
Kritisk forum

for praktisk teologi



Marts 2004

95

Symbol og bogstav

Kritisk forum

for praktisk teologi



Tema: Symbol og bogstav

Anders-Christian Jacobsen 2
Et oldkirkeligt perspektiv på forsoningstan-
ken

Anders Kjærsg 18
Det ambivalente måltid

Henning Thomsen 31
Kristologi – symbol eller virkelighed

Elof Westergaard 46
Fåret og lammet

Tor Norretranders 51
Er det interessant at diskutere forholdet
mellem religion og naturvidenskab?

Egon Clausen 60
Den gudsjammerlige fred

Enquete: Hvor fik Kain sin kone fra?

Eva Holmegaard Larsen 70

Kirsten Donskov Felter 75

Katrine Winkel Holm 78

ANIS

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

Forord

Forholdet mellem tekst og liv er som hønen og ægget. Det er ikke til at sige, hvad der kommer først. Derfor er også det endelige forhold mellem det bogstavelige og det symbolske uudgrundeligt. Ordene og tingene er uhjælpeligt viklet ind i hinanden.

Alligevel er verden tydeligvis fuld af forskellige udtryk, som er mere eller mindre æg eller høne, mere eller mindre levende tekster og mere eller mindre bogstavelige eller symbolske. Dette nummer af Kritisk forum er viet til refleksioner over forholdet mellem det bogstavelige og det symbolske med det til fælles, at de alle forsøger at overskride den blotte dualisme. Af de mange dogmatiske emner man kunne vælge for denne øvelse og udfordring, har vi valgt forsoningen, nadveren og kristologien. Artiklerne med kulturhistoriske perspektiver handler om den såkaldte folkekirkelige rummelighed og forholdet mellem religion og naturvidenskab.

Der er ingen tvivl om, at den folkekirkelige verden rummer mange perspektiver på forholdet mellem det symbolske og det bogstavelige. Enqueten *Hvor fik Kain sin kone fra* er endnu en illustration af det bevægelige forhold mellem tekst og liv.

Redaktionen planlagde temaet om det bogstavelige og symbolske i ugerne lige inden den såkaldte Grosbøllsag tog sin begyndelse. Den sag blev en milepæl i offentligheden og i den udstrækning, at debatten handlede om det bogstavelige og det symbolske i gudstanken, var den et udslag af de refleksioner, som med mellemrum synes at blusse kraftigt op, for så lige så stille at dø hen igen. Hensigten med dette nummer er at holde lidt liv i gløderne (billedligt talt).

Cecilie Rubow, Elof Westergaard & Henrik Brandt-Pedersen

Et oldkirkeligt perspektiv på forsoningstanken

• Det følgende oldkirkelige perspektiv på forsoningstanken kommer til at bestå af nogle kortfattet beskrevne eksempler på, hvordan fire græsktalende teologer fra perioden 130-395 beskriver frelsen. Disse eksempler indledes og afsluttes med nogle overvejelser over det bogstavelige og det symbolske.

Ordet *symbolsk* kommer af det græske *syμβallein*, som egentlig betyder *at kaste noget sammen eller kaste noget ud ved siden af eller parallelt med*. Når det drejer sig om sproglige formuleringer betyder *symbolsk* derfor helt basalt det, at det sagte eller skrevne har eller kan have flere betydninger på samme tid. Ofte har et udsagn både en bogstavelig og én eller flere symbolske betydninger. Det må straks fastslås, at vi her ikke taler om sandt og falsk. I en plat realistisk tolkning kunne man måske komme på den tanke, at kun det bogstavelige er sandt. På den anden side kunne en idealistisk fortolkning måske hævde, at kun det symbolske eller abstrakte er sandt i egentlig forstand.

Kirkefædrenes frelselære har ofte både en bogstavelig og en symbolsk, eller en konkret og abstrakt betydning. Idet opgaven er at give et oldkirkeligt perspektiv på det bogstavelige og det symbolske i forsoningslæren, er det i første omgang det historiske aspekt af denne problemstilling, som jeg vil kommentere. Forholdet mellem det symbolske og det bogstavelige har imidlertid også en systematisk teologisk og en praktisk teologisk dimension, som er nok så vigtig. Den problemstilling vender jeg tilbage til mod slutningen.

Den historiske opgave er at undersøge, hvordan de oldkirkelige teologer forstod og beskrev frelsen. Talte de bogstaveligt eller symbolsk? Når de f.eks. siger, at synden og døden kom ind i verden, fordi

Adam syndede, forstår de så dét som et udsagn om en historisk begivenhed, eller snarere som en symbolsk beskrivelse af sammenhængen mellem en handling og dens konsekvens? Eller når de siger, at Guds Ord kæmpede mod døden, forstod de så ordet og døden som personificerede magter, eller som symbolske udtryk for to poler mellem hvilke ethvert menneskeligt liv er i spænd? Der er en tendens til at tro, at de gamle forstod alt bogstaveligt. Det var der bestemt også nogle, der gjorde, men der var også andre, der udviklede avancerede teorier om teologiske udsagns forskellige betydningsniveauer. Det mest betydningsfulde eksempel herpå er Origenes' allegoriske metode. Origenes har bl.a. i et af sine hovedværker *De principiis* IV.3 meget udførligt beskrevet, hvordan Bibelen efter hans mening indeholder en række niveauer fra det bogstavelige til det åndelige niveau. Disse niveauer svarer til forskellige forståelsesniveauer hos de mennesker, der skal læse eller høre de bibelske beretninger. Man begynder med det bogstavelige og ender med det åndelige. Ifølge Origenes betyder det, at den åndelige beskrivelse – eller lad os sige den symbolske – er det klareste og mest fyldestgørende udtryk for en sag. Det betyder imidlertid ikke, at det bogstavelige og konkrete er usandt – men derimod snarere, at det er en delvis og foreløbig beskrivelse.

Den historiske opgave er imidlertid ikke løst blot med at undersøge, hvem af oldkirkens teologer, der var i stand til at tænke abstrakt, og hvem der ikke var. Der er naturligvis også omstændigheder, der har ændret sig. Kosmologien og historieforståelsen f.eks. er radikalt forandret. De historiske udsagn om forsoning må i første omgang så vidt muligt forstås på deres egne præmisser. Først derefter kan man overveje, hvordan disse historiske udsagn kan skydes ind i en nutid forståelsessammenhæng. Det sidste er en systematisk teologisk opgave, som jeg vender tilbage til.

Forsoning – et paulinske udgangspunkt

Paulus formulerer nogle få gange forsoningstanken eksplicit. Det sker i Rom. 5,10-11 og 2. Kor. 5,18-19 samt i de deuteropaulinske breve Ef. 2,16 og Kol. 1,20. Disse udsagn er naturligvis væsentlige, fordi den gammeltestamentlige og jødiske forsoningstanke hermed bæres ind i den kristne teologiske tradition. I Rom. 5,10-11 og 2. Kor. 5,18-19 beskriver Paulus frelsen som det, at vi mennesker bliver *forliget* eller *forsonet* med Gud. Der er altså ifølge Paulus kommet noget imellem Gud og menneske, som der skal rådes bod på. Det sker ved

Kristus. Det forholder sig imidlertid sådan, at de græske kirkefædre, hvis »forsoningslære« jeg i det følgende giver nogle eksempler på, kun sjældent henviser til netop disse skriftsteder. Det skyldes sandsynligvis, at deres forståelse af frelsen ikke særligt godt kan beskrives ved hjælp af begrebet *forsoning* og de tanker, som Paulus forbinder hermed. Langt mere rammende er det i relation til de græske kirkefædre at tale om forløsning, befrielse, frelse o.l. Jeg vender senere tilbage til denne problemstilling. Nu til kirkefædrene.

Irenæus

Ifølge Irenæus (ca. 130 - ca. 200) er synd lovbrud, som giver sig konkret udslag i sygdom, død og uetisk livsførelse. På det abstrakte plan taler han om, at mennesket forstået som kollektiv ikke vil acceptere, at det er skabt som menneske, der først gennem en vækstproces kan participere i den guddommelige væren. Mennesket vil derfor tilrive sig guddommelighed, hvilket medfører, at det på illegal vis bryder grænsen mellem Gud og menneske.¹ Denne abstrakte tale om synden mytologiseres ofte hos Irenæus gennem en henvisning til, at synden kom ind i verden ved Adam og Evas første synd.² Imidlertid kan Irenæus også konkretisere talen om synden og dens konsekvenser, idet han henviser til sygdom og død og uetisk livsførelse som konkrete konsekvenser af synden: Arbejdet, fødselsveerne, den fysiske død og den uetiske livsførelse er konkrete konsekvenser af synden (jf. f.eks. *Epideiksis* kap. 15 og 17; *Adversus haereses* I.6.3-4; III.23.3).

Hvordan reagerer Gud ifølge Irenæus på menneskets synd? Bliver han vred? Nej, den Guds vrede, som Paulus i Rom. 5,9 omtaler som det mennesket reddes fra ved forsoningen, nævner Irenæus overhovedet ikke. I overensstemmelse med sin forståelse af synd som brud på den skabelseslov, som fastsætter grænsen mellem Gud og menneske, og dette bruds konsekvenser for menneskets fysiske og etiske livsudfoldelse forstår Irenæus derimod forsoningen som genoprettelsen af de menneskelige livsvilkår.

For ligesom synden holdt sit indtog ved hjælp af det ene menneskes ulydighed, og døden indtog sin plads ved hjælp af synden, således blev retfærdigheden indført ved hjælp af det ene menneskes lydighed, og bærer som frugt livet for de mennesker, som førhen var døde (*Adversus haereses* III.21.10).

I dette citat stiller Irenæus to handlingsmønstre op overfor hinanden: *Ulydighed – synd – død og lydighed – retfærdighed – liv*. Det ene handlingsmønster kendetegner Adam, som var ulydig mod Gud og derved bragte synd og død ind i verden. Det andet handlingsmønster kendetegner Kristus, som var lydig mod Gud, hvorved retfærdigheden og livet blev bragt tilbage til verden. Ligesom Adams handlinger førte til, at den oprindelige skabestilstand blev brudt, således fører Kristi handlinger til, at den oprindelige skabestilstand blev genoprettet. Denne modstilling er kernen i Irenæus' såkaldte *rekapitulationslære*. På det konkrete plan betyder denne genoprettelse, at det enkelte menneske ikke længere er underkastet dødens magt. Det kom ifølge Irenæus til udtryk ved, at Jesus helbredte syge (*Adversus haereses* 5.15.2-3), og at han selv opstod fra de døde (*Adversus haereses* V.17.3-4). Deraf kan ethvert menneske lære, at Gud konkret vil overvinde sygdom og død – om ikke nu, så ved den kommende opstandelse. I dåben modtager mennesket Helligånden som pant på, at synden og døden ikke længere har endegyldig magt over det (*Adversus haereses* I.21.1; III.17.2. V.8).³

Ifølge Irenæus er frelse først og fremmest genoprettelse af menneskets oprindelige og gode livsvilkår. Derfor bør man ikke tale om forsoning i forbindelse med Irenæus' frelseslære, men snarere om genoprettelse eller befrielse: Genoprettelse hvis man, som Irenæus ofte gør, betragter frelsen i relation til en ideal oprindelsestilstand; befrielse, hvis man, som det også ofte er tilfældet hos Irenæus, betragter frelsen på baggrund af menneskets aktuelle bundethed til lidelse og død.

Athanasius

Athanasius (295-373) var en af hovedfigurerne på den nikænske side i den arianske strid. Den forståelse af synd og frelse, som jeg kort skitserer i det følgende, er hentet fra Athanasius' skrift *De incarnatione Verbi – Om Ordets inkarnation*.⁴

Ifølge Athanasius blev mennesket skabt forgængeligt ligesom alt andet skabt, men Gud gav af nåde mennesket uforgængelighedens gave (jf. gudbilledligheden). Synd er ifølge Athanasius, at mennesket vendte sig bort fra Gud. Derfor blev mennesket igen forgængeligt, det vil sige, at mennesket igen kunne opløses i den tilstand af ikke-væren, som det var skabt ud af. Det var altså eksistensen i Ordets lighed og nærhed, der fastholdt mennesket i væren. Da mennesket

vendte sig bort fra Gud og Guds Ord, begyndte dets bevægelse mod ikke-væren (jf. *De incarnatione Verbi* IV.4-V.8). Mennesket er således underkastet dødens magt og er på vej mod tilintetgørelse. Tilintetgørelsen kommer både til udtryk ved, at menneskets rationalitet, som er udtrykt i forestillingen om menneskets gudbilledlighed, forsvinder, og ved at menneskets legeme går til grunde. Især det sidste tema er vigtigt: Synd fører ifølge Athanasius til død (*De incarnatione Verbi* VI.1).

Menneskets synd stiller ifølge Athanasius Gud i et dilemma: Skal han lade mennesket dø og dermed se sin skabervilje overvundet, eller skal han lade mennesket leve og dermed lade menneskets ulydighed være uden konsekvenser (*De incarnatione Verbi* VI.2-6)? Gud kunne, siger Athanasius, ikke vælge at lade mennesket gå til grunde (VI.10). Gud kunne på den anden side heller ikke blot se bort fra menneskets overtrædelse af loven. Gjorde han det, ville han være en løgner (*De incarnatione Verbi* VII.1). Her møder vi som et af de få steder i den græksprogede oldkirkelige teologi en tanke om, at menneskets synd påvirker Gud selv. Hvis ikke Gud straffer synden, vil han fremstå som utroværdig og uretfærdig. Straffen har altså ikke blot den funktion at udrydde synden og dermed døden, men er også et udtryk for Guds karakter. Gud er den troværdige og retfærdige.

Spørgsmålet er nu, hvordan forsoningen eller frelsen på denne baggrund kan bringes i stand? Hvis mennesket omvendte sig, ville det så kunne vende tilbage til uforgængeligheden? Nej, for lovbruddet kan ikke derved gøres ugjort. Gud ville stadig være nødt til at kræve menneskets tilintetgørelse for sin troværdigheds skyld. Desuden er menneskets natur blevet fordærvet, så det af natur er syndigt. Og naturen ændres ikke ved menneskets bod (*De incarnatione Verbi* VII.2-3). Den eneste løsning på dilemmaet var ifølge Athanasius Ordets inkarnation. Kun Ordet, som i begyndelsen skabte mennesket af intet, kunne bringe det forgængelige tilbage til uforgængeligheden, idet han genskabte alt, led for alles skyld (dvs. bar Guds retfærdige straf på alles vegne), og optrådte som fortaler for alle hos Gud (*De incarnatione Verbi* VII.4-5). Det allestedsnærværende Ord så menneskets synd og langsomme bevægelse mod død og undergang. Derfor fik han medlidenhed med mennesket og lod sig inkarnere, så Guds skaberværk ikke skulle gå til grunde. Han skabte sit eget legeme i den rene og ubesmittede jomfru. Det var et legeme af menneskelig natur – men rent og syndfrit. Dette legeme overgav han frivilligt til døden. Dermed opfyldte han lovens krav om menneskets tilintetgørelse som

straf for synden. Ordet gav sig selv hen i døden som *stedfortrædende offer* og som *løsepenge* for alle. Guds troværdighed blev reddet. Ordet vendte menneskets bevægelse mod tilintetgørelse og forgængelighed til en bevægelse mod uforgængelighed og udødelighed (*De incarnatione Verbi* VIII.1-IX.4).

Hos Athanasius finder vi altså en forståelse af synd som overtrædelse af budet og af død som syndens konsekvens, der i meget høj grad ligner Irenæus' fremstilling af sagen. Også i spørgsmålet om hvem der tilvejebringer frelsen er Athanasius på linie med Irenæus: Frelsen kommer i stand ved Ordets indgriben, og dens indhold er først og fremmest liv og udødelighed. Forskellen mellem de to angår spørgsmålet om, *hvordan* Ordet frelser mennesket. Hos Irenæus kommer frelsen i stand ved at Ordet bekæmper og overvinder det onde, og ved at Ordet viser, hvordan det sande liv skal leves. Hos Athanasius påtager Ordet sig derimod den straf – døden, som mennesket rettelig skulle have båret. På denne måde ødelægges Guds troværdighed og retfærdighed ikke, og mennesket føres fra den evige død til udødelighed og uforgængelighed. Til forskel fra Irenæus' frelseslære kan man med rette kalde Athanasius' frelseslære for en *forsoningslære*, idet der er tale om, at der gennem straffen skal ydes noget i forhold til Gud.⁵ Der er således stærke lighedspunkter mellem Athanasius' forsoningslære og den senere aselske satisfaktionslære.⁶

Gregor af Nyssa

Ifølge Gregor af Nyssas (335-395) *Store katekettiske tale (Oratio Catechetica*⁷) er mennesket skabt godt til at participere i det gode – nemlig Gud. Dette udtrykkes ifølge Gregor ved hjælp af forestillingen om menneskets skabelse i Guds billede (jf. Gen. 1,26f). Dog er menneskets situation nu præget af lidelse, nedbrydning og død (*Oratio Catechetica* V). Denne situation er ifølge Gregor ikke en del af det gode, som mennesket fra skabelsen participerede i, men er en konsekvens af, at menneskets gudbilledlighed også nødvendigvis implicerer frihed og fri vilje. Denne frie vilje misbruger mennesket til at handle mod Guds vilje. Dét er ifølge Gregor synd, og syndens konkrete konsekvens er som sagt lidelse, nedbrydning og død. Gregor fokuserer altså i sit katekettiske skrift ligesom Irenæus og Athanasius på døden som syndens konsekvens.

Det er nu vigtigt for Gregor at fastslå, at synden og det onde ikke via den medskabte frihed kan føres tilbage til Gud selv. Gud er ikke

årsag til synden og det onde, men det onde opstår, når sjælen et øjeblik vender sig fra det gode og dermed skaber plads for det onde. Det onde er således ikke noget i sig selv, men et udtryk for den tomhed, der opstår i fraværet af det gode, ligesom blindhed ikke er noget i sig selv, men fravær af synssansen. Ondskab er privation (*Oratio Catechetica V*). Denne udprægede monisme står imidlertid ikke alene i Gregors kateketiske skrift, men suppleres med en dualistisk tanke om, at det onde skyldes djævelens eller »modstanderens« forlokkelse af mennesket. Det er djævelen, der får mennesket til at misbruge sin frie vilje. Gregors tanke om, at mennesket har en ond modstander, fører dog ikke til en radikal ontologisk dualisme mellem Gud og Djævel, idet Gregor hævder, at også modstanderen er Guds skabning, der af uforklarlige årsager har givet plads til det onde i sig selv og nu forfører andre. Heller ikke med denne tale om »modstanderen« tilkender Gregor det onde karakter af selvstændig substans (*Oratio Catechetica VI*). Denne forestilling om modstanderen spiller, som vi skal se, en stor rolle i Gregors frelseslære.

Det af synd og død fangne menneske behøver ifølge Gregor en forløser:

Hvis altså menneskekærlighed er et specielt karakteristikum for den guddommelige natur, så har du her årsagen, som du søger, så har du her årsagen til Guds tilstedeværelse blandt mennesker. Vor syge natur havde brug for en læge. Det faldne menneske manglede én til at rejse ham op. Han som havde mistet livet, havde brug for en livgiver. Han som var faret vild fra delagtigheden i det gode, manglede én, der kunne føre ham tilbage til det gode. Han, som var fanget i mørket, længtes efter lysets nærvær. Den fangne søgte en befrier. Den bundne søgte én, som ville kæmpe sammen med ham. Og han, der holdtes i fangenskab som slave, søgte en forløser (*Oratio Catechetica XV*).

Som citatet viser, er forløseren den inkarnerede, der blev menneske. Det syge menneske behøvede en læge, det døde menneske en livgiver og det fangne menneske en forløser. Forestillingen om, at mennesket på grund af synden er underkastet sygdommens og dødens magt, kender vi fra både Irenæus og Athanasius. Tanken om, at mennesket er fange og skal befries ved hjælp af en forløser og en løsesum be-

tones imidlertid i særlig høj grad hos Gregor af Nyssa. Denne forestilling skal vi derfor se lidt nærmere på.

Ifølge Gregor har Guds modstander *ret* til det faldne menneske, fordi mennesket selv har ladet sig lokke til at følge ham.⁸ Derfor kan mennesket kun retmæssigt befries, hvis modstanderen får noget til gengæld – en *løsesum* (jf. *Oratio Catechetica* XXII). Da Guds modstander så den inkarneredes gerninger, var han klar over, at der her var tale om et specielt menneske – og derfor et godt bytte:

Fjenden, som altså så en sådan magt i ham, så også i den sammensmeltning [af naturene], der var i ham, en mulighed for rigdom og fremskridt. Af den grund valgte han ham som løsesum for dem, der var låst inde i dødens fængsel. Man han var ude af stand til at se det nøgne syn af Gud. Han måtte i ham se en del af den kødelige natur, som han så længe ved synden havde holdt i fangenskab. Guden var iført kød for at sikre, at han (dvs. modstanderen) ved at se på noget, der lignede ham selv, ikke skulle frygte for at nærme sig den overmåde store kraft (*Oratio Catechetica* XXIII).

Guds og menneskets fjende blev altså snydt! Han gav det af døden bundne menneske fra sig – og fik den forklædte Gud i bytte. Det kunne umiddelbart se ud til at være et godt bytte for Guds fjende, men det var det ikke, for ligesom mørket ikke kan eksistere, der hvor lyset er, således kan døden heller ikke eksistere, der hvor livet er. Den inkarnerede franarrede altså fjenden mennesket. Det var nødvendigt at narre fjenden på denne måde, for at han ikke skulle blive mistænksom. Hvis Gud havde vist sig i al sin væld som livets kilde, ville fjenden ikke have modtaget ham. Derfor forklædte Gud sig i menneskeskikkelse, for at fjenden skulle tro, at han var et menneske. Gud handlede ved inkarnationen som den kloge fisker, der skjuler krogen i maddingen. Guds modstander handlede på sin side som fisken, der sluger krogen sammen med maddingen.

Frelse er hos Gregor, som det ses, i meget prægnant grad forstået som løskøbelse. Det faldne menneske befries ikke med magt fra fangenskab under synden og døden, men det købes fri. Det er imidlertid meget vigtigt at være opmærksom på, at det ifølge Gregor ikke er Gud, der skal have erstatning eller betaling for at mennesket kan frelses, men derimod Guds modstander. Dermed adskiller Gregors

frelseslære sig afgørende fra såvel Athanasius' forsoningslære som fra den senere middelalderlige satisfaktionslære. Skønt Gregor ligesom Irenæus og Athanasius arbejder med synd – død – liv skemaet, adskiller han sig dog fra dem, fordi han beskriver frelsen som løskøbelse og ikke som befrielse. Hos Gregor omsættes den abstrakte og metaforiske tale om synd og frelse ikke så direkte som tilfældet er hos Irenæus til konkrete udsagn om syndens og frelsens konsekvenser i det kristne liv. Det er dog givet, at frelsen også ifølge Gregor har eller bør have konkrete konsekvenser for det levede kristenliv. Det fremgår f.eks. af den hyldest til det fromme og asketiske liv, der kommer til udtryk i Gregors skrift om sin søster Makrinas liv.⁹ På dette punkt er Gregor afhængig af Origenes.

Origenes

Skønt Origenes (185-253/254) levede tidligere end både Athanasius og Gregor af Nyssa skal hans frelseslære behandles til sidst, fordi den på afgørende punkter er anderledes end de ovenstående. Synd og frelse er ifølge Origenes ikke først og fremmest et spørgsmål om liv, men om erkendelse. Det betyder naturligvis ikke, at synd – død – liv skemaet ikke kan findes hos ham, men at dette skema er underordnet andre forestillinger.

Synd er ifølge Origenes principielt at forstå som det, at de rationelle skabninger vender sig bort fra Gud. Konsekvensen heraf er at menneskets kundskab om Gud sløres eller forsvinder. Dette beskriver Origenes i mytologiske vendinger som et præhistorisk syndefald, hvor de rationelle skabninger faldt fra en fuldstændig ulegemlig tilstand hos Gud til den legemlige eksistens i denne verden.¹⁰ Konkret betyder det, at synd og legemlighed ifølge Origenes er knyttet sammen. Jo mere et menneskes liv er bestemt af dets legemlige behov, jo svagere er dets relation til Gud. Dette kommer ifølge Origenes ikke blot til udtryk i et abstrakt forhold mellem Gud og menneske, men også i konkret etisk livsførelse. Den tanke kommer til udtryk i *De principiis* II.8.3, idet Origenes siger, at de rationelle skabningers fald bort fra Gud medfører, at de bliver kolde. I denne sammenhæng henviser han til Matt 24,12, hvor der tales om, at uretfærdigheden i de sidste tider skal tage overhånd, og at kærligheden derfor vil blive kold. Jo dybere et menneskes gudserkendelse er, jo bedre er dette menneskes livsførelse. Synd i form af manglende gudserkendelse har altså ifølge Origenes også konkret etisk betydning. Bag denne tanke

ligger en platonisk forståelse af forholdet mellem denne materielle verden og den ideelle åndelige verden.

På denne baggrund kan man godt forstå, at begrebet forsoning ikke spiller nogen stor rolle hos Origenes. Han kan godt i forlængelse af forskellige skriftsteder tale om *Guds vrede*, men det betyder ifølge ham ikke, at Gud bliver vred og er i sine følelsers vold, på samme måde, som et vredt menneske er. Guds vrede er derimod et udtryk for Guds dom over og udrensning af den synd og ondskab, som klæber til mennesker her i livet.¹¹ Frelse er således ifølge Origenes ikke først og fremmest forsoning med en vred Gud, men derimod genetableringen af den rette gudserkendelse, hvilket også har konkrete konsekvenser i form af en etisk bedre livsførelse.

Den rette gudserkendelse genetaberes ifølge Origenes ved at Ordet – Logos – bliver menneske. Ordets funktion er, som den gode pædagog eller lærer, at lede de faldne mennesker på den rette vej mod fuldkommen erkendelse af det guddommelige og af menneskets relation til det guddommelige. Det sker f.eks. ved, at Kristus i sin funktion som *ord* åbenbarer Guds hemmeligheder for mennesket og i sin funktion som *vej* viser mennesket, hvilken vej det skal følge til Faderen, eller i sin funktion som *Guds billede* viser mennesket, hvem Gud er. Disse bestemmelser af Kristus som frelser stammer, som det høres, fra de bibelske skrifter f.eks. fra Genesis' skabelsesberetninger og især fra Johannesevangeliet. I *De principiis* I.2 og især i *Johannes-kommentarens*¹² to første bøger kan man se, hvordan Origenes udvikler en frelseslære ved hjælp af de bibelske Kristus-prædikater. Der er et aspekt i Origenes' frelseslære, der ikke kommer så tydeligt til udtryk i disse to tekster, men som er hovedtemaet i hans kommentarer til og prædikener over Højsangen.¹³ Det er den lidenskabelige kærlighed som frelsesvej. Kristus er brudgommen, som menneskets sjæl – bruden – stræber efter forening med. Også her er det erkendelsen af det guddommelige og den deraf følgende participation i det guddommelige, der er målet. Vejen er imidlertid ikke den rationelle erkendelse, men derimod den erotiske stræben, gennem hvilken sjælen drages mod det guddommelige. Disse to former for erkendelse står imidlertid ifølge Origenes ikke i modsætning til hinanden, men er to sider af samme sag.

De konkrete konsekvenser af gudserkendelsen og den deraf følgende participation i det guddommelige, som er frelsens indhold, viser sig i de kristnes livsførelse. Det vil sige, at frelsen ifølge Origenes har en konkret etisk dimension. Det kommer f.eks. til udtryk i

Contra Celsum VIII.17-18, hvor Origenes svarer på Celsus beskyldning mod de kristne for at udføre hemmelige og forbudte ritualer i et undergrundssamfund, der står i modsætning til og vil undergrave det romerske imperium. Celsus begrundet sin beskyldning med, at de kristne jo ikke opstiller offentlige altre og gudebilleder. Derfor må de kristnes altre og gudebilleder være opstillet i det skjulte. Origenes afviser denne beskyldning ved at henvise til, at de kristne overhovedet ikke har altre eller gudebilleder. De kristne ofrer ikke på et alter, men de ofrer deres dydige liv. Det har de lært af Ordet, i hvem der findes mønstre for et dydigt liv, det vil sige mønstre for retfærdighed, mådehold, tapperhed – altså de klassiske antikke dyder.

Dyderne, som er kopier af den førstefødte af al skabningen, er billeder og votivofre, som er værdige for Gud. Disse er ikke lavet af vulgære håndværkere, men er tydeliggjort for os og formet i os af det guddommelige Ord. For i ham er der mønstre af retfærdighed mådehold, tapperhed, indsigt, fromhed og de øvrige dyder (*Contra Celsum* VIII.17).

Frelsen, som er participation i Ordet – det guddommelige – medfører altså også participation i Ordets dydighed. Eller udtrykt på en anden måde: frelsen medfører et liv i Kristus-efterfølgelse.¹⁴

På baggrund af det ovenstående er det klart, at Origenes' forståelse af frelsen ikke kan beskrives dækkende ved hjælp af begrebet *forsoning*. Gud er ikke vred og kræver ikke erstatning (satisfaktion) for menneskets synd. Men Gud renser synden ud og lader mennesket dannes i Ordets billede, så det kan opnå erkendelse af og participation i det guddommelige og ad denne vej indoptage mønstret for et dydigt liv i sig. Frelse er ifølge Origenes en erkendelses- og dannelsesproces. Derimod er synd – død – liv skemaet ikke bestemmende i Origenes' teologi. Origenes' frelselære er således af en anden type end den vi finder hos Irenæus, Athanasius og Gregor, hvilket yderligere problematiserer Auléns tale om én klassisk oldkirkelig forsoningslære.

Afsluttende betragtninger

Man kunne spørge, om det overhovedet er relevant at tale om forsoning i forbindelse med de oldkirkelige teologers frelselære. Gud bliv-

er ifølge disse teologer ikke vred på mennesket. Døden er ikke Guds straf over mennesket, men en konsekvens af, at mennesket afskærer sig fra livets kilde – gudsnærværet. Frelsen er genoprettelsen af dette gudsnærvær, som fører til liv for mennesket. Gud kræver ingen betaling, intet offer, ingen tilfredshed, som i den senere anselmske forsoningslære (undtaget dog Athanasius). Man skulle derfor hellere tale om befrielse, løskøbelse, delagtighed og lignende. Med dette spørgsmål berører jeg en gammel diskussion, som jeg her kun kan antyde indholdet af. Fra dogmehistoriens grundlæggelse som fag i oplysningstiden til langt ind i 1900-tallet har det været almindeligt at hævde, at oldkirken ingen forsoningslære havde. En sådan dukkede først for alvor frem med Anselm. Mod dette synspunkt fremlagde G. Aulén i 1930 (jf. note 3) et markant udspil. Aulén hævder i modsætning til den tidligere dogmehistorie, at man hos stort set alle teologer i oldkirken begyndende med Irenæus netop finder, hvad han kalder den *klassiske forsoningslære*, som Aulén personligt agter langt højere end middelalderens intellektualistiske forsoningsteorier. Auléns synspunkt bygger imidlertid, så vidt jeg kan se, på to præmisser, som jeg finder uholdbare, fordi han formulerer dem for ensidigt: Den første præmis er, at han (på grund af sin paulinske og lutherske bagage?) overbetoner temaet synd-retfærdighed i de oldkirkelige teologers frelseslære, mens han underbetoner modsætningen død-liv, som fordrer, at frelse skal forstås som *forløsning* snarere end som *forsoning*. Den anden præmis for Auléns tale om en klassisk forsoningslære i oldkirken er, at han for uproblematisk forudsætter, at det, som han beskriver som den klassiske forsoningslære, er et skema, der i det store og hele genfindes hos alle oldkirkelige teologer i øst såvel som i vest. Det er fremgået af det ovenstående, at synd – død – liv skemaet er grundlæggende for tre af de fire græsktalende teologer, som jeg har undersøgt ovenfor. Blandt disse skiller Gregor af Nyssa sig imidlertid ud, fordi han taler om løskøbelse i stedet for forløsning, mens Athanasius, i modsætning til Irenæus og Gregor, mener, at Gud nødvendigvis må forlange en bod for den begåede synd. På trods af visse fællestræk er der således også store forskelle mellem de oldkirkelige teologers frelseslære. Vi må derfor efter min mening opgive betegnelsen *forsoning* som en altomfattende karakteristik af de oldkirkelige teologers soteriologi.

På baggrund af det ovenstående kan man endvidere fremhæve, at det teologisk set helt basale i den oldkirkelige soteriologi indtil Augustin er dette, at Gud ikke forstås som den vrede og hævnende Gud,

der kræver tilfredshed af mennesket som forudsætning for at frelse det. Gud forstås derimod som den gode skaber, der gennem Ordets inkarnation kommer mennesket i møde for at genoprette skabelsens godhed og dermed udrydde syndens konsekvenser – adskillelse fra Gud, lidelse, død og tilintetgørelse. Det syn på frelsen har i høj grad praktisk teologiske konsekvenser, fordi det giver både sjælesorg og prædiken en anden grundtone, end der hvor den middelalderlige og reformatoriske teologi taler om tilfredshed – hvad enten det er mennesket eller Kristus, der yder denne. Grundtonen i den tidlige oldkirkelige teologi er således, at Gud ikke er vred og derfor ikke kræver fyldestgørelse for synden – men derimod heler skaden. Det gør Gud ikke for sin egen skyld, men for menneskets.

Hvordan ser det nu ud med det bogstavelige og det symbolske i oldkirkens frelseslære. Det er vanskeligt at afgøre, hvad f.eks. Irenæus og Athanasius forstod bogstaveligt, og hvad de forstod symbolsk. Hvis man tager eksemplet med syndens og dødens indtrængen i verden ved Adams synd og sejren over synd og død ved den inkarnerede Kristus, så har der utvivlsomt været både et bogstaveligt og et symbolsk element i deres forståelse heraf. På baggrund af datidens kosmologi og den bibelske frelseshistoriske teologi, som de selv var med til at konstruere, har de sandsynligvis forstået Adam og den inkarnerede Kristus som historiske skikkelser. Men disse skikkelser har samtidig helt klart haft en symbolsk og metaforisk betydning i deres teologi, som paradigmer for henholdsvis synd og død og retfærdighed og liv. De to perspektiver er altså indlejret i hinanden. Sådan er det for alle de oldkirkelige teologer. Forskellen består i hvilken vægt de tildeler de forskellige aspekter.

Dette historiske aspekt kan som antydning i indledningen ikke stå alene i en teologisk tolkning af kirkefædrenes soteriologi. Det skyldes, at udsagn får nye betydninger som konsekvens af, at forståelseshorisonterne forskyder sig. Man kan igen henvise til forandringerne i kosmologien som eksempel. Noget af det, der for kirkefædrene var konkret tale, opfatter vi nødvendigvis symbolsk og metaforisk. I denne sammenhæng finder jeg det mere befordrende at tale om det metaforiske eller det abstrakte end om det symbolske. *Metaforein* betyder at flytte rundt på noget eller at overføre noget. Når man bruger metaforer, overfører man betydning fra et felt til et andet. Spørgsmålet, som den systematiske teologi må besvare, er, hvilke af de konkrete og metaforiske udtryk, som oldtidens kristne brugte om frelsen, der giver mening i en nutidig sammenhæng. Det er over-

raskende, hvor sigende de gamle frelsesmetaforer stadig er. Vi forstår umiddelbart brugen af død som metafor for livsnedbrydende kræfter. Vi forstår umiddelbart billedet af den inkarnerede, der kæmper mod døden som en metafor for det, at Gud er den værensmagt, der bekæmper det, der fordærver mennesket og dets tilværelse. Det største forståelsesproblem ligger for mig at se et andet sted, nemlig i spørgsmålet om hvorvidt der findes en sådan transcendent værensmagt, der befrier og forløser os fra synd og død, og som vi derfor kan kalde Gud, eller om vi må afskrive denne klassiske gudsforståelse. Er *Gud* og tanken om, at Gud blev menneske, ikke selv metaforer? Og hvilken virkelighed beskriver de i givet fald så? Hvis *Gud* forstås som en metafor for en transcendent virkelighed, der rækker ud over mennesket, og som på grund af denne transcendens kommer mennesket i møde i dets kamp mod det fordærvende i tilværelsen, så kan mange af de gamle frelses- og forsoningsmetaforer stadig fungere som nutidigt adækvate metaforiske beskrivelser af det kristne budskab om frelse. Hvis Gud derimod ikke forstås som metafor for en virkelighed og en magt, der transcenderer mennesket selv, men som noget i mennesket iboende, så må de gamle frelsesmetaforer omtolkes radikalt. Frelse vil så ikke betyde fuldkommen erkendelse af det guddommelige, som hos Origenes, men måske snarere fuldkommen erkendelse af sig selv. Befrielse fra synd og død skal så måske forstås som selvkontrol. Skønt de gamle metaforers og symbolers billedsprog i sig selv forbliver forståeligt, kan de forståelseshorisonter, hvori metaforerne og symbolerne indgår, forandre sig så radikalt, at metaforerne og symbolerne dermed får en ganske anden betydning.¹⁵

Endelig vil jeg pege på forholdet mellem det konkrete og det abstrakte. Det er afgørende, at det systematisk teologiske og praktisk teologiske arbejde ikke besværes af en fejlplaceret ringeagt for det konkrete og bogstavelige. På det punkt kan vi lære noget af Origenes, hvis allegoriske metode netop ikke betragter det konkrete og bogstavelige som en usand tolkning, men derimod som en foreløbig og begrænset tolkning, der skal søges udvidet ved tilføjelsen af flere betydningsniveauer (jf. ovenfor). Jeg tror, at mange præster og andre teologer, der forsøger at tale om forsoningstanken, opstandelsen, skabelsen o.l. ofte oplever at tale for døve ører. Det skyldes måske, at man taler teologisk abstrakt, selv om situationen kræver en bogstavelig og konkret tale. Det er egentligt mærkværdigt, at netop præster og andre teologer har dét problem, for et af kristendommens hovedtemaer er jo netop konkretisering af det abstrakte – nemlig

inkarnation. Hvad andet er inkarnation end dét, at Gud gør sig forståelig, konkret, bogstavelig og håndgribelig? For kirkefædrene var inkarnation ikke blot et dogmatisk tema, men en konkret frelsespædagogisk realitet. Derfor spiller inkarnationen så stor en rolle i deres teologi. Forsoning er et typisk eksempel på et abstrakt og symbolladet teologisk begreb. Det samme er synd. Præstens og teologens opgave er at gøre sådanne begreber konkrete. Ellers forstås de ikke. En god prædiken begynder derfor ikke med at tale om synd og forsoning som abstrakte begreber, men med at tale konkret om menneskets lyst til at stjæle naboens pærer (Augustin) eller hans kone (Jesus), og om forsoning som det at overvinde disse lyster eller konsekvenserne heraf, hvis ikke selve lysten kan holdes i ave. Derefter kan man måske tale abstrakt om kristendommens forståelse af synd og forsoning som dogmatiske temaer.

Noter

1. Jf. *Adversus haereses* IV.38.4. *Adversus haereses* læses bedst efter tekstudgaverne i serierne *Sources Chrétiennes* eller *Fontes Christianii*, der har henholdsvis en fransk og en tysk paralleloversættelse. Har man ikke disse ved hånden, kan *Adversus haereses* og de fleste af de efterfølgende tekster læses i engelsk oversættelse i serien *The Ante-Nicene, The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Denne serie er tilgængelig en række steder på internettet f.eks. <http://www.ccel.org/>
2. *Epideiksis* kap. 15-16. Den armeniske tekst findes i *Sources Chrétiennes*. Oversættelse til dansk ved J. P. Asmussen, *Bevis for den apostolske forkyndelse*, København 1970.
3. Irenæus' skrift mod kætterne (*Adversus haereses*) 3.-5. bog handler for størstedelens vedkommende om Kristi rekapitulation af det faldne skaberværk og det faldne menneske. Se endvidere G. Aulén, *Den kristna Försoningstanken*, Stockholm 1930, s. 38-69; Irenæus, *Mod kætterne*, oversættelse ved U. Kiel og indledning ved Anders-Christian Jacobsen, Frederiksberg 1999, s. 40-72; G. Wingren, *Människa och Inkarnationen enligt Irenaeus*, Lund. 1947.
4. Teksten findes i *Contra gentes and De incarnatione*, edited and translated by R.W. Thomson, Oxford 1971.
5. Det er efter min mening forkert, når G. Aulén (jf. note 3) slår Athanasius' forsoningslære i hartkorn med Irenæus'. Det er sandt, at linien synd – død – liv er central for dem begge, men i spørgsmålet om, hvordan Ordet afstedkommer frelsen adskiller de to sig væsentligt fra hinanden. Af samme grund er jeg også yderst skeptisk overfor Auléns påstand om, at der findes én klassisk forsoningslære, der er fælles for alle oldkirkelige teologer såvel i øst som i vest. Der findes nogle fællestræk, men også væsentlige forskelle.
6. Se Anselm, *Cur Deus homo*, Lateinisch und Deutsch, Besorgt und übers. v. Franciscus Salesius Schmitt. Dansk oversættelse: Anselm, *Hvorfor Gud blev menneske*, oversat fra latin af Johannes Thulstrup, København 1978. Ang. Athanasius frelseslære,

- se endvidere Jørgen I. Jensen, Kosmos og inkarnationen. Omkring to forløb i Athanasius' dobbeltskrift »Mod hedningerne« og »Om Ordets inkarnation«. i: *Lumen* nr. 57 = årg. 19 (Kbh. 1977), 19-43; Anna Marie Aagaard: Christus wurde Mensch, um alles menschliche zu überwinden. Athanasius, Contra Arianos III, 33, 393 C. Versuch einer Interpretation. i: *StudiaTheologica* 21 (1967), 164-181.
7. *Oratio Catechetica* findes i *Gregorii Nysseni Opera*, Vol. III,4, ed. E. Mühlberg, Leiden 1996. Der findes en tysk oversættelse af skriftet med indledning og noter i *Bibliothek der Griechischen Literatur*, Bd. I, Die grosse katechetische Rede, Stuttgart 1971.
 8. På dette punkt står Gregor i modsætning til Irenæus, der hævder, at djævelen uretmæssigt har taget magten over mennesket, jf. *Adversus Haereses* V.1.1.
 9. Gregor af Nyssa, Vita Macrinae, *Sources Chrétiennes*, vol. 178, Paris 1971. Skriftet findes i svensk oversættelse: Gregorios av Nyssa: *Den heliga Makrinas liv och Om själen och uppståndelsen*. Översättning med inledning av Sten Hidal, Skellefteå 1999.
 10. Jf. *De principiis* I.5.3; II.8.3. Den mest tilgængelige tekststudgave til *De principiis* er *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*, H. Görgemanns und H. Karpp, Darmstadt 1985. Denne tekststudgave indeholder en tysk oversættelse.
 11. *Contra Celsum* IV.72; *Römerbrevskommentaren* I.16; IV.11. Origenes' skrift mod Celsum findes i Origenes Werke Bd. I-II, *Die Griechischen christlichen Schriftsteller*, ed. P. Koetschau, Leipzig 1899. Der findes en fin engelsk oversættelse med noter af H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum*, Cambridge 1953. Origenes' romerbrevskommentar findes i: C.P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefskommentar des Origenes*, vol. I-III, Freiburg 1990-1998. En ny engelsk oversættelse findes i serien: *The Fathers of The Church*, vol. 103-104, ed. T.P. Scheck, Washington 2001-2002.
 12. Johanneskommentarens tekst er i Origenes Werke Bd. IV, *Die Griechischen christlichen Schriftsteller*, ed. E. Preuschen, Leipzig 1903. Engelsk oversættelse i *The Fathers of the Church*, vol. 79-80, ed. R.E. Heine, Washington 1989.
 13. Origenes' kommentarer til og prædikener over Højsangen findes i *Sources Chrétiennes*, vol. 375; 376, Paris 1991-1992. Denne tekststudgave har en fransk paralleloversættelse. En engelsk oversættelse findes i *Ancient Christian Writers*, No. 26, ed. R.P. Lawson, New York 1956.
 14. Angående etikens plads i Origenes' teologi, se N. Willert, »Etikken som apologetisk argument i Origenes' Contra Celsum«, i: *Origenes mod Celsum. Et tidligt eksempel på de kristnes forsvar over for kristendommens kritikere*, red. Anders-Christian Jacobsen. København 2004.
 15. Colin E. Gunton har fremlagt en metaforisk tolkning af forsoningen, som kan være af interesse på dette punkt. Bogens titel er: *The Actuality of Atonement. A Study of Metapher, Rationality and the Christian Tradition*, Edinburgh 1988.

Anders-Christian Jacobsen, adjunkt, ph.d.
Damtoften 18
8660 Skanderborg.

Det ambivalente måltid

– et essay om nadveren i madkulturen

• Nadveren sættes i dette essay ind i en gastronomisk kontekst og forfatteren trækker i den forbindelse på socialvidenskaberne. Dette ikke-teologiske perspektiv på nadveren viser nogle af de ambivalenser, som opstår i mødet mellem det sakrale og det profane måltid.

Vi kan fortolke nadveren ud fra fem kontekster. Den første er eksegetisk og har bibelen og dens samtidshistorie som kontekst. Den anden kontekst er kirke- og dogmehistorien, der systematisk begrebsliggør nadveren i lyset af en hel- eller halvstøbt teologi. Den tredje kontekst er den liturgiske. Nadveren indgår som et led i gudstjenesten og henter betydning herfra. Eksempelvis som liturgisk svar på Fadervor: Vi får, hvad vi beder om: Brød – liv. Den fjerde kontekst er ikke direkte teologisk. Det er den litterære kontekst. Karen Blixens *Babettes Gæstebud* er et billigt, men genkendeligt eksempel. Litteraturen giver nye forståelseshorisonter til indstiftelsesordene.

Den femte og sidste kontekst har jeg kaldt den oversete, fordi den i modsætning til de øvrige ikke befinder sig inden for et teologisk orienteret vokabular. Heller ikke inden for et litterært, ikke direkte. Man kunne kalde den for en gastronomisk kontekst. Her tænker jeg på det konkrete måltid, den måde en madkultur genererer betydning på, og hvordan disse betydninger spiller ind i vores fortolkning af nadverens måltid. Vi har alle en forforståelse af nadveren, men ikke nødvendigvis en teologisk, inden vi kommer i kirken. Kirkens sakrale måltid tolkes bevidst eller ubevidst ud fra det profane og genkendelige måltid, fra den betragtning vi har af det at spise generelt. I modsætning til dåben, der er et sakramente uden stærke ydre referencer, er nadveren som måltid en praksis, vi alle foretager flere gange om dagen. Dåben kender vi inde fra, nadveren inde og ude fra.

Det kan derfor være rimeligt at se nadveren fra dette ydre ikke-teologiske perspektiv. Ved at betragte madkulturen kan man få en fornemmelse af, hvordan det postmoderne menneske forholder sig til det at spise. Hvilken betydning det skaber for subjektets selvforståelse og dermed dets betragtning af nadveren.

Forskellen på de to måltider, det sakrale og det profane, kan beskrives i spændingen mellem det symbolske og sproglige på den ene side og det bogstavelige og sanselige eller reale på den anden side. Det sakrale måltid har minimal sanselighed, men maksimal symbolkarakter; omvendt med det profane måltid. Her er sanselighed stærkere end det symbolske. Begge begreber er på spil, men med forskelligt styrkeforhold. Der findes ikke et måltid, som ingen symboler indeholder. Omvendt ville det også være absurd at tale om et symbolsk måltid uden sansning.

Nadveren er et måltid og består af de led, som er indeholdt i en madkultur. Der er produkterne, oblaten og portvinen. Der er forarbejdningen, oblat bliver til kød og portvin til blod. Der er selve måltidet, hvor man spiser sammen, der, som ethvert måltid, indeholder inkorporation og fordøjelse. Vi spiser og bliver mætte og sendes bort. Produkter, forarbejdning og måltid. Det sakrale måltid er struktureret som det profane. De overholder begge det overordnede paradigme: produkter, forarbejdning, måltid.

Fastholder vi den minimalistiske definition af måltidet, er forskellen mellem det profane og det sakrale måltid ene og alene bestemt af spændingen mellem dets bogstavelige/sanselige og symbolske værdi. Formen, rammerne og betingelserne er derimod de samme. Det sakrale og profane måltid er både identisk og forskelligt. Identisk i struktur, forskelligt i betydning.

I artiklen trækker jeg på forskellige socialvidenskaber. Specielt i Frankrig og England og USA er der en stor interesse for madens sociokulturelle betydninger. Et af de temaer, som i øjeblikket diskuteres, er forholdet mellem mad, måltid og dannelse. En diskussion der er foranlediget af forandringer i den vestlige kultur. Overgangen fra det moderne til det postmoderne har også spillet ind på madkulturen. Man taler om det globale køkken, hvor man kan spise på alle sprog, og det mobile måltid, hvor man kan spise alle steder og på alle tidspunkter. Disse forandringer er ikke kun forbundet med strukturelle mønstre, såsom maden selv og priser og vaner, men skyldes forandringer i smag og præferencer inden for forskellige sociale grupper.

I modsætning hertil har vi nadverens måltid, der er forblevet den samme uanfægtet af de forandringer, som er foregået på den madkulturelle scene. Det skaber en spænding, der åbner for både konfrontation og misforståelser, men også muligheden for nye perspektiver. Artiklen er inddelt i tre små kapitler, der hver især kommenterer »indstiftelsesordene« fra forskellige vinkler. Kirkens mad og måltid vækker både modstand og fascination. Den er fremmedgørende og innovativ.

Nadveren som haute cuisine

»I den nat han blev forrådt... ved måltidet...« Udtalelsen sætter et tidspunkt. Vi ved, at der også var et sted. Tid og rum. Det er forudsætningen for et måltid. Men disciplene spiste ikke hjemme. De spiste ude. Der er altså to måltider: det daglige og det ekstraordinære. Vi hører kun om det ekstraordinære. Men vi møder det altid med afsæt i det daglige. De to måltider kan ikke skilles ad. De betinger hinanden: Ude og hjemme. Ude er farligt, hjemme er trygt. Man mister lidt af sig selv, når man spiser ude. Måske bliver man forrådt, gennemskuet, overset, vejret og fundet for let. Eller måske åbnes der for nye horisonter, som kaster et forløsende skær ind over det daglige og hjemlige. Man sætter sig selv på spil, når man tager ud at spise. Disciplene erfarede det. Og vi erfarer det.

Forskellen mellem nadveren og en menu på Falsled Kro er ikke stor. Prismæssigt er det billigere på Falsled. Det koster, så vidt jeg ved, 2.300,- for hver altergæst. Til den pris får man en seks retters menu på Falsled. Begge steder er også ritualiserede helt ind til mindste detalje. Der er ikke plads til tilfældigheder og spontane indslag, hverken inde i kirken eller på kroen. Produkter, forarbejdning og måltid er kanoniseret. Der er klare forskrifter, som fortæller os, hvordan det skal håndteres. Begge steder er der også åbent for alle. Her spiser man sammen med mennesker, man ikke kender. Man holder øje med hinanden, ikke fordi man glemmer sig selv, men fordi man har svært ved at være sig selv.

At spise ude er nemlig en devaluering af selvet. Positivt og negativt. Positivt fordi selvet ikke er i centrum, negativt fordi det ikke er sig selv. Det er altid ubehageligt, at nogen kigger på én, mens man spiser. At spise er en intim sag ligesom erotik. Det gør man stort set kun med de nærmeste. Tænk blot på de royale fester. Her må mediet ikke transmittere fra måltidet. Vi må ikke se de kongelige spise, hvis

ikke vi ligefrem er inviteret og sidder til bords. Det ville også være utænkeligt at sidde på Falsled Kro og kigge på de spisende, hvis ikke man selv får serveret noget. Et problem som er tydeligt i kirken. Der er nogen, som spiser, mens andre holder øje.

I J. Finkelsteins bog *Dining Out: A Sociology of Modern Manners* analyserer hun forskellen på at spise ude og spise hjemme, og hvilken betydning det har for identitet og selvforståelse. For mange mennesker er det at spise uden for hjemmets fire vægge specielt i en formaliseret restaurant forbundet med en vis nervøsitet. At spise ude er med Finkelsteins ord fremmedgørende. Hun kalder det »a source of incivility« (1989, 64). Det er et indgreb i ens identitet og smitter af på ens opførsel. Det ægte og autentiske erstattes af det kunstige og inautentiske. Ens kropssprog bliver anspændt på grund af påklædning, ens sprog mister prosodi og liv, ens sociale bevidsthed minimeres. Hvad, der skulle være festligt, opleves som det modsatte. Frihed bliver til indskrænkning. Man nyder ikke maden og selskabet, fordi man hele tiden er opmærksom og på vagt, en lille smule ved siden af sig selv.

Finkelstein mener derfor ikke, at man kan tale om selvdannelse i forbindelse med at spise ude. Det at spise ude er nemlig bestemt af specielle kulturelle og sproglige koder, der kan være væsentligt forskellige fra de koder, man har hjemme og dem, man har med sig. Måske kender man ikke engang koderne. Ved ikke, hvad maden hedder, kan ikke tale fransk. Tænk blot på nadveren, der indeholder et hav af teologiske koder, der for den kirkefremmede er fuldstændig uforståelige. Man spiser her et måltid, hvis tegn er utydelige. Ifølge Finkelstein er det at spise ude derfor et kunstigt eksperiment i manerer, hvor mennesker imiterer hinanden i stedet for at være sig selv. De er fraværende og ikke engagerede i en autentisk social participation. Man deler ikke virkelighed med dem, man spiser med, man sidder blot i det samme lokale og får det samme menukort. Hun ser derfor den sociale del af måltidet som en begrænsning af selvet.

Hvis det er rigtigt, hvad Finkelstein siger, så har nadveren et indbygget problem, ikke mindst i forhold til den kirkefremmede eller de kulturkristne. Måltidet i kirken opleves af mange som eksklusiv på trods af dets inklusive og universelle karakter. Man går ikke til alters, selv om man kommer i kirken. Det er ikke kirkens skyld, men kulturrens. Her har man nemlig en anden opfattelse af ude og hjemme. I et praktisk teologisk regi ville det derfor være uklogt at lukke øjnene for den betragtning en madkulturel analyse giver os af fænomenet: at

spise ude. Til gengæld kunne man måske forestille sig en opblomstring, hvor det fremmede ikke er fremmedgørende, men innovativt.

I Deborah Luptons bog *Food, the Body and the Self* har hun nogle bemærkninger til problemet: at spise ude og så være sig selv. Lupton kritiserer Finkelsteins antagelser for at bygge på en al for snæver definition af subjektet. Hendes subjekt er statisk og fastlåst. Det har ikke den dynamiske karakter, som er en del af det postmoderne. Lupton mener derfor, at kontrasten mellem at spise ude og spise hjemme ikke nødvendigvis skaber fremmedgørelse. I stedet taler hun om innovation. Hun fastholder Finkelsteins antagelse, at det at spise ude er en social begivenhed, der er anderledes end det at spise hjemme, men det fører nødvendigvis ikke til en indskrænkning af subjektet. At spise ude er med Luptons ord ikke et overgreb på subjektets råderum. Tværtimod, hvis subjektet er dynamisk og åben for nye oplevelser, er det ikke et problem. Det fremmede og anderledes bliver her det interessante og det interessante pirrer selvrefleksionen. At spise ude ser Lupton som subjektets mulighed for eksperimenter og ny erfaring.

Man kan derfor ikke entydigt tale om et koncist og autentisk selv, der frustreres over at spise ude, men derimod om et selv, der bliver til i og gennem den handling, dét nu er. At spise ude er en del af selvet, en måde at se sig selv på. Man fortæller, hvem man er, når man spiser ude – på den eller hin restaurant på dette eller hint sprog – og man bliver fortalt af det, man spiser.

Nadverens ramme er kirken, haute cuisine restauranternes. Begge er ritualiserede måltider, og begge fortæller gennem maden en myte, som subjektet kan spejle sig i, overtage og identificere sig med. Skal man følge Luptons skildring af det postmoderne menneskes erfaringer med at spise ude og sætte dem i relation til nadvermåltidet i kirken, er det ikke fremmedgørelse men innovation, man skal lægge vægt på. Nadveren er et spændende måltid, som indeholder specielle betydninger, selvmodsigende betydninger, der kan give ny erfaring.

Kannibalisme og inkarnation

Det er mit legeme og mit blod som gives for jer. Tankegangen er uhyggelig. Vi spiser et andet menneske. Han giver sig selv som mad for os. Hvem vil spise det? Inkarnation bliver til inkorporation. Civiliseret kannibalisme. Postmoderne kykloper der æder mennesker i form af en symbolsk attrap, søndag efter søndag. Det er et dramatisk

højdepunkt, der kræver rituel stramhed, hvis ikke det skal ende i bar-bari, og at vi begynder at æde hinanden. Denne del af nadveren er både skræmmende og fascinerende og åbner et gab, hvor forskellen mellem dyr og mennesker opløses. Her gør vi det, mennesker ikke må. Vi gør også det, mennesker ikke kan lide.

En stærk binær modsætning inden for enhver madkultur er begreberne god og dårlig mad. Som termen implicerer, er denne binære modsætning ikke kun en simpel begrebslig kategori, men involverer altid en subjektiv morals mening om mad. Og denne mening er farvet af tidens trends. God mad bliver ofte beskrevet som ernæringsmæssigt god og indikerer en form for selvkontrol og bekymring for ens helbred, mens dårlig mad er dårlig for helbredet og signalerer en svag moralsk karakter. En tankegang der kommer til udtryk i den igangværende hysteriske fedmedebat. Fedt er dårligt, kostfibre er godt. Ernæring er blevet til etik, sundhed er godhed, muskler er moral.

Men der er mad, som både er god og dårlig. Kød og blod eksempelvis. De indeholder symbolske ambivalenser. Kødet signalerer både vold, aggression, lidelse og styrke, virilitet, kraft. Kød opbygger muskelmassen, det mætter og er udtryk for social status, men det nedbryder også kroppen i for store mængder, gør den tung og immobil. Det at slagte og spise kød repræsenterer tillige menneskets kontrol over verden. Det man slår ihjel og spiser, det har man magt over. Vi ødelægger ved at spise, og når vi spiser kød, skal vi dræbe et dyr. Det, vi spiser, må gå til grunde. Den enes død er den andens brød (kød). Koen bliver slagtet, for at vi kan leve. At spise kød er på én og samme tid den mest livsbekræftende og aggressive handling, mennesket kan udføre, vel at mærke uden at det nødvendigvis ender voldeligt.

Siden de gamle grækere har man associeret kød med aggressivitet. Personer, der spiser meget kød, bliver uciviliserede og vilde. Plutark noterede sig i et lille essay med titlen *Kødspiser*,¹ at det ikke var de mennesker, som levede af vegetarisk mad, der blev drabsmænd, tyranner og tyve, men de der spiser animalsk. Der er noget abnormt ved kødspisere. At dræbe og spise dyr er forbundet med en attitude, der umiddelbart taler enhver form for civiliseret kultur imod, fordi forskellen mellem varmblodige dyr og menneskekød ikke er stor. Afstanden fra vegetar til animalist – et menneske som spiser meget kød – er større end afstanden fra animalist til kannibalist.

I Vesteuropæisk sammenhæng er kannibalen altid blevet betragtet som et menneske i sin primitive ukultiverede form. Kannibalisme er et billede på den totale forvirring. Tænk på Homers Odysseus, der i sin søgen efter civilisation møder den enøjede kyklop. Han står for alt det, der er brutalt og inhumant, og som taler enhver form for menneskeligt samfund imod. Kannibalisme er per definition ikke-kultur. Man kan i den forbindelse ikke lade være med at tænke på, at vi i det tredje årtusind stadig spiser Kristi kød og drikker hans blod. Er kristne ukultiverede? I kontrast til det civilisatoriske som indbegrebet af antikannibalisme står ordene fra Johannesevangeliet som et tydeligt brud på enhver form for kulturel dannelse:

Hvis ikke I spiser Menneskesønnens kød og drikker hans blod, har I ikke liv i jer. Den, der spiser mit kød og drikker mit blod, har evigt liv, og jeg skal oprejse ham på den yderste dag. For mit kød er sand mad, og mit blod er sand drik. Den, der spiser mit kød og drikker mit blod, bliver i mig, og jeg i ham. (Joh 6,53-56)

Udtalelsen legaliserer eksplicit en kristen form for symbolsk kannibalisme. At den er religiøst forankret, gør den ikke mindre urovækkende, da der altid er forbundet noget religiøst med en kannibalistisk kultur. At spise et menneske kræver ritualer, struktur og retningslinier, al det som hører religion til. Margaret Visser påstår sågar i sin bog *The Rituals of Dinner*, at alle vores måltidsritualer grundlæggende stammer fra en tidlig kannibalistisk kultur, hvilket modsiger den gængse antagelse af kannibalen som entydig rå og uciviliseret. Man kan godt spise et menneske, bare man gør det ordentligt.

Menneskeblod er en angstfremkaldende og følsom substans eller fluidum og er forbundet med både liv og død. Substansen i sig selv trækker et religiøst sprog med sig. Ord som anger, passion, tilgivelse og synd på den ene side og liv, lys og opstandelse på den anden side. Blod er traditionelt sjælens hjerte. At drikke og spise blod af et andet levende væsen bliver ofte bedømt som ulækkert. Pølse og budding lavet af griseblod er der kun få, som spiser. Blodet er helligt på sin egen frastødende måde, fordi det mere end noget andet er forudsætning for liv. Derfor spiser vi sjældent blod og aldrig menneskeblod.

Menneskeblod er af gode civilisatoriske grunde vedtaget som værende ikke-mad i de vestlige samfund. En person, der prøver at bryde disse koder, vil møde stor modstand. Det skete for nogle år siden, da den australske, sofistikerede gastronom og madskribent Gay Bilson ville lave et måltid, hvor hun brugte sit eget blod til saucen. Måltidets tema skulle være den menneskelige krop. Bilson fandt det nødvendigt at konsultere både patologer og lovgivning og sammen med dem udarbejde en plan for, hvordan det kunne forløbe. Hun skriver:

Jeg ville være sikker på, at mit blod er i orden ved at få det testet for HIV og andre blodbårne sygdomme, fryse det ned over en periode, der sammenlagt giver tre liter blod. Derefter personligt lave en sauce. Vores blod indeholder de samme elementer som griseblod. Som »mad« vidste jeg derfor, at det kunne serveres. At ofre det til dem, der spiste, (de spisende ville være informeret om hele gangen i foretagendet) ville være den ultimative symbolske gestus af generøsitet (Bilson 1994,67 – min oversættelse).

Bilson siger tre ting. Blodet skal komme fra kokken selv, det skal forarbejdes på et niveau, der svarer til haute cuisine, og endeligt skal det serveres som et offer. Kokken giver sig selv eller en del af sig selv til dem, der inkorporerer maden. Hun serverer den sågar efter alle kunstens regler. Der er ikke noget farligt eller livstruende ved at spise en sauce lavet af menneskeblod. Og da det tillige indgår i et på forhånd komponeret måltid, ville det højst sandsynligt smage ganske fortrinligt. Man mærker de religiøse undertoner i Bilsons projekt. Kannibalisme kræver rituel stramhed. Der er ikke langt fra det, Bilson gør, til det, Johannes skriver.

Alligevel mødte Bilsons ideer massiv modstand, og hun fik aldrig lov til at gennemføre måltidet. Adskillige læsere af *Good Weekend* reagerede med læserbreve, hvis ordlyd demonstrerede forargelsen. Ord som pervers, narcissisme, kvalmende, afskyelig, galskab, kannibalisme, var alle udslag af de følelser, Bilson rørte ved. Menneskeblod kan bruges til medicinske forhold, som nogle af læserne skrev, men aldrig som kulinarisk nydelse. Selv en lille og ubetydelig del af kroppen, endda taget fra Bilsons egen, kan og må ikke betragtes som mad. Brystmælk er den eneste undtagelse. Men den er kun for spædbørn.

I 1994 kunne man i et britisk tidsskrift læse en artikel, der handlede om dyrevelfærd i forbindelse med slagtning. Artiklen havde en undertone af New Age. Der var ridset fem punkter op, der alle var centreret om begrebet frihed og som kvalificerede kødet: Fri for frygt og stress, fri for sygdom og smerte, fri for sult og tørst, fri for manglende komfort, fri til at kunne opføre sig naturligt. Med andre ord dyrene skulle have en behagelig tur til slagteriet og en human død. Uden på de pakker kød, der overholdt de fem punkter, stod der: »Jeg efterlader en rar smag i din mund«. ²

Da jeg læste artiklen, kom jeg til at tænke på den korsfæstede Jesus. Han kan ikke engang føres ind under blot ét af punkterne. Og uanset hvilken fornemmelse hans kød og blod efterlader, tror jeg ikke prædikatet »rar smag« er passende. Når vi spiser Kristi legeme og drikker hans blod, er det derfor vigtigt, at den dramatiske spænding mellem det man gør, og det man ikke må på den ene side, og kødets og blodets ambivalente symboler på den anden side, bevares. Den civiliserede kannibalisme er både styrken og svagheden i nadvermåltidet set i relation til madkulturen. Den provokerer og vækker vildskaben. Her legaliserer man for en stund det illegale i en højere sags tjeneste. Det kannibalistiske drama er både dybt primitivt og højt kultiveret på én og samme tid. I den forbindelse er det gastronomisk unikt. Det kannibalistiske måltid findes nemlig kun i kirken, så vidt jeg er orienteret.

Inkorporation og selvdannelse/subjektivitet

»Tag dette og spis det...« Ordene appellerer til handling. Tag og spis. Fra hånden til munden. Bevægelsen er lille, men konsekvenserne store. Hvad sker der, når man har spist? Er man den samme bagefter? Bliver man syg? Forandrer man identitet? Kan man tåle det? Det er ikke uden risiko at putte noget i munden. Høre og se, men ikke spise. Det man hører, kan man lukke ude, det man ser, kan man på trods af synet lukke øjnene for. Men det, man spiser, er uigenkaldeligt en del af én. Vi kan se den samme ting, vi kan høre den samme musik, men vi kan ikke spise den samme mad. »Tag dette og spis det«...er derfor en rystende udtalelse. Den fastholder individualiteten i hele sin styrke, er en henvendelse til den enkelte om at slippe den verden, der bydes ham, ind i hans egen verden. Det er en konfrontation af verdenen, hvor den ene spiser den anden for derefter selv at blive spist.

Det er magt og afmagt i samme bevægelse. Magt til at spise og afmagt overfor det spiste.

På tysk er der kun et »s« til forskel på at være og at spise. »Der Mensch ist, was er isst.« Gastronomi bliver til ontologi. Ordene er Ludvig Feuerbachs, og de er mere rigtige end nogen sinde før. Der er nemlig sket en forskydning fra måltidet til maden set i forhold til begreber som identitet og dannelse inden for de sidste tredive år. Hvor man før hæftede dannelse og identitet på måltidet – måltidet som bærer af kulturelle og sproglige koder, der kan overføres til den spisende – er der med den stigende individualisering og det globale køkken sket et skred fra måltidet til maden. Vi bombarderes med informationer om produkterne og den måde, man skal forarbejde dem på, men måltidet, det at vi spiser sammen med nogen, er stort set fraværende.

Madskribenter og fedmeforskere er derfor nutidens præster, og de tager ikke afsæt i måltidet, men i det vi spiser. Man taler om en bevægelse fra *communio* til inkorporation. I det postmoderne samfund er fokus flyttet fra det kollektive og til det individuelle, hvilket i en madkulturel sammenhæng gør smagen og ikke ritualen til det bærende. Vi forholder os til maden ud fra smag og behag, og smag og behag kan med Kants ord ikke diskuteres eller kan måske ikke andet end diskuteres. Smagen og ikke måltidet klassificerer den, der klassificerer, siger Bourdieu. Pasi Falk påstår sågar, at det måltid, man spiser, ikke kun er bestemt af den konkrete mad, men langt snarere af de symboler som maden giver udtryk for. Maden er valgt for at kunne reflektere én selv. Det er et perspektiv på verden eller en måde at blive set på. Når mad bliver symbolsk, er smagen ofte af relativ lille betydning. Det er madens image, der er det væsentlige. At spise amerikansk mad er en inkorporation af amerikansk livsstil. Vi æder os til betydning og selvforståelse.

Når vi spiser, går verdenen bogstaveligt talt igennem os. Det er en grundlæggende individuel og subjektiv proces. Der er ikke andre, som spiser den mad, jeg spiser. Det at spise og det at dø skal man selv gøre. Det er både en intim og en alvorlig sag. Intim fordi munden er forbundet med følelser, med munden spiser og taler og kysser vi. Alvorligt fordi det at spise er indbegrebet af liv og død. Vi dør, hvis ikke vi spiser, og vi kan dø af det, vi spiser. Forholdet mellem ydre og indre opløses nemlig i selve den proces, det er at spise. Når vi spiser, trænger verdenen, med alle dens kemiske og symbolske betydninger, ind i os, opløses og går i et med kroppen. En handling der er fyldt

med potentielle, irreversible konsekvenser og intimt forbundet med forestillingen om menneskelig selvforståelse.

Mad er et grænsefænomen. Den står som en grænse mellem natur og kultur, mellem det bogstavelige og det symbolske, det menneskelige og det naturlige, det udvendige og indvendige. Den franske sociolog Claude Fischler skriver derfor ikke om spisning eller konsumering, men om »incorporation« (1988, 279), eller den handling det er at sende mad hen over grænserne mellem verden og selvet, mellem det udvendige og indvendige af kroppen. Det, vi spiser, bliver til en del af os. Subjektet indoptager objektet. At spise vil sige at fortære, og idet vi fortærer, parteciperer vi de egenskaber, den potens og magt, det, vi fortærer, er udtryk for.

Inkorporationen er tydelig i nadvermåltidet. Det fremhæves eksplicit i indstiftelsesordene: »Tag dette og spis det«. Det er måske de væsentligste ord i hele måltidscenen og dem, der vækker størst modstand og størst fascination. Vi skal sågar spise noget, der ikke er det, som det giver udtryk for. Brød er ikke brød, oblaten knap nok brød, betydningen overhovedet ikke brød. Det er en form for kryptogastronomi. I et primitivt samfund ville man spise brødet og mange andre måltider uden opmærksomhed på dets betydning for den enkelte, men det gælder ikke for det postmoderne menneske. Det propser ikke hvad som helst ind i munden.

I Pasi Falk bog *The Consuming Body* drager han med afsæt i Bakthin en distinktion mellem begreberne: lukket krop og åben krop. Den åbne krop er typisk for præmoderne samfund eller primitive samfund, skriver Falk, hvor en ritualisering af maden er en integral mekanisme for hele samfundet. Måltidet afspejler mentaliteten og viser de koder, som bærer kulturen. Det primitive samfund, stadig ifølge Falk, er derfor grundlæggende et spise-samfund. En tankegang der ifølge Halvor Moxnes også gør sig gældende for den nytestamentlige tidshistorie. De samfund, Jesus var integreret i eller tog afstand fra, kunne beskrives med metaforen den åbne krop. Når man deler og inkorporerer mad gennem et rituelt måltid, implicerer det på samme tid en inkorporation af deltageren selv ind i samfundet og definerer her vedkommendes partikulære plads. Individet spiser maden og bliver selv spist af samfundet. I den type af samfund er subjektet nært knyttet til gruppen, det er et gruppe-selv og ikke et moderne individualiseret og atomiseret selv. En tankegang der har domineret vores forestilling om nadverens betydning. Her opsluges den enkelte af fællesskabet. Derfor er begreberne indvendig og udv-

endig mere relateret til gruppen og de kollektive grænser og ikke til de individuelle.

I modsætning hertil er den idealiserede moderne krop, der er typisk for vestens verden. Her er der en større kontrol af grænserne mellem den ydre verden og så den indre. Det er den individuelle krop, som tager beslutning om, hvad der skal ind i kroppen, og denne beslutning er afgørende for selve formningen af selvet. Madreklamer og kulørte blade appellerer af samme grund til det, vi spiser, og iklæder det en fortælling, man kan identificere sig med. Coca-Cola er ikke blot en sodavand, det er en livsstil og en myte. Det postmoderne subjekt skaber således sin egen identitet ved at inkorporere produkter inklusiv de myter, de fortæller.

Dette skaber med Falks ord en lukket krop, fordi madens betydning, den myte det fortæller, er bestemt af individets valg eller eksperiment. Den lukkede krop er ikke en integreret del af en på forhånd fasttømret ramme. Myten og produktet er ikke givet. Til gengæld er den lukkede krop åben for innovation, for nye former for mad og tilberedninger, med nye myter og fortællinger, der kan give ny erfaring. Det er den åbne krop ikke. Den er sårbar over for det fremmede. Ifølge Moxnes er Jesu kritik af tempel, loven, spise- og renhedsregler en bevægelse fra en åben til en lukket krop. Den lukkede krop er ikke integreret i en fastlagt given rituel eller kulturel ramme. Den er derfor en udfordring for den åbne krop.

I moderne samfund er fokus flyttet fra det kollektive til det individuelle, og smag bliver individuel. Munden bliver som smagsdommer model for det reciprokke forhold mellem det indvendige og udvendige. Med munden spiser vi og taler vi. Vi sender mad ind i munden og ord ud i verdenen. Vi trækker vejret gennem mad og sprog, det former os og giver os identitet. Ifølge Falk bliver munden også den mest kontrollerede sanselige kropsåbning med hensyn til, hvad der indtages, og hvad der udtrykkes. Vi forholder os individuelt til verdenen gennem munden. Derfor bliver kroppen i moderne samfund mere lukket i sit forhold til ydre objekter og subjekter: Den lukkede krop bliver en beholder, der kan fyldes op af såvel mad som åndelig føde, men som også kan lukke sig.

Det er denne position, som nadveren og det kirkelige måltid finder sig i. Måltidet er erstattet af inkorporation som betydningsbærer, og den er subjektiv. Smagen går forud for ritualen.

Homiletisk epilog

I det foregående har jeg fremdraget nogle af de ambivalenser, der er tilstede i sammenstødet mellem det sakrale og det profane måltid. Det har homiletiske perspektiver. Man kunne eksempelvis tage udgangspunkt i en gastronomisk kontekst, når man prædiker over de læsninger, som indeholder måltidscener. Spændingen mellem det sakrale og det profane måltid består nemlig både af kritik og opbyggelse og går begge veje. Og det skal man være åben for. Det er ikke nok kun at appellere til det sakrale måltid som en overordnet ramme for alle måltider og madkulturer i alle tider af historien. Det hjælper heller ikke at gøre måltidet synonymt med det forbilledlige fællesskab. Den holder ikke. De individuelle aspekter, som inkorporation, valg af madtyper og steder at spise, er ikke nødvendigvis kommet for at blive, men er dog en del af den madkulturelle verden, vi lever i nu.

Når vi spiser, forsones vi. Vi kan selvfølgelig også forbindes gennem det, vi spiser. Forsoning i en madkulturel sammenhæng vil sige, at der er overensstemmelse mellem den, der spiser, og det, som spises. I en teologisk sammenhæng og stadig fra en gastronomisk optik er forsoning derimod en forbindelse mellem den, der giver maden, maden selv, og vedkommende, som spiser. Denne treenighed er forbundet med selvmodsigelser, der ikke lader sig løse. Det er en kamp mellem modtager og giver om den status, som maden skal have. En kamp som i sidste ende skal artikuleres i sproget og i prædiken. Men prædiken behøver ikke at garantere, at det kristne måltid ender i en forsoning, for ingen ved det undtagen den spisende.

Litteratur

- Bilson, G., *The blood of others*. Good Weekend, 14 May 1994, 66-8.
- Falk, P., »Homo Culinarius: towards a historical anthropology of taste«. *Social Science Information*, 30(4), 757-90 199.1
- Falk, P., *The Consuming Body*. London: SAGE Publications 1994.
- Finkelstein, J., *Dining Out: A Sociology of Modern Manners*, Cambridge: Polity Press 1989.
- Fischler, C., »Food, self and identity«. *Social Science Information*, 27(2), 275-92 1988.
- Lupton, D., *Food, Body and the Self*, SAGE Publications 1996.
- Moxnes, H., »Jesus´galilæiske kontekst: Den historiske Jesus i forhold til hus, landsby og by«, i: *Den historiske Jesus og hans betydning*, red. af Troels Engberg-Pedersen, Gyldendal 1998.
- Spencer, C., *The Heretic´s Feast: A History of Vegetarianism*. London: Fourth Estate 1994.

Visser, Margaret, *The Rituals of Dinner: the origins, evolution, eccentricities, and meaning of table manners*, Penguin Books, USA 1991.

Noter

1. Referencen til Plutark har jeg hentet fra Luptons bog *Food, the Body and the Self*s. 117.
2. Referencen har jeg hentet hos Lupton s. 120.

Anders Kjærsg, sognepræst
Kirkesøvej 20, Nr. Søby, 5792 Årslev

Kristologi – symbol eller virkelighed¹

• Hvad må det kristne billede af Jesus være? Er han Gud eller menneske? Har han al magt, eller er der grænser for, hvad han kan? Eller er det hele ikke så enkelt? Er det interessante spørgsmål i virkeligheden ikke, om han har magt eller ej; men i stedet hvad han bruger magten til? Og hvad denne brug indebærer? Det er spørgsmålene, som denne artikel prøver at besvare.

Det forgangne efterår gik med den mest intense debat om trosspørgsmål i nyere tid. Optakten var Thorkild Grosbølls faste beslutning om at aflægge regnskab for bekendelsens status i en oplyst tid, så ingen længere kunne være i tvivl.

Dets facit i *En sten i skoen* blev:

Der er stort set ingen af trosbekendelsens formuleringer, vi vil turde lægge hovedet på blokken for: Vi tror ikke på Gud og da slet ikke som himlens og jordens skaber eller som almægtig, vi tror følgelig heller ikke på Jesus som hans søn eller på hans mors jomfruelighed, ikke på hans nedfart til dødsriget eller efterfølgende opstandelse og derfor heller ikke på hans genkomst og ikke på kødets opstandelse, men nogen øjensynlig på en eller anden form for evigt liv. Hvad vi kan gå med til er i virkeligheden kun, hvis vi overhovedet kan gå med til, at vi tror på noget, at vi tror på Jesus fra Nazareth, født af Maria, pint under Pontius Pilatus, død og begravet. Og så vil der nok være nogle tænksomme sjæle, der tror på helligånden, men næppe har meget fidus til kirken og bestemt ingen til et synligt samfund af hellige, men et midlertidigt og usynligt, hvor synd faktisk kan forlades.²

Reaktionen var en smule forsinket, men så kom den. Konsekvent og forudsigeligt blev advarslen mod Grosbølls unægteligt løse udkast kædet sammen med en advarsel mod alt siden oplysningen:

Der kan I selv se, hvor galt det går, hvis man begiver sig ind på moderne problemstillinger. Altså må vi lære at finde tilbage til traditionen og dens formuleringer. Og blive ved dem, lød omkvædet.³

Tilbage på midten stod en del forvirrede. Er Jesus fra Nazareth nu menneske eller er han Gud? Er den kirkelige traditions udsagn om ham udtryk for brugspoesi, eller skal de tages for pålydende? Er kristologien med andre ord symbol eller virkelighed?

Samtidig meldte følelsen sig, at svaret måske ikke var så enkelt som blot at vælge een af de to muligheder. For nok er traditionens bekendelser »væsentlige vejledere, når vi skal træffe afgørelser om det nødvendige og tilstrækkelige i evangeliets videregivelse. Men de er ikke identiske med den 'lære', som evangeliets frigørende kraft beror på. Når man spørger, om nogen har tilsidesat bekendelsesgrundlaget, kan man altså ikke uden videre svare ved at citere de gamle bekendelser og efterprøve vedkommendes udsagn på dem«. ⁴

Vi kommer åbenbart ikke uden om på eget ansvar at formulere de gamle sandheder på ny. Ikke vilkårligt eller følgagtigt, men netop under bestemmende indflydelse fra hele den forudgående tradition og dens historie.

Og det er her, Grosbølls position i mine øjne bliver virkelig farlig. Fordi den netop tvinger os til at tænke i alternativer: Hvis ikke det længere kan lade sig gøre med det objektive gudsbegreb, så er der kun mennesket tilbage.

Men dette alternativ er falsk. Det har traditionen været klar over meget længe. Hvad det har drejet sig om lige siden det 4. århundrede, har netop ikke været at tænke »Gud« eller »mennesket«. Men derimod at tænke menneskeligheden som et udslag af guddommeligheden.

Det er opgaven. Men hvordan er den så løst? Hvordan er det blevet et udtryk, at Jesus fra Nazareth er Kristus og ingen anden?

Kristologiens aktuelle kontekst

Ja, den traditionelle tilgang er ikke i tvivl. Den udlægger figuren i værenskategorier: Fundamentet er, at Jesus i sandhed er »mand og Gud«.

Men netop denne bestemmelse protesterer den kritiske tænkning mod. Den er udtryk for en kristologi »fra oven«. En forhåndsforestilling om hvem Jesus er. Og hvem er det, der gør sig denne forestilling om ham som Gud? Det er mennesket. Men kan mennesket virkelig begynde med »Gud« og alligevel være sikker på, at det er Gud, der påbegyndes?

Næppe! Mennesket kan ad den vej ikke nå længere end til sin egen forestilling om Gud! Og hvem ved, hvad den har med Gud at gøre, sagde Kant.

Sandsynligvis ingenting; ja, helt bestemt ingenting, konkluderede den efterfølgende religionskritik. Enhver gudstanke er alene udtryk for menneskets projektion. Af dets uindløste forhåbninger og kuldslæde drømme.⁵

Den teologiske reaktion på denne kritik har da ofte været en kristologi »fra nedenu«. Jesus bliver mennesket, der gennem sit forbillidlige liv bringer sig i en position, hvor han gøres til gud. Og på denne måde kan motivere til efterfølgelse.

En gedigen repræsentant for dette synspunkt er Jens Glebe Møller. Senest i bogen *Den historiske Jesus og hans betydning*.⁶ Her hedder det:

Her har vi et menneske, Jesus, og han er guden i tiden og rummet. Men han kan ikke bare være Guds søn, der efter sin faders vilje lader sig føde af jomfru Maria Han bliver Guds søn eller Kristus. Og det vil sige, at gennem sit liv og gennem sin død, altså hele sin historie, får denne Jesus normativ betydning for sine disciple i dag. Hans liv og historie afstikker en vej ... i efterfølgelse, for kun ad denne vej kan hans disciple blive Guds børn, ligesom han selv blev Guds søn. (pp. 144-145).

En traditionel kristologi fra oven kan selvfølgelig også munde ud i et krav om efterfølgelse. Men forskellen er, at i en kristologi fra nedenu rejses kravet af den historiske Jesus inden opstandelsen.

Det er imidlertid dette alternativ mellem »er« hhv. »bliver«, som er forenklet. Allerede af den grund at begge poler restløst accepterer den kritiske tæknings karakteristik: Med Gud hhv. mennesket

menes teoretisk objektive og isolerede størrelser. De to sider af figuren drager blot hver sin konsekvens af dette fælles udgangspunkt. Mens den traditionelle tilgang højst tager anledning af kritikken til at understrege det objektive gudsbegreb yderligere på bekostning af al menneskelig autonomi, diskvalificerer den moderne anskuelse enhver tale om Guds tilstedeværelse i historien ud fra et lige så forudgivet begreb om mennesket og dets selvbestemmelse.

Resultatet er i mine øjne et fortvivlet valg mellem Gud som enten en fritsvævende transcendent objektivitet eller en immanent virkningshistorisk kraft. Fortvivlet, fordi valget ikke er reelt, men i virkeligheden dækker over samme gudsbegreb.

Et markant udtryk for denne situation er netop »En sten i skoen«. Den blev sagligt set udløst af, at dens forfatter udnyttede det religionskritiske opgør med den traditionelle gudsforestilling til en påstand om, at så er der ikke andet end mennesket tilbage.

Altså. Gud er død, og det er godt. Dermed kan vi gå manden fra Nazareth nær uden at løbe risiko for overgreb. Han er kun en bror. (p. 90).

I bogen går dette citat ganske vist over i en udmøntning af denne brors katalyserende rolle for vores positive selvopfattelse. Mens det i de tilsvarende avisindlæg fra Grosbølls side forbliver ved den indledende konstatering. Uden at denne forskel dog rækker ved pointen i denne sammenhæng.

Med den amerikanske teolog Harvey Cox⁷ må man nemlig sige, at de, som i udgangspunktet erklærer Gud for død, allerede er gået over på den traditionelle teismes side. De accepterer en forældet ortodoks definition af, hvem Gud er; og det eneste, de siden bliver uenige med de ortodokse om, er alene synspunktet, om denne Gud (endnu) lever.

Det radikale spørgsmål bliver heroverfor, om den Gud, som den ene part hævder er i live, og den anden part lige så bestemt betyder er død, overhovedet er Gud. Den bibelske Gud har han under alle omstændigheder ikke meget tilfælles med. Al den stund Jahwe er den talende og handlende. Og ikke en Gud, som findes bortset fra denne kommunikation. Ligesom det bibelske menneske heller ikke beskrives for sig selv, bortset fra dets relation til Gud.

Så når det gælder Jesus som Kristus aner vi allerede på forhånd, at vi næppe kan forvente abstrakte udtryk for hverken hans guddommelighed eller hans menneskelighed. Men at vi tværtimod må ind-

stille os på, at de to begreber sikkert vil udlægge hinanden i fortællingens konkrete forløb. Modformuleringen til det falske alternativ mellem »er« og »bliver« kan derfor kun være: Jesus er, *idet* han bliver. Det vil jeg gerne belægge.

Den aktuelle kristologis skikkelse

Hvad var det nu, religionskritikken kritiserede? Afstanden mellem mennesket og hans gudstanke. Altså den objektiverende forestilling. Men hvad da, hvis denne afstand bliver overvundet? Hvis Gud og menneske, menneske og Gud viser sig at være to sider af samme sag? Så Gud slet ikke kan tænkes som Gud uden mennesket. Og mennesket ikke kan tænkes som menneske uden Gud. Hvad så?

Ja, så har man for det første udnyttet den kritiske filosofis pointe positivt. Og af religionskritikken lært, at ægte transcendens er den anden side af immanensen. Akkurat ligesom immanensen kun kan forstås som immanens, når den er tydet; når den med andre ord overgår eller transcenderer sin egen umiddelbarhed.

Den sidste sætning er ganske vist teologiens duplik til den kritiske replik. Guds virkeliggørelse er mennesket, *fordi* menneskets virkeliggørelse er Gud.

Overlader vi nemlig mennesket til at realisere sig selv, er resultatet givet på forhånd: umenneskelighed. Det behøver vi ikke spille mange argumenter på. Menneskets selvophøjelse anfægtes fra alle sider. Det sker f.eks. i medierne, hver gang vi hører slagord som »al magt til naturen«; »vi skal passe på og lære af dyrene«; »have respekt for ånden – både i og uden for glasset« og lignende.

Sådanne udsagn er symptomer. Symptomer på, at vi udmærket ved, at fornuften og dens anvendelse er spændingsfyldt eller tvetydig. Fordi den, der påberåber sig fornuftens idealer om ikke at bøje sig for hverken vold eller magt, men kun for indsigt, ikke behøver selv at være båret af dem, men tværtimod kan bruge dem til egen fordel.

Derfor fastholder den moderne teologi også som en ubestridelig indsigt, at mennesket er unddraget sig selv:

Det *hele* menneske er som sådan altså kun erfarbart, hvor menneskets helhed allerede er transcenderet. Det vil sige, at mennesket kun bliver helt mennesket ude fra, ikke inde fra og ikke af sig selv.⁸

Gud blandes altså ind i talen om mennesket af een eneste grund: hensynet til entydigheden. Den entydighed der kommer til orde, når det f.eks. hedder, at Gud har skabt verden. Dette udsagn gør om noget mennesket til en skabning med pligt til at realisere en intention. Men det udelukker samtidigt menneskets hærgen. Eller når det hedder, at Gud er retfærdig. Det forpligter om noget mennesket på aktiv retfærdighed; men fratager det samtidig retten til at retfærdiggøre sig selv ved at dømme andre.

»Gud« bringes således ikke i spil med mennesket, for at mennesket skal guddommeliggøres, men tværtimod for at mennesket skal menneskeliggøres. Feuerbach og religionskritikken med ham får da ret i, at teologiens indhold er antropologi. Men netop derfor må antropologien anlægges teologisk. Det ene ikke uden det andet.⁹

Det andet og endnu vigtigere resultat af denne udgangsposition er den ændrede tilgang til Jesusfiguren, som den giver; og som oven i købet viser sig at ramme en dyb streng i den nytestamentlige fortælling. Hvorfor bliver omgivelserne nemlig så forundrede over Jesus? Hvad skyldes det?

Det skyldes, at han afstår fra at legitimere sig med vold og demonstrere sin magt. Og i stedet giver afkald på den. At han afviser at falde tilbage på selvopholdelsen, som K.E. Løgstrup har formuleret det.¹⁰

For til gengæld at sætte alt ind på kærligheden. Helt ind i lidelsen og medlidenheden. Eftersom ingen nok så stærk vold alligevel hverken kan fremkalde eller hindre netop kærligheden.

Ikke mindst i faste- og påsketeksterne efter den oldkirkelige tekstrække er det tilfældet. Første søndag i fasten er evangeliet beretningen om Jesu fristelse i ørkenen (Matt 4,1-11). Langfredag er fortællingen dødsscenen fra Markus: »Nå, du som bryder templet ned og rejser det igen på tre dage, frels dig selv og stig ned fra korset« (Mark 15,20-39).

Fra fristelsen i ørkenen altså, som hos både Matthæus og Lukas er den eksemplariske programerklæring for hele Jesu virke, til han selv hænger på korset, er det åbenbart temaet: Jesus bruger sin magt til at give afkald på den.

Satan frister ham kort efter hans tiltrædelse: Gør det nu! Grib magten. Imponér dem. Sæt dig uimodsigeligt igennem. Men Jesus afviser. Ligesom han afviser at stige ned fra korset, da skarerne opfordrer ham til det, inden de vil følge ham. For hans magt er ikke volden. Heller ikke den hellige volds overbevisende potentiale.

Jo – men er det ikke kun den ene side af sagen? Hvad med undererne f.eks.? De er da magtgerninger! Eller hvad? Rigtigt – sådan forstår vi dem ofte. Men er det egentlig sagligt dækkende? Altså dækkende i forhold til den fortælling de er en del af?

Prøv et øjeblik at tænke på hvor tit en undergerning iflg. evangelisterne giver anledning til, at tilskuerne kræver »et tegn fra himlen«, som der står.

Således også 3. søndag i fasten, hvor Jesus uddriver en dæmon, som gør stum. Det er ved Beelzebul, at han gør det, siger nogle. Andre kræver akkurat et tegn fra himlen af ham (Luk 11, 14-28).

Dvs. underet i sig selv er ikke det uimodsigelige udtryk, men netop anledningen til at ønske sig sådan et. Ja, underet vækker nysgerrigheden, som herefter vil have rede på sammenhængen. Helt rede på den! Det får nysgerrigheden bare ikke. For Jesus er allerede gået. Billædigt talt i alle tilfælde. Det uimodsigelige giver han ikke.

Heller ikke underberetningerne sprænger altså billedet af Jesus, der ikke vil legitimere sig uomtvisteligt. Det er der flere grunde til:

For det første: at det at gøre underet i nytestamentlig sammenhæng ikke er forbeholdt Jesus. »Men hvis jeg driver dæmonerne ud ved Beelzebul, ved hvem uddriver jeres egne folk dem så?« spørger Jesus tilbage 3. søndag i fasten.

For det andet: at vi forstår underet anderledes end Det Nye Testamente. I dag er et under per definition mirakuløst. Dvs. det sætter naturens gang ud af kraft og lader det overnaturlige komme til syne. I Det Nye Testamente har undererne eet sigte: at genoprette naturen. Så øjne igen ser, og ører hører. Derfor er og bliver underet naturens sejr og ikke naturens overvindelse.

Narrativt kommer det til udtryk ved, at undergøreren i sin virksomhed føjer sig ind i naturens ytringer. Hvem kan forvandle vand til vin? Det kan to, Jesus og vintræet! Hvem kan rejse liv af jord? Gud og marken! Brød af sten? Det afviser Jesus og giver dem i stedet brød af brød. Osv.

Men det vil jo sige: underet ligger nok uden for de manges evne, men ikke uden for deres forståelse. Fordi det ikke så meget består i forvandling og fornyelse som i befrielse.

Endelig for det tredje: at det ville kræve en selvrevision hos tilskuerne.

«Det er ved Beelzebul, han uddriver«, siger de.

Lidelse er Guds straf over den syndefulde, blev der også sagt. Og hvem hæver da Guds straf, om ikke hans modstander? Eller hvis een

gør det og samtidig hævder at være fra Gud. Så er prisen jo, at jeg må opgive gengældelsen som grundlov. I stedet for »noget for noget« gælder da pludselig »alt for intet«. Men er jeg interesseret i det?

Forstået på disse præmisser bliver underberetningerne just tegnfortællinger. Tegn på at han, der gør undere, er den, han til sidst i beretningen viser sig at være. Og hvem er så det?

Ja, det er mennesket, der netop ikke kan fristes til at overskride sin menneskelighed. Men som tværtimod holder fast ved sin relation til Gud. Og bliver ved at henvende sig til ham. Også når Gud selv forlader ham (Mark 15,20-39).

»*Min* Gud, *min* Gud. Hvorfor har du forladt mig?« Jesus råber sit chok over gudsforladtheden *til* Gud. Vejen er gået dybere ind i lidelsen, end selv han regnede med. Men skuffelsen over at se sin egen opfattelse afsløret som utilstrækkelig driver ikke Jesus væk fra Gud – men snarere ind til ham. Det sandt menneskelige kommer derfor endegyldigt til syne, hvor selv den gudsforladte nægter at forlade Gud.

Og da sker det mærkelige: At netop denne ultimative menneskelighed afføder bekendelsen. »Sandelig, den mand var Guds søn«, siger den hedenske officer ved korset. Da Jesus dør! Den *mand* var Guds søn.

Det er altså denne konsekvente menneskelighed, der forundrer. Og slutter med at overbevise. Fordi den er så menneskelig, at den ikke kan forstås ud fra sig selv.

Opstandelsen rokker heller ikke ved dette billede. Opstandelsen ophæver nemlig ikke korset, men stadfæster det. Det har vores gamle tekstrække ligeledes hjulpet os til at forstå og formulere ved sine tekster til dagene efter påske. De gør det klart, at også den opstandne kommer som den korsfæstede. Og først genkendes, da disciplene ser, at han er den samme som før.¹¹

Pointen med hele denne fortælling om den korsfæstede er naturligvis at få sagt, at Guds guddommelighed i sidste instans viser sig i hans interesse for at muliggøre menneskets menneskelighed. Eller sagt med beretningens egne kategorier: at henvendelsen med Jesus fra Nazareth er blevet en menneskelig mulighed, som ikke længere kan udslettes. Et rum for mennesket at færdes i, uafhængigt af dets situation. Sådan, at selv når der ikke er mere at gøre eller sige, så kan dét siges. Så kan jeg forholde mig til denne situation: i anrøelse, klage eller talende tavshed.

Evangeliets konkrete bidrag til menneskets menneskeliggørelse bliver da at slå fast, at den afhænger af menneskets forankring i en forudgiven struktur. En struktur, som efter det modernes gennembrud har fået navnet »historien«, og nu i praksis tydes som en historie »i Gud«.

Kristologiens implikation

Hvad er der sket? Der er sket det, at menneskeligheden akkurat som menneskelighed er blevet det guddommeliges udtryk. Netop afkaldet på magt har vist sig mægtigst. Men det vil jo sige, at forståelsen af, hvem mennesket og Gud er, er blevet knyttet uløseligt sammen.

Mennesket kan nu ikke længere forstås som menneske uden Gud. Ligesom Gud ikke er erkendelig andre steder end dér i dette menneske. En tidssvarende teologi må forsøge at yde denne sammenhæng retfærdighed. Det gør den i mine øjne ved at respektere følgende tre grundregler.

Gud er ikke andre steder end i historien

- hvor skulle det for resten også være.

Samtidig må Gud være mere end historien

- uden at være andre steder.

Det kan kun tænkes, hvis historien tænkes i Gud.

Bekendelsen til Jesus som Kristus bliver således identisk med en tydning af historien – vores historie. Den udspiller sig ikke længere udenfor, men akkurat inden for Gud.

Denne påstand er imidlertid netop udtryk for en tydning – en måde at forholde sig til historien på. Den er ikke en »teori om historien«. Teoretisk må historien fortsat forstås på egne præmisser. Men akkurat som sådan tydes den – som værende inden for Gud.

Hvad indeholder denne tydning da? Ja i alle tilfælde udsagnet om et ophav – et forløb og en afslutning:

At Gud er ophavet til alt, som er. (Derfor kan han lede naturen til sejr.)

At historien også er hans historie. (Derfor kommer han til syne i den.)

Og dens afslutning derfor er at håbe på hans genkomst (som ophøret af al modstand mod denne tilsynekomst.)

Den korteste formel for historien – vores grundforhold: »jeg« og »de andre« – forbliver spændingsfyldt. Hvad kommer først? »De andre« – »Jeg«? Et spørgsmål, der er umuligt at besvare teoretisk.

Spændingen er, som det hedder, ikke til at reducere. Grundforholdet er »irreduktibelt dialektisk«. Men det forhindrer ikke, at denne spænding eller dialektik kan beskrives i forløbskategorier. Og ad den vej hele tiden forstås lidt bedre – just som spænding.

Hvis nogle her hører en hegelisk struktureret gengivelse af den kantiske apori, er det ikke helt forkert.¹² At det er nødvendigt med en *praktisk* tydning – for at bringe Gud og historien sammen, er det kantiske. At denne tydning udfolder sig i et ophav, et forløb og en afslutning, er det hegeliske. Men det er jo blot navne.

Det afgørende er at indse, at Jesu menneskelighed ikke i praksis kan tildeles et kvalitativt forspring i forhold til vores, uden at vi aktiverer hvad jeg plejer at kalde omslagets logik. Dette udtryk vender jeg straks tilbage til, men først må jeg forsvare selve tildelingen.

Den er på ingen måde nogen nyhed. Og den betyder ikke, at vi andre er umennesker, men derimod at vi ikke lever som sande mennesker. Og det har faktisk fra begyndelsen været Biblens forudsætning. Det er derfor, urhistoriens skabelsesberetning narrativt begrænser sig til at være forudsætningen for den menneskelige skabnings progressive syndefald fra Adam og Eva, over Kain og Abel og Noahs samtid, frem til indbyggerne i Babel. Sådan at fortællingen i 1 Mos 1-11 udvikler sig fra en beskrivelse af to overtræderes færden til en gengivelse af det universale forfald.

Er Jesu menneskelighed nu så konsekvent, at den i virkeligheden ikke hører hjemme i denne forfaldshistorie, er den suveræn. Så kan den ikke afledes, men skyldes alene sig selv. Så er den med andre ord kreativ. Det vil sige, sagligt primær og derfor også definitiv, altså udtryk for det, der bliver tilbage.

Men det betyder jo, at Jesu menneskelighed netop som menneskelighed åbner for perspektivet såvel tilbage som fremad. Tilbage til skabelsen og frem mod endetiden. Til protologien og eskatologien. Her er den oprindeligt intenderede menneskelighed, som derfor også er uovertræffelig og følgelig en foregribelse af det endegyldige omrids.

I fortællingen udfoldes det ved, at det akkurat er den Jesus, som viger tilbage fra magten, der aktiverer skabelsens kræfter. Ligesom det er ham, der tager sig selv tilbage og giver plads, som åbner for helt nye fremtidsperspektiver. Midfaste søndag er det således Marias søn, som ikke vil være konge, der bispiser folket (Joh 6,1-15). Og to søndage før er det den trætte jøde i hedningeland, som lader sig over-

bevise om, at den traditionelle eskatologi må sprænges, så også hedningerne får adgang til Guds Rige (Matt 15,21-28).

Bliver vi nu i fortællingens traditionelle vokabular kan Sønnens integritet altså ikke postuleres, uden at både Faderen og Ånden også melder sig. Og så er vi fremme ved fortællingens eget udtryk for netop omslagets logik. Heller ikke det er nyt, naturligvis. Den kristne trinitetslære har altid forstået sig selv som kristologiens hermeneutik.

Men vi er umiddelbart fortrolige med denne figur, fordi vi allerede ubevidst benytter den og har gjort det længe. Ingen kristen tro kan f.eks. tro Gud, uden at den samtidig tror sig selv som bevirket af Gud. Og sådan fremdeles. Det er da nøjagtigt dette omslag, som også må appliceres på historien, når der er tale om, at en del af den tydes som gudbilledlig. Det kan ingen del uden i samme øjeblik at blive helhedens forudsætning.¹³

Accepterer man ikke denne implikation, kan Jesu menneskeligheds kvalitative fortrin ikke begrundes, men det reduceres da til et kvantitativt forspring. Hvilket bekræftes af den aktuelle tendens til biografisk teologi. Altså til alene at begrunde Jesu betydning med en principielt tilfældig opvækst i en kristen kultur.

Ikke desto mindre ser denne pragmatiske argumentation ud til at være vanskelig at gennemføre. Vanskeligheden viser sig ved, at den kvalitative begriber hele tiden stikker hovedet frem bag om ryggen på selvbiografen. Skal pragmatikken overholdes, må Jesus-skikkelsens betydning nemlig ikke overskride dette at udtrykke den almene erfaring rent og purt. Men netop på dette punkt går det galt.

Troels Nørager har således i bogen *Interesse for Gud*¹⁴ argumenteret for det sympatiske anliggende, at det traditionelt metafysisk strukturerede gudsbillede må erstattes af et eksistentielt. Dette er nu centreret om to »afgørende tankestrukturer: inkarnation og kærlighed« (p. 128).

Altså er teologien til for at »overveje konsekvenserne af en Gud, der på et bestemt tidspunkt lader sig inkarnere i et konkret menneske, hvis væsen (og dermed Guds væsen) viser sig at være kærlighed (tilgivelse, heling, fred og glæde« (ibid.).

Det teologiske begreb om frelse kommer derfor til at bestå i »at få del i denne kærlighed, som også (metaforisk) kaldes for Guds rige« (ibid.). Og så kommer det: "Fra vores menneskeliv har vi et fuldt tilstrækkeligt erfaringsgrundlag for at forstå denne kærlighed, og så

er den alligevel noget »mere« – for den som drikker af det vand, jeg giver ham, han skal til evig tid ikke tørste« (Joh 4,14) (ibid.).

Og så er den alligevel noget »mere«. Religionskritikken får ret i, at det er inden for rammerne af vores liv – inden for historien – at det guddommelige skal findes. Men det kan det kun, hvis den – altså historien – samtidig udlægges eller tydes, så den overskrider vore erfaringer. Ellers er der ingen grund til længere at tale om Gud!

Og hvordan tydes den da? Ja også det belægger Nørager indirekte to sider længere fremme:

Der er i nyere teologi ... et slogan ... »Gud hedder Kristus«. Men spørgsmålet er, om man ikke må gå et skridt videre og forstå inkarnationen ... på den måde, at Gud er blevet til Kristus? (p.130).

Altså sådan – at vores historie samtidig er Guds egen historie!

Med sin *position* afslører Nørager klart, at hans polemik alene er vendt mod et anakronistisk begreb om frelseshistorien. I virkeligheden er hans artikel udtryk for, at en bekendelse til mennesket Jesus som Kristus nødvendigvis indebærer en tydning af vores historie som en historie i Gud.

Det samme er i mine øjne tilfældet med Gianni Vattimos udkast i bogen *Jeg tror at jeg tror*.¹⁵ Også her udlægges inkarnationen ganske vist som et angiveligt udtømmende afkald på kvalitative fortrin. Ikke desto mindre fastholdes både en protologi og en eskatologi. Om end begge får minimal skikkelse og indirekte karakter. Protologien rummes af kategorien »grazia« som på italiensk foruden »ynde« også betyder en »gave, der kommer fra en anden« (p. 109). Eskatologien kommer til orde i indrømmelsen, at det ikke er muligt at forestille sig »en definitiv afmytologisering af det kristne budskab« (p. 59).

Men hvis mennesket i refleksen fra Jesus-skikkelsen på denne måde ser sig selv som indfældet mellem et nådefuldt ophav, udtrykt i generationernes gang, og en uindhentelig afslutning, udtrykt i historiens fortsatte løb, hvad er det da andet end faktisk at tildele et udsnit af immanensen transcendent karakter?

Den pragmatiske eller selvbiografiske argumentations inkompleks lader mig da blive ved mit: Bekendelsen til Jesus som Kristus er i dag ensbetydende med en tydning af historien som et forløb i Gud. Men, kunne den kritiske indvending nu lyde, betyder det så ikke blot, at vi er tilbage i den gamle frelseshistoriske objektivitet un-

der slagordet: »Gud har en master-plan med verden«? Sådan at alt, som sker, på forhånd er tildelt sin bestemte plads?

Det mener jeg ikke, og forskellen til denne opfattelse vil jeg gerne antyde til sidst med et kort omrids af det ondes eller lidelsens problem, som det tager sig ud inden for den praktiske tydnings tilgang.

Hos Jesus er der een praktisk holdning til lidelsen. Den kommer ikke fra Gud, den kommer ikke fra mennesket. Men den kommer fra Guds modstander, Satan! Derfor bekæmper Jesus lidelsen og helbreder. Og derfor bekæmper han det syn på lidelsen, at den skulle være Guds straf over det syndefulde og ryggesløse liv.

Denne omgang med lidelsen tager vi til os som Guds egen praksis. Altså tror vi på baggrund af Jesu liv, at det gode er det første, og det onde er det andet. Det onde lever jo også af at nedbryde det gode.

Ligesom vi tror, at det gode vil sejre – engang. Over det onde. Det ligger ganske enkelt i troen på det gode som det første og primære. At så er det også det, der forbliver.

Troen på Jesus som Gud rummer på denne måde netop både en protologi og en eskatologi og *derfor* også en tydning af Guds forskellige gammeltestamentlige forhold til det onde som foreløbige. Den bibelske fortælling viser sig at være ikke blot en gengivelse af det udvalgte folks udvikling; men den beskriver også Guds egen historie.

Resultatet er, at det bliver denne frelseshistorie som helhed, der kommer til syne som det faktiske svar på lidelsens problem. Konkret består det af to elementer: (Jesus er) udsagnet om, at Gud stiller sig hos det menneske, som lider. Og derfor får lidelsen ikke det sidste ord.

Sådan lyder svaret netop, fordi Jesuskikkelsen i praksis tolker både ophavet og endemålet. Men dermed har vi ikke fået en forklaring på, hverken hvor det onde kommer fra, eller hvad det skal til for. Mellem det troede ophav, den indledte afslutning og altings endeligt, raser kampen fortsat mellem Gud og det uforklarlige. Satan er således blot et udtryk for, at »det kun onde« ikke kan forfølges længere tilbage, men forbliver det gådefulde andet.

Her afslører tydningen sig da samtidig som en moderne tydning. Dens rationalitet består netop ikke i at formindske kompleksiteten, men den øger den tværtimod: Foruden Skaberen og skabningen, er der nu også »det andet«. ¹⁶

Men dette andet er i praksis omgivet af en tro på, at ligesom det ikke er det første, sådan skal det heller ikke blive det sidste. Uden at vi af den grund får den mindste anledning til at årsagsbestemme de

enkelte udslag af denne gåde. Den praktiske tydning forbliver praktisk, men som sådan til gengæld uomgængelig.

Kristologi er derfor ikke udtryk for hverken symbol *eller* virkelighed, ide *eller* realitet, transcendens *eller* immanens. Men den sande immanens er som sådan transcendent. Virkeligheden er netop som virkelighed symbol.

Noter

1. Denne artikel er en anderledes foranlediget og udfoldet gengivelse af hovedpointerne i H. Thomsen (red.): *Helhed og splittelse – i kritisk tænkning og forkyndelse* (Aros 2004) særligt pp. 79-124.
2. Thorkild Grosbøll: *En sten i skoens. Et essay om civilisation og kristendom.* (Anis 2003) pp. 147-148.
3. Belæg for dette rekonstruerede omkvæd findes i den i note 1 nævnte bog, pp. 98 ff.
4. Peter Widmann: *Bestemmelser. Teologiske tilløb og bidrag* (Anis 2000) p. 152.
5. Kants og religionskritikkens opgør med den objektive transcendens har jeg beskrevet nærmere i artiklen: »Gudserkendelse efter Kant«, som findes i A. Brink og O. Jensen (red.): *Om Gud* (Aros 2001) pp.51 ff.
6. Troels Engberg-Pedersen (red.): *Den historiske Jesus og hans betydning.* (Gyldendal 1998) pp. 137 ff.
7. Harvey Cox: *God's Revolution and Man's Responsibility* (Valley Forge Pa 1965) p. 8.
8. »Der *ganze* Mensch ist als solcher nur erfahrbar, wo die Ganzheit des Menschen schon transzendiert ist. Das heißt, daß der Mensch nicht von innen heraus, nicht von sich heraus, sondern nur von außerhalb seiner zum ganzen Menschen wird.« Eberhard Jüngel: *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen.* (Chr. Kaiser 1980) p. 292.
9. Dette afsnit om teologiens duplik til religionskritikkens replik er helt ned til eksemplerne afhængigt af P. Widmann: »Teologi som antropologi?« pp. 71 ff. i det i note 4 nævnte værk.
10. K.E. Løgstrup: *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysik IV* (Gyldendal 1978) p. 233.
11. Jvf. min artikel: »Kødets opstandelse og det evige liv« i Tine Lindhardt (red.): *Store ord i nyt format* (Unitas 2002) pp. 157 ff. De vigtigste teksteksempler er Joh 20,24-29 hhv. Luk 24,13-35.
12. Denne programatiske forståelse af historien som den irreduktible dialektik mellem arv og frihed, der ikke desto mindre i praksis kan beskrives i en stadig yderligere tilnærmelse ved hjælp af forløbskategorier, er stærkt afhængig af den tyske filosof Dieter Henrich. En introduktion til hans univers gives i artiklen: »Kant und Hegel. Versuch der Vereinigung ihrer Grundgedanken« i Dieter Henrich: *Selbstverhältnisse* (Redam 1982) pp. 173 ff. I hvor høj grad S. Kierkegaard kan siges at være repræsentant for denne tilgang er endvidere en umiddelbart spændende dansk vinkel på problemet.

13. At dette omslag og dets logik ikke er udtryk for en fortolkningsnøgle, som hentes ind udefra; men tværtimod er den bibelske fortællings eget medgivne interpretationsgreb, den reformatoriske soteriologis korteste formel og en mulighed i moderne tænkning, har jeg belagt i min artikel »Teologiens praksis« i *Det Gyldne Kornmagasin* (Aros 2004).
14. Niels Grønkjær og Henrik Brandt-Pedersen (red.): *Interesse for Gud. Ni tidssvarende essay* (Anis 2002) pp. 118 ff.
15. Gianni Vattimo: *Jeg tror at jeg tror* (Anis 1999). Det eneste bidrag i den danske debat, som i mine øjne overholder den pragmatiske argumentation er Don Cupitt: *Efter Gud. Gudernes komme, gudernes bortgang og religionen efter guderne*. (Anis 2000) Over for dette bidrag bliver modargumentet følgelig et andet: en påvisning af, hvor uholdbar den postmoderne kritik er i sin selvmodsigende underminering af enhver kritiks mulighed.
16. Jvf. Lars Qvortrup p. 166 i det i note 13 nævnte værk.

Henning Thomsen
Rektor for Folkekirkens Institut for Præsteuddannelse i Århus
Skt. Markus Kirkeplads 1,1.
8000 Århus C

Fåret og lammet

• Får og lam bærer en symbolsk betydning. Dyrene er konkrete, virkelige, men de indgår samtidig i handlinger, i sprog, billeder og som metaforer.

Dyret, der slagtes i forbindelse med offerfesten, bekræfter i islam menneskets lydighed imod Gud. Og kødet, som uddeles, konkretiserer den påbudte barmhjertighed.

Lammet er i kristendommen symbol på Kristus, men idet symbolet kan skygge for inkarnationen, står lammet i en stadig spænding med fremstillinger af Jesus selv. Man kan dog også finde eksempler på skildringer af, hvordan det levende dyr åbner mod en større virkelighed.

I en tyrkisk landsby tæt på den græske grænse så jeg et får blive slagtet. Da vi kom til gården, lå det endnu i live tøjret op ad en pæl. Det er sikkert noget, jeg bilder mig ind, men det var som om dette dyr vidste, at det skulle dø. Der var en langsomhed over dets bevægelser, en overgivelse i dets attitude og et særligt mørke i dets øjne.

Det var ikke en hvilken som helst dag, dette får skulle dø. Dyret skulle slagtes som led i den muslimske fejring af Kurban Bayram (På arabisk: Id al-Adha). På denne dag slagtes et voksent dyr: oftest et får, men det kan også være en ged, en ko eller på sydligere himmelstrøg en kamel.

Alle gårdens folk og vi gæster var klædt fint på. En ældre mand, gårdens ejer, gik med kniven hen imod dyret. Han skar hurtigt struben over på det. Fåret gav nogle enkle bevægelser og spjæt fra sig, hvorefter det lå helt livløst. Dyrets blod flød ned i et hul gravet i jorden.

En anden mand kom hen og hjalp til. De parterede med hurtig og sikker hånd dyret. Kødet blev delt i tre portioner. Mændene satte sig

ind i bilen med to tredjedele af kødet pakket ned bagi. De kørte straks ud med en tredjedel til fattige familier og enlige i byen. Den anden portion gav de til venner. Den sidste tredjedel var allerede bragt ind i huset, hvor man var i færd med at tilberede maden til et festmåltid.

Slagtningen og fordelingen af kødet skete med stor sikkerhed og med en fast fornemmelse for, hvordan ritualet skulle udføres. Anderledes var det, da vi senere endte på det lokale tehus og drøftede baggrunden for slagtningen. Ingen af de tilstedeværende kunne eksakt gengive, hvilken historie der lå bagved, og hvorfor lammet skulle slagtes. De vidste kun, det havde noget at gøre med Abraham. Det mindede om samtaler herhjemme om påskens og ikke mindst pinsens ofte glemte baggrund og historie.

Lydighed og barmhjertighed

Det kan naturligvis være tilfældigt, at netop disse landsbyboere ikke vidste besked om baggrunden for Kurban Bayram. Det kan imidlertid også ses som udtryk for, at verdsliggørelsen i Tyrkiet har haft stor succes.

Beboerne ville ellers, må vi forvente, i moskeen til morgenbønnen den samme dag have hørt prædikanten fortælle om historien bag ved disse ofringer.

De ville dér have hørt om betydningen af at være lydige imod Allah og at være barmhjertig mod andre. De ville have hørt om Abraham, der forbilledligt ikke holdt noget tilbage for Gud. Han blev sat på den hårde prøve at skulle ofre sin egen søn, Ismael. Abraham indvilligede, men da Allah så Abraham vise sin tro, gengældte han Abraham ved at give ham et dyr. Dyret blev slagtet i stedet for Ismael (Sura 37, vers 103-06).

Abraham er eksemplet på hengivelse og tro på Allah. Historien understreger det væsentlige i at kunne opgive selv det, som er én allermest kær.

Det dyr, som slagtes, er et takkeoffer til Allah for hans velsignelse samtidig med, at det ofres, fordi Gud netop har fordret det. Slagtningen af dyret skal minde om lydighed mod Gud, og ved at kødet bliver delt ud konkret om det bud til muslimerne, Allah har givet: Hjælp de fattige! Vis barmhjertighed!

Det sidste element står i alt fald særlig stærkt i den folkelige bevidsthed og som et kendetegn på det at være muslim. Det ofrede dyrs kød skal uddeles til andre end en selv og ens egen familie. Dyret, kø-

det, indgår i en social kontrakt, som binder den enkelte familie sammen med andre. Det slagtede får bliver til gave, og kødet, som uddeles, det synlige udtryk for barmhjertighed.

Lammet med fanen

»Hvad skal lammet på prædikestolen? Hvorfor bærer lammet en fane? Hvorfor står der »Christus« under billedet af lammet?« Disse spørgsmål gentager sig ofte, når konfirmander eller andre besøger Husby Kirke, hvor jeg er præst.

Lammet er afbildet på et af felterne på prædikestolen. Dyret er placeret i et meget enkelt landskab med en blå letskyet himmel over sig. Dyret løfter sit hoved og støtter med det en lang sejrxfan.

Johannes Døberen skal som den første drages ind i forklaringen på lammets tilstedeværelse på prædikestolen. Han kalder ifølge Johannesevangeliet flere gange Jesus for Guds lam: »Se, der er Guds lam, som bærer verdens synd« (Joh 1, 29.36). Han ser profeten Esajas' skildring af Herrens lidende tjener konkretiseret og opfyldt i Jesus og hans død: » Han blev plaget og mishandlet, men han åbnede ikke sin mund; som et lam, der føres til slagtning, som et får, der er stumt, mens det klippes, åbnede han ikke sin mund« (Es 53,7). En anden reference er historien om israelitternes udfrielse af Ægypten, hvor lammet slagtes, og dets blod males på israelitternes dørstolper som værn mod dødsenglens entre. Lammet har i denne historie en stedfortrædende rolle. Dets blod afværger andres død.

Johannesevangeliets kronologi omkring Jesu død har netop dette påskelam med som baggrundsfigur. Jesu død ses i lyset af den ægyptiske nat og påskelammets slagtning. Han korsfæstes på det tidspunkt, hvor lammet slagtes. Jesus dør som lammet, så andre kan gå fri. Lammet er symbolet på Kristus og fremhæver Jesu opgave og betydningen af hans død. Han er det stille offerlam, som tager verdens synd på sig og lider en stedfortrædende død.

Lammet udtrykker med denne forbindelse til Jesu død og med en stærk prægning fra Johannesapokalypsens billedverden et fremadrettet håb. Lammet er sluttidens herre: »Lammet skal sejre og livets vand skal springe ud fra Guds og lammets trone« (Åb 22,1-2). Dette håb er til stede i højmessen, når menigheden i forbindelsen med nadveren synger salmen »O du Guds lam«. Al trøst al fred og alt vort liv begynder fra dette lam. Lammet med sejrxfanen peger på nærværet og håbet i Kristus.

Ordet er blevet kød og mere end uld

Lammet med fanen forbliver imidlertid, og det på trods af alle henvisningerne, fremmed. Det triumferende lam og korslammet, Agnus Dei, har ganske vist en lang tekstmæssig og ikonografisk historie bag sig, men det virker alligevel for mange af os i dag som et fjernt symbol. Lammet giver i alt fald fortsat anledning til spørgsmål, som kræver svar, afkodning og kraftig belysning.

Den umiddelbare fremmedhed ved lammet skyldes ikke, at vi i dag kun sjældent ser et levende lam og får. Der er snarere gået for meget bogstav i symbolet forstået på den måde, at lammet med fanen er blevet reduceret til et emblem, et tegn, uden nogen umiddelbar forbindelse med en konkret erfaring og virkelighed.

Lammet som symbol på Kristus blev allerede tidligt diskuteret. På et kirkemøde i Konstantinopel i 692 blev lammet således vejet og fundet for let: Det inkarnerede Guds ord behøver ikke længere lammet. Dette symbol er blevet utidssvarende. Ordet skal i stedet selv tydeligere komme til syne (Mango, s. 139-40).

Johannes Døberen taler ganske vist om Jesus ved at pege på et lam, men hans symbolske tale om Jesus er ifølge disse konciler udtryk for den gamle tid. Guds søn er nu blevet menneske. Guds ord er blevet kød. Det kendes i Jesus. Nåden og sandheden har vist sig i ham. Billedforbudets fjerne Gud er blevet afløst af Kristus, igennem hvem vi nu ser Gud.

Bag formuleringerne på dette koncil ligger såvel frugten af århundreders kristologiske diskussioner som et kritisk forhold til jødedom og islam. Det væsentlige i denne sammenhæng er imidlertid, at lammet ses som et overflødig symbol på Kristus. Jesus kan selv.

Det dødsmærkede levende lam

Lammet blev imidlertid fortsat gennem de følgende århundreder tegnet i kirkerne, på korbuer, vægge og messeagler. Det gik på græs i salmer og prædikener. Lammet var ikke sådan at slippe af med.

Lammet kunne, ud fra en nutidig betragtning, blive uvirkeligt og luftigt skildret som i syttenhundredtalsbilledet i Husby Kirke. Lammet med fanen står der som et fjernt tegn og et noget lukket symbol på Jesu døds betydning. Men der er også andre eksempler på, hvordan lammet er blevet skildret på en måde, så det stadig virker nærværende og tjener som en øjenåbner for såvel menneskelivets vilkår som Guds nærvær og nåde.

Den spanske maler Fransisco de Zurbarán (1598-1664) malede et sådant billede: Lammet ligger bundet på en stenplade og venter på, at det skal slagtes. Det minder om fåret bundet til pælen i den tyrkiske landsby.

Kun billedets titel »Agnus Dei »peger umiddelbart på Jesus. Lammet er naturalistisk skildret. Lammet slipper tydeligvis ikke for kniven mod sin strube. Det skal snart slagtes, og dets kød skal måske også deles ud, tilberedes og fortæres.

Overgivelsen i dyrets øje fortæller om dødens komme, og hovedets og kroppens holdning genkalder hos betragteren den sårbarhed, vi har fælles med dyret.

Men lammet er dog endnu i live. Billedet viser således mere end det skabtes skrøbelighed og en mindelse om Jesu død. Modsætningen mellem den mørke baggrund og det hvide konkrete lam gør ligefrem dette dyr til en åbenbaring af en anden verden lige her foran betragterens øjne. Inkarnationen er med i denne fremstilling. Lammet er ikke blot et symbol, men beskueren møder i det konkrete, dødsmerkede, men levende dyr såvel sig selv som Gud.

Lammet på slagtebænken og fåret ved pælen kaster med deres tilstedeværelse, med deres kroppes tyngde, bundne fødder og blikke en ny betydning tilbage ind i sindet på beskueren. Symbolet åbnes på ny gennem det bogstavelige og konkrete.

Litteratur

Dahlby, F., *Symboler i kirkens billedsprog*, Gad 1985.

Finaldi, G., *The Image of Christ, The Catalogue of the Exhibition Seeing Salvation*, London 2000.

Hellemo, G., *Guds billedbok*, Pax forlag, Oslo 1999.

Mango, C., *The Art of the Byzantine Empire 312- 1453*, Toronto 1986.

Özdemir, A og Frank, K., *Visible Islam in Modern Turkey*, London 2000, 126 ff.

Elof Westergaard, sognepræst
Husby
Græmvej 2
6990 Ulfborg

Er det interessant at diskutere forholdet mellem religion og naturvidenskab?

» Kunne du ikke skrive en artikel om *Gud i naturvidenskaben*,« spurgte redaktøren, der gerne ville have »en teoretisk, filosofisk diskussion af, hvorledes det nyere verdensbillede rummer eller netop ikke rummer diskussionen om/pladsen til det religiøse.«

Det burde jo nok kunne lade sig gøre, tænkte jeg. En sådan diskussion har jo stået på i mange år inden for naturvidenskaberne. Der er masser af klassiske emner, for eksempel:

- Hvis verdensbilledet opererer med en begyndelse, er der så alligevel plads til en gud, der siger 'begynd!'?
- Hvis videnskabsfolk ikke kan afgøre, om det er etisk og politisk OK at bruge deres teknikker til kloning, kan man så bruge religiøs etik til at afgøre det?
- Hvis rigtig mange af de store naturvidenskabsfolk rent privat har haft stærke religiøse anskuelse og følelser, viser det så ikke, at naturvidenskab i sidste ende drives ud fra en erkendelsesinteresse, der er religiøs i sin natur?
- En del naturvidenskabsfolk er begyndt at tale om universet som en gigantisk simulering, der kører i en computer i et andet univers. Svarer det ikke til et gudsbegreb?

Så der burde jo være masser at skrive om.

Eller hvad? Rent faktisk syntes jeg ikke rigtig, at der var noget, der var værd at fortælle om. Alle diskussioner har stået på en masse år, så hvad nyt er der at sige om det? Det lugter og smager måske lidt af noget religiøst, men ved nærmere eftersyn passer det ikke rigtig alligevel. Og hvorfor skulle religiøse mennesker have brug for naturvidenskabens velsignelse? En mærkelig træthed gjorde, at det blev ret

kedeligt og påståeligt, hvad der kom ud af det, men prøv selv at dømme det første bud på en besvarelse af redaktørens opgave:



Egentlig er det paradoksalt: Jo mere et samfund er præget af oplysning, uddannelse og kritisk sans, des færre religiøse mennesker rummer det. Især blandt de mennesker, der netop arbejder med erkendelse og videnskab.

Hvorfor er det paradoksalt? Fordi al erkendelse, måske især den videnskabelige, og helt specielt den naturvidenskabelige, bygger på en fundamental beslægtethed med det religiøse. Det handler om at forstå og begribe verden, om at gøre en indsats for at afdække de skjulte mønstre og sammenhænge, der findes derude. Selve den naturvidenskabelige aktivitet bygger altså på den forudsætning, at man tror på, at der er orden på tingene, naturlove og principper bag.

Derfor er der en slags fundamental religiøsitet bag al erkendelse – religiøsitetet her forstået som en følelse af tilknytthed til verden, af beslægtethed med den.

Alligevel vender altså erkendelsens udøvere ryggen til den organiserede religion. Vi må spørge hvorfor.

Men først forudsætningen: Al erkendelse bygger på en fundamental forudsætning om, at det giver mening at søge mening i verden, at der er et mønster bag, at underet er begribeligt og verdens mangfoldighed udtryk for enklere principper, der er tilgængelige for det menneskelige sind. Hvis man ikke troede på det, var der ingen grund til at søge efter sammenhænge og love i naturen.

Denne følelse er fundamentalt religiøs i sin natur, når vi vel at mærke forstår det religiøse som følelsen af forbundethed med verden. Talrige naturvidenskabsfolk har udtrykt denne følelse og mange af dem betegnet den som religiøs eller mystisk. Den er forudsætningen for, at en søgen giver mening.

Alligevel kan naturvidenskabsfolk altså ikke så godt lide religion. Forklaringen er naturligvis den, at selv om religion og videnskab deler et fundamentalt behov for at forstå, som igen bygger på en fundamental tro på, at der er noget at forstå, noget som kan forstås – så

skilles deres veje ret hurtigt, når det drejer sig om at forvalte dette behov for at søge. Den videnskabelige kultur har selve dette at søge som sin ypperste værdi, mens den religiøse går ud på, at den vigtigste søgen er afsluttet for årtusinder siden.

Videnskab og religion deler forestillingen om, at verden er til at forstå. Forskellen er, at religionen dybest set opfatter verden som forstået, mens videnskaben opfatter den som forståelig, men endnu ikke forstået. Videnskaben opfatter det, vi ikke ved, som mere omfattende end det, vi ved.

Selv en så religiøs naturvidenskabsmand som fysikeren Albert Einstein forklarede, at »det mest ubegribelige ved verden er dens begribelighed«. Det er en noget anden attitude end religionernes tradition for at mene, at de hver især netop har forstået det hele, mens de andre grupper af religiøse består af et plat bundt hedninge.

Den videnskabelige kultur har skabt et ret avanceret begreb, nemlig sandheden, som man på den ene side holder for 'virkelig' og uvilkårlig, men på den anden side opfatter som foranderlig.

Tænk, hvis religionerne var lige så kloge: At man kunne tro på noget, men at det også kunne forandre sig hele tiden. I stedet sumper de fast i en tekst-dogmatik, som ikke virker befordrende på den erkendelsesmæssige udvikling.

Paradokset – at de, der tror på en orden i naturen, ikke tror på at denne orden kan identificeres som et guddommeligt princip – er således slet ikke noget paradoks: Det er netop, fordi naturvidenskabens folk tror, at der er en orden derude, som er svær for os at fatte, og som det kræver stor respekt og ydmyghed langsomt at frigrave, at de ikke kan tro på, at det hele bare er givet ved en eller anden indsigt, som menneskene fik stukket ud for nogle årtusinder siden.

Det er naturligt, at jo mere mennesker ved om, hvor skrøbelig deres viden er – og det lærer man af at beskæftige sig med oplysning og erkendelse – des mere utilbøjelige er de til at kaste sig ud i religionernes dogmer. Derfor er der mange naturvidenskabsfolk, der ikke går op i religion.

Men hvad så med naturvidenskabens verdensbillede? Rummer den plads til Gud, selv hvis dens udøvere ikke rigtig orker ham? Eller har naturvidenskaben modbevist Guds eksistens?

Det er selvfølgelig en trivialitet, men til gengæld en meget vigtig trivialitet, når man minder om, at man aldrig nogen sinde vil kunne modbevise eksistensen af en Gud, især ikke en monoteistisk Gud.

Lige gyldig hvilken genial bevisførelse, man stiller op med, vil man altid kunne forklare det med en særlig, men ondskabsfuld list, som samme Gud havde opstillet. Så det er trivielt sandt, at man ikke kan bortbevise Gud.

Men kan man så bevise, at han er til? Heller ikke, fordi gudsbeviserne bygger hele tiden på det, vi ikke kan forklare på anden måde – men det kunne jo være, at vi kunne forstå det i morgen – og har vi så taget livet af Gud? I øvrigt er en Gud, som kan bevises, ikke rigtig værd at tro på, for så er det ikke tro, man begriber ham med, men viden – som bl.a. Søren Kierkegaard har gjort opmærksom på.

Derfor er der måske egentlig ikke så meget interessant at sige om forholdet mellem det naturvidenskabelige og Gud.

Religionerne bruger gudsbegrebet til flere forskellige ting: At skabe et verdensbillede; at skabe en moral/etik og til at skabe en dømmende kraft.

Verdensbillede-aspektet af religionerne er det punkt, hvor de minder mest om videnskab (hvad består verden af, hvordan er den skabt osv.), men samtidig det hvor konflikten er klarest: Massevis af de påstande om verdens indretning, man finder i religionerne, er af ældre dato og ret beset simpelt hen bare noget sludder. Man kan finde det poetisk eller metaforisk interessant og givende, og det skal man være velkommen til, men man har simpelt hen bare et problem, hvis man ikke kan se, at det er noget vrøvl at hævde, at Jorden er 6000 år gammel, eller at kvinden er skabt af mandens ribben.

Religionerne, især kristendommen, har nu i et halvt årtusinde været på retræten og vejet for konflikt, når der var modsætning mellem religiøse dogmer og videnskabelige opdagelser. Det har religionen gjort klogt i, men vore dages fundamentalisme handler om en tilbøjelighed til, at de religiøse igen vil til at slås med vejrmøller og påstå, at det, der står i de gamle bøger, passer trods videnskabens erfaringer.

Derfor må man sige, at det dybest set kun er fundamentalisterne, der opfatter forholdet mellem naturvidenskab og religion som konfliktstof. Alle andre religiøse traditioner viger tilbage fra at tage konflikten.

Derfor er spørgsmålet om, hvorvidt religionerne kan passe ind i et naturvidenskabeligt verdensbillede egentlig heller ikke interessant, for svaret er, at selvfølgelig kan de det, hvis de vel at mærke kender deres plads. Og den plads er ikke at yppe til kiv, men blot at slå sig til

tåls med, at videnskaben jo netop ikke kan forklare alt, og at man derfor kan forestille sig alt muligt.

Når det drejer sig om forholdet mellem videnskab og religionernes rolle som ophav til moral og etik, stiller sagen sig mere interessant. Videnskaberne har traditionelt søgt at holde sig fra etik og moral, især naturvidenskaberne har insisteret på, at man jo ikke kan skabe en moral på baggrund af en viden om, hvordan verden virker. Man kan ikke slutte fra, hvordan tingene er, til hvordan de bør være.

Derfor har naturvidenskaberne traditionelt overladt etikken og moralen til religionen. Men på en eller anden måde er dette forhold ved at forandre sig. Human- og samfundsvidenskaberne begynder at klarlægge egenskaber ved mennesker, som slet ikke svarer til det, der ligger som baggrund for religiøse moralforestillinger, især de kristne.

Kristendommen opfatter mennesker som syndere, der behøver en Gud og en moralforskrift for at rette sig mod hinanden. Traditionelt har man så fra videnskabeligt hold ment, at man ikke skulle forholde sig til moralforskriften ('I skal ville hinanden noget!'), for det var en værdidom, som man ikke kunne diskutere med afsæt i videnskab.

Men i de senere år er det blevet stadigt mere klart, at problemet er den menneskeopfattelse, der ligger bag moraldommen: at mennesker er adskilte væsener, som er syndere. For den passer ikke, viser nyere erkendelser inden for adfærdsforskning. Mennesker er langt mere knyttede til og rettede mod hinanden, end man normalt forestiller sig i f.eks. den kristne tradition.

Så det er ikke moralbuddet – 'Elsk hinanden!' – man forholder sig kritisk til, men dets anledning: Hvad nu hvis vi faktisk elsker hinanden? Hvad skal vi så med en guddommeligt begrundet bandbulle om, at det skal vi altså gøre?

Når det gælder den tredje dimension i religionernes gudsforestilling – at levere den dømmende kraft, der straffer, hvis man ikke følger moralforskrifterne – så ligger den uden for naturvidenskabens interessesfære, men jo hverken human- eller samfundsvidenskabens. Herfra vil man opfatte denne dømmende funktion som en udøvelse af samfundets sammenhængskraft. Gudsbegrebet er individets måde at tilegne sig fællesskabets krav på. De religiøse vil så sige, at det jo er et profanere Gud, mens den videnskabelige tradition vil pege på, at det er et forsøg på at forstå, hvad der foregår.

Så det blev vi ikke meget klogere af: Videnskab og religion har samme rod – at forstå verden – og bygger på samme form for tro: der er noget, der kan forstås. Men meget mere har de egentlig ikke at sige hinanden. De har forhåbentlig begge noget at sige det enkelte menneske (selv om jeg personligt synes, at religionerne egentlig har forbløffende lidt at sige).

Som fysikeren Fritjof Capra engang har formuleret det: *Fysikken behøver ikke mystikken, og mystikken behøver ikke fysikken. Men mennesket har brug for dem begge.*

Guds plads i det naturvidenskabelige verdensbillede formidles af dig. Hvis du synes, han hører med i billedet, så er du hjerteligt velkommen til at passe ham ind, hvor der er plads (og uvidenheden er rigeligt stor til, at man kan få plads til selv en virkelig King-Size Vorherre). Hvis du ikke synes, han hører med, så er der heller ikke plads. Du skal ikke tage ham for videnskabens skyld, men for din egen.

De fleste mennesker vil gerne gøre plads til Gud. Det er de velkomne til. Både videnskaben og Gud kan leve med det. Så hvis man også selv kan, er alle glade.



Men redaktøren var bestemt ikke glad. Det var jeg sådan set heller ikke, for teksten er træt. »Den er polemisk, folk trækker bare på skuldrene,« forklarede redaktøren. Og havde helt ret. »Kom med nogle eksempler,« lød opskriften.

Men jeg ville hellere prøve at forstå, hvad problemet var. Hvorfor gad jeg egentlig ikke? Jeg spurgte om sammenhængen, artiklen skulle indgå i, måske jeg ikke helt havde forstået den.

Sammenhængen, forklarede redaktøren, er et temanummer om den symbolske vs. den bogstavelige tolkning af den dominerende religion i dette land: Skal man forstå Bibelen helt bogstaveligt eller skal dens beretninger blot ses som symboler eller metaforer?

Skal man forstå kødets opstandelse helt bogstaveligt – eller som et symbol på det forhold, at man nogle gange efter en nedtur, hvor man

bare har lyst til at blive liggende under dynen, pludselig føler trang til igen at rejse sig og gå ud i livet? Skal man forstå en angivelse af Jordens alder til 6.000 år helt bogstaveligt – eller som et symbol på, at alting har haft en begyndelse og ikke været evigt, mens det med de 6.000 år ikke skulle tages helt bogstaveligt eller cifferligt, eller hvad det nu hedder?

Så begyndte det så småt at dæmre for mig. For én ting er spørgsmålet om, hvorvidt det moderne videnskabelige verdensbillede rummer plads til religion, sådan i al almindelighed: Er der plads til en Skaber, plads til mere mellem himmel og jord, plads til anelser og mærkelige hændelser? For det er let at svare på: Ja, det er der. Masser af plads. Der er masser, vi ikke ved, for eksempel hvad der var eller skete før det Big Bang, man regner som begyndelsen på det videnskabelige verdensbilledes verden. Masser af uvidenhed giver masser af plads. Ting man ikke kan forklare.

Men det er bare et helt andet spørgsmål, end det der reelt stilles, når man tager sammenhængen i betragtning: Er der plads til kristendommen? Er der plads til Bibelens kosmologi og verdensbillede?

Og her er svaret et helt andet: Nej, selvfølgelig er der ikke det. Selvfølgelig kan en bogstavelig tolkning af Bibelens skabelsesberetninger ikke forenes med et moderne verdensbillede. Den med de syv dage, med kvinden ud af et ribben, og så fremdeles. Selvfølgelig er der ikke plads til det. Det ville også være mærkeligt, for disse beretninger er mange tusinde år gamle.

Men hvad så med det symbolske? Hvis 6.000 år bare skal betyde, at verden ikke altid har været; hvis opstandelsen bare er, at man spontant kan komme i godt humør?

Jo, men så er det jo dybest set noget pjat at ville sammenligne det med det naturvidenskabelige verdensbillede. For så skal det netop slet ikke tages alvorligt og bogstaveligt som verdensbillede, men i stedet forstås som myte og fortælling, metafor og symbol. Hvilket er glimrende og kan give megen mening til menneskers overvejelser over livet og rense ud i følelserne.

Men så kunne vi strengt taget lige så godt spørge: Er der plads til Harry Potter i det moderne, naturvidenskabelige verdensbillede? Ja, naturligvis, også selv om det meste af det hekseri og den trolddom, der optræder, ikke kan tages bogstaveligt, men blot ses som et billede på indre drivkræfter i mennesker. Kan H.C. Andersen forenes med naturvidenskaben? Ikke bogstaveligt, men symbolsk, ja.

Hvis vi kun forstår Bibelen symbolsk, er der ingen grund til at jævnføre den med verdensbilledet. Så er den bare en storslået fortælling, som er god at blive klog af. Og det er jo fint. Også selv om vi ikke kan tage detaljerne helt alvorligt. Det er i så fald fremragende fiktion, mere end fakta for fastholdere.

Derfor altså mit træthed: Der er masser af plads til religiøse forklaringer i det moderne verdensbillede, fordi der er en masse, vi ikke ved, og ikke kan forklare med det, vi ved. For eksempel hvor verden kommer fra (bedste bud i dag er, at verden er opstået ud af ingenting – men hvad vil det så sige?).

Men problemet med religionerne er i denne sammenhæng, at de netop er *konkrete* religioner. Det handler ikke om et abstrakt princip om en skaber, men om en bestemt, konkret skabelsesberetning.

Religionerne véd, hvordan verden blev til. Tror de. Derfor kan de ikke forenes med et naturvidenskabeligt verdensbillede. Derfor kan de ikke 'nøjes' med at forklare det, vi ikke ved. De vil partout vide det, videnskaben ikke ved om. De vil vide det hele – og er tilsyneladende ligeglade med den tro, som vel egentlig var det centrale i gudsforholdet?

Problemet med viden er, at den kun er viden, hvis der er mulighed for, at den kan vise sig at være forkert. Problemet med den kristelige viden om verden er, at den har vist sig at være forkert. Hvis man tager den bogstaveligt. Hvis man tager den symbolsk, passer den fint ind. Men det er der så meget, der gør.

Jeg tror ikke, at redaktøren bliver tilfreds. Jeg tror, at en del læsere vil blive mugne over det her. Hvad kan vi lære af det?

Vi kan måske lære, at religionerne er opstået i en epoke, hvor der ikke var nogen anden verdensfortolkning, nogen anden kosmologi, noget andet verdensbillede. Derfor måtte religionerne levere et sådant. Men i dag er der et alternativ, som vi bruger til at lave verden om med: det videnskabeligt funderede verdensbillede.

Alligevel findes religionerne stadig, for de er her af mange andre grunde end lige netop den med at levere et verdensbillede. Mange mennesker har stor glæde af religion som tolker af menneskers liv og skæbne, som bekendelse i en svær tilværelse, som kilde til det evigt nødvendige budskab om kærlighed. Og det er godt.

Måske skulle religionernes fortalere holde sig til disse funktioner og glemme verdensbilledfunktionen. Måske skulle religionens folk

snarere træde et skridt tilbage og se videnskabens verdensbillede som et enormt smukt og righoldigt billede af en verden, der selv er endnu mere smuk og rig. Hvis man tror på, at denne verden i sidste ende er skabt af en Gud, så er det jo en fantastisk besyngelse af samme Gud, når videnskaben udpensler verdens detaljer. Hvorfor skal man så ødelægge denne vidunderlige besyngelse ved at insistere på, at billedet skal se ud på en bestemt måde, som skal passe med nogle gamle bøger?

Verden er, som Aldous Huxley sagde det, *poetisk i sig selv*. Det kan vi alle nyde og gyse over. Vi behøver ikke at rette i digtet. Vi er en del af det digt. Med drømme, længsler og de dybeste anelser i vort bryst. Vi hører med til verden. Vi er velkomne. Verden er vidunderlig, netop fordi den ikke er, som vi forestillede os den.

Verden er vidunderlig, fordi den ikke er, som vi troede. Men endnu større.

Dét er da til at blive religiøs af?

Den gudsjammerlige fred

Af en udenforståendes betragtninger

• Hvorfor tror folk stadigvæk, at den sande kristne tro kræver, at man tror bogstaveligt på Bibelens ord om jomfrufødsel, under, opstandelse og himmelfart? Selv tror folk ganske vist ikke på den slags, men hvorfor tror de så at andre, nemlig de sande troende, tror på Gud som en mand, der sidder i himlen og styrer verdens gang?

Det er vistnok stadig en udbredt opfattelse i brede kredse, at »tro« det er noget, de gør inde i kirken, og dette, at tro, kræver, at man skal iføre sig åndelig skyklapper og pålægge sig selv en middelalderlig opfattelse af verden. Virkeligheden der inde er jo som regel meget anderledes, men der er åbenbart en vældig afstand mellem det, der rent faktisk siges i kirken, og det folk tror, der siges. Visse steder er der endda også stor afstand mellem det, der siges fra prædikestolen, og det der høres på kirkebænkene.

De fleste almindelige mennesker har tilsyneladende aldrig hørt om de store nybrud, der er sket i teologien i løbet af de sidste godt hundrede år. Bultmanns, Tillichs og Løgstrups tanker er dem totalt fremmede. På universiteterne er der ellers blevet undervist med stor ihærdighed i dem. Teologer har skrevet masser af bøger og artikler om dem. Der har været afholdt konferencer og studiekredse om dem. Præster har prædikeret over dem, men det virker ikke desto mindre som om, folket aldrig har hørt om dem.

Det minder om et sted i Niels Højlunds bog om Grønland, hvor han fortæller om danskerne, der i årene efter 1945 moderniserede Grønland, så alle gode tanker føg dem om ørerne. De knoklede løs og lavede den ene moderne institution efter den anden i det høje nord. De lavede demokratiske valgsystemer og bevægede sig langt væk fra den primitive tilstand, som grønlænderne havde befundet sig i, da

danskerne begyndte på deres projekt, men da de efter tyve års uafbrudte fremskridt vendte sig om, så de grønlænderne stå på nøjagtig det samme sted, som da de begyndte at modernisere dem.

Sådan er det også med de teologiske diskussioner. I hundrede år har de bevæget sig fremad, siges det, men folket er blevet stående og har overhovedet ikke opdaget den store bevægelse, der har fundet sted i den teologiske tænkning.

Hvad kan forklaringen være på det?

Alle ser ens ud

Ingen kender det fuldstændige svar, men nogle bud, gjort af en udenforstående, men interesseret iagttager, skal alligevel gives her.

Den første årsag er, efter min mening, den gudsjammerlige fred, der hersker i den kirkelige verden. Præster kan være så uenige om dogmer og gudsopfattelser, om køn og familie, at det virker som om, de tilhører helt forskellige religioner, (hvad de måske også gør?), men de fungerer ikke desto mindre side om side i folkekirken, og de gør det tilsyneladende i gensidig fred og fordragelighed. Hvis de diskuterer teologiske spørgsmål indbyrdes, holdes det godt skjult for offentligheden. Grosbøll dannede her en undtagelse, der viste, at freden kun er på skrømt, men den falske fred gør, at set ude fra er alle ens.

Nogle vil sikkert føje til, at denne jammerlige fredsommelighed skyldes den danske folkekirkeordning, hvor staten lægger en dæmpende hånd på de mest glødende gemytter, og noget kan der vel være om det; men en anden mulig årsag er, at gudsbilledet er blevet forandret, så dette »at tro« er noget andet i dag, end det var for godt hundrede år siden, da debatten stivnede og folkets brede masser vendte sig andre steder hen. Der er bare ingen, der har formået at sige det, så det er blevet hørt.

Troens forandring

I dag er det kun de færreste – om nogen – der tror på den samme slags gud, som deres forældre eller bedsteforældre gjorde. At »tro« har ændret sig. I vide kredse er »tro« blevet en sag for de troende, og den slags har ikke det bedste ry, og med god grund. »Troende mennesker« har ofte vist sig at være hyklere, hvis »tro« fungerede som et skalkeskjul for magtbegær, og i vore dage er vi i øvrigt blevet

grundigt belært om, at man gør bedst i at møde enhver tro med mistro. De store religioner er i krise og befængt med primitiv og ofte voldelig fundamentalisme. De politiske ideologier – som mange har troet på – kunne heller ikke holde. Det gælder i det store såvel som i det små, at det, der var »in« i går, er »out« i dag. Intet synes at holde, og det eneste, man efterhånden tør tro på, er brandforsikringer, garantibeviser og telefonbøger. Dem tror alle på, og hvis de ikke holder, hvad de lover, lægger man sag an imod dem. Sådan opførte man sig også over for Gud i gamle dage. Da Søren Kierkegaards far mente, at Gud havde svigtet ham, stillede han sig op på en høj og rystede sin knyttede næve op mod himlen, mens han forbandede Gud. Det gjorde han, fordi han troede på Guds løfter, og da de ikke blev opfyldt, lagde han sag an mod Gud. Sådan gør man, når man tror for alvor. Så bliver man også vred, hvis Gud svigter, og så anklager man ham og kæmper en jakobskamp med ham, men hvor mange gør det i dag? Er det i virkeligheden sådan, at de troende tror, de tror, men i praksis gør de noget andet, og hvis gudsbilledet er forandret, hvordan ser det så ud?

Hjertesager

Det kan man få et indtryk af i pjecen *Hjertesager*, som er den lækre pjece, Københavns Stift omdelte til alle husstande i stiftet. Her finder man en række eksempler på, hvilke ord almindelige mennesker bruger. Når de vil beskrive, hvad »tro« er for dem, bruger de ord som »ro«, »rummelighed«, »taknemmelighed«, »ny energi« og noget om »lyset der falder ind gennem de høje vinduer.« Gudstjenesten er et fristed og lyssyn. Her møder man »højtidelige ritualer.« I et meget smukt bidrag beskriver en ung, kvindelig studerende, hvordan hun møder Gud i Natkirken:

Når jeg træder ind i Natkirken, føles det, som om jeg træder på det allerførste trin på stigen op til himlen. Ro, fred, kærlighed ... Gud! (...) Jeg bliver ikke slået i hovedet, hvis jeg ikke stiller mig op under velsignelsen, eller hvis jeg falder i søvn under andagten. (...) Gud lover at tage imod mig som den jeg er, og i Natkirken mærker jeg følelsen af, at han virkelig også holder sit løfte. Elsker mig og ikke fordømmer. Velsigner og ikke straffer.¹

Det er en Gud, der elsker, og som ikke fordømmer, som velsigner og ikke straffer, skriver hun. Den unge kvindes opstilling af modsætningerne: *elsker–ikke fordømmer, velsigner–ikke straffer*, er interessant, for hun skriver tilsyneladende ud fra den folkelige opfattelse, at »tro« er det samme som at give sig ind under en vrede, fordømmende og straffende gud.

Hvor har hun den fordom fra? Hvorfor er der ikke nogen, der for længst har befriet hende for den?

Der mumles og fumles

I *Hjertesager* er der også indlæg af præster fra stiftet. Disse artikler er udmærkede, men svært forståelige, og en efterfølgende evaluering viste da også, at de ikke blev læst af de mennesker, de var tiltænkt,² og hvordan skulle folk så vide, at præsterne har et andet gudsbillede, end mange går rundt og tror, de har? Er det teksternes skyld? Bibelens beretninger og salmernes billedsprog? Næppe.

Mange af de gode gamle tekster har godt nok en metaforik, der stiller sig hindrende i vejen for klar nutidig tale, men de har også en autenticitet med megen skønhed og bærekraft i sig, og de kan ikke være hele forklaringen på, at når det gælder om at forklare gudstroen i ligefremme ord, kan det ske, at sproget går fuldstændigt i stykker. I sommeren 2003 havde dagbladet Politiken for eksempel en enquete, hvor man stillede en række danske præster det enkle spørgsmål: »Tror du på Gud?« Ingen af de adspurgte var i stand til at give et klart og enkelt svar. Ingen af dem bestod forståelsesprøven. Der blev mumlet og fumlet forlegent med ord og begreber, der blev stillet afvigende modspørgsmål, så det var en ynke:

Tror du på en Gud, som kan gribe ind i vores liv?

»Ja, i høj grad. Jeg synes, at Gud griber ind i vores liv på mange måder. Jeg kørte engang i en taxa med 240 kilometer i timen på Holbækmotorvejen og troede, jeg skulle dø. Så overlevede jeg alligevel. Og da jeg stod ud, var det, som om jeg fik mit liv igen af Vorherre. Det første, jeg så, var en cementtønde med sand og cigaretskod i. Jeg kan godt sige dig, sådan et cigaretfilter, hvor er det smukt, når man ser det for første gang i sit liv.«³

Og endnu et eksempel:

Tror du på en gud, som kan gribe ind i vores liv?

»Ja. Gud greb jo ind i verden, fordi han i sin ånd var til stede i Jesus og på den måde handlede i verden. Når Jesus helbredte folk, når Jesus gjorde sine undere, og når han talte systemet, borgerskabet og de retroende midt imod, var det jo Gud, som greb ind i verden«.

»Men jeg tror ikke på, at man kan påkalde sig Gud som redskab for et eller andet. Jeg tror ikke, at jeg kan påkalde mig Gud og få ham til at sørge for, at noget sker eller ikke sker. Jeg tror heller ikke, at menneskers kranke skæbne er et led i en guddommelig plan, hvor Gud spiller et hasard med menneskers liv«.⁴

Det at tro på gud var noget meget indviklet og slet ikke en sag for almindelige mennesker, forstod man. Hvis dette er dækkende for den aktuelle tilstand, er det ikke så sært, at det, der bliver sagt fra prædikestolen, ikke bliver hørt på kirkebænkene.

Dette hænger muligvis sammen med, at mange af de trofaste kirkegængere slet ikke er interesserede i at høre nyt, og dem tør man ikke støde. Så hellere tale utydeligt. Meget tyder nemlig på, at de trofaste kirkegængere ikke kommer i kirken for at høre nyt, men for at høre noget gammelkendt. Undersøgelser viser, at folkekirkens faste stok består af et lille mindretal på ca. 6% af befolkningen, omkring halvdelen af dem er endda renlivede fundamentalister, der tror bogstaveligt på Bibelen, på himmel og helvede og Kristi snarlige genkomst. Som gruppe betragtet udmærker de trofaste kirkegængere sig desuden ved at være mere positive over for familien og mere negative over for homoseksualitet og fri abort end den øvrige del af befolkningen. Det er dem, der holder på de gamle former, det er dem, der ikke vil have lilla kister og Kim Larsen-sange i kirken.⁵ En kendt professor i teologi, der også er hjælpepræst ved en sognekirke, har fortalt mig, at når han gør sig rigtig umage for at tale, så folk kan forstå, hvad han siger, kommer der altid klager over ham bagefter. Meget tyder på, at det er den slags reaktioner, der holder alle de andre – de søgende sjæle – væk fra folkekirken.

Debatkulturen

Hjertesager er en lækker tryksag, og da den udkom, blev den rost fra stort set alle sider. Mig bekendt var der kun én, der kritiserede den of-

fentligt. Det var Jens Ole Christensen fra Det Danske Bibelinstitut. Han skrev i Kristeligt Dagblad, at *Hjertesager* og Thorkild Grosbøll lå på linje. Han var vistnok den eneste, der forsøgte at åbne en debat om indholdet, men fredsommeligheden lagde sig kvælende hen over ønsket, og han fik ikke den debat, han efterlyste.

Til gengæld er man ikke sen med at fordømme udefrakommende, hvis de drister sig til at udtale sig om kristne hjertesager. Det skete for eksempel, da Villy Sørensen for nogle år siden udgav en bog *Jesus og Kristus*. Den bog fik en så sur modtagelse i kristne kredse, at Villy Sørensen i skuffelse og frustration meldte sig ud af folkekirken. Derved mistede man en begavet og vidende samtalepartner. Den samme kirkelige afvisning kunne man se, da Finn Abrahamowitz for et års tid siden udgav en biografi om Jesus. Finn Abrahamowitz har skrevet meget meget roste biografier over Freud, Jung og Grundtvig, og som tidligere højskolemand magter han at skrive om vanskelige emner, så almindelige mennesker kan følge med. Hans bøger kan siges at være en slags folkelige foredrag på tryk. Bogen om Jesus blev da også modtaget godt i pressen, men i kirkelige kredse blev den raket ned. Det skete i såvel Præsteforeningens Blad som i teologiske blade og kirkeblade over hele landet. Mønsteret var klart, men årsagen er svær at forstå, og resultatet blev, at man atter engang afskar sig selv fra en dialog med andre end de trofaste kirkegængere, hvis meninger man kender så alt for betryggende godt i forvejen.

Nogenlunde det samme reaktionsmønster så man, da Jens Rohde, MF for Venstre, i efteråret 2003 meddelte, at han ikke ville deltage i gudstjenesten i anledning af Folketingets åbning, fordi en erklæret indremissionsk præst skulle prædike i slotskirken, og han brød sig ikke om Indre Mission. Jens Rohde blev ramt af en ophidset spærreild af kritik, og da han forklarede sig med, at han havde ubehagelige erindringer med Indre Mission i Viborg, fik han at vide, at han gjorde bedst i at tie med den slags. Det var ikke Indre Mission, men ham og hans erindringer, der var noget i vejen med. Og ingen kom ham til undsætning.⁶

Der kan nævnes flere eksempler på samme reaktionsmønster. Gælder det bøger, hører man ofte den bemærkning, at »*jeg har ganske vist ikke læst bogen, men min mening er nu ...*« Den bemærkning har jeg selv hørt mange gange. Alt for mange gange.

Hvor overfladisk kan man være i Jesu navn?

De socialdemokratiske kættere

Ser man historisk på kløften mellem læg og lærd, kan man konstatere, at de kristnes kamp mod socialdemokratiet i slutningen af 1800-tallet har trukket dybe spor efter sig. Når store dele af danskerne i dag er kirkefremmede, kan en væsentlig del af forklaringen uden tvivl findes her. Man afskar sig dengang fra en levende kontakt med store dele af befolkningen. Oven i købet med den del der havde fremtiden for sig. Af ledende kirkefolk blev socialismen betragtet som en synd og bekæmpet af bedste evne, og det siger ikke så lidt. Det var især fra Indre Mission, den blev forbandet. Fagforeningerne blev kaldt for Djævelens værk,⁷ og ingen førende prælater fra de andre kirkelige retninger tog for alvor afstand fra missionsfolkernes kamp mod socialisterne. Den arbejderklasse, der var fyldt med kampkraft og liv, blev belært om, at dens bestræbelser på at forbedre sine livsvilkår, førte direkte til den evige fortabelse og helvedes ild. Derfor holdt arbejderklassen forståeligt nok op med at komme i kirken, men fortællingerne om de sorte præster levede uanfægtet videre som en myte, der blev overleveret fra generation til generation, og den lever såmænd endnu.

Dette er imidlertid fortid, og den kan man ikke lave om på. Nutiden kan imidlertid også byde på fatale svigt.

De troende i eksil

Jeg har gennem et stykke tid været meget optaget af en amerikaner ved navn John Shelby Spong, der i en menneskealder har været biskop i den anglikanske kirke i Newark, USA. Han er en højt agtet mand og en fremragende formidler, der vil bygge bro mellem universiteterne og folket. Hans tanker er en videreførelse af de tanker, som Bultmann, Bonhoeffer, Paul Tillich og John A. T. Robinson har gjort sig, men han er langt mere end en popularisator af andres tanker. Han står selv inde for hvert et ord, han ytrer. Han mener, at kristendommen skal forny sig.⁸ Ellers dør den. Den er allerede ved at dø. Han mener derfor, at der skal komme en ny reformation. Selv tror han ikke på en personlig gud. Han mener, at kirken skal afskaffe troen på syndefaldet, og han tror heller ikke, at Jesus døde for vore synders skyld. Vi er ikke født som syndere, men skabt som ufuldkomne væsener, og Darwin, Freud og Jung havde ret i meget af det, de sagde.

John Shelby Spong er en meget flittig forfatter, og hans bøger om emner som kristen fundamentalisme, om Bibelens tilblivelse, den his-

toriske Jesus og behovet for en ny reformation sælges i kæmpeoplæg. Hovedparten af læsere er mennesker, der gerne vil have et aktivt forhold til kristendommen, men som ikke kan holde ud at komme i kirkerne på grund af den åndelige snæverhed og tilbageskuende småborgerlighed, der hersker i mange kirkesamfund. John Shelby Spong kalder dem for »troende i eksil.«

John Shelby Spong bliver forståeligt nok mødt med en voldsom kritik fra det kristne højre. De har udnævnt hans stift til katastrofeområde. Han selv blev udråbt som ateist, Antikrist og hykler, og han har modtaget i snesevis af dødstrusler. I denne situation svigtes han imidlertid af dele af den akademiske verden. Nogle akademikere påstår, at han overhovedet ikke er interessant, for det han siger, er allerede blevet sagt for længe siden af tænkere, der var større end han, og nu har den teologiske udvikling desuden bevæget sig videre med stormskridt. Problemet er bare, at det aner almindelige mennesker ikke. John Shelby Spong er i stand til at skrive i et sprog, de forstår. Hans bøger byder på en oplagt mulighed for at komme i dialog med lægfolk, og de, der afviser ham som forældet, tager tilsyneladende udgangspunkt i det sted, hvor de selv mener at være, og har ikke lyst til at gå i dialog med folk, der ikke er på deres stade. Den gudsjammerlige fred breder sig uanfægtet. Derved går de ganske vist glip af en mulig samtale med »troende i eksil,« og en del af prisen er, at den teologiske stand forbliver ensartet i offentlighedens øjne, men hvad gør man ikke for fredens skyld?

Kirkens kommunikation

Det er endelig min vurdering, at mange af kirkens folk er dårlige til at kommunikere i det moderne samfund. Kirkeblade og hjemmesider kommunikerer ofte ud i den blå luft. Der skydes med spredehagl. Ingen ved for eksempel, hvor meget de velmenende kirkeblade læses og af hvem.

Dertil kommer, at man ofte går ud fra en opfattelse af en fælles enighed, der ikke findes i virkeligheden. Der postuleres tit et dækningsløst »vi,« og dette konstruerede fællesskab udstyrer man så med en drøm om en harmonisk tilstand, der enten har været, eller som vil komme engang. Selve tankegangen er ude af trit med realiteterne i det moderne, demokratiske samfund. Det bygger jo ikke på en forestilling om harmoni, men tværtimod på konkurrence og konflikt. I erhvervslivet er konkurrencen et grundlæggende princip. Det er konkur-

rencen, der driver udviklingen frem. I et parlamentarisk demokrati anses konflikten mellem forskellige samfundsinteresser ligeledes for at være af central betydning. Det er den, der får folk til at tale sammen om væsentlige anliggender, til at indgå kompromisser og lave forpligtende aftaler med hinanden. Dette har naturligvis også konsekvenser for den måde, der bør kommunikeres på, hvis man vil blive hørt.⁹ Så må man nødvendigvis vide, at samfundet rummer en lang række faktuelle konflikter om, hvad man kan stole på, om sandsynligheder, usikkerheder og manglende viden. Der er også konflikter om tillid. Det skal der være, for borgeren i risikosamfundet bør ikke uden videre have tillid til institutioner, til videnskaben og eksperterne. I den traditionelle kirke siger man, at man skal tro, ikke tvivle. I det omgivende samfund siger man det stik modsatte: Man skal ikke tro, man skal tvivle. Det er endda en borgerpligt.

Endelig er der også forskel på folk. De har forskellige værdier. De ser forskelligt på sociale forhold og kulturelle udtryk. De har forskellig ideologi og livsanskuelser. Disse forskelle må man også tage i betragtning, hvis man vil i kontakt med folk. Det er nemlig ikke længere nok at sende oplysning om samfundet ud til borgerne. Det virker ikke mere. Oplysningskampagner om faren ved rygning og for høj hastighed og den slags har næsten ingen effekt mere. Det er heller ikke nok at bruge metoder fra reklameverdenen. Københavns Stifts *Hjertesager* var et produkt af en tro på, at man kan overbevise folk gennem forskellige former for påvirkning. Evalueringen viste som sagt, at det ikke lykkedes.

Meget tyder på, at hvis man virkelig vil påvirke andre mennesker, må man selv bevæge sig ud i sociale og demokratiske læreprocesser, hvor der er tale om ægte gensidighed, og hvor der opstår en åben og ærlig dialog mellem eksperten (teologen) og den almindelige borger, og hvor eksperten (teologen) nødvendigvis må give plads til indrømmelse af egen tvivl og usikkerhed. En sådan gensidig læreproces vil være i overensstemmelse med nogle grundlæggende træk i risikosamfundet, og efter alt at dømme vil den også være effektiv.

Kan folkekirken det? Processen kræver jo, at kirkens folk må forlade troens faste grund og begive sig ud i det samme usikkerhedens farvand som det læge folk, så de i fællesskab kan pejle sig frem.

Kan kirkens folk det? Vil de? Tør de?

Noter

1. Betina Vejegård, Hhx-studerende, i *Hjertesager*, s. 28f.
2. Den 5. maj 2003 skrev Københavns biskop i Berlingske Tidende, at kirken lever og har det godt: »Som optakt til påsken udgav og husstandsomdelte Københavns Stift *Hjertesager*, et lille skrift om tro, som skal være med til at få københavnere i tale om kristendom og kirke. Modtagelsen har været mere end flot, og mange har allerede ytret glæde over initiativet...«. Men passer det? Den 24. maj 2003 stod der i Kristeligt Dagblad, at Københavns Stift havde fulgt uddelingen af *Hjertesager* op med en Vilstrup-undersøgelse af, hvordan indbyggerne havde taget mod skriftet. Det viste sig, at det overvejende var ældre kvinder, der brugte tid på *Hjertesager*. Fire ud af 10 kunne huske, at de havde modtaget *Hjertesager*, da Vilstrup Research ringede dem op, og det var i højere grad personer over 60 år, der kan huske at have modtaget skriftet, og særligt kvinder havde fundet *Hjertesager* vedkommende.
3. Poul Joachim Stender. Politiken 5. juni 2003.
4. Peter Friis-Nielsen. Politiken 11. juni 2003.
5. Karen Schousboe og Steen Marquard: *Menigheder og mennesker*. Aros 2003.
6. I Kristeligt Dagblad d. 25 oktober kunne man læse, at Jens Rohde (V) ellers altid havde gået til åbningsgudstjenesterne, men med den valgte præst fra Indre Mission, Thomas Kristensen, var det simpelthen for sort. Han gad ikke »gå foroverbøjet« ud af kirken. Udtalelsen gjorde, at han modtog over 200 breve og e-mails, og aviserne bragte en lang række kritiske debatindlæg. I Kristeligt Dagblad skrev Aalborgs tidligere biskop, Henrik Christiansen, Kristeligt Folkepartis parlamentariske leder, Mogens Nørgaard Pedersen og præsten Thomas Kristensen stærkt kritiske indlæg, og Rohdes partifælle, Birthe Rønn Hornbech, skrev, at hun skammede sig over ham: »Jens Rohde har svigtet både det folkelige og det kirkelige fællesskab samt den liberale grundidé: at lytte til andre uden egoistiske forbehold ... Jens Rohde følger hverken liberal politiks grundidé – eller dagens ord i Brødremenighedens løsenbog: »Lad os ikke svigte vor egen forsamling, som nogle har for skik, men formene hinanden« (Hebr. 12,2). Formaningen må lyde: Du har svigtet både det folkelige og det kirkelige fællesskab i din egen forsamling – og du har svigtet en liberal grund-idé: at lytte til andre uden egoistiske blokeringer og forbehold ...«.
7. Se Henning Tjørnehøj: *Fremad og atter fremad ... LOs historie 1871-1959*, s. 120ff. København 1998.
8. Senest i bogen *A New Christianity For A New World*. Udgives i dansk oversættelse, forår 2004: *En ny kristendom i en ny verden*, Forlaget Anis.
9. Her er jeg stærkt inspireret af Thomas Breck: *Dialog om det usikre*. Akademisk Forlag 2001.

Egon Clausen, forfatter og programmedarbejder ved DR, P1
Prins Valdemars Vej 62
2820 Gentofte

Hvor fik Kain sin kone fra

• Radaktionen har bedt tre præster besvare tre spørgsmål, som måske kunne være stillet af en konfirmand, måske af hvem som helst. De tre spørgsmål er: Hvor fik Kain sin kone fra? Hvorfor døde Jesus? Hvornår kommer Jesus igen?

Eva Holmegaard Larsen

Hvor fik Kain sin kone fra? Det vigtigste ved fortællingen om Kain er, at Gud satte et mærke på ham, »for at ingen, der mødte ham, skulle slå ham ihjel.« Gud beskyttede Kain selv der, hvor han efter al jordisk retfærdighed ikke havde krav på nogen beskyttelse. Det var en overraskende barmhjertig og irrationel handling fra Guds side. Overraskende og irrationel som kærligheden altid er.

Det er også det, der ligger i, at vi ofte i god Kierkegaardsk tradition kalder Gud for *mulighed*. Gud er mulighed, der hvor alle andre muligheder er brugt op. Når vi mennesker når vores grænse, der er Gud. Når vi har opbrugt alt, hvad vi kan kræve af andre menneskers overbærenhed og tilgivelse, der er Gud. Når vi ikke kan se meningen med livet, verden og os selv, der er Gud. Selv når vi til sidst når den endelige grænse mellem liv og død, der er Gud. For fra Gud er der altid mere, hvor det kom-

mer fra, mere kærlighed, mere nåde, mere fremtid, mere liv.

Så når vi inkvisitorisk spørger til, hvor Kain fik sin kone fra, når der ifølge skabelsesberetningen ikke havde været mere end fire mennesker på jorden endnu – så går vi fejl af det, fortællingen vil os. Den vil fortælle os om forholdet mellem Gud og os. Den er ikke et stykke historieskrivning. Ligesom skabelsesberetningen ikke er et stykke naturvidenskab.

Skabelsesberetningen er menneskehedens begyndelsesfortælling, der kan sammenlignes med den begyndelsesfortælling, forældre giver deres børn.

Vi nøjes ikke med at fortælle vores børn, at de er et resultat af et fuldstændig tilfældigt møde mellem mors æg og en af fars milliarder af sædceller. Vi siger til vores børn, at de blev til i kærlighed, og at de er vores store glæde, og derfor enestående og uerstattelige. Vi men-

nesker er mere end biologi. Der er flere sandheder om os. Og hvilken sandhed, vi giver vores børn at leve på, er fuldstændig afgørende for deres liv.

Pointen i skabelsesberetningen er også, at vi er mere end biologi. Vi er mere end et tilfældigt led i en evolutionskæde. Vi er Guds. Det tror vi på, fordi livet ville være en ørkenvandring uden. Og skabelsesberetningen udtrykker denne vores tro på, at vi er mere end kød og blod. Vi er også ånd i den forstand, at Gud har villet os, skabt os og pustet liv i os. Vi er bærere af Guds livsvilje. Det er ikke ligemeget, om jeg er til eller ej. Og jeg burde heller ikke have været en anden end den, jeg er.

Bibelens fortællinger er tro-sudtryk. Og som sådan er de sande. Gud er ikke, fordi Bibelen er. Bibelen er, fordi Gud er. At fortællingerne ikke hænger sammen, og at der rationelt set er mange løse ender, det rokker ikke ved det, de vil fortælle om Gud. Tværtimod.

Kunne man indfælde Gud i en rationel og sandsynlig fortælling, så var vi ilde stedt. En fortælling om Gud må svare til vores håb om, at Gud ikke handler sammenhængende og forståeligt. At Gud overrasker og gør det uventede. Skænker os den mulighed, der ellers ikke var.

Hvor fik Kain sin kone fra? Derfra hvor vi andre også får vores mænd og koner. Fra Gud, overraskende og uventet, som en gave.

Hvorfor døde Jesus? Hvad er det, der anfægter os ved Jesu død? Det er jo ikke overraskende, at Jesus lige-

som andre mennesker var dødelig. Det overraskende dengang som nu er, at Guds søn ikke kunne forhindre, at det gik så galt. Hvis han virkelig var den almægtige Guds søn, hvordan kunne han så ende så afmægtig, så ynkelig og ydmyget? Hvordan kan Gud og svaghed høre sammen? Hvis han var Guds søn, hvorfor tvang han så ikke sine modstandere i knæ? Korset kalder det gamle spørgsmål frem, hvorfor Gud ikke går ind og gør noget ved verdens uretfærdighed. Hvordan kan Gud tillade det onde?

For den kristne gives det enkle svar, at Gud er kærlighed. Og kærlighed kan ikke tvinge, for så ville det ikke være kærlighed længere.

Til gengæld er der heller ikke noget, der kan tvinge kærligheden. Man tvang Guds søn i knæ med vold og magt, man pinte ham og spottede ham, sådan som mennesker alle dage har pint og spottet hinanden. Men man kunne ikke tvinge ham til ikke alligevel at elske sine medmennesker, selv sine forfølgere: »Fader tilgiv dem, for de ved ikke, hvad de gør.«

Jesus ofrede sig for kærligheden, af kærlighed. For vores skyld.

Løseligt citeret, så siger Karen Blixen et sted, at det er smukt, at Jesus dør, men behøvede det være for hendes skyld! Er denne vilje til at ofre sig, vilje til at lide ikke kun en frygtelig byrde at lægge på andres skuldre? Der er noget tvetydigt i offeret, det som Nietzsche i sin kristendomskritik kaldte »ressentiment«, dvs. modvilje eller måske endnu bedre *nag*. Nietzsche ville afsløre

den kristne offervilje som et masochistisk nag mod den stærkere og smukkere og bedre. Men det er slet ikke det, der er på spil langfredag.

Der er forskel på at ofre og at ofre sig. I fortællingen om Salomos dom i 1. Kongebog opsøges den vise kong Salomo af to kvinder. De bor i samme hus, hvor de begge to driver prostitution. Fornylig fik de på samme tid hver et lille barn. Men det ene barn døde, og nu påstår de begge, at de er mor til det levende barn. En af kvinderne lyver. Og nu vil de have Salomo til at afgøre sagen. Han foreslår, at de hugger drengen midt over og giver kvinderne hver en halvdel. God idé, siger den ene kvinde. Nej, siger den anden. Så vil hun hellere give barnet fra sig, hvis alternativet er, at den lille skal dø. Sådan afslørede Salomo, hvem der var den rigtige mor.

Hun ofrer sig, spontant og af kærlighed. Der er ikke nogen vilje til at være den svage her, ingen selvtrefærdig stræben efter at blive den stærke kvit. Det er heller ikke en pervers, romantisk flirt med lidelsen, men i grunden et yderst rationelt valg. Hun må dø, for at en anden kan leve. Hun benægter ikke livet, hun bekræfter det – med sit offer.

Den anden kvinde derimod går ind på den klassiske løsning på et misforhold: at man bliver enig om et fælles offer. Det er også det, der ligger i den såkaldte objektive forsoningslære, hvor Jesu død på korset forstås som Guds og menneskenes fælles ofring af Guds egen søn, det eneste syndefri menneske, der nogensinde har levet siden syndefaldet

– og derfor det eneste offer, der er godt nok til at gøre den forurettede part, Gud, tilfreds igen.

Men forstået på den måde bliver Jesu død på korset bare ét helligt offer blandt mange, og Gud den samme grumme magt, som kun lader sig formilde og forsoner ved blodsudgydelse. Siger vi derimod, at Gud selv *ofrede sig*, så er det en helt ny Gud, der åbenbarer sig på korset. En Gud, hvis kærlighed til menneskene betyder mere, end at få ret. Det er det, der er tilgivelse. Gud slog ikke igen, krævede ikke hævn, men lod sig dø – for at afsløre, at vold og hævn og drab er menneskeværk, og ikke Guds vilje. Hvorfor døde Jesus? For vores synders skyld. Det vil sige, for at vi trods vores syndighed kan håbe på Guds kærlighed. Og for at vi kan kende synd som synd, og ikke formaste os til at kalde det Guds vilje.

Hvornår kommer Kristus igen? Når Gud vil. Kristus kommer igen, når Gud vil. Ved tidens og historiens ende. Ikke som et resultat af noget inden for tiden, historien og verden, og derfor kan man heller ikke sige noget om hvornår. Kristi genkomst kan ikke sættes i forhold til noget, der sker her i verden, og kan derfor ikke forudberegnes. »Det er ikke jeres sag at kende tider eller timer, som Faderen har fastsat af egen magt«, sagde Jesus (Apostlenes Geringer 1,7) Men han gør flere gange opmærksom på, at Gudsriget kommer pludseligt, og mindst når man venter det, og derfor handler det om at være årvågen og parat.

Men kommer han overhovedet igen? Og er det nødvendigt at operere med en genkomsttanke. Dømedag *har* jo været her, langfredag var en dommens dag. Der fældedes dommen over vores menneskelige ondskab, men allerede tre dage efter lod Gud på opstandelsens morgen nåde gå for ret – som en kulmination af den frifindelse, Jesus gik rundt og spredte med gavmild hånd, til højre og venstre, som en sædemand, der spreder sin såsæd både på klippegrund og på frugtbar jord.

Alligevel er vi nødt til at fastholde, at Kristus kommer igen engang, når jorden og alt jordens forgår. Hvis vi ikke fastholder det, så er al vores tro på, at Guds kærlighed er den stærkeste magt, der overvinder alt, selv døden – den tro bliver til ingenting, hvis ikke denne kærlighed i sidste ende er det eneste, der skal bestå. Frelsen er i, at alt i verden er relativt i forhold til Gud.

Vi taler sommetider helt magtesløst om »den moderne verden«, som kræver så meget, at vi ikke kan følge med – hvilket f.eks. kan få en tankeløs psykologiprofessor til at foreslå at belønne begavede forældre, når de får børn – fordi vi mennesker ikke kan klare os i den moderne verden, hvis ikke samfundet højner sit intelligensniveau. Den »moderne verden« er her næsten et metafysisk begreb, en dømedag der er kommet over os, som får os til at tænke umenneskeligt: Fårene skal skilles fra bukkene, ugræsset fra hveden. Verden bliver en magt, en stressende, forfølgende, krævende magt, man kan bukke under for –

hvis man ikke ser den relativiseret i forhold til Gud og historiens ende. Engang skal det hele forgå, vi og vores verden er kun midlertidig. Men det gør ikke livet mindre betydningsfuldt. Tværtimod. At alt i verden står i forhold til Guds evighed, gør det på én gang betydningsløst og betydningsfuldt. Men først og fremmest giver det livet mål og virkelighed, giver os noget at rod-fæste vores tilværelse i. Gud er det første og det sidste, alfa og omega, begyndelsen og enden. Det betyder, at vi har lov at vente os alt godt. Både når vi står ved vores eget livs grænse, og når verden engang når sin.

Men allerede det, at tage imod forkyndelsens løfte om det nye liv, vi har i vente, og lægge sin fremtid i Guds hånd, allerede her er Kristus kommet igen. Når vi modtager syndernes forladelse, holdes der dømedag. Vil du, eller vil du ikke stille dig ind under Guds nåde.

Johannes Åbenbaring udmaler i sin apokalyptiske forestillingsverden en anden mere voldsom slutning på denne verden. Her er virkelig dømedag og straf til de skyldige og belønning til Guds trofaste. Det voldsomme billedsprog understreger, hvor både virkeligt og uvirkeligt tanken om historiens ende er. Det er indlysende, at man under pres og oplevelsen af ondskab og uretfærdighed drømmer om, at engang skal retfærdigheden ske fyldest. Engang må de onde græde og de gode le. Engang må det blive regnskabet's time, vredens og hævnens dag. Det er en fuldt ud forståelig men-

neskelig drøm. Men gudskelov ved vi ikke noget om Guds dom, andet end det, vi har fra Jesus. Der er ingen grund til at tro, at den Guds retfærdighed, der faldt som regn over både gode og onde ved Jesu ord og gerninger, ikke også er den retfærdighed, vi kan regne med at blive bedømt ud fra ved tidernes ende. Eller med Grundtvigs ord: »Ej mer du gruer for dommedag, du ved, din dommer har ført din sag, og fra sig selv den vundet«.

Eva Holmgaard Larsen, sognepræst
Nødebovej 24
3480 Fredensborg

Kirsten Donskov Felter

Støvet fra sidste sommers ophedede teologiske debatter i kølvandet på sagen om præsten fra Taarbæk har ikke lagt sig endnu, og gør det næppe foreløbigt. Eller forhåbentlig ikke. For som mange har sagt: her er endelig et spørgsmål, der brænder igennem og rager op over dagligt vande i det, der vel ellers af de fleste forbindes med folkekirken: tung tradition og støvet utilnærmelighed, et administrativt bjerg af uflytteligt udenomsværk, som ikke på nogen måde trænger igennem til vores liv, vores spørgsmål. Om det nu faktisk er sådan det er, og om sagen er så enkel, at det er derfor, de alternative har så god vind i sejlene, ja, det er selvfølgelig en anden sag. Men den positive historie er, at her kom endelig en luftning ind i stuen, som også har fået andre end præster og teologer til at interessere sig for, hvad der bliver sagt i kirken. Og at vi pludselig har fået en interesse forærende, som vi bør gribe i luften. Til at svare, når der bliver spurgt.

Så meget om det, kun for at slå fast, at kirkens svar på menneskers spørgsmål selvfølgelig handler om teologi. Om den til enhver tid igangværende refleksion over, hvordan vi kan og skal forstå det bibelske budskab ind i den tid, vi lever i og ud fra den indsigt, vi i dag har i de bibelske tekster og den kirkelige traditions tilblivelse. Og hvad vi kan og skal sige i den forkyndelse, der lyder fra prædikestol og andre steder. Det er ikke lige meget,

hvordan vi teologisk nærmer os spørgsmålet om, hvor Kain fik sin kone fra, om meningen med Jesu død, eller om tidspunktet for hans genkomst. Selvfølgelig er det ikke det.

Men når det er sagt, vil jeg alligevel godt gå en meget stor omvej til svaret. Jeg tror nemlig, at vi – og hermed tænker jeg på langt hovedparten af os, der tjener vores brød som præster i den danske folkekirke – er ganske udmærket skolede udi teologien. Alt det, der vedrører forkyndelsens indholdsside og de potentielle teologiske tilgange, vi kan lægge ind over en given tekst – alt dét kan vi på fingrene. Eller det vil jeg i hvert fald tillade mig at postulere i denne sammenhæng. Og så vil jeg forlade denne side af sagen for en stund for at hævde, at den anden side – den, der vedrører forkyndelsens reception eller modtagelse – er vi måske mindre stive i.

Men måske – og dette er kun et gæt – er årsagen til, at Grosbøllsagen overhovedet har fået den interesse, den faktisk har i brede folkelige kredse, at den rører ved noget helt essentielt, som netop har med dette at gøre. Folk gider ikke høre på teologiske spidsfindigheder. De er overhovedet ikke interesserede i at lade sig fange ind en teologisk diskussion om gudsbilledet. Men de vil vide, hvad det betyder. For os. Og dermed hvad det kunne tænkes at komme til at betyde for dem. Skåret ud i pap: Vi har vænnet

os til at prædike og undervise ud fra en objektiv vinkel. Men tendensen lader til at være, at modtageren efterlyser en subjektiv indgang til den kristne tro. Og – det vil være min påstand – at det er ret så afgørende, om vi er i stand til at omstille os til denne udfordring. Som selvfølgelig ikke indebærer, at vi så kun skal sige det, som folk gerne vil høre. Men som indebærer, at hvis vi ikke evner at lytte til de spørgsmål, der stilles, løber vi en overhængende risiko for at placere os uden for hørevidde, når vi prøver at tale kristendom ind i tiden.

Vi ved, at troen kommer af det, der høres. Men glemmer vi, at det ikke nødvendigvis er det samme som det, der siges?

I enhver formidlingssituation, hvad enten der er tale om undervisning eller forkyndelse, er der mange faktorer, der spiller ind, og som må tages med i en didaktisk betragtning. Indholdet tror jeg som sagt, vi har nogenlunde styr på. Eller i hvert fald er vi udstyret med teologien som det redskab, vi kan betjene os af i så henseende. Men rammer, metode, mål og muligheden for tilbagemelding (evaluering) hører også med. Samt, ikke mindst, den variabel, der hedder modtagerens forudsætninger.

Som en har udtrykt det: Den vigtigste enkeltfaktor der er bestemmende for hvad der læres, er hvad folk allerede ved i forvejen.

Det er således ikke ligegyldigt, hvem der spørger. Og dette medfører med nødvendighed en vanskelighed, i og med at vi ikke – altid –

kender spørgerens motiver for at stille netop dét spørgsmål. Ikke desto mindre er vi tvunget til at forsøge at analysere tidens baggrundsstråling; den forståelseshorison, som både de og vi er præget af på godt og ondt. Og overvej, hvad det i sidste instans er for svar, der spørges efter. Den didaktiske overvejelse kan derfor ikke nøjes med at fokusere på budskabet. Den må også inddrage modtagerens forudsætninger som et afgørende vilkår for, om kommunikationen lykkes. Og – om nødvendigt – må det overvejes, hvordan disse slår tilbage og påvirker svarene.

Alene af den grund kan man jo nok overveje, hvem det er og i hvilken situation, den pågældende ville stille spørgsmålet om Kains kone, der fordrer en vis forudviden. Eller med andre ord: hvis man står et sted, hvorfra spørgsmålet om Kains kone presser sig på, så må man formodes at være tilgængelig for teologiske overvejelser. Men igen: det er næppe de fleste af dagens senmoderne søgende individualister, der er dét. Reaktionen herfra er nærmere den konstatering, som jeg tit har mødt i forsøget på at formidle viden om det, der set fra teologisk hold er basal kristendom: Jeg kan ikke se, hvad jeg skal bruge det til.

Selvfølgelig kan et sådant statement problematiseres. Og bør måske også blive det. Men vilkåret i det senmoderne er ikke desto mindre, at det er modtageren der har magten til værdisætning af kommunikationen. I fraværet af ét privilegeret udsigtspunkt, en »Guds øjes optik« på ver-

den, bliver det den enkeltes individuelle ret (og pligt) at vælge til og fra. Det erkendelsesteoretiske udgangspunkt er frøperspektivet. Og i fraværet af en absolut Sandhed, forskydes vægten til det, der giver personlig mening i den enkeltes identitetsdannelse.

Et hurtigt kig i krystalkuglen bekræfter således, hvad de fleste af os allerede har erfaret på egen krop. Nemlig at den andel af befolkningen, der ikke umiddelbart bøjer sig for det argument, der ligger i tradition og embede eller sågar i en teologisk kandidateksamen, er voksende. Eller det betyder måske rettere sagt, at vi ikke længere kan skyde os selv ind bag en (embeds-)teologi, der vil adskille budskabet fra den person, der bærer det. På det pluralistiske livssynsmarked, hvor ingen kan påberåbe sig at sidde inde med den endelige og autoritative sandhed, bliver »rigtige« svar mindre interessante. I stedet spørges der efter personlig mening, betydning, relevans, engagement: Hvad betyder din tro for dig?

Når jeg bliver spurgt, må jeg altså forberede mig på at spille min person, mine tanker og min tro ind i samtalen. I en dialog, hvor ingen af os på forhånd har Sandheden som trumf på hånden, men hvor vi er henvist til at mødes i øjenhøjde.

Rent evangelisk er det måske heller ikke så ringe.

Hvad vil jeg svare, når jeg bliver spurgt om, hvor Kain fik sin kone fra? Jeg må sige, at det spørgsmål svarer historien ikke på. Og så vil jeg synke en stor klump og prøve at

fortælle, hvad Kainshistorien betyder for mit liv og min tro, mine drømme og håb, og for mit billede af Gud. Og hvad det for mig vil sige at være set og mærket og elsket indtil døden som den mening, mit liv får ud af Jesu død, og om troen på, at jeg er i Guds hånd og i hans tanke. Om den trøst og glæde, jeg finder ved at bede, og om modet til at arbejde på at gøre kærligheden nærværende i verden – og at jeg håber, Gud tager sig af resten til sin tid. Hvornår det så end er.

Kirsten Donskov Felter, stiftspræst
for religionspædagogik og
hjælpepræst ved Viborg Domkirke
Tolshøj 31
Vesterbølle
9631 Gedsted

Katrine Winkel Holm

Hvor fik Kain sin kone fra? Et af de klassiske dumme spørgsmål. Det sjove er, at Første Mosebog overhovedet ikke interesserer sig for det. Havde det ligget forfatteren på sinde at vise, at Første Mosebog var den bedste historiske rapport om skabelsen, der findes, kunne han nok have fundet på en god forklaring. Men det begiver han sig slet ikke ud i, og det i sig selv siger jo meget: Første Mosebog fortæller om Guds skabelse, om den mægtige Gud, der ud af intet skabte jorden, som vi kender den.

En Gud, der udrette noget sådant, kan nok også finde en kone til Kain. En Gud, der har skabt *Rosa Centifolia*s mange, sarte kronblade og noget så sindrigt som det menneskelige øre – for nu at citere Line fra Emil fra Lønneberg – kan nok også klare Kains ægteskabsproblemer. Forfatteren til Første Mosebog går ikke op i det. Det er der heller ikke grund til.

Hvorfor døde Jesus? Jesus døde, fordi han blev slået ihjel. Der er tale om en forbrydelse, hvor nogen er skyldige. Kristeligt forstået er vi ganske vist alle skyldige: »Og når på din dom jeg grunder, ser jeg og mit segl derunder«, som Kingo siger. Men det at alle er lige skyldige, betyder ikke, at Jesu samtidige dengang ikke var det. Det var de virkelig. For det første slog de en uskyldig mand ihjel. For det andet var den uskyldige mand Gud selv.

På den måde er langfredag kulminationen på den lange ulydigheds-historie i Det Gamle Testamente, hvor folket gang på gang gør oprør mod Gud. Og hvor Gud gang på gang tilgiver det. Forskellen på langfredag og på de andre historier fra Det Gamle Testamente er, at det denne gang er Gud selv, mennesket forgriber sig på. Det er både frygteligt og fantastisk. Det frygtelige giver sig selv. Det fantastiske er, at Kristus med dette offer udvirker det utrolige: Tilgivelse og forsoning med den, mennesket har forbrudt sig imod.

Hvornår kommer han igen? Vidste vi det, ville det være praktisk. Så kunne vi vente med at tage Gud alvorligt til et par dage før. Men vi kender ikke timen eller dagen. Vi ved kun, at han kommer at dømme os alle sammen. Men behøver vi at frygte noget, når vi ved, vores dommer har ført vor sag? Kan vi så ikke bare være ligeglade og sløjfe denne besværlige »førmoderne«, »mytologiske« tale om en fremtidig dom? Et eksempel på, at her-og-nu teologien er blevet til *nova securitas* som Johannes Horstmann sagde. Man hviler trygt i visheden om, at det er lige meget, hvad man gør, for man er frelst.

Men troen, der frelser, kan ikke leve uden at høre Guds ord, uden at styrkes af nadverens mysterium. Uden det luller vi os nemt ind i sikker fortrøstning til os selv. Eller i

bundløs angst for en usikker fremtid. Der er trøst i tanken om, at Jesus kommer igen. Det er både lov og evangelium, at fremtiden er i Guds hånd.

Med andre ord: Gud kommer engang og dømmer os alle sammen. Derfor skal vi gå i kirke.

Katrine Winkel Holm, cand.theol.
Sdr. Boulevard 160, 12.
5000 Odense C

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
Hjortekærvej 74
2800 Lyngby - tlf. 45 88 40 75

Christine Gjerris
Margrethevej 11C
2900 Hellerup - tlf. 39 62 11 05

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, 95
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. 95:
Cecilie Rubow, Elof Westergaard &
Henrik Brandt-Pedersen

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:

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