
Kritisk forum

for praktisk teologi



December 2013

94

Kætterier

Kritisk forum

for praktisk teologi

Tema: Kætteri

<i>Anders Klostergaard Petersen</i> Leve kætteren	2
<i>Britt Istoft</i> Katharene og Inkvisitionen	13
<i>Kristine Garde</i> Kætterprocessen mod Luther (1517-1521)	24
<i>Elof Westergaard</i> Historien om pastor Laier	34
<i>Camilla Sløk</i> Er kætteri sexede?	43
<i>Hans Hauge</i> Den kætterske fordring: guD og Jesus hos Grosbøll og Løgstrup	49

ANIS

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

Forord

Under planlægningen af dette nummer drøftede vi, om det overhovedet var meningsfuldt at diskutere kætteri i en moderne folkekirkelig kontekst. Sommerens debat har imidlertid gjort det klart, at kætteri, kættere og ikke mindst behovet for at konstruere kættere er et iboende religiøst element, også i dagens Folkekirke. Grosbøll-'sagen' kom i den grad til at dominere sommerens danske kultur- og mediedebat, ikke kun i kirkelige kredse. Derfor åbner vi ballet med en socialvidenskabeligt inspireret artikel om kætterproblematikken, *Leve kætteren* (Klostergaard Petersen). Det vises, at kættere og kætteri er uomgængelige elementer i alle religiøse verdensanskuelser. Religiøse grupper har som kulturelle konstruktioner alene bæredygtighed, så længe mennesker kan genkende sig i deres tydningsunivers. Grupperne er skrøbelige og må værne om deres socialt konstruerede grænser. Kætteren truer med at sprænge dem, men bidrager derved til traditionsbesindelse og fornyelse. Kætteri er et socialt-relacionelt begreb, som kontekstbetinget skifter skikkelse: »min kætter er din reformator, mens din pave er min Anti-Krist«.

Denne pointe forfølges i en række historiske *test cases*: fra katherne (Istoft) over Luther (Garde) til pastor Laier (Vestergaard). Den sidste artikel gør det klart, at kætteri ikke kun har religiøs betydning, men rækker videre. Det er også en relevant kategori inden for kunsten. Netop grænsesprængning har givet megen moderne kunst dens drivkraft. Spørgsmålet er så, om grænserne i moderne kunst er blevet sprængt i en grad, så selv kætteri trues af trivialisering. Derom handler Hans Hauges bidrag. Hvis systemet som i moderniteten selv er kættersk defineret, er det vanskeligt at træde i kættersk karakter. Det nødvendiggør kætteri mod kætteriet. Nutidens kætteri bliver derfor til antimodernitet og neoortodoksi.

Begrebets socialt-relacionelle karakter fremstår tydeligt i de historiske *test cases*, hvor kategorien ændrer natur afhængigt af kikkertsigtets placering. Samtidig dokumenteres det, hvordan kættere har bidraget afgørende til teologisk nybrud og kirkelig selvbesindelse. En iagttagelse, der teoretisk uddybes i Camilla Sløks Luhmann-inspirerede artikel, *Er kætterier sexede?* Kætteri er et anliggende mellem system og kætter. Det forudsætter en norm og en institution, kætteren kan afvige i forhold til; men systemet må også være begejstret for, at nogen overhovedet orker at brokke sig, for det sikrer systemet mod stagnation og institutionel inertie. Overvejelserne er mange, eksemplerne mangfoldige. Der er god grund til at spendere et par timer i kættersk selskab.

Anders Klostergaard Petersen & Camilla Sløk

Leve kætteren

• Den kristne menighed er som en membran, en boble på verdenshavet. Den er en kulturel og social kendsgerning, så længe mennesker kan genkende sig i dens verdensfortolkning og vil tegne deres liv i dens billede. Den er skrøbelig, fordi den er truet af glemsel og grænseudviskning. En membranal periferi er kun virkelig, så længe dens grænse fortsat drages og cementeres. Kætterproblematikken handler om bevægelser i grænsezonen: Ude fra og ind, inde fra og ud. Grænselandet er betændt. Hvor stor perforering kan tåles inden den membranal opløsning? Hvor vid en radius kan accepteres, før periferi og midte glider fra hinanden? Kætteren, pendleren og grænselandets beboer skaber imidlertid kirkelig fremdrift, nytænkning og reformation. Uden dem, ingen kristendom. Det er deres lod at bidrage til den fortsatte traditionsbesindelse og den stadige tilpasning til nye kulturelle og sociale vilkår. Var det ikke for kætteren, ville kirke og kristendom ende i uinteressant og harmløs konformisme. Leve kætteren.

Naturlig og kulturel konstruktion

Familier har en vis grad af naturlighed. Ud af det tilfældige stævne-møde blandes blod og gener. En mytisk genealogi konstrueres. Bagudskuende bliver to menneskers vilkårlige sammentræf og gensidige hormonale begejstring til historien om det skæbnebestemte møde. Vi var skabt for hinanden, siger man. Den deterministiske besværgelse bliver ikke mindre, når de to bliver til tre. For barnet skabes en mytisk historie, som ikke efterlader plads til den oprindelige kontingenserfaring, der satte det hele i gang. Familier smelter sammen, og en fælles fortid skabes. Fortællingen fejres og opretholdes rituelt. Ved fødselsdage, jul, dåb, konfirmation, bryllup, begravelse, etc. begiver fortællingen sig for en stund ud i verden og antager momentant kropsligt

udtryk. I barnets bevidsthed er der ikke tvivl om tilhørsforholdet. Mine forældre er netop mine, fordi jeg deler fælles arvemasse med dem, og fordi jeg er et afkom af deres fælles historie. Min søster er just min og ingen andens, fordi vi hver især er grene på samme genetiske stamtræ.

Der er imidlertid også eller kan i al fald være en vis labilitet, som truer den ellers så sikre familiære stabilitet. Fortællingen om den fortabte søn vidner om, at også familier kan rammes af opløsning. Familier er ikke mere naturlige, end at de kan falde fra hinanden og opløses. Derom vidner vores egen tid. Og dog er der en større grad af naturlighed på spil i familien end i fx folket. Netop fordi familiemæssige bånd knyttes ved genetisk udveksling, har de større gennemslagskraft end rene kulturelle konstruktioner. De kulturelle konstruktioner løber bestandigt risikoen for tilintetgørelse. De har kun berettigelse og eksistens under forudsætning af, at nogle kan genkende sig selv i deres virkelighedstolkning. Den dag, der ikke længere er folk, som forstår sig som danske, er det slut med danskheden. Skønt der i øjeblikket i kredse af befolkningen er en foruroligende tendens til at gøre danskhed til et naturligt fænomen, er og bliver det et kulturelt fænomen. Danskhed vil eksistere så længe, nogen kan identificere sig som danskere og forbinde noget med begrebet. Dette forhold gælder ikke i mindre grad religioner, som også er kulturelle konstruktioner.

Kristendom som kulturel konstruktion

Ifølge kristendommens egen selvforståelse hverken står eller falder den med antallet af Kristusbekendere. Om et uendeligt antal mennesker modtager nadveren uden at tro på det budskab, de i ritualet lægger krop til, er ikke afgørende for nadverens grundlæggende påstande. Selvsagt har det betydning for de pågældende menneskers status inden for det betydningsunivers, nadveren selv sætter; men deres afvisning sætter ikke betydningsuniverset ud af kraft. Nadverens grundlæggende påstande har status af kanoniske meddelelser, som er defineret ved at rumme udsagn, hvis virkelighedskorrelat ikke afhænger af den enkelte ritualists reaktion. At der i Jesus Kristus er skabt en ny virkelighed, gennem hvilken mennesket kan modtage sine synders forladelse, afhænger ikke af, om mennesker rent faktisk tror påstanden. Og dog er det ikke ligegyldigt.

Forestiller vi os, at der i de næste fem generationer af danskere ikke vil være nogen, som bekender sig til Kristus, får kristendommen

i Danmark et problem. Den må i så tilfælde siges at være uddød. Det skyldes, at den – uanset hvad den så i øvrigt måtte være – alene er tilgængelig som kulturel konstruktion. Den har sin eksistens så længe, nogen bekender sig til dens budskab og vil lægge krop til dens ritualer. Den dag, det ikke længere er tilfældet, er det godnat med kristendommen. Som religion er kristendom derfor en labil og skrøbelig størrelse, fordi den er afhængig af, at mennesker fortsat tegner sig i dens billede og spejler deres liv i dens univers.

Fra et tidligt tidspunkt i kristendommens historie finder der en betydelig genealogisk metaforisering sted. Gud er fader, Jesus søn og de Kristustroende brødre og søstre og som sådan et nyt eller tredje folk. De er det imidlertid ikke, fordi de danner en fælles genetisk fylde eller udgør et folk af blodsfrænder. De er det i kraft af, at de repræsenterer en kulturel konstruktion, som er meningsfuld og har bæredygtighed, så længe nogen kan genkende sig selv i dens virkelighedsfortolkning.

Kristendom og grænsedragninger

Der er en lang tradition for at hævde, at kristendommen – hyppigt monolitisk formuleret som fænomen og ikke som begreb – rummer et kategorialt opgør med enhver form for partikularisme og en radikal kamp mod al grænsedragning: »Her er hverken jøde eller græker, træl eller fri, mand eller kvinde, for alle er I et i Kristus Jesus« (Gal 3, 28). Der er naturligvis et gran af sandhed i påstanden, fordi de tidlige kristendomme spejler en fælles mediterræn religionshistorisk bevægelse fra én form for religiøsitet til en anden: fra velsignelses- til frelsesreligion.¹ I et opgør med både ældre og samtidige konkurrerende traditioner sættes nye grænser og trækkes andre demarkationslinier. Skellet mellem jøde og græker mister sin betydning, ligesom grænsen mellem ren og uren får et nyt indhold. Spiritualisering og metaforisering er nogle af de begreber, man har draget nytte af for at forklare og beskrive overgangen. Grænsedragninger inden for fx etniske (jøde vs. hedning) og kulinariske (*kashrut* vs. uren føde) domæner er blevet metaforiseret, internaliseret og afløst af et andet kriterium: tilhørsforholdet til Jesus Kristus som Guds midler. Uren og synder er ikke længere den, som med fysisk skavank drager til helligdommen, men derimod ham, som fører sit liv i modstrid med evangeliets budskab.

Grænser er der fortsat, men de drages på anden vis. Den velsignelsesreligion, hvis omdrejningspunkt er den fortsatte opretholdelse

af adskillelsen mellem det himmelske og det jordiske, det guddommelige og det menneskelige, det rene og det urene, er erstattet af en frelsesreligion.² Dens betydningsakse er anderledes placeret. Dens fokuspunkt er menneskets forløsning fra verden og ligedannelse med guden eller guderne: »Han skal forvandle vort fornedrede legeme og give det skikkelse som hans herliggjorte legeme« (Phil 3,21a). Da er mennesket ikke længere på afstand af guden, men kan færdes med ham vis-à-vis: »For vi ved, at når han åbenbares, skal vi blive ligesom han. For vi skal se ham, som han er« (1 Johs 3,2).

Det har betydning for grænsedragningen. De afgørende skel trækkes ikke længere mellem jøder og hedninger, mand og kvinde, sabbat og ugedage, ren og uren føde, men derimod mellem de Kristustroende og de ikke Kristustroende, mellem Satan og Gud. Skønt der kan være en pointe knyttet til den gamle påstand om kristendommen som en grænsesprængende og universalistisk religion, fordi den repræsenterer et delvist brud med velsignelsesreligionen, bør tanken dog straks modificeres. De tidlige kristendomme er ikke mindre partikularistiske end forskellige andre former for jødedom i datiden. Grænserne drages blot på en ny og anderledes måde.

Grænsebesættelse og grænsefascination

Netop fordi kristendom ikke er en naturlig størrelse, men en kulturel konstruktion, kommer dens grænsedragninger i fokus. Det er ikke forkert at anskue kirkehistorien som en stadig kamp om grænsedragning og cementering. Befæstes grænserne ikke, trues kristendommen af opløsning. Billedlig talt er kristendommen – tænkt som begreb og ikke som fænomen – en skrøbelig membran, hvis periferi kan gennehulles af forskellige bevægelser. Det er i lys af denne porøse periferi, som danner grænse mellem kristendom og verden, samfund og kirke, kætterproblemet skal anskues. Spørgsmålet vedrører ikke membranens midte, men derimod bevægelser i grænselandet.

De kan være af forskellig art. For det første kan elementer komme udefra og trænge ind i membranen og derigennem kontaminere den og i værste fald føre til indre opløsning. Satans lakajer vinder indpas og får fodfæste i menigheden. Historien er velkendt fra forskellige etaper i kirkens historie. For det andet kan elementer indefra gennehulle membranen og bevæge sig ud i verden udenfor. Det er også kendt fra kristendommens historie. Det er her, vi finder apostaten og renegaten. For det tredje er bevægelser fra membranens midte ud

mod periferien omgærdet med mistænksomhed. Da enhver bevægelse i grænsezonen potentielt rummer risiko for membranopløsning, har opmærksomheden altid i særlig grad været rettet mod periferien. Endelig har vi for det fjerde risikoen for indre selvmodsigelse.³

Forði der ikke er tale om en naturlig og derfor stabil periferi, har kampen bestandigt stået om radius' størrelse. Hvor stor afstand fra midte til periferi kan tåles, før membranen opløses i udvandedhed? Hvor ringe distance kan tolereres, før gruppeeksklusiviteten udvikler sig til et konventikelfænomen? Bag spørgsmålet ligger også det prekære problem om forholdet mellem kultur og kristendom. Det er ikke urimeligt at mene, at en række velkendte religiøse fænomener som bekendelses- vs. folkekirke, kætteri, frafald, fundamentalisme, menighedstugt, oplæring, etc. med fordel kan analyseres på baggrund af membranbilledet. Hver især repræsenterer de forskellige bestræbelser og bevægelser, der vedrører grænsedragning.

Så naturligt det er ud fra en religiøs selvforståelse fortrinsvis at betone problemerne omkring grænsebevægelser, så vigtigt er det også at få fremhævet fænomenets uomgængelighed og værdi. Uden grænser ingen kristendom. Uden pendlere og grænsebeboere ingen impulser til nytænkning eller fornyet traditionsbesindelse. Ligesom driften til nytænkning skabes i grænseområdet, er det også bevægelser i grænsezonen, som fremprovokerer behovet for traditionsovertagelse og genbesindelse. Det er i denne spændingsfyldte og dobbeltsidede relation mellem periferi og midte, periferi og omverden, det diskursive slag om retten til at indholdsbestemme og definere kristendommen slås. Det er en hårfin balancegang mellem det assimilationens *Skylla*, hvor kristendommen indoptages og opassimileres i omverdenen i en sådan grad, at grænsen mellem kristendom og verden fortoner sig, og det distanceringens *Charybdis*, der efterlader kristendom i en hermetisk lukket membrantilværelse.

Så såre man indoptager stof fra omverdenen og lader det farve af eget betydningsunivers, tager det egen kulør af det overtagne. Der er ikke tale om en ensidig proces, skønt det for en religiøs ønsketænkning gerne tager sig sådan ud, hvor det fremmede inddæmmes og overdetermineres af det velkendte. Det er et *give and take*, en vekselvirkning, hvor begge bidrager til at kolorere og afmatte hinanden. Uden en sådan kreativ og dynamisk bevægelse ville kristendommen og med den enhver form for verdensanskuelse være truet af inert, stagnation og glemsel. Det er i kraft af en aktiv grænsezone, bevægel-

ser skabes, hvad enten de har en reaktionær eller progressiv karakter. Det gælder også i forhold til kætterproblematikken.

Kætterspørgsmålet i perspektiv

Netop fordi grænseproblematikken og grænsedragningen er uomgængelige kulturelle fænomener, spiller kættere en afgørende rolle i de fleste religioner. Det er betegnelsen for de personer, hvis bevægelser og adfærd i grænsezonen set fra den membrane midtes synspunkt skaber problemer og truer med membranale opløsning. Islam har sine, jødedom og kristendom deres; men fælles for kætterkategoriene er frygten for social udslettelse, at grænsen mellem gruppe og verden på grund af bevægelser i grænsezonen udviskes og tilintetgøres. Selvsagt råder der også betydelig forskel på, hvordan fænomenet kommer til udtryk. I nogle situationer tillægges faren for membranale bevægelser indefra og ud større risiko end truslen for udefrakommende elementers indtrængen. I andre sammenhænge forholder det sig modsat. Fænomenet er universelt og uomgængeligt, men forskelle er også iøjnefaldende.

Det er ikke tilfældigt, jeg nævner islam, jøde- og kristendom. Forståelsen af kætteri og kættere får i sagens natur særlig betydning i de religiøse sammenhænge, hvor en kodificeret skriftsamling kan fungere som målestok for grænsedragningen mellem sand og falsk tro. Enhver religion har sine kættere, men der er stor forskel på de måder, kætteriet finder udtryk. Den amerikanske kognitionsforsker Harvey Whitehouse skelner i *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity* (2000) mellem to forskellige former for religiøsitet: doktrinære og imagistiske. Den imagistiske religionsform indebærer en tilbøjelighed til »... within certain small-scale or regionally fragmented ritual traditions and cults, for revelations to be transmitted through sporadic collective action, evoking multivocal iconic imagery, encoded in memory as distinct episodes, and producing highly cohesive and particularistic social ties«. Omvendt repræsenterer den doktrinære religionsform en tendens i mange regionale og verdensreligioner »... for revelations to be codified as a body of doctrines, transmitted through routinized forms of worship, memorized as part of one's 'general knowledge', and producing large, anonymous communities« (s.1). Hvad har det med kætterspørgsmålet at gøre?

Ganske meget. Det er i relation til den doktrinære religionsform, kætterspørgsmålet overhovedet melder sig. Det spiller ingen rolle i

de imagistiske religionsformer. Nu er det imidlertid ikke sådan, at der er tale om et bastant alternativ, enten doktrinært eller imagistisk. Der er tale om tendenser i al religion. En dynamik mellem de to religionsformer, som i den enkelte religiøse tradition i større eller mindre udstrækning kan associeres med forskellige kategorier og sociale strata blandt de religiøse udøvere. Det har også betydning for kætterspørgsmålet.

Mens den religiøse praksis hos den sociale elite, de teologiske *litterati*, typisk vil have en doktrinær karakter, vil 'de små traditioner' og 'det mindre samfunds kulter' ofte tendere mod et mere imagistisk præg.⁴ Det kommer formentlig ikke som nogen overraskelse. Det vil i særlig grad være institutionens repræsentanter, som nidkært vogter gruppens grænser og i et vedvarende *give and take* i forhold til den omkringliggende verden søger at fastholde, hvad bevares kan, i en stadig tilpasningsbestræbelse. Kontinuitet fanget i diskontinuitetens spil. Diskontinuitet underlagt kontinuitetens domesticeringsbestræbelse.

I forsøget på at indkredse problemfeltet kættere og kætteri kan vi således fastslå, at problematikken i overvejende grad er knyttet til et kvantitativt beskedent segment blandt de religiøse udøvere, som imidlertid kvalitativt spiller en afgørende rolle, fordi netop dette segment er diskurssættende. Det er dem, som doktrinært ideologisk definerer mål og med for gruppen, kort sagt dogmatisk former dens identitetsforståelse. Derfor kan vi også konstatere, at der er tale om et socialt relationelt begreb: en Proteus-kategori, som skifter væsen og skikkelse afhængig af den kulturelle og sociale kontekst, den bliver bragt i anvendelse på. »Min gudstjeneste er dit kætteri; mens dit kætteri er min gudstjeneste.« »Din profet er min kætter; mens min reformator er din kætter.« Fokus skifter, når perspektivet flyttes. Ingen eller intet er i sig selv eller i udgangspunktet kættersk, men man kan betinget af forskellige omstændigheder pludselig se sig selv fanget i kætteriets og kætterens garn. Det indebærer selvsagt, at problemfeltet ikke kan diskuteres løsrevet fra et historisk perspektiv.

Kætterspørgsmålet i historisk perspektiv

Sondringen mellem doktrinære og imagistiske religionsformer har ikke kun relevans for spørgsmålet om problemstillingens sociale bundethed. Denne skelnen er også betydningsfuld, når et historisk perspektiv skal bringes i anvendelse på problemstillingen. Mens kætteri

i de skriftløse religioner hyppigt vil være knyttet til brud på ritualernes orden og den rette liturgiske udførelse, er kætterbestemmelsen i skriftreligionerne oftest koncentreret om brud på ortodoksien. Atter er det det imagistiske over for det doktrinære. Blandt flertallet af religiøse udøvere vil kætterspørgsmålet alene være relevant i forhold til problemstillingen ortopraksis vs. heteropraksis.

Man kan blot tænke på, i hvor høj grad det i den folkelige formidling og diskussion af Snedsted-sagen blev spørgsmålet om brugen af en præposition i forbindelse med dåbsritualet, der kom til at fremstå som sagens kerne. Heroverfor står de teologiske *litteratis* diskursive og i perioder også korporlige kamp om at sætte sig på den doktrinære religionsform: heterodoksi vs. ortodoksi. Hos dem er det i særlig grad den, som er farlig og risikofyldt for gruppens videre eksistens. Det sidste hænger formentlig sammen med, at mens der til de imagistiske religionsformer er knyttet en betydelig grad af tolkningsautonomi, er det lettere at kontrollere og styre de doktrinære religionsformer. Hvad der foregår inde i folks hoveder under en nadverfejring, er det umuligt for en præst at kontrollere; men ytrer en religiøs udøver sig i tale eller skrift på en måde, som efter det diskurssættende kleresis mening er uforenelig med kristendommen, kan vedkommende kræves til regnskab for det.

Hermed er der anlagt et historisk perspektiv. I nogle religiøse sammenhænge vil kætterspørgsmålet i overvejende grad være relateret til spørgsmålet ortodoksi vs. heterodoksi (primært skriftreligionernes og i særdeleshed og af forskellige grunde islam og kristendom), mens det i andre kontekster vil være rettet mod spørgsmålet ortopraksis vs. heteropraksis. I et historisk perspektiv er man imidlertid også nødt til at inddrage spørgsmålet om den videre sociale kontekst, den kulturelle og samfundsmæssige omverden.

Så længe kirke og verden lå i kamp mod hinanden, måtte kætteri og opgøret med kættere være et indre kirkeligt anliggende. Det fremgår af den måde, hvorpå vi møder 'kætteri' i de nytestamentlige skrifter. Der er endnu ikke som hos kirkefædrene fra midten af det andet århundrede tale om et teologisk gennemreflekteret kætterbegreb; men forestillingen er velkendt også i de tidligste tekster. Når fx Paulus i 2 Korintherbrev spidder sine modstandere som Satans børn, er der tale om en konkurrerende tolkning inden for det 'kristne' betydningsunivers. I kampen mod denne tolkning og ikke mindst dens repræsentanter bruges en retorik, som modsvarer senere tiders kætterkamp.

Kampen mellem kirke og verden skiftede som bekendt med Konstantin og ikke mindst fra 380 e.v.t., hvor kirke og verden forbrødredes i en grad, så kristendom blev lyst i kuld og køn som rigets eneste legitime religion. Fra da af var kampen mod kættere og kætteri ikke kun et kirkeligt ærinde, men også et samfundsanliggende. Havde riget bundet sig til kristendommen, måtte rigets ideologiske og kristendommens religiøse grænser i vid udstrækning være sammenfaldende. En kritik af gængs kristendom bliver fra dette tidspunkt også en kritik af riget og dets hersker. Er den kristne identitetsmembran truet, er rigets selv sagt også under angreb. Derfor ser vi i århundrederne efter det konstantinske vendepunkt en stadig bestræbelse fra samfundsmagten på gennem konciliære møder at skabe en uniform kristen tro, som alle uafhængigt af mindre afvigelser kan ind- og tilpasse sig. Ligger religionens grænser fast, kan statsmagten som en parasit drage nytte af denne ideologiske overbygning til sikring og cementering af egne grænsedragninger. Det indebærer, at forandringer i forholdet mellem kirke og stat uvægerligt har betydning for måden, hvorpå kætterier dels finder udtryk, dels søges inddæmnet. Snedsted-sagen eksemplificerer, hvordan man i en moderne sekulariseret kontekst, hvor kirke og stat endnu ikke definitivt har sluppet grebet om hinanden, søger at komme kætteriet til livs.

Som det er velkendt, er de forskellige kristendommers historie og historien om de kristne kætterier også en fortælling om politiske opgør med den til enhver tid siddende statsmagt. Uanset hvor meget den enkelte reformator eller kætter (det er kun et spørgsmål om kirkertsigtets placering) har betonet det eksklusivt religiøse sigte i sin kamp for rettroen, har det politiske element ikke kunnet holdes på afstand. Det gælder Frands, som det gælder Luther. Det rammer Arnold, som det berører Kierkegaard. Det gælder bogomiler, katharer, inkquisitionens ofre og alle de mange andre, som har måttet lade hvis ikke krop, så i det mindste tanken for den kirkelige institutions korsfæstelsesbehov. Når kirke og samfund ved lov er smedet i hymens lænker, er et angreb på kirken også et angreb på statsmagten. Hvem skulle i det Herrens år 2003 have troet, at en verdslig valgt kirkeminister i en statsdannelse med en grundlovshjemlet og teologisk sanktioneret adskillelse mellem regimenterne, var trådt på kætterjagtens barrikade?

Kætteriets nødvendighed og det doktrinære behov for enstemmighed

Ved vejs ende rejser to spørgsmål sig. Hvorfor istemme en panegyrik for kætteren, når kættere og kætteri traditionelt er blevet opfattet som den største trussel mod kirke og kristendom? Hvordan leve med, at kætteri alene er et relationelt begreb, som skifter skikkelse og væsen alt afhængig af konteksten? Er det ikke at ofre god og gedigen kristendom på intellektets postmoderne alter?

Som det gerne skulle være fremgået, kan man efter behov hyle i klage eller anprise i lovsang kirkens kættere; men lige lidt hjælper det. Kættere er der og vil der altid være. Der har ganske rigtigt de seneste år været en politisk korrekt tendens til at lovprise kætteren. I *Tabernes evangelier* fandt Elaine Pagels og med hende et ikke ubetydeligt antal kristne den sande kristendom, som kunne bruges i aktualiserende øjemed til kamp mod den nutidige kirke. I denne øvelse gentog de blot, hvad vi har kendt fra den tidligste kirke. Kampen om skrifterne og retten til at sætte sig på diskursen.

Når jeg finder kættere og kætteri interessant, skyldes det primært den fremdrift, de internt som eksternt skaber. Det er bevægelserne i grænsezonerne ud og ind, fra midte mod periferi og tilbage igen, som gør religion, kristendommen inklusive, til levende kulturelle størrelser. Havde det ikke været for kætteren og kætteriet, havde kristendommen ikke set ud, som den gør. Tag blot Luthers trodsige opgør med den etablerede kirke. Han kastede sig ud i en fornyet besindelse på Skriften og i en anerkendelse – bevidst eller ubevidst – af den kulturelle og sociale kontekst, han befandt sig i, risikerede han og det velbegrundet at blive kirkeligt stigmatiseret som kætter; men det skabte rigtig nok kirkelig livskraft. Hvad enten man kan lide det eller ej, bidrager kætteren positivt til den fortsatte traditionsbesindelse og den stadige tilpasning til nye kulturelle og sociale vilkår. Var det ikke for modige og ærlige menneskers fortsatte livtag med traditionen, ville kristendom ende i uinteressant og harmløs konformisme.

Hvis kætteri imidlertid, som jeg har plæderet for, er et socialt relationelt fænomen, der som en anden Proteus skifter skikkelse og væsen kontekstafhængigt, hvad da med kristendommen? Er der slet ingen grænser for, hvad der kan være sand kristendom? Er der ingen entydige kriteriologiske principper, efter hvilke der kan trækkes skel mellem sand og falsk kristendom, mellem rettro og kætteri? At dømme efter virkningshistorien er svaret nej. Hvis man ser på det uendelige antal tegnformationer, de forskellige kristendomme i et historisk

perspektiv har manifesteret, kan man dårligt tale om entydighed. Det gælder allerede kanon selv. Der er givetvis ting, man dårligt kan forestille sig, skulle kunne kaldes kristendom, men der fra og så til at tale om teologisk entydighed er der en meget lang vej. Og godt for det.

Med de bibelske tekster som *norma normans* og bekendelsesskrifterne som *norma normata* er der angivet en målestok, men denne rettesnor er som bekendt meget vid, derom vidner receptionshistorien, ligesom den er åben for fortolkninger. Hvis kristendommen imidlertid også er historien om, hvordan Gud, mennesket til frihed og gavn, har sat sig selv på prøve, må man teologisk anerkende den risikovillighed, med hvilken skaberen har givet sig i kast med skabningen. Måske er det for meget at sige, at kristendommen også er historien om et *carte blanche* til kætteren og kætteriet, men det er næppe en overdriivelse at hævde, at Gud gennem sin udlevering af sig selv på menneskelige tydingers vilkår også har kalkuleret med kætteriets risiko. Hvordan den gamle kristendom i nye skikkelser kan leve videre uden at bevæge sig ud ad kætteriets tangent, er et åbent spørgsmål. Det kan kun en genbesindelse på skriftprincippet give et delvist svar på; men det er en anden historie, som jeg ved lejlighed vil vende tilbage til i dette tidsskrift.⁵

Noter

1. Til problemstillingen se Jonathan Z. Smith: *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, Studies in Judaism in Late Antiquity vol. 23, Leiden: Brill 1978.
2. Min kollega Hans Jørgen Lundager Jensen har i sin disputats *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Gammel Testamente*, Århus: Aarhus Universitetsforlag 2000, dokumenteret, hvordan gammeltestamentlig religion netop skal forstås som velsignelsesreligion.
3. Jf. Mary Douglas: *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge 1991, 122.
4. Betegnelserne 'de små traditioner' og 'det mindre samfunds kultur' stammer fra Robert Redfield: *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole*, Uppsala/Stockholm 1955.
5. Camilla Sløk og jeg vil i nær fremtid redigere et fælles nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi* med skriftprincippet som tema.

Anders Klostergaard Petersen, lektor
Kirkevænget 175
8310 Tranbjerg

Britt Istoft

Katharerne og Inkvisitionen

– middelalderkirkens reaktion på religiøs
afvigelse

• Katharerne hører til en af de mere kendte kætterbevægelser, men hvem var de i grunden, og hvad mente de? Der gives her en spændende og overskuelig introduktion til deres flerfoldige historie, teologi og ritualer. Samtidig bliver kætterbegrebets socialt-relationelle karakter klar: "Min kætter, er din reformator", mens "din gudstjeneste, er mit kætteri". Kætterbegrebet skifter natur alt afhængig af kirkets placering. Katharerne er et kristent grænsefænomen, som i den officielle katolske kirke bidrog til en bevågenhed om egne grænser både rituelt og dogmatisk. Deres kirkehistoriske betydning ligger ikke mindst i den afgørende rolle, de kom til at spille for den katolske kirkes dogmeudvikling og fromhedskultur. Dertil kom, at den katolske kirkes voldelige reaktion over for katharerne dannede forbillede for de følgende århundreders behandling af religiøse afvigere.

Den kristne kirke havde ifølge kirkefaderen Augustin (354-430) to slags fjender: Dem, som angreb åbent med magt, og dem, som angreb i det skjulte med list. Det var i begge tilfælde Djævelen, som trak i trådene (Rasmussen og Thomassen 2000: 245). Denne skelnen lå bag høj- og senmiddelalderens kætterforestillinger. De ydre fjender havde kirken på dette tidspunkt ikke mange af, derimod blev de 'fjender', som angreb indefra, defineret, nemlig kætterne. 'Hedninge' og jøder betragtedes i de fleste tilfælde som mindre farlige modstandere. Hedningene, f.eks. muslimer, havde man oftest på så stor afstand, at de – med undtagelse af Spanien, hvor der var

mange af dem – i mindre grad var genstand for diskussion end kristne afvigere. Jøder anklagede man som regel kun, hvis en døbt – konverteret eller tvangsdøbt – atter frafaldt. Først når man var døbt, kom man ind under kirkens lov og kunne dømmes efter den. Årsagen til, at der alligevel optræder forholdsvis mange omvendte jøder i de middelalderlige inkvisitionsprotokoller, er, at kirken frygtede en indsvivning af jødedom via disse nykristne.¹

Bortset fra jøderne var det katharerne, som repræsenterede den mest radikale udfordring for middelalderkirken. I 1100-tallet blev reform- eller kirkekritiske bevægelser med folkelig tilslutning et problem for den katolske kirke, som brugte mange kræfter på at definere og bekæmpe dette såkaldte kætteri. Mest udbredt var reformbevægelserne i byområderne i Flandern, Norditalien, Rhinlandet og Sydfrankrig. Katharerne skal ses på baggrund af disse bevægelser, men udvikler sig til et selvstændigt kirkesamfund med egen lære, egne ritualer og eget præsteskab. Dermed bliver katharerne et alternativ til den etablerede kirke i en helt anden forstand end tidens øvrige kirkekritiske grupper.

Katharerne kan derfor ses som middelalderens første store kætterbevægelse. Katharerne opfattede naturligvis ikke sig selv som kættere, men kaldte sig 'gode kristne' eller blot 'kristne', fordi de mente, at det var dem og ikke katolikkerne, som bedst efterlevede Kristi bud. Men katharerne havde deres egne fortolkninger af Bibelen, og de var ofte i modstrid med den etablerede kirkes, ligesom deres ritualer også adskilte sig fra de katolske. Hos katharerne var der f.eks. en modsætning mellem Gud og verden, idet Gud sås som den, der havde skabt den åndelige verden, mens Djævelen sås som den, der havde, om end ikke skabt, så i hvert fald formet den fysiske verden. Menneskets sjæl, der var guddommelig, sås som fanget i materien, hvori den ville blive ved med at inkarneres liv efter liv, hvis ikke den blev befriet ved Guds hjælp. Bevægelsens ledere, de 'fuldkomne' (*perfecti*) eller 'gode kristne', fungerede som præster, der gennem en åndelig dåb i form af en rituel håndspålæggelse, *consolamentum* (egentlig 'trøst'), udfriede sjælen fra dens trældom i materien. Det var en dåb, som ifølge katharerne oprindeligt var blevet givet til menneskene af Kristus, og som de fandt belæg for i Bibelens nytestamentlige skrifter.

Katharernes historie

Katharerne gjorde sig gældende fra midten af 1100-tallet til begyndelsen af 1300-tallet og stod især stærkt i Norditalien og Sydfrankrig, hvor de fik så mange tilhængere, at den katolske kirke satte ind først med mission og forkyndelse siden med korstog og inkvisition. En af de faktorer, der bidrog til katharismens udbredelse i Sydfrankrig, var, at den fik mange adelige sympatisører, som beskyttede katharerne i området. Desuden forenedes katharismen med en nationalfølelse rettet imod Nordfrankrig. Da pave Innocens III (1198-1216) i 1209 proklamerede korstog mod katharerne i Sydfrankrig, udviklede det sig da også snart til at blive en krig mellem Nord og Syd. Krigen endte i 1229 med Sydfrankrigs nederlag, og i de følgende år blev katharismen udslettet som organiseret kirkesamfund i Sydfrankrig, selv om den i mere fragmenteret form levede videre blandt bønderne på landet helt op til begyndelsen af 1300-tallet. Dem, der kunne, flygtede til områder, hvor forfølgelserne foregik mere sporadisk, især til Lombardiet i Norditalien. Her var katharismen, som antydte, mere sejlivet, idet katharerne – indtil udgangen af 1260'erne – var beskyttet af en langvarig konflikt om magten i området mellem paven og den tyskromerske kejser. Denne konflikt forhindrede indførelse af kætterlove i de enkelte norditalienske byer, da ingen af de stridende parter ville risikere at skubbe de uafhængighedselskende bystater i armene på modparten.²

Middelalderens manikæere?

Tidligere var det almindeligt blandt historikere og andre forskere at hævde, at katharismen var en fremmed religion af orientalsk tilsnit, som intet havde med kristendom at gøre. En sådan tilgang er for længst forladt af katharforskere, men lever fortsat videre i mere populære sammenhænge, hvor man f.eks. kan støde på det synspunkt, at katharismen er en videreførelse af den senantikke religion manikæismen, stiftet i 200-tallet af perseren Mani. Denne opfattelse stammer fra middelalderens teologer, som i deres søgen efter en løsning på kætterproblemet læste eller genlæste de tidlige kirkefædres skrifter. Dermed overførtes de begreber, som kirkefædrene havde brugt om senantikkenes 'kættre', på katharerne, der identificeredes med forlængst uddøde grupper som arianere og tertullianere, men især med manikæerne, der af Augustin, som selv havde været manikæer, beskrives som bedrageriske dualister med en forvrænget tro

på to evige principper i stedet for ét, og som libertinere, der skejede ud i seksuelt-religiøse orgier.³ Katharismens dualisme blev af middelaldersteologerne, der så kætteri som et universelt fænomen, et lumsk anslag fra Djævelens side, betragtet som en genoplivning af manikæismen, og man talte om katharerne som 'vor tids manikæere'.⁴

Benediktinermunken Eckbert af Schönau, som skrev i 1160'erne, er så vidt vides den første, der anvender betegnelsen 'katharer', *cathari* (afledt af det græske ord for 'ren'), om såkaldt dualistiske kættere – den samme betegnelse, som Augustin i sin tid brugte om manikæerne. Katharerne har da også, mener Eckbert, deres oprindelse i manikæismen.⁵ Betegnelsen »kathar« er således et begreb opfundet af bevægelsens modstandere. Associationen til manikæismen gjorde, at man mente sig berettiget til at forfølge katharerne uden yderligere argumentation. Når man forfulgte kættere, handlede man nemlig i selvforsvar for den 'rette' tro, idet kætteri som nævnt betragtedes som en universel konspiration fra Djævelens side. Hvis kætterne var, som de altid havde været, kunne man også kopiere de gamle metoder til at bekæmpe dem, hvorfor man indførte de samme straffeforanstaltninger for kætteri, som havde eksisteret i det sene Romerrige, bl.a. afbrænding på bål.⁶

Den etablerede kirkes reaktion på katharerne

Igennem det meste af 1100-tallet havde man dog været i vildrede om, hvad man skulle stille op i forhold til religiøse dissidenter, og forholdene varierede meget. Nogle steder endte kætterretssager i de anklagedes henrettelse på bålet, andre steder blev de brændemærket, jaget ud af byen eller 'blot' ekskommunikeret. Retfærdigvis skal det dog siges, at nogle biskopper faktisk opfordrede til tolerance.⁷ Biskopperne rådspurgte dog i stigende grad paven, hvis autoritet på området i slutningen af århundredet var alment anerkendt inden for den katolske kirke. I denne periode så man også kritisk indad og undersøgte mulighederne for at omvende dissidenterne, forbedre præsternes uddannelse etc., fordi mange biskopper var helt på det rene med, at kritikken af kirkens repræsentanter for at være verdslige, pengefikserede og uvidende ikke var helt forfejlet. Paverne synes dog ofte mere bekymrede over mangel på lydighed end afvigelser fra dogmerne.

Fra det sene 1100-tal benytter den etablerede kirke sig i stadig større udstrækning af egentlig magtanvendelse, støttet af pavelige dekretter. I 1184 udsteder pave Lucius III således dekretet *Ad Abolen-*

dam, som indfører den biskoppelige inkvisition og fordømmer kætteri som ulydighed mod den kirkelige autoritet, i 1199 udsteder pave Innocens III dekretet *Vergentis in senium*, som ligestiller kætteri med forræderi, hvilket i myndighedernes øjne retfærdiggjorde henrettelse af en kætterdømt, og i 1231 udsteder pave Gregor IX dekretet *Ille humani generis*, som indstifter den pavelige inkvisition med autoritet direkte fra paven. Den pavelige inkvisition, der blev administreret af dominikaner- og franciskanerbrødre, skulle vise sig betydelig mere effektiv end den biskoppelige, fordi disse brødre hverken havde lokal tilknytning eller andre opgaver ud over deres hverv som inkvisitorer. Inkvisitionsdomstolene blev i løbet af 1200-tallet kendetegnet ved brugen af tortur, hemmelige vidner og fratagelsen af et forsvar. I modsætning til tidligere, hvor det var anklageren, der skulle bevise den anklagedes skyld, og under strafansvar, blev det nu sådan, at det var den anklagede, der måtte bevise sin uskyld. Det kunne således være svært at slippe fri af inkvisitionen, hvis man først var blevet pågrebet.

Formålet med inkvisitionstribunalerne var at eliminere kætteri, men også at genvinde kontrollen over de mennesker, som ikke længere anerkendte den katolske kirkes åndelige autoritet. Inkvisitorerne var nemlig ikke kun anklagere og dommere, men også præster og skriftefædre. Derfor blev succes ikke målt i antallet af dødsdomme. Kun dem, der tilstod, men nægtede at afsværge deres tro, og dem, der var faldet tilbage i kætteri, blev udleveret til de verdslige øvrigheder for at blive brændt. Dette forudsat at disse myndigheder overhovedet var villige til at samarbejde, hvilket i lange perioder ikke var tilfældet i Sydfrankrig og Norditalien. Alle andre overtrædere forblev i tribunalets varetægt og blev tildelt en 'bod' i form af f.eks. faste, offentlig piskning eller tvungen pilgrimsrejse til mere eller mindre fjerne destinationer. En bod opfundet til lejligheden af inkvisitorerne bestod i, at de dømte skulle bære store, gule kors påsyet tøj; en straf som umiddelbart kunne forekomme uskyldig, men som ofte gjorde tilværelsen umulig for de kætterdømte, fordi den tydelige stigmatisering gjorde andre nervøse for at omgås dem, ansætte dem eller gifte sig med dem. Inkvisitorerne forvandlede således det eksisterende bodssystem til et straffesystem.⁸

Katharernes teologi

Selv om hovedparten af de tilgængelige kilder om katharerne er forfattet af repræsentanter for den katolske kirke, findes der også kilder,

som beskriver historien fra katharernes synspunkt. De er færre, fordi man fra officielt hold bestræbte sig på at destruere alt 'kættersk' materiale, også bøger og pamfletter. Flere værker skrevet af katharer, såvel mytologiske og filosofiske tekster som ritualtekster, er dog bevaret til i dag, bl.a. fordi de har været indbundet sammen med andre mere traditionelle tekster og derved er undsluppet inkvisitorernes opmærksomhed. Den følgende udredning af katharernes teologi bygger på disse skrifter.⁹

I katharisk teologi er der som nævnt en splittelse mellem Gud og verden. Gud skabte ifølge katharerne fra begyndelsen mennesker som englevæsener i den åndelige verden, hvor de bestod af en åndelig krop, en sjæl og en ånd. Men Djævelen/Lucifer/Satan forførte eller tvang englevæsenerne ud af den himmelske verden, hvorved deres sjæle faldt fra den åndelige verden ind i den materielle verden, hvor de blev indespærrede i fysiske kroppe. Det er også Satan, som introducerer seksualitet og reproduktion, fordi han derved kan blive ved med at holde en sjæl fangen i materien ved at lade den vandre fra krop til krop. For at hjælpe de indespærrede engle/menneskesjæle til at undslippe sjælevandringen og vende tilbage til himlen sender Gud Kristus, som via den åndelige dåb, *consolamentum*, skal overføre den himmelske ånd til mennesket, hvorved mennesket bliver i stand til at huske sin oprindelse og den synd i himlen, som førte til dets fald. Via *consolamentum* og bod får man således mulighed for at vende tilbage. Først ved den fysiske død vil sjæl og ånd dog genforenes med den efterladte åndelige krop i himlen, så inden da vil der være en risiko for at falde tilbage i materiens kredsløb.

Alle nåede dog ikke at modtage dåben af Kristus selv, men den ånd, der blev bragt ind i verden af Kristus, videreførtes gennem håndspålæggelse – med apostlene som mellemlid – til middelalderens 'gode kristne', som gennem *consolamentum* fortsætter arbejdet med at sende sjæle tilbage til deres guddommelige ophav. Denne falds- og frelsesteologi finder katharerne belæg for i Bibelen. Myten om englefaldet finder katharerne f.eks. i Esajas' Bog 14,12-14, der beskriver den strålende morgenstjernes fald fra himlen, idet morgenstjernen, der oversættes med personnavnet Lucifer i den latinske bibeloversættelse *Vulgata*, ville storme himlen, rejse sin trone over Guds stjerner og være lige med Gud. Og katharernes dåbs- og håndspålæggesritual *consolamentum* begrundes bl.a. med Johannes Døberens vidnesbyrd, som i Lukasevangeliet 3,16 udtrykkes på følgende måde: "Jeg døber jer med vand; så kommer han, som er stærkere end jeg, og

jeg er ikke værdig til at løse hans skorem. Han skal døbe jer med Helligånden og ild” (Jvf. Matt 3,11; Mark 1,7-8; Joh 1,33). Her finder man begrundelsen for tilsidesættelsen af den katolske vanddåb til fordel for den kathariske åndedåb: Kristi dåb er en åndelig dåb i modsætning til Johannes Døberens falske dåb i materielt vand. Selv om Johannes i de nytestamentlige skrifter siger om den ilddåb, som Kristus snart vil bringe, at den er hans egen dåbsmetode overlegen, kommer han alligevel i katharernes øjne til at fremstå som en repræsentant for Satans rige, fordi han viderefører den materielle vanddåb, som forblinder så mange.

Katharernes ritualer

Katharerne mener i det hele taget, at katolikkerne er blevet vildledt af falske profeter, der har forvrænget Kristi ord. De katolske sakramenter er derfor et vrængbillede af den sande tradition. Eukaristiens forvandling af brød og vin til Kristi legeme og blod er f.eks. et yndet emne blandt kathariske polemikere, fordi den ifølge dem er en umulighed, da noget rent fysisk i katharisk forståelse naturligvis ikke kan forvandles til eller indeholde noget guddommeligt. I modsætning til katolikkernes vanddåb krævede en optagelse blandt de ‘gode kristne’ via *consolamentum*-ritualet under normale omstændigheder ét års forberedelse med faste, bod og oplæring,¹⁰ og der fulgte asketiske forpligtelser med i form af en cølibat livsførelse, forbud mod drab af levende væsener og overholdelse af forskellige spiseforskrifter, idet man skulle undgå at spise kød og animalske produkter. Viden om disse forskrifter kunne udnyttes til at afsløre katharer, f.eks. i form af den såkaldte kyllingeprove, som bestod i, at man satte en kylling foran den, der var anklaget for katharisme og forlangte, at han eller hun skulle slå den ihjel. At nægte var ensbetydende med en kætterdom. Katharernes asketiske forpligtelser var på den ene side en bod, på den anden side en påbegyndelse af det engleliv, som ventede, når den ‘gode kristne’ forlod dette liv; men under alle omstændigheder var det et *must*, at man efter dåbshandlingen overholdt forskrifterne, ellers ville man ryge tilbage i den gamle tilstand af slavebinding til den fysiske verden.

Almindelige troende (*credentes*), dvs. tilhængere af katharismen, som endnu ikke havde modtaget *consolamentum*, kunne stadig leve i ægteskab og føre et ‘almindeligt’ liv, idet man kunne vente med at blive døbt, til man lå på sit dødsleje. Det indebar dog en vis risiko – i

form af genfødsel – især i forfølgelsestider, hvor det ikke altid var lige let for en ‘god kristen’ at nå frem i tide.

Gennem *consolamentum* opnåede man dels frelse, dels indvielse til ‘præst’ i bevægelsen, nemlig til ‘fuldkommen’ (*perfectus/perfecta*) eller ‘god kristen’. Ud over dette almindelige præsteskab, som bestod af alle døbte – mænd som kvinder – udvikledes fra omkring år 1200 et hierarki bestående af biskop, ‘ældre søn’, ‘yngre søn’ og diakoner. Denne organisation bukkede i Sydfrankrig under for den intensive inkvisitionsvirksomhed i 1240’erne – i Italien holdt organisationsformen nogle årtier længere.

Mens katharkirken endnu kunne udfolde sig forholdsvis frit, holdtes også fællesmåltider, hvor både ‘gode kristne’ og troende deltog. Der fandtes også andre ritualer, som involverede de troende, f.eks. et der blev kaldt *melioramentum*, og som var en særlig form for hilsen, der blev brugt af de troende over for de ‘gode kristne’. Ritualet bestod i tre knæbøjninger, hvorunder den troende fremsagde en bøn om velsignelse og anmodede den ‘gode kristne’ om at bede for den troende, så Gud ville gøre vedkommende til en god kristen og føre ham eller hende til en god død, dvs. optagelse blandt de ‘gode kristne’ på dødslejet. Ritualet skal forstås som en respektfuld hilsen og bøn om hjælp til den Helligånd, der opfyldte de ‘gode kristne’ som følge af *consolamentum*. Katolikkerne opfattede det imidlertid som en form for afgudsdyrkelse, nemlig som en tilbedelse af de ‘gode kristne’ selv og brugte det i deres propaganda imod katharerne.

Ligheder mellem katolikker og katharer

Selv om inkvisitorer og katolske polemikere gjorde deres bedste for at udmale forskellene mellem deres egen ‘sande’ kristendom og katharernes ‘falske’, er det dog tydeligt, at lighederne også var der: Ligesom katharernes ‘gode kristne’ levede den katolske elite – munke, nonner og præster – et asketisk liv i cølibat, dualismen mellem krop og ånd kendetegnede ikke blot katharismen, men også tidens katolicisme, Satan var bestemt ikke nogen fjern skikkelse i middelalderkatolicismen, forskellige versioner af historien om englefaldet var populære i hele det middelalderlige samfund og mange af katharernes ritualer, ikke mindst måltidsfællesskaberne, havde baggrund i den samme oldkirke, som også katolikkerne målte sig i forhold til. Dertil kommer, at katharismen langt fra var nogen entydig størrelse. Der var forskel på, om man boede i Sydfrankrig eller Italien og på, hvor-

dan man udlagde den centrale myte om englefaldet. Ifølge den oprindelige og moderat-dualistiske katharisme er Esajas' Bog 14,12-14 en beskrivelse af, hvordan den himmelske forvalter, Lucifer, som er skabt af Gud, fyldes af hovmod, forfører en del af Guds engle og kastes ud af himlen. I slutningen af 1100-tallet udvikler der sig imidlertid en mere radikal-dualistisk retning inden for katharismen, der ikke – som katolicismen og den ældre, moderat-dualistiske katharisme – ser Satan som en falden engel, som oprindeligt var skabt god, men af egen vilje valgte det onde. Hos de radikale dualister repræsenterer Satan en selvstændig og uafhængig magt i kosmos, der modarbejder Gud. Ifølge disse katharer er Esajas' Bog 14,12-14 en beskrivelse af, hvordan den onde selv fyldes af hovmod. Han stiger op til Guds himmel, hvor han forfører en tredjedel af himlens engle, hvorefter han og de forførte engle kastes ud af himlen. Grunden til, at katharismen i populære fremstillinger ofte fremstår som radikalt dualistisk, er måske, at det var denne retning, som blev mest fremherskende i Sydfrankrig, hvorfra man har mange og lettilgængelige kilder. I Norditalien var det imidlertid den moderat-dualistiske fortolkning, som var den fremherskende, selv om den filosofiske spændvidde i Italien er stor – den dominikanske inkvisitor Rainerius Sacconi, der var kathar i 17 år inden sin omvendelse til katolicismen, redegør således i sit værk *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno* fra midten af 1200-tallet for adskillige italienske katharretninger eller 'skoler', som han kalder det.¹¹ I sidste instans var de teologiske forskelle dog ikke afgørende, idet alle katharer var enige om ritualerne og om, at det i sidste ende var den rituelle håndspåleggelse, *consolamentum*, der stod tilbage som det vigtigste, da frelsen var afhængig af dette ritual. De forskellige 'skoler' skal nok snarere ses som et udtryk for et intellektuelt overskud i en forholdsvis fredelig periode.

Katharismens kirkehistoriske betydning

Selv i Norditalien, hvor katharismen længe indgår som en naturlig del af det almindelige religiøse liv, lakker det dog mod enden i de første årtier af 1300-tallet. Der føres klapjagt på de sidste 'gode kristne', uden hvem bevægelsen ikke kan overleve, da det er dem, der er garanteret for, at den frelsende himmelske ånd, som i sin tid blev bragt til menneskene af Kristus, bliver givet videre. Men katharerne får stor betydning for den katolske kirkes videre udvikling. På det fjerde Laterankoncil i 1215, som udgjorde et højdepunkt i den katolske kirkes

institutionelle magt, markeres grænserne udadtil over for kætterne: Nadverens, skriftemålets og præsteskabets betydning indskræmpes. Som modreaktion mod katharismen slås også Kristi menneskelighed fast med syvtommersøm – og hermed også Jomfru Marias betydning som hans jordiske moder; forestillinger der bliver faste indslag i folkefromheden i de næste par århundreder. Også den pavelige inkvisition, der som tidligere nævnt blev indstiftet i 1231 som en kriseforanstaltning i forhold til katharismen, får et langt efterliv. Nye fjendegrupper kommer til: valdensere, spirituale franciskanere, beginer og mystikere. I begyndelsen af 1300-tallet lægges også magi og trolddom ind under inkvisitionen, fordi en sådan udøvelse betragtes som et angreb på kirken og dermed som kætteri. Efter middelalderens afslutning fortsætter de religiøse domstole i form af regionale inkvisitioner som den spanske og den romerske, indstiftet i henholdsvis 1478 og 1542 og først officielt opløst i 1800-tallets begyndelse. Katharerne har således spillet en betydningsfuld rolle for såvel dogmeudvikling som fromhedskultur inden for den katolske kirke, ligesom 1200-tallets voldelige reaktion over for katharerne satte dagsordenen for behandlingen af religiøse afvigere de næste mange hundrede år.

Litteratur

- Costen, Michael. 1997. *The Cathars and the Albigensian Crusade*, Manchester og New York: Manchester University Press.
- Diehl, Peter D. 1996. "Overcoming reluctance to prosecute heresy in thirteenth-century Italy", i Waugh, Scott L. og Diehl, Peter D. (eds.): *Christendom and its discontents. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500*. Cambridge: Cambridge University Press: 47-66.
- Given, James B. 1997. *Inquisition and Medieval Society. Power, Discipline and Resistance in Languedoc*, Ithaka og London: Cornell University Press.
- Glente, Karen (overs. og red.). 1982. *Processen mod Beatrice de Lagleize. Inkvisitionsakter fra Languedoc*, København: Institut for religionssociologi, Københavns Universitet.
- Hagman, Ylva. 1994. *Katarerna. Enhet och mångfold inom den kataro-bogomiliska rörelsen*, Lund: Esclarmonde.
- Ladurie, Emmanuel Le Roy. 1982/1986. *Montaillou. En middelalderlandsby og dens mennesker*, bd. I-II. Oversat af Jacques Berg fra fransk: *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, København: Gyldendal.
- Lambert, Malcolm. 1972/1992. *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Lambert, Malcolm. 1998. *The Cathars*, Oxford: Blackwell Publishers.

- Lansing, Carol. 1998. *Power and Purity. Cathar Heresy in Medieval Italy*, New York og Oxford: Oxford University Press.
- Moore, R.I. 1987/2000. *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Peters, Edward (ed.). 1980. *Heresy and Authority in Medieval Europe. Documents in Translation*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Peters, Edward. 1988. *Inquisition*, New York: the Free Press.
- Rasmussen, Tarald og Thomassen, Einar. 2000. *Kristendommen. En historisk innføring*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Wakefield, Walter L. og Evans, Austin (eds.). 1969/1991. *Heresies of the High Middle Ages. Selected Sources Translated and Annotated*, New York: Columbia University Press.

Noter

1. Jøder blev dog i løbet af 1200-tallet i stigende grad sat i forbindelse med kætteri, f.eks. blev *Talmud*, kommentartekster til den jødiske bibel, af katolske polemikere betragtet som gudsbespottelig og fuld af vranglære, og også 1200-tallets fokus på den lidende Kristus indebar en fare for jøder, der teoretisk betragtedes som Kristi mordere, men nu også i stigende grad blev anklaget for at skænde og profanere den indviede hostie.
2. Om katharernes forhold i Italien se Lambert 1998, s. 171-214; Lansing 1998 og Diehl 1996, s. 47-66.
3. For et engelsk uddrag af Augustins *De haeresibus* se Peters (ed.) 1980, s. 32-38.
4. Dominikanerbroderen Bernard Gui, der var inkvisitor i Toulouse fra 1307 til 1324, bruger i sin håndbog i inkquisitionsteknik, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, konsekvent betegnelsen 'manikæer' om katharer. For en engelsk oversættelse af dele af dette værk se Wakefield og Evans (eds.) 1969/1991, s. 373-445.
5. Betegnelsen 'kathar' blev dog først almindelig blandt katolske skribenter, efter at den var blevet anvendt ved det tredje Laterankoncil i 1179. Om Eckbert af Schönau og brugen af betegnelsen 'kathar' se Wakefield og Evans 1991, s. 687f. note 2.
6. Om straffe for kætteri i senantikken se Peters 1988, s. 11-39.
7. Det gælder f.eks. biskop Wazo af Liège (1042-1048), der allerede i midten af 1000-tallet talte imod henrettelse af kættere. Se Wakefield og Evans 1991, s. 89-93.
8. Om straf og magtudøvelse i forbindelse med inkvisitionen se Given 1997.
9. En del af disse tekster findes i engelsk oversættelse i Wakefield og Evans 1991, s. 447-630.
10. Disse procedurer er beskrevet i de to overleverede ritualtekster på henholdsvis fransk og latin. En engelsk oversættelse af disse tekster findes i Wakefield og Evans 1991, s. 468-494.
11. Rainierius' *Summa* er oversat i Wakefield og Evans 1991, s. 329-346.

Britt Istoft, ekst. lektor, Michael Berings Vang 5, dør 1, 2650 Hvidovre.

Kætterprocessen mod Luther (1517-1521)

• Når vi tænker på Luther, tænker vi oftest på ham som reformator; men Luther blev af Romerkirken i sin samtid forstået som kætter. Ja, der blev endog ført kætterproces mod ham. Denne spændende historie og baggrunden for den udfolder Kristine Garde. Samtidig understreger hendes bidrag, hvor bundet kætterbegrebet er til placeringen af fokus. Når perspektivet ændres, flytter horisonten sig: »Min reformator er din kætter«, mens »din pave er min AntiKrist«.

» Den usle munk får mig ikke til at blive kætter!« Disse temperamentsfulde ord udtalte kejser Karl V på Rigsdagen i Worms 17. april 1521 om Martin Luther, der var indkaldt til forhør, for at processen mod ham endelig kunne blive afsluttet. Den havde nemlig ikke blot varet længe nok, men også givet den »lutherske« lære – »et opblomstrende kætteri« (Wormsediktet) – vind i sejlene. Derfor var der politisk og kirkeligt-teologisk meget på spil i Worms. At de indre bølger til tider gik højt, sådan som f.eks. Karl V's udsagn vidner om, kan ikke undre. Nu er de gamle følelser for længst døde og borte, men at der stadigvæk er liv i sagen, også for os i dag, vil forhåbentligt fremgå af denne redegørelse for processens forløb.

Optakten

31. december 1515 udskrev pave Leo X afladsbullen *Sacrosanctis Salvatoris et Redemptoris*, forkortet *Sacrosanctis*, der drejede sig om den såkaldte plenaraflad, dvs. fuldkommen aflad for alle timelige straffe. Albrecht af Brandenburg, ærkebiskop af Mainz og Magdeburg samt administrator af bispedømmet Halberstadt, fik overdraget salget af afladsbrevene. Da den ene halvdel af udbyttet skulle bruges til at fi-

nansiere opførelsen af den nye Peterskirke, kom afladen til at hedde Petersafladen. Ud over bullen modtog Albrecht af Brandenburg bl.a. også et instruktionsskrift (*Instructio summaria*), der gav nøje anvisninger til gennemførelsen af Petersbullen. Men nok så væsentligt var, at både afladsbullen og instruktionsskriftet indeholdt et strengt forbud mod at hindre afladsforkyndelsen.

Luther reagerede 31. oktober 1517 ved at sende et brev til ærkebiskop Albrecht, hvori han i skarpe vendinger kritiserede *Instructio summaria*, som var udstedt i ærkebiskoppens navn. Luther foregav, at Albrecht ikke kendte instruktionsskriftet, og bad ham om at trække det tilbage, fordi skriftet vildledte folk til erhvervelsen af afladsbreve ved at knytte løfter, som ikke havde dækning i de kanoniske forskrifter og kirkens lære. I brevet til ærkebiskoppen vedlagde Luther sine 95 teser om aflad samt en lille afhandling om samme emne (*Tractatus de indulgentiis*). Endvidere opslog Luther ifølge traditionen samme dag teserne på døren på slotskirken i Wittenberg sammen med en indbydelse til en videnskabelig disputation om forståelsen af afladen. Eftersom der var tale om et lærespørgsmål, som ikke var endegyldigt afgjort af de kirkelige myndigheder, mente Luther, »doktor i den hellige teologi« (indbydelsen), at det kunne gøres til genstand for en fri diskussion. Luther lagde dog ikke skjul på sin egen vurdering af afladen; den ses klart af tese 49: »pavens aflad er nyttig, når man ikke sætter sin lid til den«!

Luthers brev bekom mildt sagt ikke ærkebiskop Albrecht vel. Angiveligt 1. december bad han Det teologiske Fakultet i Mainz om at udarbejde et responsum om Luthers teser. Under henvisning til et paveligt forbud i kanonen *Nemini* mod at disputere om den pavelige magts væsen og udstrækning rådede de teologiske professorer Albrecht til at sende teserne videre til paven og overlade ham afgørelsen af, hvorvidt Luther var i strid med den traditionelle lære. Albrecht fulgte rådet og *denuncierede* i slutningen af 1517 Luther over for paven.

I januar 1518 udgik der en anden denunciation fra de sachsiske dominikanere og afladskommissær Johannes Tetzl, idet de mistænkte Luther for hæresi og derfor krævede, at der blev iværksat en proces mod ham.

Processens åbning og optræning

Efter kanonisk ret skulle en denunciation i Rom automatisk udløse en kætterproces. Imidlertid var pave Leo X, der så med dyb alvor på sagen, indstillet på at forsøge en disciplinær løsning. Således pålagde han Gabriel Venetus (Gabriel della Volta Venetus), Augustinerordenens generalvikar og promagister, at gøre brug af sin autoritet og inden for en tidsfrist på to til fire måneder at få sin ordensbroder Luther til at ophøre med sit forehavende. Forsøget mislykkedes. Samtidig indtrådte der en forværring af situationen med Heidelberg-disputationen, som fandt sted 26. april 1518. Her i augustinereremitternes generalkapitel udfoldede Luther sine grundlæggende teologiske synspunkter fra før afladsteseerne, *theologia crucis*, der blev betragtet som en ny teologi. Disputationen udløste heftige kontroverser, som afslørede en dybtgående uenighed, der udsprang af autoritetsspørgsmålet og dermed også vedrørte kirkelæren. Luther erklærede sig dog indforstået med at forelægge paven en teologisk kommentar til sine afladsteseer (*resolutiones*), og kunne herefter frit forlade Heidelberg, idet kurfyrst Frederik den Vise havde forsynet Luther med breve, som skulle sikre ham mod eventuelle ubehageligheder. I Rom tolkede man kurfyrstens beskyttelse af Luther som en blokering af den disciplinære løsning og så sig nu nødsaget til at tage andre midler i brug.

Det skete med kuriens officielle åbning af en *processus ordinarius* mod Luther for *mistanke* om kætteri formentlig i slutningen af maj eller begyndelsen af juni. Tre kuriale kanonister og teologer blev udpeget til at arbejde med sagen: Mario de Perusco (Perusiis), Girolamo Ghinucci og P. Silvestro Mazzolini OP (kaldet Prierias). Hele processen blev formentlig ledet af pavens vicekansler, kardinal Giulio de' Medici. Perusco og Ghinucci fik til opgave henholdsvis at udforme en anklage og vurdere, hvorvidt mistanken for kætteri kunne bære at tilsige Luther til retsligt forhør i Rom, mens Prierias skulle assistere Ghinucci i undersøgelsen af bevismaterialet, nærmere bestemt udarbejde en teologisk redegørelse om Luthers afladsteseer.

Allerede i begyndelsen af juni måned forelå Prierias' responsum under titlen *Dialogus in praesumptuosas Martini Lutheri conclusiones de potestate papae*. Prierias' samlede vurdering af Luthers opfattelse af den kirkelige autoritet og afladen var utvetydigt negativ, idet han karakteriserede den som urigtig, forkert, formastelig og kættersk. 7. august 1518 modtog Luther så en stævning sammen med en kopi af Prierias' redegørelse, »dialogus«. Stævningen lød på, at han inden 60

dage personligt skulle indfinde sig i Rom og forsvare sig mod mistanke for kætteri og foragt for pavens autoritet.

Luther reagerede på stævningen på to måder. For det første svarede han igen på Prierias' »dialogus« med en »responsio«, hvori han som det væsentligste gjorde gældende, at de teologiske udsagn i tesserne og resolutiones var berettigede, frie meningstilkendegivelser, fordi der ikke eksisterede en autoriseret lære inden for det område, han behandlede. Ikke førend en sådan forelås, enten gennem kirken eller et koncil, kunne man tale om læreaftvigelse, kætteri. For det andet fik han gennem kurfyrst Frederik den Vise foranlediget, at denne fremsatte krav om, at Luther blev forhørt på tysk grund af upartiske verdslige dommere. Da kurien ikke kunne efterkomme disse krav, endte det i stedet med et forhør i Augsburg ved kardinal Cajetan, men inden forhøret skulle foregå – tidsfristen på de 60 dage stod fast – ændredes situationen imidlertid drastisk.

Den tyske kejser Maximilian I havde nemlig 5. august 1518 sendt paven en denunciation mod Luther, forsynet med en appel til paven om at gøre brug af den kompetence, han havde som indehaver af kirkenes læreembede, selv om den kanoniske ret ikke indeholdt nogen entydig lovhjemmel for indskriden mod sådanne »lærde«. I forventning om, at paven alligevel straks ville skride ind, erklærede Maximilian sig beredvillig til at gennemføre den pavelige beslutning, dvs. fordømmelse af Luthers lære, i sit rige.

Den romerske kurie betragtede kejserens denunciationsbrev som et nyt indicium mod Luther og åbnede en *processus summarius*, hvorved den igangværende *processus ordinarius* mistede sin juridiske gyldighed; dvs. i stedet for en undersøgelse for mistanke om kætteri blev der indledt en summarisk retsforfølgelse af en notorisk kætter, idet Luther fik hæftet betegnelsen *haereticus declaratus* på sig. Kardinal Cajetan fik officielt overdraget ledelsen af *Causa Lutheri*, hvilket indbar fuldmagt til at udøve ekskommunikation, udstede interdikt og foretage diverse straffeforanstaltninger.

Selv om det var meningen, at Luther straks skulle pågribes og føres til Rom, lykkedes det ikke desto mindre Cajetan at overtale paven til et forhør af Luther i Augsburg. Det legendariske forhør – jeg tænker straks på Ferdinand Pauwels storslåede billede af de to stærke personligheder (1872), som jeg så på Wartburg i 1996, 450-året for Luthers død – fandt sted over tre dage, antagelig 12.-14. oktober. To centrale emner satte dagsordenen for forhøret, afladsspørgsmålet og modtagelsen af sakramenterne. Begge emner havde relation til

spørgsmålet om forholdet mellem pavens læreautoritet og Skriften; et vigtigt underspørgsmål angik forholdet mellem pave og koncil. Det overordnede kirkeretslige formål med forhøret var at få bragt Luthersagen ud af verden, hvilket forhandlingerne afspejlede, for så vidt som de langt mere havde karakter af et forhør mellem en repræsentant for den autoritative læremyndighed og et kirkemedlem med kætterske anskuelser end en videnskabelig disputation mellem uenige teologer. Men også Cajetans opfordring til Luther om at tilbagekalde sin vranglære viste, at Rom var indstillet på en – skulle det vise sig: sidste – »forsoningsløsning«.

Luther accepterede ikke denne løsning. Tværtimod gjorde han indsigelser imod, hvad han betragtede som et nøgent krav om tilbagekaldelse uden høring eller overbevisende argumenter (*non auditus neque convictus*). Grundlaget for en vurdering af, hvorvidt han var i modstrid med Skriften, kirkefædrene og de kirkelige *canones*, skulle efter Luthers opfattelse f.eks. tilvejebringes fra teologiske universitetsdoktorer. Hermed tilkendegav Luther samtidig, at kirken og paven ikke stod over, men under Guds ord, idet forudsætningen for, at paven kunne kræve lydighed af nogen, var, at kravet kunne begrundes ud fra Skriften. Med Luthers retlige og teologiske argumentation var man nået til en skillevej. Så selv om forhøret ikke bragte en løsning på sagen, affødte det i hvert fald en større klarhed i begge lejre over en betydelig uenighed om *forståelsen* af det centrale begreb: den pavelige læreautoritet.

For at undgå den bandlysning, som Cajetan tidligere havde truet Luther og hans velyndere og tilhængere med, sendte Luther efter sine rådgiveres ønske 22. oktober 1518 en første appellation til paven, hvori han forsøgte at vriste sig ud af Cajetans greb ved at appellere til pavens »bedre dømmekraft« inden for et område, hvor der endnu ikke forelå en autoriseret lære, og hvor der derfor ikke var nogen retsgyldig grund (*iusta causa*) til at rejse tiltale mod ham eller bringe ham for retten. 28. november indgav han en ny appellation, denne gang om indkaldelse af et koncil.

Appellationerne fik ingen opsættende virkning på den igangværende *processus summarius*, men de understregede nødvendigheden af at få afskaffet den usikre kirkeretslige og dogmatiske situation, som var en følge af den uafklarede afladslære. Dette ømme punkt havde Cajetan selv sat fingeren på, idet han lige før og straks efter forhøret udarbejdede flere traktater om afladslæren og sendte paven nogle af dem med opfordring til at tage affære. Paven reagerede om-

gående ved 9. november at udsende bullen eller dekretalet *Cum postquam*, der fjernede enhver tvivl om grundlaget for den pavelige aflad, således at ingen skulle kunne fremsætte protester om afladspraksis og -lære ved at undskylde sig med uvidenhed eller påberåbe sig kirkens uautoriserede afladslære. For Luther medførte dekretalet en yderligere forværring af situationen, fordi hans teologiske opgør med den pavelige læreautoritet nu – af Rom – fik endegyldig karakter af en kirkeretslig konflikt.

Bandtrusselsbullen »Exsurge Domine«

Med udgangen af 1518 var kætterprocessen ikke afsluttet, for der manglede en officiel fordømmelse af Luther. Denne sidste fase i processen blev først gennemført i sommeren 1520 med udskrivelsen af bandtrusselsbullen »*Exsurge Domine*« 15. juni, idet paven i 1519 var dybt involveret i kejservalget i Tyskland. At afslutningen af processen trak ud, var dog ikke ensbetydende med, at sagen var gået helt i stå. Tværtimod kom det til at stå endnu klarere for kurien, at Luther var i åbenlys modsætning til kirkelæren.

Den erkendelse bragte disputationen i Leipzig (26.6-16.7 1519), hvor Luther duellerede med Johann Eck, teologisk professor i Ingolstadt, først om pavens primat og konciliernes autoritet – det var hovedspørgsmålet – og dernæst om afladslæren. Op til disputationen havde Luther studeret kirkehistorie og kirkeret og var nået frem til, at den romerske paves primat var en kirkehistorisk foreteelse; der forelå ingen begrundelse for pavens autoritet i Skriften eller i oldkirkens be kendelser. Derfor var lydighed mod paven heller ingen frelsesbetin gelse. Disse synspunkter gjorde Luther gældende under disputatio nen, vel vidende at han stak hovedet ind i løvens gab. Nu havde Lu ther imidlertid aftalt med Eck, at universiteterne i Erfurt og Paris skulle vurdere disputationen, hvilket var det tætteste man kom på opfyldelsen af en erklæring, Luther under forhøret i Augsburg havde afgivet om, at han var villig til at underkaste sig en videnskabelig voldgiftsdom fra universiteterne i Basel, Freiburg, Löven eller Paris. Valget af Erfurt og Paris var til Luthers fordel, fordi Luther havde stu deret ved Erfurt Universitet, og fordi universitetet i Paris var sympa tisk indstillet over for ham på grund af hans koncilappellation. Begge universiteter viste sig imidlertid lorne ved situationen. Erfurt kunne ikke nå frem til en afgørelse, og Paris' svar (15.4.1521) indeholdt en fordømmelse af Luthers lære.

To andre universiteter afgav indstillinger i sagen; som det første fordømte Köln Universitet Luther (30.8.1519), og dernæst (7.11.1519) fulgte Löven Universitet efter med en forkastelse af Luthers teologiske anskuelser. Sammen med disputationssprotokollen blev de to responsa anvendt som råmateriale under udarbejdelsen af bandtrusselsbullen i tre på hinanden nedsatte kommissioner; i den sidste såkaldte firekommission, der forhandlede direkte med paven, sad både Johann Eck og kardinal Cajetan, som begge øvede en betydelig indflydelse på det udkast, der blev forelagt Konsistorium (pave og kardinaler) til godkendelse.

Den lange bandtrusselsbulle, som er udfærdiget på latin, men på foranledning af Frederik den Vise tillige foreligger i en loyal tysk oversættelse af hans sekretær Georg Spalatin, er opdelt i følgende afsnit: Efter en indledende påkaldelse først af Kristus, apostlene Peter og Paulus, dernæst de helliges samfund, følger et første hovedafsnit om baggrunden for pavens indskriden, et andet om forbud mod Luthers skrifter og et tredje om holdningen til Luther og hans tilhængere. Til slut fremsættes en sanktionstrussel mod misbrug af bullen.

Jeg vil her nøjes med at omtale det tredje hovedafsnit nærmere. Under en oversigtsgennemgang af processens hidtidige forløb opregnes som en kendsgerning, at Luther trods paverne Pius II's og Julius II's forbud har appelleret fra paven til et koncil. Hermed er der fornødent grundlag for at erklære Luther for kætter og straffe ham som sådan. I stedet formaner Luther og hans tilhængere som udslag af pavelig mildhed og under trussel om straf inden for en 60 dages frist fra den dag, bullen opslås på bl.a. Peterskirken – det skete 24. juli – til at opgive deres fejltagelser. Luther selv opfordres til at indsende sin tilbagekaldelse eller at møde personligt op i Rom. I tilfælde af vægring erklærer paven dem for notoriske og hårdnakkede kættere og underkaster dem efter gældende ret alle straffe.

Bandbullen »Decet Romanum Pontificem«

Roms forventning om, at Luther ville opfylde kravene i bandtrusselsbullen og processen mod ham dermed blive bragt til ophør, har næppe været stor. Kravene lå alt for langt fra Luthers anmodning om at lade sine teologiske udsagn blive vurderet af ærkebiskoppen i Trier, hvilket Frederik den Vise havde givet sin støtte senest i en skrivelse 10. juli 1520 til kurien, idet han samtidig understregede, at Luther var indstillet på at lade sig belære, hvis ærkebiskoppen kunne bevise

Luthers vildfarelser. Endvidere hævdede kurfyrsten, at en eventuel tilsidesættelse af anmodningen måtte tolkes som udtryk for, at den romerske proces mod Luther var en magtdemonstration. Omvendt havde paven samtidig (8.7.) udarbejdet en formaningsskrivelse til kurfyrsten (*Credere volumus*), hvori han beordrede kurfyrsten til at opføre sig med at beskytte Luther, som han i øvrigt kaldte *iniquitatis filius* (skændighedens søn).

10. december 1520, dagen før udløbet af bandtrusselsbullens tidsfrist i Wittenberg, foranstaltede Luther det berømte bogbål uden for byporten, hvor bl.a. flere udgaver af den kanoniske ret (*Corpus Juris Canonici*) og bandtrusselsbullen gik op i røg. Aktionen var ikke en impulsiv handling. Luther, der igennem 5 måneder havde gået med tanken om at brænde den pavelige ret, måske provokeret af afbrændinger af hans egne skrifter, retfærdiggjorde sin handling i det kort efter udkomne (udaterede) flyveskrift »Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher von Dr. Martin Luther verbrannt sind«. Med afsæt i en række prægnante sætninger fra den kanoniske ret, der bla. forle-ner paven universalmagt og primat i forhold til koncilier i lærespørgsmål, foretager Luther et frontalt angreb på paven, som han direkte kalder Antikrist, f.eks. i erklæringen om, at når Skriften efter pavelig opfattelse afhænger af paven – og ikke omvendt – så fortjener paven som Antikrist (*eyn rechter Endchrist*), at Kristus kommer ned fra himlen og styrter han rige. Rom svarede igen ved et effektuere truslen om Luthers ekskommunikation i form af bandbullen, der blev forkyndt 3. januar 1521.

Wormsediktet

I henhold til den middelalderlige stats- og kirkeret kunne bullen dog ikke eksekveres uden den verdslige magt. Pavens band måtte efterfølges af rigets akt, hvilket kejseren i øvrigt straks havde taget forskud på i forbindelse med bandtrusselsbullen, idet han september 1520 havde ladet Luthers bøger afbrænde i Nederlandene, mens han afventede tidsfristens udløb 28. november, inden han kunne skride ind over for Luthers person. Rom forventede da også, at fuldbyrdelsen af bandbullen var en ekspeditionssag, da man i det pavelige brev af 18. januar 1521 til Karl V indtrængende formanede kejseren om at udstede et offentligt edikt.

Imidlertid trak det ud med ediktet. Det hang især sammen med, at Karl V, som befandt sig i Worms – her var rigsdagen forsamlet – da

bandbullen blev forkyndt, valgte at efterkomme stændernes krav om et forudgående forhør af Luther. Det strakte sig over to dage med et første forhør 17. april og et andet 18. april. Det er om aftenen 18. april, at Luthers berømte korte, afsluttende svar faldt:

Medmindre jeg bliver overvundet ved Skriftens vidnesbyrd eller klare fornuftsgrunde (thi jeg tror hverken paven eller koncilierne alene, da det står fast, at de ofte har taget fejl og modsagt sig selv), [så] er jeg overvundet ved de af mig anførte skrifter og min samvittighed er fanget i Guds ord, og jeg hverken kan eller vil tilbagekalde noget, da det hverken er sikkert eller tilrådeligt at handle mod samvittigheden. (WA 7, 838, 1-8, egen oversættelse).

Herefter kunne man tro, at nu var der ikke længere grundlag for yderligere forhør af eller forhandlinger med Luther. Det var da også den indstilling, kejseren gav udtryk for i en personlig erklæring, trosbekendelse er et bedre ord, som han fremlagde 19. april, ikke på tysk eller latin, men på sit eget modersmål fransk. Stænderne delte ikke kejserens holdning, men mente, at det burde overlades til tre eller fire personer at disputere med Luther, så det ikke skulle hedde sig, at han blev fordømt uden at være kommet til orde. Disputationen skulle altså være et sidste forsøg på at lede Luther tilbage til »sandhedens vej«, og hvis det mislykkedes, kunne kejseren både indadtil og udadtil forsvare at behandle Luther som en forhærdet kætter. Kejseren gik ind på forslaget, dog i ændret skikkelse, men da der under forhandlingerne med Luther (24.-25.4) opstod misforståelser med hensyn til, hvorvidt Luther havde afgivet løfte om at undlade at skrive, læse og prædike i tiden frem til et forventet koncil, gav kejseren 26. april Luther ordre til at vende tilbage til Wittenberg. Det blev dog Wartburg, han kom til at tage ophold på som erklæret kætter og fredløs.

Ediktet, der blev vedtaget på rigsdagen 25. maj 1521, falder i to hovedafsnit. I et første afsnit redegøres for forløbet af processen frem til rigsdagen i Worms, mens det andet indeholder en koncentreret gennemgang af begivenhederne i Worms efterfulgt af forkyndelsen af rigsakten. Om de afsluttende forhandlinger hedder det, at de ikke førte til det ønskede resultat, fordi Luther var »ganz verstopft und verkerlich in seinen offenbaren ketzerischen opinionen verharret.«

Hvad der senere blev til den evangelisk lutherske kirke, som den danske folkekirke er en del af, begyndte således med, at denne kirke-retnings grundlægger blev lyst i band som kætter – et band, der endnu ikke er ophævet af Rom.

Litteratur

- Bäumer, Remigius: *Martin Luther und der Papst*, 3. udg. Münster 1982.
Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Bd. 2 (Adolf Wrede), 2. oplag, Göttingen 1962, s.449-660.
1521-1971 *Luther in Worms. Ein Quellenbuch* udg. af Joachim Rogge, Berlin 1971.
Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521), 1. og 2. Del, i: *Corpus Catholicorum*, 41 (udg. af Erwin Iserloh, Münster 1988) og 42 (udg. af Klaus Ganzer, Münster 1991).
Steitz, Heinrich: *Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521. Zur 450-Jahrfeier des Wormser Reichstags 1971*, Frankfurt am Main 1971.
Wicks, Jared: *Cajetan und die Anfänge der Reformation*, Münster 1983.

Kristine Garde, cand.theol., ph.d.-stip.
Frederiksgade 4, 2.tv.
3400 Hillerød

Historien om pastor Laier

• Pastor Laier tog Jesus af Nazareth og hans forkyndelse alvorligt. Så alvorligt, at han blev frataget krave og præstegård. Pastor Laier søgte gennem sit embede og sin kunst at forkynde budskabet fra manden fra Nazareth. Det blev taget ilde op. Han blev en kætter i moderniteten. Hans kætteri bestod hverken i et opgør med dogmatik eller med bekendelse, men i at han i forhold til sted og tid sprængte de konventionelle grænser for, hvordan kirke og forkyndelse skal se ud. Korsets forargelse blev folkets og kleresiets anstødssten. Korset blev den martringspæl, man klyngede Laiers virke op på. Hans røst kan kirke og kristendom imidlertid ikke være foruden. Bliver korset et smykke, kirken et pænt gammelt hus, er det slut med evangeliets kritiske brod. Det minder Laier og hans kunst om. Han er et godt eksempel på, hvordan kirke og kristendom ikke kan undvære det utilpassede, det selvkritiske, hvis kirken fortsat skal have verve og forkyndelsen stadig bid.

I præstens have hang den korsfæstede. Dødens rå kraft var synlig i den døde. Jesus var skildret som en stor vendsysselsk bondekarl. Materialet var cement, størknet, men forinden strøget med hånden, så det gav denne fornemmelse af rigtig hud. Brystkassen, ribbenene, fingrene på de opvendte og udstrakte hænder, lårene og benene. Det var en virkelig krop. Et dødt legeme forunderlig livagtig i al dets gru.

Dette cementkrucifiks blev skabt i løbet af efteråret 1936 og rejst med konfirmanders hjælp i præstens have. Året før havde den daværende sognepræst i Hjallerup, Anton Christian Laier, sammen med sin familie været på sommerferie sydpå i Tyskland, Holland, Belgien og Frankrig. Krigerkirkegårdene med deres rækker af kors samt de

mange krucifikser, de på deres vej kom forbi, inspirerede Laier. Han ville også skildre den korsfæstede Jesus og det i andet og mere end ord. Mens Laier arbejdede med sit krucifiks havde han haft i tankerne profeten Esajas' vers om lammet, der føres hen til at slagtes (Es 53), og samtidig som så ofte hos Laier forbandt disse bibelsteder sig med det meget erfaringsnære: erindringen fra barndommen af et slagtet får og synet af en boksters ødelagte ansigt. Bibel og erfaring spillede naturligt sammen i Laiers arbejde med skulpturerne.

Færdigudført blev korset rejst i præstegårdshaven, og dets tilstedeværelse vakte snart furor. Om aftenen tændte Laier lys ved korset, så heller ikke i mørket kunne Hjallerupborgerne undgå korsets tilstedeværelse. Mange blev forargede over den realistiske skildring uden nogen himmelsk glans. Men andre blev grebet af den kradse skildring, sådan som tilsyneladende »Stump Ais« og hans hustru, der ses betragte cementkrucifikset i præstegårdshaven (se næste side).

Golgata var plantet på nordjysk jord. Præsten Kaj Munk skrev til forsvar for Laiers skulptur i en kronik i Jyllandsposten om denne korsfæstede, at han havde en vendsysselsk bondekarl smidt på planken henrettet omme i baghaven: »Der manglede egentlig bare spyfluerne«.

Hvilken rolle krucifikset fik for den følgende tids trakasserier mellem præst og menighedsråd i Hjallerup er usikkert. Striden endte med Laiers afskedigelse i efteråret 1937. Menighedsrådet havde klaget til biskoppen over Laiers embedsførelse og hans karske forkyndelse. De personlige uoverensstemmelser var gradvist vokset i sognet. Laier følte sig forbigået ved en embedsbesættelse og chikaneret af menighedsrådet. Og menighedsrådet og dele af menigheden kunne ikke komme overens med Laiers voldsomme forkyndelse og utilpassede facon.

Den formelle årsag til Laiers afskedigelse var imidlertid, at Laier havde nægtet at lade sig mentalundersøge, og at han var udeblevet fra et møde med biskoppen. Men reelt var såvel Laiers forkyndelse som hans krucifiks og de øvrige arbejder, han var påbegyndt, medvirkende til hans afskedigelse. Cementskulpturen af den korsfæstede var et element, som var med til at understrege Laiers egenart som en kontroversiel præst.

Kongens foged satte Laier og hans hustru ud af præstegården i december måned 1937. De købte en grund nord for byen, og i de kommende år fortsatte Laier med at skabe cementskulpturer til denne have. Laier skildrede i sine figurer bibelske personer (f.eks. Elias, Judas og Maria Magdalene), lokale fjender og støtter i præstestriden, kirke-



»StampAis« og hustru
betragter »Cement-
krucifikset« i præste-
gårdshaven, Hjallerup.
Januar 1937.
Foto: Ukendt.

lige folk som Bodil Koch og Bartholdy samt verdenshistoriske personer som Hitler og Churchill. De blev skabt og stod frem med en ligefrem naivitet og ofte skildret med en personlig og satirisk vinkel. I 1938 udstillede Laier på Den Frie i København. Udstillingsplakaten, som viste krucifikset, blev forbudt og revet ned. Skildringen af den korsfæstede vakte offentlig forargelse og blev betragtet som blasfemi. Her var mere end det offentlige øje kunne tåle. Skulpturhaven hjemme i Hjallerup fik af denne polemik kun en øget tiltrækningskraft. Haven blev et yndet udflugtsmål, hvor Laier gerne selv viste rundt for et mindre beløb.

I 1967 blev haven imidlertid jævnet med jorden, for at give plads til en omfartsvej. En begivenhed, som Broby Johansen og Jørgen Westergaard dokumenterede og brugte som ramme om den kortfilm, de skabte om Laier *Cementkrucifikset*. To år senere døde pastor Laier.

Evangeliets stridsmand

Pastor Laier skrev tre biografier. Ingen af dem blev udgivet i hans egen tid. Men knap tyve år efter hans død i 1998 blev det ene håndskrevne manuskript lagt til rette, trykt og udgivet. Denne biografi har den historisk set provokerende titel *Min Kamp*. Her fortæller Laier om sin baggrund, hvordan han bliver landvæsenselev, arbejder som ligskærer og siden i en forholdsvis sen alder tager en teologisk embeds-eksamen. Hans skulpturer omtales kun yderst sporadisk. Laier giver i biografien et billede af sig selv som et menneske, for hvem det er magtpåliggende at forkynde evangeliet (Laier skriver om sig selv i tredje person i denne del af bogen): »Han vidste, at alle vegne, hvor han blev ført, skulle han vidne om omvendelse fra synd, død og djævel, helvede og den evige svovlild, til troen på nåden i den kære søde Herre Jesus Kristus« (*Min kamp*, 92).

Laier svælgede gerne i, hvad omvendelsen var omvendelse fra. Han udfoldede gerne og med stor ordrigdom menneskets synd. Og han ville med profetisk iver stå fast ved sin karske kristendomsfor-kyndelse.

Han ville med korset tale verden og den kristne selvtilfredshed imod. Laier fandt således KFUM vammelsød og med lovlig mange døgenigter. Han skriver om sin venlige grundtvigske provst: »Den stakkels provst trængte efter hans mening, hårdt til at blive frelst fra sin pæne verdslighed« (*Min kamp*, 92). Og han spidder en kollega, idet han lægger ham følgende ord i munden: »Det er sådan en rar fornemmelse lørdag aften, når man går i seng, at have prædikenen studeret og bilen vasket« (*Min kamp*, 68)

Det tilpassede, selvtilfredse og det velbehagelige stod Laier imod. Denne utilpashed har, når man læser hans biografi og hører om hans liv, måske rod i hans sene adgang til embedet og den udtalte døds-angst, han syntes at nære. Men først og fremmest beroede den på en iver i at forkynde evangeliet. Laier ville hellere støde end kildre, og så sig selv som båret af en profetisk kaldelse til at være forkynder.

Og hans figurer vidner om det samme. Som han skriver om krucifikset i det lille katalog, man kunne købe i hans have, og som jeg har

arvet fra min farfar og far, der besøgte skulpturhaven i 1939: »Krucifikset fortæller om, hvad mennesket med sine synder gør ved Gud.«. Og tilføjer han derpå om en anden rædselsvækkende figur af den døde Judas. En Judas med sprængt mave, og med et hul fyldt med grisetarme og indvolde stoppet i cement: »Judas fortæller om, hvad menneskets egen herlighed fører til.« Således var Laier en domsprofet og en evangeliets stridsmand i ord og cement.

Kætteren Laier

I en udstillingsanmeldelse i Information i 1995 af en retrospektiv Laier udstilling kaldte journalist Erik Tygesen præsten Harald Søby for det 20. århundredes anden store folkekirkekætter, underforstået at Laier var den første (*Cement og Ler*, 56). Ud fra en læremæssig betragtning kan Laier imidlertid ikke dømmes som kætter. Han falder ikke ved siden af en luthersk-evangelisk dogmatik. Han blev ikke afskeditet pga. et fald bort fra den kristne kirkes bekendelse. Når Laier alligevel er blevet tilskrevet rollen som kætter, er det ud fra en anden og mere positiv forståelse af dette begreb. Kætteren er det menneske, som har vilje til og må overskygge traditionens former og institutionens faste ramme, koste hvad det vil, for at skabe noget autentisk, selvstændigt og originalt. Kætteri er i denne tydning forbundet med en antimimetisk kunstnerisk praksis.

Kætteri har to sider. Tag som eksempel illustrationer af de store konciler i kirkens første århundreder (se næste side):

Kejsere og biskopper, underskrivere af slutdokumenterne, danner en halvbue. I baggrunden bekræftes deres fællesskab af en større kreds. De er den faste ortodoksi, den rette lære, dem, der er krøbet sammen om sandheden. De danner en sammenhængende bue, som åbner sig ud imod betragteren og byder en kommende menighed til. Under buen ligger i støvet den udstødte, kætteren, Arius eller en af de ikonoklastiske kejsere med deres skrifter slængt til den grå jord. Det er et billede af sandhed over for løgn, den rette tro over for den falske, ortodoksien overfor kætteriet.

Kætteren og de ortodokse rettroende er dog samtidig del af det ene og samme billede. Kætteriet har som modsætning definatorisk kraft for ortodoksien. Arius, Nestorios og Origenes var alle med til at gøre kirkens bekendelse til det, den er. Kætteriet viser sig således som det nødvendige supplement, der er med til at pege på den kristnes identitet.



Det 7. økumeniske koncil (787). 10. årh. miniature. Rom, Vatikanets bibliotek.

Laiers kætteri bestod imidlertid ikke i et fald ud af det læremæssige grundlag, men gennem hans vedholdende understregning af korsets forargelse og hans konkretisering af dette i cement ramlede Laier på det verdslige plan uundgåeligt imod den borgerlige ramme og den pænhed, som gerne vokser frem i den institution, kirken er. Det er selve harmonien, som Laier kradser i, og som sætter ham uden for halvbuens kreds. Laier står som institutionens modsætning og kan som sådan ses som en af det 20. århundredes folkekirkekættre.

Antithorvaldsen

I kunstnerisk henseende stødtes mange over Laiers realistiske og grufulde skildring af den korsfæstede. Thorvaldsens Jesus stod dengang uendeligt stærkt i den folkelige bevidsthed. De utallige gipskopier havde sammen med f.eks. Blochs billeder af Jesus givet et noget andet Jesusbillede end det, Laier præsenterede. Harald Søby betoner i en hyldest til Laier netop denne modsætning mellem Laiers krucifiks og Thorvaldsens Jesus. Sidstnævnte stod for det fine og velformede. Den strøg kirkeinstitutionen mildt på kinden, viste folk ind i rummet og

varmen, mens Laier forskrækkede med sin cementhuds Jesus. Laier kunne derfor kaldes for realismens mester, arvtageren af middelalderens gru. Han viste lidelsen frem, menneskets ondskab og korsets forargelse, rått og usødt. Kirken fik hos ham ikke lov til at dække korset. Han tøvede ikke over for den menneskelige ondskab.

Den autodidakte

Med denne arbejdsform og med sine særprægede og »eksemplarisk amatøragtige« skulpturer fik Laier flere støtter blandt datidens og eftertidens kunstnere og kunstkritikere.

Hos Laier fandt man den autodidakte kunstner, som med stærk sansning og stor oplevelse skabte noget levende på det sted, han var. Laier behøvede ikke at lære noget. Han gjorde det bare. Det var sand kunst. Han blev således hyldet af Broby Johansen for at gøre det på sin egen måde med barnets sansning og oplevelse.

Broby Johansen kom med sine højskolekursister på besøg i Laiers have igen og igen. Og i Broby Johansens og Jørgen Westergaards kortfilm om Laier viser de f.eks., hvordan Laier havde banket sine malerier op såvel på vægge som loft. »Loftsmalerier var ellers gået af mode«, siger Broby Johansen i filmen, men tilføjer han: »Laier er selvlært, så han ved ikke, hvad man ikke kan«. Disse ord rummer en stor cache til Laier. Hos ham fandt kunstnere og kunstkritikere sansen for det primitive og det naive. Ifølge Broby Johansen noget lignende som hos maleren Marc Chagall. Andre indskrev et slægtskab med Jens Søndergård og Jens Nielsen, Jorn, Cobra og Fluxus. Laier passede ind i den ny verden af skulptur og maleri med et mere frit formsprog.

Den vilde

Blandt dem, der har følt sig tiltrukket af Laiers skulpturer og billeder, har der imidlertid ofte været en tendens til at nedskrive eller se bort fra Laiers hårde forkyndelse. Hans dommedagsforkyndelse fandtes sekundær, mens derimod vildskaben i hans kunstneriske virke og oprørstrangen i ham fandtes vedkommende. Det var kætteren som den egensindige og frie kunstner, man kunne forbinde sig med. Laier var for farverig til at være præst, skriver f.eks. Finn Thybo Andersen.

Digteren Peter Laugesen er den, der måske mest præcist har formuleret dette syn på Laier med ordene: »Pastor Laier var en Satan i præstekjole. En ægte billedhugger«. Heri kan både høres en afstand

til Laiers forkyndelse som præst, men samtidig en hyldest til mandens vildskab. Det mere, som gjorde Laier til en sand billedhugger.

Institutionskritiker og cementforkynder

Fascinationen af Laier ligger i hans kunstneriske virke, men biografien er samtidig så tæt forbundet med hans værk, at tiltrækningskraften ofte slår følge med en institutionskritik: Laier blev smidt ud af præstegården, og det viste, at folkekirken ikke var så rummelig, at den kunne rumme ham. Laier står frem som ikon på den udstødte. Den jævne, egensindige og kompromisløse mand, den moderne kætter, som det hellige establishment afviste, men som så fandt sig, med Broby Johansens ord, en kirke mere rummelig end folkekirken.

For forkyndelsen slap Laier ikke. Han holdt fast i Paulus' ord om korsets forargelse og dårskab, men han skiftede materiale, hvad der gjorde forkyndelsen til noget konkret, en genstand i cement.

Billedhuggeren Bjørn Nørgaard, som også er blevet inspireret af Laier, fremhæver netop dette forhold. Laier er præsten, der bryder billedforbudet, idet han udskifter ordene med cementen. Ved dette skifte gives der ifølge Nørgaard bedre plads til den konkrete erfaring og en mere åben fortolkning, end den ordet skaber. De liturgiske former afløses af det eksistentielles og verdsliges møde med den konkrete skulptur. Her får den korsfæstede krop, og han bliver en del af det nordjyske univers.

Laier ville gerne billedliggøre den korsfæstede Jesus, han skiftede materiale fra ord til cement. Han ville insistere på den konkrete erfaring og nærværet, som vanen kan lukke til og gøre døv og blind overfor, men ikke for at forvanske evangeliet, tværtimod. Han var en egensindig profetisk revser og kristen forkynder af verdens dårskab og Guds riges komme.

Den nødvendige hund i ethvert spil kegler

Dyrkelsen af det primitive og det naive er i dag på retur. Dyrkelsen af originalen er blevet afløst af kopiglæden. F.eks. er det sjældent, man hører nogen stille sig op og synge deres egen sang. I stedet trækker programmer som *Popstars* og *Stjerne for en Aften* mange seere. Den personlige udstråling og stemmens kraft har her nok betydning, men det sker i imitationen af en allerede kendt melodi.

Forargerne, provokatørerne og dem, der gjorde hæsligheden til koncept, har ligeledes trange kår. Blendede guldfisk og kød på udstilling kan stadig forarge og give anledning til retssager og anden palaver, men det rammer alligevel sjældent særlig dybt. Det skyldes ikke, at vi er blevet mere fordomsfrie, men vi er blevet mere hærdede.

Det utilpassede og vildskaben i Laiers værker, den implicitte institutionskritik af kirken som blot et gammelt pænt hus, er der imidlertid grund til fortsat at forfægte som væsentlig. Når korset kun virker som et smykke, er der al mulig grund til at vise dets lighed med en elektrisk stol. Lige så vigtig den liturgiske orden, strukturerne og embederne er, fordi form og indhold hænger sammen, så rummer gentagelsen og systemerne altid en fare for søvn og dermed mangel på liv. I Danmarks Radio havde man for et par år siden inviteret forskellige ind og lave sommerradio. Maleren Anders Kirkegård lagde i sit program vægt på – at det skulle være 'live'. En forudbestemt orden skulle ikke skygge for øjeblikkets indskydelse. Han fortalte om en jazzkoncert, han havde været til i Tyskland. Jazzorkesteret spillede traditionel jazz. Men så skete det uventede og uforudsigelige. En hund kom ind i koncertsalen, og den begyndte med at »vove« og bjæffe på livet løs. Hunden greb forstyrrende ind, men i stedet for at standse musikken, spillede orkesteret nu op til og svarede hunden. Det blev en forrygende og uforglemmelig duet mellem hund og orkester, fortalte maleren.

Denne hund minder mig om Laier. Og man får ligefrem lyst til at bjæffe med.

Litteratur

- Andersen, K., »Jødisk hermeutik i dekonstruktiv kontekst«, *Slagmark*, 14, 1989.
- Bertelsen, L.K., *Cement og Ler. Om Pastor Laier*.
- Bertelsen, L.K. *I kælderens. Om pastor Laier. Cement og Ler*, Nordtryk 1997.
- Broby Johansen, R & Westergård, J., *Cementkrucifikset*, 1968 (kortfilm).
- Christensen, K. og Foreningen »Pastor Laiers kunst«, *Cement-Hud*, Husets forlag, 1993.
- Laier, A.C., *Pastor A. Laiers Figurer*, katalog til udstillingen i haven.,
- Laier, A.C., *Min kamp, selvbiografi*, Ark, 1998 red. Klaus Christensen.
- Zizek, S., *Om troen*, Anis 2002.

Elof Westergaard, sognepræst, Græmvej 2, 6990 Ulfborg

Er kætteri sexede?

En systemteoretisk iagttagelse af fænomenet

• Når man anlægger et luhmannsk perspektiv på kætterproblematikken, er der en ting, som træder i forgrunden. Den kvalitative forskel. Det er et kontekst- og omverdensrelativt begreb. Kun hvor et system og en institution er villige til at reagere på den andens røst, kan der opstå kætteri. Kætteri har en positiv funktion, fordi de skærper systemets besindelse på egne grænser: Hvad kan siges, og hvad må ikke siges, før grænserne krakelerer. Kætteren lever imidlertid også af sin omverden. Hvis omverdenen sidder kætters 'brøk' overhørig, kan han eller hun ikke være kætter. I en teologihistorisk tour de force frem mod nutiden viser Camilla Sløk, hvordan kætteri og system er gensidigt afhængige.

Hvad skal man med kættere? Ja, i udgangspunktet skal man af med dem, for de bestiller ikke andet end at lave ballade. Brok, skænderier og slagsmål følger altid med enhver modsigelse af det, vi plejer at gøre. Så kætteri er egentlig ikke noget at efterlyse. Et kætteri er imidlertid heller ikke noget, som man *kan* efterlyse. Det kan ikke bestilles, for det kræver en temmelig høj grad af passioneret engagement at gide at brokke sig så meget, at de andre begynder at høre efter. Man kan faktisk sige, at den samme drivkraft, som findes i Freuds begreb om libido, er absolut nødvendig for at gøre en god kætter. For denne libido skal nemlig lige præcis udspringe af engagementet, viljen, kraften og ønsket om at gøre en forskel. Det er kun gennem forskellen, tingene ses, så kætteren må have en lidenskabelig vilje for at gide dette.

Kætteri er altså sexede i den forstand, at ligesom libido og passion involverer en forskel mellem de to køn, mellem mand og kvinde, indebærer kætteri, at det gør en forskel, om det kætterske udsagn

udtales eller ej. Det er vel også denne forskelstrang, der gør, at det modsatte køn ofte tiltrækkes af disse højtråbende brokkehoveder! I kætteren er der nemlig en mand eller kvinde, som er lidenskabeligt optaget af at gøre en forskel; i første omgang gennem sit kætterske udsagn om den rette sandhed, men i anden omgang som den person, der gør en forskel ved at sige, hvad der skal siges.

Derfor er det unødigt forenklet, når *Tabernes evangelium* af Elaine Pagels gør alle kættere til ofre og til bidragydere. Kætteri behøver ikke at betyde, at kætteren er et offer, som leverer bidrag. Det kan det selvfølgelig sagtens være og har været, men kætteri er i udgangspunktet blot det at gide at gøre en kommunikativ og kvalitativ forskel.

I anden omgang kræver kætteriet imidlertid også et omkringliggende system, en kirke og en offentlighed, der er villig til at reagere på denne forskel. Hvis den bare får lov at passere, er der ikke megen fest for kætteren. Så er der ikke nogen, som gider at reagere på forskellen, hvorfor forskellen ikke får lov at udvikle sig til en forskel. Dette krav til et omkringliggende system skal jeg vende tilbage til.

Kætteri som en kommunikativ og kvalitativ forskel

En sådan indgangsvinkel til kætteriet, som »forskelse« mellem det der før er sagt, og det som kætteren siger, vil være den systemteoretiske, sådan som denne teori er præsenteret af Niklas Luhmann. Jeg skal skynde mig at sige, at ovenstående eksempler ikke er Luhmanns, men mine egne, men selve iagttagelsen hviler på Luhmanns distinktionsbegreb, som siger, at kommunikation kun kan finde sted gennem "forskelse". Kommunikation er således karakteriseret ved at være en fortsat hængen-sig-på, hvad den anden siger. Og at prøve at sige noget i forhold hertil. Naturligvis kan nogle former for kommunikation også være en tilsyneladende gentagelse af, hvad den anden siger. Ikke alle samtaler skaber som bekendt verdensrevolutioner! Der er dog stadigvæk i enhver samtale et forskelsbegreb involveret, fordi der er forskel på de to enheder, som taler.

Fori der er tale om to forskellige enheder, enten som to mennesker eller to sociale systemer, fx teologi og presseverden, kan der reelt aldrig være tale om et fuldstændigt sammenfald. Der skal altid og finder altid, pga. differensen imellem enhederne, en fortsat fortolkning sted af, hvad den anden egentlig siger. Der er nemlig i enhver kommunikation involveret *Sinn* (mening) som medium og form for

kommunikationen. *Sinn* etablerer mening imellem de to kommunikanter, og denne mening er både midlet, hvorigennem der overhovedet kan føres en samtale, og samtaleformen (indholdet). Enhver samtale kan teknisk set heller ikke gentages. En samtale, der ligner en gentagelse (men ikke er det systemteoretisk), stopper som regel hurtigt, for der er ingen grund til at bruge kræfter på en, som alligevel synes det samme som en selv.

Forskel i kættersk perspektiv er altså mere end blot, »at der siges noget, som skal fortolkes«. For at det kan blive et kætteri må den *Sinn*, der leveres som form i kommunikationen, have noget sandsynligt over sig. Den skal referere til en mening, som det er muligt at anse for sand. Den mulige sandhed skal tilbyde en kvalitativ forskel, som det etablerede system enten kan vælge at tage til sig eller at frastøde. Det kvalitative element betyder således et tilbud om forbedring, som dog ikke nødvendigvis skal imødekommes for at være et forslag til forbedring. Det kan godt være et forslag til forbedring, uden af den grund at blive imødegået. Det vil dog kun blive taget i betragtning i kraft af sin kvalitet og sit tilbud om en forbedring. Et gedigent kætteri har altså en iboende kvalitetspåstand for at kunne tages op.

Samtidig skal konsekvensen af denne mulige mening som sand være uoverskuelig for den øvrige dogmatiske tænkning for at kunne kaldes et kætteri. Et eksempel er Luthers (1483-1546) retfærdiggørelseslære. Som Åge Rydstrøm har vist i sin doktordisputats *The gracious God: Gratia in Augustine and the twelfth century* (2002 Akademisk Forlag), eksisterede der allerede i århundrederne før Luther en diskussion om *sola gratia*-begrebet. Det var således ikke en ny diskussion, da Luther fremhævede retfærdiggørelsen ved tro alene. Det var en allerede diskuteret mulig sand mening, at man retfærdiggøres ved tro alene og ikke ved gerninger. Luthers sammenkædning af dette med pavedømme og kirkeforståelse gør imidlertid udsagnets sandsynlige gennemslagskraft uoverskuelig. Konsekvensen af sandheden var uoverskuelig for den katolske kirkes struktur og dogmatik. Den kommunikative forskel skal altså være en sandsynlig *Sinn*, men hvis aktualisering som sand er farlig og uoverskuelig.

Kætter ved et tilfælde

Som sagt finder der altid en fortsat fortolkning sted af, hvad den anden egentligt siger. Det betyder også, at den, der siger noget, er afhængig af fortolkeren. Den, der siger noget, er faktisk udleveret til

fortolkeren. Denne mekanisme var Martin Luther udsat for, da han fremkom med sine 95 teser, og ikke havde tænkt sig at initiere en ny konfessionel retning inden for kristendommen. Luther mente selv, at han kom med en tiltrængt revision af datidig katolicisme. Han ville i udgangspunktet ikke grundlægge lutherdommen. Han sagde, hvad han mente, der skulle siges, og det var så i fortolkningen hos paven og hans hof, det gik galt. Luthers udsagn blev stemplet som så radikalt forskellssættende, at de måtte udraderes. At Luther så blev til en vaskeægte kætter, skyldtes hans lidenskabelige vilje til at kæmpe for det, han mente, der skulle siges. Han gad at gøre en forskel. Han var villig til at føre kampen.

Set i et kommunikationsmæssigt perspektiv blev Luther altså kætter ved et tilfælde. Hans udsagn blev fortolket som en utolererbar forskel i den teologiske kommunikation. Anderledes med Ignatius af Loyola, katolicismens modreformatør. Han gør kommunikationsmæssigt også en forskel i forhold til den hidtidige katolske tradition, men han gør det med afsæt i en kritik af lutherdommen. Og det er på dette tidspunkt helt i orden inden for romersk katolicisme. Den forskel, Ignatius Loyola (1491-1556) indfører gennem modreformationen, bliver nemlig formuleret på baggrund af, at de slemme lutheranere nu skal have noget modstand. Derfor må Ignatius godt gøre en forskel, og denne forskel er ikke kættersk

Et andet eksempel fra den lange kætterhistorie er Bent Feldbæk Niensens sag fra 1990'erne. Hans udsagn om, at dåben ikke frelste alene, men at der måtte en supplerende omvendelse til, udviklede sig ikke ved et tilfælde til kætteri. Det kan i øvrigt diskuteres, om sagen overhovedet skal forstås som et kætteri, eftersom Feldbæk Nielsen blot gentog en række pointer fra teologihistorien, som allerede mange gange tidligere er blevet diskuteret, også hos Luther selv. Pointen i denne sammenhæng, hvor kætteri ses som en kommunikativ og kvalitativ forskel, er imidlertid, at Feldbæk Nielsen udmærket vidste, hvad han mente, og hvad Folkekirkeens officielle teologi er i henseende til dette punkt. Det var ikke et udsagn, som kommunikativt tilfældigt stødte an mod det etablerede system. Feldbæk Nielsen valgte imidlertid selv at fastholde sit synspunkt, fordi han mente, det var sandt.

Noget helt andet gælder for Thorkild Grosbøll-sagen fra 2003. Det er spørgsmålet, om han overhovedet kan placeres inden for den systemteoretiske kætterdefinition. For hvad sagde han egentlig? Hvad var hans kommunikationsmæssige udsagn, som gjorde en forskel?

Det er vanskeligt at afgøre, fordi Grosbøll ikke på noget tidspunkt fastholdt et udsagn som det afgørende kætterske udsagn om en forskel. Der var adskillige emner på banen så som Gud som marionetstyrer, Helligånden som pjat, at præsten ikke selv troede på Gud, at præsten i virkeligheden gjorde op med alt det, som folk troede på etc. Mediemæssigt blev det hele da også kogt ned til en enkelt ting, for at gøre det hele lettere, at præsten ikke selv vidste, hvad han troede på.

Men det er ikke et teologisk kætteri, i hvert fald hverken i luthersk eller systemteoretisk forstand. Som bekendt mente Luther, at præstens egen sjælelige tilstand var så inderligt ligegyldig i relation til sakramenternes uddeling. Gud skulle nok virke alligevel. Det er derfor også spørgsmålet, om en præst, som stadigvæk prædiker med udgangspunkt i evangelieteksten, således kan hævdes ikke at udføre sit embede. Det er imidlertid heller ikke kættersk ikke at udføre sit embede. Det er blot at være en uduelig tjenestemand. Selv om Grosbølls prædikener ikke forudsatte, at evangelieteksten er den tekst, der skal siges noget om, ville han stadigvæk ikke være kætter, men bare dårlig til sit arbejde. I systemteoretisk forstand, set i forhold til begrebet om forskel, er Grosbøll altså ikke kætter. Han siger ikke noget teologihistorisk nyt og tilføjer ingen ny forskel i forhold til dogmatikken. Den eneste forskel, hans udsagn kom til at tilbyde, var offentlighedens blik på, hvad en præst er. Hvad en præst kan indeholde af både religiøs tvivl, mærkværdige udtryksmåder og almindelig fortalelse.

Kætteriet kræver en ansvarlig omverden

I forlængelse af systemteoriens begreb om den kommunikative, meningsfulde forskel (som kun kan blive et kætteri, hvis det, der siges, opfattes sandsynligt, men farligt), må det naturligvis pointeres, hvor omverdensafhængigt kætteriet er. Det må have en omverden, der her er det etablerede system, som er villig til at udøve modstand. Hvis ikke der er en opponerende omverden, er der ingen kættere. For at der kan være kamp, må der et system til, som gider lytte til, om der her er tale om en sandsynlig, men farlig forskel.

Hvis man på ny betragter Grosbøll-sagen, så var det fx helt klart ud fra et systemteoretisk perspektiv, at stiftets biskop som systemets repræsentant måtte reagere på Grosbølls mange udsagn og sagde, at de måtte undersøges nærmere. Og det blev de. Det viste sig, at Grosbølls udtalelser ikke kunne ses som kætterske, men derimod som udtryk for et kommunikativt rod. Det forblev uklart, hvad han egentlig

ville sige. I forhold til det ansvarlige system og i forlængelse af min pointe om, at kætteri skal gøre en kommunikativ og kvalitativ forskel, var biskoppens reaktion således den nødvendige forudsætning for, at kætteri overhovedet kan eksistere. Hvis der skal være kættere, og hvis de skal bidrage til diskussionen af, hvad vi tror på, og hvad vi ikke tror på, må systemet være sig sit ansvar bevidst. Det må kunne demonstrere, at det ved, at forskellen er vigtig. Det må være i stand til at lytte og spørge til, hvad der bliver sagt, og hvordan det egentlig skal forstås. Det må det alene af den grund, at det for et system altid er centralt at overveje kvaliteten af de udsagn, der fremføres. Om de bibringer en ny og tiltrængt forandring, eller om de blot bidrager til at tydeliggøre, hvad vi ikke tror på.

Det værste, der kan ske for kirken, er, at ingen gider brokke sig. Det værste, der kan ske for dem, som brokker sig, er altså, at ingen gider høre efter. At det kirkelige system er ligeglad og indifferent. Uden et kirkeligt system, der er villig til at reagere, kan der ikke være kættere. For uden forskel er der ingen kommunikation. Og uden kommunikation, ingen udbredelse af ordet. Kætteri og system er således gensidigt afhængige, for at den fortsatte lidenskab og det stadige engagement kan blomstre.

Camilla Sløk
Ericavej 122
2820 Gentofte

Hans Hauge

Den kætterske fordring: guD og Jesus hos Grosbøll og Løgstrup

• Det er svært at være kætter i moderniteten, når moderniteten selv er defineret ved at være kættersk. Skal man være kætter i dag, er man derfor nødt til at blive anti-moderne eller neo-ortodoks. Det vidste folkene bag *Heretica*, som var et kætteri mod kætteriet. I en *tour de force* gennem de sidste 70 års kultur- og kirkeliv viser Hauge, hvordan kætterbegrebet har skiftet karakter. Han dokumenterer også, hvordan kætterbegrebet i en kristen tradition er snævert knyttet til forståelsen af Kristus' to naturer.

Kætteri og neoortodoksi

Selve moderniteten er – metaforisk set – kættersk. Det er – unuanceret sagt – tesen i den neokonservative sociolog Peter L. Bergers bog *The Heretical Imperative*. Det er den måde at bruge ordet på, som jeg skal kredse om. Kan man være hereticaner i det moderne? Det mente åbenbart gruppen, der udgav tidsskriftet *Heretica*. Men hvordan ville de være kætterske? Ved at være anti-modernister.

Det er altså ikke muligt at være kættersk i det moderne, eftersom kætteri er det moderne, og vi alle er kættere. *Heretica* var et kætteri mod kætteriet. Det kunne friste en til at tro, at man i stedet for at være kættersk, kunne vælge at blive rettroende. Og det er da også en mulighed. På den måde bliver ortodoksien til det 'kætterske'. Blev det ikke *Hereticas* måde at være kættere på?

Synspunktet om at kætteriet er fordret, finder vi i konservative eller neokonservative tænkemåder. De kunne være af en vis relevans i

den nuværende situation, hvor neokonservative tænkere i nogen grad er med til at tegne amerikansk politik – igen. Også fordi Gud spiller en stor rolle i verdenspolitik. Det er et af mange empiriske beviser på, at moderniteten ikke fører til sekularisering eller fører den med sig. Og det har altid været en af Bergers pointer. Det moderne er nok kættersk, men bestemt ikke verdsliggjort.

Fænomenet kaldes Guds hævn eller religionens genkomst: George W. Bush er metodist; den fjerde amerikanske præsident, der er det. Tony Blair er anglikaner, hvilket er noget usædvanligt, eftersom han er Labourleder, og Labour plejer at have tilknytning til frikirkerne – metodisterne. Gianni Vattimo, den italienske postmodernist, er socialistisk politiker. Der er ingen tvivl om, at kristendommen betyder noget for den måde, de fører politik på. Norge ledes af en præst, Kristeligt Folkepartis leder, Kjell Magne Bondevik. Præster spiller, som bekendt, også en stor rolle i dansk politik for tiden. Disse er få af mange eksempler på, at forholdet mellem religion og politik skal gentænkes. Både Bush, Blair og Bondevik er protestanter. Forholdet mellem stat og kirke er stærkt igen i Putins Rusland. Putin viser sig ofte ved kirkelige fester. Romano Prodi har tætte bånd til Vatikanet. Vi kunne fortsætte. Eksemplerne skal kun vise, at det er meningsløst at holde fast i en sekulariseringsteologi- og sociologi. Det er luthersk ortodoksi at holde de to regimenter adskilt. De eneste, der gør det i Danmark, er Søren Krarup og Jesper Langballe eller Tidehverv. De kritiseres derfor konstant for ikke at gøre det af dem, der gør det. Med andre ord: de fleste blander religion og politik. Man bliver ortodoks ved ikke at gøre det.

Ingen af os kan i dag undgå at tage stilling til islam, som vi kunne for blot tyve år siden. Sløk, Lindhardt, Prenter, Løgstrup: de beskæftigede sig aldrig med islam. Så sent som for tre år siden bad professor Christian Thodberg endnu i sin kirkebøn for vor mission blandt muhamedanerne. De var endnu ikke synlige for ham heller. Danmark er i dag et land med to religioner, selvom man forsøger at skjule det ved at sige, at vi er 'multireligiøse'. Sagen er, at der muligvis er flere, der praktiserer islam end kristendom, men i al fald er der stort set ligeså mange kristne som muslimer i Danmark. Det forhold kan man også skjule ved at forstørre antallet af kristne til at omfatte medlemmerne af folkekirken. Det tal er konstant og irreversibelt på vej nedad mod de 80. Det er et gennemsnitstal, der skjuler, hvordan det er i København, og det skjuler også aldersfordelingen.

Set fra et muslimsk synspunkt er kristendommen et kætteri. Og set fra kristendommens synspunkt er islam et kætteri – nærmere bestemt et ariansk kætteri. Ganske vist forsøger nogle progressive kirkefolk at foranstalte ‘dialog’ – som mission hedder i dag – men om denne dialog ender i et nyt kirkemøde, der kan afgøre striden om Kristi to naturer, er der nok ikke mange, der regner med. Det mest sandsynlige er, at de to religioner vil leve i pæn apartheid side om side uden at blande sig. Er synkretisme et kætteri? Religionsblanding synes værre end både race- og kulturblanding. For naturligvis har de kristne og muslimerne langt mere tilfælles med hinanden end med de fleste danskere, der ganske enkelt er ligeglade med religion og derfor glade for folkekirken.

Selv om menneskene kan have et utal af opfattelser af, hvem Gud, Jesus og Helligånden er, kan en kirke som institution det ikke. Ligesom et kunstmuseum eller dets direktør enevældigt bestemmer, hvad der er kunst, og hvad der er god kunst, på samme måde bestemmer kirken, hvad der er ortodoksi, ret lære, og hvad der er kættersk. Hvor ortodoksi og kætteri tidligere måske var essenser, erkender vi nu, at de er institutionelle. Der er ikke en iboende lære, der gør den sand, ganske som et kunstværk ikke besidder iboende kvaliteter, der gør det til kunst. Kirkeligt set handler kætteri om opfattelsen af Jesus af Nazareth. Og det er ganske let at finde ud af, hvad der er ortodoksi og hvad ikke. Jesus er sand Gud og sandt menneske. Længere er den historie ikke. Det tror de færreste på, og derfor er flertallet kættere. Kætteriet er en moderne fordring.

Peter L. Berger tilhørte sammen med Daniel Bell og Irving Kristol den tidligere generation af neokonservative, der var med til at bane vej for Ronald Reagan. En af de tænkere, som Berger er inspireret af, er den politiske filosof Eric Voegelin. Denne bestemte i *The New Science of Politics* moderniteten som gnostisk. Gnosticisme er og var som bekendt en form for kætteri. Moderniteten er et kætteri som sådan, men i så fald bliver kristendommen det ortodokse. Denne ‘gnosticismeanklage’ er udbredt. Den findes også i Rodney Clapps *A Peculiar People*, der handler om at være kirke i en postkristen æra og om at slippe ud af den ‘konstantinske’ kristendom, dvs. den form for kristendom, der understøtter enten en national kultur eller vestlig civilisation.

Peter L. Berger blev kendt for den bog, der er blevet en klassiker i moderne videnssociologi *The Social Construction of Reality* forfattet sammen med religionssociologen Thomas Luckmann. Der var i den-

ne bog ikke meget om religion, for den ville kun fremføre den hovedide, at virkeligheden er skabt af os alle i fællesskab. Det moderne er, at vi er skabende; at vi skaber virkeligheden. Vi skaber mening i et meningstomt univers. Dermed mener Berger ikke, at vi skaber Gud. På det punkt adskiller han sig fra en anden nutidig markant tænker – den nuværende franske undervisningsminister Luc Ferry – der har udgivet bogen *L'Homme Dieu*. Her er tesen den, at vi har skabt gud, og at det er, som det skal være. Det er for ham ikke tænkt religionskritisk. På det punkt rammer Feuerbach ingen mere.

I Bergers *The Heretical Imperative* undersøges flere modernistiske teologier, dvs. teologiske forsøg på at forhandle sig til rette med moderniteten. Jeg lader mig her også inspirere af den problemstilling, der blev genindført i dansk teologi med Niels Grønkjærs Augustin-bog. *Kristendom mellem gnosis og ortodoksi* – som jeg lader betyde kristendom mellem kætteri og ortodoksi. Grønkjær tager selv eksplicit afstand fra Voegelin og tilslutter sig i stedet Hans Blumenberg. Der kan nemlig være en tendens til, at moderniteten i opfattelser som Voegelins fratages legitimitet, fordi den er et frafald fra det ægte, nemlig kristendommen som det ortodokse. Men hos Berger er der ingen nostalgi. Moderniteten skal ikke overvindes; den og dermed kætteriet er legitimt. Mennesket er ikke hjemløs. Hvor Schleiermacher var en slags liberalteologisk skurk for eksistensteologer, blev han Peter Bergers helt. »Back to Schleiermacher« er hans valgsprog. Religionssociologien skal empirisk undersøge de steder og de situationer, hvor der er et rygte om, at Gud havde ladet høre fra sig; dvs. hvor der var gået hul på den sociale konstruktion. Religionen lod høre fra sig. Der var rygter om engle, som titlen på en af Bergers bøger hedder (*A Rumor of Angels*). I dag tager vi mirakler alvorligt og undersøger videnskabeligt bønnens virkninger. Kætteri? Ret tro?

Berger kalder eksistensteologien for neo-ortodoks. Vi skal nu forstå det på denne måde, at man ville begynde på ny. Modernismen benægter historien og vil være en absolut begyndelse. Eksistensteologien forekommer dermed modernistisk, og dens opkomst fremstilles også sådan. Den fremstilles som et opgør med fortidens liberalteologi. Den er imidlertid et eksempel på en erkendelse af, at modernitet er kætteri, og at man derfor kun kan være kættersk – lave *opgør* som de kaldte det – ved at blive neo-ortodoks. Neo-ortodoksi er dermed en moderne konstruktion ganske som andre kunstigt skabte traditioner i det moderne. Den viser igen, at moderniteten er kættersk. På den ene side er eksistensteologerne anti-metafysiske og dermed modernister,

mens de på den anden måde er ortodokse traditionalister, og dermed modmoderne. De erkender, at moderniteten er gnostisk, men de forsvare sig mod denne gnosticisme ved at blive neoortodokse. Derved kommer de også i modstrid mod enhver form for progressiv humanisme, venstre-radikalisme, socialisme, marxisme og kommunisme, idet alle disse retninger vil overvinde moderniteten og forløses fra den. De vil en ny, anden og bedre verden hinsides globaliseringen og er dermed gnostiske. Hos Berger, derimod, synes der ikke at kunne komme noget efter det moderne. Historien er sådan set standset ved det moderne.

Man kan ikke være kættersk, fordi tiden er kættersk, med mindre man bliver ortodoks. En lignende tankegang finder vi som sagt i den neokonservative kulturteori, som den er blevet formuleret af folk som Daniel Bell – der for øvrigt allerede i begyndelsen af 1970'erne talte om religionens genkomst – og Irving Kristol. Deres tese er, at modkulturen har sejret over kulturen, således at kultur er modkultur, dvs. der kan ikke findes nogen modkultur. Vi kender det fra kunstens område. Kunsten er underlagt det krav, at den skal være ny, men da der ikke er noget klassisk, kan kunsten ikke blive ny. Tilsvarende forventer vi, at kunsten skal provokere, og det er provokerende, hvis kunsten ikke provokerer. Det er med andre ord ikke muligt at være kættersk, lave en modkultur, sige noget nyt eller provokerende, med mindre man vil være konservativ og traditionel. Udnævn den omstridte episkopale biskop Spong til kætter, siger Clapp, og han vil straks sælge flere bøger.

Derved bliver – i en kirkelig sammenhæng – abortmodstanderne, modstandere af kvindelige præster, 'fundamentalisterne' eller de bibeltro de 'kætterske'. Det er jo dem, der provokerer og ikke dem, der vil afmytologisere evangeliet, lave ritualer for vielse af bøsser, benægte eksistensen af en metafysisk gud osv. I en lokal sammenhæng er Menighedsfakultetet langt mere 'kættersk' end Det Teologiske Fakultet. Det er ikke kættersk som Københavnerskolen at bevise, at David aldrig har eksisteret; det er 'kættersk' at tro på, at han har. I NT-teologi ville ingen hæve et øjenbryn, hvis en forsker og lærer gik ind for Macks ideer om Jesus som en kynisk filosof, men de ville blive hævet, hvis en forsker gik ind for, at Jesus opstod fysisk fra de døde, og at han senere for til Himmels. Når Troels Nørager siger, at Gud ikke er Gud, hvis alle mand var døde, da er det ikke et 'kætteri', men det er modernisme og dermed på den anden måde et kætteri. Det er derimod kættersk at fastholde, at Gud er Gud, skønt alle mand var døde.

Sagen om Thorkild Grosbøll illustrerer kun dette alt for tydeligt. Han gav Gud »fingeren«; han udtalte, at talen om en skabende Gud, om opstandelse og evigt liv ikke sagde ham noget. Kirken med biskop Lise-Lotte Rebel i spidsen erklærede, at dette ikke var kættersk, men en del af en hævdvunden tradition. Kætteri kan ikke findes, for selv benægtelse af Guds eksistens, dvs. ateisme, omdannes til en kirkelig tradition. Det er uforfalsket konstantinsk kristendom i praksis.

De fleste sociologer – og teologerne med – havde i efterkrigstiden vænnet sig til, at med moderniteten ville religionen forsvinde af sig selv. P.G. Lindhardt fandt sig godt tilrette i det moderne, fordi deri var religion og evangelium adskilt. Han mente som så mange andre eksistensteologer, at det var kristendommen, der var forudsætning for sekulariseringen.¹ Man forklarede denne tese med, at kun hvor der var – protestantisk – kristendom, kunne man nå det høje civilisatoriske stade, at religion og politik kunne adskilles, og evangeliet kunne prædikkes rent og purt. Løgstrup troede på det. Han afmytologiserede Jesu budskab, så det kunne forstås af en irreligiøs offentlighed. Det hed den etiske fordring.

Kristendommen ophørte med at være en religion; Gud var ikke en metafysisk størrelse. Dette sket i takt med, at staten voksede og blev en metafysisk størrelse, som folk troede på, stolede på og frygtede. En ikke-religiøs kristendom var blevet 'ortodoksi', da en række dengang yngre teologer udgav bogen *Gudstanken i nyere protestantisk teologi* (1968). Kun når man oplever, at alt er tomhed, er Gud til. Og da de levede i en tryk velfærdsstat, var der ikke mange, der oplevede denne tomhed. Teologerne opgav troen på en metafysisk Gud. Johannes Sløk tænkte på samme måde. Det store vendepunkt var renæssancen. Før var der metafysik; efter kun fysik. Før var mennesket i kosmos; efter var kosmos i mennesket og mennesket dermed Gud. Vi kender alle denne før-efter historie. Den dur blot ikke mere. Det var det K.E. Løgstrup forudsagde også i 1968, hvor han lavede et opgør med Kierkegaard. Han vidste, at konsekvensen af Kierkegaards kristendomsopfattelse var ateisme, og han fik profetisk ret, hvad ingen var i tvivl om i 2003 med Taarbæk begivenheden.

To naturer

Jeg har mødt en, der med sikkerhed kunne udpege en kætter på et øjeblik, men dømme kunne han jo ikke. Han var ikke teolog. Så snart en præst havde udtalt sig om Kristus, kunne vedkommende objektivt

sige, om han var kætter eller ej. Denne kætterjæger var Studenterkredsens Sokrates, Johannes Lauridsen. For ham var Nikæa og Chalkedon levende nutidig virkelighed. Inden for kirken eller teologien som system findes der naturligvis stadigvæk kætteri og ortodoksi, selvom det ikke er muligt som sådan i det moderne.

Kristendommen begynder som ortodoksi; derefter konstrueres kætteriet – *airesis*. Eller sådan skrives historien. Sådan skrives alle *bevægelses* historie. Man forestiller sig altid, at der er en enhed, en ren lære, en sand lære, som nogle på et tidspunkt afviger fra og bliver kættere i forhold til. I nyere tid kender vi det fra marxisme-leninismens historie. Man siger, at Marx's lære var god nok, men så kom en kætter, Lenin eller Stalin, og ødelagde den rette lære. Vi kender det fra Tidehvervs historie. I begyndelsen var opgøret godt og sandt, men så kom de senere repræsentanter og ændrede budskabet. Der vil derfor altid være bevægelser, der vil vende tilbage til den oprindelige lære. Det er på den måde en sekt bliver til. Men tilbage til kristendommens historie forkortet til encyklopædisk grovhed.

I stikord altså: Først var der rettroenhed, derefter kom kætteriet som en afvigelse, skønt *airesis* blot betyder 'en valgt mening' eller et synspunkt. Der var selvfølgelig ikke først en ret tro, men mange stridende. Kætteriet skabes af ortodoksien, der altid kommer efter historisk set, men før logisk set. Hæresi bliver et negativt begreb hos Ignatius i det 2. århundrede. Hos Cyprian er en kætter en fjende af Herrens fred (69. brev). Det er vel dog først ved Nicæa, at der kommer en formel, hvormed man objektivt kan afgøre, om en forkyndelse eller teologi er kættersk eller ej. Denne formel for ortodoksi, der selv før var erklæret kættersk i 268 (Antioch), bygger på ideen om *homoúsios* altså væsensenhed mellem fader og søn. Den stammer til dels fra en lægmand, Konstantin, det vil sige fra en, der ikke var døbt. Den var vendt mod arianerne. Den historie og den strid er en konstans i kristendommens historie, for i den historie gives der ikke fremskridt.

Første gang jeg blev opmærksom på denne formel, var som sagt hos Johannes Lauridsen. Tonatur-formlen lyder: Jesus er sand Gud og sandt menneske. Platonisk udtrykt: Jesus er både En og En-Mange, eller kierkegaardsk Evighed og Tid (guden i tiden), eller Vattimos Gud (Enhed), der bliver til Verden (Mangfoldighed), dvs. den vestlige verdens. Johannes Lauridsen elskede og igangsatte religionskrige. Han mente, at han selv kunne have været Kristus, for der var intet specielt ved denne senjødiske rabbi Jesus. Søren Krarup følger samme tradition, idet Jesus for ham er en forskruet tømrersvend. Men det

er ikke kætteri at sige sådan, det er ortodoksi, for de vil dermed understrege, at Jesus er et almindeligt menneske. Logos kunne endog måske synde.² Problemet med denne retroende kristendom er, at den historiske Jesus forsvinder, tilbage bliver kun den forkyndte Kristus.

Når Johannes Lauridsen hørte en prædiken, kunne han som sagt straks erklære præsten kættersk, hvis han afveg en tomme fra *fides Nicaena*. Enten var Jesus ikke sand Gud, ellers også var han ikke sandt menneske. Det er jo heller ikke let, det med de to naturer, så det er vel sådan, at de fleste mennesker blander dem sammen eller er arianere uden næsten at vide det. De mener fx, at Jesus var noget særligt, en profet, et idealmenneske, en revolutionær, en kynisk filosof, en eksistentia­list eller hvad nu, men de tror ikke, at han er sand Gud. Han er heller ikke sandt menneske, men noget mere. På den måde er muslimer jo arianere, altså er islam et ariansk kætteri, som vi nu har tæt inde på livet. Thorkild Grosbøll er blot ikke arianer.

Der er andre kættere omkring os; de er færre, men de findes. De opfatter Jesus som mere Gud end menneske. De tror, han helbreder med mirakler endnu i dag. De anser ham ikke for et almindeligt dødeligt menneske, men noget særligt. Mange tror også på Gud eller 'en' gud, men han er ikke også sandt menneske. Det er med andre ord svært ikke at være kætter. Vi skal dog være opmærksomme på, at det i dag er ved at blive meget upopulært at være »konstantinianer«. Det er dermed vanskeligt at sige, om der findes ortodokse og ikke alle – også kristne – er kættere. Objektivt må man medgive, at de eneste, der konsekvent holder fast i trosbekendelsen og væsensligheden, og som ikke har ændret et bogstav i *fides Nicaena*, er Tidehverv. Konstantin gjorde med Hal Kochs ord kristendommen til en »statsbærende myte«. Det er delvis rigtigt og delvis en anakronisme, idet der ikke var en stat i vor betydning af ordet dengang. Men vi kan godt forstå ideen. Konstantinsk kristendom er kulturkristendom, dvs. den form for kristendom, vi har i Danmark i dag, hvor kristendommen endnu er en statsbærende myte, skønt den er ved at miste bæreevne. Men den kan endnu udstøde præster og dømme kættere. Biskopperne og især Jan Lindhardt er repræsentanter for konstantinsk kristendom, og derfor forsøger de at gennemtvinge enhed i mangfoldigheden. For dem er Jesus Kristus, som han var for Thomas Hobbes, *potestas* og ikke *veritas*. For dem er stat og kirke et. Kun en institution med magt kan erklære nogen for kætter og udstøde en. Det gjorde institutionen med Snedsted-præsten, Bent Feldbæk Nielsen. Han troede ikke nok

på Gud. Men hele tiden bruges kætter naturligvis i overført betydning.

Jesus meget hos Grosbøll – og lidt hos Løgstrup

Johannes Aagaard sagde engang til mig, at Løgstrup og skabelsesteologien var en nyreligiøs bevægelse. For hvor er Kristus? Hvis Grosbøll har givet Gud fingeren, som han så smagfuldt har sagt det, da er Kristus forsvundet fra Løgstrups univers. Grosbølls bog hedder *En sten i skoen*, og har man sådan en, skal den ud. Stenen foran graven er blevet en sten i skoen, hvis det altså er samme sten. Pointen er, at Jesus for Grosbøll er irriterende, men hvis han er det, kan man jo blot lade være at udsætte sig for den irritation, det er at høre om ham. De færreste har jo Jesus-sten i skoene; højst Jesus-sandaler.

På næsten samme tid som *En sten i skoen* udkom en af de utallige akademiske og derfor oversete antologier, som består af de pligtindlæg, der bliver holdt på såkaldte »konferencer«. Jeg nævner den alene for titlens skyld: *Spor i sandet*. Den handler om Løgstrup. Hvem har efterladt disse spor? Gud. Skaberen. Hvor? I verden. Hvor ellers? Men titlen associerer for mig tilbage til en prædikensamling, Thorkild Grosbøll udgav med titlen *På sporet af Gud* (1988). I en prædiken spørger et »jeg« retorisk et »du« – »Tror du på Gud?« Prædikenen udfolder sig dermed som en dialog mellem dette forfatter-jeg og dette du. Retorisk set er en sådan henvendelse en *apostrofe*. Et lyrisk digt er noget, man overhører, sagde John Stuart Mill, og på samme måde er denne prædiken lyrisk. Vi hører en samtale mellem et lidt dumt jeg og et du, og jeget er naturligvis ikke Thorkild Grosbøll. Jeg tror på et eller andet, siger jeget, der taler i klicheer. »Der må jo være noget, der har sat det hele i gang«. ³ Det jeg, der taler i prædikenen, er en ældre mand, der snart skal dø. Han vil ikke skilles mere, men leve fredsommeligt »den tid, der måtte være tilbage«. Det er just ikke sin egen fremtid, Grosbøll dér forudsagde. Jeg'et fortsætter så med, at det mildner at tro på Gud: »Det mildner, når det mørkner og bliver koldt«. Dette jeg er en slags pragmatist. Det er bedre for os at tro på Gud. Det var groft sagt William James's argument for guds- og evighedstroen. Men det afvises af prædikanten.

Men så når prædikenen til Jesus, og nu står jeget af. »Jeg har det unægtelig dårligt med, at man har identificeret ham med denne Jesus fra Nazareth. Det var et misgreb med ham, som har plettet Guds gode navn og rygte...Gud i kød og blod, det går ikke!« Hvad jeg'et oppo-

nerer imod er naturligvis sand Gud og sandt menneske. Jeg'et er en kætter, men så træder den rettroende præst reddende og dogmatisk til: »Ulykkeligvis er imidlertid denne tømrer blevet så sammenbundet med Gud, at trådene ikke længere lade sig rede ud. Modsat enhver tro på 'Gud' står denne oprører og gør krav på at indfri sin tids gudsforestillinger – og nu også vores.« Det er næsten som at høre Johannes Lauridsen.

Det er ikke klart, hvad der menes med at indfri sin tids gudsforestillinger. Er vore nogen andre end hans? Lad det nu ligge, for enden på samtalen i prædikenen bliver, at den gud vil jeg'et ikke tro på. Han vil have en gud, der har et paradys, hvor »vi rigtig skal gå og dangdere (sic) den i evigheder«. Dette er så Grosbølls dekonstruktion à la P.G. Lindhardt af enhver tro på et evigt liv. Hvilken lære uddrager han nu af inkarnationen? At Jesus har givet mennesket den ret, som gud før havde, i »eje, så de binder og løser for tid og evighed, som om de i al deres elendige begrænsning udgjorde universets centrum og var dets suveræne hersker. (s. 49)« Som om de var? Hvorfor dette 'som om'?

Jamen betyder det ikke, at dermed er mennesket – 'som om' – det er universets suveræne herskere. Vi er gud? Evangeliet bliver, og her er det præsten, der taler, at Jesus døde for »jorden og dagen i dag« – altså »Øjeblikket«. Jesus er, fortsætter han, »et bøvlet bekendtskab. En irritation i vores jordiske bevidsthed. Et evindeligt sviende og generende lille korn i øjet«. En sten i skoen, altså. Hvad er det irriterende? At vi kaldes tilbage til og mindes om vort opholdssted. Tid og sted. Med andre ord: vær jorden tro, som Nietzsche sagde, idet vi undlader at fortolke det tekststed. Denne opfattelse af Jesus svarer meget godt til fx Thomas Altizers: »the scandal of Christianity's particularity«. ⁴ Eller Jesus er forbundet med »the immediate actuality of the present«.

De fleste genkender denne tale om at være jorden, stedet, dagen og øjeblikket tro. De færreste kan vel forbinde noget med det umiddelbart, og kun ganske få kan finde ud af, hvordan nogen kan komme fra evangelierne og kristendommen og til denne mærkelige lære. Der er jo tale om en slags ateisme-i-kristendom eller kristen ateisme. Er Jesus sand Gud og sandt menneske, eller er Han kun det sidste? Siger Grosbøll det samme her som Søren Krarup: »kristendom er forkyndelsen af Jesus fra Nazareth som Kristus, Gud søn. Dette er kristendommens kerne. Hvis Jesus bliver forstået som et ædelt menneske, er der ikke tale om kristendom.« ⁵ Her kan man let skelne mellem kætteri og kristendom. Det er neo-ortodoksi. I denne prædiken er Jesus

ikke et ædelt menneske. Er han sand Gud? Så vidt jeg kan se, er Jesu fødsel Guds død. Eller også er det en slags sekulariseret jødedom, hvori Gud jo også bliver immanent i Israel – får et bestemt opholdssted. Guden i tiden og på stedet. Romantisk udtryk som sognet. Ja, for denne ide er romantisk. Romantikken er en lære om, at ånden inkarnerer sig på et bestemt sted; det abstrakte bliver konkret, eller kosmopolitten bliver national.

Hvordan skal vi fortolke denne tale i prædikenen om jorden, dagen, stedet, opholdsstedet og advarslen mod at leve i fremtiden, på flugt, som nomader, eller i fortiden eller ved at drømme os væk? Tid og sted, her og nu. Opholdssted. Hvorfor? For Hegel var der ikke noget mere abstrakt end den slags ord. Hegel var jo på det rene med, at vi ikke lever i virkeligheden – ret meget. Geoffrey Hartman skriver, at kultur er drømmen om »embodiment« (»keeps hope in the embodiment«);⁶ altså drømmen om, at der er et opholdssted, en *Boden*, rødde, der holder os fast, så vi ikke svæver. Men nok så megen talen om jorden, her og nu, får os ikke ned på jorden.

For vi lever i en tid, hvis modsætning opfanges af modsætning mellem McWorld og Jihad, som titlen er på Benjamin Barbers bog eller *The Lexus and the Olive Tree*, som hos Thomas Friedman. For vi er jo alle ved at bryde op fra vort opholdssted. Men lad os kalde Grosbølls *På Sporet af Gud* for en typisk 80'er bog. Vi skal blive ved røddeerne. Verden er her, hvad den ikke er, den er alle steder, den er simulakrum. Og så kom 90'erne, og *Gud kom ind fra kulden*. Den fjerne kirke nærmede sig. Det gik op for os, at set fra statens synspunkt var kirken ikke fjern, men nær. Kirken blev synlig i og med, at den blev fjern. Talen om inkarnation er et forsøg på at holde håbet om *embodiment* i live.

Sådan var det i 90'erne

Religionen og metafysikken vendte tilbage i 1990'erne. Der var ingen religionskritik, for en sådan må basere sig på fornuften, men stort set alle var kritikere af fornuften dengang. Der var grænser for rationalitet. Fornuften var det værste, noget kunne være. Den var »instrumentel«, fascistisk eller mandlig. Der var fred i kirken og fred mellem stat og kirke. Nyrup var den første socialdemokratiske statsminister, der blev kirkeligt viet. Hvis vi ser tilbage på 90'erne, må vi vel kalde dem *nyromantiske*. Den kolde krig var slut, islam var endnu ikke på frem-march, vi kunne faktisk begynde igen at tale om det danske og det

nationale. Og vi gjorde det. Vi blev kaldt tilbage til vort opholdssted, tid og sted. Her og nu. Ikke der – nede i Bruxelles eller andre steder.

I 1993 blev de fleste partier enige om, at der skulle indføres en paragraf i skoleloven om, at det var skolens opgave at »gøre eleverne fortrolige med dansk kultur«. Håbet om *embodiment* blev udtrykt her. Samme år udsendte Søren Krarup en bog med den titel: *Dansk kultur*. Danskerne var igen integrerede og kunne i fællig modstå integrationen i europæisk kultur. Vi var forbeholdne. Og det endte med det store nej. Til Maastricht, til Euro, til Porvoo. For skønt skoleloven talte meget om kultur og forståelse for andre kulturer, nævnte den ikke Europa med et ord. 90'erne var nationalromantiske og partikularistiske. Ingen troede på universelle sandheder. De fleste var kulturrelativister. 90'erne var den sidste Guldalder, og man dyrkede den. Der kom store danske kunsthistorier. Man beundrede Hammershøi, lavede Kierkegaardcenter osv. Ingen bedre end Jørgen I. Jensen fremstillede 90'ernes stemningsteologi i *Den Fjerne Kirke*. Den var en meget dansk bog, der begyndte ude i den store verden og sluttede i København med Carl Nielsen, »Paaskeblomst«, Grundtvig. Den var dertil renset for multikulturalisme.

I slutningen af 80'erne forsvinder forestillingen om klasserne og afløses af kulturer. Hvor alt før var ideologi og klasse, blev alt nu til kultur. Religion såvel som lov og ret var ikke længere ideologiske fænomener. Der var ikke længere en overbygning, der hvilede på en basis. Vi begyndte at ophøre med at dele os efter interesser, og i stedet delte vi os efter værdier. Vi blev postmaterialistiske – de fleste af os. 1990'erne blev dermed alt andet end dekadente; de blev moralske. Hvor det før var venstrefløjen, der mente, at integration af forskellige klasser var umulig, tonede nu højrefløjen frem med, at integration af forskellige kulturer var umulig. Langsomt begyndte man at opfatte Danmark ikke som et klassesamfund, men som et multikulturelt. Nu blev det pludseligt progressivt at acceptere samfundet, sådan som det var. Det blev et *faktum*, at landet var multiethnisk, multireligiøst og multikulturelt. Det var ikke noget, der skulle eller kunne diskuteres. Det var natur og nødvendighed. At kæmpe imod faktum var reaktionært. Derfor kom Dansk Folkeparti til at fremstå som et utopisk parti, der ville genskabe fællesskabet, som det havde været. Men alle fik at vide, at man skulle finde sig i skæbnen, som var multikulturel. Hvor i 70'erne alt var politik, bliver næsten ingenting til politik i 90'erne. Afpolitiseringen var næsten total. Der opstod en underskov af råd og nævn, dvs. institutioner, der hverken var universitære eller private.

Igen begyndte man at tro på, at der fandtes videnskabelige sandheder. Religionen var tilbage; det nationale var; og videnskaben var. Vi troede i 90'erne.

Men hen imod slutningen af 90'erne og op mod år 2000 begyndte religionskritikken igen at lade høre fra sig. Kulturradikalisterne rustede sig til kamp mod overtro, metafysik og kristendom. En lidt skræmt kirke forsøgte at imødekomme det hele med diverse pseudo-progressive indrømmelser, for man ville være med i båden. Andre i kirken ville også være med i båden, men de ville ikke gøre indrømmelser. Kirken blev splittet politisk. Dens ledelse forblev trofast ved Nyrup-Jelved æraen, men en anden del af kirken, Tidehvert, gik til kamp imod 90'ernes konsensus. De neo-ortodokse eksistensteologer blev nu omdømt til fundamentalister.

Så kommer 11/9, al-Qaeda, Osama bin Laden, en ny regering, Danmark er med i tre imperiale krige; en dansker er vicekonge i Kosovo; F-16-jagere kæmper i Afghanistan, Hizb-ut-Tahrir råber død over jøderne, Folkekirkens Nødhjælp laver sin egen antiamerikanske udenrigspolitik, bisperne kommer i politisk konflikt med de valgte politikere, kirkens egne folk taler om synoder og adskillelse af stat og kirke, og de venstreorienterede og socialisterne med Svend Auken, De Radikale og Politiken i spidsen argumenterer for en adskillelse af stat og kirke som i USA. Og Politikens læsere glæder sig, da Grosbøllsagen rullede ind. *The time is out of joint.*

Nu bliver det nemlig en global og politisk begivenhed at sige, at man ikke tror på Gud. Der er ikke noget, der hedder opholdssted, Taarbæk, jorden, her, nu, tid og sted. Det er ikke noget nyt, at præster ikke tror på Gud. Det har aldrig ført til udelukkelse. Er der mon nogen, der tror, at Stygge Krumpen, indsat i Børghlum af Christian II, var særlig gudfrygtig? Eller Jens Andersen Beldnakke for nu at blive i omegnen af *Kongens Fald*. Eller tag præsterne hos Jane Austen – troede de meget? Det gjorde ikke noget, at præsten ikke troede, for der var mange, der troede for ham. Det er der ikke mere. Ugudelige bisper og præster passer fint ind i et kristent samfund som Christian IIs Danmark eller Jane Austens England, men de går ikke an i et ikke-kristent. Mangen en ugudelig præst har kunnet holde sine gudstjenester, fordi der sad syv trofaste missionsfolk i kirke søndag efter søndag, men de syv er væk. Olien er sluppet op.

Man kan sige, at Gud var afskaffet hos Hegel, hos Kierkegaard, i liberalteologien og i eksistensteologien. Den teologi, der begynder med eksistensteologien, viderebearbejdes i Tidehvert og finder for-

skellige udvækster, hvoraf Thorkild Grosbøll er en, biskop Lise-Lotte Rebel en anden, Niels Grønkjær og Troels Nørager igen andre – alle forskellige – er bundet til det nationale, til det partikulære, til bestemte steder, og i sidste instans til den vestlige civilisation og ikke mindst til en statskirke. Det var liberalteologien ikke. Den var universalistisk. Den kristne religion er måske nok den religion, der afskaffer religion (Marcel Gauchet), og det er måske nok i Nordtyskland og Danmark, at kenosis er nået længst, og hvor evangeliet er udfriet af religionen, men dette lille kolonihavehjørne af verden er ikke verden, kun den del af verden, hvor vi har mistet den religiøse forestillingsevne, hvad hverken amerikanere eller arabere har, der derfor forstår hinanden langt bedre, end vi forstår dem.

Der er to om at bestemme, hvad der er kætteri. Institutionen har magten. Den kan, hvis den vil. Men hvorfor ikke se på Grosbøll-sagen med muslimske, med missionske, med massemedie, med mormonske, med menighedsøjne, med amerikanske pinseøjne, med globale øjne? Hvorfor kun med det avancerede teologiske overordnede og klassificerende blik? Med disse globale øjne er sagen historisk og netop noget helt nyt. Med de trætte teologøjne er det ikke muligt at se andet end det samme. Vi har set det før, siger de, og laver en liste med navne. De har ikke sans for begivenheder.

Jeg ser Grosbøll som den sidste eksistensteolog i Europa. Den sluttede ikke med gud-er-død-teologien, der opstod i USA på samme tid som den religiøse renæssance i Sovjet. I 1970'erne. Den sluttede i 2003. Grosbøll er selv en 'end-of-history' tænker, der altid har vidst, at det var forbi. Da Gud døde i USA – hos teologerne – fik han liv igen i Sovjet. Sovjetmodernismen var en masseateisme, og den har ført til en ny begyndelse, der kaldes »minimal religion« eller »opstandelseskristendom«. Den er en teistisk eksplikation og assimilation af ateismen og ikke en tilbagevenden til en før-ateistisk position. Den begynder fra zero og har ingen tradition. Derfor hedder Gud nu ikke ikke gud, men guD. GuD er ikke alfa, men omega. Minimal religion er også en fattig religion, der har samme forhold til traditionel religion som avantgarden har til realismen. Troen medfører en krise for repræsentationen. Opstandelsesteologien er afslutningen på repræsentationsteologien – hvad enten den er eksistensteologisk eller fundamentalistisk. Når Gud er, er alt tilladt, som Gilles Deleuze sagde, for så er man fri fra repræsentationen.

Den minimalistiske teologi, der har overlevet guds død og ateismen, er nået til en enkelt konklusion: guD er ikke alt i alle, men den

Enkelte i enhver singularitet. Jeg har i dette afsnit refereret den russiske tænker Michael Epstein fra bogen *Russian Postmodernism*.⁷

Noter

1. Det skal dog her siges, at P.G. Lindhardt mente, at kirken tog skade på sin sjæl, da den indgik alliancen med Konstantin. Se *Religion og evangelium* (København, 1961), s. 43.
2. Jeg bygger her på især John Hick (red.), *The Myth of God Incarnate* (London, 1977) og P.G. Lindhardt, *Stat og kirke*.
3. Thorkild Grosbøll, *På sporet af Gud: Prædikener fra 12 år* (Anis, Frederiksberg: 1988), s. 47. Bogen findes på dette link:
<http://www.anis.dk/anis/pdf/PaaSporetAfGud.pdf>
4. Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia), s. 57. Altizer var påvirket af den canadiske litteraturteoretiker og metodistpræst Northrop Frye. Frye har ikke nogen metafysisk Gud – for ham er Gud Jesus som det lidende menneske, og hverken mere eller mindre. Frye tror altså ikke på Gud.
5. Søren Krarup, *Den kristne tro* (København: 1995, Århus: 2002), s. 45.
6. Geoffrey H. Hartman, *The Fateful Question of Culture* (New York: 1997), s. 26.
7. Mikhail N. Epstein, Alexander Genis og Slobodenka Vladiv-Glover, *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture* (New York, 1999), s. 345.

Hans Hauge, lektor, dr.phil.
Nordisk Institut
Aarhus Universitet
Niels Juelsgade 84
8200 Århus N

Redaktion

Birte Andersen
Emdrupvej 42
2100 København Ø - tlf. 39 18 30 39

Jette Marie Bundgaard-Nielsen
Møllevænget 3
8362 Hørning - tlf. 86 92 10 02

Jørgen Demant
Hjortekærsvej 74
2800 Lyngby - tlf. 45 88 40 75

Christine Gjerris
Rigshospitalet - 4003
Blegdamsvej 9
2100 København Ø - tlf. 35 45 48 03

Lena Kjems
Solbakken 15
8240 Risskov - tlf. 86 17 58 36

Hans Vium Mikkelsen
Storegade 10, 1.tv.
6240 Løgumkloster - tlf. 73 74 58 98

Anders Klostergaard Petersen
Kirkevænget 175
8310 Tranbjerg - tlf. 89 42 22 48

Cecilie Rubow
Blågårdsgade 2, 1.tv.
2200 København N - tlf. 35 39 04 22

Camilla Sløk
Ericavej 122
2820 Gentofte - tlf. 39 66 12 28

Jesper Stange
Lyngby Kirkestræde 12
2800 Lyngby - tlf. 45 88 24 60

Elof Westergaard
Græmvej 2
6990 Ulfborg - tlf. 97 49 51 08

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

Kritisk forum for praktisk teologi, 94
24. årgang 2003-2004 udgives af redaktionen i samarbejde med Forlaget ANIS.
Udgives med støtte af Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter

Ansvarshavende redaktører for nr. 94:
Anders Klostergaard Petersen og
Camilla Sløk

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

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

Forside: Monghidoro, Inc.

Bestilling af tidsskriftet kan ske ved henvendelse til:

Kritisk forum for praktisk teologi
ANIS/Religionspædagogisk Center
Frederiksberg Allé 10
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250 - fax 3325 0607
www.anis.dk. e-mail: anis@rpc.dk

Prisen for et abonnement på 24. årg. er kr. 225,- (studerende kr. 175,-). Enkelt-numre sælges for kr. 95,-
Ældre numre af tidsskriftet kan fås ved henvendelse til forlaget

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

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