



Kritisk Forum

FOR PRAKTISK TEOLOGI



102

DECEMBER 2005

Forord

FOR GODT 25 ÅR SIDEN (1978) udkom K.E. Løgstrups metafysikbind IV under overskriften *Skabelse og tilintetgørelse*. Løgstrups menneskelige og teologiske grundtema var det grundtvigske 'liv og død'. I forordet til dette vigtige værk i det 20. århundredes kultur- og teologihistorie begrundet han titlen og dermed værket: »Set med epokens øjne, når dens blik er blidest, vil denne bog tage sig ud som et vigende hærs bagtrop der udkæmper en tilbageslagsfægtning, inden hær og bagtrop forsvinder ud i anakronismens mørke. Men – epokens øjne hvad er det for øjne?«

Løgstrup skriver en teologi frem under overskriften 'Skabelse og tilintetgørelse' vendt mod en epoke og kultur, der er kendetegnet ved en overdreven rationaliseringsproces bibragt af naturvidenskaben, den teknologiske udvikling og en bestemt filosofisk tradition – transscendentalfilosofien (primært eksponeret af Kant). Løgstrup bruger de store ords teologi rettet mod en tid, der i hans optik undermineres dels af en naturvidenskab og teknologi, der undergraver menneskeligheden i vort samfund, dels af en filosofi, som overanstrenger det menneskelige subjekts status og evner. Løgstrups anliggende for at tale om 'skabelse og tilintetgørelse' og 'liv og død' var ikke blot en repetitiv genformulering af en klassisk kristen 'sandhed' i et nyt sprog, nej det var brug af et klassisk grundmotiv til at give os en bedre måde at tænke vores liv og kultur på: »For sandhed er et spørgsmål om, hvad vi kan undvære eller ikke undvære (uundværlighedsprøven), og er ikke et spørgsmål om verifikation eller falsifikation. Den religiøse tydnings sandhed er ganske enkelt 'better for us to believe'« (Hans Hauge: *K.E. Løgstrup, en moderne profet*). Religion belyst ved det kristne grundmotiv handler om at værne menneske og samfund mod en civilisations grasserende 'foretagsomhed' og 'rationalisering'.

For 50 år siden (1955) udkom det 20. århundredes sidste store samlede dogmatik i Danmark med titlen *Skabelse og genløsning*. Professor Regin Prenter skriver i indledningen til 2. udgave, at når han tænker i den trinitarisk tre-

ledede struktur skabelse-frelse-forløsning ud fra Nicænum, så er det op imod en epokal teologi sat af eksistensteologien (f.eks. Bultmanns teologi). Med udgangspunkt i den bibelske frelseshistorie og gudstjenesten finder Prenter en teologisk grundstruktur, der tænker i 'sammenhæng' – kosmologisk, historisk, liturgisk. En sammenhæng, som udvider eksistensfilosofien og –teologiens fokuseren på netop 'eksistensen'. Kristendom er at være sat ind i en bibelsk-sakramental verdenssammenhæng og -forløb, der har en god begyndelse, som modsiges og anfægtes, men som finder sin gode afslutning. Religion er til for 'sammenhængens' skyld, at være sat ind i et historieforbøb, der har Gud som subjekt, og som skaber og fornyer menneskets liv indtil gudsriget folder sig helt og fuldt ud.

Her 25 og 50 år efter Løgstrup og Prenter reformulerer så to doktordisputatser (af henholdsvis Hans Jørgen Lundager Jensen og Niels Grønkjær) det klassiske teologiske grundmotiv, der i en bue rækker helt tilbage til Oldkirken, hvor Markion som én af de første satte teologerne i gang med at tænke i grundstrukturen skabelse-frelse / skabelse-genløsning / velsignelse-frelse. De to disputatser skærper vores sans for, hvad der kan siges i dagens teologi ud fra denne grundlæggende struktur. Vi vil i dette og i det kommende nummer (102 og 103) gennemspille det klassiske tema med en række bidrag, i første nummer koncentreret om eksegetiske, historiske og systematiske bidrag, i andet nummer fokuseret på mere kontante pastoralteologiske perspektiveringer i gudstjenestesyn, homiletik, kasualier, hymnologi, idet vi spørger, hvorfor grundstrukturen endnu engang er blevet et uundværligt kristent paradigme at tyde vort liv, vores eksistens og vores kultur i.

Hvad den kulturelle horisont er for at bringe den klassiske figur i spil igen kan måske – grundet den kulturelle uoverskuelighed og teologiske tilbageholdenhed – for nærværende være svært helt at gennemskue. De to doktordisputatser er i hvert fald ikke som jubilarerne Løgstrup og Prenter så tydelige i deres forhold til den epokale teologi og kultur, men alligevel tegnes en kontur af to teologier, der læst under ét markerer et spændingsforhold mellem en Gud, der velsigner, og en Gud, der frelser. Eller læst antropologisk om et spændingsforhold mellem et menneske, der har 'hjemme' eller er 'fremmed' i verden. Om den teologiske grundstruktur holder vand som tydningsmønster

Forord

i dag, vil vi undersøge, altså se om det er 'better for us to believe' på denne måde – som velsignet / frelst.

Jørgen Demant, Hans Vium Mikkelsen, Anders Klostergaard Petersen

Skabelse og frelse som teologisk grundproblem

Anders Klostergaard Petersen

Kan man tage et begrebspar som skabelse og frelse og gøre det til grundproblem for kristendommen? Det er – inspireret af to nylige Århusdisputatser – tanken med dette bidrag og temanumrene om *Skabelse og frelse*. I essayet præsenteres hovedtanker i Hans Jørgen Lundager Jensens disputats om *Den fortærende ild* og Niels Grønkjærs doktorafhandling om *Kristendom mellem ortodoksi og gnosis*. Skabelse og frelse betones som de to grundlæggende tonearter, kristne kompositioner spilles og fraseres ud fra.

Nu takker alle Gud
med hjerte mund og hænder,
som overflødig godt
os uforskyldt tilsender,
som os fra moders liv
og første barndomsstund
i alt vort levnedstid
velsigned mangelund!
DDS 11

Brødre, ved Jesu blod har vi altså frimodighed til at gå ind i helligdommen ad den nye levende vej, som han har åbnet for os gennem forhænget, det vil sige ved sit jordiske legeme, og vi har i ham en stor præst over Guds hus. Heb 10,19f.

Grundtvig gjorde over for den tyske professor Marheineke, der fandt tilværelsens modsætning i forskellen mellem tænken og væren, gældende, at: »Mein Gegensatz ist Leben und Tod.« Jeg ved ikke, om det i dag er muligt at indlade sig på et projekt, der i en *bon mot* fanger livets eller en hel religions grundproblem. En postmodernisme kendetegnet ved galoperende relativisme og en – måske – overdreven historisme har det svært med den slags bombastiske generaliseringer. Det lugter for meget af filosofisk essentialisme eller overdreven dogmatisme, som man ikke behøver at være synderligt historisk skolet for hurtigt at kunne skyde ned. Dertil kommer, at en grandios teologisk-narrativ matrix som *Skabelse og Genløsning* har haft det vanskeligt i en periode, hvor de store fortællinger er blevet erklæret om ikke ligefrem døde, så i al fald moribunde. Forkyndelsens påberåbelse af den monumentale bibelfortælling (frelsehistorien) er blevet teologisk vakkelvorn, fordi teologien som andre kulturelle områder er blevet mindre megaloman og mere minimalistisk i sit *Anspruch*. Fortællinger, ja vist, men enkeltfortællinger med enkeltfigurer i enkeltskrifter. Som antropologien har også teologien indordnet sig under tidens kår, længe søgt det snævre og stillet sig tilfreds med det partikulære og lokale.

Det er der naturligvis gode grunde til det, for selvfølgelig har kristendommen som andre kulturelle størrelser hverken en kerne eller et grundproblem, der uafhængigt af tid og rum er sig selv lig. Som begreb kan vi tale om kristendommen i ental, men som fænomen repræsenterer kategorien en mangfoldighed af former. En Proteus-kikkelse, der så såre, man søger at gribe den, straks ændrer form. Kristendom er først og fremmest en font af bestemte tegn, der i forskellige sammenhænge fyldes med bestemte betydninger. Der har derfor aldrig, måske bortset fra i den teologiske elites dogmatiske luftkaster, eksisteret én form for kristendom, men derimod et bredt spektrum af forskellige konfigurationer, der indbyrdes kan være så forskellige, at man kan komme i tvivl om det meningsfulde i overhovedet at placere dem i en og samme kategori.

Frem for at opfatte bekendelsesdannelserne som udtryk for den ene og sande kristendom, skal de snarere forstås som et værn mod en eksorbitant meningsfylde eller som en systemisk beskyttelse mod det Babel, hvor betydningerne bliver så mangfoldige og indbyrdes så forskellige, at de truer med at sprænge symboluniverset. Det er – semiotisk formuleret – baggrunden for den traditionelle teologiske sontring mellem *norma normans* og *norma nor-*

mata. De bibelske tekster udgør som primær tegnkilde den font af tegn, de kristne tydinge øser af, mens bekendelsesskrifterne som *norma normata* som sekundært tegnmateriale lægger en dæmper på tegnbrugens centrifugale kraft. Hertil og ikke længere. Har de bibelske skrifter i den kristne receptions-historie fået en centrifugal betydning, er bekendelsesskrifterne til gengæld en peripetal linievogter. Man kan bevæge sig væk, langt væk, fra den bibelske tegnmidte, men der er også en grænse, som bekendelsesdannelserne skal være om. Det er imidlertid ikke, som den kristne virkningshistorie eller den stadi-gne kristne betydningsdannelse er et levende udtryk for, en fast grænse. Dens konturer er hele tiden til diskussion og forhandling. Billedligt ligner kristen-dommen en membran om en midte, der afhængigt af tid og rum kan udvides eller indskrænkes, ligesom den kan punkteres.¹ Som kulturel størrelse er den hverken selvfølgelig eller *natur*-lig, fordi den er afhængig af mennesker, der kan genkende sig i dens verdensfortolkning og er villige til at tegne deres liv i tegnmidstens billede.

Kan man ikke tale om en kerne i kristendommen, er det måske alligevel forhastet helt at aflive forestillingen om et grundproblem; men det afhænger af, hvordan det tænkes. To nylige og teologisk banebrydende Århus-disputat-ser giver i al fald anledning til at genoverveje skabelse og frelse som kristen grundstruktur og teologisk grundproblem, ligesom de i en praktisk teologisk sammenhæng animerer til nytænkning. Hvis det er teologisk og pastoralteo-logisk passé at bejæ eller besyng den bibelske frelsesfortælling i skikkelse af *Skabelse og Genløsning*, må man i stedet – på en række forskellige niveauer og i forskellige teologiske discipliner – spørge, hvordan problemstillingen bedst kan tænkes og forvaltes. Det er målet med dette temanummer at indlede en sådan drøftelse, idet vi vover et øje og sejler op mod mange års teologiske lo-kalinteresser og forskningspartikularisme. Tanken er i al sin megalomane, en-cyklopædiske enkelthed at diskutere skabelse og frelse som kristent grund-problem, eller i en slet skjult Grundtvig-parafrase: »Kristendommens grund-modsætning er mellem skabelse og frelse.«

Skabelse og frelse som kristent grundproblem

Inden vi lader os gribe af teologisk eufori, er der grund til en væsentlig modifikation. Når skabelse og frelse her formuleres som kristent grundproblem, er der ikke slet og ret tale om en regression til tiden før *den sproglige vending*, hvor den slags bastante generaliseringer lettere lod sig formulere. De indledende forbehold over for filosofisk essentialisme og overdreven dogmatisme må selvsagt tænkes med i påstanden. Tanken er ikke, at skabelse og frelse er et grundproblem i kristendommen i den forstand, at man ad historisk vej kan konstatere, at skabelse og frelse i enhver form for kristendom danner den strukturelle bue, som udspejler betydningsuniverset. Der eksisterer former for kristendom, hvor de to begreber, hvis de overhovedet optræder sammen, kun spiller en tilbagetrukket rolle. Det er således gennem en bestemt, men velbegrundet receptionshistorisk optik, at skabelse og frelse kan opfattes som dens grundlæggende modsætning. Det håber vi at godtgøre empirisk – historisk og aktuelt – gennem de to temanumres fokus på forskellige betydningsfulde perioder og strømninger i den kristne virkningshistorie og i nutidig kultpraksis og kunst.

Som det gerne skulle fremgå af de følgende enkeltstudier, er det ikke urimeligt at betragte den kristne virkningshistories tematisering af skabelse og frelse i lyset af et billede hentet fra musikken. Tænker man virkningshistorien som en mangfoldighed af kompositioner, der dels repræsenterer forskellige trin i musikhistorien, dels afspejler forskellige lokale traditioner, kan de bibelske skrifter ses som et nodesystem, mens skabelse og frelse udgør de to grundlæggende tonearter. Musikken tolkes, fraseres og spilles forskelligt afhængigt af, hvor i udviklingen man befinder sig, ligesom der naturligvis er store individuelle forskelle mellem komponisterne og deres enkeltkompositioner. Kan den kristne virkningshistorie høres som modulationer over skabelse og frelse, rejser det imidlertid spørgsmålet om perspektivet. Hvad begrunder forståelsen, og hvad er dens berettigelse?

Det sidste spørgsmål er lettere at besvare end det første. På engelsk har man siden oversættelsen af *Don Quixote* brugt udtrykket: *the proof of the pudding is the eating*. Det samme gælder i forhold til vores problemstilling. Hvis skabelse og frelse er et heuristisk greb, den kristne virkningshistorie i både bredde og længde kan gribes med, er det resultaterne, der må vise det. Med

andre ord. Det er enkeltstudier, som dem vi i de to temanumre præsenterer, der må dokumentere, om det er meningsfuldt at opfatte skabelse og frelse som de tonearter, den kristne virkningshistorie er komponeret i. Men hvad begrunder forståelsen? Er den ikke blot udtryk for historisk tilfældighed, en vilkårlig beslutning om at lade to virkningshistorisk indflydelsesrige kategorier være afgørende *taxa* for en taksonomisering eller kortlægning af hele den kristne betydningsdannelse? Det er muligt, men det er blandt andet i den sammenhæng, Hans Jørgen Lundager Jensens disputats om *Den fortærende ild* og Niels Grønkjærs disputatsafhandling *Kristendom mellem gnosis og ortodoksi* er interessante, fordi de på meget forskellig måde bidrager til at fremhæve netop skabelse og frelse som et alt andet end vilkårligt begrebspar til forståelse af kristendommen.

Skabelse og frelse i lyset af de to disputatsafhandlinger

Grønkjær og Lundager Jensen (LJ) får selv lejlighed til at præsentere deres syn på sagen, men en kort introduktion er rimelig. Vender vi først blikket mod LJs afhandling, handler den i udgangspunktet slet ikke om kristendommen, men om Det Gamle Testamente. Som sådan kan den dårligt siges at have direkte berøring med vores problemkreds, men den er ikke desto mindre betydningsfuld, fordi den gennem sin fremhævelse af gammeltestamentlig religion som velsignelsesreligion dels tjener til profileret at betone forskellen mellem GT og NT, dels er øjenåbnende for velsignelsesreligiøse indslag i nutidig teologi i almindelighed og i den folkekirkelige kultiske praksis i særdeleshed.

LJs opgør er i særlig grad rettet mod von Rads meget indflydelsesrige tanke om frelseshistorien som det centrale i GT. Selv nyere forskere, der som Claus Westermann fremhæver velsignelsen som komplementærbegreb i GT til redning/frelse, eller som Hans Heinrich Schmid, der betoner ordensprincippet som centralt for gammeltestamentlig tænkning og teologi, formår ikke at løsrive sig fra et von Radske tolkningsfilter. Afgørende i GT er historiefortællingen og dens pointering af frelsen. Heroverfor gør LJ det for det første klart, at man ikke kan begå et 'deuteronomistisk', 'antihistorisk' overgreb på de store dele af GT, hvor historiefortællingen og den deuteronomistiske teologi ingen rolle spiller overhovedet. For det andet godtgør han, at frelse i den

deuteronomistiske teologi på ingen måde kan sidestilles med et nytestamentlig frelsesbegreb. Frelsen er i GT en funktion af velsignelsen og ikke omvendt: »Jahve er ikke primært en frelsende gud, men en velsignende gud; Jahve frelser for at kunne velsigne; og Jahve velsigner, også selv om han ikke først havde behøvet at frelse« (s. 21). Der er i GT i intet tilfælde »tale om menneskenes ønske, begær eller drøm om selv at blive en del af det transcendent. Adam og hans efterkommere længes ikke if. GT efter at vende tilbage til Edens have; Moses stiger ikke op på Sinaj for at blive der eller optages i den deuteronomistiske teologis himmel; Aron stræber ikke efter at installere sig permanent i tabernaklets adyton« (s. 589f.). For det tredje og snævert sammenhængende med det forudgående punkt viger LJ ikke tilbage for at drage den helt naturlige konklusion, at GT i bund og grund repræsenterer en cyklisk agerbrugs- eller velsignelsesreligion. I forlængelse af Bertil Albrektson gør han også gældende, at modsætningen mellem lineær og cyklisk tid dels til forståelse af GT, dels til fremhævelse af det unikke i GT i modsætning til datidens øvrige religioner, er stærkt misvisende. Hvor von Rad og med ham størsteparten af den gammeltestamentlige forskning i det 20. århundrede, skønt de erkendte de velsignelsesreligiøse 'islæt' i GT, havde et apologetisk behov for teologisk at afgrænse det fra de omgivende nærorientalske religioner, kan LJ frejdigt og innovativt gøre en teologisk dyd ud af sammenhængen mellem dem. LJ formår ganske egensindigt og beundringsværdigt at teologisere på GT som agerbrugs-, skabelses-, og velsignelsesreligion. For, som han skriver, sammenfaldet mellem bibelske og andre tematikker kan ikke i sig selv diskvalificere de bibelske i kraft af en kontamineringseffekt (s. 18).

Som det fremgår af dette korte argumentationsreferat, flyttes cæsuren mellem GT og NT i LJs optik betydeligt fra de steder, den traditionelt anbringes: retfærdighed vs. nåde; den straffende vs. den barmhjertige Gud; det selvretfærdiggørende menneske vs. den retfærdiggørende Gud, etc. GT repræsenterer en arkaisk religionsform, ikke afgørende forskellig fra de omgivende nærorientalske religioner. Det gammeltestamentlige 'traditions-gods' indoptagelse og genbrug i en væsentligt senere nytestamentlig sammenhæng er imidlertid antydet flere steder i afhandlingen: »I en senere historisk udvikling vil Jahvedyrkelsen givetvis undergå en radikal transformation, hvor det afgørende spørgsmål vil blive menneskenes mulighed for at udskifte deres jordiske realitet og dens essentielle periodicitet med en himmelsk værens andel i den

guddommelige duracitet. Men derved spejlvendes den afgørende gammeltestamentlige problematik, som er, hvordan menneskene kan bevare den periodicitet, der er afgørende for opretholdelsen af deres jordiske tilværelse« (s. 567). LJ vil imidlertid ikke lade det blive ved forskellen mellem GT og NT. Ikke alene eftersporer han velsignelsesreligiøse spor i den senere transformation af den gammeltestamentlige velsignelsesreligion i en kristen frelsesreligiøs kontekst, han vil bruge dem i et aktuelt teologisk projekt. LJ besynger teologisk det religiøse mådehold knyttet til den religionsform, »for hvem mindre end det hele er alt nok« (s. 591). En taknemmelighedens teologi orienteret mod skabelsens velsignelser: »Nu takker alle Gud....«, der samtidig rummer plads til frelsesreligionens ”Store hvide flok vi se”.

Det er muligvis en teologisk overeksponering af LJs synspunkt, men man får på grundlag af afhandlingen et umiskendeligt indtryk af, at forskellen mellem GT og NT if. LJ lever videre i nutidens Folkekirke som modsætningen mellem sprog og kult, prædiken og sakramenter. Jerusalems tempel genfindes i kirkerummets spatiale inddeling mellem kor, prædikestol og skib. Fra alteret strømmer fortsat velsignelsens gaver, mens det fra prædikestolen lyder, at vi ved Jesus’ blod ikke alene har fået frimodighed til at gå ind i helligdommen, men at forhænget til det allerhelligste ligefrem er blevet åbnet for os. Og spændingen kan, føjer jeg til, forfølges internt i sakramenterne, hvad Kirstine Helboe Pedersens artikel, i næste nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi*, er et klagende vidnesbyrd om. Det er en spænding mellem skabelse og frelse, mellem to historisk forskellige religionsformer, GT og NT, som ingen ordentlig teologi kan opløse uden at eliminere kristendommens kompleksitet. Det er til gengæld også en spænding, som en god teologi kan leve, lade sig udfordre af og innovativt videreføre.

Med denne afslutning er vi, skønt forudsætningerne og argumentationskæderne er væsentligt anderledes, ikke langt fra Niels Grønkjærs (NG) disputats *Kristendom mellem gnosis og ortodoksi*. Samtidig skulle det gerne stå klart, at hele denne drøftelse ikke kun er et teologisk akademisk ærinde, der handler om at ændre hævdunden teologisk forståelse. Diskussionen har, som det vil fremgå af flere artikler i næste nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi*, klare pastoralteologiske implikationer, som enhver, der har øren at høre med, vil kunne omsætte i gudstjenestepraktisens forskelligartede lag.

Hvad der ligger mere antydningvist hos Lundager Jensen, også fordi han skriver inden for en gammeltestamentlig tradition, intones kraftigt i NGs religionsfilosofiske værk: »Kristendommens grundproblem kan ikke løses eller opløses, uden at den mister sin nutidige gyldighed: Teologiens opgave er at forvalte det og derigennem fastholde dette grundproblem som et problem« (s. 415). Længere fremme hedder det: »Teologi er henvist til at fortolke kristendommen i spændingsfeltet *mellem* gnosis og ortodoksi.« Afhandlingen er, som nogle allerede vil vide, en undersøgelse af Augustin inspireret af den tyske filosof Hans Blumenbergs Augustin-studier. Bag det mere specifikke tema gemmer sig imidlertid den grundlæggende problemkreds, skabelse og frelse, eller, som NG med udgangspunkt i Blumenberg foretrækker at benævne problemfeltet, gnosis og ortodoksi: »Baggrunden for denne formulering er, at kristendommen på den ene side er en religion, som nærer og måske udspringer af en stærk forløsningsdrift: menneskets bevægelse i retning af 'den anden verden', dets længsel efter udfrielse af 'denne verden'. På den anden side bærer og stimulerer kristendommen en skabelsestro: menneskets grundlæggende tillid til 'denne verden', dets samhørighed med den« (s. 15). Mens gnosis hos NG betegner et tankemønster, der bestemmer kristendommen som en radikal forløsningsreligion, forholder det sig anderledes med ortodoksi. Der er netop ikke tale om en akse med to yderpunkter, gnosis og ortodoksi, fordi ortodoksi hos NG refererer til et andet niveau, der betegner »en bestræbelse på at tilvejebringe en balance mellem skabelse og forløsning« (s. 16). Gnosis og ortodoksi er således ikke sidestillede begreber, men henviser til forskellige niveauer. Det rejser selvfølgelig spørgsmålet om gnosis' modsætning. NG udfolder imidlertid intet sted, om han parallelt med den risiko, der truer kristendommen med at udvikle sig til gnosis, finder en skabelsesteologisk fare, der ville indebære en kristendom uden forløsningsaspektet. Det må ifølge ræsonnementets logik være en mulighed.

Ud fra afhandlingen, der først virkningshistorisk sætter ind ved Augustin, er det svært at sige, om NG mener, at fastholdelsen af 'grundproblemet' i spændingsfeltet mellem ortodoksi og gnosis, er et teologisk *novum*, der skyldes Augustins indoptagelse af en platonisk 'skabelseslære' som modvægt til tidlig kristendoms forløsningslængsel, eller om problemstillingen også kan spores til præaugustinske former for kristendom, hvor den i så fald måtte kunne findes i andre skikkelser. Jeg vil, som jeg påpeger i artiklen om pro-

blemfeltet i NT, mene, at problemkredsen kan forfølges tilbage til de tidligste former for kristendom, idet man dog må belave sig på, at vægtningen mellem de to aspekter tager sig meget forskelligt ud afhængigt af, hvor i de tidligste former for kristendom, man slår ned på. Under alle omstændigheder har NG med sin afhandling – ikke ganske ulig Lundager Jensens disputats – formålet at rette fokus mod skabelse og frelse som den helt centrale grundstruktur i kristne tegnkonfigurationer. Det er overbevisende gjort, når man, som jeg er inde på i bidraget om NT, gør sig klart, at det er i en bestemt receptionshistorisk optik, kristendommens virkningshistorie kan anskues ud fra denne problemstilling. Det er måske også værd at være opmærksom på en udtalt normativ dimension hos NG, som det vil fremgå af hans artikel i næste nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi*. Undersøgelsen af Augustins teologi rummer potentialer, der »rækker ind i overvejelser over legitimiteten af nutidens idégrundlag« (s. 413). Når Augustin kan have betydning for nutidig kristendom, skyldes det ikke en virkningshistorisk forbindelse, men meget mere grundlæggende, at den »forvalter en grundlæggende, irreducibel teologisk problemstilling« (s. 413).

Der er talt længe nok, og tiden er kommet til at se, i hvilken udstrækning skabelse og frelse kan bruges som *Gesamtperspektiv* til at gribe den kristne virkningshistorie fra fortid til nutid, fra alter til prædikestol, fra trosretning til trosretning. Der er nok at lade sig inspirere og udfordre af, eller – moduleret i et helt andet register, men ikke mindre spændingsfyldt med tanke på både platonisme og kristendom – »Tauch' aus dem Dunkel und sieh: sonnenhell leuchtet der Tag!«

Noter

- 1 Se Anders Klostergaard Petersen, »Leve kætteren«, *Kritisk forum for praktisk teologi* 94 (Kætterier) 2003, 2-12.

Anders Klostergaard Petersen, lektor
Det teologiske fakultet
Aarhus Universitet

Skabelse og frelse i Det Gamle Testamente

Hans J. Lundager Jensen

Frelse spiller en rolle i GT, men ikke i den betydning, man traditionelt tilkender begrebet. Frelse er i GT alene knyttet til velsignelsesreligionens momentane interrimssituationer, der skal afløses af en vedvarende, stabil velsignelsestilstand. Både skabelse og frelse er i GT punktuelle, mere eller mindre dramatiske begivenheder. De har samme mål, men befinder sig på forskellige niveauer. De er rettet mod den beboelige verden, hvis begivenhedsløse rutine – i den gammeltestamentlige optik – forstås som en velsignelse. Skabelse og frelse, ja vist, men ikke som i NT.

»SKABELSE OG FRELSE« er en klassisk formular, der lægger op til at formulere det væsentlige, det strukturelt bærende, og evt. også det kontroversielle, i forholdet mellem Det Gamle og Det Nye Testamente. GT forholder sig her til NT som skabelse forholder sig til frelse. GT er essentiel, for uden skabelsesforestillingens kontravægt risikerer kristendommen, antages det gerne og givetvis korrekt, at skride ud i en ren verdensfornægtende forløsnings- og frelseslære, en religion, der kan forklare og formidle, hvordan mennesker kan opnå en evig og guddomslignende tilværelse. En sådan religion kan fortolke det jordiske liv med dets sorger, men ikke med dets glæder – dvs. den kan ikke fortolke dets glæder på anden måde end som falske glæder: hule, overfladiske, jordelivet som skinnende sæbebobler. Sådan er det ikke i GT; og i den dominerende kristne tradition er den guddom, der varetager frelsen af menneskene til det evige, guddomslignende liv, identisk med den guddom, der har skabt den foreliggende, håndgribelige verden. GT er stort, NT kort, GT er

tungt, NT let; NT peger opad og ud i det fjerne, GT trækker som en anden kontra- og dødvægt nedad, tilbage til det, der er til stede.

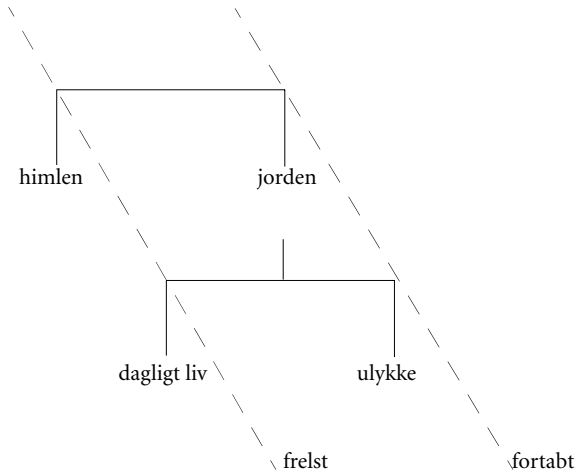
Men også 'frelse' har en vigtig rolle i GT: eller sådan har mange i hvert fald set det. Det essentielle, det der egentlig skulle komme an på i GT, er i generationer blevet betragtet som historien, der udfolder sig mellem Jahve og Israel. Denne forståelse er blevet anfægtet i nyere tid, og der gælder nu en ret bred enighed om, at begrebet 'frelsehistorie' i GT er et problematisk begreb. Der er derimod ikke samme enighed om, hvilke konsekvenser for forståelsen af GT som helhed, der bør drages af denne svækkelse af begrebet om 'frelsehistorie'.

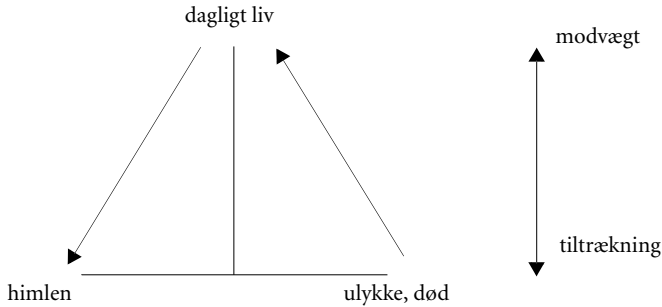
Frelse og frelsehistorie i GT

I GT-sammenhæng er frelse i første omgang et begreb, der sidder solidt fast i den teologiske tradition og i traditionen for oversættelse af GT.¹ På normalt dansk har 'frelse' både en religiøs betydning (en 'frelst' person, Frelsens hær), og en daglig, profan betydning ('blive frelst fra et brændende hus, fra et synkende skib, alkoholismens svøbe'). I begge anvendelser flyttes så at sige en person fra én sfære til en anden og bedre sfære. I den religiøse brug flyttes nogen fra den normale, jordiske tilværelse hen til en anden, evt. højere, mere guddommelig form for tilværelse; i den profane brug flyttes fra en truende undergang tilbage til en normal tilværelse. I den religiøse brug flyttes personen bort fra det normale, daglige liv; i den profane brug flyttes personen tilbage til det samme, daglige liv. I det religiøse perspektiv forholder den guddommelige tilværelse sig til den daglige, jordiske tilværelse, som den daglige, jordiske tilværelse i det profane perspektiv forholder sig til ulykker som brændende huse osv. Eller med andre ord: for det her nævnte religiøse perspektiv kommer det almindelige jordiske liv til at tage sig ud, som om det alene består af brændende huse, synkende skibe og alkoholisme. Omvendt for det profane perspektiv: at blive frelst ud af det brændende hus virker, momentant, som om man er kommet i himlen.²

Forholdet mellem de to typer frelse kan også beskrives sådan, at de begge modstiller den daglige verden og en 'anden tilstand', der er 'transcendent' i

forhold til denne, og som nærmest virker som magnet på elementer, i mine eksempler individer, der opholder sig i den daglige verden. Ilden, vandet og alkoholen truer med at holde det værgeløse individ fast og trække det dybere og dybere ned eller tættere og tættere ind til sig; men tilfældet eller en heltemodig indsats af en brandmand, dykker eller ven modsætter sig den magnetiske krafts magt over individet. Det guddommelige er i denne traditionelle sammenhæng opfattet analogt, blot positivt: også den er en størrelse uden for den daglige verden, der tiltrækker sig individer, hvis eventuelle modstand så kan komme fra instanser i dem selv (fx viljen, synden) eller fra selvstændige aktører: forførere, djævle o.l. De to brug af begrebet 'frelse' kan derfor ses som spejlbilleder af hinanden og som instanser i samme betydningsunivers:





Dette betydningsunivers er imidlertid *ikke* det, der findes i GT. For i denne skriftsamling, der dog for en moderne forståelse er gennemsyret af religion, er frelse ikke bevægelsen fra det normale liv til det guddommelige, men *kun* bevægelsen fra den negative pol og ind i det normale liv. Det hører med som en grundbetingelse for den gammeltestamentlige forståelse af verden, at mennesker ikke kan opnå guddommelighed og ikke opholde sig, eller ikke opholde sig ret længe, hvor det guddommelige er. Til gengæld er det ofte den guddommelige instans, Jahve, der er den, der frelser, der altså bevirker flytningen fra ulykken til det normale – ved direkte at bevirke den eller ved at sørge for, at den rette person griber ind:

Jahve sagde til Gideon: 'Drag af sted i al din styrke, så skal du frelse Israel fra midjanitterne' (Dom 6,14).

Her udvirkes frelsen af Gideon ved Jahves hjælp; og frelse betyder her sejrrig krig, som skal støde de plyndrende midjanitter bort fra israelitisk territorium. Konteksten i Gideon-teksten er fortællende, fortidig og kollektiv. Frelse kan også optræde i en fremsigende, samtidig og individuel sammenhæng, som i Sl 38,23, der slutter med bønnen:

»Skynd dig til hjælp, Herre, min frelser!«

Sl 38 er en tekst, der kombinerer en bøn om helbredelse for sygdom med en bøn om at blive fri for andre menneskers forfølgelse og foragt. Her kan frelse have begge betydninger: at blive helbredt, og at blive befriet for forfølgelse; til gengæld er den nationale kontekst irrelevant og fraværende. I begge tilfælde indebærer frelsen en tilbagekomst til den normale tilværelse: som en gruppe med suverænitæt over eget territorium, eller som en person med et godt helbred og et uproblematisk forhold til sine omgivelser.

I begge tilfælde er denne tilbagekomst til det normale betraget som noget mirakuløst, noget som de eller den berørte ikke kan foretage ved egen kraft, og som derfor må erfares som noget, der sker for vedkommende, noget som en anden gør for ham. Israelitterne kan ikke selv jage midjanitterne bort, og salmisten kan ikke helbrede sig selv eller af egen kraft få sin sociale status tilbage. Og i begge tilfælde er det Jahve, den guddommelige instans, der bevirker genopretningen af normaliteten.

Dette forhold har også betydning for den såkaldte frelseshistorie. Begrebet er ikke bibelsk, men moderne. Det kan bruges i flere betydninger. Det kan bruges til at betegne hele den bibelske historie, fra den gammeltestamentlige skabelse til den nytestamentlige skildring af tidernes ende i Johannes Åbenbaring. Hvad GT alene angår, kan man med frelseshistorien forstå det fortalte forløb fra Jahves udvælgelse af Abraham og indtil installationen af folket Israel i Kanaans land i Josvabogen. Men begrebet kan også bruges bredere om begivenheder, der involverer Jahve og Israel, med særlig vægt på Jahves aktion i situationer, hvor Israels historie synes ude; her er det babylonske eksil det store eksempel.

I den anden af de nævnte forståelser er frelseshistorie et relativt klart defineret begreb, der betegner et velafgrænset afsnit af det historiske epos, som strækker sig fra skabelsen i begyndelsen af Genesis og indtil katastrofen med Jerusalems ødelæggelse og det babylonske eksil (i slutningen af 2. Kongebog). Dette epos er disponeret således, at der efter den mytologiske indledning følger den omtalte fortælling om Israels tilblivelse igennem patriarkerne, opholdet i Egypten og udvandringen, årene i ørkenen og modtagelsen af Toraen og indtil indvandringen og beherskelsen af landet. Først da Israel er installeret i landet, har fortællingen nået sit mål.

I fortællingens begyndelse er Jahve, Israel og landet uforbundne størrelser, for Israel findes endnu ikke. I Egypten bliver patriarkfamilien til et folk;

ved Sinaj bliver forholdet mellem Jahve og Israel lagt fast som en gensidig kontrakt, hvor Jahve forpligter sig på en særlig omsorg for Israel, mens Israel til gengæld forpligter sig på kun at betragte og dyrke Jahve som guddom; men det er først ved indvandringen, hvor Jahve overlader sit land til Israel, at de tre faktorer kommer i det rette, gensidige forhold.

Dette forløb, der strækker sig fra Genesis til Josvabogen, kan kaldes en »komedie« i den jævne betydning af et fortælleforløb med en positiv, glædelig slutning. Og som typiske fortælleforløb med glædelige slutninger er der i grunden ikke mere at fortælle. Hvis der havde været, ville slutningen ikke have været endelig eller ublandet positiv. Men denne frelseshistories mål er placeringen af Jahves folk i landet, og der er ikke mere. Jahve projekt rækker ikke videre; der er ikke et uopfyldt, guddommeligt begær, der rækker imod nye horisonter.

Resten af det nationale epos er, på trods af positive højdepunkter som Davids kongedømme og Salomos tempel, ikke domineret af vejen imod det positive mål, og den kan i sagens natur ikke være det. Som den egentlige frelseshistorie er en komedie, er resten af epet en tragedie, der på trods af ufromme kongers retfærdige undergang, mirakuløse redninger fra belejring og profetiske protester går støt og sikkert imod katastrofen. Davidfortællingen er her et eksempel. Den synes at dementere indtrykket af en national tragedie. Men selv om David i visse lag af epet står som den arketypiske, Jahvetro konge, er den udfoldede fortælling, som den foreligger i Samuelsbøgerne, struktureret som epet som helhed: den triumferende første akt, hvor hyrdedrengen bliver dynastigrundlæger og imperiebehersker, følges af en tragisk anden akt, hvor hans egen familie hærages af incest, voldtægt, mord og borgerkrig.

Det nationale epos har uden tvivl en kompliceret tilblivelseshistorie, og det er ikke svært at finde forskellige litterære lag med hver sin moraliserende tendens. Men som helhed, i sin slutudgave fra skabelse til Nebukadnesars ødelæggelse af Jerusalem, er det nationale epos langt fra at være en frelseshistorie. I det omfang slutningen af et forløb kan siges at bestemme dets genre, er det en tragedie – hvad der formentlig fortæller os, at epet er beregnet på indvortes, ikke udvortes brug. Det skal ikke som fx Saxos *Danernes bedrifter*³ imponere udlændinge, men belære katastrofens efterkommere om årsagerne til, at det måtte gå, som det gik.

Men heller ikke epets første del, der ender med folkets indtagelse af landet, er i grunden en frelseshistorie. Det positive slutpunkt er ikke frelse, men frelsens følge: Israels bosættelse af landet. Frelsen er, som det er fremgået, ikke en tilstand, men en begivenhed; frelse forholder sig til tilstanden i landet, som helbredelse forholder sig til sundhed; frelse er en begivenhed, noget der sker, noget punktuelt. Tilstanden i landet, der netop ikke er en begivenhed, men det modsatte, en kontinuerlig strøm af ikke-begivenhed, beskrives bedre med de gammeltestamentlige kategorier, som i traditionel dansk gengivelse hedder 'velsignelse' (*b^rrakah*) eller 'fred' (*shalôm*). Frelshistorien er reelt en velsignelseshistorie, for den er fortællingen om, hvordan Israel, igennem frelsesbegivenheder, blev ført til velsignelsen.

Men selve det forhold, at epet er et epos, dvs. en fortælling, gør, at det forbigående, begivenheden, trækker mere opmærksomhed til sig end det vedvarende. Fortællingens brændstof er ikke-trivielle begivenheder, med og uden ansvarlige aktører: begivenheder⁴ kan være såvel pludselige katastrofer som dramatiske skurke- og heltegerninger. Men katastroferne er katastrofer, fordi de bryder ind i et system i positiv ligevægt og bringer det i svingninger, og heltegerningen er en heltegerning, fordi dens konsekvens stræber i retning af at retablere den positive ligevægt og bringe svingningerne til afslutning. Imidlertid, når rækken af katastrofer og heltegerninger er forbi, dvs. når fortællingen er ude, er den mundet ud i en ligevægt, der kan være negativ, som i tragedien, eller positiv, som i komedien, men som under alle omstændigheder får fortællingen til at løbe tør for brændstof og dermed forstumme. Hvis en forestillingsverden som den gammeltestamentlige derfor alene forstås ud fra sine fortællinger, overbetones begivenhederne uvægerligt. Og det er det, der er sket ved konstruktionen af begrebet om en frelseshistorie. Heller ikke den positive, første del af det nationale epos er derfor i grunden en frelseshistorie. Jahves heltegerninger kan være spektakulære nok. Men hvis de ikke forstås som det de er – som handlinger, der ikke sker for deres egne skyld, fx for at demonstrere guddommens magt, men for at lede frem til et mål – reduceres de til et guddommeligt lys-og-lydshow. Vejen er ikke i sig selv målet, og målet er ikke historien; historien er vejen til målet, der er velsignelsens og freldens stabile tilstand.

Velsignelseshistorien i denne forstand fungerer som en myte, dvs. en traditionel, anonym fortælling, der igennem spektakulære og mirakuløse begi-

venheder forklarer, hvordan tingene fra at have været anderledes er blevet til det, de er og forsat bør være. Myten er deskriptiv og normativ på samme måde, og det er fortællingen om Israels overtagelse af landet også. Den adskiller sig fra visse mytologier (fx den græske, den nordiske) ved at være mindre mirakuløs og mere jordnær. Det skyldes, at dens mål ikke primært er at forklare verdens indretning, men indretningen af et lokalt udsnit af verden. Israels oprindelsehistorie er ikke kosmologi, men politisk historie, for så vidt som det politiske med sin etymologiske rod i det græske ord *polis* kan siges at angå et niveau af det menneskelige liv, der omfatter mere end enkeltmennesker, men mindre end den samlede menneskehed: polis er en organiseret gruppe af mennesker, der er afgrænset i forhold til andre polis'er. Den politiske enhed 'Israel' er den, gennemgående temmelig modstræbende, biperson i epets første del; for selv om Israel eller israelitter nok fylder mere i forgrunden end Jahve, sker hovedhandlingen alene på Jahves præmisser. Det er fra begyndelsen af Jahves ide og hans projekt at føre Israel til landet, ikke Israels eget. I den anden og dystre del af epet er det derimod Israel, der er hovedpersonen i den forstand, at dynamikken i denne del, med dens dommer- og kongekrige, Davidsdynasti og Nordrigedynastier, Jerusalem og Samaria og profeter som kontravægt til kongemagten, udgår fra israelitterne, ikke fra Jahve. Med triaden Jahve, Israel og landet var den ligevægt opnået, som var meningen fra begyndelsen, og Jahve havde ikke mere at tilføje.

Det ville den episke stemme som sagt heller ikke have haft, hvis ikke israelitterne selv havde brudt ligevægten ved ikke at anerkende Jahve som landets guddom. Når det er afgudsdyrkelsen, der er *synden* i denne del af GT, er det, fordi den bryder ind i den stabile triade og bringer den i nye svingninger. Ved at dyrke andre guddomme miskendes Jahves ret som landets besidder, og det er dette, der giver fortællingen og historien – der er et og det samme – nyt brændstof, for dette fremkalder straffe i form af den række af fremmedkrige og borgerkrige, der medfører de to rigers undergang. Epets anden hoveddel er en forbandelsehistorie, en omvending af velsignelsehistorien.

Skabelse i GT

Hvis en undersøgelse af begrebet frelse i GT fører til en relativisering af dets betydning og til et klarere blik for, hvordan det hænger sammen med og er underordnet begrebet velsignelse, kan noget lignende gøres gældende for begrebet 'skabelse'. I sin gammeltestamentlige kontekst må det ses i sammenhæng med velsignelsen.

Uden tvivl rummer GT i sig en skabelsestænkning. Men udtrykket er uklart, for det angiver ikke, om der menes en proces (handling eller begivenhed) – nogen skaber, noget bliver skabt – eller resultatet af en sådan handling eller begivenhed: noget der er til, fordi det er blevet skabt. Det andet må følge af det første, kan man mene; men sådan stiller det sig ikke helt i GT. For det andet kan skabelsens funktion internt i GT overbetones, så at GT gøres mere skabelsesteologisk, end det faktisk er. Så hvad er skabelsens plads inden for den gammeltestamentlige tematik?

At frelseshistorien i den snævre forstand, dvs. velsignelseshistorien, står på mytens plads i det gammeltestamentlige, nationale epos, betyder ikke, at der ikke også er egentlig myte i den ovennævnte forstand i GT. Urhistorien i de første elleve kapitler af Genesis er regulær myte og før-politisk, for så vidt de forskelle mellem mennesker, som der her opereres med: forskelle i køn, generation og alder, erhverv, etisk standard, ikke er politiske, men både 'under' og 'over' det politiske felt. Disse forskelle er mindre end politiske ved, at de kan indgå i det menneskelige materiale, der udgør en polis, men at de ikke i sig selv er tilstrækkelige til at definere en polis, hvor selve afgrænsningen til andre polis'er er afgørende. Og de er samtidig mere end polis, fordi de ved at være, eller kunne være, fælleshumane overskrider polis' grænser (alle samfund kender forskel på køn, alder osv., og en israelitisk købmand kan i visse henseender have flere interesser og mere identitet til fælles med en Ba'alsdyrkende, fønisk klipfiskehandler end med sine Jahvetro, israelitiske landsmænd). Det mytiske, der er mindre end det politiske, fordi det angår det enkelte menneske som krop og individ, og mere end det politiske, fordi det forbinder, hvor det politiske adskiller, er i GT skabelsens domæne: kosmos, planter og dyr, kønnet og gudbilledligheden, arbejdet og forplantningen kommer ikke fra det politiske.

Det nationale epos er mytisk ved at fortælle, hvordan noget kom i stand, der ikke var der oprindeligt: folket Israel og dets indplacering i landet og i et afhængighedsforhold til Jahve. I den forstand er frelseshistorie, altså velsignelseshistorie, også en slags skabelse: tilblivelsen af Israel. Men det, der kommer i stand, skabes ikke af intet. Menneskematerialet er potentielt til stede, for Israel nedstammer fra Abraham, der ikke var født som israelit, og landet har hele tiden været der, blot beboet af andre folk, som, i mange traditionsstrømme i epet, må fordrives eller reduceres til en underordnet stilling i forhold til Israel. I den forstand er den politiske skabelse en reorganisering, en omflytning af elementer, der findes i forvejen. Det samme gælder den egentlige skabelse, skabelsen af verden og af dens befolkning af planter, dyr og mennesker. Det ses ikke kun i den udgave af skabelsestanken, der mere antydet end udfoldet, men til gengæld ikke så sjældent, kommer til orde rundt om i salmerne, i Jobs bog og hos profeterne: det drama, hvor Jahve bekæmper en kosmisk fjende:⁵

Hvem spærrede vandet inde bag porte,
da det brød ud af moderlivet,
...
da jeg afstak en grænse for det
og indsatte port og slå
og sagde: »Hertil må du komme, ikke længere,
her standser dine stolte bølger« (Job 38,8-11).

Du bragte havet i oprør i din styrke
og knuste dragehovederne på vandet.
Du knuste Livjatans hoveder
og gav dem som føde til havets fisk.
Du brød vej for kilde og bæk,
du udtørrede vandfyldte strømme.
Din er dagen, din er natten,
du har givet solen og månen dens plads.
Du har fastlagt landjordens grænser,
sommer og vinter har du skabt (Sl 74,23-27).

I sådanne mytiske scenarier sker skabelsen efter en kamp, der står mellem Jahve og havet, der oprindeligt dækkede jorden; dette hav skal tvinges tilbage og spærres inde; men det kan ikke fjernes, og det ligger stadig under verden som en potentielt truende magt. Men det er samtidig livsnødvendigt, når det lukkes ud i små, overskuelige mængder, som det ses i Sl 104. Vandet er her uden tvivl også symbol for enshed, en mangel på de forskelle, som den kendte verden består af, for i kampmyten følges havet (henholdsvis dragerne og dragehovederne, der nok er mange, men formentlig ens, som havets bølger) af forskellene: dag og nat, sol og måne osv.

Den første skabelsberetning (som den hedder i den teologiske jargon) i Gen 1 er mindre voldsom end det kosmiske kampscenarie, for selv om vandet også her oprindeligt dækker jorden, er en guddommelig befaling tilstrækkelig til at få det til at samle sig i et øvre vand oven over himmelhvælvingen og på et sted under himmelhvælvingen, så det tørre land kan dukke frem. Dette mere kongelige end krigeriske scenarie kan siges at tillægge Gud (som han kaldes her, ikke 'Jahve') mere suverænitet, mere transcendens, og dermed ligge tættere på en måske mere forventelig forestilling («hvad med et vink kun den vældige bød») om Guds suverænitet over og fjernhed fra verden og skaberværket.

Også denne beretning forstår et stykke af vejen skabelse som organisering, når lys skilles fra mørke, ovenfor fra nedenfor, hav fra jord, og når planterne og hav-, luft- og landdyr skabes «efter deres arter»⁶ og menneskene skabes som mand og kvinde. Men suveræniteten modificeres også her af, at fortællingen nogle steder synes at tale med flere tunger. For selv om det i overskriften hedder, at »I begyndelsen skabte Gud himlen og jorden«, dementeres dette delvis i fortællingen.⁷ For nok skaber Gud himlen i betydningen himmelhvælvingen på 2. dag. Men jorden skaber han ikke; den dukker op af havet, og skabelse – og teksten bruger af gode grunde ikke her det hebraiske ord for at 'skabe' – vil da sige: at frilægge, frisætte (man havde nær sagt: frelse). Heller ikke planterne skabes i den forstand, eller rettere: Hvis der er nogen, der skaber, er det jorden selv:

Gud sagde: »Jorden skal grønnes ... Og det skete: jorden frembragte grønt ... og alle slags træer ... Gud så, at det var godt (Gen 1,11-12).

Noget tilsvarende sker ved skabelsen af vand- og landdyr, selv om der her er en eksplicit forsikring om, at det er Gud, der skaber:

Gud sagde: »Vandet skal vrimle med levende væsner...« og det skete; Gud skabte de store havdyr... Gud sagde: »Jorden skal frembringe alle slags levende væsener ... Og det skete; Gud skabte alle slags vilde dyr ... (Gen 1,20-25).

Måske er der to opfattelser på spil, en ældre forestilling, hvor planter og dyr vokser ud af deres elementer, og en yngre, hvor tilblivelsen tilskrives en guddommelig befaling. Men under alle omstændigheder er det scenarie, hvor de levende væseners oprindelse skyldes en fremkomst, snarere end en suveræn og pludselig tilsynekomst efter en befaling, slynget ud i det tomme rum, ikke undertrykt. En lignende konstellation er også brugt andre steder i GT:

Hvis I vandrer efter mine love ... vil jeg give jer regnen til rette tid, så landet kan give sin afgrøde, og træerne på marken kan give deres frugt (Lev 26,3-4).

Skabelse er ikke den absolutte oprindelse ud af ingen ting. Jorden, naturen, har selv potentialet til at frembringe liv; men det forudsætter, at en anden, Gud/Jahve, gør det muligt for den – og, i begge tilfælde i øvrigt, hvad planeterne angår, ved at manipulere ved vandet, enten ved at bortskaffe en overvægt af vand, som både i kampscenariet og i Gen 1 – eller ved at lade et moderat kvantum komme til, som det sker i den såkaldt 2. skabelsesberetning i Gen 2,5-6.⁸ I begge tilfælde enten er eller forudsætter skabelse dimensionering af vandet, der er destruktivt i for store eller for små kvanta, men livsnødvendigt i det rette kvantum, fordi det er forudsætning for, at jorden selv kan frembringe liv.

Der er således antydninger i GT af en treleddet verdenssyn, der omfatter Jahve, de levende væsener (mennesker, Israel, dyr, planter) og jorden, hvor jorden frembringer liv, hvis Jahve gør det muligt for den: ved at holde de kaotiske vandmasser borte eller ved at sende regn eller kilder. Det afgørende er ikke den abstrakte skabelse, men et syn på verden som en skrøbelig struktur, der er truet udefra, af det kaotiske vand, der kan spærres inde, og indefra, at

mennesker, som ved deres adfærd truer den etablerede orden – som den tidligere menneskehed, der ved sin voldelighed provokerer Jahve til at sende syndfloden, eller Israel, der ved sin afgudsdyrkelse fremprovokerer tørke⁹ og eksil.

Som Es 45,18 siger, skabte Jahve ikke verden »i tomhed, men dannede den til beboelse«. I alle tilfælde er *pointen* med skabelse – i dens forskellige udgaver – ikke skabelsen selv, men den skabte verden, der er den beboelige verden. I Gen 1 er målet den spiselige verden, eftersom fortællingen munder ud i retningslinjer for de levende væseners føde (v. 29-30); i Sl 74, der blev citeret ovenfor, er anledningen til at erindre om Jahves skabelse at vække ham til dåd, så han fordriver de fremmede besættere fra hans tempel, eller til understregning af Guds principielle suverænitæt i forhold til menneskelig retfærdighed som i Job 38. I det hele taget er der næppe nogen egentlig skabelsesteologi i GT. Der findes skabelses-udsagn. Men de peger i alle tilfælde ud over sig selv og hen på noget andet og vigtigere, som enten simpelthen er velsignelsen verden (Gen 1) eller er forudsætningen for den, som fx den politiske eller territoriale suverænitæt.

Frelese og skabelse i GT: Konklusion

Frelsen er i sit væsen ufuldstændigt. Den er åbnet imod noget, der skal komme efter. Hvis begivenheden ikke fører til en stabil tilstand, til velsignelse, er den retnings- og meningsløs. Her er Amos' parodi relevant: »Jahves dag«, som hans tilhørere forbinder store og gode ting med, er som en mand, der slipper fra en løve for at løbe ind i en bjørn, slippe fra bjørnen og komme i sikkerhed inde i et hus, hvor han lettet puster ud, støttende sig med hånden imod en væg og bliver bidt af en slange (Am 5,19). Det sammen kan siges om skabelse: skabelse uden skabthed er pointeløs i GT selv. Jeg foreslår derfor en ændring af kategorierne, når talen er om GT selv: skabelse og frelse er det samme, på hhv. et jordisk (politisk eller individuelt) niveau, og man kan med samme ret tale om kosmisk frelse og politiske skabelse. De er begge punktuelle, mere eller mindre dramatiske begivenheder; de har samme mål, igen på hvert sit niveau, globalt eller lokalt. I begge tilfælde gælder målet den beboelige verden, hvis begivenhedsløse rutine i den gammeltestamentlige forestillingsverden betragtes som en velsignelse.

Noter

- 1 Jf. fx min artikel »Frelsen i Det Gamle Testamente«, *Kritisk forum for praktisk teologi* 57, 1996, og Jesper Høgenhavens artikel »Frelse« i *Gads Bibel Leksikon*.
- 2 Men netop kun momentant, som det fremgår af den gammeltestamentlige ørkenvandringens to varianter af mannafortællingen: i Ex 16 er mannaen himmelsk spise, i Num 11 er den trivial hverdagskost. Ex 16 falder umiddelbart efter udfrielsen fra Egypten, den arketyperiske, nationale frelse i GT, mens Num 11 ligger efter et langvarigt ophold ved Sinaj bjerg, hvor rutinen for længst har indfundet sig.
- 3 Der indledes: »Eftersom andre nationer plejer at bryste sig af deres store bedrifter og fryde sig ved mindet om deres forfædre ...« (Peter Zeebergs oversættelse: *Saxos Danmarkshistorie*, Det Danske Sprog- og Litteraturselskab & Gads Forlag, København 2000). Intet kunne være fjernere fra ånden i det gammeltestamentlige, nationale epos i dets slutudgave, hvor læserne opfordres til at skamme sig over deres handlinger og græmme sig ved mindet om deres forfædre.
- 4 Jeg trækker her på Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 1978; jf. note 1.
- 5 Se også Karin Friis Plums artikel »Skabelse, skaber«, i *Gads Bibel Leksikon*.
- 6 Som det hed i 1931-oversættelsen; i 1992-oversættelsen er det blevet til »alle slags«.
- 7 Formentlig skal »himlen og jorden« i Gen 1,1 forstås som den retoriske figur en »hendiadys«, dvs. dette at sige én ting ved hjælp af to: 'himlen og jorden' vil da være så meget som 'verden', 'kosmos' (som bibelsk hebraisk faktisk ikke har noget ord for), lige som »ben af mine ben og kød af mit kød« (Gen 2,23) må betyde 'et menneske, der kommer fra mig', og » godt og ondt« formentlig betyder 'alt muligt'.
- 8 Også her må plantevæksten vel tænkes at opstå af jorden selv, da først kilden bryder frem og vander hele agerjorden. Haven, som Jahve planter, er ikke al plantevækst, og den plantes netop, ikke 'skabes'. Adam bliver som bekendt skabt ved at blive modelleret af jord (vel ler) og iblæst livsånde, jf. 'pottema-

gerbilledet' i Esajas-bogen (der er en passage herom i min bog *Den fortærende ild*, Aarhus Universitetsforlag 2000, 119-124).

- 9 Jer 5,22-25 er meget tydelig her: vandene kan ikke overskride de grænser, Jahve satte i urtiden (v. 22); men Israel har ved sin manglende eller ukorrekte Jahvedyrkelse bragt klimaet i uorden (v. 23-25).

Hans Jørgen Lundager Jensen, professor, dr.theol.
Det teologiske fakultet
Aarhus Universitet

Skabelse og frelse i Det Nye Testamente

Anders Klostergaard Petersen

Men gnosis er en permanent fristelse for
den teologiske tænkning...
N. Grønkjær¹

Traditionelt taler man om både frelse- og skabelsesteologi i NT; men er der overhovedet plads til en positiv forståelse af skabelsesaspektet, når det grundlæggende fokus er rettet mod frelsen ud af denne verden? Frem for at forstå senere fænomener som markionisme og kristen gnosis som idiosynkratiske afarter af den sande lære profilerer jeg i et historisk perspektiv NT's 'gnostiske' eller 'utopiske' karakter. Samtidig argumenterer jeg for, at den senere udvikling med større vægtning af skabelsesdimensionen skal ses som et åndshistorisk fremskridt og som udtryk for en højere grad af æstetisk kompleksitet.

FOR NOGLE ÅR SIDEN BLEV jeg uforvarende deltager i et bryllup. Jeg var til højmesse i *Stiftskirche* i Tübingen. Umiddelbart inden nadveren gjorde præsten ophold i liturgien, og to personer trådte frem for alteret. De var begge klædt i sort. Det viste sig at være et bryllup, hvor brudeparret efter eget ønske havde fået lov at blive viet ved en ordinær gudstjeneste. Helt i tråd med bryllupsklædningen havde parret som *Trauwort* valgt fra Salmernes Bog: »Jeg er en fremmed på jorden« (119,19a). Jeg var næppe den eneste gudstjenestedeltager, som efter gudstjenesten var i tvivl om, hvorvidt man skulle ønske brudeparret tillykke eller ej.

Nu har den württembergske *Landeskirche* fra gammel tid et stærkt pietistisk islæt, hvilket brylluppet var et prægnant udtryk for, men måske kan man også opfatte det noget kuriøse ritual som et om end radikaliseret, så dog symptomatisk udtryk for en spænding, der fra den tidligste tid har løbet gennem kristendommen: Skabelse og frelse. Man kan også tænke på salmetraditionen. Tag Ingemanns *Dejlig er Jorden*, hvor de to aspekter står temmelig uforløst over for hinanden: »Dejlig er jorden, prægtig er Guds himmel, skøn er sjælenes pilgrimsgang! Gennem de favre riger på jorden går vi til Paradis med sang.« Jord og skabelse har deres værd, men skønnere er dog den frelse, som det aktuelle liv er orienteret hen i mod. Har mennesket i dets jordiske tilværelse opnået foreløbigt asyl, vil det i evigheden få udstedt permanent borgerskab.

Kontrasten mellem skabelses- og frelsesaspektet kan også – om end generaliserende – følges gennem de teologi- og mentalitetshistoriske forskelle, der er mellem de tre store danske salmedigtere. På den ene side Kingo og Brorson, som begge digter inden for den himmelske verdens horisont. Trods alle indbyrdes forskelle opfatter de verden som så helt igennem fordærvet og menneskenaturen som så fuldstændig korruperet af synd, at frelsen kun kan forstås i et radikalt modsætningsforhold til den menneskelige natur og verden. I den sammenhæng er det uden betydning, at Kingo knytter frelsen direkte til den himmelske verden, mens den hos Brorson forbindes med den liden skare af omvendte, der som genfødte fører et himmelbærent liv i, men dog uden for verden. På den anden side Grundtvig, der som barn af romantikken gør op med forgængernes skepsis over for verden og menneskenatur. Hvor anderledes er ikke hans: »Thi den gode jord hernede: tro og håb og kærlighed, rens vil Gud selv og frede til en himmelsk frugtbarhed« (DDS 320,8), fra Brorsons: »Stille er min sjæl til Gud, til min Gud som hjælpe kan; verdens trøst kan snart gå ud, flyder hastigt bort som vand. Løb min sjæl, fra verdens bo, træng dig ind til Gud i ro!« (DDS 645). Eller tag Kingos: »Hvad er det dog alt, som verden opsminker med favr gestalt? Det er jo kun skygger og skinnende glar, det er jo kun bobler og skrattende kar, det er jo kun iseskrog, skarn og fortræd, forgængelighed, forgængelighed« (DDS 615,2) og sammenlign med Grundtvigs: »Dets glans opstår som aks i vang, som maj i bøgeskove, ja, prægtig under fuglesang som gyldensol af vove« (DDS 319,8).

Lader vi salmetraditionen ligge og bevæger os ind i højmessen, finder vi også spændingen mellem skabelse og frelse. Er nadveren et integrerende, værensstabiliserende ritual, der i kraft af sin evige gentagelse tjener til at konstituere og grundfæste menighedens fællesskab, eller skal den snarere forstås som en protektionistisk forsmag på den himmelske verdens nektar? Hvilken form for velsignelse er der tale om i nadveren? Er det en velsignelse med henblik på evigheden eller en velsignelse, som her og nu sætter ritualisterne i stand til at leve deres liv i lyset af Kristusfortællingen? Skal nadverelementerne opfattes som en emblematiske bejaelse af skabelsens gud, eller skal de snarere i kraft af deres lidenhed forstås som negering af den jordiske verdens velsignelser, der i stedet skænker de nadverfejrende et profylaktisk bolværk mod synden (jf. Ignatius' tale i Eph 20,2 om nadveren som et udødelighedens lægemiddel)?

Nu skal dette bidrag hverken handle om salmetradition eller om gudstjeneste, men om Det Nye Testamente. Salme- og gudstjenesteeksamplerne skulle dog gerne have gjort det klart, at problemfeltet ikke er så enkelt, som det måske umiddelbart forekommer. For det første varierer vægtningen af de to aspekter afhængigt af den kultur-, social- og åndshistoriske kontekst, man befinder sig i. For det andet eksisterer der hverken en entydig eller endegyldig kristen forståelse af, hvordan de to sider *idealiter* skal tænkes i forhold til hinanden. Ser man bort fra fænomener som f.eks. markionisme eller kristen gnosticisme, der i egen forståelse repræsenterede sand kristendom, men som af den dagsordensættende kirke blev opfattet som kætterske, fordi de i urimelig grad favoriserede det ene aspekt frem for det andet, må man være åben for en betydelig spredning på en akse, hvis yderpunkter er frelse og skabelse. Man skal heller ikke være blind for, at vi sjældent møder begreberne i en kristen kontekst som 'rene' kategorier. Det ene vil hyppigt overdeterminere det andet. F.eks. hører man ofte påstanden fremført, at Løgstrup var skabelsesteolog. Udsagnet har imidlertid kun mening, hvis der i Løgstrups samtid var en anden position, der var mere udbredt, og som hans opfattelse skrev sig op imod. Hvis Løgstrup var eksponent for en skabelsesteologi, må den anden position betegnes som frelsesteologi, og det er vel i grunden et prædikat, som ikke sjældent bringes i forbindelse med mere *hard-core* former for dialektisk teologi. Men netop her kan man se, hvordan problemfeltet forvrænges til urimelig forsimpning, hvis ikke man har blik for kategoriernes slørede karakter.

For ligesom man hos Løgstrup finder frelsesteologiske aspekter, kan man hos dem, han skriver sig op imod, finde udtalte skabelsesteologiske motiver.

For det tredje er det væsentligt at være sig problemfeltets receptionshistoriske komponent bevidst. Den har betydning på flere niveauer. I dag opfatter vi i forlængelse af en lang teologihistorisk udvikling frelse og skabelse som uundværlige elementer i enhver form for kristendom; men det giver dårligt mening at tilbageprojicere en sådan forståelse til tiden forud for det fjerde århundrede. I så fald bliver det historisk uforklarligt, hvordan fænomener som markionisme og valentinianisme kunne forstå sig selv som de sande former for kristendom. Også i forlængelse af en teologihistorisk udvikling er vi aktuelt tilbøjelige til at forstå begreberne på en måde, som ikke kan forudsættes, når man arbejder med tidligere tiders kristendom. I den udstrækning det i dag i et receptionshistorisk perspektiv giver mening at kortlægge forskellige former for kristendom ud fra deres tematisering af skabelse og frelse, er der tale om en moderne model, der bruges til typologisering af virkningshistorien. Ældre former for kristendom kunne også anvende kategorierne, men at bruge dem som samlet optik til belysning af kristendommen lå uden for deres forestillingsevne. De konnotationer, vi i dag tilskriver begreberne, har rod i vores kultur- og socialhistoriske kontekst.

Skabelse og frelse i et religionshistorisk og religionsteoretisk perspektiv

Inden jeg bevæger mig over til en drøftelse af problemstillingen i forhold til Det Nye Testamente, er det vigtigt at fremhæve de religionshistoriske forudsætninger for diskussionen. Mens man tidligere talte om både skabelses- og frelsesteologi i Den Hebraiske Bibel, er man i dag blevet betydelig mere forbeholden. Ingen vil bestride, at der i Den Hebraiske Bibel eller – formuleret i en kristen kontekst fra det andet århundrede – Det Gamle Testamente optræder begreber som skabelse og frelse, men det er vigtigt at have blik for ordenes kultur-, social- og åndshistoriske kontekst. Når der i GT tales om frelse, er det, som ikke mindst Hans Jørgen Lundager Jensen har pointeret,² i dennesidige kategorier. Den enkelte eller folket kan frelses fra ulykke eller sygdom, ligesom profeten i et lykkeorakel kan forjætte, hvordan Jahve en gang i fremti-

den vil skabe en fornyet herlighedstilstand for folket; men hvad enten der er tale om en fremtidig herlighed eller en aktuel frelse – kollektiv eller individuel –, er den tænkt i dennesidige kategorier. Når f.eks. Esajas 9,1-6 forjætter folket, at skønt det momentant vandrer i mørke, skal det på et tidspunkt se et stort lys; at der skal fødes det et barn, som skal kaldes Underfuld Rådgiver, Vældig Gud, Evigheds Fader, Freds Fyrste; at han skal indtage Davids trone, og at freden skal være uden ophør, er det forestillinger formuleret i dennesidige kategorier. Israel skal i forlængelse af en aktuel katastrofe vende tilbage til Davidstidens oprindelige ideale tilstand, men der er hverken tale om evigt liv eller forestillinger om en ophævelse af den ontologiske forskel mellem gud og mennesker. Det er derfor også, som fremhævet af Lundager Jensen (1998, 257f.), misvisende, når man i forskningen bruger betegnelsen *eskatologisk* om denne og andre parallelle tekster. I GT tales der hverken om en ophævelse af den ontologiske differens mellem skabning og guddom eller om en afslutning på historien forstået som en ny og radikalt anderledes værensmæssig begyndelse.

Den amerikanske religionshistoriker Jonathan Z. Smith skelner mellem *lokative* og *utopiske* religionsformer.³ Mens den lokative er orienteret mod den kosmiske og sociale fastholdelse og sikring af éns position i tilværelsen og konsolidering af dens grænser, er den utopiske religionsform centreret omkring grænsesprængning. Hvor den lokative typisk vil være fokuseret på en hellighed, der som medierende led midler mellem den himmelske og den jordiske verden, er den utopiske religionsform blevet underlig stedløs i verden. Den søger det himmelske lys. Normen for den lokative religionsform er *emplacement*. Ting og personer skal anbringes i deres rette kosmiske og sociale kategorier. Kategorisammenblandinger og normbrud overvindes gennem rektifikations-, helings- og renselsesritualer, som vi kender det fra gammeltestamentlig religion. Det afgørende er at opnå og sikre den rette balance mellem guddom og skabning, så der kan herske den kosmiske og sociale orden som garant for, at velsignelsen fortsat tilflyder skabningen. Guden er i himlen. Mennesket er på jorden. Når mennesket er død, placeres det i en ny kategori i underverdenen, hvor det sammen med de øvrige døde frister en skyggetilværelse. Hvor værensstabiliteten i den lokative religionsform sikres gennem den grad af overensstemmelse, hvormed den enkelte og hans samfund tilpasser sig

den kosmiske ordens strukturer, opnås sand væren i den utopiske religionsform gennem bruddet med disse mønstre (Smith 1978, 162).

GT eksemplificerer som helhed en lokativisk religionsform eller med Reitzensteins ældre begreb en *velsignelsesreligion*. Kun i Dan., og mest tydeligt i 12,1-3, finder vi spor af en frembrydende utopisk religionsform: »På den tid fremstår Mikael, den store fyrste, der står ved dit folks side. Det bliver en trængselstid, som der ikke har været magen til. På den tid skal dit folk blive reddet, alle der er indskrevet i bogen. Mange af dem, der sover i jorden, skal vågne, nogle til evigt liv, andre til forhånelse, til evig afsky. De skal stråle som himmelhvælvningens stråleglans, og de, der førte mange til retfærdigheden, skal stråle som stjernerne for evigt og altid.« Nu er det uklart, hvor bastant man skal forstå disse forestillinger, men der er næppe tvivl om, at vi står med et brud med den lokative religionsform. Der er tale om en radikalt ny begyndelse og ikke en tilbagevenden til tidligere tiders tilstand, ligesom vi møder forestillingen om en udvalgt gruppe, der skal ligedannes med den himmelske verdens stof. Hvad der i en jødisk kontekst første gang optræder i Dan., får i den følgende tid større betydning.

I dele af Makkabærbogslitteraturen optræder forestillingen om martyrernes delagtighed i det evige liv: »Vore brødre, som har udholdt en kortvarig pine, har fået del i det evige liv, som Gud har givet løfte om« (2 Makk 7,36a-b). Her er den ontologiske differens – karakteristisk for den lokative religionsform – mellem guddom og skabning ophævet. Martyren skal ligedannes med guden og have sin bolig i gudens sfære. Ikke underligt at Reitzenstein betegnede denne religionsform som *Erlösungs-* eller frelsesreligion. Spændingen mellem den lokative og utopiske religionsform kan forfølges gennem Makkabærbogslitteraturen, ligesom vi kan spore den i forskellen mellem forskellige jødiske grupperinger i Anden Tempelperiode. Der er dog ikke kun et jødisk fænomen, men mere generelt for den hellenistiske periode. Spændingen findes også i græsk religion, hvor den officielle byreligion repræsenterer den lokative religionsform, mens man i flere forskellige strømninger og grupper af det, man tidligere noget misvisende og stereotypiserende har sammenfattet som mysteriereligioner, kan fornemme den utopiske religionstype.

Min påstand er ikke, at skabelse og frelse kan identificeres med henholdsvis en lokativ og en utopisk religionsform; men tanken er, at der er en snæver sammenhæng mellem brugen af kategorierne og den religionstype, de anven-

des inden for. Forenkende kan det udtrykkes på den måde, at befinder vi os i en lokativ religionsform, vil skabelsesaspektet overdeterminere frelsesdimensionen, mens det forholder sig omvendt i en utopisk forestillingsverden. Det er i det lys, jeg vil se på problemfeltet i NT. Nogle vil måske indvende, at jeg i den semantisk stringente måde, jeg bruger kategorierne skabelse og frelse på, ikke yder den versatilitet og betydningsbredde fuld retfærdighed, hvormed de benyttes i NT. Man kunne hævde, at når der i NT tales om Guds handlen i historien, lader den sig bedst forstå som udtryk for en *creatio continua*. Det er måske rigtigt, at man i lyset af den senere receptions historie kan opfatte det på den måde, men i NT tales kun om skabelse i forbindelse med den første skabelse eller om den nyskabelse, der hører endetiden til.

Skabelse og frelse i Det Nye Testamente

Med disse teoretiske overvejelser er banen nu kridtet af for en mere principiel drøftelse af problemstillingen i relation til NT. Det er en teoretisk uholdbar løsning at gå til de enkelte skrifter, notere deres brug af begreberne skabelse og frelse, for så konkluderende at hævde, at vi i NT finder både skabelse og frelse. Når jeg tænker tilbage på min egen studietid, var det netop sådan, problemstillingen blev eksegetisk affærdiget. Henviser ikke Jesus i Bjergprædiken til himlens fugle og markens liljer, og refererer ikke Paulus til 1 Mos 1,3: »For Gud der sagde: »Af mørke skal lys skinne frem«? Og så er den hellige gral vel velforvaret og den kristne dogmatiks læresætninger sikret? Over for denne karikatur skal det i retfærdighedens navn tilføjes, at Jesus' skabelsesmidlende rolle, der tegner ham i lyset af de samtidige visdomstraditioner, og som vi finder spor af både hos Paulus (1 Kor 8,6-8), Matthæus og Lukas (Matt 11,28-30; 23,37; Luk 13,34) samt selvsagt i Johannesevangeliets prolog, også blev fremhævet. Ingen rejste imidlertid det helt afgørende spørgsmål om tidsaspektet i disse traditioner. Ser man bort fra Johs. prologen, hvor Kristus som Guds *lógos* utvetydigt identificeres med Guds skabelseshandling, må man i forhold til de øvrige skriftsteder spørge, om påstanden er, at Jesus i sit jordiske virke inkarnerer Guds visdom, eller om tanken snarere er, at Jesus rent faktisk hævdes at have haft en midlende rolle ved skabelsen.⁴ Det siger sig selv, at jeg i et essay som dette ikke kan yde NTs enkelte skrifter den retfærdig-

hed, der tilkommer dem. Problemfeltet tager sig selv sagt forskelligt ud afhængigt af, hvilken periode, kulturel og social kontekst, man befinder sig i. Alligevel vil jeg vove et øje og sige noget generelt, fordi der på tværs af alle indbyrdes historiske forskelle mellem skrifterne rent faktisk kan hævdes noget alment om problemstillingen i NT.

Min grundlæggende tanke er, at de fænomener som f.eks. markionisme og valentinianisme, der hører en senere tid til, og som den dagsordensættende kirke opfattede som kætterske, på et afgørende punkt var mere i religions-typisk overensstemmelse med NT, end eftertiden har villet anerkende. Om end betydeligt mere radikaliseret end de nytestamentlige skrifter – her ligger en del af baggrunden for, at de ikke kunne accepteres af den kristne elitære hovedstrømning -, må man lade Markion og Valentin deres sans for forholdet mellem skabelse og frelse i NT. Der er ikke megen plads til skabelse i et NT, hvis grundlæggende opfattelse er, at verden er af lave, og mennesket stedt i evig vånde. Kun i kraft af guddommelig indgriben kan mennesket forløses fra verden. Strukturelt er det samme tanke, vi møder i forskellige former for græsk-hellenistisk transcendentalfilosofi, ligesom vi strukturelt genfinder forestillingen i Orfisme- og Eleusiskult. Det er misvisende at påstå, at skabelsesaspektet ikke er til stede i NT – selvfølgelig er det det -, men pointen er, at denne dimension er fuldstændig overdetermineret af frelsesaspektet. NT repræsenterer som helhed den utopiske religionsform eller frelsesreligion, hvis hele bestræbelse er orienteret mod en befrielse fra det mundane og kødeligt syndsbevangen fængsel, mennesket her og nu holdes fanget i. På det punkt er pietismen en videreførelse af en nytestamentlig grundtanke. Den utopiske religionsforms betydning for NT gør det imidlertid ikke 'gnostisk', fordi man i NT på tværs af de forskellige skrifter fastholder Gud som skabelsens gud. Hvor det i NT er den skabte verden i skikkelse af mennesket, der i Kristusbe-givenheden frelses, bliver det i de senere gnostiske strømninger – alle indbyrdes forskelle til trods – mennesket, der skal befries eller forløses fra en verden, som den sande gud ikke længere har lod og del i.

Bevæger vi os til de tidligste skrifter i NT, Paulus, er den utopiske religionsforms tankeverden meget udtalt. Frelsen forstås som ligedannelse med guddommen, hvor den Kristustroende må aflægge sig sine kødelige klæder og forvandles til et åndeligt legeme for at kunne træde i berøring med Gud. Da kød og blod ikke kan arve Guds rige, må den Kristustroende forvandles til et

herlighedslegeme gjort af det himmelstof, der forstås som evighedsverdens grundsubstans (1 Kor 15,35-58). Den ontologiske differens er her ophævet. Ja, guden kan træde i direkte berøring med sit folk (2 Kor 6,16). Derfor er der heller ikke længere brug for et helligsted, der medierer mellem den himmelske og jordiske verden. Menigheden og den enkelte Kristustroende er selv blevet det tempel, i hvis midte den levende Guds ånd bor (1 Kor 3,16f.; 6,19). Det er den gammeltestamentlige tempelteologi transformeret fra en lokativ til en utopisk religionsform. Man kan naturligvis – metaforiserende – hævde, at når Paulus i 2 Kor 5,17 taler om den Kristustroende som en ny skabning, er der tale om skabelsesteologi, men i så fald skylder man at forklare, hvor den gammeltestamentlige skabergud er blevet af. Hvorfor kuldsejlede det oprindelige skabelsesprojekt? Var det alene Adamsmenneskets skyld, eller var der mangler ved skabergudens projektmageri?

Var den oprindelige skabelse god, blev den i syndefaldet sat over styr. Tiden fra Adam indtil Kristus var den rene elendighed, der misfarvede verden i en sådan grad, at den Kristustroende med sukke nu måtte længes efter at forløses fra denne verdens jammerdal: »For mens vi er her, sukker vi af længsel efter at iklædes den bolig, vi har fra himlen« (2 Kor 5,2). Syndefaldet har imidlertid ikke kun haft negative modale konsekvenser for mennesket, som uafvendeligt er orienteret mod evig død og uvægerligt handler som synder. Rent bortset fra den fysiske ekskommunikation fra Paradis, der er en mytisk omskrivning af en negativ modal tilstand, klæber det syndige livs misliebigheder også til menneskets fysiologiske konstitution. Mennesket er kød og kan som sådan ikke nærme sig den gud, der er gjort af herlighedsstof. Det er den lokative religionsforms forestilling om ontologisk differens, der på denne måde er indoptaget i en utopisk religionstype. Kun under forudsætning af, at mennesket gennem fysiologisk forandring forvandles fra kød til herlighed og ånd, kan det ligedannes med og træde i forbindelse med guden: »Men vort borgerskab er i himlene; derfra venter vi også Herren Jesus Kristus som frelser. Han skal forvandle vort fornedrede legeme og give det skikkelse som hans herliggjorte legeme med den kraft, hvormed han kan underlægge sig alt« (Phil 3,20f., jf. Rom 8,20-3).

Forlader vi Paulus og bevæger os til de synoptiske evangelier, er billedet noget ændret, hvilket er delvist betinget af skiftet i genre. Fra det diskursivt, argumenterende brev til den narrativt tegnede Kristusfortælling koncentreret

i historien om, hvordan Jesus blev til Kristus. Kategorierne er anderledes, men jeg vil hævde, at den religionstypologiske struktur grundlæggende er den samme. Man kan naturligvis gøre den fortalte Jesus' helbredelsehandlinger og bispisningsundere til et skabelsesteologisk islæt i en frelsesteologisk tankeverden; men man skal ikke undervurdere den frelsesteologiske tone bag fortællingernes komposition. De er billeder på det Gudsrige, der allerede er brudt frem, men hvis endelige virkeliggørelse hører tiden efter Jesus' genkomst til (Mark 13,14-27). Til helbredelsesunderne hører yderligere en dimension, som også bringes til udtryk i en række lignelser og enkeltudsagn af Jesus. De er – formuleret i narrative kategorier – et ideologisk-religiøst brud med den lokative religionsforms grænsedragninger, som en række af de samtidige former for jødedom (primært farisæisme og sekundært saddukæisme) repræsenterede.

Jesus skildres som den, der både helbreder og nærmer sig personer, som i den lokative religionsforms kategorier repræsenterer normbrud (dæmonbesatte, urene, hedninger, toldere, syndere, etc.). Han sprænger grænser ved at åbne for et religiøst fællesskab, der på den ene side består i en negering af de i datiden herskende juridiske, sociale og økonomiske skel, og som på den anden side er orienteret mod en himmelsk verden hinsides denne jord: »Fatter I ikke, at alt det, som kommer ind i et menneske udefra, ikke kan gøre det urent?« (Mark 7,18); »Sådan skal de sidste blive de første, og de første de sidste« (Matt 20,16); »På den tid kom disciplene hen til Jesus og spurgte: »Hvem er den største i Himmeriget?« Han kaldte et lille barn hen til sig, stillede det midt iblandt dem og sagde: »Sandelig siger jeg jer: Hvis I ikke vender om og bliver som børn, kommer I slet ikke ind i Himmeriget. Den, der ydmyger sig og bliver som dette barn, er den største i Himmeriget; og den, der tager imod sådan et barn i mit navn, tager imod mig« (Matt 18,1-5).

Som det fremgår af disciplenbelæringerne, forstås Jesus' livsfortælling som en makronarrativ skildring af den skæbne, hans disciple i udsagnets og læserne i udsigelsens verden skal undergå. Som Jesus gav sit liv for de mange på korset, skal disciplene og dermed læserne være beredt til at tage deres kors op og efterfølge ham (Mark 8,34-38). Den fortalte Jesus er med sin tale og handlingen et billede på den ethos, der på en og samme tid skildres som udtryk for Gudsrigets frembrud i verden og som den vej, ad hvilken disciple og læsere må gå for at gøre sig håb om evig frelse. Hvad der for en umiddelbar betragt-

ning kan tage sig ud som skabelsesteologiske motiver såsom helbredelses- og bespisningundere, er – set i den større optik – overdetermineret af den frelsesteologiske tone. Aktuel frisættelse og helbredelse har den himmelske frelse som orienteringspunkt.

Bevæger vi os til Johannesevangeliet, der i kraft af sin særegne kristologi er det nærmeste, vi i NT kommer skabelsesteologi, er billedet ej heller afgørende forskelligt. Hvor de synoptiske evangelier skildrer Jesus' undere som indeksikale udtryk for Gudsrigets frembrud, er de i Joh. på vej til at blive transformeret til symbolsk billedtale for kristologien. De skabelsens grundelementer, der udgør kernen i velsignelsesreligionen, er i Joh. blevet indoptaget i en frelsesreligiøs kontekst og har derigennem fået ny betydning: »Men den, der drikker af det vand, jeg vil give ham, skal aldrig i evighed tørste. Det vand, jeg vil give ham, skal i ham blive en kilde, som vælder med vand til evigt liv« (4,14); »Jeg er det levende brød, som er kommet ned fra himlen; den, der spiser af det brød, skal leve til evig tid. Og det brød, jeg vil give, er mit kød, som gives til liv for verden« (6,51). Gennem den metaforiske sammenstilling af brødet med Jesus' korsdød negeres betydningen af den første skabelsens grundelementer ved at erstattes af de samme elementer, men nu som symbolsk udtryk for den himmelske frelse, jf. Nikodemussamtalen, hvor den fysiske fødsel overtrumfes af den åndelige nyfødsel. Velsignelsens elementer er i Joh. på vej til at blive transponeret over i et kognitivt register, hvor de i stedet er symbolske udtryk for den enkelte troendes erkendelsesbevægelser.

Kan Joh. i prologen betone Kristus' rolle ved skabelsen, er det en skabelseshandling, som i selve fortællingen overdetermineres af det frelsesteologiske perspektiv. Snarere end at profilere en skabelsesteologi tilbageprojicerer Joh. i stedet det frelsesteologiske perspektiv til den første skabelseshandling, ligesom han også i kognitive kategorier kan tilbageprojicere den fremtidige frelse til de Kristustroendes nuværende tilstand: »Den, der hører mit ord og tror ham, som har sendt mig, har evigt liv og kommer ikke for dommen, men er gået over fra døden til livet« (5,24). Der består et grundlæggende misforhold mellem Gud og verden. Joh. kan ganske vist tale om, hvordan Gud af kærlighed har sendt sin søn til verden ikke for at dømme, men for at frelse den (3,16f; 12,47). Det er imidlertid kun en del af verden, der skal frelles, nemlig dem, der på forhånd er skikket til at tilhøre Gud: »Jeg har givet dem dit ord; og verden har hadet dem, fordi de ikke er af verden, ligesom jeg ikke er af ver-

den« (17,14); »Når verden hader jer, skal I vide, at den har hadet mig før jer. Var I af verden, ville verden elske jer som sit eget; nu er I ikke af verden, men jeg har udvalgt jer af verden, derfor hader verden jer!« (15,18f.). Den kosmiske konflikt mellem himmel og verden har et antropologisk korrelat i modsætningen mellem ånd og kød: »Det, der er født af kødet, er kød, og det, der er født af Ånden, er ånd« (3,6, jf. 6,63). Den radikale dualisme mellem himmel og jord, ånd og kød, der er grundstruktur i den utopiske religionsform og som de religiøse udøvere er kaldet til at overvinde gennem en transformationsproces, der ligedanner dem med den himmelske verden, er særligt profileret i Joh. Derfor er det ikke overraskende, at dette evangelium kom til at spille en væsentlig rolle i forskellige senere former for kristen gnosticisme.

Instruktiv er også skildringen i Johannes Åbenbaring af det ny Jerusalem. Her er den lokative religionsform transformeret til en ren utopisk type. Kosmisk indtræffer en forandring af *totalitet et aliter*-karakter: »Og jeg så en ny himmel og en ny jord. For den første himmel og den første jord forsvandt, og havet var ikke mere.« Det jordiske Jerusalem, der ideologisk og før 70 også fysisk udgjorde *axis mundi* i datidens øvrige jødiske forestillingsverdener, er tilintetgjort og erstattet af det himmelske Jerusalem. I en af sine afsluttende visioner ser seeren det ny Jerusalem stige ned fra himlen, og i en audition hører han en røst, der meddeler, at »nu er Guds bolig hos menneskene, han vil bo hos dem, og de skal være hans folk, og Gud vil selv være hos dem. Han vil tørre hver tåre af deres øjne, og døden skal ikke være mere, ej heller sorg, ej heller skrig, ej heller pine skal være mere. Thi det, der var før, er forsvundet« (Apk 21,3f.). Her er den lokative religionsforms ontologiske differens fuldstændig ophævet. Guden vil selv være midt blandt sit folk. Det er derfor også en logisk konsekvens, at man i v. 22 får at vide, at det ny Jerusalem er foruden et tempel. Der er ikke længere behov for et medierende led mellem himmel og jord, gud og menneske, når Gud den Almægtige og Lammet selv som tempel er til stede i de udvalgte midte.

Konklusion

Jeg har forsøgt at belyse problemkredsen skabelse og frelse i NT ud fra den religionsvidenskabelige præmis, at begreberne ikke meningsfuldt kan diskutere

res løsrevet fra den religionshistoriske kontekst, de optræder i. Mange vil givevis mene, at jeg gennem påstanden om, at NT som helhed repræsenterer en utopisk eller frelsesreligiøs religionsform, har gjort NT mere 'gnostisk', end godt er. Min grundlæggende tanke er, at der i NT i kraft af dette tyngdepunkt kun i begrænset omfang er plads til skabelsesteologiske motiver, fordi enhver forestilling om hinsidig frelse nødvendigvis må, hvis ikke ligefrem negere, så i al fald diskvalificere den første skabelse. Det var denne indsigt, Markion, Valentin og andre åndsbeslægtede drog en radikal konsekvens af gennem den direkte afstandtagen fra skaberguden. Det kan godt være, at de af eftertiden er blevet gjort til kættere; men historisk kan man dårligt opfatte deres nytestamentlige fortolkninger som udtryk for fejllæsninger. Markionisme og gnosticisme skal snarere ses som en radikaliserings af NTs utopiske religionsform.

Den kraftige frelsesteologiske profilering, min læsning af NT har fået, er imidlertid ikke, og det vil jeg gerne understrege, en nutidig plädoyer for markionisme, gnosticisme eller andre potenserede frelsesreligiøse fortolkninger. For det første er de tidligste former for kristendom kultur-, social- og åndshistorisk afgørende forskellige fra nutiden. De kan ikke aktuelt genindhentes, ligesom det ville være naivt at forestille sig, at aktuelle teologiske problemer skulle kunne løses gennem regression til fortidige bevidsthedsplaner. For det andet må den kristne virkningshistorie medtænkes, når kristendom i dag forkyndes. Det er ikke historisk tilfældigt, at det i løbet af det andet århundrede kom til interne stridigheder i kristendommen om GTs rolle og dermed også det skabelses- eller, om man vil, velsignelsesreligiøse aspekt, som norm-sættende former for kristendom fra begyndelsen af det tredje århundrede fastholdt som integreret del af det kristne betydningsunivers. Denne videreudvikling i forhold til NT opfatter jeg som et åndshistorisk fremskridt, fordi den har bidraget til at øge de kristne tydingers kompleksitet. I den forstand kan jeg tilslutte mig Niels Grønkjærs tanke om skabelse og frelse eller forløsning som et grundproblem, der hverken kan eller skal opløses, fordi kristendommen derved ville miste sin nutidige gyldighed. Teologiens opgave er, som Grønkjær formulerer det, netop »at forvalte det og derigennem fastholde dette grundproblem som et problem« (415). Dermed bliver det samtidigt klart, at forskellige kristne tydinge i forskellige epoker, på forskellige steder og i forskellige miljøer må forvalte problemet forskelligt. Der vil være tider, hvor kristne tydinge som i pietismen positionerer sig mere over mod den frelses-

teologiske pol, mens der vil være andre perioder, hvor accenten placeres i retning af den skabelsesteologiske modpol. Denne plethora af muligheder udgør ikke et teologisk problem, men er snarere udtryk for de kristne tydningers rige mangfoldighed.

Noter

- 1 *Kristendom mellem gnosis og ortodoksi. En systematisk undersøgelse af Augustins indoptagelse af platonismen*, Acta Jutlandica LXXVII, Theology Series vol. 20, Århus, Aarhus Universitetsforlag 2002, 420.
- 2 H. J. Lundager Jensen: *Gammeltestamentlig religion. En indføring*, Frederiksberg, Anis 1998; *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Århus, Aarhus Universitetsforlag 2000.
- 3 J. Z. Smith *Map Is not Territory. Studies in the History of Religion*, Leiden, Brill 1978, 67-207 og *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Antiquity*, Jordan Lectures 1998, Chicago/London, SOAS og University of Chicago UP 1990, 121-42.
- 4 Se J. D. G. Dunn, *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London, SCM 1989², 163-209; K.-J. Kuschel, *Geboren von aller Zeit. Der Streit um Christi Ursprung*, München/Zürich 1990, 365-74.407f. I begge bøger finder man også en overbevisende redegørelse for, hvorfor Phil 2,5-11 skal forstås i lyset af Adamskristologi og ikke som et udtryk for præeksistenskristologi. Se hertil A. Klostergaard Petersen, »Rekonstruktion af den historiske Jesus på grundlag af Paulus«, *KFFPT* 78 (*Efter Jesu fødsel*) 1999, 48-62, 57-9.

Anders Klostergaard Petersen, lektor
Det teologiske fakultet
Aarhus Universitet

Skabelse og frelse i Oplysningstiden

Jens Glebe-Møller

En kursorisk rejse gennem en række oplysningstænkere, nationale og internationale, viser, hvordan man allerede i oplysningstiden – blandt andet på grund af en fremspirende bibelkritik – måtte tage afsked med en quasinaturvidenskabelig forståelse af Bibelens skabelsesudsagn. Tilbage stod forestillingen om den store urmager, der havde sat det hele i gang. Anderledes med frelsesbegrebet. Politisk herredømme og religiøs forkyndelse var i tiden så snævert forbundne med hinanden, at vandene måtte deles i opfattelsen af, hvad kategorien, hvis overhovedet brugbar, skulle anvendes til.

DA JOHANN FRIEDRICH STRUENSEE efter statskuppet i januar 1772 var blevet sat i fængsel i Kastellet, fik han besøg af præsten ved Skt. Petri, tyskeren Baltahasar Münter. I et par måneder førte Münter nu samtaler med Struensee og ledsagede ham til skafottet den 28. april. Kort efter henrettelsen udgav han »auf vielfältiges Begehren« en bog om disse samtaler *Bekehrungsgeschichte des vormaligen Grafen und Königlichen Dänischen Geheimen Cabinetsministers Johann Friedrich Struensee*. Bogen blev en europæisk bestseller og oversat til adskillige sprog. Som titlen antyder, skulle Struensee gennem samtalerne med Münter være blevet omvendt til kristendommen, og i bogen indgår også hans angiveligt egen beretning om sin omvendelse. Hvorvidt det nu faktisk lykkedes Münter at omvende Struensee, tvivlede allerede samtiden på. Så i bogens forord bedyrer Münter, at Struensee med egen hånd har skrevet sin beretning, og man kan låne den af Münter og få lov til at kopiere den! Omvendelse eller ej: Münters bog giver et godt indtryk af, hvordan man i oplysningstiden opfattede religion og kristendom og dermed også tænkte om skabelse og frel-

se. Struensee fremstilles som en typisk »Freigeist«, der nok tror på, at der er et højeste væsen, og at verden og menneskeslægten har sit udspring fra Gud, men at Gud i øvrigt ikke interesserer sig for verden og menneskene, og at der intet er efter dette liv. Heroverfor har vi så Münter, som hverken er ortodoks lutheraner eller pietist, men efter tidens sprogbrug »neolog«. »Neologi« (ny lære) var betegnelsen for den opfattelse eller den teologi i den lutherske verden i 1700-tallet, som hævdede en overensstemmelse mellem fornuft og åbenbaring: de bibelske beretninger om skabelse og frelse ved Jesus Kristus og hans soningsdød går måske ud over, hvad vi kan indse med vor fornuft, men er ikke i modstrid med den. Og når vi først har forstået det – som Münter med (eller uden) held forsøger at få Struensee til – så handler det i øvrigt om at føre et kristeligt, dvs. moralsk liv i overensstemmelse med Jesu anvisninger. I Münters terminologi skal vi nå fra en »filosofisk« bod (Busse) til en »kristen«. Münter udgav i øvrigt senere gennem flere år en række *Öffentliche Vorträge über die Reden und Begebenheiten Jesu nach den Evangelien*, som han havde holdt for sin menighed ved Skt. Petri, og i dem »forklarer« han først en række Jesus-ord og skrider så over til at »anvende« dem, dvs. til at udmønte dem i moralske forskrifter for et kristeligt levned. Det lykkes ham endda i et af foredragene at få fædrelandskærlighed med blandt forskrifterne! I denne interesse for det kristelige levned var Münter, alle forskelle til trods, på linie med sine pietistiske kolleger, for som det hedder med et gammelt kirkehistorisk slagord: »oplysning og pietisme er næstsøskendebørn«.

For en moderne læser – teolog eller ej – virker både Struensees og Münters positioner banale og antikverede. Men hver for sig drog de konsekvensen af deres tids tænkning og verdensbillede, bare på modsat måde. Struensee, der jo oprindeligt var læge, var bekendt med Voltaire, Rousseau og andre franske oplysningsfilosoffer og deres tanker. Sandsynligvis havde han også læst bøger af lægen La Mettrie, som i et par meget udbredte skrifter havde argumenteret for, at mennesket er en maskine, og at sjælen forgår samtidig med legemet. Følgelig blev der for Struensee ikke andet tilbage af religionen end den bekendte urmager-hypotese om Gud, som sætter verden i gang og overlader den til sig selv. Münter var teolog og præst og salmedigter, men i sin ungdom havde han undervist i filosofi ved universitetet i Jena, og han har naturligvis kendt de samme bøger som Struensee og været bekendt med de samme tanker. For ham gjaldt det imidlertid om at redde, hvad reddes kunne, af den

kristne tradition og herunder også af forestillingerne om skabelse og frelse ved troen på Jesus Kristus. Og under besøgene i fængslet på Kastellet forsøgte han så, i første omgang med logiske argumenter, at bringe Struensee over på sin side. Og han overdænger den arme Struensee med bøger af datidens kendte neologer som Gottfried Less' *Wahrheit der christlichen Religion*, hvor man i 5. udgave f.eks. kan læse, at »kristendommen er intet andet end ren fornuft, opvakt, styrket og ophøjet gennem umiddelbar åbenbaring«. Man kunne sige, at i Struensees samtaler med Münter drejede det sig først og fremmest om en religionsfilosofisk diskussion, selv om den altså angiveligt mundede ud i Struensees omvendelse. Men gemt i den ligger også et opgør med de teologiske forestillinger om skabelse og frelse, som går mere end hundrede år tilbage – til Den Tidlige Oplysning.

Vi kan begynde med franskmænden Isaac La Peyrère, som i 1655 udgav et skrift om »præadamitterne«. Heri argumenterede han for, at Adam ikke kunne have været det første menneske, der måtte have været mennesker før ham – som f.eks. indianere eller eskimoer nedstammede fra. Det var selvfølgelig et angreb på selve den bibelske skabelsesberetning, og La Peyrère fandt da heller ikke bibelen troværdig i andre henseender. F.eks. kunne Moses ikke være forfatter til de 5 Mosebøger, syndfloden kom ikke over hele jorden, men kun over Palæstina osv. osv. La Peyrères skrift blev brændt, og han måtte afsværge sine kætterier og, skønt han oprindeligt var protestant, gå i kloster, men den bibelkritik, som han altså var med til at starte, bredte sig snart ud over Europa og begyndte at underminere kirkens og teologernes indflydelse. 15 år senere udsendte Baruch Spinoza anonymt sin *Tractatus theologico-politicus*, hvor man genfinder nogle af La Peyrères tanker sammen med et forsvar for demokratiet. Efter Spinozas død i 1677 udkom hans *Ethica ordine geometrico demonstrata*, som – selv om *Ethica* strengt taget er et rent filosofisk værk – blev en inspirationskilde for mange oppositionelle ånder i samtid og eftertid. Heri bliver skabelsen vel ikke direkte anfægtet, men eftersom Gud er ét med naturen (»deus seu natura«) giver det ikke mening at tale om en skabergud, og der er kun denne verden. Frelsen består derfor i at affinde sig med verden, som den nu engang er på godt og ondt eller i at erkende den »under evighedens synsvinkel«. Erkendelse, ikke tro, er det, det kommer an på for den, der vil være lykkelig.

Spinoza, der som bekendt var jøde, men blev udstødt af Synagogen i Amsterdam, gik ikke selv til direkte angreb på den kristne religion eller på alliancen mellem kirke og de politiske magthavere, men det var der andre, som gjorde. Jeg nøjes her med at nævne to eksempler:

I 1674 kom en falleret teologistuderende, sønderjyden Matthias Knutzen, til Jena. Med sig havde han 3 pamfletter, som han anbragte under professorernes bænke i universitetskirken. I disse pamfletter angriber han de kristnes Bibel, som han hævder er fuld af selvmodsigelser – hvad han viser med mange eksempler – og erklærer, at han fornægter Gud, forkaster kirkerne og præsterne og foragter øvrigheden. Frelsen (han bruger ikke ordet) består alene i at følge sin samvittighed, som lærer »ikke at skade nogen, at leve hæderligt og at give enhver sit«. Og han fortsætter: »Hvis vi gør dette slet, så vil det være som tusinde pinsler, ja som helvede; men hvis vi gør det godt, så vil det altid være som himlen, så længe dette, det eneste liv, varer«. Knutzens pamfletter vakte voldsom opstandelse blandt teologer og øvrigheds personer i Jena og andesteds, men de blev trykt og genoptrykt eller spredtes i afskrifter langt op i det følgende århundrede. Her fandt mange åbenbart et arsenal af våben mod den protestantiske bibeltro og mod den forståelse af skabelse og frelse, som præsterne prædikede. Her var ingen skabergud, og frelsen bestod alene i at adlyde den samvittighed, »som den venlige moder natur har indgivet alle mennesker«.

På samme tid eller lidt senere finder vi mange andre skrifter – anonyme bøger eller afskrifter af dem – hvori synspunkter på linie med Knutzens fremføres. I den moderne forskning taler man om den »clandestine« (hemmelige) litteratur, for det siger næsten sig selv, at forfattere til skrifter af denne art ikke turde stå offentligt frem. Jfr. at Spinoza udgav sin *Tractatus* anonymt. Et af de berømteste af disse clandestine skrifter bærer som regel titlen *Traktat om de tre bedragere*. De 3 bedragere er Moses, Jesus og Muhammed, og indholdet af det er meget kort fortalt, at religionen udspringer af frygt, at præsterne udnytter denne frygt, og at de politiske magthavere igen benytter sig af præsterne for ved deres hjælp at give deres egen lovgivning en guddommelig oprindelse. Om kristendommen eller om »Jesu religion« hedder det f.eks., at den i virkeligheden intet andet er end »et stykke drømmeri, som uvidenheden har sat i gang, som egeninteressen opretholder, og som tyranniet beskytter«.

»Skabelse«, »frelse« osv. er derfor kun ord, som præsterne eller digterne har fundet på, og der er ingen anden verden end den, som vi nu lever i.

Vi plejer at karakterisere oplysningstidens kristendomsopfattelse med ordene »Gud«, »dyd« og »udødelighed«. Og det gælder da også for epokens mere moderate tænkere som f.eks. Immanuel Kant. Gud har skabt verden, nu gælder det om at leve dydigt i den og derved opnå frelsen i den hinsidige verden, hvad der igen forudsætter, at sjælen lever videre efter den legemlige død. Men i Den Tidlige Oplysning og langt op i 1700-tallet blev læren om sjælens udødelighed igen og igen anfægtet, som vi har set det hos en Matthias Knutzen eller en La Mettrie. Også Struensee bestred øjensynligt denne lære og hævdede næsten til det sidste, at sjælen er dødelig, hvis man ellers tør stole på Münters beretning. Men hvis sjælen går til grunde med legemet, så er der naturligvis ingen dommedag, hvor mennesket står til regnskab for sine handlinger. Så er moralen en rent dennesidig sag, og ens handlinger skal bedømmes på, om de gavner samfundet eller ej – som Struensee stadig ifølge Münter mente. I denne opfattelse som på andre punkter synes Struensee at være påvirket af den franske oplysningsfilosof, Claude Adrien Helvétius, og hans bog *De l'esprit* fra 1758, som blev offentligt brændt i Paris.

Men hvorfor var det nu så vigtigt for teologerne i 1600-tallet og senere at fastholde og forsvare læren om sjælens udødelighed? For katolikkerne var den selvfølgelig en forudsætning for læren om skærsilden, mens den for protestanterne indgik som en del af hele den kristne eskatologi. Men derudover var læren om sjælens udødelighed for oplysningstidens protestantiske teologer en konsekvens af den stadige indskærpelse af nødvendigheden af et kristeligt eller dydigt levned. Selvfølgelig frelses mennesket ved tro, men altså også ved de gode gerninger, som følger af troen: et godt træ bør bære gode frugter –for nu at bruge nogle billeder og begreber fra reformationstiden. Kant, som ikke uden grund er blevet kaldt »protestantismens filosof«, tænkte filosofisk ad de samme baner: da dyd og lykke ikke falder sammen i denne verden, så må vi »postulere« et sammenfald i den hinsidige verden, og det forudsætter, at sjælen lever videre efter døden. Men bagom eller ved siden af disse begrundelser for læren om sjælens udødelighed ligger et andet motiv, som af en tysk teolog, Johann Wolfgang Reinbeck, bliver udtrykt sådan i 1740: »Man kunne f.eks. antage, at en stor fyrste fik den idé at tillade, at hans undersåtter blev bibragt en lære, der stred mod sjælens udødelighed og forestillingen om et fremti-

digt liv! I hvilken sikkerhed ville han befinde sig såvel for sin egen person som i henseende til regeringsformen. Kunne han bare ét øjeblik forlade sig på deres lydighed, deres troskab og deres edsaf læggelse? Ville endelig ikke alle dyder, det borgerlige samfunds velfærd og selve religionen blive anset for lutter hjernesvind, hvis mennesker skulle tro, at de efter deres død hverken havde noget at frygte eller håbe på?«. Reinbecks bog, som meget passende havde titlen *Philosophische Gedanken über die vernünftige Seele und derselben Unsterblichkeit*, hørte ikke til de mange bøger, som Münter bragte med i fængslet til den arme Struensee, men også den var meget populær i samtiden, den kom i flere optryk og udtrykte utvivlsomt meget præcist, hvad der for Münter og for øvrigheden var et af de vigtigste motiver til at kræve tro på læren om sjælens udødelighed. Det er ikke tilfældigt, at i den »trykkefrihedsforordning« (reelt: forordning om indskrænkelse af trykkefriheden), som blev udsendt herhjemme 20 år efter Struensees fald og henrettelse, hørte skriftlig bestridelse af sjælens udødelighed til de groveste forseelser, som skulle straffes med 3 til 10 års landsforvisning! Just denne, skal vi kalde den: politiske, begrundelse for læren om sjælens udødelighed var det, de radikale oplysere havde blik for og opponerede i mod. Det kan f.eks. illustreres med endnu et »clandestint« skrift, »Rams testamente«:

Joachim Gerhard Ram var en jurastuderende og præstesøn fra Glückstadt i Nordvesttyskland, som i 1600-tallet var under dansk herredømme. I 1688 kom han til Wittenberg, hvor han hængte sig i et egetræ uden for byen. I hans logi fandt man hans såkaldte »testamente«, som indledes med disse linier: »Med lede gør jeg ende på mit elendige liv og stikker hovedet i løkken. Og når jeg er vendt tilbage til, hvorfra jeg er kommet, foragter jeg deres dom, som mener, at jeg skal sendes et sted hen, som jeg ikke kender. For vor sjæl er dødelig. Religionen hører til hoben. Den er nemlig opfundet for at bedrage folk og gøre verden lettere at regere. Jeg kan ikke se, at den der mener sådan med rette kan kaldes atheist. Hvem ved sin fulde forstand vil nægte, at der er en Gud. Men den såkaldte statsræson kræver, at hoben skal belæres om religionen af præsterne. Den som har øren, han høre. Verden regeres af meninger«. Her har vi i et kort sammendrag en række af de synspunkter, som igen og igen blev fremført i Den Tidlige Oplysning og også siden hen. Som man kan se, ville student Ram ligesom Struensee små hundrede år senere ikke benægte Guds eksistens, men dermed er så også alt sagt, »for vor sjæl er dødelig«. Der

er ingen anden verden end den, vi nu lever i. Og alt det, som præsterne siger, er et bedrag, som magthaverne benytter sig af for at gøre verden lettere at regere. Det er meningerne – eller »fordommene«, som oplysningstænkerne plejede at sige – der hersker i verden. Og til fordommene hører altså læren om sjælens udødelighed. Ganske vist skriver præstesønnen Joachim Gerhard Ram så i slutningen af sit testamente, at han stoler på, at Gud vil tage ham til nåde, men han fornægter den officielle religion eller kristendom, som den forkyndes af præsterne i deres forbundethed med de politiske magthavere. Og med sit testamente bekræfter han jo – kunne man sige – indirekte Reinbecks påstand om, at fornægtelse af sjælens udødelighed gør det umuligt for fyrsten at regere.

Rams testamente vakte stor opstandelse og blev trykt og skrevet af mange gange. Efter teologernes mening var der naturligvis ingen frelse for den stakels student, der havde taget sit eget liv, hvor meget han så end bedyrede sin tro på en Gud. Han kunne kun ende i helvede. Men i deres kamp mod de såkaldte »atheister« eller fritænkere havde teologerne endnu et udtræk, som også skimtes i Münters beretning om Struensees omvendelse. Münter lader nemlig Struensee sige, at han i sin storhed bestemt ikke har været lykkelig, og at han »i de sidste måneder af sin så misundelsesværdige lykke har måttet kæmpe med mange ubehagelige sindsstemninger (Gemüthsbewegungen)«. I teksten fremstår disse bemærkninger som en konsekvens af Struensees benægtelse af, at der skulle være et liv efter dette, hvor man risikerer at blive straffet for sine synder. »Mennesket bliver allerede her straffet nok for sine overtrædelser«, siger Struensee. Men Münters pointe har utvivlsomt også været at vise, at en atheist, der ikke har noget at frygte eller håbe på efter dette liv, er et ulykkeligt menneske. En atheist var pr. definition »fortvivlet«, som det kunne hedde dengang. Det havde Ram jo bevist med sit selvmord, og Struensee gjorde det siden med sine »mange ubehagelige sindsstemninger« inden sin omvendelse.

Skabelse, forstået som en quasi-naturvidenskabelig begivenhed over 6 dage, har næppe tilhængere mange andre steder i dag end i de yderste højre-religiøse kredse i USA. Og allerede i oplysningstiden var denne forståelse på retur. Bl.a. p.gr.a. bibelkritikken fra ca. 1650 og fremefter. Men da man, i hvert fald uden for teologernes kreds, havde besvær med at finde en forklaring på livets og universets opståen, faldt man gerne tilbage til forestillingen om en

skabergud, urmageren der satte det hele i gang. Anderledes med frelsen. Her var den religiøse forkyndelse og det politiske herredømme så viklet ind i hinanden, at i hvert fald de mere radikale oplysningsfolk måtte opponere. Hvorimod lutherske teologer som f.eks. Reinbeck eller Münter netop gik ind for, at religion og politik var to sider af samme sag. Ifølge en i nyere tid hævdvunden fortolkning af Luthers syn på forholdet mellem religion og politik, så sammenblandede oplysningstidens teologer af alle kræfter Guds verdslige og hans åndelige regimente. Men de gjorde det naturligvis i den bedste mening, for sådan så deres billede af verden og af luthersk kristendom nu engang ud. Omvendt var det hos deres modstandere, atheisterne og fritænkerne. Her blev det verdslige og det åndelige regimente fuldstændigt skilt ad, hvis der ellers blev noget tilbage af det åndelige regimente overhovedet. Her kunne den politiske øvrighed i hvert fald ikke bruge religionen eller præsterne til at befæste sin magt. Og frelsen, hvis begrebet i det hele taget kunne bruges – ja, den bestod i at følge sin fornuft eller adlyde den samvittighed, som »moder natur« har nedlagt i os alle. Og så kan man jo ellers overveje, om ikke den konflikt i oplysningstiden, som jeg her har tegnet nogle få rids af, stadig består i bedste velgående i begyndelsen af dette millenium! Også i Danmark!

Jens Glebe Møller, professor, dr.theol.
Gl. Kongevej 148,2
1850 Frederiksberg C

Skabelse og frelse i Pietismen

Torben Bramming

I pietismen fokuseres der på frelse og forløsning. Det indebærer dog ikke automatisk en ringeagt for skaberværket. Tværtimod er den hallensiske pietisme præget af en åben og nysgerrig tilgang til skaberværket – herunder naturvidenskabernes udforskning af skaberværket. Hovedtesen i denne artikel er, at pietismen i sin selvforståelse ligger tæt op ad de første paulinske menigheder i deres fremhævelse og sammenkædning af mission og moral. Frelse handler om skaberværkets genoprettelse. Rækkefølgen er frelse og skabelse, ikke omvendt.

DEN 18. MAJ 1728 udgår der befaling fra Københavns Magistrat til de ældste, som står for jødernes synagoger, om at indfinde sig i Vajsenhuset 2 dage senere og høre gehejmeråd Holst tale til dem i hans majestæts høje navn. Grunden til at jøderne skulle indfinde sig dér var missionskollegiets ønske om at prædike jøderne til omvendelse. Grunden var at finde hos Paulus, der i brevet til romerne knytter jødernes omvendelse til den kristne kirkes frelseshistorie. Normalt knytter man hedningemissionen på Grønland, Trankebar og Vestindien til den pietistiske missionsforståelse, men uden at forstå, at jøderne var en vigtig del af denne, så overser man let den pietistiske bevægelses egenart, forestillingen om at genetablere kirken på apostolsk grundlag og håbet om tusindårsriget før Kristi genkomst.

Frelsen i pietismen

Jacob Phillip Spener (fra Frankfurt am Main) er pietismens grundlægger. Hans værk *Pia Desideria* fra 1675 betegner Pietismens indledning. Bogen in-

deholder en række forslag til reform af kirken. Den ledende idé i denne reform er en genoptagelse af især det Det Nye Testamente som rettesnor for kirken og den enkelte kristnes fromhedsliv. Det centrale punkt er forslagene til at øge kendskabet til og brugen af Bibelen uden for gudstjenesten. Det skal ske i form af studiegrupper eller offentlige oplæsninger af hele Bibelen. Spener ønskede at give menigmand en mulighed for at sætte »glas, kort og terninger« til side og begynde et nyt liv. Udover dette findes der i bogen en række forslag, som tager udgangspunkt i Paulus' anvisninger for den rette gudstjenesteordning fra Første Korintherbrev 14. Udlægningen af skriften og inddragelsen af lægmænd udledes herfra. Præsteuddannelsen skal reformeres i to retninger. Den første er et mere helligt levned, hvor studierne og indøvelsen i kristendommen skal gå hånd i hånd. Det andet punkt handler om en bedre og mere opbyggelig prædiken.

Dermed er omvendelsen og det rene moralske liv også vigtige ledetråde i *Pia Desideria*. Det rene liv defineres i forlængelse af laste og dydskatalogerne i Det Nye Testamente. Breve, som ligeledes i oldkirkelig ånd sendtes fra og til Spener, gjorde ham til hele Tysklands skriftefader. Brevet spiller en afgørende rolle i den pietistiske bevægelse, idet man heri netop så den oldkirkelige brevveksling videreført, der bandt de hellige sammen.

Pietismens baggrund for at tale om skabelse og frelse var altså i høj grad den paulinske menighed, og dens ordning, dens moralske anvisninger. Man delte dens forventninger herunder altså håbet om jødernes omvendelse.

Horisonten for pietisterne er derfor nærmere centreret omkring frelsen og forløsningen i de sidste tider end om skabelsen.

Halle pietismen

Den store praktiske og verdensomspændende dimension fik Pietismen gennem den transformation Speners tanker undergik i Halle hos August Hermann Francke (1663-1727). Francke havde lært Spener at kende i Berlin og var som mange unge teologer grebet af ham. I Halle fandt han – efter en del besvær med at få en lærestol ved et universitet – et fristed. I Franckes virke kommer frelsen, som universal begivenhed til praktisk udfoldelse. Han så kirken reformation i et universalistisk lys med fire faser eller komponenter.

1) Det enkelte menneske skal omvendes. Bodskampen, hvor Jesu lidelse og død for vore synder er afgørende, bliver omdrejningspunktet i overgangen fra det gamle liv til det nye liv. Her bryder frelsen ind for den enkelte.

2) Kirken skal reformeres. Spener lagde vægt på både lægfolk og præsters kristelige levned. Det er herigennem de skal vise sig som genfødte kristne og dermed skulle også kirkens liv reformeres. Lægfolket skulle tage mere del i det kirkelige osv.

3) Nationen skal gendannes. Hele nationen skulle forsynes med skoler, hvor børn kunne læse og skrive, først og fremmest lære deres katekismus og læse deres Bibel. Desuden skulle den verdslige øvrighed hjælpe med til gennem lovgivning og straf at genoprette det menneskelige og moralske forfald, som pietisterne mente samtiden var udsat for.

4) Verden skal evangeliseres. Ud fra Jesu missionsbefaling og Pauli tanker om at hele verden skal høre evangeliet, og at man skulle begynde med jøderne, oprettede pietisterne i Halle med hjælp fra bl.a. Danmark en verdensomspændende mission.

Det var denne dynamiske tankegang man byggede de mange forskellige institutioner ud fra i Halle. Vajsenhus, apotek, boghandel, skole, latinskole, samt center for Bibelens oversættelse til orientalske sprog. Disse bestræbelser skulle være med til at bane vej for tusindårsriget, hvor den sande kirke og de sande kristne skulle herske over verden.

Frelsen er i Hallepietismen altså bundet op i kiliastiske forestillinger om et herlighedsrige på jorden, før Kristus kommer igen. Frelsen har et verdsligt aspekt. Riget med frelsen for de sande kristne skal bryde frem før verdens ende, som det hedder. For Spener, Francke og lægen og salmedigteren Richter har Gud altså forjættet sit riges frembrud på jorden, hvor de kristnes skjulte liv i Kristus åbenbares for alle. De kristne skal så regere jorden, mens Kristus stadig er i himlen. Pietisterne så disse sidste tiders kristne ved Gudsrigets frembrud herske som guder på jorden (jf. Paulus), før kirkens herlighedstid på jorden går over i den himmelske herlighed. De, som ikke er frelste, men

vendt mod verden, vil i denne tid forsvinde og sammen med Satan overgives til fortabelse og evig tilintetgørelse.

Hans Adolf Brorson

Hans Adolf Brorson (1694-1764) er den danske pietismes mest kendte repræsentant. Hans salmer er på mange måder et stadigt eksisterende bindeled mellem den tyske og danske pietisme. Da Brorson fra 1728 til 1737 var præst i Tønder, var han gennem sin foresatte, tønderprovsten Johan Hermann Schrader, i tæt forbindelse med den tyske pietisme. Schrader var i sine salmer, som kendes fra det store sangværk *Tondersches Gesangbuch*, en overbevist tilhænger af kiliastiske forestillinger om den kommende herlighedstid for kirken og de sande kristne. Men i den salmedigtning, som Brorson i Tønderårene begynder at udgive både som oversættelser og som originale salmer, mangler denne kiliastiske tone. Hos Brorson virkeliggøres Guds rige ikke inden for historiens ramme. Dommedag er her afslutningen, hvor Kristus kommer igen på skyen og holder dom. Brorson er her influeret af de gammellutherske forestillinger om verdens ende. Han ser sin samtid som en del af de sidste tider, hvor kirken og de sande kristne forfølges og plages af mange ting. Steffen Arndal har i sin disputats »*Den store hvide Flok vi see* -« fra 1989 sammenstillet den tyske pietismes vækkelsessang med Brorsons salmer fra *Troens rare Klenodie* og vist denne forskel. Brorson er i sin digtning til det sidste en forkynder af nærforventningen, men han deler ikke Spener, Francke og Richters optimisme med hensyn til Guds rigets frembrud. Det er først når dommedag kommer, at trængslerne er forbi, hvor de kristne kan gå fra jordens jammerdal til himlens frydesal. Som Arndal skriver om det fælles syn på frelsen hos den tyske pietisme og Brorson: »verdens undergang omfatter den synlige verden, hvorimod den usynlige verden fortsat består. Samtidig er imidlertid parousien ensbetydende med den endelige sejr over Satans rige, der sammen med den synlige verden overgives til evig fortabelse og tilintetgørelse. Efter verdens undergang lever således kun de frelste, der er borgere i Guds rige, videre i den evige salighed, hvorimod de uomvendte, de mennesker, der i deres vendthed mod den synlige verden har fortrængt den usynliges eksistens, tilhører Satans rige og med dette overgives til den evige død.« (Arn-

dal 1998: 198) Hos Brorson er der i frelsen et bestemt forløb for den kristne, der frelses af Gud, som han skildrer i *Troens rare Klenodie* under afsnittet om salighedens orden.

Gud kalder først på mennesket, som følger kaldet ved at tro Guds nåde mod det. Så følger selve omvendelsen, hvor *oplevelsen af Jesu lidelser og død* er centrale. I denne proces finder mennesket ud af, at Jesus er død for menneskene. Man slider sig herunder fri fra verden og igennem denne bodskamp forenes den kristne nu med Kristus i troen. Den omvendte forstår, at han er retfærdiggjort ved Jesu blod og vunder. Han træder derfra ind i det nye liv, hvor troens frugter er beviset for omvendelsen. Den omvendte er blevet en levende og igenfødt kristen, fordi Jesus med sit blod har bortskyldt det marmor og stål, som det gamle menneske efter syndefaldet var støbt ind i:

*Retfærdighed
I Jesu blod
Din søde fred slet
intet hjerte ved
som ej ret vil gøre bod
den sikre flok
på tungen har dig nok
men bruger nådens trøst
til skjul for verdens lyst
tænker ej at sådan ro
kommer kun ad sådan tro
som vil følge Jesu røst*

Frelsen begynder først med menneskets brud med synden og verden. Kendetegnet på den sande kristne er, at han forfølges og lider og udsættes for trængsler. Brorsons praksis som biskop i forhold til det offentlige skriftemål viser dette. Han tog med fast hånd på de folk, der efter lejemål, hvor to havde bedrevet utugt eller anden forbrydelse skulle genoptages i menigheden. Angrede de ikke på kirkegulvet foran menigheden på en måde, så man kunne tro dem, fik de ikke den genoptagelse i menigheden, der var baggrund for retten til ærligt arbejde.

Den sanselighed, som er den pietistiske salmedigtningens kendemærke, kommer også til udtryk hos Brorson. Hans sansemættede salmer afspejler den voldsomme bodskamp som det enkelte menneske psykisk blev kastet ud i, da den jo sigtede på at formidle erfaringen af egen uværdighed, før frelsen kunne hæve den enkelte op i erkendelsen af Guds nåde:

*O! min mund, hvad har du ikke
Været syndens fadeglud
O! hvad har din smilestrikke
Satan bragt så mangen brud
Spyt nu tusind gange ad
Al den skiden vellyst mad
Nu kan ingenting mig fryde
Uden Jesu kys at nyde*

Erfaringen af at have fået noget råddent og ækelt mad i munden, som man i afsky spytter ud, bruges her til at vise, hvordan processen i bodskampen giver afsmag for verden og længsel mod Jesus.

Skabelsen i pietismen

Det, som slår en, når man beskæftiger sig med pietismens forhold til skabelsen, er det totale fravær af opposition imod den frembrydende naturvidenskab. I Danmark som i Tyskland skyldtes dette, at mange af pietisterne var meget tættere på det centrale oplysningsprojekt at udforske Guds skabning, end man skulle tro. Erik Pontoppidan, der var en af den pietistiske Christian den 6.'s hofpræster og rådgivere, stod for udarbejdelsen af den autoriserede katekismus, som blev indført i hele landet i 1740'erne. På den anden side finder man hos Pontoppidan en enorm teknisk videnskabelig interesse, som afspejler sig i hans topografiske skrifter og i hans aktive medlemskab i redaktionen af *Danmark-Norges Oeconomiske Magazin* og i medlemskabet af Videnskaberne Selskab. Pietismen er opstået før darwinismens indirekte angreb på forståelsen af verdens skabelse og menneskets tilblivelse. Pietisterne følte derfor ikke naturvidenskaben som en udfordring af kristendommens sandheder.

Både i teologien og i naturfilosofien var der enighed om, at naturen var Guds skabning og der var også fra pietistisk side en vældig aktivitet for at besynges og udforske den.

Pietismen bekendte sig til den herskende fysiko-teologi. Denne teologis bestræbelser gik ud på at bevise en intelligent skaber ud fra naturens orden og hensigtsmæssighed. Skabelsen og skabningen kunne forene både den naturvidenskabelige tilgang og den pietistiske retning. Hverken Francke i Halle eller andre pietister havde betænkeligheder ved at tage den nyeste teknologi i anvendelse under deres mange foretagender inden for byggeri, trykkeri, spinde-skole, landbrug og medicin. Som Dan Christensen skriver det: »Gejstligheden indlemmede den tidlige fremskridtstro i aftenbønnen« (Christensen 1996: 798) og fremskridtstroen gik, som man kan se, fint hånd i hånd med pietismens tanker om et tusindårsrige på jorden. Fremskridtet ville både skabe bedre åndelige og materielle vilkår for de kristne.

Et af de afgørende forhold i denne positive vurdering af naturvidenskaben var modsætningsforholdet til ortodoksien. Pietisterne var modstandere af den nærmest spekulative teologi, som udfoldede sig i bibeludlægningen hos de ortodokse teologer ved universiteterne. Pietisterne tog afstand fra den rette læres teologi ved at lægge vægten på det rette levned. Dermed kom man til at koncentrere sig meget om de rent praktiske empiriske forhold i kristenlivet og menighedsarbejdet og gjorde derfor også en god brug af moderne videnskabelige opfindelser. Brorson skriver i anledning af sin udnævnelse til æresdoktor i 1760 et skrift om *Kirkens banner*. Heri angriber han bibelkritikken, men ikke naturvidenskaben. Brorson fremfører påstanden om, at alle videnskaber og kunster kan tjene til skaberens pris og menneskets gavn, men »er Guds frygten som er al visdoms begyndelse og erkendelsens sjæl væk, så forvildes fornuffen.« (Brorson 19-56: 366)

Brorson selv kan dog næppe betegnes som en renlivet tilhænger af fysiko-teologien. Han slutter ikke rationelt fra naturen til Gud. Brorson kan snarere ses som den troende og genfødte kristne, der undrer sig over, at Guds storhed også er til stede andre steder i skaberværket end i forholdet til det enkelte menneske. Men det er Gud og den enkelte kristnes forhold, som er hans salmeværks udgangspunkt. Brorson finder i det store og i det små i skabningen

disse tegn på Guds opretholdelse og stadige skabelsesproces, som den kendte salme »Op al den ting, som Gud har gjort« blandt andre taler så tydeligt om.

I overensstemmelse med Speners anvisninger om øget kendskab til Bibelen er Brorsons salmer om skabelsen fra *Troens rare Klenodie* meget tekstnære:

*Men hvor var Adam da
hvor skulde komme fra
Den Herre til sit rige
Og tronen at bestige
Til jordens regimente
Hvorfra var han at vente*

*Ej solens glans, ej guld
Men kun et stykke muld
Han tager, og det vender
I sine almagts hænder
Straks er en bolig færdig
Som agtes engle-værdig*

Så indblæser Gud det himmelsind, som først genskabes ved frelsen og dermed det nye menneskes fødsel. Mennesket, som ved syndefaldet blev slave af verdens lyster, kan ved frelsen få sit himmelsind klaret og se verden og skaberen i deres rette forhold.

Pietismens forhold til skabelse og frelse er altså båret af en efterligning af den paulinske menighedshedsforståelse og et forsøg på gennem det rette levned, kirkens reformation, nationens genskabelse og verdens evangelisation at genoprette skabningen i sin oprindelighed:

*Men Gud ske lov og pris
Et bedre paradís
End det som blev fordærvet
Har Jesus os forhvervet
En himmel uden fare
O gid vi der kun vare.*

Litteratur

Arndal, Steffen 1998: »*Den store hvide Flok vi see -«*, H.A. Brorson og tysk pietistisk vækkelsessang, Odense Universitetsforlag, Odense.

Brorson, H.A. 1951-56: *Samlede skrifter*, bd. III, v. L.J. Koch, udgivet af Det Danske Sprog- og Litteraturselskab under tilsyn af Paul Diderichsen og Ejnar Thomsen, København.

Christensen, Dan Ch. 1996: *Det moderne projekt: Teknik og kultur i Danmark-Norge 1750-(1814)-1850*, Gyldendal, København.

Torben Bramming, cand.theol.
Taarnborg
6760 Ribe

Skabelses- og åbenbaringsteologi – clash eller komplementaritet?

Hans Vium Mikkelsen

Det overordnede tema skabelse og frelse sættes her ind i en dogmatisk perspektivering af forholdet mellem skabelses- og åbenbaringsteologi. I en dansk tradition har der været en uheldig tendens til, at man måtte vælge side – enten var man skabelses- eller også var man åbenbaringsteolog. Det er dog et spørgsmål, om en sådan rigid sondring ikke i sidste instans er teologisk ufrugtbar. Skabelsesteologien har ikke patent på skabelsen, lige så lidt som åbenbaringsteologien har patent på åbenbaringen. I denne artikel søges der i stedet etableret en mulig sammenhæng de to positioner imellem ud fra en sondring mellem den *personlige* (hvem er Gud?) og den *a-personlige* (hvad er Gud?) Gud. Pointen er her, at begge disse spørgsmål er legitime i teologiens bestræbelse på at udlægge hvem og hvad Gud er – og at de ikke skal ses som et alternativ, hvor den ene tilgang udelukker den anden. For spørgsmålet om forholdet mellem skabelse og frelse indebærer det en tydeliggørelse af, at det er den ene og samme Gud, der er skaber og frelser. Her gælder indsigten fra Chalkedon: uden sammenblanding, uden adskillelse.

DENNE ARTIKELS SIGTE vil være bredere end »blot« det at gennemgå, hvordan skabelse og frelse er blevet behandlet som underliggende temaer i det 20. århundredes teologi. Lidt fortegnet synes det som om, i hvert fald i en dansk teologisk kontekst, at der har været en tendens til, at man måtte vælge mellem skabelses- eller åbenbaringsteologi, universalisme eller partikularisme, metafysik eller historie. Og i denne forgrovede modstilling har det ydermere været *comme il faut* at overeksponere forskellen mellem skabelse og frelse i en sådan grad, at de kom til at stå fortegnet skarpt over for hinanden. Den *ene* hørende

til i den skabelsesteologiske fremhævelse af Gud som skaberen og opretholderen, den *anden* i den åbenbaringsteologiske fokusering på Gud som den i historien indgribende og frelsende Gud. Og indrømmet, de »gamle kæmper« inden for hver af de respektive »lejr« syntes ikke selv at yde nogen særlig stor indsats for at leve sig ind i modpartens argumentation og teologiske forforståelse. Så i dansk teologisk sammenhæng har det i flere årtier været en udbredt opfattelse, at man måtte vælge side: enten var man skabelses- eller også var man åbenbaringsteolog. Enten fremhævede man Gud som skaberen (ofte tænkt a-personligt), eller også fremhævede man Gud som frelseren (Gud tænkt som person). Men spørgsmålet er, om det er særligt frugtbart at stille skabelses- og åbenbaringsteologi op som to sådan helt klare modstillinger, hvor valget af den ene automatisk indebærer udelukkelse af den anden som en legitim teologisk tilgang.

Mit ærinde i denne artikel er at opstille en mulig sammenhæng de to positioner imellem. En sammenhæng som ikke er begrundet i et (umuligt) forsøg på etablere en fælles teoretisk underbygning af de to positioner. I stedet er sammenhængen funderet i et krav fra praksis. For selv om de to tilgange til teologien, anskuet ud fra deres respektive indre logik, ikke levner plads til et andet udgangspunkt end dets egen, reduceres gudsbilledet drastigt, hvis man nøjes med ét af dem. Så jeg plæderer her for en dialektisk sammenstilling af de to positioner. Formuleret på anden vis: skabelses- og åbenbaringsteologi er udtryk for to sandheder, som nødvendigvis må holde hinanden i skak, for at forblive sande. En skævvridning til den ene af siderne medfører et reduceret billede af Gud. Gud gøres enten til en før-etisk værensmagt, synonymet for det ubekendt transcendent i det immanente (hvor Gud og Livet bliver til synonymer), eller Gud knyttes så stringent til åbenbaringen i Jesus Kristus, at den kristne grundfortælling *apriori* synes at absorbere enhver almenmenneskelig forforståelse og tydning. Teologien får da, om man vil det eller ej, hurtigt en bismag af evangelikal kristendom, hvor den stereotype beskrivelse af åbenbaringsteologien – »svaret er Jesus, hvad er spørgsmålet?« – på trods af dens unøjagtighed alligevel synes at ramme inden for skiven (om end det ikke er i »bull's eye«). Jeg vil derfor forsøgsvis argumentere for, at man uden at sælge sin sjæl til teologisk inkonsekvens skal hente inspiration og indsigt fra såvel den skabelses- som den åbenbaringsteologiske tradition. Et anliggende

som jeg her vil søge at tydeliggøre ved hjælp af to af de store dialektiske teologer i det 20. århundrede: *Paul Tillich* (1886-1965) og *Karl Barth* (1886-1968).

Den fælles forudsætning for denne gennemgang af en primært skabelses-teologisk og en primært åbenbaringsteologisk position er, at de deler det fælles udgangspunkt, at Gud *har* væren, om end denne væren ikke kan sidestilles med nogen anden form for væren. Al sund teologi har som dets første forudsætning, at Gud *er*, og at Guds væren i sidste instans må fastholdes som et *mysterium*. Gud kan aldrig erkendes fuldt ud af mennesket – ikke engang i åbenbaringen. I *Den kirkelige Dogmatik* anfører Barth, at teologiens opgave kan beskrives som en rationel bestræbelse på at udlægge Guds hemmelighed.¹ Fastholdelsen af den kvalitative forskel mellem Gud og mennesket er en første forudsætning for at kunne fastholde Guds væren og væsen som et mysterium, mennesket aldrig vil kunne trænge helt ind i. Alle teologiske tilgange er dermed *tilnærmelser* – men heri ligger også, at teologien lever af at hævde, at der er tale om en tilnærmelse, dvs. at der er tale om en virkelig *reference* til noget, som eksisterer uden for referencen selv. Gud er ikke bare i sproget. Gud kan ikke reduceres til en menneskelig konstruktion, om end en nødvendig én af slagsen. Så snart teologien ophæver denne reference til Gud, så snart den ophæver fastholdelsen af Gud som et mysterium, så snart den ophæver Gud som al værens forudsætning, er den i gang med at underminere sin egen sag og anliggende. Denne reference fastholdes forskelligt i henholdsvis en åbenbarings- og en skabelsesteologisk position, hvorfor også forholdet mellem skabelse og frelse, frelse og skabelse accentueres forskelligt i de to positioner. Men at ville nøjes med den ene af udfoldelserne, er, så vidt som jeg kan bedømme det, at lade sig nøje med for lidt.

Mit anliggende kan også beskrives så kort, som at der findes flere forskellige legitime tilgange til teologien, som hver især kan bindes op på et »hvispørgsmål«: *hvem* er Gud? (den åbenbaringsteologiske position, som fremhæver den *personlige* Gud. Vægten lægges her på åbenbaring, bibel, og frelses-historie), *hvad* er Gud? (den skabelsesteologiske position. Vægten lægges her på naturen, *tydningen* af de alment menneskelige erfaringer, fremhævelse af forholdet mellem det transcendent og det immanente og en søgen bagom det kulturelle til det egentlige, det før-kulturelle. Gud tænkes her primært *a-personligt*), og endelig *hvor* er Gud? (her fokuseres på kult og ritual, kort sagt: religiøs praksis – hvor og hvordan etableres mødet mellem det hellige og det

profane?). Jeg vil i denne artikel, af pladshensyn, nøjes med at fokusere på de to første spørgsmål, som konkretiserer spændingen imellem en *personlig* og en *a-personlig* tilgang til Gud. Det sidste først.

Paul Tillich

Tillich fokuserer i sin teologi på Gud som skabermagten. Gud er til. Gud har væren. Guds væren er forudsætningen for al anden væren. Uden Gud ingen væren. Når mennesket taler om Gud, taler det om det, som angår det *ubetinget*, om selve *forudsætningen for og opretholdelsen af* al væren. Tillich vil derfor undgå, at man *simplificerer* talen om Gud, ved alene at tale om Gud som en person. I så fald tænkes Gud alt for analogt med det menneskelige subjekt. Den eneste forskel består da blot i, at Gud er større, stærkere og kraftigere end mennesket. En sådan ensidig fremstilling af Gud som et selvstændigt subjekt, der lever og agerer i fuld analogi med et menneskeligt subjekt, er nemlig i henhold til Tillich at tilskrive en menneskelig *projektion*. Guds storhed lades hermed ude: Gud bliver i stedet til en art overmenneske, eller fantasifigur – som man kan bede om hjælp, når nøden trænger sig på. Lad det være sagt med det samme. Tillich vil ikke afskrive Gud som personlig magt, men han vil afskrive, at Gud alene tænkes sådan, idet Gud derved *reduceres* til at udgøre en slags »livredder-funktion«, som mennesket kun henvender sig til, når det er ved at drukne.

Tillich kan derfor med fromme hensigter hævde, at *Gud ikke eksisterer*. Pointen hermed er at tydeliggøre, at Guds ikke har væren på samme måde, som alt andet har væren. Gud er nemlig alt det værendes ophav. At sige at Gud eksisterer kan nemlig misforstås i retning af, at Gud har eksistens på samme måde, som mennesket og det øvrige værende har eksistens, hvorved Gud enten bliver reduceret til et subjekt iblandt andre subjekter, eller til et objekt iblandt andre objekter. I stedet vil Tillich på det kraftigste pointere, at Gud er altings ophav – hvorfor Guds væren også må adskille sig fra al anden værende. Tillich taler derfor også om Gud som f.eks. *væren selv, værens magt og værensgrund*. Som han formulerer det i bind I af *Systematisk Teologi*: »Gud er magten til at være til i og over alt som er til, den uendelige værensmagt«. ² En måde hvorpå Tillich ønsker at tydeliggøre denne forskel imellem Guds

væren og al anden værens væren er, at han skifter de typiske metaforer ud. Hvor vi normalt taler om Gud i det høje, taler Tillich om Gud i *det dybe*, i betydningen Gud som en *dimension* i tilværelsen. Tillich er her ude i et opgør med en alt for plastisk rumlig forståelse af forholdet mellem Gud og mennesket. Guds selvstændighed består ikke i, at Gud er et selvstændigt subjekt, som tænkes uden for det, vi kalder verden (Gud er ikke en person i himlen). Ordet Gud er i stedet et *symbol* for det, som angår os alle ubetinget, hvilket igen vil sige, at det er et symbol for vores værensgrund. Når vi skal erfare Gud, skal vi altså ikke se opad, i en naiv forestilling om at Gud er en gammel mand med hvidt skæg, som troner på en sky i himlen; vi skal i stedet se indad: ind i vores værensgrund. Gud møder vi i virkelighedens dybde dimension, hvor vi erfarer Gud som grund og mening med væren.

Tillich giver således plads til, at *menneskets erfaringer* kommer til at spille en rolle i måden, vi taler om Gud på. Men, der er vel og mærke tale om *kvalificerede* og *tydede* erfaringer. Tillichs positive fremhævelse af erfaringen er altså ikke ensbetydende med, at enhver påberåbt gudserfaring er et argument i sig selv – lige så lidt som der her er tale om en strengt individualistisk tilgang til erfaringen. Til Tillichs forståelse af den religiøse erfaring hører, at det er en erfaring, som rækker ud over det enkelte individ, at det er en erfaring, som netop angår menneskets søgen efter mening, efter helhed – kort sagt: efter det som angår det ubetinget. Og til en definition af det, som angår mennesket ubetinget, hører, at det rækker ud over det enkelte individ selv. Et af menneskets væsenskendetegn er i henhold til Tillich, at mennesket søger efter mening, efter helhed. Heri ligger religionens anliggende og berettigelse. Det er denne *søgen* efter mening, som forpligter religionen på en *helhedstænkning*, for mening er ikke noget strengt individualistisk eller subjektivt. Det giver kun mening at tale om mening, hvis det rækker ud over det enkelte subjekt. Til det at være *sandt* menneske hører at leve i en søgen efter helhed, som ikke blot angår det enkelte individ eller gruppe, men hele menneskeheden – og kosmos – som sådan. Hvornår taler mennesket da om Gud i henhold til Tillich? Det gør det, når mennesket taler om det, som angår det i egentligste forstand, om *livets mening og grund*. Også selv om det ikke betegner denne grund som Gud. Rigtige ateister findes (stort set) ikke. Den som kender til *livets dybder*, kender til Gud.

Tillich prøver at finde en position mellem fire yderpunkter: *supranaturalisme* (hvor Guds væren udtænkes hierarkisk, analogt med menneskets blot større og stærkere. Gud er *over* alt) over for *naturalisme* (hvor Gud tænkes identisk med universet, hvor forskellen mellem Guds væren og al anden væren negliceres. Gud gøres identisk med det værende), og *heteronomie* (hvor referencen til Gud bruges som et magt- og styringsinstrument. Gud er alle hændelsers sidste ophav og bestemmelse) over for *autonomie* (hvor mennesket lever overfladisk i troen på, at det er dets eget ophav og norm, uden forståelse for det egentlige i væren, for tilværelsens dybdedimension). Over for disse fire modstillinger anfører Tillich, at Gud er al værens værensgrund og ophav, hvilket er en måde at beskrive et forhold mellem Gud og det værende på, som hverken bygger på adskillelse (forskellige slags værener) eller unering (at Gud er identisk med det værende). Gud kan erfares i alt det værende, om end Gud er *mere* end alt det værende, idet Gud er alt det værendes værensgrund.

Tillich tillægger altså menneskets *spørgen efter Gud* en positiv teologisk betydning – både epistemologisk og ontologisk. En spørgen som hos Tillich kombinerer indsigter fra såvel eksistensfilosofi som værensmetafysik. Livets mening erhverves ikke via en accept af meningsløsheden; døden overvindes ikke via en accept af endeligheden. Menneskets spørgen afklares ikke ved en accept af livets absurditet eller endelighed. Menneskets spørgen skal i stedet lede hen til en bevidstgørelse af sammenhæng og forskel imellem menneskets væren og det øvrige værende, en forskel som hænger uløseligt sammen med en sontring imellem det værende og det værendes forudsætning (Gud). Det enkelte menneskes væren må forstås ud fra dets participation i det værende som sådan, dets indfældethed i det almene om man vil. Mennesket er – med Heideggers ord – kastet ud i væren (*Entworfenheit*), hvorfor erkendelse af såvel det værende, som menneskets participation i det værende ikke kan reduceres til en analyse, der tager sit udgangspunkt i selvets forholden sig til sig selv (hvor udgangspunktet er en strikt sammenkædning af subjektivitet og bevidsthed). Mennesket erkender qua dets deltagelse i det værende, hvilket indebærer en kritik af den erkendelsesteoretiske linje fra Descartes og frem med dens forudsatte spaltning imellem subjekt og objekt.

Tilbage til spørgsmålet om skabelse og frelse. Ligger frelsen allerede gemt immanent i skabelsen selv? Er det »blot« et spørgsmål om, at mennesket skal

lære at *tyde* skaberværket – hvorved det vil erfare, hvad der er sand og genuin væren? Frelsen ville i så fald bestå i at erkende det transcendent i det immanente – og derved få skænket et kosmologisk helhedsperspektiv, som sætter fortegnet for forståelsen af ikke blot Gud og mennesket, men af hele skaberværket som sådan. Eller må der en *udefrakommende* åbenbaring til, for at mennesket bliver sat i stand til at tyde verden som Guds skaberværk – og derved også bliver sat i stand til at tyde sig selv som et element indfældet i dette skaberværk? Svaret er bekræftende hos Tillich. Om end han ikke forskriver sig til en dikotomi imellem tro og erfaring.

Tillich sondrer mellem åbenbaringens subjektive og objektive aspekt. Det *objektive* aspekt af åbenbaringen består i, at Gud selv åbenbarer sig for mennesket – og dette er selve forudsætningen for det *subjektive* aspekt af åbenbaringen: at mennesket modtager åbenbaringen – hvilket også kan beskrives som *religion*. Menneskets modtagelse af åbenbaringen er knyttet tæt sammen med menneskets spørgen efter mening. Det er denne sammenhæng mellem menneskets spørgsmål og Guds svar, som bærer betegnelsen *korrelationsmetoden*, hvilket i al korthed kan beskrives som en hermeneutisk version af Luthers sondring mellem lov og evangelium. Guds svar er ikke bestemt af menneskets spørgen, men Guds svar må forholde sig til de spørgsmål, mennesket stiller. Ellers etableres der ingen sammenhæng mellem det universelle og det partikulære. Sætningen: »Hvad er klokken? Den er blå!« er et eksempel på en sådan mangel på sammenhæng. Forholdet mellem teologi og filosofi, kristendom og eksistentialisme kan ud fra Tillichs optik beskrives på følgende måde: i eksistentialismen stilles med fornyet kraft og radikalitet de spørgsmål til menneskelivet, der for den troende gives svar på i teologien. Derfor kan Tillich hævde, at eksistentielle spørgsmål og teologiske svar på én gang er afhængige og uafhængige af hinanden. Det er denne dobbelthed, han med korrelationsmetoden søger at tage højde for. *Uafhængigheden* består for det *første* i, at menneskets eksistentielle spørgsmål ikke skal afledes af åbenbaringen (i så fald er de ikke almene, ægte spørgsmål), og for det *andet* i, at det teologiske svar ikke kan udledes direkte af menneskets eksistentielle spørgsmål. Det teologiske svar må nødvendigvis komme *udefra* til mennesket, det må have dets grund i åbenbaringen. *Afhængigheden* består dels i at spørgsmålene er indfældet i en traditions- og virkningshistorie, som er bestemmende for selve spørgehorisonten, dels i at svarene nødvendigvis må være præget af spørgsmålet,

for at der kan blive tale om en sand spørgsmål-svar-dialektik. Man kan kun forstå et svar, hvis det er et svar på et stille spørgsmål. Åbenbaring giver kun mening, hvis det åbenbares ind i noget.

Skabelse og frelse hænger sammen – for med frelsen sker der en tydeliggørelse af det, som allerede er (om end det endnu ikke har sat sig fuldt ud igennem) på en måde, som kun kan ske, når det er betinget af, at et udefra sætter sig igennem. Så selv om metaforen er flyttet fra himmel til dybet – er frelsen dog stadig betinget af et udefrakommende ekstra. Men dette udefrakommende sætter ikke sig selv igennem uafhængigt af menneskets spørgen efter mening med tilværelsen – det sætter sig tværtimod igennem via menneskets spørgen. Eller rettere: menneskets spørgen fremstår som katalysator for, at åbenbaringen kan sætte sig igennem.

Denne fremhævelse af menneskets spørgen efter mening og helhed hænger sammen med Tillichs fremhævelse af *fremmedgørelse* og *ambivalens* som uomgængelige menneskelige fænomener. Der findes ikke noget frirum uden for denne fremmedgørelse. Tillich opererer her med en cirkelslutning. Menneskets vedvarende uro, spørgen, og erfaring af fremmedgørelse er begrundet i, at mennesket er adskilt fra dets værensgrund, hvilket indebærer, at mennesket er adskilt fra dets livs egentlige oprindelse og mål. Eksistens uden fremmedgørelse findes ikke. Med fremmedgørelsen affødes menneskets angst for *ikke-væren*, hvilket igen afføder menneskets stille spørgsmål til væren, til livet, til mening – hvilket igen – om end indirekte – medfører, at mennesket i et glimt erfarer, hvad der er dets egentlige væren. Men svaret ligger som sagt ikke immanent i selve skabelsen hos Tillich. Skabelse og frelse er ikke identisk med hinanden, lige så lidt som frelsen alene består i, at man nu kan se det, som man forud ikke kunne se. Med frelsen tilføres der noget nyt, noget udefra, hvorfor Tillich da også beskriver Kristus som »*The New Being*«. Ergo kan skabelse og frelse hverken tænkes fuldstændig adskilt fra hinanden eller sammensmeltet. Men forståelsen af forholdet de to imellem må tage sit udgangspunkt i menneskets spørgen efter mening, efter det som angår det ubetinget – og ikke i en ukritisk overtagelse af det bibelske univers. Hos Tillich er det læseren, som skal absorbere teksten og ikke omvendt. Tillichs position udgør i sig selv en sammentænkning af en metafysisk orienteret teologi (med rod i den tyske idealisme) og en eksistentialistisk orienteret tilgang til teologien med dens fremhævelse af menneskets spørgen efter Gud. Menneskets spørgs-

mål kommer forud for Guds svar. At være kristen er at *søge* efter mening med livet, mere end det er at tilslutte sig en bestemt tro, endsiige en bestemt konfessions udlægning af troen på Gud som skaber og frelser.

Karl Barth

Barth udfolder i sin teologi en forståelse af Gud som et *autonomt* subjekt, hvor væren bestemmes af handling. Du er, hvad du gør. Gud er den handlende Gud. Gud udlægges hos Barth i klar analogi med hans samtids forståelse af mennesket som et autonomt handlende subjekt. Der er her tale om en *aktualistisk ontologi*, hvor væren udlægges i handlings- og relationskategorier.

Barth fremhæver i sin teologi sammenhængen mellem åbenbaring og Bibelen. Bibelen er det positive udgangs- og omdrejningspunkt for Barths teologi. Mange af de store ekskursioner i *Den kirkelige Dogmatik* består således af eksegetisk arbejde med de bibelske tekster. Når mennesket skal prøve at nærme sig Guds væren og væsen, skal det ikke begynde i en tydning af det almene ud fra en *kronologisk* opfattelse af forholdet mellem skabelse og frelse. Man skal i stedet begynde med at læse de bibelske beretninger om Guds møde med mennesket, sådan som det er beskrevet i såvel *Det gamle* som *Det nye Testamente*. Og her er midten, nøglen, til forståelsen af det samlede tekstkorpus udlægningen af Jesus som Kristus. Barths tilgang til skriften vil man i dag betegne som *narrativ*, idet han fremhæver tekstens egen indre logik og fremdrift. At ville søge bagom teksten, til en historisk kerne som skulle udgøre det genuine i teksten, finder han er halsløs gerning, idet man derved begår en alvorlig genrefejl: Bibelen udlægges da fejlagtigt som historisk kildemateriale. En sådan tilgang til teksten bygger på en indsnævret forståelse af forholdet mellem historicitet og sandhed, som indebærer, at kun det, som er historisk bevisbart, er sandt. I stedet skal teksten læses som et stykke litteratur, der har et klart sigte med sin egen fortælling: at forkynde at Jesus er Kristus. Barth søger med denne tilgang at muliggøre, at man på den *ene* side kan holde fast i at beskrive Bibelen som Guds Ord til mennesket, samtidig med at man på den *anden* side må fremhæve, at Bibelen fra første til sidste side består af menneskets ord om Gud. Kravet om at Bibelen skal fortolkes er derfor ikke et senere tilkommet, historisk betinget, krav. Det er tværtom et krav, som ligger gemt

immanent i Bibelen selv, idet Bibelen i udgangspunktet udgør en samling af forskellige fortolkninger. At ville tillægge Bibelen nogen form for særlig guddommelig sanktioneret autoritet er således ikke blot i strid med Biblens faktiske tilblivelsesproces, men også dens egen anliggende.³

Det, som det er vigtigt at fremføre i denne sammenhæng, er, at Barth fremhæver det partikulære som udgangspunktet for at forstå/tyde det univeselle. Gud lærer man at kende gennem de bibelske beretninger om menneskers møde med Gud. Et møde, som finder sted med helt særlig koncentration i mødet med jøden Jesus af Nazareth, som disciplene og senere de kristne troede, var Guds søn. At Jesus er Kristus, og at Kristus er Jesus, er en trossag, som ikke kan bevises ved at henvise til Bibelen, lige så lidt som det kan bevises ved at henvise til Jesu historiske eksistens. At de bibelske tekster hævder, at Jesus er Kristus, er jo ikke i sig selv et argument for, at jeg kan eller skal tro, at de taler sandt. Bibelen lever af at vise hen til åbenbaringen af Gud i Jesus Kristus, men Bibelen er i sig selv ingen åbenbaring – den udgør i stedet *henvisningen* til åbenbaringen. Med en sådan forståelse af den bibelske tekst er det ikke muligt at forveksle hævdelser af, at Bibelen er Guds Ord med en fundamentalistisk påstand om, at Bibelen indeholder Guds evige ord fastfrosset i en bestemt historisk kontekst og situation. Åbenbaring er, anskuet ud fra menneskets perspektiv, at beskrive som det, at mennesker forstår sig selv som inkluderet i et vedvarende *fortolkningsfællesskab*, hvis midte er åbenbaringen af Gud selv i Jesus Kristus.

Barth fremhæver således, at mennesket ikke kan komme til tro ved egen vilje – det er Gud selv, som griber ind og danner troen. Sådan var det på Jesu egen tid, sådan er det nu. Det var ikke nemmere for Jesu samtidige at tro, at Jesus er Kristus, end det er for os. Mennesket kan således kun kende Gud gennem Guds egen given sig selv til kende – hvorfor Barths teologi ikke kun er kristologisk bestemt (sådan som mange ellers antager, typisk ved en gengivelse af Bonhoeffers berømte term: åbenbaringspositivisme), men *trinitarisk*, idet Gud på én og samme tid er åbenbaringens subjekt, objekt og midler. Mere herom senere.

Barths dogmatiske tilgang til teologien levner ingen plads til en positiv bedømmelse af en *a-personlig* tilgang til Gud, hvilket for Barth var ensbetydende med en klar afvisning af enhver form for naturlig teologi. De tyske kristne var for ham prototypen på hvor galt det kunne gå, hvis man ville for-

ankre sin gudstro og erfaring uden for det bibelske univers. Der findes ingen vej til Gud, som ikke skal prøves af åbenbaringen. Det er i Jesus Kristus, at mennesket kan erkende Gud, eller rettere: det er i Jesus Kristus, at Gud har givet sig selv tilkende for mennesket, hvorfor denne ultimative selvtilkendegivelse følgelig må være prøvestenen for enhver anden hævde af og påberåbelse af Gud (serfaring).

Barth går dog ikke så vidt som til at sige, at der ikke findes nogen mulig gudserkendelse/-erfaring uden for Jesus Kristus, men denne erfaring skal til enhver tid prøves af og på åbenbaringen i Jesus Kristus.⁴ Skaberværket skal med andre ord tydes gennem Kristus – det er først igennem Kristus at skaberværket kan tydes som *skaberværk*. Det er således kun muligt at forstå Gud som skaber, og verden som Guds skabelse, gennem Kristus, hvilket vil sige gennem frelsens optik og perspektiv. Mennesket får således intet at vide om Guds væren (Guds eksistens) og væsen (Guds egenskaber) ved at tyde naturen. Mennesket kan ganske vist forundres over naturens storhed, skønhed og uberørthed, men den må i ét og samme åndedrag også blive skræmt af dens indifferentisme, rå- og voldsomhed. En dobbelthed, ambivalens om man vil, som bliver ført videre over på Gud, hvis man mener, at denne ambivalente erfaring af naturens dobbelthed er dækkende for Guds væren (og væsen). Den naturlige gudserkendelse er derfor ud fra Barths optik at beskrive som en menneskelig projektion *par excellence*.

Barth vil ikke kunne acceptere en sontring imellem Guds væren og væsen, som går ud på, at Guds *eksistens* erfarer vi igennem en tydning af naturen, medens vi erfarer Hans *væsen* gennem Hans åbenbaring af sig selv i Jesus Kristus. En sådan sontring antager nemlig, at vi først møder Gud som skaberen i naturen, i det almene, og at vi derefter får konkretiseret og tydeliggjort betydningen af denne skabergud gennem mødet med Gud som frelseren. Der opstilles hermed en både *rumlig* og *tidslig* adskillelse imellem Gud som skaber og Gud som frelser, hvilket ikke er uden markionitiske træk. *Gud 1* er skaberen (Faderen), *Gud 2* er frelseren (Sønnen) og *Gud 3* er genløseren (Helligånden). Gud 1 erfares som *ambivalent* – her er modstillingen: godt og ondt, liv og død; Gud 2 erfares som *entydig* – her er modstillingen: frelse og fortabelse. Problemet hermed er, at Gud som skaber og Gud som frelser bliver stillet op som to hinanden adskilte og også delvist modstridende karakteristika ved Gud. Guds trinitet skal i stedet udlægges på en måde, som ikke låser den fast i

en liniær kronologi hvor Faderen afløses af Sønnen, som så igen afløses af Helligånden (et gammelt sabellinistisk kætteri). Barth tænker Guds trinitet på den måde, at han beskriver det som den éne Guds *tre værensmåder*. Her er der ikke tale om en kronologisk række, det ene og samme subjekt er på én og samme tid alle tre værensformer. Derfor kan Gud på én og samme tid være den, der åbenbarer sig selv, den der bliver åbenbaret, og endelig også være den, der formidler åbenbaringen (åbenbarer åbenbaringen som åbenbaring). Denne fremstilling af trinitet hænger uløseligt sammen med Barths aktualistiske ontologi, herunder at identitet skabes gennem handling.

Det er afgørende for Barth at slå fast, at det er den éne og samme Gud, der er skaber og frelser. Og at det som sker i frelsen ikke er udtryk for Guds reaktion, men aktion. Det er Guds *evige vilje* med verden, som kommer til udtryk i Kristus. Dette indebærer ikke blot, at Jesus Kristus skal tænkes ind i den treenige Guds væren og væsen, sådan som Gud var også forud for skabelsen, men også at det er igennem Kristus, at vi kan erkende den evige Guds væren og væsen som Fader, Søn og Helligånd. Det er ikke muligt at erkende den treenige Gud igennem skaberværket alene. En sådan tilgang ville udarte sig i et *vitalistisk* gudsbillede, hvor modstillingen mellem *skabelse* og *genløsning* er afløst af modstillingen mellem *skabelse* og *tilintetgørelse*.

Det sidste punkt, som jeg vil berøre i min præsentation af forholdet mellem frelse og skabelse i Barths åbenbaringsteologi, er, at han, under inspiration fra Anselm, stærkt fremhæver sammenhængen mellem inkarnation og forsoning – men med den vigtige tilføjelse at han tillægger Jesu liv afgørende betydning. Med Jesus Kristus sker der noget afgørende nyt i verden. Det at inkarnationen er udtryk for Guds evige vilje, er altså ikke det samme som at denne vilje har været indfældet i skabelsen. Jesu liv, død og opstandelse kan derfor ikke betegnes som alene *illustrativ*, hvor det særlige består i tydeliggørelsen af det, som allerede er, men som *konstitutiv*, dvs. hvor Jesu liv, død og opstandelse har afgørende betydning for ikke blot mennesket, men også Gud og kosmos.

Altså: Gud er både skaber og frelser, men skaberen kendes gennem frelsen og ikke omvendt. Der er her byttet om på den kronologiske linje – og den indholdsmæssige bestemmelse. Kronologisk tænkt må skabelse nødvendigvis gå forud for frelsens indbrud i skabelsen (medmindre at de to er på forhånd identiske), om end frelsen udgør selve essensen i skaberværket. Forudsætning

gerne for denne a-kronologiske opdeling er for det *første* den trinitariske udlægning af Gud som én person med tre værensmåder, for det *andet* at denne sammenhæng erkendes igennem det andet led, Jesus Kristus, og for det *tredje* at Barth kæder de tre værensmåder sammen i sin fokusering på Guds evige (ur-)vilje forud for skabelsen (hvilket hos Barth igen hænger sammen med at den trinitariske Gud udlægges som et selvberoeende subjekt). Gud udgør, modsat alle andre væsener, i sig selv et selvdifferencieret fællesskab mellem Fader, Søn og Helligånd. Triniteten kan dermed siges at muliggøre Guds særstatus, som det ene autonome subjekt.

Afsluttende bemærkninger

Som det er fremgået af det ovenstående, er det ikke teoretisk muligt at forene den skabelses- og den åbenbaringsteologiske tilgang – hertil er de indbyrdes forskelle for store. Men dette er ikke ensbetydende med, at de to positioner skal fremstilles som to tilgange, der udelukker hinanden, hvor man endegyldigt må vælge imellem den ene eller den anden tilgang: enten åbenbarings- eller skabelsesteologi. Lige så lidt som det er ensbetydende med, at man skal underkende forskellene og bruge de to teologiske tilgange efter forgodtbefindende uden at vedkende sig deres indbyrdes forskellige tilgange og indhold (lig med dårlig praksis). I stedet finder jeg betimeligheden i ikke at ville foretage et endegyldigt valg de to positioner imellem i den simple påstand, at det er nødvendigt for teologien både at tale personligt og a-personligt om Gud. Hvis talen om den *a-personlige* Gud lades ude, er vi i fare for at ende i én af to faldgrupper: *esoterisme* eller *eticisme*. Med esoterisme mener jeg, at kristendommen mister sin rod i det alment menneskelige, med fare for at den bliver enten sekterisk eller »hobbygjort«. Med eticisme tænker jeg på, at kristendommen nivelleres til det gode budskab om, at vi skal være gode ved hinanden. Og det behøver man altså ikke at være kristen for at sige. *Kravet* om næstekærlighed er ganske vist en uopgivelig del af kristendommen, men det kan ikke tåle at blive gjort til grundlag og midte. Hvis talen om den *personlige* Gud lades ude består faren derimod i, at ordet Gud bliver gjort til et synonym for Liv. *Kampen* mellem det gode og det onde, liv og død afløses da af en *vitalistisk fremhævelse af magt*, hvorved ordet Gud i sidste instans gøres indholds-

tomt. Den korsteologiske fremhævelse af, at Gud på korset indoptager døden i sin egen væren, bliver her suspenderet af Gud udlagt som viljen til magt. Spændingen de to positioner imellem må nødvendigvis opretholdes – en spænding som ikke er uden affinitet til spændingen mellem erfaring og lære, tydning og tro. Anskuet ud fra praksis kan man måske definere dogmatikkens opgave som den at sætte rammerne inden for hvilke, der er rum til mangeartede variationer. Dogmatikkens opgave består da ud fra dette perspektiv ikke så meget i at skulle udsige troens indhold i følgerigtige paragrafer, som den består i at angive inden for hvilke rammer, troen kan udfolde sig. Denne udlægning af dogmatikkens opgave kan også betegnes som den, at dogmatikken er *troens grammatik*. Dette ligger i en klar forlængelse af en oldkirkelig praksis, hvor man ofte benyttede sig af modstillingens dialektik. Chalkedon er et illustrativ eksempel med dens hævde af, at Jesus Kristus på én og samme tid er *sand Gud* og *sandt menneske*. Det dialektiske i dette udsagn består jo netop i visheden om, at begge disse udsagn nødvendigvis må holde hinanden i skak for at forblive sande. For ellers ender man i henholdsvis et *ebjonitisk* eller et *doketisk* kætteri.

Noter

- 1) »Theologie heisst rationale Bemühung um das Geheimnis. Aber alle rationale Bemühung um dieses Geheimnis, je ernster sie ist, kann nur dazu führen, es aufs neue und erst recht als Geheimnis zu verstehen und sichtbar zu machen. Eben darum kann es sich lohnen, sich dieser rationalen Bemühung hinzugeben. Wer sich hier gar nicht bemühen wollte, der würde ja wohl auch nicht wissen, was er sagt, wenn er sagt, dass es hier um Gottes Geheimnis handelt.« KD I,1, s. 388.
- 2) Tillich, Paul 1951. *Systematic Theology* – Volume One, s. 261.
- 3) Den moderne historisk kritiske videnskabs tilgang til Bibelen kan på mange måder betegnes som en sækulariseret udgave af samme fejlgreb.

- 4) F.eks. anfører Barth i KD I,1 s. 55: »Gott kann durch den russischen Kommunismus, durch ein Flötenkonzert, durch einen blühenden Strauch oder durch einen toten Hund zu uns reden«.

Hans Vium Mikkelsen, ph.d., lektor
Teologisk Pædagogisk Center
Løgumkloster.

Redaktion

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

Jette Marie Bundgaard-Nielsen
Hybenvænget 2
8362 Hørning – tlf. 86 92 10 02

Jørgen Demant
Hjortekærsvvej 74
2800 Lyngby – tlf. 45 88 40 75

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

Hans Vium Mikkelsen
Aastrup Alle 21
6100 Haderslev – tlf. 73 74 58 98

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

Cecilie Rubow
Åbrinken 33
2830 Virum – tlf. 35 39 04 22

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

Jesper Stange
Fiolstræde 8, st.
1171 København K. – tlf.

Elof Westergaard
Mariehøj 17
8600 Silkeborg – tlf. 86 80 08 15

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

Kritisk forum for praktisk teologi, 102
25. årgang udgives af redaktionen i
samarbejde med Forlaget ANIS. Ud-
gives med støtte af Kulturministeri-
ets bevilling til almenkulturelle tids-
skrifter

Ansvarsh. redaktører for nr. 102
Anders Klostergaard Petersen, Hans
Vium Mikkelsen og Jørgen Demant

ISSN 0106 – 6749

© Forfatterne og *Kritisk forum for
praktisk teologi*

Kritisk forum for praktisk teologi er
sat hos Forlaget ANIS og trykt i off-
set hos AKA-print, Århus

Layout: Mindgame

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 25. årg.
er kr. 265,- (studerende kr. 215,-).
Enkeltnumre sælges for kr. 95,-
Ældre numre af tidsskriftet kan fås
ved henvendelse til forlaget

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskrif-
tet kan rettes til forlaget eller til re-
daktionens medlemmer