



**Kritisk Forum**

FOR PRAKTISK TEOLOGI

**103**

MARTS 2006





# Forord

Vi følger i dette nummer af Kritisk forum for praktisk teologi op på de grundlæggende eksegetiske, systematisk-teologiske og historiske overvejelser over forholdet mellem Skabelse og Frelse fra forrige nummer.

Vi har med dette dobbelte temanummer ønsket at give plads til et positivt samspil imellem en traditionel universitetsteologisk og en mere »ren« praktisk teologisk tilgang til temaet. For det er ikke nok at beskæftige sig med forholdet mellem Skabelse og Frelse ud fra en eksegetisk, historisk eller systematisk teologisk tilgang. Der må også spørges til, hvordan dette forhold udfolder sig i praksis. Hvilken forståelse af forholdet mellem Skabelse og Frelse kommer til udtryk i gudstjenesten anno 2006? Hvordan prædiker præsten, når hun eller han skal forklare, hvad der menes med Skabelse og Frelse? Kommer Skabelse og Frelse til at stå som modsætning i prædikenerne, hvor det bliver sidestillet med en modstilling mellem skabelses- og åbenbaringsteologi, livsnær eller livsfjern, jesuansk eller kristologisk prædiken? Eller?

Gudstjenesten kan og må dog ikke indsnævres til kun at handle om prædiken, lige så lidt som prædikenen kan ophøjes til at være den autentiske del, eller gudstjenestens egentlige indholdsmæssige kerne. Forholdet mellem Skabelse og Frelse er også vigtige temaer i kasualierne, i salmerne og i ritualerne. Vi har her atter fokuseret på temaet ud fra et aktualitetskriterium. Hvordan kommer Guds almægt og storhed til udtryk i de nye salmer i salmebogen? Hvad siger den nyeste ritualteori, om den måde som Skabelse og Frelse bliver sprogliggjort i liturgien? Er velsignelsen blevet det grundlæggende paradigme – i såvel liturgi som kasualier? Fastholdes der en polær spænding imellem Skabelse og Frelse, eller udsættes vi for et forsimpelende enten-eller?

Endelig har vi med dette nummer ønsket at inddrage et perspektiv, som peger ud imod kultur og samfund. Derfor har vi stillet spørgsmålet, hvordan Skabelse og Frelse behandles som temaer i moderne litteratur og i kunsten. Netop her anes måske i særlig grad det kraftfelt som Skabelse og Frelse udgør som tema – med den krølle at det i det ikke-kirkelige rum udsiges med en vis distance, der ikke nødvendigvis skal tolkes som forbehold, men måske nærmere som udtryk for en fornyet postmoderne udfoldet fascination (uden angst?) af det hellige.

*Jørgen Demant, Hans Vium Mikkelsen, Anders Klostergaard Petersen*

# Skabelse og frelse i gudstjenesten

*Kirstine Helboe Pedersen*

Den sæsonbestemte tilnærmelse til livets grund, samtidighed og samstedighed mellem det menneskelige og det guddommelige er livsvigtigt, fordi livet selv altid er under kamp og truet og i fare. Derfor er også vejen til gudstjeneste, selv når den følger af socialt pres, af vane og af skyldangst, i grunden at fortolke som middel til livets opretholdelse (Josuttis 2000: 77)<sup>1</sup>

SELV OM TEMAET FOR ARTIKLEN er skabelse og frelse i gudstjenesten, vil jeg alene analytisk forholde mig til den folkekirkelige højmesse som repræsentant for de mange forskellige typer gudstjeneste. Det vil gøre analysen mere overskuelig.

Der er mange og varierende grunde til at gå til gudstjeneste, og det er meget forskelligt, hvilke dele af højmassen menigheden finder afgørende. Derfor er det naturligvis også forskelligt, om man i gudstjenesten søger frelse, ønsker at få bekræftet den skabte verden eller mest sandsynligt søger lidt af det hele. I et forsøg på at nærme mig betydningen af skabelse og frelse i højmassen vil jeg derfor ikke beskæftige mig med de utallige forventninger til gudstjenesten og de mange mulige forskellige gudstjenesteoplevelser. Det ville blive alt for omfattende og i virkeligheden kræve en empirisk undersøgelse af den gudstjenestesøgende menigheds forventninger til og oplevelser af højmassen. I stedet vil jeg se på gudstjenestens egen opbygning og virkemidler for at få nærmere indblik i, hvilke meddelelser gudstjenestens elementer selv sender om skabelse og frelse. Det er med andre ord gudstjenestens egen semantik, jeg ønsker at afdække.

I den lutherske tradition betones gudstjenesten sædvanligvis som ordets gudstjeneste. Det kan føre til en ensidig fokusering på det, der siges og læses i gudstjenesten uden hensyntagen til gudstjenestens særlige kommunikationsform. Jeg vil i stedet tage udgangspunkt i ritualet som den særlige kommunikationsform, fordi den er forudsætning for alt, hvad der søges fortalt i gudstjenesten. Det skal understreges, at ritualet ikke ses som modsætning til ord eller som den form, ordet kommer til udtryk i. Ritualet er en selvstændig kommunikationsform, som indeholder både ord og handling såvel som form og indhold.<sup>2</sup> Gudstjenesten er et ritual, som igen består af en sekvens af mindre riter, hvor nogle er mere betydningsfulde og sigende end andre. Inden for gudstjenesten er det altså nærmere bestemt ritualets semantik, jeg vil undersøge. Derfor vil jeg indledningsvis kigge nærmere på det særlige ved ritualet.

## Ritualet

Inden for ritualteorien er der en bred vifte af synspunkter omkring ritualets meddelelseskraft. De spænder fra en meget symboltung forståelse af ritualet, hvor ritualet regnes for at kunne formidle dogmatik og myte, til en forståelse af ritualet som meningsløs handling. Imellem disse to yderpoler er der naturligvis en mængde varianter og kombinationer af de to. En af de ritualteoretikere, som har insisteret på, at ritualet i begrænset omfang besidder symbolsk meddelelseskraft, og som samtidig har fokuseret stærkt på ritualets sociale funktion, er Roy A. Rappaport.<sup>3</sup> Med ham vil jeg definere ritualet som: »the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers« (Rappaport 1999: 24).

Som ritualer er højmessens handlinger og udsagn formaliserede og forløber efter en fast orden med meget lidt plads til variation. Der er derfor meget lidt forandring i ritualerne, og det gør gudstjenesten genkendelig på tværs af geografiske og i vidt omfang også konfessionelle forskelle. Som ritual bliver gudstjenesten til en fast begivenhed midt i en foranderlig verden, og som sådan kan gudstjenesten fungere som fast holdepunkt for deltagerne. Særligt kendetegnende for ritualer er ydermere, at deltagerne ikke selv har bestemt spillereglerne. Ritualdeltagerne har ikke indflydelse på ritualets form og forløb, og der er en fornemmelse af, at reglerne kommer fra en højere magt.

Denne fornemmelse hænger sammen med, at det særlige ved netop religiøse ritualer er, at det religiøse betydningssystem indeholder henvisninger til transhumane figurer, som tilskrives indflydelse på den menneskelige verden. I et religiøst ritual er man derfor per definition åben for eksistensen af en højere magt. Dernæst er det særlige ved ritualer, at de sender to typer meddelelser. Den ene er selvreferentiel og handler om ritualdeltagerens tilstand. Med sin deltagelse viser man sin accept af det betydningssystem, ritualet bringer til udtryk. Den anden er kanonisk og handler om ritualets betydningsmæssige indhold. Den viser, hvad det er, ritualdeltagerne gennem deres ritualdeltagelse accepterer. Den kanoniske meddelelse hviler i sidste instans på »Ultimate Sacred Postulates«, som er »certain understandings, formal expression of which is largely confined to ritual, concerning the existence of spirits« (Rapport 1999: 263). Ritualet sender altså en meddelelse om et betydningssystem og om den guddommelige magt, som er garant for det. Samtidig understøttes den guddommelige magts eksistens af den selvreferentielle meddelelse om, at deltagerne accepterer betydningsuniverset og dermed den guddommelige magt.

Derfor kommer ritualet til at repræsentere en højere orden, som deltagerne ikke selv har bestemt og derfor heller ikke uden videre kan ændre på. Det styrker ritualet som fast holdepunkt. Ritualet sikrer orden, fordi det repræsenterer en højere orden, og når menigheden deltager i ritualet, indskrives de i denne orden. Ritualdeltagerne anerkender med deres fysiske deltagelse den orden og de normer, ritualet repræsenterer, men ritualdeltagelse giver samtidig eksistens til orden og normer – og dermed i yderste konsekvens også til den højeste magt – fordi deres eksistens er knyttet til accepten af dem. Normer og orden er vilkårlige i den forstand, at de kun har betydning, så længe de accepteres. Accepteres de ikke som retningskabende for livet, ophører de med at eksistere.

Ritualet fremstår således som en unik kombination af tale og forpligtende handlen. Med tale konstrueres en transcendent magt og en transcendent verdensorden, som gennem deltagerens legemlige deltagelse internaliseres og derved bekræftes og gøres gældende i den jordiske verden. På den måde kan ritualet definere og transformere en social virkelighed og dermed skabe en ordnet verden. Ritualer bidrager på denne måde til at skabe en række af forudsætningerne for, at der kan dannes og opretholdes samfund. I ritualet etab-

leres konvention og social kontrakt, som understøttes af en fælles myte. Den opbyggede konvention og sociale kontrakt forstærkes ydermere ved, at ritualer tilskriver sine værdier moralitet. Et liv, ifølge den verden ritualer konstruerer, er per definition det gode og moralske liv. Ved at de normer og konventioner, som ritualer gør gældende, ikke opfattes som konstruerede, men som givne, etablerer ritualer endvidere et begreb om det hellige og helliggørelse af konventionelle normer. Livet er ifølge ritualers normer derfor ikke alene godt og moralsk, men guddommeligt sanktioneret og derfor helligt. Til det hellige hører også en forestilling om verdens oprindelse, og ritualer etablerer derfor en repræsentation af et skabelsesparadigme. Det betyder ikke nødvendigvis en detaljeret skabelsesberetning, men en tanke om, at verden er givet af en transcendent magt. Fordi ritualers værdier fremstår som guddommeligt givne, bliver ritualer yderligere et rum med åbenhed over for det guddommelige og fornemmelse for det hellige. Et rum hvor man kan komme i kontakt med Gud. På den måde skaber og opretholder ritualer og dermed gudstjenesten fællesskaber og samfund, fordi de opretholder og skaber de normer, som er grundlaget for fællesskab og samfund.

## Orden i kaos

Gennem ritualerne opnår gudstjenesten skaberkraft, og på sin vis bliver skabelse set fra dette perspektiv selve gudstjenestens formål. Skabelse i gudstjenesten handler derfor ikke blot om verdens oprindelse, men først og fremmest om opretholdelse – af såvel hele den skabte verden som af den enkeltes livsverden. Hvad enten det er verden, et samfund eller et mindre fællesskab, så handler skabelse om at bringe orden i kaos. Ritualer er orden og opfattes som en guddommeligt givet orden; og derfor kan det som mikrokosmos ses som billede på og garant for makrokosmos. Hvis ritualer består og udføres efter den rette orden, så består også verden. Ved at repræsentere en højere orden repræsenterer ritualer en højere magt, som netop er livets grund. I sin essens handler gudstjenesten derfor om skabelse og livsopretholdelse. Det handler om at stadfæste og bekræfte den orden, som holder samfundet og dermed verden sammen, ved at tilbede den magt, som er skabelsens og opretholdelsens ophav. Gudsdyrkelse er uløseligt knyttet til ritualer, som den afgø-

rende og særlige kommunikationsform, som bringer det guddommelige til live og inden for rækkevidde. Det går fint i spænd med Josuttis antagelse af, at al gudsdyrkelse udspringer af skabelsestro. Vejen til gudstjenesten har livsopretholdelse som mål. Fordi livet altid er i kamp, er truet og i fare. Det troende menneske – og sikkert også det tvivlende – kommer derfor til livets grund for at søge livskraft. Det er dermed også dette dennesidige liv, som er centrum for gudstjenesten. Menigheden kommer med dette liv og dets udfordringer og problemer for øje og forventer at få hjælp til at leve det på bedste vis. Derom beder i hvert fald menigheden i indgangsbønnen, hvor det som bekendt lyder »...at jeg af dit ord kan lære at sørge over mine synder og at tro i liv og død på Jesus og hver dag forbedre mig i et helligt liv og levned;« og til det liv sendes menigheden ud efter endt gudstjeneste med den aronittiske velsignelse i frisk erindring og som sidste ord fra alteret. Gudstjenesten har dette liv som mål. I gudstjenesten bekræftes skabelsen og den fortsatte opretholdelse som det vigtigste grundlag for det givne liv; men det hindrer naturligvis ikke, at de enkelte riter kan være orienteret mod en mere specifik forkyndelse.

## **Har frelse nogensinde andet mål end velsignelse?**

Med ritualer som indgangsvinkel til gudstjenesten kan det synes som om, skabelsesaspektet overtager det hele. Det er spørgsmålet om livets opretholdelse, som er vejen til gudstjeneste, og det er forsikringen om den fortsatte opretholdelse, som er ritualerets basale meddelelse. Det betyder dog ikke, at frelsen er skubbet helt ud af gudstjenesten. Først og fremmest af den grund, at de fleste nytestamentlige tekster handler om frelse på den ene eller anden måde. De handler om at blive frelst fra livstruende sygdom, om at blive reddet fra akut livsfare, og om at gudsriget er kommet nær. Det er de tekster, som læses fra alteret og fortolkes i prædikenen, og derfor har frelsen på det tekstuelle niveau en afgørende plads i gudstjenesten. Eftersom teksterne også indgår i ritualerne, må frelsen også her have betydning.

Om frelsen i Det Gamle Testamente siger man, herhjemme repræsenteret af Hans Jørgen Lundager Jensen,<sup>4</sup> at frelsens mål er velsignelsen. Frelsen er ikke mål i sig selv, men middel til at nå velsignelsen. Det samme kan man på sin vis sige om gudstjenesten. Gennem tekstlæsninger og prædiken forkyndes



for dette liv. Derfor må også forkyndelsen af frelse kunne relateres til menighedens daglige liv. Præstens sidste ord ved alteret er da heller ikke: »Din tro har frelst dig. Gå bort med fred.« Selv om det kunne være en udmærket bortsendelsesformular. Præstens sidste ord er en velsignelse: »Herren velsigne dig og bevare dig! Herren lade sit ansigt lyse over dig og være dig nådig! Herren løfte sit åsyn på dig og give dig fred!« I den forstand er gudstjenestens mål velsignelsen til at gå ud for at leve det liv, man er givet, og derfor må frelsen i gudstjenesten også have dette mål. I den forbindelse kan man overveje, om der er en mere grundlæggende forbindelse mellem ritual og skabelse og dermed mellem ritual og velsignelsesreligion. Fordi ritualets styrke først og fremmest ligger i dets evne til at skabe og stadfæste orden og værdier, bliver ritualet samtidig uundgåeligt udtryk for velsignelsesreligion. Man kunne derfor formode at velsignelsesaspektet i kristendommen netop er knyttet til ritualer og derfor kommer tydeligt til udtryk i gudstjenesten. På den anden side er frelsesaspektet stærkt fremtrædende i teksterne, og der kan derfor opstå et modsætningsforhold mellem ritualernes velsignelsesorientering og forud fastlagte handlingsforløb på den ene side og teksternes frelsesforkyndelse og fokusering på den personlige omvendelse på den anden side. Det betyder, at kristendommen og dermed dens gudstjeneste balancerer mellem velsignelsesreligion og frelsesreligion.

For at undersøge frelsens betydning i gudstjenesten såvel som forholdet mellem velsignelsesreligion og frelsesreligion vil det være oplagt at foretage en samlet analyse af gudstjenesten. Det vil inden for de givne rammer føre for vidt, og jeg vil i stedet kort kommentere frelses- og skabelsesaspektet i gudstjenestens to afgørende ritualer: dåb og nadver.

## **Død og velsignet**

Dåben er kristendommens initiationsrite og har i virkeligheden et meget voldsomt udtryk, selv om det skjules af smilende dåbsforældre og buttede babyer.<sup>5</sup> Dåb er drab og drukning. Det gamle menneske skal dø, så et nyt kan fremstå frelst og som del af den kristne menighed både her og hisset. Kun med et så voldsomt udtryk kan det markeres, at døden virkelig er overvundet, og det egentlige skel nu sættes mellem døbte og ikke-døbte og ikke mellem

døde og levende. Derfor skal det forstås ganske bogstaveligt, når den indledende lovprisning understreger, at livet i den kristne menighed er et genfødt liv i et levende håb ved Jesus Kristus' opstandelse. Dåben er frelse fra døden og giver dåbsbarnet et nyt liv og samtidig en ny ramme om livet i denne verden gennem genfødsel ved tro på Jesus Kristus' død og opstandelse. Netop dette, at den afgørende skillelinje ikke længere sættes ved døden, men ved dåben, viser samtidig, at det kristne liv er en liminaltilstand.<sup>6</sup> Man er allerede frelst og kan som frelst leve sit liv, men man er endnu ikke fuldt ud del af det kristne samfund, som først endeligt fuldendes i himlen.

Målet med dåben er derfor også gennem dåben at hjælpe barnet til Guds velsignelse. Således tillades frelsen heller ikke ved dåben at stå alene. Efter dåben tilhører dåbsbarnet den kristne menighed, men det skal alligevel leve sit liv i verden. Indlemmelse i menigheden i dåben betyder det gamle menneskes død, men det konkrete udtryk for det nye menneske er i virkeligheden, at der sættes en ny fortolkningsramme for livet. Så dåbsbarnet gennem velsignelsen får styrke til at leve som kristen i verden. Det understreges af, at dåben afsluttes med Fadervor, som er dagliglivets bøn.

## **Gennem frelse til velsignelse**

Selv om dåb er frelse, har frelsen i virkeligheden sin mest fremtrædende plads i nadveren, som ved at være en gentagelse af Jesus' sidste måltid samtidig er en ihukommelse af den altafgørende frelseshandling. Det er denne frelseshandling, som gør, at der overhovedet kan fejres kristen gudstjeneste, og i den forstand er frelsen udgangspunkt for opretholdelsen. Ritualteoretisk betragtet kan nadveren ses som to forskellige ritualtyper. På den ene side kan nadveren betegnes som en integrationsrite, på den anden side en protektionsrite. Det betyder, at nadveren også har et varieret betydningspotentiale i forhold til skabelse og frelse.

Ude fra betragtet er nadveren en integrationsrite, hvis formål er at konstituere og stadfæste det fællesskab, den kristne menighed udgør. Ihukommelsen af frelsen har således som mål at skabe og opretholde det kristne fællesskab. Ihukommelsen centrerer sig netop om, at døden virkelig er besejret, og at det kristne menneske derfor er sat fri til at leve et kristent liv uden døden som den

afgørende trussel, fordi skellet sættes med dåben og ikke med døden. Dermed understreges kristenlivet som en liminal- eller tærskeltilstand. Som integrationsrite bekræfter nadveren ganske vist, at den kristne er del af et kristent samfund og skal leve sit liv i visheden herom; men samtidig fastholdes, at den kristne endnu ikke har nået sin finaltilstand. Derfor sendes ritualdeltagerne bort fra nadveren med visheden om, at man er sat fri til at leve sit liv efter bedste evne, og i den forstand er velsignelsestilstanden mål for frelsesforkyndelsen. Samtidig fastholdes dog, at den i verden velsignede tilstand ikke er endemålet: frelsens mål er i sidste ende det himmelske samfund. Frelsen sætter rammerne for det liv og fællesskab, som det er gudstjenestens mål at skabe og opretholde. På den måde kan nadveren siges at være gudstjenestens kerne, fordi den ekspliciterer, hvad der er hele gudstjenestens udgangspunkt og endemål: at modtage frelsen for at få styrke til at leve et velsignet liv i visheden om, at det endelig mål er hinsides dette liv. I nadveren er det også tydeligt, hvordan det tekstuelle og rituelle udtryk komplementerer hinanden. Nadverens tekster fokuserer næsten entydigt på ihukommelse af frelsen, men fordi denne ihukommelse kommer til udtryk i en integrationsrite, bliver det tydeligt, at ihukommelsen af frelsen ikke har frelsen selv som eneste mål. Målet er gennem ihukommelse af frelsen at stadfæste det kristne fællesskab på tværs af døden.

Inde fra betragtet er nadveren imidlertid en protektionsrite. Gennem ihukommelse af Kristus' offergerning og ved rent fysisk gennem indtagelsen af brød og vin som symbol på legeme og blod at blive delagtig i den markerer deltagerne sig som tilhørende Kristus og får samtidig skænket syndstilgivelse. Det skal beskytte dem mod at falde ud af den pagt, som nadveren er udtryk for. Dette ønske kommer tydeligt til udtryk i de kirker, hvor nadveren indledes med syvende vers af »Her kommer Jesus dine små«: »Lad verden ej med al sin magt os rokke fra vor dåbes pagt men giv, at al vor længsel må til dig, til dig alene stå!« Falder den kristne ud af pagten, falder hun ud af det gode gudsforhold, og så er livet ikke længere en liminaltilstand mellem himmel og jord. Den kristne tilhører atter helt den jordiske verden og sætter sin lid dertil i stedet for at rette sin længsel mod Gud. Det betyder, at den kristne i hvert fald virtuelt står i fare for at falde ud af pagten, fordi det kristne liv skal leves i den jordiske verden. Det er dette scenarium, nadveren skal beskytte imod. Dermed afsløres en skepsis over for den jordiske verden, som fra denne synsvinkel ikke blot er et vilkår, men også en konstant trussel. Således står frelsen i

centrum af nadveren og overdeterminerer velsignelsen, som ikke indeholder dette verdensfjendske aspekt. Samtidig må det dog fastholdes, at målet med nadverdeltagelse er at bevare liminaltilstanden. Målet er ikke helt at forlade den jordiske verden, som fortsat er et nødvendigt vilkår. Ritualdeltagerne har gennem nadveren sikret sig, at de bliver i pagten, men de skal stadig leve i verden som kristenmennesker. På den måde bliver livet i verden alligevel det yderste mål, fordi det er det nødvendige vilkår. Den kristne må nødvendigvis leve i verden, men med nadveren har man bekræftet pagten med Gud, og er således sat i stand til at leve et kristent liv i verden.

## Konklusion

Dåb og nadver er fælles om at insistere på, at det kristne menneske er frelst og derfor i virkeligheden tilhører den himmelske verden, selv om det endelige himmelske samfund endnu ikke er fuldendt. Til gengæld er både dåb og nadver formuleret i visheden om, at mens man venter på den endelige frelse, skal der leves i verden. Det er derfor ikke nok at være frelst; man skal også være velsignet. Derfor afslører kristendommen sig i sine to afgørende ritualer som såvel frelsesreligion som velsignelsesreligion. Kun ved at være frelsesreligion kan det fastholdes, at menneskets endelige mål ikke er i denne verden, men at der hersker en anden standard og en anden målestok, som er givet af den himmelske verden, og som de kristne allerede er del af og derfor skal leve efter. På den anden side kan kun velsignelsesreligion bevare kristendommens relevans for slægt efter slægt, efterhånden som den endelige frelse udskydes. Kun ved at lade den kristne Gud velsigne det daglige liv og dermed også positivt involvere sig i det liv, der skal leves, mens vi venter på frelsen, som mål i sig selv og ikke kun som et nødvendigt middel, kan kristendommen fortsat have betydning i det daglige liv.

På den måde viser det sig i gudstjenesten, at kristendommen både er frelses- og velsignelsesreligion og besidder sin styrke deri. Til gengæld vil man kunne mene, at hvis ritualer er det primære udtryk for kristendommens velsignelsesaspekt, så skylder kristendommen i virkeligheden ritualer sin fortsatte eksistens og betydning. Uden ritualer ville kristendommen sandsynligvis være uddød eller forsat være en lille sekterisk gruppe med en radikal nærforventning.

## Noter

- 1 Die saisonale Annäherung an den Lebensgrund, Synchronie und Syntopie zwischen Menschlichen und Göttlichen sind lebenswichtig, weil das Leben selber immer umkämpft und bedroht und gefährdet ist. Deshalb ist auch der Gang zum Gottesdienst, selbst wenn er durch sozialen Druck, durch Gewohnheit und aus Schuldangst erfolgt, im Kern als Massnahme zur Lebenserhaltung zu interpretieren.
- 2 Det er en afgørende diskussion i den ritualteoretiske forskningshistorie, som det ikke er muligt at komme nærmere ind på her. Se nærmere Anders Klostergaard Petersens artikel »Ritualet som betydningsstabiliserende faktor – mellem symbolicitet og indeksikalitet« i *Ritualer i kontekst, Kirkehistoriske Fragmenter 2*, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, 2004
- 3 For en nærmere præsentation, se Hans Jørgen Lundager Jensens artikel »Roy Rappaport: Ritual and Religion in the Making of Humanity«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, 43 (2003), s. 71-77.
- 4 Det kan ikke uddybes her, men er udførligt beskrevet i *Gammeltestamentlig religion. En indføring*, København, Anis, 1998 og i *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Århus, Aarhus Universitetsforlag, 2000
- 5 I hvert fald i en dansk folkekirkelig kontekst hvor langt det mest udbredte er barnedåb. Det vil derfor her være udgangspunktet.
- 6 Det uddybes nærmere i Anders Klostergaard Petersens artikel »Dåb og formaninger – dåbreferencens diskursive betydning hos Paulus«, i: *Skabt til Fællesskab. Festskrift til Sigfred Pedersen*, red. Helge Kjær Nielsen, Johannes Nissen, Aage Pilgaard, Århus, Aarhus Universitetsforlag, 2002, 68-95

## Litteratur

- Josuttis, Manfred 2000: *Der Weg in das Leben: eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Rappaport, Roy. A. 1999: *Ritual and Religion in the making of Humanity*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110, Cambridge: Cambridge University Press.

Kristine Helboe Pedersen, ph.d.-studerende, Aarhus Universitet

# Frelse og velsignelse i kasualierne – Gud frelser min historie og velsigner den

*Jørgen Demant*

Mennesker vil i forbindelse med et væsentligt brud i deres livshistorie ind under det hellige træ. Og tydningen af livshistorien må foregå både med frelsens og velsignelsens tonearter. Med retfærdiggørelsen af tro aflastes menneskets 'selvbygger-biografi'. Med velsignelsen henter det kraft og energi til den fortsatte tilværelse i risikosamfundet.

...Det er bedre at komme og sige tak i kirken for mit nyfødte barn end at stå foran døren derhjemme og gøre det...

...Det var godt du kom, præst. Selvom vores dreng ikke var døbt, så kunne vi ikke forestille os, at en præst ikke skulle hjælpe os nu, for du kan sætte ord på det, vi ikke kan...

Mit barn skal døbes, for hvis det dør, skal det ikke dø ind i intetheden...

## Ind under det hellige træ

ER DER ÉT STED hvor den offentlige religionskultur kan aflæses, så er det i forbindelse med de kirkelige handlinger. Hvor mindretallet frekventerer højmesse søndag formiddag, kommer flertallet til de kirkelige handlinger: dåb, konfirmation, vielse og begravelse. Mennesker vil i forbindelse med væsentlige brud i deres liv hen i kirken for at få tydet deres liv under den religiøse baldakin.

Denne overensstemmelse mellem folk og kirke, der udvises i forbindelse med kasualkristendommen, efterlader kirken med spørgsmålet, hvad det er, der gør ritualkristendommen så populær. Her behøver kirken og præsten nemlig ikke at finde legitimitets- og plausibilitetsargumentationer. De er givet i og med, at mennesker åbenbart har behov for at få tydet deres liv i forbindelse med vigtige punkter i deres livshistorie. Hvor kirken i forbindelse med andre ytringer – gudstjeneste, kateketik, diakoni – skal overveje teologiske og kirkelige begrundelser i forhold til spørgsmålet om offentlighed, så forekommer det i forbindelse med kasualierne at være mere ligetil og ligefremt: mennesket vil ind under det hellige træ for at blive velsignet.

At teologien og kirken omvendt ned gennem kirkehistorien har problematiseret legitimiteten og plausibiliteten i kasualierne er en anden sag. Således har man i det 20 årh. også fundet teologi- og kirkesyn, der skeptisk vægrede sig ved kasualkristendommen og satte grænser for dens selvstændiggørelse, hvad enten det var den kerygmatiske teologi, der med 'Ordet' ville sætte religiøsiteten på plads, eller det var menighedsteologien, der mente sig kaldet til at drive mission i forbindelse med de kirkelige handlinger, så at den kirkelige handling blev anledning til en vigtigere gudstjeneste, nemlig søndagens.

Hvis man i kirken vil bevare en folkelig religionskultur, så er udfordringen i dag ikke en dogmatisk og menighedsmæssig afgrænsning, men tværtimod at finde bibelsk, systematisk-teologisk og kirkelig argumentation for en imødekommelse af den kirkelige handlings kristendom; dvs. så teologisk og kirkeligt adæquat som muligt at svare det menneske, der søger ind under det hellige træ for at få velsignelsen. Den kirkelige handling kalder således ikke på liturgi og forkyndelse på gudstjenestens eller på menighedens betingelser, men på familiens, slægtens og vennernes betingelser.

## Identitetsmarkering og -tydning

I et interview i Weekendavisen med pastoralteologen Wilhelm Gräb (Berlin) i forbindelse med hans besøg i København (2001) sagde han om den stigende interesse for det religiøse i dag:

Det vigtigste for moderne mennesker er at få hold på deres identitet og få indsigt i, hvem de selv er. Moderne liv er ofte meget sammensatte, og man skal dagligt udfylde mange forskellige roller. Globaliseringen har også bevirket, at tilværelsen er blevet mere kompleks, og det kan derfor være et problem at skulle finde sin identitet. Set i det lys tror jeg, at religionen udgør en slags frirum, hvor man får mulighed for at gå ind i sig selv. Religion er i dag et andet ord for selvkontakt, og fungerer som en variant af det at finde sig selv. (Weekendavisen 23.-29.11, 2001)

Religion er ifølge Gräb at finde mening og orientering i ens liv. Kirken skal være et sted, hvor mennesket finder en præst, en forkyndelse, et ritual, der solidariserer sig med det stykke identitetsarbejde, som det enkelte menneske fornemmer som et vilkår i den postmoderne virkelighed. Kirken, siger Gräb, er et fordybelsens og eftertænksomhedens helle midt i en turbulent virkelighed, og mennesket søger i en risikofyldt verden at finde et gelænder for sin verdensgang. Hvad der kendetegner det nutidige menneskes identitetsdannelse er, at mindre er lagt tilrette og givet, og mere har spørgsmålets og valgets karakter.

Det bliver i vores verden sværere at tale om en 'normalbiografi', hvis forløb indholds- og livsstilsmæssigt er formet af noget i forvejen givet. I langt højere grad taler man derfor i dag om 'selvbyggerbiografi'. Hvor biografien tidligere var tegnet af familiens, slægtens, landskabets, arbejdets overgribende fortællinger, så er biografien i dag blevet et livslangt projekt, hvor selvproduktiviteten i forhold til identitet er langt større, og hvor ansvaret for, om livsprojektet lykkes, er den enkeltes alene. Traditionstabet og den deraf følgende kulturelle frisættelse medfører, at det enkelte menneske må finde mening og sammenhæng i sit eget liv. Den kulturelle frisættelse betyder en frihed for den enkelte til at foretage andre valg for sit eget liv end tradition og mere statiske realitetstydninger lagde op til for forrige generationer. Livsbanen bliver hvad angår mening og orientering i høj grad bestemt af den enkeltes evne til planlægning, valg, selvkontrol. Der stilles store krav i den biografiske selvbygger-tilværelse. Mennesket er kastet ud i de mange muligheders landskab og frister et liv, hvor lykke og sejren findes, men det gør tabet og havariet også.



Det er kendetegnende for moderniteten, for så vidt den i denne sammenhæng anskues som realisering af et individualiseringsprojekt, at fravær af religiøs tyndning og ritualisering ikke er udfaldet, som mange teoretikere havde spået. Individets frisættelse førte ikke til ophør af religion og ritualiseret adfærd. Tværtimod ser man, at jo mere overbelastet det enkelte individ er i udformningen af sin tilværelse, desto stærkere bliver trangen til et rum, hvor det ser sit liv i et 'andet' lys. Ja, man kan måske gå så vidt som at sige, at jo mere frihed det enkelte menneske vandt for udformning og realisering af sit eget livs selvbygger-projekt, jo mere trang og behov har individet for religion. Religion forstået som identitetssikring eller meningsssikring. Set i lyset af biografien som omdrejningspunkt i identitetsdannelsen kan man sige, at religion udgør den vertikale dimension i biografens horisontale perspektiv. Den horisontale livsdimension udgøres af individets følelse af at 'være nogen' med de individuelle særpræg samt tilhørsforhold til en eller flere grupper. Den vertikale dimension kan være religionen som det meningsgivende sted forstået som en referentialitet til en 'Anderledeshed' – en mening uden for menneskets selvreferentialitet eller samfundsreferentialitet.

Selvbyggertilværelsen kalder som sagt på megen planlægning, afgørelse, valg, strategi fra det enkelte menneske. Og så kalder det i anden omgang på bevågenhed, nemlig de andres bevågenhed. Man skal ikke underkende betydningen af den sociale anerkendelse af ens livsprojekt. Og ét af de steder, hvor man kan tegngive, hvor langt man er kommet i sit liv, er ved festen. Festen er markeringen af knudepunkter i ens livsprojekt, dér hvor der sker noget afgørende i ens liv, punkter som er svanger med fylde og mening, lykke og tryghed, orden og stabilitet. Festen ved barnedåben, konfirmationen, vielsen. Eller det modsatte af komediens fest er tragediens fest, begravelsen, hvor tomhed og meningsløshed, ulykke og utryghed, uorden og tab tegngives. Eller for nu at sige det teologisk: festen er markeringen af, at man kom frelst og lykkeligt igennem. Altså både frelse og velsignelse. Som en mor sagde ved dåbsundervisningen: *»Jeg kommer her i kirken for at få mit barn døbt, fordi det gik godt. Og det er smukkere at udtrykke sin taknemmelighed her i kirken end hjemme foran en dør«*

## Mellemrummet

Festen begynder i kirken. Det er her man samles med familie og venner for at markere den vigtige begivenhed i livet. Ved dåben markeres, at nu er 'vi to' blevet til tre, fire osv. Altså familieførelsen. Ved konfirmationen, at Martin og Louise er nået til en vigtig overgang i deres liv – fra barndom til ungdom. Brylluppet er først og fremmest parrets overskud til at lave en 'festlig' markering, dernæst 'offentliggørelsen' af at Nicolai og Julie hører sammen. Og endelig er begravelsen markeringen af tabet.

Ser de færreste mennesker på kirkens medvirken ved disse livshistoriske knudepunkter som markeringer af radikale og absolutte overgangsritualer, hvor der i social, religiøs og teologisk forstand sker noget 'omvæltende', så er det omvendt ikke uden betydning, at ritual og forkyndelse iscenesættes som overgange, hvor markante livserfaringer tydes og tegngives religiøst. W.Gräb skelner mellem på den ene side van Genneps klassiske opfattelse af kasualiet som et 'overgangsritual', hvor ritualets indhold og form (dvs. struktur og bevægelse) installerer den rituelte agerende i en forvandlingsmaskine, hvor mennesket føres fra een situation/position til en anden og så på den anden side Turners opfattelse af ritualet som en 'tærskelovergang', hvor de rituelte agerendele oplever ritualet som en iscenesættelse af tærskelerfaringer, dvs. erfaringer af 'andethed', 'overskridelse', 'transcendens' (Gräb 1998: 184).

Selvom kasualiets ritual ikke i streng ontologisk og religiøs forstand »gør noget« ved den agerende, så betyder det omvendt ikke, at de agerende ikke er optaget af ritualets form og struktur, forløb og forvandlinger, og at de så at sige leger med på at være hensat i et andet rum, hvor man næsten træder ind i et drømmeunivers, hvor præsten er henholdsvis instruktør og iscenesætter, og de selv er agerende skuespillere. Spørger man brudeparret, hvorfor de ikke skal på rådhuset, så er det meget klare svar ofte, at her i kirken er det hele mere »alvorligt« – underforstået: her er der mere højtid, bedre scene og mere fantasifuldt og drømmeagtigt. Eller helt banalt: 'skal det være stort, så lad det være stort'. Den lille transcendenserfaring vil møde den store transcendenserfaring.

At man som præst i disse år oplever en kolossal optagethed af festens tilrettelæggelse også i kirken – lige fra scene og stil over ritualets betydning, prædikenens/talens indhold, indflydelse på salmevalg til gæsteliste og i særlig

grad valg af faddere – understreger festen som et sted, hvor der er noget på spil for dem selv i forhold til resten af familien og vennerne. Festen er både et sted, hvor den sociale anerkendelse af livshistoriens knudepunkt er højt eksponeret og et sted, hvor man forventer en stærk udlægning af livshistoriens knudepunkt i religiøs belysning: hvad har præsten at sige ind i vores situation.

Den offentlige iscenesættelse af den private livshistorie har altså en dobbelt eksponeringsfunktion. Man vil så at sige både være på den kirkelige scene under overskriften 'her er mit liv' – så langt er jeg/vi nået. Og samtidig vil man ind på den kirkelige scene under overskriften 'her er mit liv – tal til mig Gud'. Familieførøgelse, ungdomskultur, kærlighedsliv, tab er forbundet med transcendererfaringer. Og dem vil man ind under det hellige træ og have tydet, fortolket og rituelt tegngivet.

Implizit liegt das Religiöse eben schon in jeder Schwellenerfahrung. Sie ist Transzendenzerfahrung im Sinne des offenen, nicht festgelegten, in seinen Folgen prinzipiell unbestimmten Überschreitens des bisherigen Status, einer Lebensphase. Die Schwelle, das Liminale, ist die Unterbrechung der Alltagsroutine und somit eine Konfrontation mit der grundsätzlich offenen Möglichkeit des anderswerdens, also Jenseitserfahrung mitten im Diesseits. Im Ritualvollzug selber ist erst zu sehen, wie diese Erfahrung und somit auch das Jenseits, das in ihr aufscheint, symbolisiert, zeichenhaft gedeutet wird. (Gräß 1998: 189)

En præst fortalte om et ungt menneskes dødsfald. Præsten havde fået at vide, at afdøde var uden for folkekirken, men af sjælesørgeriske grunde havde han indvilget i kirkelig medvirken ved begravelsen. I samtalen med de pårørende finder præsten også ud af, at manden ikke er døbt. Som afslutningsreplik havde moren sagt: »*Vi er dig dybt taknemmelige for, præst, at du kom, for du er den, der skal hjælpe os med at sætte ord på det, som vi føler og tænker.*« Undervejs havde samtalen kredset meget om 'gensyn' i himlen, og at den afdøde ville vente på de andre...

Livshistoriens grænseerfaringer kalder først og fremmest på kirkens solidaritet med menneskets livshistorie og dens forviklinger, dernæst en lydhørhed for deres religiøse betydningsoverskud og sidst men ikke mindst præstens religiøse fortolkning af overgangserfaringen i lyset af det kristne livssyn.

## Frelsens »du er mere end....«

Holder vi fast i tanken om, at kasualiet tager udgangspunkt i den sociale begivenhed, at der skal holdes fest i anledning af..., så bliver man som kirke nødt til at svare på denne situation. Hver kirkelig handling har sin tematik, der er givet med den kirkelige handlingens midtpunkt: barnet, den unge, de to, den døde/de efterladte. Den kirkelige handling er i modsætning til den almindelige gudstjeneste kendetegnet ved, at nogen bliver sat i centrum; at nogen er udvalgt til at være festens midtpunkt, og at de andre deltagere er med som forbindelig og anerkendende vidner til den sociale begivenhed. Det er slående at bemærke sig, hvorledes festen i forbindelse med den kirkelige handling har højstatus og derfor eksponeres og realiseres med en stor koncentration og arbejde. Hermed indikeres to forhold. For det første, at familie- og vennekredsen er vigtig som anerkendende vidner i forbindelse med livshistoriens knudepunkter, om end det nogle gange er på trods af kredsens fravær i det daglige liv. Men ved de afgørende stationer på livsrejsen indkaldes familie- og vennekredsen til at være deltagende vidner. Fotoalbummet og videobåndet er herefter vidnesbyrdet om, at privatrelationen er mere end far, mor og børn. Fotoet og videoen er 'relikviet' fra den identitetgivende oplevelse, så at man senere i livshistoriens udvikling kan tage det frem som dokumentation. Fotoet indgår i mindernes land, som efterlods giver fornemmelse for sammenhæng i intimsfæren (Dahl 2005: 72-75).

For det andet afslører højeksponeringen af festen i familie- og vennerelationens tilstedeværelse, at livsmening og livsfylde først og fremmest hører hjemme i privat- og intimsfæren. Festen er bruddet med hverdagens arbejdstid- og rum, med det sted, hvor man måske deponerer det meste af sin tid. Festen er et kompenserende afbræk fra den virkelighedsdimension, der forbindes sig med hårdt arbejde, med bevidstheden om, at man kan erstattes, og at andre bestemmer over én. Som Henrik Dahl rigtigt bemærker, så forbinder

religionen og kirken sig med familien og parforholdet: »Intimsfæren – det vil sige familien og parforholdet – har den centrale, samfundsmæssige funktion at levere tryghed og menneskelige anerkendelse. Det sker gennem den kærlighed, der bliver fordelt i det intime system«. Og kirken leverer i den henseende den »følelsesmæssige stabilisering og intensitet«. (Dahl 2005: 74). Ved vielsen bekræftes Nicolai og Julie af de tilstedeværende i, at de hører sammen og har en historie sammen, som de tilstedeværende er med i. Ved dåben fejres, at nyt liv begynder, ved konfirmationen, at barnet er ved at blive voksen og selvstændig. Der bliver hilst, fotograferet, bejaet: anerkendelse af livets godhed og muligheder. Ved begravelsen begrædes tabet over liv. Ved hver lejlighed kommer man sammen for at markere en forbindelse til en livshistorie, der omvendt får sit anerkendende vidnesbyrd. (Det er i denne sammenhæng ikke muligt at udfolde dette motiv nærmere, men alene det store fokus i disse år på henholdsvis fadderskabet ved dåben – hvem der er de udvalgte – og de pårørendes trang til næsten skriftemålsagtige taler ved kisten afslører, hvorledes privatrelationen er behæftet med store sociale følelser som anerkendelse, loyalitet, ansvar, skyld og skam).

Kirken svarer på denne sociale begivenhed. Og hvorledes gør den det? Det gør den ved at gå ind på festens menneskelige og sociale præmisser og tyde og tegngive den i lyset af gudshistorien. I denne symbolske og forkyndelsesmæssige tegngivning føjes noget '*mere til*' i forhold til det menneskelige fællesskabs vidnesbyrd, hvis vandmærke er den sociale anerkendelse.

Det teologiske vandmærke ved enhver kirkelig handling er dåbsrelationen. Der gives ingen kirkelig handling uden henvisning til et sted i ritualen, at mennesket er døbt i den treenige Guds navn: at mennesket er sat ind i en relation til Gud, som kort sagt er en kærlighedsrelation, hvor det forkyndes, at mennesket er evigt elsket og bevaret. Ved dåben og begravelsen er dåbsrelationen tydeligt angivet med bibelstedet fra Peters brev: »Lovet være Gud ...«. Konfirmationsritualet er en bekræftelse på dette dåbsløfte i konfirmationsvelsignelsen. Og i vielsen er skriftlæsningen hentet fra Kolossenserbrevets dåbsformaning: »Bær hinandens byrder...«. Enhver velsignelsehandling begynder altså med dåbens frelsesudsagn: 'du er udvalgt, helliget og elsket!' »In ihm (kirchlichen Kasus, red.) geht es um die Rechtfertigung einer Lebensgeschichte, die in den sozialen Bezügen, in denen sie verläuft und sich aufbaut, gar nicht gefunden werden kann« (Gräb 1998: 196).

Med dåbens løfte som fortegnet for enhver livshistories tydning og tegngivning siges direkte, at hvert livsafsnit er skrevet ind i Guds historie, hvor mennesket er tilkendt liv som anerkendt liv. Dåben er Guds anerkendende løfte og giver den enkeltes livshistorie en frihedskarakter, der indebærer dels en aflastning for mennesket fra selv at skulle bære sin tilværelse, dels en aflastning fra omgivelsernes sociale anerkendelse. Det meningssikrende sted i menneskets livshistorie er uden for mennesket selv. Man kunne sige det på den måde, at for at finde sin identitet i rum og tid, hvor mennesket er kastet ud i et krydsfelt af muligheder, må det være sikret i et kontrafaktisk rum og tid. Dåben har kontrafaktisk karakter i forhold den horisontale identitetsdannelse, idet dåben så at sige 'decentrerer' mennesket fra sig selv og de andre. Dåbsattesten er attesten på, at mennesket har sit centrum i en anden historie. Spejlingspunktet forskydes fra mennesket selv – at finde sig selv i sig selv – og fra de andre – at spejle sig selv i de andre. At have centrum uden for sig selv i kristushistorien er således at have fået et identitetssted, som karakteriseres ved sin anderledeshed. Identitet er dermed at opgive at blive 'sig selv' eller 'som de andre', men at blive 'som Kristus' (jfr. dåbsteologien hos Paulus i Galater- og Korintherbrevet, der bygges op over metaforen 'en Kristo' og 'syn Kristo').

Ved hvert knudepunkt i sin livshistorie at blive mindet om dåbens genfødsel er at blive mindet om, at jeg er '*mere end*' det liv, jeg kan stable på benene selv, at jeg er '*mere end*' den konkurrerende og nivellerende målestok, samfundet bruger, at jeg er '*mere end*' familie- og vennekredsens anerkendende blikke og fotos. Min identitet har med dåben som fortegn indskrevet sit mål og sin mening et andet sted end i den tidslige og sociale sammenhæng, nemlig i den evige og guddommelige sammenhæng. Genfødslen er en fødsel til en historie, der begynder i Guds evighed og folder sig ud i tiden, men bevares i evigheden. Og dermed er givet et andet perspektiv på menneskets livshistorie end det, som gives i det sociale perspektiv. Menneskets livsorienteringspunkt er ikke først og sidst i det menneskelige, tidslige, sociale, men i det guddommelige, evige og i menigheden. Med dåben er mennesket frelst og fri for kun at have hjemme i menneskets verden, det er frelst og fri ved at have hjemme i Guds verden.

## »Herren velsigne dig og bevare dig...«

Fortegnet for livshistorien set i Guds lys er altså, at den med alle dens livsafsnit er retfærdiggjort af Gud og det betyder, at menneskets livsmening og mål er sat af en instans uden for mennesket. Mål og mening er givet, ja mønstret og matricen for livshistorien er tegnet ved, at mennesket ved dåben er blevet indskrevet i den guddommelige historie, der kort og godt er skitseret i trosbekendelsens 'short story'. Det betegnende og fortolkende livscentrum ligger uden for menneskets historie, ja hinsides mennesket selv og dets historie. Og med denne decentrering af menneskets udgangspunkt fra sig selv og sine omgivelser er dermed givet en livshorisont, der er kendetegnet ved frihed. »Alt imens menneskets identitet dannes og udvikles gennem resonansen fra omverdenen, må det gøres gældende, at kristenmennesket kan trække vejret frit. For et kristenmenneskes skæbne afgøres aldrig af de foreløbige og altid flydende identiteter, der opstår i zonerne mellem selvet og omverdenen. Identiteten ligger ikke i en person-kerne, men i person-relation til den Gud, som »følger med ind i« alle resonansfelterne – uden at blive en del af dem.«

(Gregersen 1998: 26)

Velsignelsen følger af frelsens tilsagn. Det begynder med frelse, så følger velsignelse.

Velsignelsen er Guds venlige imødekommelse og frisættelse af mennesket til at kunne leve sit liv. At leve sit liv i lyset af velsignelsen er at være sat fri til at leve livet i de omstændigheder, der er givet mennesket, som gudgivne omstændigheder. Velsignelsen gør én klar over, at de mennesker og ting, der udgør rammen og indholdet i ens liv, at de er givet af Gud, og at det er herfra mennesket henter kraft og energi, næring og beskyttelse, lyst og livsmod til det videre liv. Den religiøse tale må ved den kirkelige handling tegngive og tyde disse omstændigheder som Guds gaver.

Når velsignelsen lyder ved den kirkelige handling, så handler det derfor om at gøre hverdagens og dagliglivets liv gældende som et sted, hvor guds-nærværet mærkes og erfares. Både som det bedste og det værste og det indimellem. Ligesom hvert livsafsnit er tid for erfaring af gudsnærværet og ligesom hvert livsrum er et resonansrum for gudsnærværet, sådan må enhver erfaring af glæde og smerte, af gentagelse og vane, af opløftelse og destruktion tegngives og genskrives som gudserfaringer. Det være sig erfaringer af barnets

opvækst og omsorgen for samme, af troen på, at jeg har livet foran mig og jeg kan alt, når jeg står som konfirmand, af forelskelsens rus og kærlighedens følgeskab når jeg er sammen med min kæreste, af tabet af sit værn og sit skjold, når døden rammer. Alle episoder, oplevelser, erindringer hentes ind som erfaringer af betydning og mening i livshistorien – erfaringer af velsignelsens kraft og energi.

## Taknemmelighed

Kasualgudstjenesten kan om nogen af vores gudstjenesteformer give mund og mæle til udpegning og tydning af dagligdagens og dagliglivets erfaringer som udtryk for Guds værdisættelse af livet i dets konkretion og materialitet. Og ikke nok med, at ethvert menneske i velsignelsen kendes værdifuld og ukrænkelig – at mennesket er spejlet i Guds ansigt og ikke i menneskets alene – men også i, at hvad mennesket kommer ud for, er en gave fra Gud. Det gamle ord 'vederfarelse' dækker over den betydning i velsignelsen, at det ikke er mennesket, der skal takke sig selv for, hvad det har opnået og erhvervet sig, men takken rettes mod Gud. Velsignelsen føjer således et aflastende moment til frelsens retfærdiggørende tanke om friheden fra det sociale blik og den sociale anerkendelse, nemlig taknemmeligheden: at dét, jeg er, at hvad jeg har, at hvad jeg har oplevet, det er værd at takke for, for det er jeg blevet i kraft af Gud og mine medmennesker. »*Det er bedre at stå i kirken og sige tak end hjemme foran en dør*«, som moren sagde. Velsignelsens betydning er taknemmelighedens afslapning og nydelse.

## Energi og beskyttelse

Omvendt er velsignelse også igangsættelse og dynamik. At være spejlet i Guds ansigt styrker selvaccepten og fantasifuldheden i ens liv. Ikke mindst ved konfirmationen må velsignelsens frugter udlægges som dette, at mennesket af Gud er givet fantastiske potentialer og muligheder, som kalder på at blive udfoldet og realiseret i konfirmandens fremtid. Velsignelsens betydning er også fantasi og viljestyrke.



Velsignelsen viser mennesket hen til taknemmeligheden over den godhed og lykke, det oplever i sit liv. For søllivet i dets konkretion og materialitet: hus og hjem, familie og venner, arbejde og succes, børn og naboer. At være velsignet er at mærke og se sit liv her og nu som godt og lykkeligt; et liv, som har fremtiden for sig.

Men velsignelsen rækker langt videre, nemlig til de livshistoriske afsnit, hvis horisont er uden fremtidsudsig. Det liv, som af en eller anden grund er gået i stykker, eller det liv, som forekommer ambivalent og tvetydigt i forhold til lykke og godhed. Det handler ikke kun om den modstand og modgang, der opstår i forbindelse med livshistoriens absolutte ophør, nemlig døden, men også i henseende til alle de oplevelser og erfaringer, der kendetegnes ved brud og sprækker, og som efterlader historien med en skyggeside. Velsignelsen er at holde Gud fast på sit løfte om fremtid trods alt. Og hverken falde for fristelsen til hævn eller aggression mod sig selv eller andre eller til resignation og modløshed.

Luther skriver i sin kommentar til velsignelsen, at når man bliver sat skak mat af livet, da gælder det om at krybe til korset:

Gott der Herr erzeige sich dir freundlich und troestlich, Sehe dich nicht sawer an noch zornig, erschrecke dein hertze nicht, sondern lache dich froelich und veterlich an, das du froelich und getrost von jm werdest und eine freydige, hertzliche zuversichtt zu jm habest (Luther 1532: 23)

Gud giver ikke igen med hård hånd, og Gud er ikke en noget-for-noget-Gud. Han vender sig venligt og hjerteligt imod mennesket, så at det må vinde tillid til, at det nok skal gå, at alting må vende sig til det gode. At være velsignet er at kunne blive ved med at se solens stråler bag den mørke sky. Eller med Luthers stærke og karske ord at kaste sig i armene på Gud og have tillid til, at man kommer frelst og godt igennem.

I Luthers optik er velsignelse ikke noget andet end frelse, tværtimod forstærker og uddyber velsignelsen frelsen på den måde, at den med ord om ansigtets lysende vendthed mod mennesket og korstegning i prægnant forstand gentager frelsens tilsagn til mennesket: 'Du er set, du er elsket, du er anerkendt'. I denne guddommelige kærlighedserklæring ligger indirekte velsignel-

sens fortsatte gudsnærvær som udtryk for bevarelse, beskærmelse og beskyttelse af menneskets usikre og skrøbelige sejls gennem tilværelsen. Og denne velsignelse er både åndelig og materiel. Velsignelse som løfte om fremtid og sikkerhed. At man kan 'ånde luften i fulde drag,/ synge Gud en sang for den lyse dag,/ takke ham, at morgnen mig end er sød, / at mig dagen fryder, trods synd og død. (Jakob Knudsen)

Fornylig sagde en mor til mig ved dåbsundervisningen: »*Mit barn skal døbes, for hvis det dør, skal det ikke dø ind i intetheden*«. Og hun føjede så til, at det at komme i kirken forlenede hende med en blanding af ydmyghed og fornemmelse af sindsro. Ydmyghed forstået på den måde, at hun som menneske ikke kunne klare alt. Sindsro forstået på den måde, at der er noget, som ikke er i mine hænder, men i Guds. Og ordene lød, efter at samtalen havde koncentreret sig om alt det, som vi som mennesker skal, kan og vil.

At komme ind under det hellige træ er da i sidste instans at blive bevaret i sin menneskelighed den dag, hvor man ikke kan klare alt og styre det hele. Dér hvor lykketiden holder op, og lykkevejen ender blindt. Når livet bliver halvt så godt som jeg håbede på, når bægeret ikke blev fyldt op, når tingene ikke blev fuldkomne. At blive velsignet er ydmygt at erkende sin menneskelige begrænsning og i denne begrænsning ikke blive ubarmhjertig imod sig selv og andre. At blive belyst af Guds ansigt og korstegnet er tillidsfuldt at tage imod det liv, som kommer til én som nådefuld gave, dvs. ikke selvretfærdigt gribe og tage liv, ikke forbande det i fortvivlelsens time, men trygt overgive sig i Guds hænder og lade som om man ikke ved, hvad man gør. I lyset af velsignelsen kan man dø, uden at ens verden styrter sammen. Velsignelse som løfte om Guds nåde og barmhjertighed, om Guds fremtid og mulighed.

## Frelst og velsignet

Man vil ind under det hellige træ med sin livshistorie. Mennesket vil ind i velsignelsens rum. Den kirkelige handling er anledning til at tage menneskets livshistorie alvorligt. I fortælling, tegn og tydning kan kirken være med til genbeskrive menneskets livshistorie som en historie, hvor man kan hvile og finde ro, fordi den er indskrevet i en større historie. Jeg skal ikke retfærdiggøre min egen historie, den er retfærdiggjort af Gud.

Den frihed, som dåbens løfte og forjættelse forlener menneskets livsbane og skæbne med, er den eneste mulighedsbetingelse for, at biografien ikke bliver en gudebiografi, men en menneskebiografi. Risikosamfundet kalder to livshistorier frem. Den ene skrevet af mennesket som om det var gud, hvor fuldkommenheden, ubegrænsetheden, lykken er ubeskåret og uendelig. En historie, der ikke tåler skrammer og halvheder. Den anden historie er skrevet af mennesket som var det menneske overfor Gud, hvor fuldkommenheden, ubegrænsetheden, lykken kan rumme det ufuldkomne, det begrænsede, det ulykkelige. Frelsens og velsignelsens ord er grundlaget for denne historie, der både kan rumme styrke og svaghed, sundhed og sygdom, kontinuitet og brud, håb og angst, glæde og sorg.

## Litteratur

- Beck, Ulrich, 1999: *Risikosamfundet*. København, Hans Reitzel.
- Bieritz, Karl-Heinz, 1995: *Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt*. Stuttgart, Berlin, Köln, Kohlhammer.
- Dahl, Henrik, 2005: *Mindernes land*. København, Gyldendal.
- Gregersen, Niels Henrik: »Den store historie og den unikke historie«. *KFPT 72/1998*. København, Anis.
- Gräb, Wilhelm 1998: *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*. Gütersloh, Chr. Kaiser.
- Luther, Martin, 1532: *Der Segen, so man nach der Messe spricht über das Volk, aus dem vierten Buche Mosi, am 6. Capitel*. WA 30/3, 572-582.
- Mathes, Joachim 1975: »Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte« in: *Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance?* Gelnhausen.
- Pedersen, Sigfred, 1992: *Om at være menneske. Et nytestamentligt grundtema*. København. Anis.
- Wagner-Rau, Ulrike, 2000: *Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*. Stuttgart, Berlin, Köln.
- Jørgen Demant, Sognepræst, Hjortekærvej 74, 2800 Kgs. Lyngby.

# »Livet selv« og Kristus som frelser

## Den skabelsesteologiske og den kristologiske prædiken

*Eberhard Harbsmeier*

Skabelsesteologi er et fint ord i Danmark, frelse og frelsthed nærmest et negativt ladet ord. Det skyldes en speciel grundtvigsk tradition. Artiklen vil dog vise, at der i megen skabelsesteologi implicit er indeholdt en kristologi, og at omvendt den kristologiske prædiken ikke er erfaringsløs. Skabelsesteologiske og kristologiske ansatser i prædikener er forskelle i prædikenens didaktik, sagligt kan det ene ikke være uden det andet. Skabelsesteologisk prædiken uden kristologi bliver til banalitet, kristologisk prædiken uden skabelsesteologi bliver til kristelig bornerthed.

### Trinitarisk homiletik

DET ER KOMMET PÅ MODE at kvalificere eller typologisere praktisk teologi eller pastoral praksis ud fra trinitariske modeller. Kommunikationen kvalificeres trinitarisk, også sjælesorgen. Meningen er vel oftest at bruge trinitet som skema for at typologisere eller kategorisere pastoral praksis i dens forskellige aspekter – hvor man så på bedste hegelsk vis forstår forskellige momenter og aspekter både som modsætninger og som dele af en helhed. Det kan gøres mere eller mindre overfladisk, hvor man kalder alt, hvad man kan dele op i tre

for trinitarisk (og det kan jo lade sig gøre med alting), men det kan gøres også mere dybtgående, hvor centrale anliggender af den kristne trinitetslære gøres gældende i forhold til pastoral praksis. Ikke alt, hvad man kan opdele i tre aspekter er trinitarisk, men man kan meget vel se trinitet som paradigme ikke kun for den kristne gudsforståelse, men også for formidlingen af det kristne evangelium.

En parallel til denne metode er den *kristologiske*, hvor inkarnation og to-naturelæren bruges som model for at beskrive fx. forholdet mellem Guds ord og menneskeord eller forholdet mellem kristendom og politik eller næstekærlighed og Guds kærlighed. Det kan være legitimt. Den berømte formel fra Chalcedon om forholdet mellem de to naturer: Ikke sammenblande – ikke adskille, kan bruges som en model eller en formel, der er egnet til at tænke modsætningerne sammen, ofte kan det godt nok også blive en tom floskel og en fiks formulering, der i grunden ikke løser noget som helst og kun dækker over et uløst problem. Det gælder både for kristologisk og trinitarisk tænkning, at man ikke må nøjes med formler, men at man skal drage indholdet frem.

Det trinitariske kan bruges som en model, der viser sammenhængen i forskelligheden, forskellige momenter i en helhed, men det kan også bruges til at profilere eller fremhæve en bestemt pastoral praksis, og endelig kan det også profilere prædikenens *indhold*.

Jeg vil i denne artikel forsøge at anvende det på prædikenen. Hvad betyder det at se trinitarisk på prædikenen? Hvad betyder det at se den under en skabelsesteologisk, en kristologisk og en pneumatologisk synsvinkel? Og endelig: Kan man lave sådan noget som en trinitarisk typologi af prædikenpraksis?

## Trinitarisk prædikentypologi

Det vil ikke være så svært at kategorisere forskellige prædikengenre trinitarisk. Det *skabelsesteologiske* vil så betone prædikenens *relevans*, måske endda dens apologetiske opgave. Apologetik er jo ikke et skældsord mere, og den påståelige prædiken med paradokse tankefigurer er gået af mode. Den *kristologiske* prædiken derimod sætter prædikenens kristne *identitet* i centrum. Kun

det kristologiske er et værn imod en udglidning i almenreligiøse sandheder eller endda selvfølgeligheder. Endelig kan man nævne den *pneumatiske* prædiken, der lægger vægt på det *sjælesørgeriske* element og betoner den personlige *tilegnelse*. Man kunne også anvende andre termini for at uddybe typologien eller prædikens forskellige opgaver: Det er (1) *livsbekræftelse*, med »livet selv« og »taknemmelighed« som øverste paradigme, (2) *frelse* og *syndernes forladelse* som evangeliets egentlige proprium og (3) *troen* og *personlig vished* som forkyndelsens mål.

Det siger sig selv, at en sådan typologi ikke beskriver eksklusive modsætninger, alle tre typer indeholder de andre i sig, forudsætter hinanden. Ingen anstændig teologi, der vil gøre krav på at være kristelig, kan undvære trosartiklerne – og det er teologisk og menneskeligt tåbeligt at spille de tre trosartikler ud imod hinanden. Det er jo næsten en definition af kætteri: Man fremhæver et berettiget anliggende – på en tåbelig måde og med falske alternativer. Sådan var det med gnostikerne, med arianerne, med sværmere – og med nutidens tåbelige forenklinger. Som om *sola fide* betød, alene af tro – uden dåb, eller *solus Christus* skulle betyde Kristus alene uden Gud.

Der er forskel, om man prædiker »almenreligiøs« om Guds velsignende handlen, om skabelsen, om livet, eller om man prædiker frelse, forandring. Anlægger man et trinitarisk synsvinkel på denne dobbelthed, så giver det mulighed for at det ene er indeholdt i det andet, eller bedre at det ene er implicit tilstede i det andet. Man kan ikke tale om det ene, uden at tale om det andet – og det behøver ikke at være eksplicit. Det trinitariske har også den effekt, at det frigør prædikenen fra at ville sige alting på engang. Det er en stor befrielse, for det er jo en kendt regel, at den, der hele tiden vil sige det hele – får ingenting sagt, og den, der mestrer kunsten at koncentrere sig om én ting, får netop derved helheden med.

## »Rent humant« – skabelsesteologi og skabelsesfilosofi

Ved siden af en trinitarisk prædikentypologi kan man også se prædiken ud fra spændingen mellem kirkens frelsende og velsignende handlen. Udtrykket »skabelsesteologisk« er, så vidt jeg kan se, en dansk teologisk specialitet, der knytter sig til Løgstrups teologi, selvom selve sagen også forekommer i andre

sammenhænge. Men i virkeligheden vil Løgstrup slet ikke være »skabelsesteolog«, men »skabelsesfilosof«. Og det med god grund, idet skabelsesteologien, især i tysk lutherdom, var stærkt kompromitteret som »ordningsteologi« og »Eigengesetzlichkeit« i en konservativ eller reaktionær ideologi, som Løgstrup måtte tage afstand fra.

For Løgstrup betyder det skabelsesteologiske i første omgang, at han lægger vægt på, at skabelse og skabthed strengt taget ikke er teologiske, men filosofiske begreber. Hvor skabelsesteologi i en tysk sammenhæng har skær af en konservativ ordningsteologi – er den i en dansk sammenhæng udtryk for en slags filosofisk teologi, udtryk for en religiøs tydning af tilværelsen. Det skyldes udover Løgstrup selvfølgelig en grundtvigsk arv, hvor der skelnes mellem *tro* i egentlig forstand og den mosaisk-kristne *anskuelse*. Hos Løgstrup bliver det til en skelnen mellem det *universelle* og det *specifikke* i kristendommen. Menneske først og kristen så. Men man skal her som ellers være forsigtig, for selvom Løgstrup anser skabelse for et filosofisk begreb, er han dog af den opfattelse, at det er *teologiens* filosofiske opgave at tyde tilværelsen religiøst ud fra skabelsestanken. Og denne opgave er især vigtigt i forhold til et positivistisk syn på verden, der ifølge Løgstrup er uforenelig med den kristne tro. Teologiens filosofiske opgave er at skabe grobund, forudforståelse for evangeliet. Ganske som det grundtvigske menneske først – det er både »rent human« – og dog med teologisk sigte. Som allerede Knud Hansen spydigt bemærkede i anledning af Kaj Thanings disputats af samme navn: Et er, at det er skønt at være menneske. Men nu har vi jo forstået, at der er noget, der er endnu bedre, nemlig at være menneske *først!* Det er m.a.o. så som så med det »rent humane« – man kan også forstå de såkaldt rent humane tilværelsesanalyser som en form for kryptoteologi: Filosofi i teologiens tjeneste.

Der findes en meget spændende »protokol« af en »seminarøvelse«, som Martin Heidegger holdt den 22.10.1959 i Höchst på mødet af »Alte Marburger«. <sup>1</sup> Bultmann selv var dog ikke tilstede, men kollegaer og venner holdt øvelse sammen med den store filosof om *Glaube und Denken*. Først hen imod slutningen tager Løgstrup ordet. Han er utilfreds med, at de teologiske og filosofiske kollegaer (først og fremmest Wilhelm Anz og Ernst Fuchs) vil gøre teologi til noget »esoterisk«, nemlig kun en »tænkende eksplikation af eksegesen«. Der skal også drives filosofi, teologi baserer sig på en bestemt filosofi eller livsforståelse eller »tilværelsesforståelse«. Skabelse, siger han, er ikke et te-

ologisk, men et filosofisk begreb. Han står temmeligt alene med sin argumentation. Heidegger spørger forskrækket, hvorfor Løgstrup vil gøre sig afhængig af filosofien. Man kan da ikke bygge troen på bestemte filosofiske forudsætninger – så ender man jo med at blive katolik, hvor en bestemt filosofi er *pra-eambula fidei*. Det afskrækker ikke Løgstrup. Vi kan da ikke, siger Løgstrup, have et vakuum der, hvor katolikkerne har en filosofi. Vi må have en filosofi ikke kun som *forudforståelse* (Bultmann), men også som *forudsætning*. Heidegger giver sig heller ikke: Kan det virkelig passe, spørger han Løgstrup, at De gør troen afhængig af rigtigheden af en bestemt filosofi? Hvad nu hvis filosofien har taget fejl. Og Løgstrup svarer: Nej, forudforståelsen er ikke relevant for troen, men troen selv indeholder en selvforståelse og en livsforståelse.

En interessant debat. Forstår jeg det ret, så insisterer Løgstrup på den ene side på en bestemt *filosofisk* livsforståelse som *forudsætning*, men på den anden side vedgår han, at det er en filosofisk livsforståelse, der er *indeholdt i troen*. Altså både rent human og filosofisk – og dog også teologisk i den forstand, at det er en filosofi, der implicit er indeholdt i troen. I virkeligheden kan man også sige, at Løgstrups »skabelsesfilosofi« rummer en form for implicit kristologi, hvis man går ud fra tankegangen i *Den etiske fordring*, der netop udkom første gang på tysk i 1959. Det er den livsforståelse, der er indeholdt i Jesus radikale fordring, som Løgstrup beskæftiger sig med – rent human. Der er endnu ikke, som hos den sene Løgstrup, tale om en metafysik.

## »Livet selv« – skabelsesteologi som livsfilosofi

En anden konsekvens af Løgstrups skabelsesteologi er, at »livet« bliver grundtemaet og grundparadigmet i hans tænkning. Skabelse er det *førkulturelle*, det liv der har skikkelse, før vi giver det kulturel form, det »givne«. Teologi er i dette perspektiv ikke primært forstået som talen om Gud, men forstås som en »religiøs tydning« af tilværelsen, eller bedre: Af de træk i tilværelsen der lægger en religiøs tydning nær. Mærkeligt nok ser Løgstrup ingen modsætning i, at denne tydning både er »rent filosofisk« og samtidigt »religiøs«, for det religiøse forstås her universelt som en form for livs tydning.

Løgstrup taler ikke om »ordninger«, men om livet og det givne. Denne måde at tænke på har rødder i tysk »livsfilosofisk« tradition – rødder som



Løgstrup selv dog ikke var så glad for, for det kunne misforstås i vitalistisk og kulturfjendsk eller endda reaktionær retning. Derfor valgte han i de tyske oversættelser ikke at tale om livet, men heideggersk om »Dasein«.

Der tales om »livet selv« – og dermed kun indirekte om Gud. Om livets karakter som gave – og det er så at sige underforstået, at man kun kan tale meningsfuldt om livets gave og det givne, hvis man også kan tale om en giver.

## Trostolkning og livstydning

Homiletisk kan man formulere forskellen mellem den skabelsesteologiske og den kristologiske prædiken som forholdet mellem trostolkning og livstydning. Det siger sig selv, at det ikke kan forstås som et alternativ, men en dobbelt opgave, som enhver ordentlig teologi og dermed også prædikenen skal varetage. Det ene kan ikke være uden det andet. Spørgsmålet er bare, hvordan man *vægtet* og *prioriterer* disse to opgaver. Hvad kommer først, trostolkning eller livstydning? Løgstrup vil formentlig sige livet først og troen så, Barth vil gå den omvendte vej. Det er jo ikke sådan, at Barth bare blankt afviser al tale om livet, det givne, al naturlig teologi – han kræver bare, at det sker under det fortegn, at det primære og altbestemmende kriterium for alt er Kristusåbenbaringen. Eller er det sådan, at man med *Tillich* og hans korrelationsmetode skal bestemme forholdet mellem disse to som værende *komplimentære*? Endelig ville man med Bultmann se forholdet *dialektisk* som et forhold mellem *tilknytning* og *modsigelse*, der betinger hinanden.

Problemstillingen om forholdet mellem livstydning og trostolkning blev – under inspiration fra Løgstrup – tematiseret konkret homiletisk i den svenske teolog *Jan-Olof Aggedal's* disputas: ”Griftetalet mellan trostolkning och livstydning. En pastoralteologisk studie”, Lund 2003. Det er en empirisk analyse af svenske begravelsesprædikener. Aggedals metode er i grunden meget enkelt, han analyserer begravelsestaler efter, hvilken livstydning de indeholder, og hvordan det forholder sig til den teologiske tradition, trostolkningen. Resultatet er, at livstydningen står stærkere end trostolkninger, og ofte, mener Aggedal, svigter man det sidste til fordel for det første. Kort sagt: Der tales – på tværs af teologisk ståsted – forbavsende lidt om opstandelse i disse taler, og da meget sjældent teologisk »korrekt« om dom og en dobbelt udgang. Ellip-

sen mellem livstydning og trostolkning får slagside, og trostolkningen mangler ofte klarhed og entydighed. Een ting er, hvilken teologi man har lært sig og evt. skriver i læserbreve om dobbelt udgang – noget andet er, hvad man vover at sige ved en kiste. Aggedal har kun fundet én eneste prædiken, der taler om en dobbelt udgang, enten evigt liv i Kristus eller fortabelse (s. 205). Nu er det ikke sådan, at Aggedal på neoortodoks måde kræver mere »rettroende« begravelsesprædikener – han ser derimod prædikens opgave i denne dobbelthed. Ideen er, at trostolkningen skal bære menneskers livstydning, den skal åbne for nye livstydninger. Det ene kan ikke være uden det andet. En lignende svensk undersøgelse (*Anna J. Evertsson: ”Gå vi till paradiset med sång”. Psalms funktion i begravningsgudstjänster*, Lund 2002) beskæftiger sig med salmers funktion og valg ved begravelser, der lever af et samspil mellem eksistentielle oplevelser og »trosbudskabet« (s. 292, 257).

Man savner danske empiriske undersøgelser over begravelsesprædikener og – salmer (for den sags skyld også af salmer og taler ved brudevielser) – men mon ikke man her vil komme til det samme resultat. Der er et kerygma, et budskab, forkyndelse – men det træder ofte tilbage til fordel for tolkninger af livserfaringer. Og det er formentlig nødvendigt, trostolkning lever af med- og modspil til livstydning.

At livstydning og trostolkning griber ind i hinanden, kan man også se andre steder i gudstjenesten. Et klassisk skabelsesteologisk eksempel af livstydning er *forsynstanken*. I Paul Gerhardts salmer spiller den en stor rolle, og den udgør disse salmers folkelige gennemslagskraft. Den har stærkere appel end Gerhardt's lutherske ortodoksi, og af denne tanke lever Gerhardts salmer. Han er dermed en forløber for oplysningstiden, uden at det anfægter hans traditionelle lutherske trostolkning. Troen på Kristus som frelser og på Guds forsyn tænkes sammen.

Et andet eksempel er forkyndelsen af *dåben*. Anlægger man et puristisk luthersk syn på dåben, så har nutidens dåbsforkyndelse ikke meget mere til fælles med nytestamentlig forståelse af dåb end vandet. For det er en altoverstrømmende skabelsesteologisk forkyndelse, der dominerer. Tænk bare på salmen: ”Fyldt af glæde over livets under”, en meget populær salme, der taler om taknemmelighed, bekymring og tryghed. Det kristologiske er temmelig marginaliseret i denne salme. Tager man dåbsritualet, så står der egentlig intet om livets under, glæde og taknemmelighed og hvor skønt det er at få et barn.

Men det ville vel være temmelig bornert at kritisere salmen – eller forkyndelsen – af den grund, fordi den kun nævner Kristus i v. 4, men ellers forholder sig mere til livets Gud end til Kristus. Kristus er implicit tilstede, i med- og modspil til det, der sker i dåben. Det er ikke det samme som at fortynde dåben til en ren velsignelsehandling, men at sætte den ind i en livssammenhæng. Helmuth Gollwitzer fortalte mig engang, at han i sine unge dage som superbarthiansk teolog sagde til Karl Barth, at dåben var vigtigere end fødselen. Barths svar var: Er det ikke en meningsløs sætning? Man kan ikke på denne måde spille skabelse og frelse ud imod hinanden. Det er ikke forræderi imod dåben at tolke den »skabelsesteologisk«, selvom ritualet taler meget mere »kristologisk«.

## Skabelse og frelse, at tyde og at forandre

Skabelsesteologi og kristologi har også noget at gøre med homiletisk metode. Man kan ikke prædike uden at have et mål, hvad man egentlig vil med sin prædiken – og hvordan man vil »opnå« målet. Ser man prædikenen under et skabelsesteologisk eller et frelsesteologisk paradigme, så tegner der sig to formål, nemlig det at *tyde* livet og det at *forandre* livet. Det siger sig selv, at det ikke drejer sig om eksklusive alternativer, så sandt som enhver ny indsigt forandrer en, og en forandring også fører til ny indsigt. Man kan således skelne mellem Luthers *effektive forståelse* af dåben som genfødsel og Barths *kognitive forståelse* som *promissio* og tilsigelse af den frelse, der allerede er fuldbragt i Kristus. Men det er jo ikke et alternativ, men to forskellige prioriteringer.

Alligevel er der jo forskel i den retoriske habitus, om jeg i en prædiken tyder livet, og dermed i første omgang indbyder tilhøreren til *identifikation* med det sagte, eller om jeg mere direkte ser prædiken som en *performativ* talehandling, der sigter på forandring. For skabelse er det *givne*, grunden i mit liv, det jeg hviler på; frelse er *forandring* og *fornyelse*.

I dansk teologi, og det skyldes vel den grundtvigske tradition, er *frelse* nærmest et negativt ord. Jeg hørte engang en beretning om Johannes Møllehave, der havde holdt foredrag på en højskole. Under diskussionen rejste en dame sig og spurgte Møllehave: Ja, men Møllehave, jeg er jo frelst og glad for det! Ifølge beretningen var Møllehave et kort øjeblik usikker, hvad han skulle

svare, men han sagde ikke, hvad jo egentlig ville være naturligt: Tillykke med det! Han sagde derimod: Det skal man passe meget på med. Frelse er ligesom kun noget for farisæere, skabelse for alle os andre. Menneske først. Modsætningen mellem synd og nåde erstattes af modsætningen mellem liv og død ifølge Grundtvigs berømte replik til hegelianeren Marheinecke. Vi deler ikke Luthers syndspessimisme og fremhæver gudbilledligheden som afgørende for det kristne menneskesyn. Godt nok tales der også om synden, men næppe sådan som Luther gjorde: ”Min synd mig knuged dag og nat, jeg var fordømt til døde”.

## Dennesidighed og hinsidighed: Dietrich Bonhoeffer

Når ordet frelse ofte fremstår i dag som et negativt ladet ord, så er det fordi frelse smager af flugt fra verden, foragt for det dennesidige, »sjælefrelse« som en flugt ind i inderligheden. Et frelst menneske er et selvoptaget menneske, frelse som en form for voldtægt af naturen.

Ingen ringere end Dietrich Bonhoeffer har gjort op med denne falske evighedslængsel og ætervaderi i den moderne længsel efter »sjælefrelse«. Han prædikede areligiøs kristendom, et ja til dennesidighed. At holde sin kærester i armen og samtidig længes efter saligheden hisset, det var for ham mildest talt en usmagelighed.<sup>2</sup> Men Bonhoeffer tænkte af den grund ikke skabelsesteologisk, tværtimod, han tænkte radikal kristologisk eller bedre kristocentrisk – nemlig ud fra inkarnationstanken, der gør, at han ikke forstår frelse pietistisk som frelse *fra*, men som frelse *til* verden, frelse til at være det ansvarlige, myndige menneske. For Bonhoeffer ville, formoder jeg, skabelsesteologiske og eksistensteologiske dybsindigheder om livets grund være verdensflugt og metafysik og falsk religiøsitet – efterfølgelse derimod det myndige menneskes dennesidige sande religiøsitet. Fuld af foragt taler han om psykologer og eksistensfilosoffer, der vil søge Gud i livets afgrunde og suge honning af at gøre mennesket ringere end det er.<sup>3</sup> Eksistensfilosoffer og psykoterapeuter med deres snagen i menneskets svage punkter var for Bonhoeffer degenererede og dybt uredelige intellektuelle, deres tænkning meningsløs, ufin og ukristelig.<sup>4</sup>

Men Bonhoeffer er ikke tilhænger af en plat dennesidighed eller immanentisme, han taler om at Gud er midt i dette liv hinsides, at vi skal leve uden

Gud overfor Gud. Og selvfølgelig var Bonhoeffer, trods eller også på grund af sin skarpe religionskritik et dybt religiøst menneske. Kan man ikke holde den »fromme« og den »dennesidige« Bonhoeffer sammen, eller vil man spille dem ud imod hinanden, har man efter min mening ikke forstået ham – pointen ligger i polariteten mellem de to sider.

## Induktiv og deduktiv prædiken

Der er platte former for skabelsesteologiske prædikener, der gør skabthed og livets gave til ulidelige banaliteter. Man kunne jo forestille sig en prædikentest, hvor man i en prædiken skifter ordet Gud (og evt. også ordet Kristus eller Jesus) ud med »livet selv« – og så spurgte, om der egentlig går noget tabt ved det – eller om al den snak om livet, der skal leves (forlæns ifølge Kierkegaard), ikke er andet end religiøst kamuflerede og oppustede banaliteter. Man kan jo godt være taknemmelig for livet, man kan også se livet som en stor gave – uden af den grund at tro på Gud som livets giver. Man kan godt elske, håbe, takke og i det hele taget finde livet skønt, uden at være religiøs af den grund. Og det er – deri vil jeg give Bonhoeffer ret – uredeligt, ud fra et alt for bredt begreb om religion at ville pådutte folk en religiøsitet, de ikke har.

Omvendt kan der også findes prædikener eller salmer, der kun taler om livet – eller for den sags skyld »livets Gud« – og som dog alligevel er dybt forankret i en kristen antropologi og frelsessyn. Det ville ikke være kristocentrisme, men kristomani eller teologisk bornerthed, hvis man ville forlange, at alle prædikener skulle være eksplicit kristologiske. Det kristologiske kan være implicit til stede – ofte stærkere end hvis det var udtalt. Jeg nævnte før Løgstrups tale om skabelsesfilosofi – det er jo en kristologisk tankegang i filosofisk form, idet han vil eksplicere den livsforståelse, der er indeholdt i Jesu forkyndelse. Man kunne også nævne Jakob Knudsens elskede morgensalme – det ville være uretfærdigt og bornert at kritisere den for kun at være almenreligiøs Gud-fader-religiøsitet med lidt kristen islæt. Det kristelige, soteriologien, er indirekte tilstede, måske stærkere end i megen Jesus-fromhed. Luther var af den opfattelse, at den første trosartikel forudsætter den anden og ikke omvendt. Kun i Kristus kan man tro på skabelsen. Sagt i nutidens sprog: Kun

med kristologi som implicit forudsætning undgår skabelsteologi at blive banalitet.

Alligevel bliver der en – om jeg så må sige – didaktisk forskel mellem den skabelsteologiske og den kristologiske prædiken. Den skabelsteologiske prædiken taler og tænker induktivt ud fra humane erfaringer og forudsætninger. Den har karakter af at være apologetik i ordets positive betydning. Man kan vel ikke bevise, men dog give gode argumenter for troen. Den kristologiske prædiken taler og tænker deduktivt, ud fra Kristus som forudsætning tolkes de menneskelige erfaringer. Denne åbenbaringsteologis styrke er, at den i prædikenpraksis så at sige er forudsætningsløs. Erfaring er ikke forudsætning for, men følgen af at lytte til evangeliet. Det er ikke rigtigt at kritisere åbenbaringsteologi for at være erfaringsløs – den placerer bare erfaringen et andet sted end skabelsteologien gør – og har så at sige homiletisk set en anden didaktik.

Ligesom det er en dogmatisk vildfarelse at spille skabelse og frelse ud imod hinanden, er det homiletisk forkert. Det ligger i den ganske enkle kendsgerning, der har med tidsfaktoren at gøre: Man kan ikke sige alting på samme tid, kun en ting af gangen. Og det man siger er præget af en *kontekst*. Jeg vil foretrække ikke at tale om en opdeling imellem skabelsteologiske og kristologiske prædikener, men i stedet om en slags nødvendig homiletisk *dobbelstrategi*: At værne om forkyndelsens kristelige *identitet* og *relevans* for nutidens mennesker. At prædike både *livsbekræftelse* og *forandring* – om man vil *lov* og *evangelium*. Men ikke alting på samme tid, men alting til sin tid – i tillid til, at det ikke sagte ofte kan være stærkere til stede end det sagte – som en udtalt kontekst eller forudsætning. Man kan sagtens holde en gedigen og god kristen prædiken uden at nævne Kristus (eller endda Gud) – men det er ulideligt, hvis man gør det hver søndag.

## Noter

- 1 Protokoll der Seminarübung »Christlicher Glaube und Denken«, gehalten von Prof. M. Heidegger anlässlich der Tagung des Theol. Arbeitskreises Alter Marburger am 22.10.59 in Höchst (Odenweald).

- 2 Se den fortrinlige nyudgave af Bonhoeffers berømte breve fra fængslet: Dietrich Bonhoeffer: Min tid er i dine hænder. Vennebreve og teologiske refleksioner 1943-44, Aros Forlag 2006, her s. 69.
- 3 Se brevene fra 30.4.44, 5.5.44, 29.5.44, 8.6.44, 27.6.44, 30.6.44, 8.7.44, 16.7.44, 21.7.44, 28.7.44 og 3.8.44 med Bonhoeffers berømte overvejelser over en ny ikke-religiøs kristendom.
- 4 Op. cit. s. 161-165 (8.6.44).

Eberhard Harbsmeier, rektor  
Teologisk Pædagogisk Center  
Løgumkloster.

# Om Skabelse og Frelse i de nye salmer – i salmebogen

*Sten Kaalø*

I de klassiske salmer er der ofte indeholdt en treklang mellem Gud Skaber, Frelseren Kristus og den eskatologiske dom. Denne treklang er ikke gennemgående i de nyere salmer, hvor perspektivet er blevet forrykket. Det er stadig forholdet mellem Gud og mennesket, som er i centrum, men hvor det i de gamle salmer primært er anskuet ud fra Guds optik, er det i de nye salmer oftest anskuet ud fra menneskets perspektiv. Frelse består ikke længere i, at den almægtige Gud vil gribe ind og knuse fjenden, men i stedet i at Gud ikke vil lade mennesket falde til bunds i kaosmagternes frie spil. Og heri ligger der også et kald til det kristne menneske om at tjene næsten. De nye salmer opgiver dog ikke herved Guds almagt og storhed – det fastholdes i stedet gennem en fremhævelse af skaberværkets gåde- og underfuldhed. Såvel skabelse som frelse anskues dermed primært fra et for neden perspektiv i de nye salmer – i salmebogen.

LAD OS FØRST SE PÅ Martin Luthers gamle salme »Var Gud ej med os denne stund« fra 1524, oversat til dansk 1529 og genbearbejdet af Grundtvig 1811 og 1843:

*Var Gud ej med os denne stund,  
må Israel bekende,  
var Gud ej med os denne stund,  
forgik vi i elende;  
thi vi er kun en lille flok,  
men fjendens hob er talrig nok,  
som os opsluge ville.*

*De truer os så vredelig,  
og ville Gud tilstede,  
opslugte de os visselig  
med al vort liv og glæde;  
da blev vi som det flade land,  
hvorover flodens høje vand  
med styrke sig henvælter.*



*Men lovet være du, vor Gud!  
du hjælper os af fare,  
vor bange sjæl du leder ud  
som liden fugl af snare;  
ja, snaren brister, vi er fri,  
thi Herrens navn os stander bi,  
han skabte jord og himmel.*

Salmen er skrevet efter inspiration fra Salme 124 i Salmernes Bog, hvori det hedder »Hvis ikke Herren havde været med os,/ det skal Israel sige,/ hvis ikke Herren havde været med os,/ dengang mennesker rejste sig mod os,/ da havde de slugt os levende...«, og: »...Lovet være Herren/ der ikke gjorde os til bytte mellem deres tænder!/ Vort liv blev reddet/ som fuglen fra fuglefængerens fælde./ Fælden blev knust/ og vi blev reddet./ Vi har vor hjælp i Herrens navn,/ himlens og jordens skaber.«

Ordet, landet og folket »Israel«, bliver i Luthers salme synonymt med den kristne menighed, eller vi kan også sige – i vor tid – med hele den samlede kristne menighed verden over. Luther fortæller, at kristne har mange fjender, og var Herren ikke med sin menighed blev den overvundet og nedlagt. *Frelse* er der da helt tydeligt (tale om) i første vers. Andet vers fortsætter tanken fra første. Sidste vers fortsætter samme tanke: at kristne er omgivet af fjender, udvendigt som indvendigt, men klarer sig ud af vanskelighederne, fordi Herren træder hjælpende til og *frelder* – som den lille fugl, der er fanget i snaren, hjælpes fri – Gud får simpelthen snaren, fjendens fælde, til at bryde.

Til sidst kommer trøsten igen, som i Salme 124, at »Herrens navn os stander bi«, og til allersidst triumf-trompeteres der om Gud Skaberen: »han *skabte* jord og himmel«.

Her er både *frelse* og *skabelse*. Og vi skal lægge mærke til, at det udtrykkeligt siges, at *det gør Gud*. Ikke noget med, at det vil Gud engang, på et eller andet tidspunkt gøre, det er *nutid* – det gør Gud, basta! Der er heller ikke nogen bønfolden om at få hjælp til at undslippe fjenden, Gud ordner det hele selv – uden vor medvirken på nogen måde.

Salmen er, i hele sin opbygning, en klassisk salme – og en klassisk Luther-salme. Mange af Luthers salmer handler gerne om at kristne ingen chancer

har mod fjender og djævel, men Herren holder hånden over sine, kommer med hjælp, trøst og ophøjelse til frelse.

I de fleste gamle salmer optræder en treklang: Gud Skaberen, Frelseren Kristus og eskatologien. Denne treklang går dog ikke igen i alle gamle salmer, f.eks. eksisterer kun Skaberen og skaberværket i Brorsons »Op al den ting«.

I de nye salmer i DDS skal man være heldig for at genfinde den gamle treklang. Tiden har forandret sig, og med den salmerne.

Helt anderledes end Martin Luther, går en nyere svensk salmedigter som Britt G. Hallqvist til sin salme »Måne og sol« (1973) oversat af Holger Lissner (1978), den står som nr. 13 i DDS, og er en af de nye. Her er ingen tale om at kristne trues af fjender, Britt G. Hallqvist går en anden vej og taler om alt, hvad kristne har fået og får givet af Gud, alt *som Gud har skabt* – helt konkrete ting og sager som måne, sol, blæst, blomster, børn, himmel og jord – og så munder første vers ud i taknemmelighed over alle disse Skaberens gaver.

Andet vers:

*Jesus, Guds Søn,  
levede her  
og døde for os,  
lever i dag,  
ja, han er her,  
ja, han er her,  
Herren vor Gud vil vi takke.  
Herre, vi takker dig.  
Herre, vi priser dig.  
Herre, vi synger dit hellige navn.*

Verset handler om Guds Søn, som Gud har givet mennesker som gave. For denne gave takkes og prises. Tredje og sidste vers indfører Ånden, der beskrives som »vor trøst, levende, varm og hellig og stærk, taler om Gud, bærer os frem dag efter dag.« Det er *frelsen* – ved Ånden i ord og styrke. Også herfor takkes.

Det er en moderne måde at gribe sagen an på. Det er samme sag, det er samme Gud (og unævnte samme fjende), men indgangen til denne samme sag, samme Gud (og samme unævnte fjende) er en helt anden end den klas-

siske salmes. Man fokuserer på en enkelt side – det positive. Man udsynger sin store glæde – og »glemmer« alle fortrædeligheder. Af to grunde: For det første fordi al tale om elendighed på alle måder er fortærsket, for det andet tillader man sig bare at være glad – simpelthen. Salmedigteren er ikke længere bundet af en – måske usynlig – salmespændetrøje. Siden salmedigterne Luther, Sthen, Dass, Kingo, Brorson og til dels Grundtvig, er mennesket blevet et selv, et individ, et menneske som selvfølgelig har sin plads i verden, men det er en verden, der hvert sekund i nutiden trues af sammenbrud. I den korte (livs)tid vi har til rådighed mens salmen skrives eller synges – og i det hele taget – vil vi have lov til at glemme alt det onde som truer, når vi har lyst og behov – og bare fokusere på, at vi trods alt kan glæde os.

Det er en reaktion. En reaktion imod den gamle måde at skrive og synge om Gud, skabelse og frelse på. Det er en reaktion imod stress, kaos-mulighed lige om hjørnet, og sammenbrud.

Den norske salmedigter Svein Ellingsen har skrevet nr. 259 i DDS »Din himmelkrone ser vi stråle« (1988), oversat af Helge Severinsen (1999).

Salmen viser Menneskesønnen opfaret til himmels med himmelkronen på, efter at han på jorden blev kronet med dødens tornekrans. Dér – i sin højhed – sprænger han rummet og alle dets grænser, han er uanfægtet af tid og sted, og råder som Guds højre hånd for verden. Mens han er dér, er han også her, det vil sige: Guds Rige er dér og det er her. Salmens fjerde vers udsiger et suk, en bønfolden:

*Ja, kom til vore bange hjerter,  
du, konge, som er ét med Gud,  
og styrk vor tro, vort håb, vort tålmod,  
gør os til rigets sendebud!*

Femte og sidste vers beder om, at vi, selv om vi »bor blandt dødens torne«, vil vidne om at Menneskesønnen har overvundet døden, og *frelst* os, og om at Gud engang skal blive »alt i alle« og det nye gudsrige bryde frem.

Heller ikke Svein Ellingsens salme er bygget op som de gamle klassiske og *skabelse* er der ikke meget af, direkte. Men der er en underliggende hyldelse til skabelsen for frelsen, som Gud med Kristus har skabt, med Menneskesønnens liv på jorden, for tro og for håb, som han med sit liv har givet. Og så sætter

Svein Ellingsen også mennesket ind med sin bønfalden, om at Sønnen må sætte sig igennem i vore bange hjerter, så vi kan blive Gudsrigets sendebud på jorden.

Det er som om vi i de nye salmer betræder en helt ny vej, som ganske vist er bygget af de sædvanlige materialer, men anlagt på en anden måde. Ordene, begreberne, i Ellingsens salme er egentligt gammeldags og gammelkendte, men der sker alligevel noget nyt. Det ligger ikke mindst i linjer som »Du sprænger rummet og dets grænser«, og »dit liv er løst fra tidens bånd«, og »gør os til rigets sendebud«. Rum og grænse er noget helt andet nu end det var for de gamle salmedigtere. Vi har jo været derude – i rummet. Vi kender til bevidsthedsudvidende stoffer, og, ikke mindst, har vi en uudslukkelig længsel efter at jordens (grænse)stridigheder skal ophøre og freden over alt skal indtræffe. Og – og det er vigtigt – vi mener, at vi selv har del i vold og krig over alt, også selv om volden og krigen foregår på den anden side af kloden – vi føler et ansvar for hvert lille fattigt, sultent eller undertrykt individ i verden. Vi ser, at grusomheder finder sted. At Gud lader det ske. Derfor skriver Ellingsen heller ikke direkte at Gud med sin Søn har frelst verden, men bønfalder om, at vi gennem ham må få styrke til at frelse verden, som det udtrykkes i ovenstående vers.

Den svenske salmedigter Tore Litmarck skrev i 1972 salmen »Herre, du vandrer forsoningens vej« nr. 613 oversat af Holger Lissner (1973). Den står i salmebogens afsnit *Kristi efterfølgelse*.

*Herre, du vandrer forsoningens vej,  
selv både flygtning og fredløs.  
Drevet af kærlighed måtte du gå  
for os af smerternes gade.  
Vis os da vejen, forsoningens Herre,  
og giv os mod til at gå den!*

Kristus er forsoningen i verden. Det ser vi af hans liv, hvor han selv var flygtning og fredløs, hvor han af kærlighed gik helt til korset og opstandelsen. Vi bønfalder om at han vil vise denne vej og give os modet til at gå den.

Kristus er friheden i verden. Det ser vi af at han var fri, i det at tjene er friheden, for i det at glemme sig selv for andre er man fri. Vi bønfalder om at han vil vise den frihedens vej og give os mod til at gå den.

Kristus er enheden i verden. Det ser vi af at han sprængte grænser, og ville dele med alle. Vi bønfaller om at han vil lære os enhedens vej og give os mod til at gå den.

Kristus er frelsen i verden. Det ser vi af, at gennem ham går vejen til himlen, og i det forhold at han bliver os nær, ja, går ved vor side på jorden gennem livet. Vi bønfaller om at han vil vise os vej til frelsen, og give os mod til at gå den.

Sådan er indholdet i de fire vers af Tore Littmarck, som han selv har sat melodi til i Uppsala, hvor han var provst. Her er ikke nogen skabelse i almindelig forstand – andet end *skabelsen* af Guds Søns frelse for verden. Det er dog heller ikke så lidt. Salmen koncentrerer sig om *frelsen*, som er til ved Kristus, og som vi må ta' ved lære af.

Forundringen over jordens mangfoldighed, Guds store skaberværk er ikke i fokus – kikkerten er udelukkende indstillet på Menneskesønnen, som *Frelseren*. Og så er den indstillet på mennesket. Vi må ta' ved lære. *Vi må, vi må, vi må...*

Efter Anden Verdenskrig, atombomben, Vietnamkrigen, Golfkrigen I og II, krigen på Balkan, Afghanistan, Mellemøsten og terrorhandlinger, kan vi ikke trække os tilbage og lade Gud om at ordne sagerne. Vi må selv gøre vort, tage del, *skabe i frelsen*, så at sige.

Den svenske salmedigter Anders Frostenson, fik ikke sin mest kendte og til dels allerede nogle steder indsungne salme »Guds kærlighed er strand og grønne enge« med i salmebogen. Ved nærmere eftertanke – her nogle år efter udgivelsen – savnes den.

Af de to andre han fik med, står den ene »Flammerne er mange, lyset er ét« (1986) som nr. 335.

*Flammerne er mange, lyset er ét,  
lyset – Jesus Kristus,  
flammerne er mange, lyset er ét,  
vi er ét i ham.*

I taize-agtige vers fortælles det, at der er mange slags ild til i verden, men at Kristus er lyset, og vi er ét i hans lys; at der er mange slags grene til i verden, men (vin)træet (korset) er ét, og vi er ét i Kristus på korset; at der er mange

gaver til i verden, men Åndens gave er én i Kristus, og vi er ét i hans Ånds gave.

Fjerde vers:

*Kaldene er mange, Herren er én,  
Herren Jesus Kristus,  
kaldene er mange, Herren er én,  
vi er ét i ham!*

I femte vers slutter salmen med at fortælle, at der er mange forskellige lemmer i vores verden, men der er kun én krop til alle disse lemmer, det er den kristne menighed, hvor vi forenes i Kristi krop – og det er *freden*. Det er en Kristus-hymne – og ligner slet ikke noget fra den nu gamle salmebog. Den griber vel snarere helt tilbage gennem tiden til de ældgamle kristne hymner. På én gang er den bøn og forkyndelse – meditation og fortælling.

I Anders Frostensons salme er der et vers at flyve ind i, spekulere over, forstå til bunds, til ugens fem første dage, lørdag kan det gælde hele salmen, søndag får vi fyldt nyt på – og søndag kan vi synge den. Og her er da også både *skabelse* og *fred* i hvert eneste vers. De mange forskellige flammer, grene, gaver, kald og lemmer i verden – og så enheden i Kristus-velsignelsen.

Men lad os se på nogle af de nye danske salmer: Lisbeth Smedegaard Andersen er repræsenteret i DDS bl. a. med salmen »Gådefuld er du vor Gud« (1993) nr. 22. Gud er gådefuld, Han møder mennesket, som Han mødte profeten Moses, men, som det hedder i salmen:

<i>...dit ansigts stråleskær, det kan ingen skue her, Moses så kun, skærmet trygt bag din hånd, med ærefrygt</i>	<i>verdens overdådighed opstå, skabes i dit fjed, lysens skælven, varsomt lagt i naturens farvepragt.</i>
--	---

*Alt med hver sin egenart:  
Rosen, sommerfuglen – sart  
drager skabelsens mystik  
klædt i støv forbi vort blik.*

Vil vi se mere, hedder det i næste vers, vil vi se Guds »væsens grund,/ ser vi nat og mørke kun«. Her er samme glade undren, som hos Brorson i »Op al den ting«, hvor det egentlig var nok at se på verdens underfulde skabelse, for at skue Gud. Men her er også mere, eller andet – nemlig erkendelsen af, at det ikke længere forholder sig som på Brorsons tid, at mennesket blot ved at se på det skabte kan kende Skaberens.

For nu, i salmens syvende og næstsidste vers, viser salmen en vej, udenom naturen, til at kende Gud, idet det her lyder:

*at du bag ved gådens slør  
åbner os en anden dør,  
og at Jesus er den vej,  
der skal føre os til dig.*

Ligesom hos Tore Littmarck fremholdes her »vejen« vi skal gå ad, muligheden for at komme Gud nær, for at være Guds Riges tjener – vejen går gennem hans Søn, som er *frelses-vejen*. Finder mennesket først Kristus finder det også Gud, sidste vers lyder:

*Nøglen er din kærlighed,  
og når vi – bag tid og sted –  
ser dig i din stråleglans,  
vil dit åsyn ligne hans.*

Via *skabelsen* føres vi til Jesus som er *frelsen*. Via Jesus føres vi til Gud, som er den samme – har samme »åsyn«.

Der er en helt speciel tone i Lisbeth Smedegaard Andersens salmer. Her viser den sig især i, at hun både kan skrive om den forunderlige skabelse og samtidigt skabe forunderligt selv, som i det ovenfor citerede vers med rosen – og sommerfuglen, som »sart drager skabelsens mystik/ klædt i støv forbi vort blik«. Meget skønnere, eller meget mere sigende kan det ikke gøres. Her passer ordet om »at noget går op i en højere enhed«.

Nr. 28 i DDS er skrevet af Jens Rosendal i 1990. Og Jens Rosendal har en helt anden måde at skrive på – selv om grundtanken i hans salme har meget fælles med Lisbeth Smedegaard Andersens. Første vers:

*De dybeste lag i mit hjerte  
er længsel, umådelig stor.  
Jeg rækker mod vigende himle  
og følger umulige spor.  
Et sted må det findes, det lærred,  
som spænder sit billede op,  
et sted må dét være i verden,  
som fylder mit sind og min krop.*

Menneskets længsel fylder hele verset. Længsel er det dybeste i hjertet. Eller det dybeste i hjertet er denne længsel, som er »umådelig stor«. En længsel som gør at mennesket rækker ud efter »vigende himle« og følger »umulige spor«. Men denne længsel kan jo ikke være til bare af sig selv, den må komme et sted fra. Som et billede, et lærred, man ser for sit indre øje, nødvendigvis må komme et eller andet sted fra. Man ved bare ikke hvorfra.

I andet vers kaldes længslen for »et forklaret land«, som af og til anes i et splitsekund, som »livets og kærlighedens land«.

I 3. vers står billedet, længslen, for salmedigteren som en kalden langvejs fra, ja, fra »et paradis, fjernt og forsvundet« – men forholder det sig sådan, siges det, så er det i hvert fald en kalden med »kræfter som aldrig går til« for denne kalden, denne længsel, fortsætter ufortrødent. I salmens fjerde vers åbenbares det, at den, som er mester for denne længsel, dette billede, denne morgendrøm, er Gud, Skaberen selv. Og femte vers lyder:

*Du, skabelsens Gud, som vil bøje  
dig ned til din verden i dag.  
Du, skaber, som åbner mit øje  
og kender mit hjertes slag.  
Din Ånd over lande og have,  
din kalden på skabningen selv  
er lyden i alt det du skabte  
i blodets og flodernes væld.*

Gud tager sig af det skabte, »bøjer sig over sin verden«, som Gud åbner menneskets blik for alt det skabte, ligesom Gud kender til vort inderste og dybeste



– vort hjertes slag. Gud kalder med sin Ånd, der stadig, som i begyndelsen på selve skabelsen, svæver over vandene, over urdybet – kalder sin skabning, mennesket, frem, mennesket som i sig stadigvæk, ligesom floderne, bærer lyden af skabelsen omkring i verden.

Salmen slutter med bønnen om at Gud vil knuse menneskets egoisme, og gøre det som nyskabt igen, så det kan rejse sig mellem andre, og leve på jorden, som det nu formår – i visheden om Guds *skabelse*. Her bliver skabelse sammenfaldende med *frelse*, så frelse er der også hos Jens Rosendal. Han skriver en anelse mere knudret end Smedegaard Andersen, men salmen når fint frem, og der er en god pointe i sammenfaldet mellem *skabelse* og *frelse* til sidst.

Jørgen Gustava Brandts salme »Tænk at livet koster livet« (1985) nr. 14 i DDS er på én og samme tid en af de bedst indsungne salmer i menighederne, og en af de mest omdiskuterede. Nogle vil ikke engang tilkende den salmeværdighed. Hvordan formuleres skabelsen og frelsen i den?

*Tænk, at livet  
koster livet!  
Det er altid samme pris.  
kom med glæde!  
Vær til stede!  
Tanken spreder øjets dis;  
rigt og bredt går livet ned  
i evighed.*

En jødisk rabbiner udtalte engang at »livet koster livet« – det satte Gustava Brandt i gang. Betalingen for livet er livet. Udtrykket kan forstås på flere måder: dels, at livet fremkommer ved at man er til stede i det, ved at man er til, at man er; og dels kan det forstås som livet der gives, som forældre jo giver deres liv for at børnene kan være til, få deres liv, og det kan forstås som en given sit liv, bogstaveligt talt, for at et andet menneske kan overleve (f. eks. som det fortælles at nogen gjorde i 2. verdenskrigs koncentrationslejre). Endelig kan vi som kristne ikke lade være med at indlæse døden på korset for os, i udtrykket. Altså, at vort liv i Guds velsignelse, har Menneskesønnen betalt for med *sit* liv.

Går det op for én, spredes øjets dis, spredes al tåge som verdens mangfoldighed tykner af, og vi ser igennem alt, og ser da, at dér borte, venter os ikke andet end evigheden – det vil sige *frelsen*.

Andet, tredje og fjerde vers:

*Stjernestunder,  
livets under,  
luft og smag og syn er nyt!  
Blodet bruser,  
løvet suser,  
havets rum er højt og lydt!  
Mærk: alt liv går udad! – Giv!  
For tro er liv.*

*Høje himle  
fyldt med svimle  
fuglefløjt i morgenvind –  
og i suset  
gennem huset  
jordisk balsam til mit sind.  
Fuglen i mit eget bryst  
må slå med lyst.*

*Høje drømme!  
Dybe strømme  
gynger i hvert åndedrag,  
sangen svinger  
vide vinger  
over jorden med Guds dag.  
Øjets glans er kroppens lys –  
føl livets gys!*

I forlængelse af første vers, kommer dette nye, at livet bliver til et under, at alt bliver nyt – samtidigt giver de første linier i 2. vers jo også minder om julenat: stjernen over Betlehem, fødslen – livets under. I denne oplevelse, i denne følelse, i denne tro, bruser blodet, suser løvet, bliver verden større – og salmedigteren opfordrer: Mærk efter, mærk – livet handler om at give – det er tydeligt, at troen er liv, for troen handler også om at give.

Derpå svinger salmen sig af sted i al Herrens skabelses fryd: de høje himle, fuglefløjt, morgenbrisen som suser ind igennem hele huset, jorden har fået himlens balsam i sig, hvad kan da hjertet andet end slå af glæde!

Mennesket har disse høje drømme og dybe strømme, denne længsel, som også Lisbeth Smedegaard Andersen og Jens Rosendal talte om, i sig.

Vor glæde og tak svinger sig ud i rummet over jorden i og med Guds underfulde dag som er os givet. I øjet ses glæden og takken også, for øjet gengiver kroppens tilstand, jævnfør Bjergprædikenen, livet er stort – vi får gåsehud – et gys!

*Leve livet!  
Ført af livet  
som et ét i sjæl og krop,  
må vi sanse,  
må vi danse  
glædens ord i spring og hop.  
Takke Gud med lovsangs lyd  
i salig fryd –*

*Hver fornemmer,  
jag'ets tremmer  
rykkes ud af pause-ro.  
Hvert et skridt, du  
tar så frit nu,  
er identisk med din tro.  
Tyst i midten væksten står  
med livets vår.*

Udtrykket »Leve livet« har flere betydninger: »Hurra for livet« og »Lad os leve livet« og »Tak fordi vi har Guds liv«. Nu er det en salme, så livet i Gud må formodes at have høj prioritet mellem betydningerne her. I forlængelse af dette Gudsliv som gives at leve i, må vi, ja, kan vi ikke lade være med at slå alle sanser til, og ligefrem springe og hoppe for »glædens ord«, som jo er evangeliet: det glædelige budskab, og takke i lovsanges lyd – »i salig fryd«, som jo vil sige: i det evige livs fryd.

*Godt, at livet  
koster livet!  
Godt at synge dagens pris.  
Det er glæde,  
alt til stede,  
i ét nu er paradiset!  
Tørstende når roden ned  
i evighed.*

Her vendes tilbage til indledningen med konstateringen, at det er godt at livet koster livet – med alle de betydninger af udtrykket, der er tale om i første vers. Og det tilføjes, at det også er godt – som salmen har gjort det – at synge lov-

sangen for dagen der er givet os. Det er en glæde at kaste sig ud i livsdagen og lovsangen, det er som er paradiset allerede her – *nu*.

Salmen slutter med at genkalde billedet fra paradiset have, hvor Livets Træ groede ovenpå Livets Kilde, og vi må vel forstå dette billede, som et billede på den frelste, som får lov at drikke af livets kilde. Vi kan også erindre os Johannesevangeliets fortælling om Jesus, der møder kvinden ved Sykars gamle brønd, hvor Jesus siger til kvinden: »Det vand jeg giver (et menneske) skal i ham (eller hende) blive til en kilde, som vælder med vand til evigt liv.« Tørstende når roden ned/ i evighed.

Der er masser af både *skabelse* og *frelse* i Jørgen Gustava Brandts salme. Som i mange andre nye salmer har mennesket nu, med alt *sit*, med sin gøren og laden, en fremtrædende plads. Mennesket ligefrem *boltrer* og *bader* sig i skabelsen her, det ligefrem *hopper* omkring af bar glæde i frelsen. Det er en *dirrende* salme, helt anderledes end andre.

Nr. 68 i DDS er skrevet af Hans Anker Jørgensen i 1987.

*Se, hvilket menneske,  
se, hvilket sind.  
Se, hvor han glad lukker  
udskuddet ind.  
Brød til de sultende  
deler han ud.  
Sådan er Skaberen.  
Sådan er Gud!*

Hans Anker Jørgensen er helt sin egen. Han har altid fuld fart på i versene. Også her. Det går over stok og sten. Gud tager imod taberen og deler brød ud til hungrende. Sådan er *Skaberen*. Sådan er Gud!

I næste vers fortælles det, at Gud er en »kreativ kærlighedsmagt«, at han har »sagt fantastiske ting«, at hans bud lyder: »fest for de fattige!« og der sluttes som i første vers med at sådan er *Skaberen*, Gud.

Tredje vers beretter om Guds helbredelse af hjerte og krop, at Gud »slider og slæber sig op«, at han »driver kræmmerne ud«, og igen kommer omkvædet, at sådan er *Skaberen*, Gud.

I fjerde vers hedder det, at Gud kæmper for frihed og fred, og »fængsles og dræbes derved«, at »han følger sin kærligheds bud« plus omkvæd. Og hele tiden opfordres læseren, syngeren, til at »se det«.

*Se, hvor han gør sig til  
brød og til vin.  
Mærk, hvor han nu gør din  
byrde til sin.  
Mod til de modløse  
deler han ud.  
Sådan er Skaberen.  
Sådan er Gud!*

Her går salmedigteren lige ind i gudstjenesten og forklarer nadveren – så letfatteligt, at selv er treårs barn vil kunne forstå, hvad meningen med nadveren er. Stadig går det i et højt tempo, det er lige før der er fartstriber på versene. Hvis ikke nogen har opdaget, at der foruden skabelse er tale om frelse, så må det vel opdages med dette ovenstående femte vers.

Sidste vers:

*Se, hvilket menneske,  
se, hvilket mod.  
Se, hvor han angriber  
ondskabens rod.  
Mærk, hvor hans Ånd driver  
dødsangsten ud.  
Sådan er Skaberen.  
Sådan er Gud!*

Verset griber tilbage til indledningen og begynder igen med »Se, hvilket menneske«, nu sættes der hans »mod« til, og endvidere kampen imod al ondt. Og igen, som i forrige vers, opfordres syngeren, læseren, til at »mærke«, som det også kom som opfordring i Jørgen Gustava Brandts salme »Mærk alt liv går udad! – Giv!« Det er da også tusinde gange bedre med »mærk« end med

»føl«, som Gustava Brandt for øvrigt også har. Og så indebærer dette »mærk«, at vi nu skal gøre andet end at se med øjnene, vi skal have sindet, hjertet, med.

Fra begyndelseslinierne forstår vi, at det er Jesus, der er tale om, som dette menneske vi skal se. Salmen står da også i DDS's afsnit om Troen på Guds søn. På en meget fin måde får Hans Anker Jørgensen her koblet Jesus og Gud sammen til én. Og i sidste vers bliver treenigheden hel, idet Ånden kommer med:

*Mærk, hvor hans Ånd driver  
dødsangsten ud.*

Det er korte sætninger. Afsnuppede, vil nogen måske sige. Alt i alt skaber denne måde at skrive på gang i foretaget – det er ikke en salme, det er muligt at falde i søvn over, tværtimod vækkes syngeren vel, rejser sig lidt i sædet og mærker måske i sig selv en slags skabelse vokse i takt med salmens fremad-faren – sammen med en vished om, at han eller hun aldrig er tabt for Gud – skønt man måske ellers har det som tabt bag en vogn. Ikke at være tabt for Gud, skulle det mon ikke være det samme som at blive frelst?

Nr. 339 »Vort liv blev reddet« af Jørgen Michaelsen (1995) er en moderne udgave af Luthers »Var Gud ej med os denne stund«, som vi begyndte med, også Jørgen Michaelsen har Salme 124 i Salmernes Bog som forlæg.

*Vort liv blev reddet  
ved Herrens vælde,  
fra Satan slap vi  
som fugl af fælde –  
på mørkets gerning  
Guds fjende faldt  
og tabte alt.*

Tanken er den samme som hos Luther, Herren overvinder fjenden, ødelægger fjendens fælde, snare, og må gi' fortabt. Salmen har kun to vers og det sidste lyder som følger:

*Sin gyldne frihed  
har hjertet vundet,  
af korset genløst –  
til Kristus bundet –  
af lovsang fyldes  
fra dag til dag  
vort åndedrag.*

Mennesket har vundet frihed, idet Jesus blev korsfæstet for mennesket; derfor er mennesket også nu bundet til Jesus, og den bundethed viser sig i lovsang – ikke bare i bogstavelig forstand – men en lovsang i og fra vort inderste, en lovsang som vort liv synger, som findes i vort åndedrag. *Frelse* er her, skabelse er det småt med, dog er frelsen vel *skabt* for os. Og at Herren redder os, som fuglen der reddes af snaren, er jo også en fortælling om skabelse.

Salmens fysiske udtryk er typisk for Jørgen Michaelsen, det er høje smalle vers. Ordknapheden er stor. Jørgen Michaelsen er præciseringens mand. Det giver en vis tørhed i udtrykket. Der findes dog andre eksempler på hans udtryk, som er mere sanselige.

Holger Lissner har skrevet salmer i mange år, og et stort udvalg af hans salmer har fundet plads i salmebogen, foruden talrige oversættelser. En af Holger Lissners salmer står som nr. 660 i DDS (1993).

*Kom, hjælp mig, Herre Jesus,  
nu kan jeg ikke mer.  
Mit liv er mig for mægtigt,  
og intet lys jeg ser.  
Men du har sagt, at ingen nat  
kan skjule mig for dig,  
så kom, og lad mig mærke,  
du holder fast i mig.*

Som dette første vers anslår en tone af fortabthed fortsætter det hele salmen igennem. Versene er også delt på samme måde: de første fire linier er råb om hjælp, og de sidste fire linier er trøstesvar på fortabthedsråbet. Der er ikke megen *skabelse* i traditionel forstand her – til gengæld er der *frelse*.

I andet vers længes mennesket mod graven, og får svaret:

*Men du vil ikke slippe den,  
der føler sig forladt,  
du sidder ved min side  
i denne tunge nat.*

I tredje vers hedder det, at mennesket er sin egen fjende, der brænder sine broer, håber alt snart er forbi, og indser at det ikke magter troen – og svaret kommer:

*Men du er stadig nær hos mig,  
her kan jeg rase ud,  
til vreden blir til aske,  
og tvivlen tror på Gud.*

Det er selve det daglige kristenliv det drejer sig om. I et klart, enkelt, eller ligefrem simpelt sprog, forklares om svaghed, træthed, tvivl og selvhad – og om hjælpen fra Menneskesønnen. Salmen ender med spørgsmålene:

*Hvor længe skal jeg klage?  
Hvorfor er jeg så blind?  
Gir du mig nye dage  
med sol og forårsvind?*

De sidste fire linier viser, at der er sket en forandring – mennesket ser lys for enden af fortabthedstunnellen:

*Kom, rejs mig fra de døde,  
så jeg til liv står op  
og mærker solen gløde  
ind på min slidte krop!*

Holger Lissner har skrevet mange forskellige salmer – her er der bare den *Guds-skabte frelse* over det hele, i og med at der altid kommer svar på menneskets råb.

Johannes Johansen er rigt repræsenteret i DDS, han har skrevet nr. 588, om at Gud hører jordens mindste suk og skrig. Mennesket ber om, at dets liv



må kunne blive til én lang bøn fyldt af sandhed, ånd og handlekraft. Gud er fjern og dog så nær som sult og tørst, Gud er både først og sidst, alfa og omega, som han var i skabelsen er han også i døden. I tredje vers tiltales Menneskesønnen:

*Du, den højeste Guds Søn,  
ét med mig i angst og bøn.  
Ingen vej du kunne se,  
da du bad: Guds vilje ske,  
da du bad den sidste nat:  
Hvorfor har du mig forladt?*

I fjerde og sidste vers påkaldes Ånden, og der vendes tilbage til tanken om at gøre livet til én lang bøn:

*Helligånd, Guds åndedræt,  
lær du mig at bede ret,  
bed for mig, som ikke ved,  
hvad der tjener til min fred.  
Herre, bær mit suk og skrig  
som din bøn til himmerig!*

Det drejer sig, som i Holger Lissners salme, om mennesket i forhold til Gud. Det har det altid gjort i salmer – men hvor menneskelivet før ofte blev set fra Guds øjenhøjde, ser mennesket nu ofte Gud fra *sin* øjenhøjde. Noget er hændt. Som jeg pegede på i indledningen, er individualiteten steget frem – af krige, velfærd og modernisme.

Den sidste salmedigter som skal nævnes er Lars Busk Sørensen, som bl. a. har skrevet nr. 370 (1986), her er »det nye menneske« skildret:

*Menneske, din egen magt  
gør dig svimmel og forsagt,  
du skal selv på denne klode  
skelne ondskab fra det gode,  
dybt ansvarlig for din jord.*

*Du skal bringe verden fred,  
dagligt brød og kærlighed.  
Livets Gud har dine hænder,  
derfor er det dig han sender,  
når din næste lider nød.*

Vi skal værne om livet, lyder det i de næste to vers, og gennem vore hænder, via vore ansigtstræk, mødes Gud med sine børn, for der er ingen der træffer Gud i fjerne galaxer, Gud er Gud her, i de to køn, hvor han finder at han kan bruge os. Vers 5 & 6:

*Menneske, dit liv er stort,  
uden dig blir intet gjort,  
synker du til bunds i sorgen,  
rejser Gud dig op i morgen  
med din næstes milde hånd.*

*I det blanke morgengry  
skaber Gud dit liv på ny.  
Dag er optakt, muligheder  
for at hjælpe dem der beder  
om et værdigt liv på jord.*

Gud skaber vort liv på ny, når vi ellers var (for)tabte. Salmen ender:

*Og når du har brugt din dag  
til det sidste åndedrag,  
standser Gud din gråd og klage,  
tar en misbrugt dag tilbage  
– nådig glemt i evighed.*

Det er ikke bare på en tilfældig brugt dag i livet, det er også i døden, og på dommens dag – at Herren lader frelsen være retfærdigheden. Som det hedder i den gamle salme: »Du ved din dommer har ført din sag/ og fra sig selv den vundet...«. Lars Busk Sørensens salme sætter meget i gang, det er en salme skræddersyet til voksne mennesker nu. Den taler af karsken bælg om vores globale situation, om vore tanker – om *skabelse og frelse* – og så gir den trøst.

Alt i alt kan det konstateres, at skabelse og frelse tales der meget om i disse nye salmer. Det ligger vel også i selve salmebegrebet, altså dét overhovedet at skrive og synge en salme. Salmer skrives og synges jo ud fra taknemmelighed og fortabthed – og så skrives og synges de med Trosbekendelsen og Fadervor som grundlag, ja, de skrives og synges, så at sige, oven på evangeliet og hele Bibelen. Akkurat som bøn og prædiken gør.

Men vi må også konstatere, at der – i måden at anskue menneskets situation i verden på – er langt imellem Luthers gamle salme »Var Gud ej med os denne stund« og Busk Sørensens »Menneske din egen magt«. Der er samtlige

krige, videnskabelige opfindelser, hele den globale kommunikations-formåen og vor velstand imellem dem.

De gamle og de nye salmers måde at anskue Gud på er synoptisk, er sammenfaldende. Det var og er stadig den *skabende* og *frelsende* Herre der anråbes og takkes. I den henseende er der intet hændt siden Salme 124 i Salmernes Bog blev skrevet og sunget og flere tusinde år siden.

Sten Kaalø, forfatter og præst  
Bovlund

# »At finde et punkt i evigheden«

– Om forholdet mellem poesi og kristendom hos Karen Marie Edelfeldt og Simon Grotrian

*Stine Ballisager og Ann-Louise Ljungcrantz*

Artiklen afsøger frelsesmotivet i to nyere digtsamlinger. Hvorledes brydes det bibelske stof – de bibelske metaforer – i poesien? I Edelfeldts digning bliver den bibelske reference brugt som inspiration for en kvindelig forvandlingstematik, mens intertekstualiteten i Grotrians tilfælde ægger til et fantasifuldt og kreativt modspil til kristendommens symbolunivers.

»I BEGYNDELSEN VAR ORDET, og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud« (Joh.1,1). Johannes-prologens accentuering af Ordet som en forening af det guddommelige og det sproglige illustrerer en samklang, som også optræder i meget af den nyere danske lyrik. I et nummer af *Kritik*, fremhæver Jan Rosiek sågar det metafysiske renæssance som det altafgørende »novum i det 20. århundredes danske litteraturhistorie. Man skal tilbage til Johs. Jørgensen, ja måske tilbage til før 1870, for at finde noget lignende«. <sup>1</sup> De litterære værker danner rammen om et unikt poetisk brydningsfelt mellem skriftens uendelige metamorfoser og de metafysiske figurer, der dels integreres i værkerne som kristne tankestrukturer og dels som bibelske referencer. Dette samspil skaber et særligt fortolkningsmøde, der er med til at rokke ved forståelsen af begge størrelser.

Nærværende artikel vil forsøge at bevæge sig ind i dette tværfelt mellem poesi og kristendom og undersøge, hvad der sker af poetiske forskydninger, når digterne tager fat i Ordet og reflekterer over det i poetisk form. Karen Ma-

rie Edelfeldts *Til Babylon* (1995) og Simon Grotrians *Seerstemplet* (2001) forholder sig således begge til ovenstående problematik, men med to vidt forskellige poetiske udtryk som konsekvens heraf.

## Karen Marie Edelfeldts *Til Babylon*

Karen Marie Edelfeldts digtsamling *Til Babylon* udgør et poetisk forsøg på at genindsætte kvindeligheden og sanseligheden i det kristne univers, og den viser allerede med sin titel en opmærksomhed på det bibelske skrift ved at lade det babylonske symbolkompleks udgøre det digteriske omdrejningspunkt. Titlen bærer en sproglig dobbelthed, eftersom *Til Babylon* både kan læses som en destination dvs. som et symbol på det religiøse og digteriske endemål og som en dedikation dvs. som et symbol for den religiøse og digteriske hyldest.<sup>2</sup>

Babylon er i Bibelen et flertydigt symbol, eftersom det både er et billede på den antireligiøse, syndige og erotiske kraft (den babylonske skøge) og et billede på den sproglige forvirring (babelstårnet). Titlen udtrykker dermed tydeligt de konstellationer, der er på spil i digtsamlingen. Den indholdsmæssige fokusering på den kvindelige, erotiske forvandling og den formmæssige, postmoderne sproglige forvirring.

Hvis man starter med at lade blikket hvile på det indholdsmæssige i digtsamlingen, udgør den kvindelige forvandling samt sammensmeltningen af det kvindelige og det religiøse det centrale tematiske omdrejningspunkt. Forvandlingstematikken illustreres allerede på forsiden, hvor en nøgen kvinde i purpurviolette farver formet som en sommerfugl er i færd med at bryde ud af sin puppe.<sup>3</sup> Sommerfuglen er i den litterære såvel som i den kristne tradition et forvandlingsymbol, der giver stærke konnotationer til overgangen fra død til nyt liv og genfødsel. Forvandlingen udkrystalliserer sig på flere niveauer i digtsamlingen som en erotisk, en digterisk og en religiøs metamorfose.

Sammenkoblingen af den erotiske sanselighed og de kristne og religiøse forestillinger manifesterer sig i bevægelsen mellem det kvindelige og det guddommelige, der umærkeligt glider over i hinanden. Kvindens frugtbarhed beskrives som en kosmisk, frelsende kraft, der kan skabe liv gennem fødslen: »Lille guddom i templet af hud / Under den dunkende himmelhvelving / På

grund af dine forældres begær« (108). I digtet ophøjes barnet til en lille guddom, mens moderens krop udgør et tempel og den gravide mave den dunkende himmelhvælvning. Himlen integreres i den gravide mave og forener dermed frugtbarheden med et kosmologisk perspektiv. Livets grundlæggende drivkraft henlægges som begæret, og barnet beskrives i religiøse vendinger: »Du kommer når din næste tid er inde / Og i aften, min unge, i aften er min / Til at finde vores punkt i evigheden« (108). Den konkrete fødsel er tæt forbundet med en forestilling om kosmisk genfødsel og frelse, og moderen står som den skikkelse, der forbinder frugtbarheden med det evige liv.

Der er flere eksempler på, hvordan moderfiguren i digtsamlingen tager form af en guddommelig, frelsende skikkelse. Det illustreres bl.a. ved, at moderens blodtab i forbindelse med fødslen fortolkes ind i en kristen nadverforståelse: »Jeg byder mit blod til de som skal komme / Fra den vilde blæst af hinanden ophævede sandheder / Som blæser til den forenes og dagene er slut.« (103). Digtets allusioner til nadveren beskriver moderen som en messiansk skikkelse, der ofrer sit blod. Blæsten defineres som den kraft, der forener de ophævede sandheder og fører mod de sidste tider. Digtets eskatologiske indhold træder i samspil med den konkrete digtsamling, eftersom den eskatologiske tematik betones på netop det sted, hvor også digtsamlingen er ved at nå sin afslutning. Sammenfletningen af form og indhold bevirker, at de sidste sider transformeres til de sidste tider.

*Til Babylon* indeholder forskellige fortolkninger og tydinge af kvinden, og digtene bryder i mange tilfælde med de kvindelige symboler, der optræder i Bibelen. Det kvindelige jeg i digtsamlingen insisterer således på begæret og den seksuelle drift som den forvandlings – og transformationskraft, der kan lede over i en digterisk frelse.

Det babylonske symbol kommer også til udtryk i digtsamlingens formside, idet den babelske sprogforvirring afspejles i den postmoderne afvisning af sproglig sammenhæng. *Til Babylon* kan således karakteriseres som poetisk og religiøs anarkisme, hvor de poetiske såvel som de religiøse refleksioner ytrer sig i fragmenter og brudstykker. Den digteriske fragmentering, der ytrer sig i sproglige brudstykker, springende billedmønstre og en bestandigt skiftende digterisk stemme, afspejler den religiøse fragmentering, der ytrer sig i en synkretistisk sammenblanding af de religiøse udsagn. Dette forhold illustreres i særlig grad gennem de mange bibelske citater, der implementeres i det digte-

riske univers. B.la. ligger Johannes' Åbenbaring som en metatekst i digtsamlingen, hvorfra der hentes mytiske figurer og tekstreferencer. I digtene er især den babylonske skøge genstand for en notorisk viderefortolkning:

Øverst står opspændt en art telt eller sengehimmel  
Et rigt leje står redt for kvinden som aldrig skal kende til sorg  
Du store og stærke røgen er drevet bort men dit ansigt består  
Hun skærmer sig når du åbner forhænget  
Næsten som om hun var mulig at sære  
Men ingen kan ændre hende  
Eller bære hendes kærligheds vægt  
Ve ve du store by  
På én time er så stor en rigdom lagt øde (47)

Digtet er opbygget af direkte og indirekte citater fra det apokalyptiske skrift, og beskrivelsen af »kvinden som aldrig skal kende til sorg« peger derved intertekstuelt på den babylonske skøge, som hun er beskrevet i Åb 18,7. Biblen beskriver den babylonske skøges følelse af usårlighed som en kosmisk hybris, der nødvendigvis må ende med Guds straf. Skøgen bliver derved et symbol på den antireligiøse og ugudelige kraft, der yder Gud modstand. I Edfeldts digt dekonstrueres den mytiske figur, således at det erotiske sammensmeltes med de kristne forestillinger. Kvindens plads bag forhænget placerer hende i det allerhelligste som en kostbar hellighed og en guddommelig åbenbaring. De mange bibelske rester og ruiner flettes sammen med de digteriske troper, og på den måde blomstrer det kristne sprog op, selvom det i digtet vokser skævt.

I *Til Babylon* illustrerer den poetiske fortætning af de bibelske citater et digterisk forsøg på at genskabe en mytologisk lyrik med kristen efterklang, men i digtsamlingen erobrer og overtager de metapoetiske refleksioner de kristne kategorier. Det illustreres i et andet digt, hvor det lyriske jeg udbryder: »For jeg kommer med drømmen og det evige liv / Og det sidste digt som skal blive det første...« (79). Også i dette digt indføres kvinden som den, der gennem reproduktionens kraft kommer med frelsen og det evige liv, og moderskabet transcenderes dermed til en højere spiritualitet. Men det lyriske jeg kommer ydermere med »det sidste digt som skal blive det første«. Digtet forholder sig

her intertekstuel til velkendte bibelske tekststeder som Åb 21,6: »Jeg er alfa og omega, den første og sidste, begyndelsen og enden« og Matt 19,30: »Men mange af de første skal blive de sidste, og mange af de sidste de første«. De bibelske referencer illustrerer modsætningsforholdet mellem Guds almægt og menneskets afmægtighed i forhold til frelsen. I Edelfeldts digt anvendes det bibelske citat om den poetiske proces, således at de bibelske ekkodannelser ophøjer og transcenderer den digteriske proces. Sproget, digtet og læsningen afsluttes ikke, men påbegyndes på ny i en uendelig gentagelse.

Som ovenstående læsninger har vist udgør det kristne univers ikke et samlet fortolkningspunkt i Edelfeldts *Til Babylon*. De kristne tekstreferencer står i digtet som ruiner og brokker af et betydningsunivers, der giver stadig ny digterisk inspiration. Der er således en afhængighed af og en bevidsthed om den intertekstuelle forbindelse til de kanoniske skrifter, men de bibelske citater figurerer udelukkende som myterester i Edelfeldts digte.

## Simon Grotrians Seerstemplet

Hos Simon Grotrian findes det kristne tekstkorpus også som en metatekst under især det senere forfatterskab og fungerer som det reservoir, hvorfra der både kan citeres direkte og indirekte. Det er uoverkommeligt at afdække samtlige kristne allusioner og næppe umagen værd. Afgørende er det snarere at betone referencernes betydning for Grotrians forståelse og fortolkning af en lang række eksistentielle og poetologiske temaer. Således udgør en stribe af gamle, danske salmer det inspirerende udgangspunkt for en perlerække af grotrianske nyfortolkninger – bl.a. Thomas Kingos »Keed af Verden, og kier af ad Himmelen«, der hos Grotrian optræder i op til flere nye forklædninger (»Far verden, far vel« fra digtsamlingen *Ti* (1998) og »God verden, goddag« fra *Seerstemplet* (2001).

Særligt Grotrians sidste version fra samlingen *Seerstemplet* lægger sig tæt op af forlægget og afspejler derved den paradiske spænding mellem ironisk distance og ærbødig hyldelse. Hos Grotrian udsættes Kingos berømte og meget elegante salme for en række radikale mutationer, samtidig med at tekstens oprindelige rimstilling og metrum bevares. Også barokkens storslåede retorik, frodige billedrigdom og effektsøgende sprog er bibeholdt. Men hvor Kin-



go-tekstens grundstruktur er bygget op omkring et yderst polariseret univers (verdens ubestandighed og fortabelse vs. himlens evighed og frelse), er værdiladningerne i Grotrians version knap så regelrette og spiller på et langt mere sammensat valoriseringsregister. Dette fornemmes allerede i de indledende linjers parodiske klangbund, hvor originaludsagnet omfortolkes til dets prosaiske modsætning (»god verden, goddag«). Denne opløftede stemning fortættes i de følgende vers:

med blomster i hække og Paradistag  
jeg kender dig gerne ved forårets duft  
og ruller på fødder i Abrahamsluft  
jeg springer fra sengen med inderlighed  
forgængeligt ked  
kom andre mig ved

Denne første strofe, der er digtets mest harmoniske, klinger optimistisk og besynger naturens cykliske forandringer gennem en række smukke lyriske stills. Versene antyder, at Kingos dualisme er overvundet og erstattet af et anderledes lyst syn på verden. Strofen har en epifanisk karakter, og det markeres, gennem en for Grotrian atypisk række af konventionelle symboler, at et frelsende nybrud eller genopstandelse har fundet sted; Det er forår – jorden har fået »Paradistag« (jf. Kingo, strofe ni: »Der skal mine Aar / Begyndis i Ævigheds deylige Vaar«), atmosfæren dirrer af »Abrahamsluft«, og jeget vågner. Sidstnævnte billede griber tilbage til baroksalmens originale titelblad, der bærer undertitlen *Sjælens Opvækkelse til Allehaande Andagter i Allehaande Tilfælde*, og som følger Paulus i Rom 13,11-14: »Og det er på tide, at vi nu opstår af søvnen. Thi nu er vores saliggørelse nærmere, end vi troede. Natten er fremgangen, men dagen er kommen nær«.

Grotrian overtager således barokkens retoriske greb, hvor teksten opbygges omkring en række daglige situationer, som menigheden/læseren kan identificere sig med; årstidernes skiften, opvågning til en ny dag etc. (*sensus litteralis*). I salmerne indgydes disse velkendte ritualer en metafysisk betydningsdimension, der danner grundlag for salmens teologiske belæring (*sensus spiritualis*). Den kristne baroktekst søger således altid at nærme sig det guddommelige via det jordisk genkendelige; det sansede og allerede tilegnede.<sup>4</sup>

Hos Grotrian forlades den dogmatiske ensidighed dog hurtigt til fordel for et langt mere tvetydigt betydningsregister, der snarere end at anskueliggøre salmens budskab synes at suspendere eksistensen af et sådant. Fx er barokkens anonyme persona, der taler på vegne af menighedens vi, her afløst af en særdeles selvstændig stemme. Jeget er ikke længere en upersonlig, påtaget rolle, men et individuelt udtryk i teksten, hvad der fremhæves ved hjælp af kursivering (»jeg«). Dette vidner dels om den grotrianske tros singulære karakter, men det er samtidig også udtryk for, at teksten parodisk overskrider sin genermæssige ramme. Den er ikke kun en lovprisning af den almægtige Gud, men ligeså meget en eksplicit hyldest til »galdens tenor« (strofe 3), digteren Kingo.

Disse afvigelser mellem originalsalmen og Grotrians version afspejles som nævnt også i teksterne syn på verden. Kun få fortolkere har forsømt at påpege de utallige lighedstræk mellem barokkens og den grotrianske/postmoderne betoning af verdens flygtige og overfladeagtige karakter,<sup>5</sup> men hvad mange synes at overse, er den forskel, der trods ligheden stadig er altafgørende for digtenes eksistentielle udsigelsesniveau. Selv om barokkens tekstunivers betoner den jordiske tilværelses forgængelighed (jf. Kingos 2. strofe: »Det er jo kun Skygger og skinnende Glar, / Det er jo kun Bobler og skrattende Kar«), bliver de sproglige referenter dog stadig opfattet som stabile. Verden er derfor aflæselig som »Guds bog«, og alt lader sig tolke som allegoriske tegn på det guddommeliges almagt og frelsende kraft (jf. Anders Arrebos *Hexaëmeron* (1637): »Alle Creatur ere kun idel Bogstafer og Ord for vor HErre«). Dog er Guds tale dunkel og kræver derfor teologisk udlægning i lighed med de bibelske lignelser. Lignelsernes baggrund er inkarnationens mysterium om, hvordan ordet blev til kød i Kristus (Johs.1,14), og den barokke allegoriske strategi låner således indirekte autoritet fra Biblen, idet den konstitueres som »en allegori oven på en allegori«. <sup>6</sup> Ifølge Peer E. Sørensen ligger der i denne overtalelse en implicit forkyndende forpligtelse, hvorfor salmer som »Keed af Verden, kier ad Himmelen« har en bevidsthedsskabende funktion for den syngende menighed. Baroksalmerne opnår altså betydningsmæssig (kristen) værdi gennem allegoriens forsonende konstruktion. Herved muliggøres også frelsen og transcendensten, der *umiddelbart* synes udelukket i den postmoderne version. Hos Grotrian er der nemlig ingen forbindelse mellem ordene og Ordet, der allegorisk kan bjærge det metafysiske indhold. Sammenhængen

mellem tegn og indhold er tabt for evigt. Men det paradoksale er, at der alligevel i kraft af tegnforbindelsens sammenbrud bliver åbnet for en skabende betydningsproduktion, hvor sproget nærmest koger over af nye betydninger (jf. 2.strofe: »tanker i kog / de står i en bog«) og hermed indirekte nærmer sig den metafysiske modus og frelse (»min tale er blå / og rører ved himlen med stjernerne på«).

Splittelsen er altså ikke ophævet i Grotrians lyrik, men brændpunktet er forskudt mod ordenes betydningsgenererende potentiale, der bliver sat fri, når sproget ikke længere er bundet til et oprindeligt, substantielt centrum. Hermed tilskrives tekstens poetiske skabelse et frelseaspekt, der pointerer forestillingen om poesien – ikke som ophøjet til guddommelig – men som en æstetisk passage til det guddommelige, idet den momentant formår at forsonne de to størrelser.

## Afrundende linjer

Det poetiske sammenfald mellem den postmoderne æstetik og den kristne tematik illustreres hos både Karen Marie Edelfeldt og Simon Grotrian i spændingsfeltet mellem poetisk nedbrydning og religiøs genopbygning. De kristne refleksioner er hos begge indlejret i en postmoderne stilholdning, hvor sprog og ord udfoldes i et løsrevet og fragmentarisk formsprog. Men den kristne tematik suppleres med en digterisk merbetydning, fordi de kristne myter og metaforer samtidig kædes nært sammen med den digteriske skabelsesproces. Edelfeldts og Grotrians lyrik illustrerer dog to meget forskellige strategier i den digteriske udfoldelse af det kristne begrebsunivers.

Hos Karen Marie Edelfeldt er det kristne univers underlagt en massiv udplyndring, hvor de metafysiske tankesystemer, de bibelske citater og de kristne figurer integreres frit i de poetiske udsagn. De kristne betydningssystemer nedbrydes gennem denne »kætterske« benyttelse af de bibelske citater, således at det erotiske og det kvindelige kan integreres i det religiøse forestillingssystem. Derved skabes der i digtene et ekko af kristen bevidsthed, men de bibelske citater og de kristne metaforer transformeres til en række blasfemier i det poetiske univers.

Hos Simon Grotrian munder den æstetiske nedbrydning af de poetiske udsagn derimod ud i en religiøs genopstandelse, hvor de kristne symboler og citater blomstrer op af det sproglige kaos i en kontinuerlig skabelsesproces med tydelige ekkoforbindelser til den religiøse. Endvidere skaber den intertekstuelle reference til Kingos salme en overordnet sammenhæng i et lyrisk univers, hvor ord og billeder går i alle retninger. Trods Grotrians anarkistiske nyfortolkning af den klassiske salmegenre, rummer digtet altså stadig et soteriologisk aspekt, der kvalificerer til termen »kristen digtning«. Derfor kunne Hans Hauge også i et tidligere nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi* polemisk argumentere for, at op til 50 af Grotrians salmer/digte, under betegnelser som »hyper-moderne«, straks burde kanoniseres og indlemmes i den danske salmebog.<sup>7</sup>

Tværfeltet mellem lyrik og kristendom rejser spørgsmålet om, hvorvidt man bør læse de kristne udsagn i den postmoderne lyrik som en kritisk reduktion af de kristne forestillinger eller som en poetisk genetablering af et kristent forestillingsunivers. Grotrian og Edelfeldt illustrerer, at der ikke er noget entydigt bud på problematikken, men hvad enten lyrikken lægger sig i positiv forlængelse eller i kritisk modspil til kristendommens forestillingsunivers, så fastholdes spændingsforholdet som en digterisk dynamo i den poetiske skabelsesproces. De kristne metaforer fremtræder som poetiske billedbuketter i digtet og åbner for en fortolkning af livet, af de eksistentielle og de religiøse vilkår samt for en fortolkning af digtet selv. Denne kobling mellem poesi og teologi spores også andetsteds i Grotrians digtsamling *Seerstemplet*, hvor det lyriske jeg aner de digteriske muligheder og derfor udbryder: »Jeg føler, at jeg rører noget væsentligt med spidsen af min blyant« (19). Papiret rummer muligheden for at røre de ting, som er væsentlige, for når pennen udfolder de sproglige muligheder, åbner det mod digtet og mod himlen.

## Noter

- 1 Jan Rosiek: »Avantgardens genkomst?«, i: *Kritik*, nr. 152, 2001.
- 2 Mette Moestrup: »At smage knoglestøv«, i: *Litteraturmagasinet Standart*, nr. 2, 1995.

- 3 Marianne Ølholm: *Postmoderne lyrik. Konstituerende træk og læsestrategier*, 2001.
- 4 Jf. Eira Storstein/Peer E. Sørensen: *Den barokke tekst*, p. 83, 1999.
- 5 Først og mest udførligt hos Marianne Stidsen: »U=HESTESKO – Om Simon Grotrian og barokken«, i: *Den Blå Port*, nr. 20, 1991.
- 6 Jf. Eira Storstein/Peer E. Sørensen: *Den barokke tekst*, p. 82, 1999.
- 7 Hans Hauge: »Om salmer og modernitet: Fra Grundtvig til Grotrian«, i: *Kritisk forum for praktisk teologi*, nr. 82, 2000.

## Litteratur

Edelfeldt, Karen Marie: *Til Babylon*, Borgen, København, 1995.

Grotrian, Simon: *Seerstemplet*, Borgen, København, 2001.

Grotrian, Simon: *Ti*, Borgen, København, 1998.

Hauge, Hans: »Om salmer og modernitet: Fra Grundtvig til Grotrian«, i: *Kritisk forum for praktisk teologi*, nr. 82, 2000.

Moestrup; Mette: »At smage knoglestøv«, i: *Litteraturmagasinet Standart*, nr. 2, 1995.

Rosiek, Jan: »Avantgardens genkomst?«, i: *Kritik*, nr. 152, 2001.

Stidsen, Marianne: »U=HESTESKO – Om Simon Grotrian og barokken«, i: *Den Blå Port*, nr. 20, 1991.

Storstein, Eira og Peer E. Sørensen: *Den barokke tekst*, p. 83, Dansklærerforeningen, København, 1999.

Ølholm, Marianne: *Postmoderne lyrik. Konstituerende træk og læsestrategier*, Dansklærerforeningen, København, 2001.

Stine Ballisager  
pædagogikumkandidat  
Stenhus Gymnasium  
Holbæk

Ann-Louise Ljungcrantz  
Pædagogikumkandidat  
Christianshavns Gymnasium

# Den usynlige Guds billede...

## Forhænget som motiv i kirkekunsten

*Bent Andreassen*

Når man beskæftiger sig med bibelske billeder og med moderne kirkekunst kommer man ikke uden om at forholde sig til forholdet mellem billedforbud og inkarnation, mellem den gamle og den nye pagt, mellem den usynlige Gud og så Kristus, som er Guds ikon og inkarnation. Denne artikel vil belyse dette ved at se nærmere på, hvordan et motiv som forhænget anvendes på forskellig måde i europæisk religiøs kunst – fra ikonerne og Grünewalds Isenheimeralter, hos Rembrandt og Chagall og frem til en dansk kirkekunstner som Maja Lisa Engelhardt.

### **Bebudelsesikon, hvor Maria arbejder på tempelforhænget**

IKONER ER DE BILLEDER, der med udgangspunkt i bibelen, apokryferne og traditionen videregiver en forkyndelse af det hellige. I Østkirken, hvor ikonerne især vandt udbredelse, er det en hovedtanke at budskabet forkyndes i kirkerummet (og i hjemmene) såvel gennem ordet til øret som gennem ikonen til øjet. Der opstod i 7-800 tallet en strid om, hvorvidt billederne overhovedet var tilladt – den såkaldt ikonoklastiske strid, som udkæmpedes i to lange perioder 726-780 og 815-842. En af ikonodulerne Johannes af Damaskus (675-749) leverede et afgørende og vægtigt argument for billederne ved at fastslå, at inkarnationen er den afgørende basis for at have og bruge billeder i en kristen sammenhæng. Man er hverken låst af jødernes billedforbud, eller begrænset af Islams hele vægt på bogen og på skriften. Men havde inkarnationen som det afgørende centrum for forkyndelsen.

Derfor slår Johannes af Damaskus fast i sit forsvar for billederne, at det ikke er materien, vi ærer, men materiens skaber, som for vor frelse blev materie og blev kød. Ikonen forstås derved i sig selv som det sted, hvor verdens skaber



Bebudelsen. Russisk ortodoks ikon fra anden halvdel af 12. århundrede. Øverst ses Gud Fader, der sender Gabriel til jorden, for at bebude Maria, at hun skal føde det barn, som er Guds søn. På hendes bryst anes Immanuels tegnet. Bemærk at hun i sin venstre hånd holder et garnnøgle og i sin højre den tråd hun er i gang med at spinde: Purpurtråden til tempelforhænget. Tretjakov Galleriet, Moskva.

lader sig kende som verdens frelser. Eller som det også kan siges: Hvor et stykke materie åbner til den virkelighed, som slet ikke er af denne verden, men er den himmelske virkelighed og det himmelske lys. Derfor lægges der altid guld på, som ikke regnes for en farve, men er en henvisning til det guddommelige lys, og er den måde hvorpå det eviges nærvær hos os kan udtrykkes.

Et af de ikonmotiver, som jeg er stødt på i mit arbejde med ikoner, er en bebudelsesikon, som har et særligt motiv, nemlig at Maria er i gang med at spinde en rød tråd. Skal man forstå dette element må man gå til et af de apokryfe skrifter, som vandt stor udbredelse i østkirken, mens det påfaldende nok ikke kom med i de tidlige latinske oversættelser: Jakobs Forevangelium. Heri fortælles om hvordan præsterne først vælger 7 ubesmittede jomfruer, der skal lave forhænget til Herrens tempel. En af dem – Maria – får til opgave at væve det ægte purpurfarvede og skarlagenet. Således er Maria, da englen bebuder hende at hun skal føde Guds søn, i færd med at spinde tråden til forhænget. Om bebudelsen fortælles i kapitel 11 således: »Og hun tog en krukke og gik ud for at fylde den med vand. Og se en stemme hilste hende med ordene: »Herren er med dig, du benådede. Velsignet er du blandt kvinder!« Og Maria så sig om til højre og til venstre, hvorfra denne stemme kunne komme. Hun skælvede, gik ind i huset og stillede krukken fra sig, derpå tog hun purpuren, satte sig på sin stol og spandt purpuren. Og en engel stod foran hende og sagde: »Frygt ikke Maria! For du har fundet nåde for ham, der er Herskeren over alt. Du skal blive med barn ved hans Ord.« Da hun hørte det tænkte hun ved sig selv: »Skal jeg blive med barn ved Herren, den levende Gud, og føde som enhver kvinde føder?« Og se, en engel stod foran hende og sagde: 'Ikke således Maria. For Guds kraft skal overskygge dig. Derfor skal det barn, der bliver født, også kaldes den Højstes søn. Og du skal give ham navnet Jesus. For han skal frelse sit folk fra dets synder'.«

I såvel katolsk som i ortodoks sammenhæng er bebudelsesbilleder hyppige. Og der er slående lighedspunkter, idet Byzans bliver et afgørende inspirationssted for både østens og vestens kristne billedverden. Men en helt særegen detalje, som forkynnder en dyb og mystisk sammenhæng, er denne ortodokse bebudelsesikon. Den viser, at Maria, da englen bebuder hende, at hun er det menneske, der skal føde Gud til verden, er i gang med at spinde en purpurrød tråd. Af denne tråd skal væves det forhæng, der skal hænge i templet og lukke af ind til det allerhelligste, hvor ingen kan eller skal se ind. Det er dette for-



hæng, der også skal flænges, den dag Jesus på korset udånder og den nye pagt træder i stedet for den gamle. Når Kristus træder frem som den nye ypperstepræst – og som den usynlige Guds ikon.

## **Bebudelsesbilledet på Mathias Grünewalds Isenheimeralter**

Mathias Grünewalds store fløjaltertavle, der oprindeligt stod i en stor Antonitter Klosterkirke ses nu på Musée d'Unterlinden i Colmar. Mest kendt er det markante korsfæstelsesbillede, der udmaler lidelsen, så det for altid er blevet stående som et af kristendommens helt store værker. Det har inspireret og inspirerer stadig kunstnere, som arbejder med korsfæstelsen som motiv, som det bl.a. kan spores hos Nolde og Arne Haugen Sørensen. I denne sammenhæng skal vi koncentrere os om et enkelt af billederne på værkets tre store billedflader, nemlig festsiden. I midten er et julebillede med fødslen og englekonzerten. På fløjen til højre er der et kraftfuldt opstandelsesbillede. Og på billedet til venstre er det bebudelsen, som er fortalt. Oppe på billedets øverste venstre del finder vi Esajas. Går vi ind i billedet, ser vi, at scenen finder sted i et gotisk rum i to dele med hver sit hvælv og hver sin farve. Og hvor vi er i stand til at se helt ind, fordi to markante forhæng er trukket fra – et rødt og et grønt. Lige bag det første røde forhæng sidder Maria ved et lukket skrin. På dette ligger en lukket sort bog og ovenpå en rød åben bog med citater fra Es 7,14-15 og Matt 1,23. Hermed peges tydeligvis på profeti og opfyldelse: At jomfruen skal blive med barn og føde en søn.

Bag det grønne forhæng bagerst i billedet er der trukket fra, så lyset stråler ind ad de gotiske vinduer. Og som et lille næsten transparent symbol lige over det grønne forhæng svæver duen. Således er der gode grunde til at antage, at billedet i sin opbygning udfolder treenigheden med Gud Fader og GT på billedets front med Esajas, at bebudelsesscenen udfolder rummet for Kristus, og at det bagerste rum er helligåndens sted med duens og lysets symbol (se Erik A. Nielsens fyldige og overbevisende udfoldelse af hele Isenheimeralteret i: *Solens fødsel*, Anis 1998). Og at billedets to forhæng helt bevidst er trukket tilside, således at det, der før dækkede, så vi ikke kunne se Guds søn og ikke kunne se den hellige ånd, nu er fjernet. Og Guds hele frelseshistorie ligger nu åbent og tilgængeligt, sådan som dette billede udsiger det, og sådan som det hele værk endnu mere omfattende udtrykker det.

Mathias Grünewald: Bebudelsesbilledet. Del af alterbilledets festside i Antoniterklosteret i Isenheim. 1505-1516. Unterlinden Museet, Colmar.



## Den hellige familie (med forhænget) af Rembrandt

Det er påviseligt, at man på Rembrandts tid i praksis brugte at sætte forhæng op foran visse billeder. Måske for at beskytte billederne for støv og måske også for at fremhæve deres betydning og værdi, var de ikke bestandigt synlige. Kun af og til blev der trykket fra, så billedet kunne ses. På Rembrandts lille men betydelige billede fra 1646 ser vi imidlertid, at såvel forhænget som billedrammen er malet på selve træpladen – og således må have en anden begrundelse end den praktiske. Billedet er, som ofte hos Rembrandt, vældig mørkt i det. Vi ser kun udvalgte elementer i billedet og resten ligger hen i et mørkt og intimt rum, hvorved de få elementer kommer til at træde tydeligt frem. Det er dem, kunstneren som en lysmester retter lyset mod – og som vi derfor skal koncentrere os om. Mest fremtrædende i billedet er moderen og barnet. Vi ser deres ansigter og deres kroppe. Maria med sit barn i den nærhed, som dette motiv rummer i sig selv. Midt i billedet ses et bækken med glødende og brændende træstykker, hvor omkring det daglige liv udfolder sig. Også katten er kommet med, som den ligger og varmer sig og ser forventningsfuldt mod den skål, hvor et velsignet måltid venter. Til højre lige under forhænget anes Josef, der spiller en birolle, men er med i familieopstillingen, som tømreren, der er i gang med det daglige arbejde med øksen. Alt i alt et billede med dagligdags elementer, som gør, at enhver kan identificere sig med det der sker. Men samtidigt og helt afgjort er det en hellig begivenhed, som vi får lov til at se. Billedets anvendelse er med sine beskedne mål på 46,5 x 69 cm. givetvis et andagtsbillede. Som bekendt var reformationens billedstorm i det reformerte Holland i 1566 ganske voldsom. Kirkerne blev billedløse, og kunstnerne, der malede religiøse billeder, måtte indstille sig på mindre motiver, idet andagtsbilleder i private hjem blev efterspurgt.

Hvor modreformationens billeder fremhæver Maria som Gudsmoder og himmeldronning, så er Rembrandts ærinde anderledes. Her er Maria den jordiske moder, som troværdigt og stilfærdigt udsiger, at Gud er blevet et menneske. Og det var der vel heller ikke meget ståhej omkring, da det skete. Forhænget på billedet dækker ca. en tredjedel af billedfladen. Det er med til at fremhæve, at vi som beskuerer står udenfor, men nu, fordi nogen lige har trukket forhænget til side, får lov at se et helligt øjeblik hos den hellige familie. Billedet giver beskueren del i den glæde, som her åbenbares i stilfærdige dagligdags omgivelser.



Rembrandt: Den hellige familie med forhænget, 1646. 46,5 x 69 cm. Olie på træ. Staatliche Museum Kassel.

Det er et billede, der rummer de store magter: Lyset og mørket. Og beskriver at lyset nu skinner i mørket. Men samtidig måske også lader os ane, at det barn, som her er født til verden, og som selv er lyset, også en dag må møde dødens mørke. Det er den erfaring, som også er Rembrandts. Han havde på det tidspunkt, hvor dette billede males, mistet tre spædbørn og senest sin hustru Sasja. Så meget desto væsentligere bliver det lys, som her er sat ind i verden.

## Skyen som dække. Chagalls billede af pagtslutningen på Sinai

En af de væsentlige kunstnere i det 20. århundrede når det gælder kunst ud fra en jødisk/kristen inspiration er Marc Chagall. I hans bibelske billeder er der især tre hovedområder, som han vender tilbage til: Skabelse, exodus og højsangen. Det er typisk for Chagall, at de bibelske billeder ikke forbliver i deres eget beskrivende univers, men at elementer fra Chagalls egen verden, fra barnhedsbyen Vitebsk, fra de chassidiske jøder, som han voksede op iblandt og fra

hans erfaringer af kærligheden gennem mødet med hans elskede Bella bestandigt blander sig ind i den store historie, der er historien om Guds skabelse og Guds kærlighed til sin skabning. Hans billedverden er mangfoldig og myldrende og farverig – og trækker på de tre baggrunde, som er hans. Det jødiske, som er hans etniske baggrund, det russiske, som er det han møder i sin barndom og sin ungdom, og det franske, idet han lever det meste af sit voksenliv i Frankrig. Det er et særkende for ham, at han, selvom han har sin markante jødiske baggrund, i sine bibelske billeder også åbner for de profetier om Messias, som skal fødes, og om Herrens lidende tjener, som for de kristne opfyldes i Jesu komme. Han forbliver jøde, men er tydeligt bibelsk i sit billedsprog, hvilket også betyder, at han bl. a. udfører en række glasmalerier i Metz og i Reims. I 1973 åbnedes et helt nyt museum for hans bibelske billeder i Nice.

I denne sammenhæng har jeg valgt at pege på et knapt så kendt billede, som jeg ofte bruger i undervisningen, til at sige noget om gudsbilleder. Det handler om Moses og pagtslutningen. Billedet er en gouache holdt i enkle farver. Øverst i billedet ses en mørk sky. Det er påfaldende, at det lys som findes i billedet, som falder ned på tavlerne og på Moses ansigt kommer fra en lyskilde, som er skjult. Her er »forhænget« den sky, der skjuler Gud for os. Men samtidig viser billedet to væsentlige ting: At Gud er lyset, som han også viser sig for Moses i skikkelse af den brændende tornebusk. Og at Gud har hænder, der er en henvisning til den skabende Gud, der her rækker lovens tavler med den indgåede pagt til Moses som repræsentant for folket. Billedet viser Moses, der modtagende rækker hænderne frem, stående på Sinai Bjerg. Og de karakteristiske stråler som går ud fra hans pande, viser, at han har været så nær Gud og lysets kilde, at han for altid er forandret af det. Udstråling, karisma eller aura kalder vi det nu om dage. Dette møde mærker ham indefra, så når han fremstilles i kunstens billeder efter pagtslutningen, så sker det ved disse stråler ud fra hans pande eller, som det ofte kan ses, ved to horn, som er vokset frem – eller som er på vej til at vokse frem – i hans pande. Det er et mærkværdigt symbol, der kommer af, at da det hebræiske ord for stråleglans oversættes til latin med Vulgata oversættelsen, så sker der det, at ordet bliver oversat med horn (2 Mos 34,29). Sådan går det til at Moses får horn i panden.

Det billedet viser i denne sammenhæng er, hvordan en maler med jødisk baggrund, der lever med billedforbuddet som en afgørende faktor, formår at lave et sådant værk. I respekt for billedforbuddet siges her noget afgørende om



Marc Chagall: Moses modtager Guds bud. Gouache. 61 x 48,5 cm.  
Fra *Wenn dein Kind dich fragt*. Christophorus Verlag, 1980.

Gud. Idet skyen bliver det element, der dækker for Gud, ser vi lyset og hænderne som afgørende henvisninger til den skabende Gud, der her slutter pagt med sit folk, og siden skal forny denne pagt. Dette antydes i Chagalls billedverden ved, at der bestandigt og på billeder, der har helt andre temaer, dukker en mand, en kvinde og et barn op – således også på hans billede af skabelsens morgen.

## Den gamle og den nye pagt

### Maja Lisa Engelhardts billeder til Frederiks Kirke

Maja Lisa Engelhardt forholder sig i sine udsmykninger i en række danske kirker meget reflekterende til forholdet mellem det usynlige og det synlige. Således gav hun også den udstilling, som hun i 2002 holdt på Museet Holmen i Løgumkloster titlen: Usynlig til synlig. Fra det gamle til det nye testamente. Og det er karakteristisk for de kirkeudsmykninger, hun har udført i bl.a. Skelund ved Hadsund, Hylleholt ved Fakse og Frederiks ved Karup, at der er tale om en bevægelse – også en spænding. I alle tre kirker er der to værker, der siger noget afgørende – og noget forskelligt. Altertæppernes udgangspunkt er Det gamle Testamente. Alterbilledet er udfra Det nye Testamente – og i alle tre kirker er det et Kristusbillede. Det er ikke den jordiske genkendelige Jesus, der vises, men det er opstandelsens og troens Kristus. I Skelund, som er hendes første alterbillede, er det »*Noli me tangere*« motivet, hvor Maria Magdalene møder den opstandne i haven, og ikke kender ham i det ydre, men på tiltalen – og i ordet. Og på billedet er der ingen Maria. Nu er det kirkegængerens, der møder ham i ordet og i tiltalen.

I Frederiks Kirke på den jyske hede har Maja Lisa Engelhardt lavet et altertæppe, hvor motivet er pagtens ark. Her er et billede af den gamle pagt – og af det, som er hellige gaver og det allerhelligste – med pagtens ark og seraferne. Tæppet rummer en mangfoldig dynamik og farvepragt. Kunstneren har taget inspiration fra 2 Mos 25, der beskriver de gaver, som den gamle pagts folk skulle bringe: Guld, sølv og kobber, blå og purpurrød og karmoisinfarvet uld og fint lærred og gedehår. En ærefrygt og hellighed er udtrykt i tæppet. Et par vinger (seraferne, der vogter pagtens ark) og en lysestage er de mest genkendelige elementer. Men når man løfter blikket mod alteret, sker der en forvandling. Frem midt i billedet, som har en enkel og mere klar struktur, går



Maja Lisa Engelhardt: Altertavle: Den nye pagt. Frederiks Kirke, 2003.  
(Gengives med tilladelse fra kunstneren).



Kristus. Billedet hedder den nye pagt. Billedets højre side viser det røde forhæng, der er flænget, idet Kristus nu som den nye pagts ypperstepræst møder den, der bevæger sig ind i kirkens rum. Udgangspunktet for billedet er læsninger af Hebræerbrevet. Her tales der markant om Kristus som »Guds herligheds glans og hans væsens udtrykte billede« (Hebr 1,3). I kapitel 9 udfoldes først præstetjenesten under den gamle pagt, og derpå forkyndes hvordan Kristus er formidleren af den nye pagt. Billedet er i sig selv en åbenbaring. Kristus rykker frem gennem forhænget og bliver den, der åbner til det, der før var lukket land. Ind til det allerhelligste, som er Guds rige. Her er han, der åbner vej gennem forhænget og synligt går os i møde (Hebr 10,20).

Her står vi overfor en ny måde at bruge forhænget på – med tydelig vægt på Hebræerbrevet og Kristus, der flænger forhænget ved sin død. Her er et eksempel på et stykke helt moderne kirkekunst i to dele, som er blevet til ud fra den indre dynamik og spænding, som bibelen selv rummer. Mellem den gamle og den nye pagt og mellem den skjulte Gud og så den Kristus, som er hans herligheds glans og hans væsens udtrykte billede.

## Forhænget som motiv

Et forhæng er konkret et dække. Noget er bag, som ikke kan ses. – Umiddelbart er forhænget som motiv i kirkekunsten med til at udtrykke det som er Moses (og vores) erfaring, at ingen kan se Gud. Når Gud åbenbarer sig, som ved pagtslutningen, så må Moses stille sig i klippehulen – og han ser Ham kun bagfra. Eller de tavler, som udtrykker pagten, må gemmes i det allerhelligste – bag forhænget. På den anden side er det med forhænget ligesom i teateret. Når det går fra, så tager vi del i dramaet. Så bliver virkningen så meget desto større, fordi det, som før var skjult, nu ligger åbent. Eller fordi det, som var usynligt, nu synligt træder os i møde.

Forhænget er derfor et væsentligt motiv til at sammenholde skabelsens Gud og frelsens Gud, der åbenbarer sig i Kristus. At forhænget er så totalt i den gamle pagts telt eller tempel forstærker betydningen af, at det flænges ved Jesu død – når den nye pagts ypperstepræst har bragt sit offer og træder frem.

Forhænget bruges i kirkekunsten til at fastholde spændingen mellem den Gud, som ingen kan se og inkarnationens åbenbaring i Kristus. De forskellige

eksempler her viser forskellig vægtning til forskellige tider. I Mariaikonen, hos Grünewald og Engelhardt er såvel spændingen som sammenhængen mellem gammel og ny pagt det væsentligste teologiske motiv. Hos Rembrandt bruges forhænet mere enkelt for at understrege åbenbaringsmotivet og hos Chagall kommer dækket ind som en konsekvens af billedforbuddet. Noget skal siges, men det hele kan ikke siges. Der forbliver et spejl og en gåde. At se ansigt til ansigt hører ikke denne verden til, når det gælder det guddommelige. Billedforbuddet har vi af gode grunde – og det bør både billedkunstnere og prædikanter besinde sig på.

Det er også prædikens spændingsfelt. At Gud kan vi aldrig og fuldt ud ud-sige hvad er, eller hvem Gud er. At noget forbliver Guds hemmelighed, og andet er åbenbaret for os. Dertil: At det hele ikke skal siges hver søndag. Måske ville det også være gavnligt, at vi engang imellem dækkede billederne til – både de konkrete og ord-billederne. For igen at afsløre – forfra – hvad de betyder. Og holde os til en lille del – og derved gøre den erfaring, at den lille del også rummer en helhed. Gad vide om denne tildækning/åbenbaring kunne være en arbejdsform, man på forskellig måde kunne gøre brug af i kirken i vor tid. Hvor vi på den anden side af sekularisering og traditionstab spørger på ny – nu hvor det religiøse ikke længere er tabu.

Sagt anderledes: Mindre forudsigelighed i den kristne forkyndelse og undervisning var en mulighed. Flere guddommelige afsløringer. Af de dybe sammenhænge, det er livet om at gøre at høre eller se.

## Litteratur

- Andersen, Lisbeth Smedegaard: *Rembrandt – en moderne forkynder*, Anis 1990.
- Andersen, Lisbeth Smedegaard: *Det skjulte ansigt*, Anis 2005. *Nytestamentlige apokryfer*, Bibelselskabet 2002.
- Kemp, Wolfgang: *Rembrandt – Die heilige Familie mit dem Vorhang*, Kassel 2003.
- Maja Lisa Engelhardt – Usynlig til synlig*, Løgumkloster 2002.
- Nielsen, Erik A.: *Solens fødsel*, Anis 1998.
- Åbenbaret – Maja Lisa Engelhardt*, Lemvig 2005.

Bent Andreassen, forstander, cand. theol., Løgumkloster.

# Fra skabelse til frelse – tur uden retur

Niels Grønkjær

Skabelse – syndefald – frelse/forløsning. Dette begivenhedsforløb danner baggrund for de opfattelser af Gud, mennesket og verden, som udarbejdes af teistiske former for teologi. Spørgsmålet er imidlertid, om ikke hele denne opstilling rejser flere problemer end den løser. Mange af disse problemer kommer af, at teistisk teologi opererer med et metafysisk gudsbegreb. En efter-metafysisk trinitetsteologi kan afhjælpe nogle af dem.

## En god verden?

GUD HAR SKABT VERDEN – ikke virkeligheden. Det fremgår af den kristne religions autoriserede skabelsesberetning, at han fra begyndelsen havde ambitioner om, at der skulle være i det mindste en vis orden på det hele. Og når det hele er i orden, kommer det senere til at hedde *kosmos*, hvilket egentlig betyder smykke. Men det er vel stort set også det samme, for det indikerer, at det skabte er anskueligt for mennesket, og at det ikke behøver at føle sig hjemløs dér, men at det i grunden er på god fod med tilværelsen. Det er dét ‘verden’ betyder. ‘Verden’ er ikke bare noget man er i; det er noget man har: min verden. Virkeligheden, realiteten, det er derimod noget man står over for, noget der kan trænge sig ind på én, noget man af og til må kæmpe imod.

Omkvædet i den bibelske version af verdenstilblivelsen lyder, at Gud – efter hver af de seks dage som han tilbragte med at skabe alting – »så, at det var godt«. Hvad der måtte være af ondt eller siden komme af det, det ville så – nu når verden er smuk – blot være skønhedsfejl. Den æstetiske analogi, som ud-

møntes på baggrund af metaforen *kosmos*, indebærer, at det onde som skønhedsfejl ikke er graverende, men at det blot bidrager til at sætte det gode i relief, ligesom det i hvert fald ikke tidligere var kompromitterende for en smuk kvindes udseende, hvis hun havde en skønhedsplet. For også denne plet bidrog – som udtrykket jo angiver – til at fremhæve hendes skønhed. Hvad der således måtte være af ondt eller mangler ved skaberværket, er godt for noget; godt for noget godt: det gode og det skønne.

Og dog afføder beretningen om verdenstilblivelsen en vis uro. Ikke alene fordi det virker en smule påståeligt hele tiden at påpege hvor godt det hele var. Men også fordi det i forbindelse med verdenshistoriens første sjette ugedag, hvor Gud – omsider? – beslutter sig for at »skabe mennesker i vort billede«, ikke specifikt erklæres, at »det var godt«. Hvorfor måtte det ikke om skabelsen af menneskene hedde, at det var godt? Hvorfor er det kun godt, at de er der, hvis man betragter, hvor godt »alt« er? Er det en tidlig sanktionering af økologisternes opfattelse af, at verden ville være bedre uden mennesker?

Spørgsmålet er udtryk for en uro vakt af en mistanke om, at det måske ikke var så godt, som forfatteren ville have os til at tro, at det forekom Gud. Man skal da heller ikke læse meget videre i teksten, før mistanken bliver til vished. Da Gud – igen og som en slags omskabelse? – har skabt eller rettere formet Adam-mennesket af agerjorden og blæst livsånde i hans næsebor – den første førstehjælp – og placeret ham midt i den dejligste have, der formodentlig nogensinde har fandtes, siger han selv, Gud: »Det er ikke godt« – at denne mand er alene. Gud prøver så med dyrene; men det er naturligvis ikke tilstrækkeligt, selv om det er nu kommet på mode at være single med hund. Intet mindre end kvinden kan afhjælpe hans ensomhed og hans kedsomhed.

Som sagt, så gjort – som altid med Gud. Han skaber kvinden. Som Nietzsche siger, så er det slut med kedsomheden, men til gengæld også med en hel del andet. Hvad værre er (og dette forhold burde måske udløse en politisk korrekt korrektion af urhistorien): efter at Gud har skabt kvinden, hedder det ikke mere, at »det var godt«. Ikke at der specielt synes at være noget galt med kvinden; det stod heller ikke for godt til med mandsmennesket, inden hun kom til verden. Og går man endelig tilbage til den første skabelse af de gudbilledige mennesker, mand og kvinde, så synes det som antydnet heller ikke at være nogen fuldbåren succes. Så godt var det heller ikke, dét med mennesket, ja måske var det ikke godt. Som der står i teksten.

Altså: »Det er ikke godt.« Og det bliver ikke bedre. For straks indfører forfatteren slangen, som forvirrer kvinden ved at gøre hende opmærksom på, at Guds forbud mod, at hun og manden giver sig til at spise af »frugten på det træ, der står midt i haven«, ikke er andet end hans forsøg på at undgå, at de »bliver som Gud og kan kende godt og ondt.« Slangen – som i det hele taget ikke er så slem, som man senere har villet gøre den – lyver ikke. Gud medgiver det selv. Da han er i færd med at gøre sine menneskebørn voksne før tiden ved at smide dem ud af den vidunderlige have, citerer han slangen: »Nu er mennesket blevet som en af os og kan kende godt og ondt.« Det *var* altså det, Gud havde frygtet. Tænk, hvis det så også skulle leve evigt! Det ville ikke være til at bære – for Gud.

Så han forviser dem fra Edens have. Han kan tilsyneladende ikke bære, at menneskene er blevet »som Gud«, selv om han har skabt dem »i sit billede«. Han fortryder øjensynlig, at han har skabt nogen, som kan gøre ham rangen stridig, og dog må de have et sådant format, at de er værdige til at bære skylden for, at alting alligevel ikke viste sig at være så godt, som han havde forsøgt at overtale sig selv til at tro, da han skabte verden. Dét er bestemt ikke godt.

Heller ikke dét bliver bedre. Gud forviser menneskene fra haven ved at straffe dem med døden. Er det fordi de har 'syndet'? Det er ikke klart. Det er, som antydnet, nok snarere fordi Gud har brug for en synder eller to. Så aflaster han sig selv for mulige anklager om, at det hele ikke er godt. Gud har med andre ord ikke været helt klar over, hvad det var han med sin skabelse havde gang i, og alle senere forsøg på at få os til at tro, at verden var kosmos, forekommer ikke overbevisende. I hvert fald ikke i lyset af de begivenheder, som førte til, at den misundelige Gud stødte mennesket fra sig.<sup>1</sup> Konklusionen er oprørende: det, som Gud har skabt, var ikke godt, og det blev alt for hurtigt værre.

## »En skide Verden«

Ovenstående er en lidt tilspidset, men ikke søgt udlægning af de første sekvenser i den bibelske urhistorie. Den har ikke vundet hævd; men man kan dog sige, at den i forskellige modulationer har irriteret den eller de udlægninger, som har haft held til at gøre sig normdannende. Alle udlægninger af Den Hel-

lige Skrift står over for vanskeligheder, som de kæmper med at overvinde. Det er sådanne vanskeligheder, som ovenstående udlægning har tydeliggjort, og som mere normdannende udlægninger har etableret sig ved at gøre utydelige.

At allerede verdensskabelsen skulle være en mislykket procedure, det er mange af de såkaldt gnostiske teologer enige om. Det skabte er noget makværk, som det hedder på tysk, og den Gud, der har frembragt det, har mangelfulde kvalifikationer. Det kan ikke tilsløres af, at man har forsøgt at give mennesket skylden for miseren, bare fordi det fra starten ikke har passet ind i 'verden'. Det kunne jo være 'verden', der var noget galt med, således at den ret beset ikke var præget af orden, men blot var en – rå og grå – 'virkelighed'. Nogle vil så forsvare Gud med, at hans skabte 'verden' først blev 'virkelighed', da mennesket trak den med sig ned i sølet ved en-eller-anden overtrædelse af 'verdens' grænse: syndefaldet. Det er dog et noget prekært forsvar, al den stund der ikke i beretningen står noget om synd, *før* menneskets forvisning fra den oprindelige tilstand, hvis godhed det var blevet overinformeret om. Der var vel mere tale om en udstødelse end om et såkaldt syndefald. Paulus har godt nok sagt, at syndens sold er døden, fordi døden kom ind i 'verden' med synden; men måske er det omvendt.

Gnostikernes clou i deres forsøg på at tydeliggøre betydningen af den oprindelige tilstand går ud på at sammentrænge intervallet mellem skabelse og 'fald'. Ja, faktisk er det én og samme bevægelse: skabelsen er et fald – hvor mennesket kommer til at befinde sig i en tilstand af fremmedhed.<sup>2</sup> Mennesket 'har' ikke verden; det er verdensløst. Det har intet hjemsted her, men andetsteds, må man håbe. For den nuværende verden er ond, og den gælder det for mennesket om at blive revet ud af, som Paulus også skriver i begyndelsen af sit *Brev til Galaterne*. Søren Kierkegaard er enig, i hvert fald da han bliver 'gammel', dvs. fra 1848 og frem. Mange gentagne gange hævder han, at kristendommen lærer, at verden ligger i det onde, ja at den er »en skide Verden«. <sup>3</sup> »Denne Verden er blevet til ved et Affald fra Gud, er til mod hans Villie ... Denne Verden er for Gud fortabt, det er nu engang afgjort, Enhver der fødes forøger blot de Fortabtes Masse.«<sup>4</sup> Verden er stedet for arvesyndens uundgåelige reproduktion. Menneskets lidelse bliver det adækvate og opmuntrende tegn på, at det ikke passer ind i denne affaldsverden, og at dets frelse derfor består i at blive forløst fra den; komme derfra med så lidt som muligt, hvis det ellers skal have sig selv i behold.<sup>5</sup>

Alt dette befæstes af de gnostiske teologers række af gennemgribende dualismer: dualismen mellem hér og dér, denne ‘verden’ og en anden ‘verden’, skaberguden og forløserguden, materien og ånden, det onde og det gode osv. Der er altså tale om ontologiske, teologiske og antropologiske (herunder etiske) dualismer, som i forskellige konstellationer karakteriserer et gnostisk tanke-mønster. Markion er en tydelig eksponent for denne teologiske radikalisering af det bibelske – dvs. det nytestamentlige – budskab, til trods for at han i visse henseender ikke er gnostiker. Ifølge Adolf von Harnack var det netop den type teologier, som gav stødet til dannelsen af den katolske kirke.<sup>6</sup> Religion er for-løsning, og som forløseren er Kristus midtpunktet i den kristne forkyndelse.

Verden er med andre ord et fængsel, som skaberguden og synden i en uhel-lig alliance holder mennesket fangent i. Der er flere måder at undslippe fængs-ler på. Mindst to. Da apostlen Peter er blevet kastet i fængsel af Herodes, kom-mer der om natten en engel og vækker ham og fører ham forbi vagterne og ud gennem fængslets jernport, ud på gaden. Af denne beretning i det tolvte kapitel af *Apostlenes Gerninger* fremgår endvidere, at det ikke umiddelbart står Peter klart, hvordan denne udgang ved Herrens engel finder sted, og da han kommer til sig selv, bliver det vanskeligt for ham at finde indgang til sine venners hus, fordi de mener, at hele historien er både alt for glædelig og alt for vanvittig. Befrielsen var på ingen måde til at forudse. Den anden form for befrielse er mere radikal og – måske derfor? – mere forståelig: ved den franske revolution i 1789 river man ganske simpelt Bastillen ned, så mennesket ikke igen skal kunne bli-ve fængslet. Man undslipper ikke bare fængslet; man river det ned.<sup>7</sup>

Verdenstilintetgørelsen er den mest sikre metode til at undgå, at skaber-guden holder mennesket fangent. Den iværksætter en revolutionerende befri-else til en anden verden. Men også *af* en anden verden. Der må komme nogen udefra. Mennesket *bliver* befriet, for det forføjer ikke selv over midlerne til sin befrielse. Det ejer ikke de redskaber, der skal til for at nedbryde fængslet; det besidder ikke de overtalelsevner, der kan få vogterne til at være uopmærk-somme, og det kender ikke vejen ud. Alt dette gør den udefrakommende be-frier. Denne befrier er derfor en anden Gud end skaberguden; han er forløser-guden. Han bærer ikke noget ansvar for denne verdens sande, elendige til-stand; han bringer i stedet budskabet om en anden verden. For den konse-kvente gnosis bærer mennesket ikke selv betingelserne for at opnå indsigt i dette budskab. Dem må det meddeles udefra, af budbringeren. Denne verden

har nemlig gjort mennesket fremmed for frelsestilstanden, og fremmedgørelsen er total: hvis det ikke engang véd, at det er fremmed; hvis det ikke véd af, at det er i fængsel; hvis det ikke engang længes efter befrielsen.

Gnosis er et dualistisk tankemønster, der konciperer kristendommen som en forløsningsreligion, der stimulerer radikale forventninger, vakt af en kærlig Gud. Skabelsesproceduren er derimod helt igennem illegitim, besørget af en udelig Gud med et resultat, som blev derefter.

## En ok verden

Der var mange, for hvem dette var for lidt – eller måske snarere for meget. For gnostikerne var det et spørgsmål om alt eller intet, og det er måske – måske – ikke noget tilfælde, at de fejrede deres største triumfer i kristendommens ungdomstid. Men det kunne ikke blive ved, eller der gik i hvert fald ikke længe, inden de blev imødegået.

Som modbevægelse til det gnostiske tankemønster påtog andre teologer sig at udarbejde en noget mere kompleks opfattelse af kristendommen. Ikke at der var tale om nogen strømnet bevægelse, for det kræver forskellige slags nuanceringer, når man skal imødegå gnosis og de dermed forbundne dualismer. Men bevægelsen har dog en vis ensartethed, fordi den var oppe mod samme modstander. Over for gnostikernes dissociering af skabelse og forløsning gjaldt det i grunden om at argumentere for to ting: at verden ikke er ond, men at den er god, eller i al fald ok; og at der ikke er to guder, men én treenig Gud. Det er i hovedsagen disse to synspunkter, som bærer den anti-gnostiske argumentation, og som fører til udformningen af hvad man kan kalde en normdannende, ortodoks teologi, hvor der udarbejdes en balance mellem skabelse og forløsning.

Som nævnt hævder den bibelske skabelsesretning gentagne gange, at »Gud så, at det [som han havde skabt] var godt«. Der *kan* jo faktisk være noget om det. Ingen ringere end Platon er inde på det, i *Timaios*, den anden store langtidsholdbare europæiske fremstilling af verdenstilblivelsen. Platon forestiller sig en demiurg – en guddommelig håndværker og arkitekt (det er ikke længe siden der endnu var denne naturlige forbindelse mellem fagene) – som er ophavsmand til det hele. Han er god, og godheden kan man ikke hol-



de for sig selv. Indskudt sagt: det kan man godt med det onde, eller rettere: det onde består i at man holder det gode for sig selv, gør det til et gode for sig, altså noget privat, og dermed berøver andre muligheden for at få del i dét, som man har berøvet dem. Men ikke sådan med Platons demiurg: han er som sagt god, og derfor må han umisundeligt brede sin smilende godhed ud i det, der dermed bliver til verden.

Dermed? Ja, for det er først da, at verden bliver til. Før var der ikke noget, dvs. der var uorden. Før verdenstilblivelsen herskede der hvad man – hvis det ikke havde været for anakronismen i udtrykket – kunne kalde et syndigt rod: en uformet masse. Men dengang var der også noget andet: en velordnet, men ulegemlig struktur af ideer. Demiurgen fik nu den gode idé at præge alt rodet med den velordnede struktur. Ligesom når en håndværker eller en kunstner giver form til et stykke granit og dermed frembringer en trappe eller en skulptur. Således bliver verden til derved at demiurgen organiserer det forud uformede i lyset af det forud formede. Det er en god teori. For den redegør for, hvorfor mennesket er i stand til at se en vis orden i det hele. Verden er anskuelig, uden at den i enhver situation er overskuelig.

Nogle af den kristne kirkes normdannende, ortodokse teologer, bl.a. Augustin, indoptager denne teori i deres udlægning af den bibelske skabelsberetning. Hvad Platon har tænkt passer fint med hvad Moses har skrevet. Ja, måske har Platon det ligefrem fra Moses, for det der er ældst er jo sandest, mente man. Dertil kom forlydender om, at Platon har været i Ægypten, hvorfra den ældste visdom stammer, og dér har han lyttet til forelæsninger af jødernes eksilerede profet Jeremias. Han har uden tvivl talt om verdens skabelse, og tilmed har Platon måske fået lov til efter forelæsningen at kigge i manuskriptet, dvs. Moses' fremstilling af verdensskabelsen, og så er han taget tilbage til Athen og har skrevet *Timaios*. Det forekommer alt sammen meget sandsynligt. Bortset fra at Platon først bliver født omkring 150 år efter Jeremias' ophold på Elefantine-øen i Nilen. Men hvis Platon ikke har det fra Moses' tekst, så har han nok hentet inspiration i den anden store bog, Naturens Bog, hvor der også står, at verden er skabt af en god Gud, hvis kraftige gerninger bevidnes i det skabte – som Paulus sådan ca. skriver i vers 19 og 20 i det første kapitel af sit *Brev til Romerne*.<sup>8</sup>

Med indoptagelsen af platonismen søger en ortodoks skabelsesteologi at vise, at kristendommen indeholder en positiv vurdering af skabelsen, der alt-

så ikke – som gnostikerne mener – er en illegitim procedure. Det skabte er ikke blevet til ved et 'fald', men ved udbredelsen af Guds godhed, hvorfor verden er tilforladelig for mennesket.<sup>9</sup>

Alt var godt. Sådan da. For hvis alt, i kraft af skabelsen, var såre godt og dermed færdig, så ville der jo ikke være behov for nogen forløsning eller frelse, eftersom dét netop indebærer, at der er noget, der skal rådes bod på. Men hvad skulle det være? Den formodentlig mest konsekvente udformning af denne tankegang findes hos Giordano Bruno. Ifølge ham må skabelse betyde, at Gud udtømmer – ja vel ikke så meget sin godhed men – alle sine uendelige muligheder i skaberværket, der således består af et uendeligt antal verdener i et uendeligt verdensrum. Men da er der jo heller ikke noget for forløseren at komme efter. For hvad ville han kunne forløse til og fra, og hvad ville han kunne tilføje, når nu alting allerede er realiseret? Denne radikalisering af skabelsestanken var for svimlende for de kirkelige myndigheder, og så gjorde den tanken om forløsning eller frelse overflødig. Bl.a. derfor blev Bruno brændt i år 1600 på Blomstertorvet i Rom. Så 'god' eller guddommelig måtte verden altså heller ikke være, at den tilspillede mennesket uendelige muligheder. Og dog er det ikke nødvendigvis godt for mennesket, hvis man måler det på den antikke kosmostanke. For hos Bruno er verden ikke længere anskuelig – fordi den er blevet uendeliggjort.

Såvel gnostikerne som Bruno peger på uforeneligheden af skabelse og forløsning. En Gud, der må forløse, kan ikke også være skaber. Men i modsætning til gnostikerne fejrer Bruno skabelsestanken; ikke fordi skabelsen kommer af intet, men fordi den ender i alt.<sup>10</sup> Men så er det ikke længere kristendom, for en kristendom uden forløsnings- eller frelsestanke findes i sagens natur ikke.<sup>11</sup> Kristus er jo frelser og forløser. Men ham har Bruno ingen plads til i sin tænkning, og det er helt konsekvent, at han – da han står på bålet og flammerne begynder at slikke ham – vender ansigtet bort fra det krucifiks, som man på en stang rækker op mod ham, for at han ved at kysse det ville kunne håbe på en sidste mulighed for sin sjæls frelse. Han skulle ikke nyde noget.

Brunos skabelsespatos og gnostikernes forløsningspatos er modpoler i en tænkemåde, der går efter alt-eller-intet, fordi den sigter mod en entydig afgørelse af, om det er skabelsen eller forløsningen, der er alt. Det er i grunden det, der er for meget, og det er noget af baggrunden for at deres tænkning hver for sig bliver gjort hæretisk.

## Skabelse, syndefald, forløsning?

En Gud, der må forløse, kan ikke også være skaber. Eller kan han?

Det blev i hvert fald hvad den normdannende kristne teologi bestræbte sig på at argumentere for. Den Gud, der forløser mennesket og sådan set også verden, er den samme Gud, som har skabt det hele. Den samme – det skal forstås på en ganske bestemt måde.

Gud er én – som også andre religioner og filosofier end kristendommen hævder. Men kristendommen (og f.eks. dele af platonismen) hævder tillige, at Gud, altings oprindelse, også er tre. Formuleret kristent dogmatisk er Gud Fader, Søn og Helligånd. Sønnen er ikke underordnet Faderen, for han er af samme væsen som han, som det kom til at hedde i den nikænske trosbekendelse. Men Faderen og Sønnen står heller ikke over for hinanden i skarp konkurrence, som det ellers er almindeligt i andre forhold. For de er forbundet med hinanden i kraft af Helligånden, som udgår fra dem begge, og som derfor også er af samme væsen som dem: Gud. Det er så at sige Helligånden, som formidler enigheden i treenigheden. De tre – Faderen, Sønnen og Helligånden – er alle Gud, men de kan ikke være uden hinanden. Gud er konstitueret af den trinitariske relationsstruktur mellem de tre personer. I sig selv – dvs. absolut – er Gud trinitarisk.

Og han er det også i forhold til verden og mennesket, sit skaberværk. En hævdevunden formulering hos Augustin og andre oldkirkelige teologer lyder, at udadtil opererer Guds tre personer uadskilleligt. Således allerede ved skabelsen: Sønnen er det Ord, hvorved Gud (Fader) skaber det hele. Og Helligånden svævede over vandene, som det hedder. Hele triniteten medvirker altså ved verdens skabelse, og det gør den også, da Gud Fader sender sin Søn til verden, og da Helligånden senere udgydes i verden. Uden at gå i detaljer – hvis det da overhovedet er passende at anvende et sådant udtryk angående disse handlinger – så er skabelse og forløsning iværksat af den ene, samme, trinitariske Gud. Med deres opspaltning af skabelse og forløsning på to antagonistiske guder er gnostikerne ude af stand til at få øje for denne sammenhæng. Den normdannende teologi bliver således også udformet i en bestræbelse på at afvende gnostikernes teologiske dualisme.

Men hvorfor kom Gud da til verden? Hvorfor lod Faderen sin Søn inkarnere? Skulle det virkelig være påkrævet med en sådan redningsaktion, hvor

den, der bringer undsætning til det hele, er den samme som den, der først har bragt det hele i stand? Svaret er, at Gud Fader sender sin Søn til mennesket og verden for at råde bod på en eller anden forstyrrelse, som skulle have bragt uorden i skaberværket. Noget som åbenbart ikke kunne ordnes ved nødtørftige indgreb, skabergudens magtindgreb eller hans deklamation af en lov f.eks. Der måtte åbenbart være indtruffet en katastrofe, som krævede meget mere end de kosmetiske tiltag, som en vedholdende kosmosstabilisering ville bestå i. Hvad kunne det være?

Synden. En synd som ikke blot vedrører menneskelige anliggender, men som drager hele verden med sig i 'faldet'. Augustin er nok den teolog, som mest energisk har udarbejdet tanken om menneskets uafkortede synd: mennesket er ikke bare skyld i de synder, som det personligt har gjort sig skyldig i ved at have haft ansvaret for dem; det bærer også på en skyld i noget, som det ikke personligt har haft ansvaret for, men som alligevel gør det hjemfaldent til den fortjente straf til døden. Eva og Adams første overtrædelse har ikke blot fundet sted i en fjern fortid. Den er nærværende i ethvert menneskes liv, overført fra tidligere slægter gennem seksualaktens slibrige udløsninger. Mennesket kan ikke undlade at gentage ursynden. Denne lære om arvesynden holder mennesket ansvarligt for alt ondt, alt. Og den sikrer, at det ikke har andet at holde sig til end Guds helt igennem uransagelige nåde, hvis det skal gøre sig nogen som helst forhåbninger om forløsning fra elendigheden.

Hvordan kunne det dog komme så vidt? Hvordan kunne Augustin ende med at få dét og ikke ret meget andet ud af Den Hellige Skrift, når der ikke står noget om det i urberetningen og heller ikke hos Paulus? Svaret er, at han havde brug for at pålægge mennesket denne uhyre belastning for at Gud kunne aflastes for ansvaret for det onde. Det opruller alle de teodicéproblemer, som er velkendte for de fleste konfirmander, bl.a. spørgsmålet om hvorvidt den formodet gode og almægtige skabergud i sin visdom da ikke på forhånd kunne have kendt til muligheden af urmenneskenes overtrædelse og 'syndefald' og dermed afværget katastrofen. Dette spørgsmål og andre lignende finder som bekendt ingen tilfredsstillende løsning. Men igen: hvordan kom det overhovedet så vidt, at de blev formuleret på denne måde?

Augustins opfindelse af arvesyndslæren beror på, at han i sin bestræbelse på at afvende gnostikernes kosmologiske dualisme indoptager platonismen, hvormed han rehabiliterer verdensforfatningen og skaberguden, samtidig

med at han udarbejder en trinitetsteologi, der imødegår gnostikernes teologiske dualisme. Det er nemlig denne uhyre komplekse, ortodokse teori om kristendommen, som i den idéhistoriske proces nærmest fremtvinger teorien om arvesynden. For når der nu ikke længere er nogen uduelig skabergud, som man kan give skylden for alverdens onder, dvs. når der nu ikke længere er tre – skaberguden, forløserguden og mennesket – men kun to – den treenige Gud og mennesket – ja så må det jo blive mennesket, som tildeles den plads i systemet, der tidligere blev indtaget af den gnostiske skabergud: hér er alle ondskabens kilder.<sup>12</sup> Hans Blumenberg har kaldt det gnosis *ad hominem*. I forhold til menneskets uhyrlige synd er der intet andet end Guds nåde, som er alt.

Mennesket har ikke længere verden. Set fra dets synspunkt er den igen blevet en skide verden, som Kierkegaard udtrykker det. Dvs. den er blevet en rå virkelighed, som ikke tilspiller det nogen orienteringsmulighed, andet end at det ved sin synd er nedsunket i sølet. Der er som sagt kun én vej op af og ud af det, og kun én magt der er befordrende.

Skabelsespositivismen er fortrængt af forløsningsabsolutismen. I forhold til det antropologiske er skabelse og forløsning/frelse dissociert. Gnosis er ikke overvundet, kun oversat. Det er ikke så godt.

Man kan sige, at teorien om menneskets syndefald og følgerne deraf har medvirket til at afvende gnostikernes teologiske dualisme, for så vidt som denne teori er den negative betingelse for, at det kan være den samme Gud, der skaber og forløser. Denne tankegang behersker den klassiske teologiske udformning af kristendommen. Men bortset fra at selve syndsteorien som vist har sine svagheder, så har denne type af teologi vanskeligt ved at redegøre for, hvordan alt det med frelse og forløsning kan finde sted.

## Trinitet

Selv om Augustin har fremlagt en af de mest grundlæggende og vidtrækkende udformninger af trinitetslæren, så har det altså ikke forhindre, at man kan mistænke ham for, at han aldrig overvinder den gnosis, som han har sværmet for i sin ungdom. Men man må medgive, at han tænker med en voldsom radikalitet inden for de tankemønstre, som står til hans rådighed. Man kan kort sagt sige, at Augustin tænker inden for rammerne af en såkaldt klassisk teis-

me. Altså inden for forestillingen om, at der eksisterer en hinsidig, uforanderlig Gud, som har skabt verden, og som af og til griber opretholdende ind i dens gang. For nu at gøre kort proces: de vanskeligheder, som Augustin løber ind i, når han skal redegøre for sammenhængen mellem skabelse og frelse/forløsning, er for en stor dels vedkommende udsprunget af, at hans Gud er tænkt metafysisk: som en uforanderlig entitet. Den hinsidige Gud kan godt bevæge sig hen til verden og måske også bevæge sig i den; men han kan aldrig for alvor komme til at deltage i menneskets tidligt bestemte erfaringsverden, fordi han – i kraft af sin væsensmæssige uforanderlighed – har bevægelsen uden for sig selv. Han er stadig i slægt med Aristoteles' ubevægede bevæger.

Efter metafysikkens svækkelse bør vi ikke længere tænke sådan. Vi bør i stedet forsøge at tænke, at bevægelsen finder sted i Gud.<sup>13</sup> Her kan det kun antydes, hvorledes dette kan gøres ud fra trinitetstanken, og hvad dette kunne betyde for forståelsen af sammenhængen mellem skabelse og forløsning/frelse.

Hegel tænker i treheder.<sup>14</sup> Det udspringer af den almene erfaring, at man kun kan forstå sig i selv i forhold til noget, man ikke er, i forhold til noget andet end sig selv. Således er identitet ikke noget man bare har, men noget man får i kraft af en proces, hvor – som Hegel kan finde på at udtrykke det – man vinder identiteten af identitet og ikke-identitet. Det gælder som sagt alment, og inden for religionernes forståelsesformer gælder det i særlig grad kristendommen, som Hegel betragter som den højeste religion, navnlig fordi dens gudsbegreb er trinitarisk.

Gud er tre-i-én. Faderens 'andet' er Sønnen, og de forstår hinanden i kraft af noget tredje, som er Helligånden. Gud er i sig selv, absolut, denne trinitariske relationsstruktur. Gud differentierer sig selv i denne relationsstruktur, og derfor er han en levende Gud. En Gud, som ikke ejede denne selvdifferentiering, og som blot havde sin umiddelbare identitet at holde sig til, ville være en død Gud, teismens Gud.

Men den trinitariske Gud må også forstå sig selv i forhold til noget andet end sig selv. Derfor skaber Gud verden og mennesket. Verden og mennesket er den trinitariske Guds 'andet'. Gud er med andre ord nødt til at skabe verden og mennesket, hvis han vil forstå sig selv. Men verden er noget andet 'andet' end Sønnen. Sønnen er Guds eget andet, for han er af samme væsen som Faderen, født af ham. Verden derimod er – kan man sige – den trinitariske Guds fremmede andet. For den er ikke født af Gud, men skabt af Gud, som

det hedder i den nikæenske trosbekendelse. Mennesket har i den henseende en særlig status: Det er skabt i Guds billede, idet det har mulighed for at forstå sig selv i kraft af noget andet end sig selv, hvilket vil sige, at det er et åndeligt væsen. Men derfor kan det ikke bevare sig som det umiddelbart er skabt; denne umiddelbarhed må det miste, og det udtrykkes så ved forestillingen om døden og synden. Dermed bliver mennesket ikke bare Guds andet, men hans fremmedgjorte andet.

Tanken i kristendommen er nu, at Gud kun kan komme til forståelse af og med sig selv, hvis han ikke alene forstår sig selv i relation til sit eget andet, men også i relation til sit fremmede andet, ja til sit fremmedgjorte andet. Gud må skabe verden og mennesket. Men den samme Gud må også forløse eller frelse verden og det fremmedgjorte menneske, hvis han skal forstå sig selv. Kristendommen hævder, at Gud må identificere sig med det, som er radikalt ikke-identisk med ham selv: døden og synden – hvis han skal være den, der i absolut forstand integrerer det fremmede i og for sig. Opstandelsen betyder, at Gud tager det, der er ham fremmed, på sig og dræber det i sig: Guds død dræber døden. Opstandelse er overvundet død.

Gud sender sit eget andet, Sønnen, til sit fremmede og fremmedgjorte andet for at inddrage det i sit liv, for at frelse og forløse det. Han gør det for menneskets skyld. Men han gør det også for sin egen skyld. Fordi han er kærlighed, som det hedder i Den Hellige Skrift. Den levende Guds evige liv er denne proces, som mennesket inddrages i, da han ved sit eget andet gør sit fremmede andet til sit eget andet: ved Kristus bliver mennesket Guds barn, som vi siger.

Hele denne tankegang indebærer ikke, at spændingen mellem skabelse og frelse/forløsning opløses. Men det bliver muligt at begribe dem som led i den ene og samme proces. Skabelsen ender i frelsen, ved den samme Gud.<sup>15</sup> Og det hele ender godt. Bedre end det begyndte.

## Noter

- 1 Dette træk findes i nogle gnostiske udlægninger af *Genesis*-beretningen, gengivet hos Gerard P. Luttikhuisen, *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*, Leiden/Boston: Brill, 2006, p. 72ff. Cf. også Hans Blumenberg, *Matthäuspassion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- 2 Cf. Peter Sloterdijk / Thomas H. Macho (Hg.), *Weltrevolution der Seele*, Zürich: Artemis & Winkler Verlag, 1993, p. 39: »Die Welt ist alles, was im Fall ist.«
- 3 F.eks. *Søren Kierkegaards Papirer*, Bind XI,1, Anden forøgede Udgave, København: Gyldendal, 1969, A 301, p. 241f.
- 4 *Ibid.*, Bind XI,2, A 434, p. 428.
- 5 Jeg skelner i denne artikel ikke skarpt mellem frelse og forløsning, selv om man i øvrigt kunne knytte frelse til den række af handlinger, som Gud iværksætter for at komme mennesket til undsætning, med inkarnationen som centrum, mens forløsning kunne betegne overgangen til den endegyldige fuldendelsestilstand.
- 6 F.eks. *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion*, 2. Aufl. 1924, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1960, p. 214f., cf. p. VII.
- 7 Cf. Manfred Sommer, »The Inversion of Gnosis«, i: Niels Grønkjær (ed.), *The Return of God. Theological Perspectives in Contemporary Philosophy*, Odense: Odense University Press, 1998, p. 78f.
- 8 Der er naturligvis også gnostiske træk hos Paulus. Dem hæfter Jacob Taubes sig ved (*Die Politische Theologie des Paulus*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2. Aufl., 1995, p. 83), og han hævder på den baggrund, at skabelsen ikke spiller nogen rolle i NT, hvor det alene skulle dreje sig om forløsningen.
- 9 Det er et væsentligt led i min disputats (*Kristendom mellem gnosis og ortodoksi. En systematisk undersøgelse af Augustins indoptagelse af platonismen*, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2002), at platonismen hos Augustin stimulerer verdensboniteten. Det er baggrunden for en systematisk parallel til Hans Jørgen Lundagers disputats (*Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2000), hvor Det Gamle Testaments tekster i hovedsagen giver mæle til en



velsignelsesreligion, som er verdensstabiliserende. Engang hvor Lundager og jeg i Stakladen drøftede denne parallel, sagde han, sådan som jeg husker det, og sådan som han også gerne selv vil citeres: »I din afhandling indtager platonismen samme plads som GT gør i min: den er det hedenske i kristendommen.«

- 10 Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt 2. Typologie der frühen Wirkungen. Der Stillstand des Himmels und der Fortgang der Zeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 440.
- 11 Jeg har vanskeligt ved at forstå, hvorfor Anders Klostergaard Petersen i sin indledning til hele temaet mener, at det ifølge min »logik« skulle være muligt at operere med »en kristendom uden forløsningsaspektet« (*Kritisk forum for praktisk teologi* 102, december 2005, p. 12).
- 12 Det er en hovedlinje i min disputats, at arvesyndslæren kan begribes som en *transposition* af et gnostisk tankemønster, hvilket er betinget af Augustins ortodokse *transformation* af platonismen, da han indoptager den i sin skabelseslære. Der er endnu ikke rigtig nogen, der har diskuteret dette forsøg på at begribe og forklare arvesyndslærens tilblivelse.
- 13 Jeg har skitseret dette i min afskedsforelæsning ved Aarhus Universitet: »Guds foranderlighed. Efter-metafysisk teologi«, trykt i *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 68. årgang, 2005, p. 184-198.
- 14 Det følgende er en temmelig fri gengivelse af en bærende tanke hos G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I-II*, Werke 16-17, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2. Aufl., 1990.
- 15 Går man nu videre end Hegel (hvis man ellers tør det efter Kierkegaard), så kan denne proces tillige begribes som den svækkelsesproces, hvor Gud i inkarnationen giver afkald på sin magtfuldkommenhed ved at udtømme sig i og for det menneskelige. Cf. Gianni Vattimo, *Jeg tror at jeg tror*, København: Anis, 1999 og senere.

Niels Grønkjær, valgmenighedspræst, dr. theol.

Løngangstræde 24

1468 København K

# 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*, 103  
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. 103  
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