



Kritisk Forum

FOR PRAKTISK TEOLOGI

119

FRA LANGFREDAG TIL PÅSKEDAG MARTS 2010



Afsender: Forlaget Anis, Frederiksberg Allé 10, 1820 Frederiksberg C

TEMA: FRA LANGFREDAG TIL PÅSKEDAG

Lone Fatum NARRATIV PÅSKE	3
Henning Thomsen KORS OG OPSTANDELSE. FRA LANGFREDAG TIL ANDEN PÅSKEDAG	15
Lars Hagensen DEN JØDISKE PÅSKE SOM INSPIRATION TIL SKÆRTORSDAGSMÅLTIDET	28
Ole Brinth PÅSKEMUSIK	41
Elof Westergaard KORSNEDTAGELSEN	54
Hans Vium Mikkelsen PÅSKEN SOM DOGMATISK KOMPENDIUM	61
Hans Vium Mikkelsen PÅSKEMEDITATION TIL LANGFREDAG	75

Forord

Dette temanummer om påsken, fra langfredag til påskedag, søger at komme omkring påskens teologi såvel eksegetisk, dogmatisk som homiletisk.

Artiklerne er først og fremmest tænkt som prædikeninspiration. Ikke forstået på den måde, at vi leverer grydeklare forslag til prædikener. I stedet har vi valgt at fokusere på påskens indre sammenhæng for derved at højne sansen for påskens dramatik. Hertil hører at have blik for både evangeliernes detaljer og påskedagens særtræk, uden at det medfører en ringeagt for dramaets kontinuitet.

Dogmatisk set består det afgørende greb i at tænke inkarnation og forsoning sammen. Inkarnation og forsoning er ikke udtryk for to modsatrettede temaer. Gud blev menneske både for menneskenes og Guds egen skyld. Indsigten fra Anselm: at forsoningen i Jesus Kristus retter sig både mod Gud og menneskene tolkes her ind i en social fremfor en legalistisk ramme.

Påsken kan dog ikke udtømmende beskrives med ord alene. Kunsten, maleri og musik, kan også bidrage med væsentlige indsigter i påskens mysterium. I et tidsskrift som dette må formidlingen af kunsten dog ske gennem ord, her ved en præsentation af meget forskelligartet musik til brug i påskeugen og ved en beskrivelse af et enkelt billedmotiv.

Hans Vium Mikkelsen og Elof Westergaard

Narrativ påske

Lone Fatum

Det følgende er tænkt som *plaidoyer* for narrativ eksegesi som prædikenforberedelse. Efter en kort karakteristik af nogle hovedpunkter blandt den narrative eksegeses hermeneutiske forudsætninger gives eksempler på, hvad en sådan eksegesi kan indebære for fortolkningen af konkrete prædikentekster, i dette tilfælde påsketeksterne efter anden tekstrække.

Fra Kristus-fortolkning til Jesus-fortælling

Ifølge narrativ eksegesi spejler en evangelietekst sin egen symbolske verden; som teologisk litteratur foreligger den for os som en selvstændig fortolkningsammenhæng af tekstimmanente betydninger. Med hver sin socialhistoriske baggrund og hver sin teologiske profil præsenterer evangelierne os for fire forskellige Kristus-fortolkninger, anskueliggjort af fire forskellige Jesus-figurer i samspil med andre figurer i skiftende, mere eller mindre symboltunge iscenesættelser. På denne måde rummer enhver prædikentekst sin særlige betydningssum som en del af et bestemt evangelium, henvendt til en bestemt menighed af indforståede Kristus-troende; enhver prædikentekst er således delagtig i et bestemt fortolkningsprogram, der aldrig blot vil være referentielt beskrivende, men derimod både kristologisk og socialmoralisk foreskrivende.

Den socialhistoriske baggrund og ikke mindst den påviselige afhængighed af bestemte menigheders fortolkningsbehov og -interesser kvalificerer evangelierne som brugstekster; det er næppe for meget sagt, at evangelierne ganske ligesom brevlitteraturen i Det Nye Testamente er skrifter med et parænetisk formål. Men dette understreger jo blot alle disse skrifers historiske og kulturelle relativitet, og jo tydeligere brugsaspektet fremstår, desto tydeligere

bliver det derfor tilsvarende, at ingen af skrifterne er skrevet til os, deres nutidige brugere.

Takket være kirketradition og kulturel virkningshistorie har vi selvfølgelig for længst vænnet os til at omgås evangelierne som brugere og indforståede læsere. Men forestiller vi os som et eksperiment, at vi så at sige forfra skulle forholde os for alvor, og dvs. kritisk reflekteret, til evangelierne som til forskellige symbolske verdener med hver sit fortolkningsprogram og hver sin Jesus-fortælling, tilrettelagt i afhængighed af en ganske bestemt historisk kontekst, måtte alle fire evangelier nødvendigvis forekomme os både fremmedartede og umiddelbart ubegribelige. Og skulle vi så alligevel ønske at komme indenfor i deres verdener, måtte vi læse dem kontekstuel i såvel historisk som litterær forstand i bevidsthed om, hvad der skiller os.

Ønsket om at gøre dette eksperiment til praktisk hermeneutisk virkelighed er måske den første og afgørende forudsætning for narrativ eksegese. Det indebærer, at vi som nutidige læsere erkender, at vi som fremmede mangler den indforståethed, som evangelierne forudsætter som læsefærdighed. Ud fra grundtanken om, at tekstens læselighed bestemmes af teksten selv, af den kommunikative struktur, som Umberto Eco kalder for *modellæseren* – og som vel at mærke endelig ikke må forveksles med en læsende person, mangler vi, hvad Eco kalder for den *encyklopædiske bagage*, og som omfatter indsigt i alt det, som teksten netop ikke forklarer, men blot tager for givet. Det gælder fx kendskab til antikkens sociale konventioner vedrørende status, køn og magt, og det gælder indsigt i de symbolske koder og retoriske greb, som i tekstens antikke kontekst også regnes for almenviden og derfor uden videre tilskrives modellæseren.

Hertil kommer, hvad et evangelium genremæssigt indebærer som en lukket tekst, der fortæller det allerede bekendte ved at typificere ved hjælp af lutter flade figurer til brug for en menighed af allerede indforståede. Det gælder ikke for en evangelietekst om at overraske, men derimod om autoritativt at bekræfte og opbygge, og derfor skal det betydningsfulde ikke søges i, hvad der fortælles, men i, *hvordan* der fortælles. Den synoptiske grundfortælling ændrer sig ikke fra Markusevangeliet til Lukasevangeliet, men når den markianske korsteologi ikke mere svarer til de forestillinger, som den lukanske menighed gør sig om Kristus og om sig selv som Kristus-troende i forhold til en senere tids livsvilkår, må fortællingen revideres; Jesus-figuren må iscenesættes

på ny i forhold til både venner og fjender, og ikke mindst betydningen af døden på korset må komme ganske anderledes til udtryk. Også i Johannesevangeliet anes den synoptiske grundfortælling og dens figurgalleri som det afsæt, hvorfra der fortælles på ny, og som den tradition, der kritisk bevidst lægges afstand til.

Fordi det er Kristus, menighedens himmelske Herre, som i evangelierne er narrativeret som Jesus på jorden, går man fejl af evangeliernes anliggende, når man læser referentielt for ved hjælp af Jesus-figuren at ville rekonstruere den historiske person, Jesus af Nazareth. Det drejer sig ikke i en evangelietekst om at beskrive, hvad der engang blev sagt og gjort hvor af hvem, men derimod om parænetisk bevidst at demonstrere en bestemt kristologisk fortolkning og denne fortolknings socialmoraliske konsekvenser. På den måde er Jesus-figuren i enhver evangelietekst på en gang en kristologisk og en parænetisk fortolkningsfigur, og som sådan fungerer han i alle tekster først og fremmest som autoritetsfigur.

Det indebærer for fortolkningen af påskens evangelietekster, at det også her er den magtfulde Jesus-figur, vi præsenteres for. Det gælder både i forhørsscenerne, i Gethsemane Have og i Golgatha-scenerne. Jesus-figuren forbliver den egentlige magthaver, ligesom det fx i forbindelse med Judas' overgivelse af ham er Jesus selv, der sætter handlingen i gang. Det er således i lidelsesfortællingerne ikke hverken afmagt eller magtesløshed, der skildres; det er derimod det midlertidige *afkald på magt*, der ved at forudsætte og fastholde magtens guddommelige karakter narrativt gør det muligt at anskueliggøre forestillingen om, at det er Kristus, Guds Søn, der dør et menneskes død, og at det sker, fordi det er den måde, hvorpå Gud har bestemt, at Sønnen skal opfylde sin opgave på jorden, og fordi Kristus er en indforstået og lydige søn.

Sammenfattende må denne karakteristik af narrativ eksegese lægge op til, at arbejdet med en prædiken foregår som to adskilte dele. Første del af prædikenforberedelsen må bestå i at læse og forstå teksten kontekstuel – evangelisk kontekstuel, vel at mærke, ikke liturgisk kontekstuel. Ofte gælder det netop om eksegetisk at frigøre en prædikentekst fx fra en uheldig beskæring eller fra en undertiden ganske massiv liturgisk omklamring, for at den på ny kan komme til orde med hele sin evangelisk kontekstuelle betydningsfuldhed. Anden del må derefter bestå i at vælge hvilken pointe af evt. flere mulige, som prædikenen skal koncentreres om, at beslutte sig for, hvad og hvor meget af

tekstens socialsymbolik og historisk bestemte særpræg der kræver forklaring, og endelig at vælge den måde og det sprog, hvormed tekstens pointe lader sig oversætte og på ny formidle med betydningsfuld appel.

Det er alene den første del af dette prædikenforberedende arbejde, som jeg med de følgende eksempler på narrative påsketekstlæsninger håber at kunne bidrage til.

Palmesøndag

De to prædikentekster, der kan vælges mellem denne dag, handler begge om Salvningen i Bethania, men er dog så vidt forskellige, at valget reelt står mellem at indlede påskeugen med markiansk korsteologi eller med johannæisk herlighedsteologi.

I Mark 14,3-9 salves Jesu hoved; dermed iscenesættes en kongesalvning, der af kongen selv identificeres som en begravelsessalvning, der foregriber hans forestående død. Dermed fastholder teksten det davidiske kongemotiv, som blev introduceret med Indtoget i Jerusalem (11,1-10), men med den afgørende pointe, at døden er denne konges bestemmelse, hvilket officielt bekræftes til slut af inskriptionen på korset (15,26). Som påskeforberedelse forbinder fortællingen den salvende kvinde med Judas og kvalificerer begge som betydningsfulde fortolkningsfigurer i lidelseshistorien. Men ingen af dem personificeres hos Markus. Judas er overgiveren, der er udvalgt til som en af de tolv, dvs. inde fra discipelkredsen, at åbne vejen for Jesu udefrakommende fjender, så pågribelsen kan finde sted og processen forløbe efter sin guddommelige bestemmelse (jf. 8,31; 9,31; 10,33-34).

Som den markianske Judas forbliver et med sin frelseshistoriske rolle, forbliver også den salvende kvinde et med sin funktion som fortolkningsfigur. Der skal fortælles – ikke om hende, men om hendes handling, fordi den på en gang profetisk og retrospektivt kristologisk legitimerer døden på korset. Det første, fordi Jesus taler indforstået om sin død og begravelse; det sidste, fordi han i teksten taler som den Kristus, der for den markianske menighed for længst er både død og begravet, men jo derefter også opstået af døde og faret til himmels.

I Joh 12,1-16 er salvingen i Bethania knyttet til fortællingen om opvækkelsen af Lazarus, den syvende og sidste af tegnhandlingerne (11,33-44). Opvækkelsen af Lazarus demonstrerer Jesu guddommelige magt over liv og død, og med salvingen er det derfor ikke, som hos Markus, magtafkaldets korsdød i fortvivlet forladthed, der skal foregribes og bekræftes; det er derimod herliggørelsen på korset som den endegyldige markering af væsensenheden mellem Faderen og Sønnen. Ved at identificere Maria, Lazarus' søster, som den salvende kvinde og lade hendes salving gælde fødderne (v. 3), og ved eksplicit at lade Jesus forvente, at hun vil gemme salve for senere at foretage begravelsessalvingen (v. 7), kan Johannesteksten gemme kongemotivet til det følgende indtog (v. 13) og helt tilsidesætte begravelsestemaet til fordel for en taknemmelig tilbedelseshandling, der svarer til iscenesættelsen af måltidet i Bethania som en glædes- og gensynsfest efter Lazarus' opvækkelse.

Det pengemotiv, der også i den markianske fortælling hører med til forargelsen over salvingens overdådighed, og som i Matt 26,8 tilskrives disciplene, er i den johannæiske version knyttet til Judas på en måde, der illustrerer, hvordan denne figur efterhånden bliver både personificeret og moralsk profileret. Det er Judas, der nu er talsmand for forargelsen over tilbedelseshandlingen, og som om det ikke er galt nok, stemples han eksplicit som en tyvagtig løgnhals, der stjæler fra den fælles pengekasse, som han er ansvarlig for (v. 4-6).

Ganske tilsvarende er også den salvende kvinde blevet både personificeret og profileret, idet hun nu kendes som Maria, søster til Martha og Lazarus, alle bosiddende i Bethania og alle kvalificeret som nogle, Jesus elskede (11,5). Blot skal der nu ikke fortælles om den salving, som Maria her udfører, for dens formål er ikke foregribende at bekræfte den frelseshistoriske nødvendighed af Guds søns død. Eller rettere, fordi Jesu død og begravelse ikke kan have samme interesse i det johannæiske herliggørelsesperspektiv som i den markianske korsteologi. Den Jesus, der salves af Maria i den johannæiske version, er den Guds søn, som fra korset kan proklamere, at han har løst sin opgave, hans sendelse er fuldbragt (19,30).

Denne forskel i interesser illustreres også af den johannæiske Judas, der i salvingsscenen er menneskeligt genkendelig som skurken, endda en djævel og Satans redskab (13,2; jf. 6,70-71). Den sataniske opgave lader sig dog slet ikke gennemføre, før Judas af Jesus selv direkte beordres til at gøre, hvad han skal (13,26-27). Ved tilfangetagelsen af Jesus (18,2-6) er Judas da også reduce-

ret til statist. Hans plads er nu blandt fjenderne, han er end ikke i kontakt med Jesus, der også i denne scene optræder med guddommelig autoritet for magt- og herlighedsbevidst at overgive sig med selvåbenbaringens *egô eimi-formel* (18,8).

Skærtorsdag

I Joh 13,1-15 står johannæiske fortolkningstemaer formelig i kø for at komme til. Betydningen af opfyldelsens time og af Judas' rolle præciseres, og Jesu kristologiske forudviden forklares (v. 1-3, jf. v. 10b-11), inden måltidet afbrydes af fodvaskningen (v. 4-5), som afbrydes af replikskiftet med Peter (v. 6-10). Sin traditionelle rolle tro forstår Peter ikke betydningen af, hvad Jesus gør – hverken den socialsymbolske pointe i det eksemplariske magtafkald eller sammenhængen mellem dåb, Kristus-fællesskab og Kristus-efterfølgelse. Først afviser han at lade Jesus gøre slavearbejde (v. 8), og da Jesus forklarer ham sin handling som en forudsætning for Kristus-fællesskab, forlanger Peter at blive vasket over det hele (v. 9), hvorved han afslører sin menneskelige, ikke-åndelige begrænsning og må korrigeres med referencen til dåbens bad (v. 10a).

Den udlægning af fodvaskningen, der følger (v. 12-15), bringer den socialsymbolske betydning af Jesu handling eksplicit til orde som et krav om Kristus-efterfølgelse i selvfordreelse. Endnu mere håndfast er dog den forklaring, der afslutter perikopen (v. 16-17), og som da også indledes med den karakteristiske johannæiske emfase: *amên amên*. Det er helt forkert, at prædikenteksten er blevet berøvet denne afslutning. Først her præciseres modsætningen mellem slave og herre, mellem den udsendte og den, der har sendt ud, så ingen – heller ikke en Peter – kan være i tvivl om, at det er magtafkald og ydmyghedens selvfordrende slavestatus, det drejer sig om at værdisætte. Hvor provokerende konkret dette er tænkt som socialmoralisk norm for liv og ledelse i den johannæiske menighed, viser bestemmelsen af ydmyghedens praksis som salighedens betingelse (v. 17).

Langfredag

Også denne dag kan der vælges mellem to tekster, der begge er som guirlander af enkeltepisoder. Luk 23,26-49 rummer i alt ni afsnit, præget af både særstof og særprægede detaljer. Det gælder fx den præcise karakteristik af Simon fra Kyrene ikke kun som korsbærer, men som efterfølger (v. 26) samt omtalen af det store følge på vej til Golgatha med opfordringen til Jerusalems døtre om at græde over sig selv for den ødelæggelse, der forestår (v. 28-31). Men det gælder også den behændighed, hvormed brugen af verber med implicit subjekt (v. 26, v. 33-34b) inviterer til at forstå jøderne som de aktive, efter at Pilatus eksplicit (v. 25) har overladt ansvaret for korsfæstelsen til dem. Rådsherrer og soldater håner den korsfæstede i spottescenen (v. 35-38), mens *laos* nøjes med at se til, og *okhloi* slår sig for brystet i sorg og harme, da døden er indtruffet, og går så hjem (v. 48). Tilbage er kun de nødvendige vidner, bl.a. de galilæiske kvinder (jf. Luk 8,1-3), som ser til på afstand (v. 49).

Traditionen med de to røvere vises udvidet opmærksomhed (v. 32 og v. 39-43), og de typificeres som den forhærdede spotter over for den gudfrygtige og retfærdige. Den gode røvers bøn til Jesus forudsætter både anger og Kristus-tro og besvares da også med løftet om endnu "i dag" (v. 43) at være med i Paradis, hvorved der fra kors scenen knyttes fortolkningsforbindelse tilbage til Luk 4,22: om opfyldelsen "i dag" af Esajas-profetien, og til Luk 19,9: om frelsen "i dag" til Zakæus' hus, og det understreges effektivt, hvordan præsentisk eskatologi i den lukanske fortolkning er blevet til en forestilling om frelsen som på én gang tidløs og dog altid aktuel.

I forhold til den omhu, hvormed de fleste episoder iscenesættes i overensstemmelse med den drejebog, der først og fremmest synes at have bestået af Es 53, Sl 22 og Sl 69, er det ekstra påfaldende, at det markianske korsord fra Sl 22,2 er blevet erstattet af et citat fra Sl 31,6 (v. 46). Derved er den fortvivlede forladthed, der svarer til den markianske korsteologi, tilsidesat til fordel for den herlighedsteologiske fortolkning, som kommer til orde allerede i Luk 9,51 i definitionen af målet for rejsen til Jerusalem – ikke lidelse og død, men (opstandelse og) himmelfart. Hertil svarer det lukanske korsord med sin tillidsfulde erklæring om ubrudt samhørighed mellem Faderen i himmelen og Sønnen på korset. Men hertil svarer også billedet af den korsfæstede, både

som han optræder over for den gode røver, og som han anerkendes af den romerske officer.

Begge tilfælde anskueliggør retrospektivt den kristologisk bevidste fortolkning, der kendetegner den lukanske herlighedsteologi, og som betragter Jesu død som en ædel død, der bekræfter både hans guddommelige magt til at forlade synder (v. 43) og hans menneskelige status som en retfærdig mand (v. 47). I den lukanske fortolkning er det ikke Smertensmanden, der hænger på korset; det er derimod den opstandne og himmelfarne Kristus, der selv administrerer den syndsforladelse, som han med sin død for længst har muliggjort.

Også ifølge Joh 19,17-37 er jøderne de ansvarlige for korsfæstelsen (jf. v. 16) og overtrumfes af Pilatus, da de anfægter kongemotivet på korsinskriptionen (v.19-22). Teksten falder i seks afsnit, og udover den traditionelle afhængighed af Sl 22 (v. 23-24) og Sl 69 (v. 28-29) bestemmes den stærkt symbolske scene med spydstikket (v. 31-37) af en kombination af motiver fra Sl 34 og Zak. At den afgørende time, herliggørelsens time, nu er inde (jf. 12,23-24.27; 13,1; 17,1-5), demonstreres af den korsfæstede selv, der med sin erklæring om, at han tørster (jf. Sl 22,16), sørger for, at Sl 69,22 går i opfyldelse (v. 28-29), hvorefter han med sit sidste korsord bekræfter opfyldelsen – og dør (v. 30). På denne måde autoriseres et forløb, der i alle sine detaljer er guddommeligt forudbestemt og nu også guddommeligt gennemført.

Herefter anskueliggøres den frelsende eller genfødende betydning af det, der er sket, idet der med blod og vand fra den dødes side (v.34) henvises til nadver og dåb; denne betydning er tidligere udtrykt ved tegn (2,1-11; 6,34-58; 11,1-44) og forklaret i åbenbaringssamtaler (3,1-13; 4,5-26), men nu, da herliggørelsen er sket, kan den fulde sandhed bekræftes. At bevidnelsen af blod og vand er afgørende for den johannæiske fortolkningsammenhæng, understreges af, at sandhedsværdien for Kristus-troen af netop denne effekt af spydstikket autoriseres massivt af selvsyn og personligt vidnesbyrd (v. 35). Det peger frem til den afsluttende forfattererklæring om, at Jesu tegn er blevet nedskrevet for at vække Kristus-tro og i tro formidle frelse som evighedsliv (20,30-31).

Selve vidnefunktionen viser imidlertid tilbage til den særlige johannæiske fortolkningsfigur, Yndlingsdisciplen, som introduceres i nadverscenen på pladsen tættest ved Jesus (13,23). Som den eneste af disciplene bevidner han

Jesu død (19,25-27) og står ved korset med Jesu mor i den særlige overdragelsscene, hvor han som kirke- eller menighedsleder autoriseres til stedfortrædende at varetage ansvaret for kvinden som kirke- eller menighedsrepræsentation; og som den eneste kommer han til tro ved at se Jesu tomme grav (20,8). Denne sammenhæng inviterer til at sætte Yndlingsdisciplen i forbindelse både med øjenvidnet i omtalen af blod og vand (19,35) og med forfatterpersonen bag den afsluttende erklæring om formålet med at fortælle om Jesu tegn (20,30-31).

Endelig hører det med som en særlig pointe i den johannæiske Kristusfortolkning, at dødstimen, der som opfyldelsens og dvs. herliggørelsens time endnu ikke er inde ved det første tegn (2,4; jf. 7,30; 8,20), er den eftermiddagstime, hvor påskeslagtningen finder sted i templet (jf. 19,14), hvorfor det eksplicit skal forsikres med reflektionscitater, at intet ben blev knust på Kristus, Guds lam (19,36-37; jf. 1,30).

Påskedag

Fortællingen om den tomme grav i Matt 28,1-8 illustrerer på en gang Matthæus-forfatterens trofasthed mod det markianske forlæg, hans hang til at forklare det uforklarlige ved hjælp af apokalyptisk dramatik og hans fortolkningsmæssige interesse i at komme fri af den markianske korsteologi ved hjælp af korrigerende tilføjelser.

Kun to kvinder tager ud for at se til graven, og i stedet for at lade kvinderne med undren konstatere, at gravens åbning ikke mere er spærret af en stor sten, sættes der en parentes om kvindefigurerne, og fortællingen udvides med et underfuldt mellemspil (v. 2-4). Et jordskælv introducerer den engel, der fra himmelen stiger ned for at vælte stenen væk fra graven. Siddende på stenen tager englen sig så ærefrygtindgydende ud, at han kan sprede dødlignende rædsel omkring sig. Det rammer vagtmandskabet, som Pilatus af hensyn til jøderne har sat til at bevogte graven for at sikre, at liget af den korsfæstede ikke skal blive stjålet, så disciplene kan påstå, at han er opstået fra de døde (jf. 27,62-66). På denne måde synliggøres det underfulde i, at kvinderne kan få adgang til graven, men implicit tematiseres tillige det endnu mere underfulde i, at graven findes tom, og at liget, trods både sten og romersk bevogtning, er væk.

Englens ord til kvinderne proklamerer opstandelsen, men karakteriserer også deres ærinde ved graven som en fejltagelse, fordi de søger Jesus som den korsfæstede og begravede, skønt han selv udtrykkeligt har forudsagt ikke blot sin lidelse og død, men også sin opstandelse på tredjedagen (v. 6; jf. 16,21; 17,23; 20,19). Kvinderne må ved selvsyn konstatere, at graven er tom, liget er væk, og derpå skal de i al hast bringe bud til disciplene om opstandelsen og om det forestående møde med den opstandne i Galilæa (v. 7). Kvinderne adlyder prompte og uden forbehold i en særpræget tilstand af både frygt og glæde, men afbrydes så brat i denne lydige reaktion af den opstandne selv, der hilser dem, lader sig tilbede af dem for så blot at gentage det, som de allerede af englen er blevet beordret til (v. 8-10).

Med tilføjelsen af karakteristikken "stor glæde" (v. 8) til kvindernes reaktion på englens ord, korrigeres den frygt, der kendetegner det korsteologiske antiklimaks i den markianske slutning (Mark 16,8). Og selv om skildringen af kvindernes overraskende møde med Kristus røber en vis narrativ forlegenhed, præget som det er af påfaldende redundans efter mødet med englen, så lægges der også med denne skildring en tydelig afstand til en korsteologisk fortolkningstradition.

Anden påskedag

Den johannæiske version af gravtraditionens forskellige scener, Joh 20,1-18, rummer både særstof og bevidst redigeret særpræg; prædikenteksten består af fire afsnit. Maria Magdalene introduceres alene som den kvinde, der finder graven tom, og som giver besked herom til to disciple, Peter og Yndlingsdisciplen (v. 1-2). Det er muligt at se brugen af 1. person pluralis i "vi ved ikke" (v. 2) som en rest fra traditionen om flere kvinder ved den tomme grav, men sammen med "de har taget" og "de har lagt" kan det også tages som udtryk for et *os*, vennerne, over for *dem*, fjenderne.

De to disciple løber om kap til graven (v. 3-10). Og skønt Peter når sidst frem, er det ham, der går helt ind i graven og ser ligklæderne og hoveddækket efterladt pænt og ordentligt; til gengæld er det Yndlingsdisciplen, om hvem det eksplicit siges, at han kom til tro på grund af det, han så (v.8). Forfatteren blander sig med forklaringen om, at ingen af dem endnu havde forstået, at Je-

sus skulle opstå; altså har Yndlingsdisciplen tilegnet sig betydningen af gravens tomhed i tro, det har Peter ikke. På lignende måde som i nadverscenen, hvor Yndlingsdisciplen dukker op for første gang (13,23), må Peter også her afgive sin traditionelle plads som Jesu nærmeste, disciplerkredsens talsperson og lederfigur, til den anonyme konkurrent.

Som en særlig johannæisk fortolkningsfigur skal Yndlingsdisciplen næppe ses som en af de tolv; snarere er han en selvstændig konstruktion, der optræder som en ekstra discipelfigur, hvis rolle helt bogstaveligt er at udkonkurere Peter for på den måde at lægge afstand til den synoptisk funderede tradition og gøre plads for det johannæiske alternativ. I så fald svarer resultatet af kapløbet til den tomme grav både til Yndlingsdisciplens tilstedeværelse som Jesu nærmeste i nadverscenen og til hans position som vidne og hans særlige rolle ved korset, hvor han får betroet ansvaret for Jesu mor (19,27). Men det svarer tillige til det ganske markante særpræg, at det i den johannæiske iscenesættelse er Martha, der får tilskrevet den synoptiske Peters Kristus-bekendelse (11,27), og at nadverfortolkningen knyttes som en forklaring til Bespisningen af de 5000 (6,1-15.30-58), mens nadverscenen erstattes af fodvaskningen (13,1-20). I alle tilfælde synes den synoptiske tradition at være forudsat, og pointen kan så være den kritisk bevidste: at gøre plads for en anden lederskikkelse end Peter med fokus på andre, mere ydmyge kriterier for lederskab end de dominerende.

Efter scenen med disciplene fokuseres igen på Maria Magdalene, der i direkte forlængelse af introduktionen stadigvæk befinder sig uden for graven (v. 11-17). Her står hun grædende og forklarer sig først over for to engle (v. 12-13), der undrer sig over at finde gråd, hvor der er grund til glæde. Derefter ser hun en skikkelse, som forekommer hende fremmed, og som hun derfor antager for at være stedets gartner, der måske har flyttet liget af den korsfæstede; men da den fremmede kalder hende ved navn, genkender hun ham som Kristus og advares mod at røre ved ham (v. 14-17). I en nydelig *inclusio*-struktur (jf. v. 2) kan hun derefter atter agere budbringer og fortælle disciplene om sin Kristus-vision (v. 18), hvilket blot understreger, at disciplene er de egentlige modtagere og forvaltere af opstandelsesbudskabet, mens Maria Magdalene må nøjes med den interimistiske rolle som *apostola apostolorum*.

Havescenens stævnemøde mellem Maria Magdalene og Kristus rummer to væsentlige pointer, nemlig at genkendelsen etableres ved Marias navns

nævnelser, dvs. af den opstandne selv, men at det er den jordiske Jesus og ikke den opstandne Kristus, der genkendes, jf. brugen af titlen *rabbouni* (v. 16). Derfor må Kristus korrigere Maria og forhindre, at hun rører ved ham, som var han stadig i sin jordiske skikkelse (v. 17). At oversætte *haptou* med "hold tilbage" er uheldigt af flere grunde, men bl.a. ved at gå fejl af den magt- og statusrelation mellem de to figurer, som den johannæiske fortolkning forudsætter. Ganske som Martha bekender Kristus uden endnu helt at forstå, hvad hans selvåbenbaring rummer af præsentisk kristologisk betydning (11,25-27), kan også Maria Magdalene genkende Jesus i den opstandne, uden at hun i sin menneskelige begrænsning forstår, at han som den opstandne netop ikke mere er hverken kødelig eller dødelig og derfor heller ikke rørlig.

Litteratur

- Bal, Mieke 1997: *Narratology*, 2nd Ed., Toronto: University of Toronto Press.
- Eco, Umberto 1984(1979): *The Role of the Reader*, Bloomington: Indiana University Press.
- Fatum, Lone 2004: "Judas som teologisk projekt", i: *Frelsens biografisering*, Forum for Bibelsk Eksegese 13, København: Museum Tusulanums Forlag, 147-176.
- Fatum, Lone 2008: "Maria Magdalene", i: L. Fatum, G. Hallbäck, J. Tang Nielsen, *Den hemmelige Jesus*, København: Forlaget Alfa, 113-157.
- Fowler, Robert M. 2001 (1996): *Let the Reader Understand*, Harrisburg: Trinity Press Int.
- Genette, Gérard 1980 (1972): *Narrative Discourse*, Ithaca: Cornell University Press.
- Hallbäck, Geert 2002: *Om Markus*, København: Forlaget Anis.
- Powell, Mark Allan 1990: *What Is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press.
- Tronier, Henrik 2004: "Markusevangeliets Jesus som biografiseret erkendelsesfigur", i: *Frelsens Biografisering*, Forum for Bibelsk Eksegese 13, København: Museum Tusulanums Forlag, 237-271.

Lone Fatum, fhv. lektor.

Kors og opstandelse. Fra langfredag til anden påskedag

Et homiletisk blik på gangen i prædikenteksterne efter anden tekstrække

Henning Thomsen

Artiklen vil pege på en rød tråd gennem påskens prædikentekster, henholdsvis rekonstruere den over eventuelle huller. Udgangspunktet er anden tekstrækkes vane, ikke at nøjes med at fortælle fortløbende, men at berette i begivenhedernes egen betydnings sprog. Pointen bliver derfor, at se korsscenen som Guds både indoptagelse af den menneskelige verden i sig og faktiske tematisering af sig selv. Mens opstandelsesvidnesbyrdene kommer til syne som bekræftelser på begge dele.

I det følgende gælder det teksternes homiletiske relevans. Det vil sige, hvad der må være påskeprædikenernes hovedtemaer. Hvorimod det ikke er ambitionen at dække evangeliestykkernes eksegetiske detaljer og deres betydninger, men på dette punkt i stedet blot at henvise til de nu også særdeles kompetente dansksprogede kommentarer.

Forudsætningen er naturligvis, at der skal prædikes – også langfredag. Den sproglige hybrid “liturgisk gudstjeneste” hører ikke rigtig nogen steder hjemme og da slet ikke på én af kirkeårets vigtigste dage. Altså skal der allertørst vælges en tekst at prædike over på denne den første dag inden for rammen. Sammenskrivningen “Vor Herre Jesu Kristi lidelseshistorie” er ikke en mulighed, så valget må stå mellem Luk 23,26-49 og Joh 19,17-37.

Tekstvalg og række langfredag

Lukas knytter sit begreb om frelse til Jesu opstandelse og himmelfart med den efterfølgende “udgydelse af Ånden”, som det hedder. (jf. Luk 24,49 hhv. ApG 2,33) Hvorimod hverken lidelseshistorien eller Kristi kors spiller nogen selvstændig rolle i denne sammenhæng; men begge bliver alene nødvendige gennemgangsled til den altafgørende herlighed.

Denne prioritering udnytter Lukasevangeliet til at udfolde passionshistorien som en eksempelfortælling. Jesu forhold til lidelse og endelighed gør ham til et indiskutabelt forbillede for måden at gå i sin død på. Den korsfæstede beder f. eks. ifølge Lukas selv for sine bødler (23,34), han har omsorg for den angrende forbryder ved sin side (23,43) og han udånder i tillidsfuld hengivelse, med råbet: “Fader, i dine hænder betror jeg min ånd”. (23,46)

Inden for evangeliet selv kan denne etiske udmøntning af korsfæstelses-scenen påberåbe sig plausibilitet, fordi passionen akkurat bliver en nødvendig passage. Men altså heller ikke mere. Jesu død får, som Gerhard Barth så ramrende har formuleret det, ingen “soteriologisk relevans”, men udlægges eksklusivt inden for exemplum-begrebets ramme.¹

På denne baggrund bliver valget af Johannesteksten (Joh 19,17-37) ikke svært. Som vi straks skal se, forholder det sig nemlig helt anderledes med den. Her er korsfæstelsen i både ligefrem og overført betydning den ophøjelse, Jesus hele tiden har haft som sit mål. Johannes tøver derfor heller ikke med at udforme dens scene som en regulær tronbestigelsesberetning og på denne måde lade den komme til syne som kulminationen på hele hans fortælling.

Af de øvrige evangelister er det i mine øjne kun Markus, der tilsvarende konsekvent insisterer på korsets integrerende betydning for evangelieskildringens helhed. Derfor bliver det primære valg af prædikentekst til langfredag efter første tekstrække også Markus og efter anden, netop Johannes. Det betyder ikke, at Markus og Johannes bruger langfredagsbegivenheden ens.

I første tekstrække skildrer Markus (Mark 15,20-39) således korsfæstelsen som en ligefrem fortælling om *både* en uafrystelig begivenhedsrække og det konstant vekslende forhold mellem Faderen og Sønnen, der kommer til udtryk i disse voldsomme begivenheder. Fortællingens drama udspiller sig derfor ikke blot mellem Gud og verden, men samtidig og lige så fuldt i Gud selv.

Dette dobbelte fokus bliver især tydeligt, når man får øje på, hvilken rolle fristelsesberetningen spiller i første tekstrækkes lidelseshistorie. Den optræder allerede som optakt til passionen i form af Satans møde med Jesus i ørknen (1.s. i fasten). Nu gentages dens fristelse på Golgatha ved, at alle, som går forbi den korsfæstede, spotter ham blasfemisk og kræver, at han skal stige ned af korset "så vi kan se og tro". (v. 32)

Husker vi stadig, at det er Markus, som er fortælleren, vil midten mellem disse to yderpunkter samtidig klinge med for det indre øre. I den beretter Markusevangeliet nemlig om inderkredsens fristende anfægtelse af Jesus, repræsenteret ved Peters forsøg på at trække ham med ind i en afvisning af netop lidelsesforudsigelsen. (Mark 8,27-33)

Men det vil jo helt enkelt sige, at fristelsen i første tekstrækkes passionshistorie bliver det omkvæd, som Jesus konstant må formulere sig op imod. Derfor vider dens horisont sig også hele tiden ud. I begyndelsen fremføres de fristende tiltag af Satan alene, i midten af den inderste kreds omkring Jesus og til sidst af alle uden undtagelse.

Hvad fristes der da med? Ja, i realiteten hver gang det samme: nemlig magten. Magten til at kunne og gøre alt, hvad tænkes kan. Den abstrakte magt med andre ord. Den højst tvetydige almagt, der snart virker det gode og snart det modsatte.

Hvor kender vi denne magt fra? Ja, i hele Det Gamle Testamente kender vi den fra Guds sfære. Den hører til Guds hidtidige måde at være Gud på. Derfor er det, Jesus fristes med, også i virkeligheden at gøre brug af denne gammelkendte guddommelighed – og derved blive som Gud.

Når Jesus (med Faderens egen tilslutning gennem Åndens førelse) afviser denne fristelse, sætter han altså ikke blot en ny guddommelighed. Men så er han også udtryk for, at Gud pludselig forholder sig til sig selv. Og lader sin egen fortid komme til syne som dobbelt. Den ene side af den, den voldelige magt, har han nu åbenbart skilt ud fra sig. Som det, han ikke vil. Med det resultat, at han som Fader også må forlade denne magts sted: den himmelske op-højethed. Uden at kunne kommunikere dette til Sønnen, som derfor kun har sit fortvivlede skrig tilbage: "Min Gud, min Gud! Hvorfor har du forladt mig?"

Først Sønnens opvækkelse gør det klart, at denne tilbagesøgning fra og udskillelse af den tvetydige almagt ikke er ensbetydende med abdikation.

Men at denne bevægelse tværtimod må forstås som en identifikation med den eneste sande almagt, kærlighedens uigendrivelige selvhengivelse.

I anden tekstrække ses der generelt tilbage på afslutningen af denne strengt teologiske proces. Den narrative fremlæggelse bliver derfor principielt til tydende gengivelse; så også korsfæstelsesfortællingen allerede fra sin begyndelse må formuleres i sin egen betydnings sprog. Med den konsekvens, at både fristelsesberetning og den fristedes fortvivlelse forsvinder. I Johannes-evangeliet føler Jesus sig hverken anfægtet af mennesker eller forladt af Gud, heller ikke da han hænger på korset.

Om denne udvikling kunne man således sammenfattende sige, at mens *den korsfæstede* hos Markus bliver den opstandne, er han hos Johannes allerede *den opstandne*. Identiteten mellem den korsfæstede og opstandne, som er fælles for dem begge, gør de hermed krav på at udfolde fra hver sin ende af sammenhængen. Det er denne dynamik, som gør det så frugtbart at gå fra første tekstrække til anden og siden tilbage igen. Ikke mindst i påsken.

Når jeg bruger plads på at erindre om denne sammenhæng her, skyldes det to forhold. For det første fastholder denne påmindelse, at Det Nye Testaments fortællinger ikke blot er beretninger om menneskets grundbetingelser, men en levende skildring af den fælles historie mellem Gud og mennesket, hvor begge er undervejs, formes og modelleres, så de gensidigt gør hinanden til dem, de bliver.²

For det andet rummer lektielæsningen fra Sl 22,2-22a muligheden for at bringe dette perspektiv fra første tekstrække med over i anden. Som den udtrykkelige baggrund, Joh 19,17-37 da profileres yderligere på. Så det på forhånd undgås, at dens herlighedstænkning spilles ud mod egentlig korsteologi.

Derfor vil jeg konkret foreslå, at Sl 22,2-22a læses som lektie til højmessens langfredag, mens Joh 19,17-30 læses som epistel og Joh 19,31-37 som evangelium. I overensstemmelse med Alterbogens henvisning til, at evangelieteksterne denne dag kan deles op. Begrundelsen for netop denne opdeling vil fremgå af det følgende.

Joh 19,17-30

Med det samme står det klart, at Johannes fra begyndelsen skriver betydningen ind i sin fremstilling af korsfæstelsen. Optakten til perikopen er to korte sætninger: "Så tog de Jesus med sig – han bar selv korset." Det følgende handler nok om, hvad jøderne og romerne gjorde ved ham, men ikke som et resultat af pres og tvang. Nej, alene fordi han selv vil det, lader det ske og lader dem gøre det. De tager ikke hans liv; han sætter det selv til. (Joh 10,18)

Derfor kan de dårligt gribe fat i ham, inden han overtager initiativet og selv bærer remedierne. Her er ingen Simon af Kyrene, der fanges ind for at aflaste ham, før han bryder utidigt sammen. Og sådan fortsætter beretningen.

Korsfæstelsen i sig selv nævnes lige akkurat, inden opmærksomheden samles om den plade med oplysningen om forbrydelsen, som traditionelt blev enten slået på korset eller hængt den korsfæstede om halsen. Den bliver nu til et bekendelsesskrift fra Pilatus over for hele verden. Jesus er konge, siger den, på alle de gængse sprog. Så suverænt styrer den korsfæstede åbenbart begivenhederne, at hans dommer i virkeligheden bliver hans første universelle missionær.

Efter selve korsfæstelsen opfører bødlerne sig konstant, så traditionens forudsigelser angiveligt går i opfyldelse. De tror, de handler efter deres lyst og vilje, men vi ved bedre. Også hovedpersonens egne videre handlinger bekræfter synsvinklen. Fra sin ophøjede plads over det omgivende terræn, bevarer han overblikket og kan både afbøde konsekvenserne af sit valg i forhold til sin mor og konstatere, at det hele nu er bragt til vejs ende.

Fuldstændig konsekvent lader Johannes derfor Jesus dø med et sidste ord, der adskiller sig markant fra hans høje skrig hos Markus. Nu siger han roligt: "Det er fuldbragt," hvorefter han bøjer hovedet og overgiver sin ånd. Den traditionelle oversættelse, at han opgiver ånden, er misforståelig, fordi den netop kan associere afmægtighed. Hvor den johanæiske verbalform tværtimod signalerer, at han frit giver sit livsprincip tilbage til Faderen.³

Hermed er den del af korsfæstelsesfortællingen, der faktisk fungerer som en fælles ramme for de fire evangelisters individuelle udfoldelser, til ende i den johanæiske version. Hvad der følger herefter (v. 31-37) er ikke bare selvstændigt udformet af Johannes; underafsnittets begivenheder findes ganske enkelt ikke hos de andre. Men det vil jo sige, at det er her, vi må forvente den udtryk-

kelige tolkning af hele scenen. Det åbne spørgsmål bliver derfor, hvilken rolle vi skal tildele disse unikke begivenheder, da det er åbenbart, at det ikke er begivenhederne i sig selv, "men deres dybere betydning, vægten ligger på."⁴ Under alle omstændigheder er det denne erkendelse af forholdet mellem v. 17-30 på den ene side og v. 31-37 på den anden, der begrundet mit forslag ovenfor om en fordeling af netop disse afsnit på hhv. epistlens og evangeliets plads.

Inden vi nærmere kommer til v. 31ff. må vi imidlertid kaste et sidste blik tilbage på det forudgående. Det sluttede med konklusionen: "Det er fuldbragt." Jesu færd frem til korset er hermed endegyldigt beskrevet som kulminationen på både en forudfattet plan og en sejrrig afslutning af et konkret tilbagelagt felttog. Bevægelsen fra jorden, op på plankerne er ikke blot et fysisk løft. Det er også samtidig den sande konges bestigelse af sin trone. Hos Johannes er korsfæstelsen på denne måde helt enkelt den ophøjelse, som bliver identisk med herliggørelsen af Faderens navn og derfor igen sagligt identisk med opstandelsen. Alt samles i dette brændpunkt og stråler ud derfra.

Det betyder ikke, at opstandelsen ikke får sin egen beretning. Men det betyder, at den dels må fortælles som den korsfæstedes opstandelse dels primært må forstås som en imødekommelse af disciplenes behov for en afklaring.

Men hvordan kan korsfæstelsen være det mål, Jesus har sigtet mod hele sit liv? Hvordan kan korset blive den sejr, der lader Jesus komme til syne som sendt fra Gud og dermed foranledige en definitiv berømmelse af netop Faderens navn? Det har vi endnu intet hørt om. Indtil videre må vi blot forstå fortællingens konklusion som en indirekte påstand om, at menneskets frelse afhænger og springer af Jesu død. Men hvorfor og hvordan, det står endnu tilbage. Det er i denne sammenhæng, at den specifikt johanæiske fortsættelse bliver interessant.

Joh 19,31-37

Allerede indledningen, at det var forberedelsesdag, er således ikke blot en neutral oplysning, som den bliver det hos Markus og de øvrige evangelister. Men den er i virkeligheden en betydningsladet overskrift over det følgende. Den angiver omhyggeligt, at Jesus dør den 14. Nissan – eller på almindeligt dansk: dagen før den første dag i den jødiske påskefest, som netop er "en stor

sabbatsdag”. Det tidspunkt, hvor det jødiske påskelam blev slagtet og tilberedt. Jesus ses med andre ord straks som det nye påskelam.

Pludselig kastes der lys både tilbage og frem. Nu forstår vi, hvorfor Johannes insisterede på, at det var en isopstængel, der rakte svampen op til den tørstende på korset i v. 29. Det kan nemlig ikke lade sig gøre. En isop er en lav, busklignende vækst, som vokser blandt klipper. Men den skal alligevel bruges i fortællingen, fordi det efter overleveringen var isopkviste, som blev brugt til at stryge lammeblodet på dørstolperne, dengang israelitterne i Ægypten forberedte deres første påske. (2 Mos 12,22)

Det samme gælder oplysningen, at Jesus som den eneste ikke får benene knust på korset. (v. 33) Det var almen praksis på et tidspunkt at ødelægge den korsfæstedes sidste mulighed for at udskyde sin kvælningsdød ved at forhindre ham i længere at støtte med fødderne på den lille træklods, der ellers var banket på korsets lodrette planke under ham for oprindelig at forlænge pinnen. Men i forhold til Jesus er dette ikke nødvendigt. Han er allerede død. Det konstateres ved, at én af soldaterne stikker ham i siden med sit spyd. (v. 34) Erindrer vi nu, at det netop om det oprindelige påskelam gjaldt, at dets knogler ikke måtte knuses (2 Mos 12,46) ligger konklusionen igen lige for.

Jesus *er* det nye påskelam. Hans død *er* den menneskelige frelses kilde. Derfor springer der også straks “blod og vand” fra hans døde krop; som i evangeliets målgruppe næppe kan undgå at blive symboler for både nadver og dåb. Tænk vi endelig samtidig på, at “den gennemborede” ifølge Zakarias Bog er Gud selv (Zak 12,10) er associationerne indkredset. For så bliver Jesus, netop som den der sætter livet til i skikkelse af det nye påskelam, Guds eget udtryk. Eller for at sige det med johanæiske begreber: Faderens herlighed. Den, der har set den korsfæstede, har da set Faderen. For Faderen bekender sig til ham som sit udtrykte billede. Derfor er det også fra nu af den korsfæstede, vi skal “se hen til”. (v. 37) Han er Gud iblandt os. (Joh 20,28 hhv. 1,18)

Ét er Markus og Johannes altså åbenbart enige om, alle forskelligheder til trods: Det er selvhengivelsen, der viser sig at være Jesu guddommelighed. Hermed er der svaret på de fleste af spørgsmålene ovenfor. Korsfæstelsen er den endelige triumf, fordi den lader Jesu selvhengivelse komme til syne som menneskets frelse. Korset bliver derfor ganske enkelt stedet, hvor Jesus viser sig som Guds eget greb efter mennesket. I en grad, så menneskelig bekendelse til og lovprisning af denne Gud bliver det eneste dækkende svar. (v. 35)

Kun ét mangler da endnu, nemlig spørgsmålet om, hvorfor det så netop er Jesu død, der får den definitivt frelsende betydning. Her bliver Johannes-evangeliet os til gengæld svar skyldigt.⁵ Det hører ganske enkelt til dets karakteristika, at denne sammenhæng forbliver ubestemt. Så her må vi selv rekonstruere og kan som prædikanter samtidig ikke andet. Men dermed har vi også forladt den lange fredags rum og er på vej ind i påskelørdags gravmørke.

Gravens mørke – påskelørdag

Herinde må udgangspunktet for den påkrævede rekonstruktion stadig være billederne af Jesus som enten det nye påskelam, der slagtes for de mange, eller hvedekornet, der må falde i jorden og dø for at bære mange fold. (Joh 12,24) Det sidste er ikke tilfældigt valgt og heller ikke begrundet med den mulige forklaring på poesens sejr over biologien, som pludselig dukker op med denne parallel. Men det lægger sig tværtimod nært, fordi det allerede har stået centralt i den tekst til sidste søndag efter helligtrekonger, som netop forudgriber lidelseshistorien og på denne måde forbereder den.

På denne søndag i helligtrekonger udlægges dette billede nu af to viderebestemmelser i teksten. De siger, at når Jesus ophøjes fra jorden – dvs. korsfæstes – så fælder han dom over denne verden og drager alle til sig. (Joh 12,31-33) Akkurat hans død er med andre ord på én gang en dom over verden og en udvidet integration.

At hans død i sig selv er en dom over verden, er ikke svært at forstå. Når verden dømmer ham til korset, bliver hans kors – i skikkelse af Guds sted – naturligvis også en demaskering af verden som Guds modstander. Med dommen over ham, dømmer den da samtidig sig selv. Det overraskende er imidlertid, at tankegangen føres videre. Dommen viser sig at være evangeliets anden side. Dens konsekvens er umiddelbart, at verdens fyrste kastes ud af verden. Dvs. at de bestemmende strukturer for vores rum at være menneske i brydes. De er der stadig, både de ubønhørlige årsagskæder og den stærkeres ret, men samtidig anes pludselig et omrids af en ny mulighed for et menneskeligere liv midt i vores verden, hvor den begynder at bane sig vej. Med sit indirekte krav om i virkeligheden at være både det oprindelige og derfor også det definitive rum for human eksistens. Sådan at den reelt hævder ikke at

kunne komme til syne i verden, uden underhånden at gøre verden og dens hidtidige rum til en del af sig.⁶

Den konkrete udformning af evangeliet om dette nye rum i verden er Jesu liv og død. Som han gennem hele sit liv har færdedes på alle menneskelige steder og på denne måde både gjort den menneskelige verden til en del af sig og samlet den tilbage til Gud, sådan formuleres hans lidelse og død nu som en fortsættelse af dette integrerende liv.

Ved at Jesus åbner sig for lidelsen og døden, viser hans legeme sig således som en radikalt foranderlig krop, der i princippet ikke har nogen grænser for sin generative kraft.⁷ Den nedbrydes på korset. Men i stedet for at kroppen falder fra hinanden i utallige stykker, bevirker nedbrydelsen her blot, at dens grænser vider sig yderligere ud. Så den også kan indoptage døden og anvise den en afmålt plads i sig. Derfor er det først den levende og døde Jesus, der drager alle – både levende og døde til sig. Og derfor er det først døden i forlængelse af Jesu liv, der resulterer i menneskehedens frelse.

I realiteten forudsætter enhver nadver dette kristologiske omslag, forstået som en reel bevægelse. Når brødet f.eks. brydes, og stykkerne fortæres af de enkelte deltagere i måltidet, men resultatet alligevel hævdes at være en ny-etableret enhed mellem deltagerne, kan det kun tænkes på den præmis, at det i virkeligheden er brødets stykker, der nu gennem de enkelte deltagere forener både sig og deres omgivende legemer til (dele af) ét (endnu større) brød. Nadverbrødet er derfor det brød, man ikke kan spise uden selv at blive indoptaget af det. Fordi Jesu Kristi legeme ganske enkelt ikke kan være iblandt os, uden at vi i næste øjeblik bliver en del af det.

Tilsvarende kan siges om vinen. At drikke den, er i virkeligheden at blive skyllet med af blodet i Kristi legemes årer. Derfor gælder grundloven, som Johannes selv formulerer: “Den, der spiser mit kød og drikker mit blod, bliver i mig – og jeg i ham.” (Joh 6,56) Læg meget mærke til, at den umiddelbart forventede konsekvens placeres sidst. Efter omslaget, som dermed også gøres til rammen om den forventelige følge. Det kan åbenbart ikke lade sig gøre at spise og drikke den korsfæstedes legeme og blod, uden at den fortærende bliver en del af det fortærede.

I den ligefremme fortællings optik er det naturligvis nätterne og dagen i graven, som er denne dybest set sakramentale bevægelses endegyldige sted og dermed den principielle bro mellem skærtorsdag og Emmausberetningen.

Med Jesus som det nye påskelam er påsken således ikke længere som i traditionen blot "dødens forbigang" (2 Mos 12,23) men den identificeres nu i stedet med den langt mere omfattende tanke, at døden samles op, anvises plads og tages med.

Gud kan åbenbart ikke gå ind i hverken liv eller død, uden at både livet og døden fra da af findes i ham. Derfor åbner inkarnationen helt bogstaveligt nye omgivelser for mennesket at være menneske i. Et nyt rum for skabningen. I Gud.

Jesu ophold i graven bliver på denne måde tiden og stedet for den tilsyneladende afmagts definitive gennembrud som den egentlige almagt.⁸ Følges Prøvealterbogens mulighed for en gudstjeneste påskelørdag, evt. til midnat, foreslår jeg på denne baggrund, at Joh 12,24 hhv. 31-33 tildeles en hovedrolle blandt dens tekster efter 2. tekstrække. Dette gælder også, selv om hele perikopen fra v. 23 til v. 33 har været prædikentekst sidste søndag efter helligtrekonger. En sådan tematisk gentagelse vil blot understrege kirkeårets sammenhæng.

Påskedags tomme grav og anden påskedag

Resultatet så vidt er entydigt. Dødens forbigang er blot den foreløbige påske. Mens den definitive påske udtrykker, at døden tages med og derved får en ny status. Det betyder naturligvis straks, både at døden ikke blot er udskudt, og at livet selv er befriet *fra* at være en nedtællende forberedelse på dets ende *til* at blive en voksende gave, hvor hver ny dag lægges til den forudgående. Ligesom det understreger, at ingens historie er fortalt færdig, før Gud har fortalt den til ende. Og ham kan døden ikke længere skille mennesket fra.

Svarende til denne skelnen på dødens område, falder påskens opstandelsesvidnesbyrd nu også i et foreløbigt og et definitivt udsagn. Det foreløbige er fortællingen om den tomme grav; det definitive er fortællingen om mødet med den opstandne korsfæstede.

I anden tekstrække er påskedags evangelium (Matt 28,1-8) skåret til, så det alene rummer fortællingen om den tomme grav. Ejendommeligt nok, eftersom allerede det følgende vers (v. 9) hos Matthæus introducerer mødet. Men det har man altså bevidst udeladt, sandsynligvis af hensyn til parallellen

i første række (Mark 16,1-8). Konsekvensen er under alle omstændigheder, at den fuldgyltige opstandelsestro også i anden række skydes ud til 2. påskedag.

For den kan alene den opstandne selv vække, når han giver sig til kende som den korsfæstede. Og det vil jo sige: som den samme, som han var før. På begge sider af døden altså. Opstandelsestro handler derfor ikke om, hvorvidt man kan komme tilbage igen. Spøgelse og løsrevne ånder er der som bekendt nok af. Men det afgørende er, om den, som kommer har taget døden med sig.⁹ Og dermed åbnet livet som et nyt rum at være i.

Af netop denne grund forbliver udsagnene om den tomme grav foreløbige. Uanset hvor meget bulder og brag, de i øvrigt udstyres med. (Matt 28,2-4) De ved det også selv. De gør jo udtrykkeligt opmærksom på, både at den opstandne er den korsfæstede (v. 5) og at det må konstateres ved mødet med ham. (v. 7)

Så enkelt er det. Dengang som nu. Kun mødet med den korsfæstede som kropsligt nærværende kan få friheden til at springe. I vores gudstjeneste betoner vi det i forbindelse med netop nadveren. "Opstandne Herre og frelser, du som selv er til stede midt iblandt os," siger vi f.eks. til indledning. Men ret beset må dette gælde hele gudstjenesten, ja hele menigheden må forstås som den opstandne korsfæstedes krop her og nu. Akkurat på dette punkt viser sakramentum udlægningen sig tydeligst forskellig fra exemplum tanken. Den sakramentale inkarnationsforståelse vil altid se korset som Guds integration af menneskeheden både liv og død. For at se på denne måde hedder opstandelsestro.

Anden rækkes definitive opstandelsesvidnesbyrd henlægges til gravhaven (Joh 20,11-18). Det er helt klassisk disponeret. Den opstandne må først identificere sig som den, han var, før genkendeligheden etableres. Her sker det så kortfattet som muligt. Han kalder Maria ved navn – som så ofte før. (v. 16)

Nu er det for længst påvist, at denne og andre genkendelsesscener i Johannesevangeliet trækker på en fast genre fra den antikke litteratur. Som samtidig udgør en ramme for særlige temaer. Blandt dem, at genkendelsen netop medfører (re)integration i et (nyt) socialt rum.¹⁰ Den indledes her og føres videre med fuld styrke 1. søndag efter påske (Joh 21,15-19).

Men indtil videre må Maria ikke holde den opstandne korsfæstede tilbage, fordi det ville være at insistere på fællesskab på de gamle præmisser – før livet blev åbnet på ny ved at døden ændrede status. Nu derimod gælder det et

nyt fællesskab. Nu er Jesu Gud også “jeres” – dvs. vores. (Joh 20,17) Nu er vort liv et liv – ikke længere blot *med*, men – *i* ham.

Opstandelsen og senere himmelfarten ses altså ikke som ophævelser af Guds menneskelighed, men tværtimod som Guds fortsatte vej endnu dybere ind i historien. Nu bare uden den bagside, som hidtil har heddet: ét sted ad gangen. Som himmelfaren kan den opstandne korsfæstede pludselig være overalt i skikkelse af det sande menneske. Så “Gud” ikke længere bliver til at skelne fra vores forhåndsforvikling med de andre.

Slutning

Altså slutter påsken i en have. Og dog ... det var faktisk her det begyndte – med påsken. Det begynder nemlig altid midt i historien og ikke med en ny begyndelse til den.

Midt i historien hører vi derfor om den egentlige paradisiske have. Maria tror først, han er havemanden, men han gør sig genkendelig som den, der blev født, levede og døde; og nu bringer nyt liv til hende, hvor hun allerede lever og er. Dengang – i Eden – var det mennesket, der gemte sig for den almægtige Gud og blev skammet ud og sendt bort til et andet liv i slid og slæb. Nu er det Gud, der gemmer sig og bliver kaldt ud af mennesket – til at give det samme liv tilbage til mennesket som nyt.

Noter

- 1 Barth 2003, 135.
- 2 Opmærksomheden på denne dimension er på det seneste vokset stærkt, også i den lutherske lejr. Se f.eks. Enggaard 2008, s. 252-270. Særligt s. 269.
- 3 Kjær Nielsen 2007, s. 591
- 4 Kjær Nielsen 2007, s. 592.
- 5 Kjær Nielsen 2007, s. 402. I det hele taget har jeg lært særdeles meget af Helge Kjær Nielsens kommentar. Den anbefales hermed på det varmeste.

- 6 Hvor vigtigt rummet er som eskatologisk kategori hos Johannes, har Jesper Tang Nielsen for længst understreget. Se f.eks. Tang Nielsen 2007, særligt s. 160-163.
- 7 Denne sakramentale tolkning af Jesu nedbrudte krop står i stor gæld til Sigurdson 2006, særligt afsnittet "Den groteske kroppen" (s. 483 ff).
- 8 Kirsten Bøgild har betonet dette påskelørdagsmotiv. Se afsnittet "Afmagtens tid" i Bøgild 2000, s. 33-36.
- 9 Denne formulering er hentet fra Lindhardt 1991, s. 98.
- 10 Se Bro Larsen 2007, særligt s. 326.

Litteratur

- Barth, Gerhard 2003: *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2. Aufl.
- Bøgild, Kirsten 2000: *Universets sorg. Essays*, Frederiksberg: Anis.
- Enggaard, Nete 2008: "Kød-brød og blod-vin – et luthersk udspil til en teologisk metaforforståelse", i: *Dansk Teologisk Tidsskrift* 4, 252-270.
- Lindhardt, Mogens 1991: *Ikonen med det evige liv*, Frederiksberg: Anis.
- Larsen, Kasper Bro 2007: "Genkendelsesscenen i Johannesevangeliet", i: *Dansk Teologisk Tidsskrift* 4, 318-336.
- Müller, Mogens 2000: *Kommentar til Matthæusevangeliet. Dansk kommentar til Det Nye Testamente. (DKTN) 3*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Nielsen, Helge Kjær 2007: *Kommentar til Johannesevangeliet. Dansk kommentar til Det Nye Testamente (DKTN) 4*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Nielsen, Jesper Tang 2007: "Moderne tider i Johannesevangeliets eskatologi", i: *Dansk Teologisk Tidsskrift* 2, 139-163.
- Sigurdson, Ola 2006: *Himmelska kroppar. Inkarnation, blick, kroppslighet*, Munkedal: Glänta produktion.

Henning Kjær Thomsen, Rektor, Pastoralseminariet Århus.

Den jødiske påske som inspiration til skærtorsdagsmåltidet

Lars Hagensen

Der eksperimenteres en del med gudstjenester i disse år. Således opstår alternative og anderledes gudstjenesteformer i mange sammenhænge, men også formen på gudstjenesterne ved de store højtider arbejdes der flittigt med. Ikke alle forsøg er dog lige vel funderet i tradition, teologi eller i den bibelske tekst. Nedenstående er et forsøg på at finde inspiration til en gudstjenesteform skærtorsdag i både de bibelske tekster og i den jødiske påskehøjtid.

Påskehøjtiden i Bibelen

I Bibelens kristne version møder vi to centrale fortællinger, der begge knytter sig til påskehøjtiden. I 1 Mos 12-13 berettes om optakten til jødernes mirakuløse udvandring fra det egyptiske fangenskab og om hvorledes påsken/pesach derfor for fremtiden skal helligholdes den 14. Nisan som en evig erindringshøjtid. Den selv samme påskehøjtid udgør i Det Nye Testamente rammen for Jesu sidste måltid med disciplene og de efterfølgende dages lidelsesvej mod død og opstandelse. Udover dette sammenfald synes de to begivenheder imidlertid ikke at have meget med hinanden at gøre. Indholdsmæssigt forekommer de at være vidt forskellige, da der for den gammeltestamentlige fortællings vedkommende jo er tale om en vigtig identitetsskabende frihedsbegivenhed for et bestemt historisk folk, medens den anden fortælling markerer

indstiftelsen af et universelt trossamfund med Jesus Kristus som sit centrum. Man kan derfor spørge, om den jødiske påske er andet end blot den historiske *ydre* ramme for sidstnævnte eller om den ved nærmere eftersyn kan have mere at byde på for os som kristne? Det er hensigten i det følgende at pege på nogle elementer i den jødiske påske, sådan som den for eftertiden er overleveret i Påskehaggada'en, som kan udvide og berige forståelsen af vores egen kristne påske, specielt nadveren. En nærmere beskæftigelse med Påskehaggada'en eller lidt populært sagt 'ritualbogen' til jødernes fejring af påskeaftenen, kan være med til at kaste lys over væsentlige detaljer i evangeliernes påskebetretninger. Og måske virke som en inspirerende kommentar i forberedelsen af påskens gudstjenester, først og fremmest skærtorsdag.

Nadvermåltidets jødiske kontekst

Da evangelierne jo selv udtrykkeligt knytter 'de usyrede brøds fest, som kaldes påske' og i særdeleshed det særlige måltid, som jøderne også dengang samledes om ved påskefestens begyndelse (Luk 22,1.7ff), sammen med Jesu sidste dage i Jerusalem, har det været naturligt som GT-læsning på skærtorsdagen for Alterbogen at inddrage 2 Mos 12,1-11. Derved understreger Alterbogen evangeliernes egen fastholdelse af den jødiske kontekst som rammen for det måltid, hvor Jesus indstifter Nadveren. Medens den gammeltestamentlige tekst i 2 Mos således giver os fortællingen om den første påske og den bibelske begrundelse for, hvorfor jøderne skal fejre denne højtid både som en 'mindedag' og 'som en eviggyldig ordning ... slægt efter slægt' (12,14), så må vi ty til en ganske anden tekst, nemlig Påskehaggada'en, for at se, hvordan den jødiske fejring af højtiden efterhånden udviklede sig og fik en ritualiseret form.

Det jødiske påskemanual – Påskehaggada'en

Selvom Påskehaggada'en (egentlig *Haggadah shel Pesach*, herefter blot kaldet Haggada'en) som tekstsamling eller 'ritualbog' ved påskemåltidets fejring er af forholdsvis sen dato, så tyder meget på, at påskefejringen på Jesu tid faktisk

ret nøje har svaret til den, som findes overleveret i Haggada'en. Den ældste trykte udgave af Haggada'en til påskefejringens gennemførelse stammer fra 1482 men strukturen i Haggada'ens gennemgang af påskemåltidet svarer i hovedtrækkene til den, som kendes allerede fra Traktaten Pessachim i Mishna, der stammer fra ca. 200 efter vor tidsregning. Og Mishnatraktaten indeholder tekstmateriale, der for en stor dels vedkommende kan dateres tilbage til Det andet Tempels tid, dvs. til tiden op mod og under Jesu levetid.

Det ligger uden for denne artikel at kunne gå nærmere ind på tilblivelseshistorien bag den tekstsamling, der udgør Haggada'en. Dens indhold skal dog i det følgende kort skitseres og løbende vil jeg pege særligt på de afsnit, som på forskellig vis kan kaste lys over Jesu sidste måltid. Den seneste danske udgave af Påskehaggada'en er udgivet i 1995. Der eksisterer et utal af kommenterede Haggada'er på andre sprog, de fleste kommentatorer har ikke overraskende jødiske brugere for øje. Men der findes faktisk enkelte kommenterede Haggada-udgaver, som specielt henvender sig til læsere med kristen baggrund. Den indtil videre mest interessante kommenterede udgave er skrevet af den nu afdøde tyske religionsforsker og forfatter Schalom Ben-Chorin. Hans "Narrative Theologie des Judentums" fra 1985 er et forsøg på at vise, at alle nadvermåltidets elementer har deres baggrund i det jødiske påskemåltid. Ben-Chorins iagttagelser og kommentarer ligger i vidt omfang til grund for denne artikel.

Medens fejringen af den kristne påske som højtid, herunder nadverens indstiftelse skærtorsdag, men også nadvermåltidet, som under normale omstændigheder gentages på alle årets søndage, er henlagt til et dertil indrettet og indviet kirkerum, så er jødernes påskefejring i højere grad knyttet til hjemmet og familien. Ganske vist indledes den indledende påskeaften med menighedsgudstjeneste i synagogen, men de centrale dele af påskefejringen foregår i det enkelte hjem og fejres således i familiens skød. Og det er her Haggada'en kommer ind i billedet. Den fungerer nemlig som en slags 'ritualbog' for husfaderen, så han kan lede og gennemføre påkehøjtiden korrekt. Når ritualbog sættes i anførselstegn, så er det fordi Haggada'ens indhold skal forstås bredere end vi normalt vil gøre det ved en ritualbog. Udtrykket *haggada* betyder ordret 'fortælling' og i Haggada'en indgår foruden de allerede nævnte tekster fra 2 Mos også andre tekster, først og fremmest bibelske salmer og profetudsagn, der på forskellig vis knyttes til påsken. Desuden indgår en række tekster, som

overvejende kan dateres til den intertestamentare periode. Det drejer sig om udsagn fra jødiske rabbier og lærde fra Jesu samtid og endelig er der i Haggada'ens afsluttende del en række salmer og bønner af noget yngre dato, som i tidlig middelalder har vundet plads. Disse meget forskelligartede tekster, hvad angår form, indhold og datering, knyttes imidlertid sammen i en bestemt orden, Seder, (der ordret betyder 'orden') af rituelle led, der i aftenens forløb munder ud i et konkret påskemåltid. Måltidet, der ofte er på højde med en bedre middag, afsluttes henimod midnat med endnu nogle rituelle led og afsyngelse af sange og salmer. Haggada'en er altså på én og samme tid en fortællende tekst- og læsebog om påsken, en nøje gennemtænkt ritualbog, der guider husfaderen og de forsamlede vel gennem påskefejringen og endelig udgør den en salmebog med bønner og salmer, der både kan synges og reciteres.

Det dækkede bord

På Jesu tid indledtes påsken stadigvæk med slagtingen af påskelammet, sådan som det foreskrives i 2 Mos. Denne tradition ophørte imidlertid i forlængelse af Templets ødelæggelse og indgår nu kun i symbolsk forstand i Sederhøjtiden. Men netop på den dag, hvor påskelammet skulle slagtes, gav Jesus ifølge Lukas disciplene Peter og Johannes besked om at gøre forberedelserne til aftenens påskemåltid. Det foregik under private former, i et rum med et dækket bord og hynder, som de tilstedeværende kunne sidde eller læne sig på (Luk 22,12). Desværre er ingen af evangelisterne særlig detaljerede hvad angår borddækningen – og dog. Vi får f.eks. at vide, at der er stillet mere end ét bæger frem på bordet (Luk 22,17. 20). Vi ved også, at der på bordet har stået en kande med vin fra "vintræets frugt" (v. 18). Endelig har der på bordet været sat flere brød frem (v. 19).

Når Jesus beder sine betroede disciple forberede påskemåltidet, er der altså tale om en klart defineret og vigtig opgave, der ikke bare består i at forberede noget spiseligt, men også i en foreskrevet dækning af et bord for de tilstedeværende. Det dækkede bord møder os fra første side i Haggada'en. En Haggada vil ofte ligefrem indledes med en tjekliste over den foreskrevne opdækning. På sederbordets hvide dug skal der som minimum dækkes op med 3 usyrede brød (*matzot*), der som regel dækkes med et klæde, vinbægere sva-

rende til deltagernes antal, en kande vin, et særlig fint bæger, Elias' bæger, et såkaldt seder-fad til forskellige symbolske ingredienser samt en Haggada til den, der leder aftenen (nogle gange får alle en Haggada, da aftenens mange opgaver og læsninger uden problemer kan fordeles). Endelig er der puder på stolene, som skal erindre om, at man ikke altid har siddet på stole, men en gang lænede sig på puder ind mod bordet (som frie mænd).

I de senere år har tanken om at markere og kombinere nadverens indstiftelse skærtorsdag med et konkret måltid bredt sig i kirken. Efterhånden har mange kirker også forsøgt sig med forskellige former for måltider lige fra det avancerede gastronomiske køkken til det mere beskedne. Tanken er oplagt og falder inden for de rammer som nadveren blev til i. Man kan selvfølgelig gøre det alene for at understrege nadverens karakter af måltid f.eks. ved at indtage et konkret måltid sammen inden gudstjenesten. Mere udfordring er der, hvis man ønsker at integrere måltidet i selve gudstjenesten. Hvordan man vil gribe dette praktisk an afhænger naturligvis af mange forhold. Men med fordel kan man skæve til den jødiske Haggada, hvor det konkrete måltid er inkorporeret i en liturgisk sammenhæng.

Indledningen

Vinen og brødet har som i evangelisternes beretning om nadveren en fremtrædende placering i den jødiske påskehøjtid. Højtiden indledes med en velsignelse af vinen (*Kiddush*) og lige før måltidet påbegyndes lyder tillige en velsignelse af brødet. Haggada'en foreskriver flere bægre vin i aftenens forløb, det første fyldes i forbindelse med velsignelsen. I modsætning til de andre synoptikere har den lukanske nadverberetning bevaret erindringer om et sådant indledende kiddushbæger, der tømmes ved højtidens begyndelse (Luk 22,17) og først senere på aftenen, udtrykkeligt "efter måltidet" (v. 20), tager Jesus så det bæger, som indstifter den nye pagt ved hans blod. Med belæg i evangeliet kunne man i lighed med indledningen i Haggada'en begynde gudstjenesten skærtorsdag skabelsesteologisk med en velsignelse af de vigtigste elementer for den daglige overlevelse, vinen med lovprisningen "Lovet være du, Herre, vor Gud, verdens konge, som skaber vinstokkens frugt" og brødet med "Lovet være du, Herre, vor Gud, verdens konge, som frembringer

brød af jorden” og således berede sindet hos den menighed, der i gudstjenesten inden selve nadveren skal samles om et konkret måltid.

De blandede følelser

Efter den indledende Kiddush vasker husfaderen sine hænder, hvorpå deltagerne dypper radiser eller persille i en skål med saltvand (*karpas*). Urterne spises efter endnu en lovsigelse i lighed med de foregående (“Lovet være du, Herre, vor Gud, verdens konge, som har skabt jordens frugt”). En tilsvarende dypning forekommer senere lige inden selve måltidet, hvor deltagerne dypper nogle bitre urter (*maror*) i en mild blanding af nødder, honning og æbler (*haroset*). Disse handlinger med forskelligartede urter, bitre og søde, har som meget andet denne aften symbolsk betydning. Ofte vil der optræde forskellige udlægninger, hvor den ene ikke nødvendigvis udelukker eller er rigtigere end de andre. Med de to nævnte dypninger tænkes der formentlig på de blandede begivenheder, bitre (slaveriet) og milde (udfrielsen), som ligger til grund for denne aften. I øvrigt sidder den kristne menighed og præsten vel også skærtorsdag med lignende modstridende følelser af at være vidne både til en bitter begivenhed (forræderiet og den kommende lidelse) og til en glædelig (indstiftelsen af nadveren og alt, hvad den betyder). En vanskelighed den katolske kirke i øvrigt har løst ved at fejre både en skærtorsdag i påsken og en særlig Kristi legemsfest senere på året.

Endnu et par symbolske elementer, som hører til ved aftenens indledning, skal omtales. Det er tidligere nævnt, at slagtingen af påskelammet ophørte ved templets ødelæggelse. Herefter repræsenteres det kun symbolsk i kraft af et lettere forbrændt ben (ofte et kyllingebein, *zeroa*) på det særlige sederfad. Ved måltidet senere på aftenen spiser man i øvrigt ikke lam. Med dette symbol påminde deltagerne om, at påskelammet blev slagtet for at Israels børn kunne undgå døden og frelses. På fadet ligger endvidere et hårdkogt æg (*beitzza*). Dette æg tolkes forskelligt, dels udlægges det som et tegn på sorg over Templet, hvor offeret ikke mere kan bringes, dels som et opstandelsessymbol.

Påskefortællingen

Nu følger den for den jødiske påskehøjtid centrale og længste del, nemlig fortællingsdelen (*magid*). Inden da har husfaderen som overgang fra indledningsdelen til fortællingsdelen foretaget endnu en vigtig symbolsk handling. Han har løftet det midterste af de tre brød på bordet og delt det i to dele. Den ene halvdel lægges tilbage på bordet sammen med de andre, medens den anden halvdel, den såkaldte '*afikoman*', skjules indtil videre. I forbindelse med brødets brydelse, inviteres enhver til at deltage med ordene: "Enhver, der er sulten, kom og spis, enhver, der har behov for det, kom og deltag i pesach-festen."

Med disse symbolske handlinger er der herefter lagt op til det, som er selve grundbetydningen af ordet *haggada/aggada*, nemlig at fortælle, heraf kommer også udtrykket *magid*. Og den fortælling, som det drejer sig om, er ikke overraskende fortællingen om udfrielsen fra Egypten og Guds frelsesgerninger. En meget vigtig passage i dette afsnit lyder: "*I slægt efter slægt er enhver forpligtet til at anse sig for selv at være draget ud af Egypten*" og Haggada'en begrundet forpligtelsen med buddet i 2 Mos 13,8: "På denne dag skal du fortælle dit barn og sige: Det er på grund af det, som Herren har gjort mod mig, da jeg drog ud af Egypten!"

Denne identificering eller fornemmelse af samtidighed med fortællingen er noget, som vi kan genkende fra kristendommen i forbindelse med dåb og nadver (vi er begravet og opstået med Kristus i dåben og Kristus er midt iblandt os ved nadveren). Paulus taler om i kristenlivet at være korsfæstet, død og opstanden med Kristus.

I Haggada'ens *magid*-del berettes den centrale fortælling ved hjælp af bibelcitater, små fortællinger og udlægninger, huskeremser og vers, der for de sidstes vedkommende ofte kan synges på enkle melodier, men hele afsnittet opfordrer grundlæggende til, at der sideløbende fortælles frit og levende "som om man selv havde været med" og under hensyntagen til, hvem de forsamlede er. Og for at fortælle må man have nogen, der vil vide noget og lytte. Fortælledele indledes derfor traditionelt med, at den yngste deltager stiller en række spørgsmål efter at have sagt: "Hvor er dog denne aften anderledes end alle andre aftener!" Spørgsmålene er enkle og praktiske. De går konkret på de symbolske elementer og handlinger, som adskiller denne aften fra en almindelig aften omkring et måltid: hvad betyder det usyrede brød, de bitre ur-

ter, dypningerne i saltvand og den søde blanding og endelig puderne, som man læner sig tilbage på? De fire spørgsmål er naturligvis tænkt som en hjælp til at påbegynde fortællingen, men også en opfordring til selv at stille flere og måske vanskeligere spørgsmål.

Da pladsen her ikke er til at gå nærmere ind på svarene, må den interesserede læser selv styre sin nysgerrighed ved at kigge i Haggada'en. Ligesom Haggada'ens indledning gav anledning til overvejelser om vinen og brødet, de to centrale elementer i både en jødisk og kristen sammenhæng, kan fortælledele- len ligeledes inspirere i forberedelsen af en skærtorsdag, hvor et konkret fællesmåltid ønskes integreret i en teologisk ramme. Under henvisning til Lukas' beretning, hvor der er en erindring om et kiddush-bæger ved begyndelsen af Jesu sidste måltid, kunne vinen og brødet således få plads allerede i gudstjenestens indledning, hvor de anskues i lyset af 1. trosartikel. Denne lovprisningsdel kunne derpå følges op af en fortællende del, hvor der fortælles om påsken med udgangspunkt i gudstjenestens gammeltestamentlige tekst som baggrund for skærtorsdagens evangelietekst. Her er mulighederne mange, præsten (husfaderen) kan selv gøre det i form af en sammenhængende fortælling/narrativ prædiken for de tilstedeværende eller man kan lade sig inspirere ganske af Haggada'en og give deltagerne mulighed for at stille spørgsmål til fortællingen og teksterne.

Forskellige måder at forholde sig på

Næsten umiddelbart i forlængelse af disse indledende spørgsmål, som i Haggada'en er tiltænkt den yngste, ofte et af de tilstedeværende børn (måske for at holde husfaderen fast på, at fortællingen og forklaringerne ikke må være vanskeligere end at de tilstedeværende kan følge med), optræder der i Haggada-teksten fire børn eller sønner. Disse sønner, hvis eksistens teksten postulerer, udledes mere eller mindre subtilt af enkeltvers i Mosebøgerne. Afsnittet skal vies ekstra opmærksomhed her, da Shalom Ben-Chorin i sin kommentar er fremkommet med en interessant tolkning af sønnerne i forbindelse med den sidste nadver.

Det fremgår af Haggada-teksten, at de fire fiktive sønner hver for sig repræsenterer en måde at forholde sig på til det, som foregår denne aften og til

den fortælling, som fortælles. Sønnernes eksistens udleder Haggada'en ved at personificere den måde, der i nogle centrale vers spørges på i Mosebøgerne. Det drejer sig om en vis søn, en ugudelig søn, en barnligt from eller enfoldig søn og endelig en søn, som ikke forstår at spørge. I Haggada-teksten møder vi sønnerne gennem det bibelvers, dvs. det spørgsmål, som udtrykker deres måde at forholde sig på, derpå anfører teksten selv i kort, stikordsagtig form, hvordan der bør svares.

Disse fire sønner eller måder at forholde sig på mener Ben-Chorin at finde repræsenterede i evangeliernes nadverberetning. Tretten mennesker læner sig således denne aften efter skik og brug omkring måltidet, Jesus, Mesteren, sammen med de tolv disciple. Der er næppe tale om tilfældige tal, disciplenes antal svarer til Israels tolv stammer, medens trettentallet (når Mesteren medregnes) på sin side svarer til tallet på Guds egenskaber, sådan som de åbenbares for Moses i den for jødedommen meget vigtige tekst i 2 Mos 34,6-8.

Ben-Chorin identificerer også de fire sønner. Der er ganske vist tretten personer nærværende ved bordet, men kun fire af dem får i beretningen klare konturer, medens de øvrige træder i baggrunden og indtager en slags statistroller.

De fire sønner

Den første søn, som optræder, er den vise. Ham slutter Haggada'en sig til på baggrund af spørgsmålet i 5 Mos 6,20: "*Hvilke er de vidnesbyrd, de love og de forskrifter, som Herren, vor Gud, har befalet jer?*" På den vise søns spørgsmål opfordrer teksten til et svar eller snarere til en samtale, der som sit udgangspunkt har, at den vise i forvejen er særdeles godt funderet i, hvad det drejer sig om. Den vise kender altså allerede baggrunden for denne aften, der er så forskellig fra alle andre, jf. den yngstes forundrede erkendelse kort forinden. Den vise søn kan man derfor føre en teologisk samtale på højt plan med. For han ved, at Gud har givet særlige vidnesbyrd og love og forskrifter for denne nat. Ved påskemåltidet (nadveren) fremstår Jesus som den vise blandt de tilstedeværende, der selv både fortæller og udlægger.

Den anden søn, den ugudelige (oversættes også ofte med den onde) udledes af et spørgsmål, som lyder i 2 Mosebog 12,26: "*Hvad er det for en skik, I*

har?” Den ugudelige distancerer sig tydeligvis fra det, der sker (hvad betyder det her som *I har?*) og fra fællesskabet. Netop fællesskabet har en central plads i jødedommens opfattelse af troen. En grundsætning af Jesu samtidige, rabbi Hillel, i Fædrenes Ordsprog (Pirke Avot II,5) lyder kort og godt: “Isoler dig ikke fra menigheden.” En jødisk gudstjeneste kræver som bekendt ti mænds tilstedeværelse. Jesus selv understreger ligeledes betydningen af fællesskabet, ikke kun ved nadvermåltidet, men også generelt: “Hvor to eller tre er forsamlet i mit navn, dér er jeg midt iblandt dem” (Matt 18,20). I Haggada’en skal svaret, forstår man, til den ugudelige tage afsæt i den distance, som fra spørgerens side lægges til Herrens gerning og den befrielse, som den betyder for måltidsdeltagerne. Havde den ugudelige været dér (altså i Egypten, dengang Gud udfriede Israel), da “var han ikke blevet befriet.” Ved nadverberetningen indtager Judas Iskariot denne rolle og her “var [det] bedre for det menneske, om det aldrig var født” (Mk 12,21).

Den tredje søn, der i Haggada’en kaldes den barnligt fromme eller enfoldige, spørger ifølge 2 Mos 13,14 ganske enkelt: “*Hvad betyder dette?*” Til ham skal man sige: “Med stærk hånd har Herren ført os ud af Egypten, af slaveriets hus.” Med denne sætning, der udgør anden halvdel af samme vers, lægges der slet og ret op til en narrativ genfortælling af selve historien om udfrielsen fra Egypten og om Guds underfulde gerninger. Ved nadvermåltidet ser Ben-Chorin disciplen Peter som den fromme men enfoldige søn, der dybest set slet ikke begriber, hvad det handler om.

Den fjerde søn, der ikke ved, hvad han skal spørge om, dvs. den tavse og stumme, kan selvsagt ikke udledes af et spørgsmål i bibelteksten, men derimod af et vers, der opfordrer til at fortælle, det tidligere nævnte i 2 Mos 13,8: “*På denne dag skal du fortælle dit barn og sige: Det er på grund af det, som Herren har gjort for mig, da jeg drog ud af Egypten!*” Med andre ord, her skal man hjælpe denne søn ved at sætte samtalen i gang. Og nu kan det godt være, at Peter i forbindelse med påskemåltidet optræder enfoldigt, men det er faktisk ham, der opfylder dette bud og ved bordet åbner den stummes mund. For den sidste af de fire sønner er ifølge Ben-Chorin den navnløse discipel (Johannes?), som Jesus elskede og som sad lige ved siden af ham (Joh 13,23). “Ham [den navnløse]”, fortæller evangelisten os, “gav Simon Peter tegn til at spørge Jesus...”

Hvad enten det måtte dreje sig om den jødiske Pesachfortælling og fejringen heraf eller den kristne evangelieberetning om indstiftelsen af nadveren ved påskemåltidet og menighedens fejring heraf, så vil de fire måder at forholde sig på være velkendte for deltagere. Ben-Chorins tolkning er interessant, om den holder, skal jeg ikke kunne sige, men der er under alle omstændigheder stof til skærtorsdagens prædikenforberedelse.

De følgende mange sider i Haggada'en er derefter helliget selve fortællingen om udfrielsen og Guds velgerninger. De skal ikke gennemgås nærmere her, men det skal blot noteres endnu en gang, at der hele tiden sammen med Haggada-teksten lægges op til en sideløbende fri fortælling/prædiken, der er tilpasset dem, der er forsamlede omkring bordet. Ved fortælledelelsens afslutning vender man smukt tilbage til de to elementer, som ved aftenens indledning stod i centrum, vinen og brødet. En række symbolske handlinger foretages, det andet af aftenens fire bægere med vin tømmes, man smager på det usyrede brød og dypper bitre urter i en sød blanding. Hænderne vaskes og så er tiden kommet til et konkret måltid.

Det konkrete måltid

Det symbolske påskemåltid suspenderes nu for en stund til fordel for et konkret og ofte stort og velsmagende påskemåltid, hvor der ved bordet kan samtales om stort og småt. Her må de jødiske retter forbigås af pladshensyn, dog skal det nævnes endnu en gang, at lam ikke forekommer på bordet. Til gengæld spares der ikke på god vin.

Følges inspirationen fra Haggada'en som foreslået i forberedelsen af en skærtorsdag, så kunne der efter dels den indledende lovprisningsdel, hvor vin og brød anskues som Skaberens gaver, dels den efterfølgende fortælledele (eller prædiken), hvor påskemåltidet og nadveren gøres nærværende ved at blive fortalt og forklaret, *som om* man selv havde været med, passende holdes et konkret måltid på dette sted. Alt efter temperament og menighed kan fortælledele foregå som en sammenhængende beretning, en prædiken eller som en fri dialog mellem de tilstedeværende og præsten med spørgsmål og svar, måske indføjet relevante salmer. Det er naturligvis vigtigt under alle omstændig-

heder i fortælledele at inddrage både det konkrete måltid og det symbolske nadvermåltid.

Når der ikke spises lam ved det jødiske Pesachmåltid i dag, så er baggrunden som tidligere nævnt, at slagtingen af lammet ophørte ved Templets ødelæggelse. Det må bero på en teologisk overvejelse, om vi i en kristen gudstjenesammenhæng vil spise lam.

Det symbolske måltid

Det konkrete måltid afsluttes i Haggada'en ved, at det halve stykke brød, kaldet *afikomanen*, der tidligere på aftenen blev gemt diskret i forbindelse med den indledende lovprisning, bliver fundet. Først når dette brød er tilbage på bordet, genoptages det symbolske måltid. Betydningen af ordet afikoman er usikker, men oversættes traditionelt med 'efterret'. Alle omkring bordet får et stykke af afikomanen til minde om, at man på Templets tid afsluttede måltidet med at spise offerlammet. I aftenens løb er 3 symbolske glas vin blevet tømt. Nu fyldes det fjerde, som først drikkes mod højtidens slutning sidst på aftenen. De jødiske lærde foreskriver fire symbolske glas, men man var usikre på, hvorvidt der skulle være et femte. Af respekt herfor står der faktisk på bordet et femte, som kaldes Elias' bæger. Det fyldes lidt efter lidt i aftenens løb, men tømmes ikke som de andre. Elias er i traditionen forløberer for Messias. Kommer han, er Messias nær. Eliasbægeret tolkes lidt forskelligt. Måske står det parat til Elias, når han kommer. Måske står bægeret på bordet, fordi en uventet gæst kunne komme forbi (og Elias kommer i den jødiske tradition ofte i forklædning!). Traditionen hævder desuden, at Elias ved sit komme skal løse alle uløste spørgsmål. Har man deltaget i et traditionelt jødisk påskemåltid, vil man ikke kunne undgå at mærke den intense forventning om Messias' komme, der denne aften knyttes til profeten Elias og det særlige bæger. For en dag vil Elias dukke op og bægeret blive tømt. Med afsyngelsen af Lovsangen, der består af en række Davidssalmer, afsluttes den jødiske påskeaften.

Med Lovsangen afsluttede Jesus og disciplene ligeledes deres påskemåltid (Matt 26,30). Men før der synges lovsang, har Jesus foretaget de to handlinger, som indstifter den kristne nadver. Evangelisten Lukas har som tidligere anført bevaret erindringen om to bægre på bordet. Lukas skelner tydeligvis

mellem et kiddush-bæger med vin ved aftenens begyndelse (22,17) og så “bægeret efter måltidet” (22,20), et særligt bæger, som Jesus løfter og gør sig til ét med. En fristende tanke er, at der med det sidste er tale om Elias-bægeret med de messianske forventninger tilknyttet, som Jesus således gør sig til opfyldelsen af. På samme måde kunne det brød, uden hvilket måltidet netop ikke kan afsluttes, afikomanen, og som knyttes sammen med offerlammet, være det brød, som Jesus ved måltidets afslutning gør sig til ét med.

I hvert fald må også i skærtorsdagsgudstjenesten det konkrete måltid afsluttes og fuldendes med, at menigheden deltager i nadveren, som indstiftelsesordene leder frem til. Igen efter temperament afsluttes gudstjenesten med en salme, der anslår enten langfredagen eller følger Haggada'en (og evangelierne) med lovsang.

Litteratur

Ben-Chorin, Shalom 1985: *Narrative Theologie des Judentums*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Haggadah shel Pesach, 1995: Parallel hebraisk og dansk tekst ved Marcus og Bent Melchior. 3. udgave. Det mosaiske Troessamfund i København.

Larsson, Göran 2007: *Uppbrottet. Andra Moseboken i judisk och kristen tradition*. Arcus.

Note

På nettet findes en række links til den jødiske påskeseder, bl.a. også til kristne og messianske bearbejdelser af påskhaggada'en. Disse er af meget varierende lødighed. Et af de bedste og mest seriøst gennemarbejdede forslag til en kristen påskeseder, der respekterer det jødiske forlæg, er *The Passover Seder for Christians. Haggadah adapted by Dennis Bratcher*. Desværre er linket ikke længere tilgængeligt på nettet, men den interesserede læser kan få en kopi af sederteksten hos denne artikels forfatter.

Lars Hagensen, sognepræst, Dalum.

Påskemusik

Ole Brinth

Påskens skal ikke kun forkyndes i ord, men også i musik. Denne artikel giver en musikalsk gennemgang af den stille uge. Musikudvalget er bredt og varieret. Det spænder fra Dietrich Buxtehude over Johnny Cash og Peter Møller til Johann Sebastian Bach.

Introduktion

Temaet er påskens musik. Musik, der knytter sig til påskens budskab, og som byder muligheder for refleksioner over påskens budskab – viser veje ind i og ind omkring påskens budskab, og derfra videre ud i verden.

Det bliver en lang rejse i den forstand, at musikkens forskelligheder peger ud i alle verdenshjørner med en styrke, som var det en reel rejse fra sted til sted. Valgene er gjort ud fra en skønsom blanding af hensyn til tradition og nye vinkler og danner et vidtfavnende billede – en righoldig buket med musikalske farver af vidt forskellig art og oprindelse.

Det righoldige kan siges at være det samlende og samlede ærinde. Der åbnes for blikket hen til påskens budskab på mangfoldig vis. Derigennem erfarer påskens budskab som bærende for mange. Stående, hvor vi står, beriges vi gennem at erfare bredde og nuanceforskelle. Vi erfarer på egen krop musikkens evne til at nå os, rækkende hen over åbenlyse forskelle og store afstande i tid som i sted.

Ikke at alt taler lige stærkt til alle, men noget vil tale til nogle og andet til andre. Intet bestemt udtryk kan fremhæves fremfor andre, men rigdommen kan fremhæves. Den giver anledning til tanker om valg af musik, som især de, der arbejder med forkyndelse og forkyndelsens musik, *må* gøre sig. Thi: Hvor er de udtryk, der i dag giver til hjerne og hjerte, så at menneskene går videre i verden på og med evangeliets ord?

I dagenes rækkefølge, begyndende med mandag efter palmesøndag og sluttende med påskedag, vil vi møde musik knyttet til dagene:

Mandag: Membra Jesu nostri

Slår man op i Tine Illums læseværdige bog *Den stille uge i kirken*, ser man som salmeforslag til mandag efter palmesøndag, Grundtvigs salme: *Hil dig frelser og forsoner* DDS 192.

Grundtvigs salme bygger på en mindre del af en middelalderlig digtning, hvis samlende titel lyder: “*Rythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis*” [Bøn på vers ved forskellige ledemod på den lidende og korsfæstede Kristus]. Digtet tilskrives Arnulf af Louvain og fremstår som en meditation i syv dele, der lader blikket hæve sig fra den korsfæstedes fødder til den korsfæstedes hoved:

- I. Ad pedes. [Ved fødderne]
- II. Ad genua. [Ved knæene]
- III. Ad manus. [Ved hænderne]
- IV. Ad latus. [Ved siden]
- V. Ad pectus. [Ved brystet]
- VI. Ad cor. [Ved hjertet]
- VII. Ad faciem. [Ved ansigtet]

Fra den centrale, dansk-tysk kirkemusiker Dietrich Buxtehudes (1637-1707) hånd foreligger værket *Membra Jesu nostri*, der sætter hele tekstcyklussen i musik. De to første satser bygger således på tekstdelen “Ad pedes”.¹ I et oprindeligt vers tre, der ikke er med i salmebogen, gendigter Grundtvig denne del:

I Dit røde Hav jeg havner
dine fødder jeg omfavner,
thi ej stolt du mig foragter.
Mig fra Korsets Træ betragter
du med dyb medlidighed.
(Malling, 204-05)

Satserne rummer en egen indadvendt skønhed, gennemlyst af en ro, der på sin vis forbløffer og undrer. Borte er enhver oprevethed, enhver tanke på korsfæstelsens gru. Centralt står hengivelse og stilhed. Der skabes rum til eftertanke og liv. Der peges videre ad livets vej gennem et “drive”, som den nutidige lytter må fæstne sig ved ud fra kendskab til senere tiders musik, der evner at sætte fremdriften ned og lade livet stå stille.

Tirsdag: The man comes around

På et tidspunkt i middelalderen fastlægges det, at man fredag før palmesøndag besinder sig på den forestående påske med udgangspunkt i de stærke billeder af den sørgende moder ved korset som sekvensdigtningen *Stabat Mater*² rummer. I de sidste vers af sekvens-teksten bedes en bøn om en salig død og del i Paradisets glæde:

Quandus corpus morietur, [Når mit støv til hvile stedes,
fac, ut animae donetur, lad min sjæl for evigt glædes
paradisi gloria. i dit Paradises glans.]

Denne tanke skal her forfølges ind i forestillinger om de sidste tider, som de finder udtryk hos den amerikanske country-sanger Johnny Cash (1932-2003).

Cash var opvokset i et amerikansk frikirkeligt miljø og siger selv, at han livet igennem har betalt “tiende”: Hver tiende af hans sange var til og om Gud og Kristus. Sent i sit liv skrev og indspillede Cash *The man comes around*, der fremstår som Cash’s personlige, musikalske version af de eskatologiske og apokalyptiske tankegange i Johannes’ Åbenbaring.

I en talt indledning skildres den dobbelte udgang:”There’s a man goin’ ‘rund takin’ names. An’ / he decides who to free and who to blame. / Everybody won’t be treated all the same.” Gruen er nærværende. Cash udmaler hvordan hårene rejser sig i det scenario hvor “ ... voices callin’, / voices cryin’. Some are born an’ some are / dyin’. It’s Alpha and Omega’s Kingdom / come.” Udover skildringer bygget på Johannes’ Åbenbaring, rummer teksten henvis-

ninger til andre dele af Det Nye Testamente og motiver fra Det Gamle Testamente.

Teksten er voldsom og virker som tvunget i knæ under sin egen vægt. Som sunget af Cash, skifter teksten på sæt og vis karakter fra det vulgært overlæssede til et stærkt, troværdigt udsagn. Det uafrystelige udtryk for gru, der som læst tekst vælter under sin egen vægt, bliver som sunget af Cash et autentisk udtryk for en kollektiv, nærværende gru for dommen. Dommen ses som fælles vilkår med distance til enhver tanke om en dom udlagt, som skel mellem nogle over for andre. Cash inkluderer Cash og alle andre.

Melodi og klang arbejder for dette. Men spørgsmålet er, om ikke Cash med sin stemme og sit foredrag, sin autenticitet og sin kunstneriske fortolkning lægger det endeligt udslagsgivende til. Domsforestillingen – eller om man vil domsforkyndelsen – vinder sig plads i en forkyndende dimension qua Cash's personlige integritet, der klinger igennem ind i sangen og er bærende for dens udtryk (jf. Bruun 2008, 42-43).

Vi står her med en udtryksform, der synligt og hørbart giver stemme til anderledes tilgange til det kristne budskab. En udtryksform, der ellers kendetegnes ved sjældent om overhovedet at nærme sig det kristne univers, men som har mange ører i verden. Yngre som ældre ører. Ører, der lytter.

Onsdag: Miserere

Et af hovedværkerne i den modne renæssances kirkemusik er Gregorio Allegris *Miserere*, med tekstkernen: “Miserere mei” [“Forbarm dig”]. Gregorio Allegri (1582 -1652) skrev sit værk til brug i Peterskirken i Rom, hvor det i særlig grad er knyttet til Det Sixtinske Kapel og tiden op mod påske. H.C. Andersen skildrer i romanen *Improvisatoren* denne del af den romerske påskefejring:

Den sidste Uge af Fasten var kommet; de Fremmede strømmede tilbage til Rom. Næsten Vogn paa Vogn rullede ind af Porta del Popolo og Porta del Giovanni. Onsdag Eftermiddag begyndte miserere i det Sixtinske Capel. Min Sjæl trængte til Musik, i Tonernes Verden vilde jeg finde Medfølelse og Trøst.

Trængselen var stor, selv inde i Capellet, den forreste Afdeling var alt opfyldt med Damer. Prægtige Loger, med Fløiels- og gyldent Drapperie, for kongelige Personer fra fremmede Hoffer, vare her opreiste saa høit, at disse saae ud over det kunstigt udskaarne Rækværk, der fjernede Damerne fra det Indre af Capellet. Den pavelige Schweitser-Garde stod i sin brogede Festdragt, Officiererne bare lette Harnisker og i Hjelmen en vaiende Fjerbusk; den klædte især Bernardo, der hilste paa de unge smukke Damer, han kjendte.

Jeg fik en Plads tæt indenfor Skranken, ikke langt fra, hvor de pavelige Sangere vare placerede paa Balconen. En Deel Englændere sad bag ved mig, jeg havde under Carnevalet seet dem i brogede Maskerade-Dragter, her bar de lignende; Officierer skulde de nok forestille selv de tiaars Dreng! Alle havde kostbare Uniformer, af de meest iøinefaldende Stoffer og Sammensætninger. En bar saaledes lyseblaa Frakke med Sølvbroderie, Guld paa Støvlerne og en Art Turban med Perler og Fjer. Det var ikke noget Nyt ved Festerne i Rom, hvor Uniformen hjælper til en bedre Plads; rundt om smilte man deraf, men kun kort Tid beskjæftigede det mig.

De gamle Cardinaler kom i deres prægtige violette Fløiels Kapper, med den hvide Hermelins Pelerine over; de satte sig ved Siden af hinanden i en stor Halvcirkel indenfor Skranken, Præsterne, som havde baaret Slæbet, toge Plads ved deres Fødder. Fra den lille Sidedør ved Altret kom nu den hellige Fader i sin Purpurkappe og med den sølvhvide Pavehue. Han besteg sin Throne, Biskopperne svingede Røgelsekarrene om ham, mens unge Geistlige, i høirøde Kjortler, knælede med brændende Fakler for ham og Høialtret.

Lectitionerne begyndte,* men det var mig umuligt at lade

* Før miserere afsynges, læses 15 lange Lectioner; for hver, der endes af disse, slukkes et af Lysene i den store Candelabre, hvor der brænder et Lys for hver Lection. Man kan altsaa see, hvor mange man endnu har tilbage.

Øiet dvæle ved de døde Bogstaver, det hævdede sig med Tanken mod det store Verdens Alt, Michel Angelo med Farver har aandet paa Loft og Vægge. Jeg betragtede hans mægtige Sybiller og underherlige Propheter, hver er Stof for en Kunstafhandling! mit Øie inddrak de mægtige Træk, de skjønne Grupper af Engle; det var mig ikke malede Billeder, levende stod Alt deroppe! Kundskabens rige Træ, hvor Eva rakte Adam Frugten, den mægtige Gud, som svævede hen over Vandene, ikke baaret af Englene, som de ældre Mestere viste ham, nei, Englenes Skare hviler paa ham og hans flagrende Klædning. Vel havde jeg seet Malerierne før, men aldrig havde de saaledes grebet mig, som nu, min exalterede Stemning, Menneskevrимlen, maaskee selv min Tankes Lyrik gjorde, at jeg forunderlig poetisk opfattede det Hele; jeg maatte, og mangt et Digterhjerter har vel følt, som mit!

[...]

Den nedgaaende Sol kastede just de sidste Straaler ind gennem de øverste Vinduer. Christus og de Salige rundt om ham vare stærkt belyst, medens det nederste Partie, hvor de Døde staae op, og Dæmonen støder sin Baad med de Fordømte fra Land, var næsten i Mørke. Just i det Solen gik ned, endte den sidste Lection, det eneste Lys, der endnu var tilbage, blev slukket; den hele Billedverden svandt i Mulmet for mig, men i samme Nu brusede Musik og Sang; hvad Farverne legemligt havde aabenbaret, steg nu i Toner; Dommedagen med dens Fortvivlelse og Jubel klang over os.

Kirkens Fader, afført sin pavelige Pragt, stod foran Altret, tilbad det hellige Kors og paa Basunens stærke Vinger lød det rystende Chor: Populus meus, quid feci tibi? Bløde Engletoner vuggede over den dybe Sang, Toner, som steg de ikke fra et Menneskes Bryst, det var ei Mandens, ei Qvindens, en Aande-verden tilhørte de; det var, som Englenes Graad opløst i Melodie.

I denne Toneverden inddrak min Sjæl Kraft og Livs Fylde. Jeg følte mig glad og stærk, som jeg længe ikke havde været

det. Annunziata, Bernardo, alle mine Kjære bevægede sig i min Tanke. Saaledes som jeg i dette Øieblik elskede disse, maa salige Aander elske hinanden. Den Fred jeg i Bønnen søgte, men ikke fandt, strømmede her ved Toner ind i mit Hjerte.

Da Miserere var tilende, Alle borte, sad jeg hos Bernardo paa hans Værelse. Ærligt rakte jeg ham Haanden, talte som min begeistrede Sjæl drev mig til, min Læbe fik Veltalenhed; Allegris Miserere, vort Venskab, mit hele sælsomme Livs Eventyr gav Stof nok dertil; jeg fortalte, hvor aandelig sund Musikken havde gjort mig, hvor tungt mit Hjerte forhen havde været, min Liden, Angest og Melancholie, den lange Fastetid, uden dog at sige, hvad Deel han eller Annunziata havde deri, men det var ogsaa den eneste lille Fold i Hjertet, jeg ikke udviklede for ham (Andersen 1835, 113-14).

Skærtorsdag: Kristus på oliebjerg

Der er i kirkemusikhistorieskrivningen flere eksempler på, at forskere og historikere søger at fiksere tidspunkter i kirkemusikkens historie, hvor musikken ændrer karakter og kirkemusikken kommer under pres som følge af at tilgrundliggende forhold for og holdninger til musikken og kirkemusikken ændrer sig.

En af dem, der gør sig overvejelser om dette, er Thomas Laub (1852-1927), for hvem det afgørende tidspunkt og den afgørende hændelse i musikens historie i henseende til musikkens mulighed for at gøre fyldest som kirkemusik er årene i begyndelsen af 1600-tallet, hvor operaen kommer ind som ny genre. Ifølge Laub indebærer operaen som form, at musikken nu for første gang for alvor går i tjeneste for ordet med lille. Indtil da var kirken den store kunstmæcen også for musikken, og musikken derfor ene i tjeneste hos Ordet – altså kirkens ord, som de er at finde i Bibelen (se Laub 1920).

Den danske musiker, teolog og forsker Nils Holger Petersen ser et (andet) afgørende skel liggende omkring år 1800 og viser i analyser af værker af Mozart (1756-1791) og Beethoven (1770-1827), hvordan Beethoven som kom-

ponist i hidtil uset omfang træder ind på scenen som den enestående kunstner, der dyrker eget geni og dyrkes for det (se Petersen 1978).

Disse betragtninger for at danne overgang til et værk, der knytter sig til skærtorsdag: Beethovens sjældent opførte værk *Jesus på Oliebjerget*.

Det musikalske scenario og de musikalske udtryksformer er musik-dramatiserende. Man ser et scenario for sig. Et dennesidigt jordisk scenario, som var det en operascene. Mod værkets slutning skildres Jesu tilfangetagelse. Musikken er skarp i sin tegning af de affekter, der er bærende for det afsluttende drama i Getsemane have: Soldaternes triumf, disciplenes frygt og Jesu sjælelige uro. Værket klinger ud i en påske-vished, i triumf.

Musikken giver udtryk og gør indtryk. Musikken skildrer. Afgørende for, hvorvidt der kan tales om kirkemusik, kan være balancen mellem skildring og forkyndelse. Det skildrende kan være af en form, der gør, at musikken ikke kvalificerer sig til at være kirkemusik. Om det sker her, er til diskussion. Og enighed i en stillingtagen er ikke at forvente. For Laub var sagen klar: Laub ville ikke kalde dette kirkemusik.

Langfredag: Improperia

I den katolske kirkes langfredagsliturgi indgår improperierne, der er en digtning, hvori Messias / Kristus klager over den utaknemmelighed, det udvalgte folk har vist, idet han samtidig minder om alle de velgerninger, Gud har vist sit folk i den gamle pagt.³ Indledningen lyder:

“Pópule meus, quid feci tibi? aut in quo contristavi te? respónde mihi.	[“Mit folk, hvad har jeg gjort mod dig? Med hvad har jeg bedrøvet dig? Svar du mig!
Quia eduxi te de terra Ægypti: Parásti Crucem Salvatóri tuo.	Fordi jeg har ført dig ud af Ægyptens land har du gjort korset rede til din Frelser.

1	Agios o Theos	1. kor: Hellige Gud
2	Sanctus Deus	2. kor: Hellige Gud
1	Agios íschyros	1. kor: Hellige Stærke
2	Sanctus fortis	2. kor: Hellige Stærke
1	Agios athanatos, eleison imás	1. kor: Hellige Udødelige miskunde dig over os
2	Sanctus immortális, miserére nobis”.	2. kor: Hellige Udødelige miskunde dig over os”.]

Langfredagshyldningen af korset med Trishagion, d.e. den tredobbelte helligprisning af Gud, som dør på korset, har sin efterklang i salmebogens nr. 495 *Midt i livet er vi stedt*, hvor netop det trefoldige Hellig indgår som gentagen del gennem alle tre vers:

Hellige Herre Gud,
hellige, stærke Gud,
hellige, barmhjertige frelser,
du evige Gud.

Denne salme var tidligere kendt under betegnelsen 'antiphona de morte' – vekselsang om døden. Når vi genfinder teksten i Den Danske Salmebog skyldes det bl.a. Luther, der gendigtede teksten til begravelsesbrug. Jørgen Kjærgaard gør opmærksom på, at Luther så at sige udvider perspektivet og lader kampen og bebrejdelserne klinge ud i og ind over vores fortabelsesangst og syndsbevidsthed, og at Luther peger hen på tilflugten til Kristus *alene* (Kjærgaard 2003, 474).

Den danske komponist Bernhard Lewkovitch (f. 1927) tonesatte i 1960 improperierne. *Improperia* tælles blandt vor tids mest originale og samtidig både udtryksmættede og ekspressive korsatser. Satser hvor koret såvel taler som hvisker og synger. Teksten giver med sine anklager og sit hele grundpræg et rum, der ikke let synges i. Men der kan tales og hviskes.⁴

Påskelørdag: Opstandelsessymfoni

Peter Møller (1947-1999) arbejder i sin særprægede 2. orgelsymfoni, der bærer undertitlen “Opstandelsessymfoni”, med en citat-teknik, hvor han klipper i Bachs orgelværker og sætter tingene sammen på en ny måde, med egne klange imellem. I den langsomme sats citerer Peter Møller således melodien “Befal du dine veje” i Bachs harmonisering. Melodien står centralt i J.S. Bachs Matthæuspassion, og her bl.a. til ordene “Wenn ich einmal soll scheiden”, som vi genfinder i Den Danske Salmebog som vers 5 i nr. 193:

Når jeg herfra skal vige,
da vig du ej fra mig!
Og når jeg ned skal stige
i graven, vis mig dig!
Træd frem, så snart mit hjerte
er stedt i dødens nød,
forkort min angst og smerte
for din den hårde død!

Citaterne af Bach-harmoniseringen står skarpt over for helt andre udtryk fra den møllerske harmonik og satsteknik. Overraskende og chokerende. Og til tider svært ikke at smile ad. Selv betegner Peter Møller da også værket som et skridt (videre) ad ironiens vej – og fortsætter:

... Fra min side dybt alvorligt ment. Symfonien handler om Kristi Domfældelse, Lidelse, Død og Opstandelse. Jo, Bachs musik symboliserer det hellige! Når den behandles “respektløst”, forsøger jeg at skildre menneskenes måde at behandle Jesus på, – Guds uendelige kærlighed og tilgivelse af vore synder, som blot modtages af os med ligegyldighed, uærlighed og endda grusomhed.⁵

Vi står her over for en sjælden og klar formulering om valg af musikalsk teknik set i lyset af teologisk tanke og forkyndende ærinde. Sjælden i den forstand, at vi her af komponistens egen mund hører det samtænkte formuleret.

Påskemorgen: Bach

Bach får det sidste ord. Med Møller og Lewkovitch har talen nærmet sig det samtænkte mellem teologi og musikalsk udtryk. For J.S. Bach (1685-1750) er dette bærende.

I vor tid tegner der sig, takket være intens forskning ikke mindst i Tyskland, et klart billede af Bach, som en teologisk tænkende musiker. Er dette nyindvunden viden, er det gammel indsigt, at Bach må regnes som det største musikalske geni den vesterlandske musik kender. Syntesen mellem det sublimt musikalsk tænkte og formede og de teologiske tanker forbliver overraskende.

Blandt Bachs sene storværker tælles hans Messe i h-mol. En gennemkomponeret latinsk messe, der på enhver måde står i traditionen og ligefuldt er et stærkt luthersk orienteret kirkemusikalsk værk.

Vi slutter her med tanker om Resurrexit [“Han er opstanden”] fra Credo i Bachs h-mol-messe. Tanker, der igen centrerer sig om det skildrende og det forkyndende. Sidste tekstdel umiddelbart inden Resurrexit beretter om gravlæggelsen. I Bachs tonesætning går musikken helt i stå ved de sidste ord i denne tekstdel. Der søges ned i dybt leje og i de svagest klingende nuancer overraskes der med enestående og særprægede udviklinger i det samklangsmæssige. Derefter generalpause. ... og så? Hvordan tonesættes opstandelsen? Ved en trompetfanfare i D-dur. Opadgående energiske treklangsbevægelser. Og man tænker: Ja selvfølgelig. Og alligevel forbløffes man og bjergtages af udsagnets styrke. Med steder som dette i ørerne forstår man, hvorfor det er hævdet, at Bach kunne fortjene navn af “den femte evangelist” (se f.eks. Moberg 1932, 230ff.).

Afrunding

Der kunne have været valgt så mange andre musikværker. Det kunne således have været nærliggende at inddrage traditionel ortodoks kirkemusik eller for den sags skyld Sonning-pris-modtageren Arvo Pärts spændende ny-enkle sprog, der har vundet verdensry.

Ydermere har vi med den gjorte rundtur end ikke været uden for den vesterlandske kulturkreds. Verdensmusikkens øvrige kulturkredse har også deres at byde ind med i henseende til inspirerende kirkemusikalsk fornyelse og nybesindelse.

Inspirationen måtte gerne hentes ind. Ikke primært for nødvendigvis at lede videre til fornyelse. Inspiration må primært lede hen til besindelse på musikkens udtryk og de forbløffende, stærke og opbyggende vinklinger musikalske virkemidler bidrager med i kirkens liv og i menneskenes liv.

Luther skrev disse ord:

... ieg er icke i den mening / at alle Konster skulle ved
Euangelium forstørris forgaa oc ødeleggis / som somme
Suermere (huilcke dog ville siunis megit Aandelige) faaregif-
fue: Men at ieg vilde gierne see / at alle Konster / oc besynder-
lige Musica / maatte forfremmis / oc tiene den som dem giffuit
oc forskaffit haffuer.⁶

Artiklen er en elaboreret udgave af et foredrag holdt på Teologisk Pædagogisk Center 12. marts 2009 i forbindelse med et påske-tema-kursus.

Noter

- 1 Dietrich Buxtehude: *Membra Jesu nostri*. Naxos 8.553787 – skæring 3 og 4.
- 2 Se evt. *Den Danske Salmebog* nr. 195 og 196 der begge har Jacopone da Todis sekvensdigtning *Stabat Mater* som grundlag.
- 3 Se evt. <http://www.roskilde.folkekirken.dk/Anmeldelser/Musik/Langfredagsmusik.aspx>
- 4 *Works by Bernhard Lewkovitch (Schola cantorum & Gregoriana Copenhagen)* DACOCD 427.
- 5 Citeret fra CD-booklet til CDen: *Peter Møller: Løgumkloster organ music 1973-1977*. Paula (PACD 111)
- 6 Fra "Doctor Morten Luthers Fortale" i *Den danske Psalmebog ... aff Hans Thomissøn* 1569. Reprint 1968.

Litteratur

- Andersen, H.C. 1835: *Improvisatoren. Original Roman I to Dele* (Citeret fra version liggende på nettet : <http://www2.kb.dk/elib/lit//dan/andersen/romaner/imp.dkl/hcaroi1c.htm>).
- Bruun, Lars K. (red.) 2008: *Rockprofeter. Jesusfiguren på plade*. Forlaget ALFA. København.
- Illum, Tine 2002: *Den stille uge i kirken. Liturgier til påske*. Religionspædagogisk forlag.
- Kjærgaard, Jørgen 2003: *Salmehåndbog II*, København.
- Laub, Thomas 1920: *Musik og Kirke*. København.
- Malling, Anders 1962-78: *Dansk Salmehistorie II* s. 204-205. København.
- Moberg, Allan 1932: *Kyrkomusikens Historia*. Uppsala.
- Petersen, Nils Holger 1978: *Kristendommen i musikken*. København.

Ole Brinth
Rektor, Sjællands Kirkemusikskole
Alle Helgensgade 8
4000 Roskilde.

Korsnedtagelsen

Rewritten picture

Elof Westergaard

Jesu korsfæstelse på Golgatha langfredag og hans opstandelse påskemorgen er påskens to mest centrale temaer, og de er også de to væsentligste motiver i påskens ikonografi. Der findes imidlertid også andre scener fra tiden mellem Jesu død og hans opstandelse, som er blevet genstand for billedlige fremstillinger. Disse motiver er Nedtagelsen fra korset, Gravlæggelsen og Nedfarten til dødsriget. Denne artikel ser nærmere på et bestemt billede af Nedtagelsen af korset, nemlig Pietro Lorenzettis skildring i Underkirken i Assisi. Artiklen har form som en 'rewritten picture' over Lorenzettis billede.

Efter Jesu død langfredag på korset gik en rig jødisk mand ved navn Josef af Arimatæa til den romerske præfekt Pilatus (Matt 27,57-60). Josef bad om at få udleveret liget af den døde Jesus og tilladelse til at foretage begravelsen. Josef fik lov, og han tog Jesu legeme ned og svøbte ham i et rent lagen. Josef lagde liget i en ny grav, og han lukkede derpå graven til med en stor sten.

Pietro Lorenzettis udsmykning i Assisi

De to malerbrødre Pietro (1280-1348) og Ambrogio Lorenzetti (1290-1348) levede på den tid, hvor maleren Giotto malede bibelske fortællinger og katolske helgeners liv op i rolige, smukke og fremadskridende fortællende rum. Giotto gjorde med sine kompositioner de bibelske fortællinger levende, og han gav personerne i billederne mere rum og plads, end det havde været til-

fældet hidtil i middelalderens malerkunst. De følelsesmæssige udbrud i Giotto's billeder var dog stadig afdæmpede og stilfærdigt rolige, passende for en fremstilling af den hellige historie.

De to malerbrødre Pietro og Ambrogio Lorenzetti søgte et mere dramatisk og følelsesfuldt udtryk. Ikke mindst Pietro Lorenzetti ville gerne bevæge sine betragtere.

Pietro fik i begyndelsen af det fjortende århundrede til opgave at male en række billeder til Frans' kirke i Assisi. Han malede i Underkirkens ene sideskib de væsentligste scener fra påskens forløb, motiverne fra langfredag til påskedag.

Pietro skildrede i en stor anlagt scene korsfæstelsen af Jesus og de to røvere. I det modsatte hjørne af sideskibet, over for korsfæstelsen og i en diminutiv næsten skjult scene, malede han så Judas' død. Judas hænger ned fra træet, død for egen hånd. Kontrasten mellem de to mænds død træder tydeligt frem i de to billeders komposition, og den understreges af billedernes rumlige placering.

Pietro malede derudover til dette sideskib fremstillinger af Jesu korsnedtagelse, gravlæggelse, nedstigning til dødsriget og opstandelse påskemorgen. Det er billedet af Jesu gravlæggelse, som er anliggendet i denne artikel.

Pietro Lorenzettis korsnedtagelse

Pietros fremstilling af korsnedtagelsen viser, hvordan den døde Jesus bliver taget ned fra korset: Den aldrende Josef af Arimatæa står på en stige, der hviler op ad det T-formede kors. Josef holder om den dødes krop, lægger den ene arm under brystet på ham, mens han med den anden holder om den dødes mave. Josef af Arimatæa holder fast om den døde, så den tunge krop ikke falder til jorden.

Disciplen Johannes står ved korsets fod, og han holder fast om den dødes lår og ben, så Nikodemus, en jødisk farisæer, kan trække naglerne ud af Jesu fod. Nikodemus er tydeligvis travlt optaget af sit arbejde, med en knibtang at tage en af naglerne ud af den døde.

Ved Jesu hoved står Maria, Jesu mor. Hun holder sit ansigt ind mod hans kind og ved hendes side står endnu to kvinder mærket af sorg. Den ene kysser



den dødes hånd, mens den anden holder hænderne til hovedet. For foden af korset ligger Maria Magdalene i sin røde kappe, hun bøjer sig ned og kysser Jesu fødder. Hun troede, hun få dage tidligere havde salvet en ny konge, men hun ved nu, at hendes handling snarere betegnede indgangen til hans død og begravelse. Hun udførte den første del af et begravelsesritual.

Korsets tværbjælke

Korset, som Jesus nu tages ned fra, er et tau-kors. Et kors formet som et stort T. I forhold til den dødes krop er det imidlertid et forholdsvis spinkelt kors. De to træstykker er langt smallere end den dødes krop. Men tværbjælken er alligevel påtrængende voldsom i Pietros komposition.

Tværbjælken lukker af for himlen. Stigen, hvorpå Josef af Arimatæa står, hviler ganske vist op ad korset, og den giver støtte til korset, men tværbjælken standser demonstrativt stigen videre løb opad. Det er tydeligvis ikke en himmelstige, som den Jakob så i sin drøm i Betel. Tværbjælken standser enhver vision om forbindelse. Himlen er væk. Der er ingen åben himmel, kun en død krop, som skal lægges i jorden. Bevægelsen ned, nedad mod jorden, er langfredags retning.

Modtagelsen

Den døde Jesu ansigt har mistet sin farve. Jesu ansigt, i Lorenzettis skildring, er blegt, mens de sørgende, trods deres sorg, tydeligvis er levende og har farve i ansigterne.

Lorenzetti skildrer derved en kontrast mellem liv og død. Josef af Arimatæa, Nikodemus, Johannes, Maria Magdalene, Maria, Jesu mor, og de to andre kvinder fortæller alle om liv, om end det er liv i dødens mørke skygge. De sørgende har mistet, men de lever stadig. Deres sorg, deres tårer, deres indbyrdes ømhed, deres fokus og omsorg for den døde udtrykker liv og tilstedeværelse.

Klædet

Josef af Arimatæa havde købt et klæde, et rent klæde til at svøbe den døde krop ind i. Pietro Lorenzetti viser Josef af Arimatæa med dette klæde. Josef af Arimatæa holder om den døde krop, mens han samtidig svøber den døde ind i dette nye klæde.

Jesus blev svøbt i et lagen, svøbt som den nat, han blev født. Han var dengang blevet svøbt og lagt i en krybbe. Æslet havde med sit hoved rakt ind over truget, og oksens våde tunge var gledet hen over det lille barn. Da Jesus døde i Jerusalem, blev han nu taget ned fra korset, på ny svøbt i et klæde, men nu lagt i en grav, i et rum afgrænset fra alt levende og omkranset af nøgne vægge og en tung uflytbar sten.

I fødselen og i døden blev Jesus svøbt i et klæde. Og klædet vidner begge gange om en menneskelig omsorg.

Jesus var som en henrettet forbryder egentlig ikke betænkt ligklæde eller grav. Dømt som en forbryder fortjente han ikke mere end, hvad profeten Ezekiel udråbte som Guds dom over Jerusalem:

Ved din fødsel, den dag du blev født, blev din navlestreng ikke skåret over, du blev ikke vasket ren og gnedet med salt, du blev ikke lagt i svøb. Ingen forbarmede sig over dig og gjorde blot én af disse ting af medlidenhed med dig. Du blev smidt ud på marken, den dag du blev født, fordi man kastede vrage på dig.
(Ez 16,4)

Jesu døde legeme var egentlig tiltænkt en sådan skæbne, men han fik alligevel både klæde og grav. Jesus blev født i små kår, men Josef og Maria havde omsorg for deres barn. Og ved Jesu død var der også nogle mennesker, som drog omsorg for hans døde krop.

Den lille flok, der tog den døde ned fra korset, tegner i Lorenzettis komposition med kvindernes buede rygge nærmest en skål under ham. Den døde Jesus må ganske vist falde som efterårets blade, men det er ikke blot jorden, som modtager ham.

Josef, Maria og Nikodemus har tydeligvis ikke glemt det ord, de har hørt, og ham, de har fulgt. Deres nærvær under korset skildrer her en menneskelig

godhed, at mennesket har hjerte, og de illustrerer samtidig det bud, som han, der døde langfredag, havde sagt i live: "Alt, hvad I vil, at mennesker skal gøre mod jer, det skal I også gøre mod dem. Sådan er Loven og Profeterne" (Matt 7,12).

Bevægelsen nedad mod jorden er langfredags retning, men denne bevægelse nedad mod lidelse, død og begravelse er ikke kun en historie om glemsel og tilintetgørelse. Det er også en historie om kærlighed – den viser kærlighedens vej.

Knibtangen

Josef af Arimatæa, Maria, de to andre kvinder, Maria Magdalene, Johannes og Nikodemus. Man kan som beskuer ikke få øjenkontakt med nogen som helst af disse bibelske bipersoner i Lorenzettis skildring af korsnedtagelsen. De er alle i sorg, mærket af langfredags mørke. De er optaget af at tage den døde ned fra korset og give ham en ordentlig og værdig begravelse.

Nikodemus er travlt optaget af at tage en nagle ud af den dødes fod. En af de nagler, som soldaterne bankede ind igennem fødder og håndflader, for at fæstne Jesus til korset.

Nikodemus lægger tydeligvis alle sine kræfter i for at få hevet naglen ud af den dødes fod. Han har ikke øje for andet.

Nikodemus var som Josef af Arimatæa en fremtrædende jøde. Han var farisæer, rådsherre og lærer. Han stod for alt det bedste fra den jødiske tradition, en tænksom mand klog på skrifterne. Nikodemus havde tidligt vist nysgerrig interesse for Jesus. Hvem var dog denne mand? En lærer, men var der mere at sige om ham.

Evangelisten Johannes fortæller, hvordan Nikodemus offentligt forsvarede Jesus over for andre skriftlærde (Joh 7,50ff.). Men Nikodemus gik først i det skjulte med sin interesse. Evangelisten Johannes fortæller, hvordan Nikodemus opsøgte Jesus i mulm og mørke, for at komme til en større klarhed om, hvad Jesus bragte, og hvem han var. Nikodemus blev den nat bevæget fra skepsis til tro, uden at han dog helt forstod, hvad det egentlig var, Jesus talte om. For Jesus havde fortalt ham, hvordan et menneske skal fødes på ny. Hvad betød det? Hvordan skal det dog kunne ske?

Nikodemus er vældigt optaget af sit arbejde med at tage naglerne ud af den døde. Han tænker måske samtidig tilbage på den nat, hvor Jesus talte til ham om en ny fødsel. Naglerne er hamret helt ind, så det kræver mange kræfter at trække dem ud igen. Det fordrer en knibtang, og Nikodemus må gribe godt fat om knibtangen. Han trækker til med alle sine kræfter.

Hvor naglerne var del af henrettelsesmetoden, frigør knibtangen nu den døde fra korset. Mærkerne vil fortsat være der, dødens naglemerker, men når de snart får den døde lagt i klædet, sænket ned på jorden og bragt ham til graven, bliver det hele til historie. Den er så slut, men hvad blev der så af den ny fødsel, som Jesus havde talt om. Nikodemus kan ikke slippe Jesu ord om fødsel på ny. En fødsel til nyt liv, ikke et andet liv, men et nyt og forklaret liv båret af Guds evighed.

Jesus havde i den natlige samtale med Nikodemus sagt: “Den, der ikke fødes på ny, skal ikke se Guds rige.” “Og således elskede Gud verden, at han gav sin enbårne søn, for at enhver som tror på ham, ikke skal fortabes, men have evigt liv. For Gud sendte ikke sin søn til verden for at dømme verden, men for at verden skal frelses ved ham.”

Så Nikodemus – hiv til, træk naglerne ud! Korsnedtagelsen og gravlæggelsen er kun begyndelsen, begyndelsen på det nye liv, det evige liv, opstandelseslivet skænket mennesket af Gud.

Påskens som dogmatisk kompendium

– om sammenhængen mellem inkarnation og forsoning

Hans Vium Mikkelsen

Denne artikel er et indblik i et dogmatisk værkstedsarbejde, hvor forfatteren undersøger muligheden for at sammentænke inkarnation og forsoning på en måde, der bryder med den traditionelle brug af en (semi)platonsk tids- evigheds-dialektik. En af mulighederne, som undersøges, er at tænke inkarnationen og forsoningen ikke blot relationelt, men også socialt. Afhængigheden mellem Gud og menneskene bliver herved tosidig. Videre fremhæves det, at Gud gennem Jesu liv og død indoptager endeligheden i sig på en måde, der ikke blot forandrer menneskenes, men også Guds egen væren (begrundet i relationaliteten og socialiteten). Skal den (semi-)platonske opdeling imellem tid og evighed brydes, må det med andre ord indebære en accept af, at Gud gennem inkarnation og forsoning underlægger sig – i hvert fald potentielt – forandringens mulighed.

I. Prolog

Systematisk teologi er i udgangspunktet tæt forbundet med homiletikken, idet begge, på hver sin måde, søger at give en *aktuel* udlægning af kristendommen. Den ene har prædikestolen som platform, den anden katederet.

For homiletikken indebærer det, at det ikke er muligt at springe direkte fra eksegesi til prædiken. Homiletikken må indholdsmæssigt set nødvendigvis inddrage den systematiske teologi som et hjælpeværktøj i prædikenværkstedet. Med en omskrevet udgave af et fortærsket udsagn: "En god prædiken er dogmatisk. En dogmatisk prædiken er ikke god."

Systematisk teologi kan altså ikke reduceres til at være enten dogmehistorie eller "konfessionel" religionssociologi uden derved at ville miste sin indre nerve: dens stræben efter at udlægge kristendommen på en for samtiden relevant og forståelig måde.

Denne artikel skal læses i sammenhæng med den efterfølgende prædikenmeditation til langfredag. Med meditationen forsøger jeg at lade langfredag fremstå i sin helt egen ret, som en gudstjeneste i mol, samtidig med at jeg har bestræbt mig på at tænke hele påskens sammenhæng med ind i denne korte meditation over Jesu død på korset.

II. Påsken som kompakt dogmatik

Interview med Jan Kjærstad

Den norske forfatter Jan Kjærstad blev i 1997 interviewet i Weekendavisen i anledning af hans store trilogi om tv-produceren Jonas Wergeland. Til slut i interviewet kommer de ind på betydningen af, at Kjærstad oprindelig er uddannet teolog. Han bliver her spurgt om, hvilken betydning kristendom og religion spiller for hans forfatterskab og menneskesyn. Hertil svarer han:

Det sidder tilbage i mig fra min kristentro: Inkarnationen, at Gud blev menneske, og det har for mig altid været det vigtigste i kristendommen. Men det gav mig problemer, for det vigtigste i kristendommen er trods alt forsoningen, altså at Kristus døde på korset for menneskets synder og opstod igen. Genopstandelsen er det centrale kristne dogme, ikke inkarnationen. Men stadig er det andet altså vigtigere for mig, at Gud blev menneske".¹

Kjærstad opstiller på denne måde en skarpt optrukken modsætning mellem inkarnation og forsoning, mellem Jesu liv og Kristi død og opstandelse. Dette skisma fremstår som en af grundene til, at han måtte opgive kristendommen. Problemet for Kjærstad er, at det er forsoningen fremfor inkarnationen, som udgør kristendommens grunddogme.

Forsoningen udlægges i interviewet som en begivenhed, der står i direkte modsætning til kærlighedens inderste væsen, uden at indholdet af denne modsætning udfoldes yderligere. Ud fra sammenhængen er det dog plausibelt at antage, at Kjærstad opponerer imod forestillingen om, at Jesus *nødvendigtvis* måtte dø for, at menneskene kunne blive frelst fra deres synder. Inkarnationen udlagt som den betingelsesløse kærlighed modsiges da af forsoningen udlagt som en nødvendig transaktion mellem Gud og menneskene. Uden offer ingen frelse. Mit spørgsmål er her: Er det korrekt at opstille inkarnation og forsoning som to modsatrettede indholdsbestemmelser af kristendommen? Hvis ikke, hvordan skal sammenhængen de to imellem så etableres? Og hvordan skal indholdet af forsoningen bestemmes for at undgå denne modstilling?

Hvorfor blev Gud menneske? Om sammenhængen mellem inkarnation og forsoning Cur Deus Homo. Anselms værk har på mange måder fået en alt for dårlig presse i nyere systematisk teologi. Med dette har jeg ikke sagt, at jeg abonnerer på den objektive forsoningslære (som mere præcist burde beskrives som den legalistiske forsoningslære), det være sig langt fra, men jeg mener, at Anselm i sin fremstilling fremhæver tre uopgivelige indsigter i udlægningen af Jesu død på korset. For det *første*, at forsoning og inkarnation skal tænkes sammen. Gud blev menneske for at frelse menneskene. Såvel inkarnationen som forsoningen er indholdsmæssigt bestemt ud fra Guds kærlighed til menneskene. For det *andet* har Anselm sans for, at forsoningen retter sig imod såvel Gud selv som menneskene. Forsoningen kan ikke beskrives som en handling, der alene har menneskene som adressat. For at det fænomenologisk set skal give mening at tale om forsoning, må to adressater være i spil. Hvis det ikke er tilfældet, er der enten tale om forsoning som ren overflade eller som magi. Og endelig for det *tredje*: Forsoning er en processuel begivenhed, som altid finder sted gennem kamp. Jeg tilslutter mig her den amerikanske teolog

Stanley Hauerwas, som i en beskrivelse af forsoningen ud fra et etisk perspektiv anfører, at "... forsoning tager tid. Hård og smertefuld tid."²

Opgør med en semiplatonsk tid-evigheds dialektik

I henhold til Anselm retter forsoningen sig ikke kun mod menneskene, men også mod Gud selv. Jesu død har både Gud og menneskene som adressat. Og det er min tese, at det samme må siges om inkarnationen. Inkarnationens indhold kan ikke udsiges udtømmende med fx Joh 3.16, for dette udsagn, hvor centralt det end er, fremhæver ikke det radikale i inkarnationslæren: at Gud ved at blive menneske underlagde sig en erfaring af endelighed, som Han ellers ville have været foruden. Gud er med andre ord ikke den samme efter inkarnationen, som han var forud for inkarnationen. Inkarnationstanken domesticeres, hvis den udlægges ud fra en (semi)platonsk sondring imellem tid og evighed, hvor Gud som det evige går ind i tiden uden at lade sig berøre af tiden. Gud ville da være den samme før, under og efter inkarnationen. Det, der hævdes at være radikalt, paradokset, at det evige går ind i tiden, bliver da i stedet garanten for *status quo*, idet det evige ud fra denne tænkning ikke selv berøres af tiden. Der er i så fald tale om en envejsbevægelse fra Gud til menneskene. Inkarnationen bliver dermed enten ensidig udtømning (kenosis-teologi) eller afsløring (a-historisk åbenbaringsteologi). Inkarnationen begrænses dermed til at udgøre et fast-fikseret billede af Gud ind i en bestemt historisk kontekst. Inkarnationen underlægges på denne måde en systematisk teologisk "kastration", idet den degraderes til at være et mellemøstligt øjebliksbillede af den evige og uforanderlige Gud. Systematisk teologisk indebærer det, at inkarnationen ikke føres tilbage til den indre (den immanente) trinitet, men i stedet alene forbliver i den ydre (den økonomiske) trinitet.

Jeg plæderer for, at inkarnationen skal udlægges historisk samtidig med, at jeg vil føre den tilbage til Guds indre trinitet. Gud har valgt at gå ind i historien for derigennem at komme til sig selv. Gud kan dermed forandre sig gennem sin frivillige eksternalisering. Åbenbaringen tænkes hermed ind i historien, ikke kun i menneskets, men også i Guds egen. Det er ikke kun mennesket, men også Gud selv, som får en ny historie gennem inkarnationen. Hvis dette dobbeltgreb ikke skal aftvinge en indre selvmodsigelse, må det nødvendigvis medføre muligheden for, at Gud kan forandre eller udvikle sig. Fremhævelsen af, at Gud forandrer sig, skal imidlertid ikke misforstås der-

hen, at Gud så bliver en helt anden, hvorved der ville opstå en form for markionitisk skisma imellem Gud før og efter inkarnationen. Forestillingen om Guds foranderlighed er tænkt inden for en processuel identitetsbestemmelse, der fremhæver, at identitet opstår i og gennem relationer.

Inkarnationen er mere end Guds selvmeddelelse

Men bliver resultatet da ikke, at Gud underlægger sig historien? Mister Gud ikke sin frihed, hvis spændingen imellem tid og evighed ikke længere er rammen for at forstå inkarnationen? Bliver Gud ikke underlagt en ydre nødvendighed? Disse og mange flere lignende spørgsmål har igennem århundreder udgjort ortodoksiens standardindvendinger imod at løsrive inkarnationen fra den (semi)platonske udlægning af forholdet mellem tid og evighed.

Et typisk svar (læs: demonterende indsigelse) ville her være, at det er Gud selv, som i sin absolutte frihed har valgt at binde sig til menneskene (Barth). På denne måde søges fastholdt det bedste af to verdener: Guds absolutte frihed og Guds bundethed. Guds absolutte frihed er hermed bevaret som en første formal instans. Logikken er, at det ikke er muligt at tænke bag om Guds frivillige binden sig til mennesket i inkarnationen, men omvendt må denne bundethed ikke udlægges som en begrænsning af Gud. Gud kunne have handlet anderledes og stadig være Gud. Gud havde også været Gud, om Han helt havde undladt at skabe verden og dermed var forblevet i sin indre trinitariske relation, eller Han havde ladet være med at inkarnere sig i Jesus Kristus for at forsones verden med sig. Den formale fremhævelse af, at Guds bundethed er begrundet i Guds absolutte frihed forud for skabelsen (dvs. forud for, at historien har fået sin begyndelse), forbliver dermed et ekko af traditionens fremhævelse af den evige og uforanderlige Gud uden for tid og rum. Den indre trinitet er tilstrækkelig til at opretholde Guds relationelle væren – den behøver ingen ydre manifestation. Denne typiske indvending imod at fravriste inkarnationen tids-evigheds-dialektikken er med andre ord ikke klar til at tage konsekvensen af, at den historiske udlægning af inkarnationen føres tilbage til den immanente trinitet, hvilket er det samme som at hævde, at den immanente og den økonomiske trinitet er identiske. Det er dette sammenfald, som muliggør den radikale pointe: at det ikke kun er os mennesker, som har brug for Gud, for at kunne leve som sande mennesker, men at Gud også har brug for os mennesker for at kunne være sand Gud.

Det ovenstående bygger på den forudsætning, at relationalitet og socialitet skal tænkes sammen. Allerede Augustin fremhæver i værket *De Trinitate*, at Guds trinitariske væren skal udlægges både relationelt og socialt. Men hvor dette hos Augustin stadig er tænkt ud fra dialektikken imellem tid og evighed, fastholdt gennem sondringen mellem den immanente (den evige) og den økonomiske (den tidslige) trinitet, er det her tænkt langt mere radikalt i et opgør med traditionen, idet der indholdsmæssigt set ikke levnes plads til nogen tidslig og rumlig adskillelse imellem den immanente og den økonomiske trinitet. Den immanente trinitet er den økonomiske og vica versa. Det er en pointe, som den unge tyske teolog Dietrich Bonhoeffer (1906-45) har blik for, særlig tydeligt i *Ethik*, og som Jürgen Moltmann (1926-) senere uddyber i sin trinitets- og korsteologi. Jeg tænker her specielt på værkerne *Der Weg Jesu Christi* og *Trinität und Reich Gottes*.

Kun hvis inkarnationen tænkes fri af den platonsk nedarvede evighedstids-dialektik, bliver det muligt at vriste inkarnationen fri af en indsnævret brug af konteksten. Åbenbaring og inkarnation skal ikke kun tænkes sammen med jøden Jesus fra Nazareth, som, troede de kristne, var Kristus. Inkarnationen skal udlægges historisk i den henseende, at den fortsat skal materialiseres, have krop. Den afkortede sammenkædning af inkarnation og historicitet begrænser nemlig inkarnationen til kun at omhandle personen Jesus fra Nazareth. Konteksten underordnes hermed en historisk funderet hermeneutik, hvor opgaven består i at overvinde den med Lessing påpegede historiske kløft.³ Alternativet til en kontekst-teologi, som er funderet i historicitetsproblemet, er at tænke inkarnationen fortløbende, dvs. som en vedvarende begivenhed. Inkarnationen tolkes her sammen med kristologien i lignelsen om dommen i Matt. 25, hvor Kristus identificeres med “en af disse mine mindste brødre”.

Det er denne tanke, som ligger bag ved Bonhoeffers afvisning af den gængse sondring imellem *den forkyndte Kristus* og *den historiske Jesus*. I sine kristologiforelæsninger fra 1933 opererer han i stedet med et begreb, som han betegner som den *historiske Kristus*. Baggrunden for denne er, at Bonhoeffer fremhæver åbenbaringens aktualitet. Jesus Kristus er *den nærværende*. Forudsætningen for at spørge efter Jesus Kristus er, at han stadig er nærværende i kirken. Han kan ikke degraderes til en fortidig person, lige så lidt som han kan gøres til en “a-historisk pladsholder” i den indre trinitet (Barth). Bon-

hoeffter fremhæver, at den immanente og den økonomiske trinitet er identiske, hvilket i praksis vil sige, at Bonhoeffer afviser en isolering af den immanente trinitet som en rent dogmatisk spekulation.

Den eneste legitime grund til at spørge efter, *hvem* Jesus Kristus er, er, at han stadig er nærværende i kirken. Identitetsspørgsmålet er her kædet sammen med nærvær. Inkarnationen kan ikke gøres ensidigt fortidig, uden at teologien derved mister sit egentlige objekt (og subjekt): Den levende treenige Gud. En anden måde at formulere dette på er, at opstandelsen er teologiens udgangspunkt og forudsætning. Det er opstandelsen, som gør det muligt både at erkende, at Jesus er Kristus, og at Kristus er Jesus.⁴

Jüngel prøver at løse dialektikken mellem tid og evighed, den historiske Jesus og den forkyndte Kristus på anden vis, idet han knytter til ved en nutidig udlægning af traditionens brug af *an-* og *enhypostasislæren*.⁵ Inden for de med historien givne rammer er det muligt at erkende, at Jesus er Kristus i betydningen, at Jesus lever ud fra sit radikale budskab: at han selv er den aktuelle personificering af Gudsrigets komme. På korset afsløres det, at kernen i Jesu væren ikke består i selvopholdelse. Tværtom er han villig til at gå i døden for andre. Hermed er det muligt inden for tid og rum at erkende Jesu *anhypostatisk* væren, idet han gennem sit liv (forkyndelse og gerninger) viser, at han ikke besidder nogen selvstændig *hypostase*.

I opstandelsen gør Gud Jesu udsagn til sine egne selvudsagn. I opstandelsen afsløres det for menneskene, at grunden til, at Jesus kunne leve uden selvopholdelse, er, at han ikke lever ud fra sit eget, men ud fra Guds selv. I opstandelsen bliver det dermed tydeligt, at Jesu *hypostase* er identisk med Guds *hypostase*. *Enhypostasislæren* fremstår dermed som forudsætningen for *anhypostasislæren*, men deres rette dialektiske sammenhæng kan først erkendes gennem opstandelsen.

Jüngel forbliver på denne måde inden for en tid-evighedsdialektik samtidig med, at han søger at finde en systematisk teologisk vej til at sammentænke den historiske Jesus med den forkyndte Kristus. Gud fastholdes som historiens forudsætning samtidig med, at inkarnationen bliver af afgørende betydning for at kunne forstå indholdet af opstandelsen (der bryder tid og rum). Men hverken inkarnation eller forsoning tænkes på denne måde uden for selvmeddelelsens rammer, hvilket i sidste instans indebærer, at inkarnationen

ikke tages for fuldt pålydende. I Jüngels optik er der ikke plads til, at Gud ville kunne tage ved lære af sine erfaringer.

Korset i centrum mellem Jesu liv og opstandelse

I forsoningsteologi har der hersket en klar tendens til at fokusere på korset som udgangspunkt og centrum for forståelsen af forsoningen. Jesu død er her ofte blevet udlagt som en sakral handling. Det er en tolkning, som der er godt bibelsk belæg for, fx Hebræerbrevets fremhævelse af, at Jesus både er offerlam og ypperstepræst. I kunsten er denne tolkning kommet til udtryk i de mange motiver, hvor Jesus fremstilles som det lydefri offerlam. At Jesu død på korset i den tidlige kristne tradition blev udlagt som et sakralt offer er ganske naturligt. For netop herved søges der skabt en sammenhæng med den jødiske tradition, som kristendommen oprindeligt var en del af. Det overraskende ved Hebræerbrevets dogmatiske fremstilling af Jesu død er derfor ikke, at han bliver udlagt som et offer, men at han samtidig også bliver udlagt som ypperstepræst. Jesus Kristus er ikke kun den passivt lidende, men også den aktivt handlende. Og netop derfor finder Hebræerbrevet belæg for at sige, at der er sket et brud med den jødiske offertradition. Der er tale om et overbud. Jesu offer er det sidste og endegyldige offer; hans død er dermed på én gang tænkt i forlængelse af offerkulten og er samtidig et brud med denne, idet offeret ikke længere skal praktiseres.

I evangelierne finder vi efterfølgende tendenser til en større løsrivelse fra jødedommen, idet offeret, i hvert fald nogle steder, bliver indholdsbestemt på en ny måde. Offeret tænkes her mere etisk end kultisk, idet det tænkes sammen med en efterfølgelseskristologi. Jesu liv og død tænkes her sammen. I den efterfølgende dogmatiske tradition har der hersket en overvejende tendens til at holde blikket stift rettet imod korset, når forsoningens indhold skulle udlægges. Bestræbelsen er da gået ud på at forklare, hvorfor Jesus måtte dø – og hvilken betydning hans død har haft og har for os mennesker. Det er en tendens, som i det 20. århundredes teologi har været under stærkt pres, særligt fra efterkrigsteologien, hvor fokus er blevet flyttet fra den straffende og almægtige Gud til den medlidende og solidariske Gud. Betydningen af denne etiske kritik af forsoningen (som har sine rødder tilbage til oplysningens etiske kritik af et heteronomt gudsbillede) har været, at forsoningsteologi i flere årtier er gledet dogmatisk i baggrunden. Det er populært sagt blevet

flyttet fra indholdsfortegnelsen til stikordsregisteret. Årsagen hertil er formodentlig den simple, at man på denne måde har ønsket at vriste sig fri af et gudsbillede, hvor Gud ligner en despot eller ærgerrig hævner. Og har man ikke fundet, at paradokstænkningen har ydet tilstrækkelig modstand imod et sådant gudsbillede, har man fremfor at nytænke indholdet af forsoningslæren i stedet rykket det til en mindre central plads i dogmatikken. Dette billede er imidlertid ved at ændre sig. I dag har forsoningen, særligt i amerikansk teologisk litteratur, atter fået en central dogmatisk plads. Dette sker ikke ved en blind genoptagelse af traditionen, men ved at genoverveje, hvad der er forsoningens indhold. Korset fastholdes som centralt i kristendommen, men dets betydning nyovervejes.

Mit eget bud på en sådan nybesindelse af forsoningslæren består i, at forsoningen ikke skal indsnævres til kun at omhandle korset. Forsoningslæren skal i stedet udfolde samspillet imellem Jesu liv, død og opstandelse. Det skal både udfoldes spekulativt, hvad jeg betegner som en forsoningsteologi *fra oven*, og narrativt eller dramatisk, hvad jeg betegner som en forsoningsteologi *fra neden*.⁶ Det spekulative skal gøre rede for, hvordan forsoning skal tænkes sammen med trinitet og kristologi. Det narrative skal udfolde forsoningens drama, sådan som det er beskrevet i evangelierne.

Jeg plæderer ikke for, at korset udgør en tilfældighed, men jeg plæderer for, at korsets nødvendighed ikke placeres i Gud, men hos menneskene. Menneskene afviste Jesu forkyndelse af Gudsrigets komme – de ønskede hverken at høre på eller at efterleve hans budskab. Rationalet var helt enkelt, her gengivet fra en sangtekst af Bob Dylan: “Hvis du ikke kan slå budskabet ihjel, så dræb budbringeren.” Korset kommer på denne måde til at stå i forlængelse af Jesu liv. Det er det samme budskab, som Jesus lever og dør for. Jesu forkyndelse af tilgivelsens radikalitet føres helt op på korset, sådan som det gengives i Lukas’ version af nogle af Jesu korsord: “Fader tilgiv dem, for de ved ikke, hvad de gør” (Luk 23,34). Anskuet ud fra et “nedefra” perspektiv udgør korset ikke Guds, men menneskenes dom over Jesu forkyndelse. Guds dom er i stedet placeret i Jesu liv (hans forkyndelse og gerninger, hvorigennem han forkynder dom) og opstandelse. I opstandelsen gør Gud det muligt for menneskene at erkende, at Jesus er Kristus. Jesu personificering af Gudsrigets komme gives hermed en guddommelig sanktionering.

Opstandelsen skal derfor ikke udlægges som en kontrast til hverken Jesu liv eller kors. Det er tværtom en stadfæstelse af det. At ville opstille et modsætningsforhold mellem Jesu kors og opstandelse er dermed falskt.⁷

Forsoningens dobbelte adressat

Forsoningen har som ovenfor anført to adressater: Mennesket og Gud selv. Forsoningen handler ikke kun om, at Gud skal frelse mennesket. I så fald ville det også være misvisende at give det betegnelsen forsoning, for forsoning fordrer, at begge parter i forsoningsprocessen involveres. Forsoning finder nemlig ikke sted uden kamp.

I kirkeligt regi har der hersket en tendens til at udlægge forsoningen i Jesus Kristus uafhængigt af en fænomenologisk analyse af, hvad forsoning indebærer og indeholder. Konsekvensen heraf er dobbelt. På det alment menneskelige plan er forsoningen ofte blevet udlagt alt for luftigt, som om forsoning indtræffer pludseligt, uden forarbejde, kamp og smerte. Eller som ærkebiskoppen af Canterbury, Rowan Williams, har formuleret det: "Forsoning er sådan et forførerisk bekvemt ord."⁸

På det systematisk teologiske plan er forsoningen omvendt ofte blevet udlagt temmelig perverst, enten i form af en særegen form for voldsæstetik begrundet i, at der er tale om en stedfortrædende straf (logikken er her: jo mere lidelse desto større nåde),⁹ eller i form af en fremhævelse af, at korsdøden var den nødvendige, guddommeligt sanktionerede straf, uden hvilken Guds retfærdighed ikke kunne ske fyldest. Jesus Kristus måtte nødvendigvis dø for, at menneskene kunne blive frelst. Inkarnationen bliver hermed reduceret til at udgøre den nødvendige forudsætning for, at Jesus kunne dø på korset. Jesu liv forud for korset bliver ud fra en sådan tolkning teologisk indholdstomt.

Med hævdelser af, at forsoningen har en dobbelt adressat, gør jeg op med traditionen. For selv om Anselm ganske vist anførte, at forsoningen også retter sig imod Gud, så tænkte han det i legalistiske termer. Forsoningens rettedhed imod Gud er her (i hvert fald delvis) begrundet i en juridisk tænkning, hvor Gud fremstår som det juridiske objekt. Gud er den forurettede, hvis *ære* er blevet beklippet, og som derfor må have genoprejsning. Dette finder sted gennem den retfærdige straf – korset.

Fastholdes indsigt fra Anselm: at forsoningen også retter sig imod Gud, men uden at den legalistiske præmis medtages, gives der imidlertid rum til en tænkning, som tænker forsoningen ud fra samme relationalitet som inkarnationen. Hverken inkarnation eller forsoning handler da om, at Gud åbenbarer sin evige og uforanderlige væren ind i tiden. Anklagen imod Calvin: at der er tale om, at verden udgør Guds teater, ville da retteligt være på sin plads. Skal dramaet omhandlende Jesu liv, død og opstandelse tages for pålydende, må det være et drama, som ikke kun retter sig udad imod menneskene, men som også retter sig indad imod Gud. I forlængelse af Hegels sammentænkning af inkarnation, forsoning og historie vil jeg gå så vidt som til at sige, at Gud gennem inkarnationen får mulighed for at samle sig selv. Den kristne Gud er Jahve, både i Det nye og Det gamle Testamente, men igennem Jesu liv, død og opstandelse gives Gud mulighed for at indhente sig selv og sit forhold til skaberværket gennem erfaringen af skaberværkets udsathed og endelighed. Den kristne Gud er Jahve, men Jahve forandrer sig gennem Kristus. Og skal dette tages for fuldt pålydende, er der ikke tale om en evigt udtænkt masterplan, som blot skal materialiseres i historien, men om et drama, hvor Gud går ind i historien for derigennem at indoptage historien i sig. Gud kommer ikke kun til menneskene, han kommer også til sig selv gennem inkarnation og forsoning. Guds indhentning af ikke blot skaberværket, men også sig selv, sker gennem en indhøstet erfaring af, hvad det vil sige at leve på endelighedens præmisser. Kun på denne måde tages inkarnationens udsathed og sårbarhed for fuldt pålydende.

Udlagt således er inkarnation og forsoning ikke to modsatrettede dogmatiske begreber, hvor det ene handler om Guds frie nåde og kærlighed, det andet om Guds dom og retfærdighed. I stedet skal forsoning og inkarnation ses som to komplementære begreber, hvor det ene ikke giver mening uden det andet. Og netop det er påskens et mini-kompendium på – i det drama som udspiller sig mellem palmesøndag og 2. påskedag.

Noter

- 1 “Størst af alt”. Interview af Thomas Thurah med Jan Kjærstad i: *Weekendavisen* d. 28. november 1997.
- 2 Her citeret fra Stevens 2004, 42.
- 3 At kløften er afgrundsdyb skyldes ikke kun, at historien er udspændt i tid (hvorfor den historiske kontekst er forskellig), men også at der med Lessing sondres mellem evige fornuftssandheder og historiske tilfældige sandheder. Inkarnationen er ud fra en sådan optik at henregne til det sidste.
- 4 Bonhoeffers kristologiforelæsninger fra 1933 er et upåagtet skrift i moderne kristologi. Bonhoeffer udlægger her Chalcedon på en måde, som tager højde for moderniteten, samtidig med at han netop med Chalcedon søger at finde et greb til at udøve en radikal kritik af modernitetens idealistiske udlægning af subjektiviteten.
- 5 Jf. Jüngel 1972, 126-44.
- 6 For en uddybning af hvad jeg betegner som en forsoningsteologi fra oven og fra neden, se Mikkelsen 2006, 18-41.
- 7 Det er et synspunkt, som jeg uddyber i min kommende bog: *Reconciled Humanity. Karl Barth in Dialogue* kap. 12. Bogen udkommer på Eerdmans forlag sommeren 2010.
- 8 Her citeret fra Stevens 2004, 22.
- 9 Eksemplerne er mange. Lad mig blot nævne tre: Den unge Luthers prædiken “En sermon om at anskue Kristi hellige lidelser” (WA2, 136-42), hvori han fremhæver Jesu naglemærker, Zinzendorfs svulstige fremhævelse af Jesu blod og Mel Gibsons udpensling af piskningen forud for korsfæstelsen i filmen “The Passion of Christ”.

Litteratur

- Anselm af Canterbury 1978: *Hvorfor Gud blev menneske*, København: C. A. Reitzels Boghandel.
- Augustin, Aurelius: "On the Holy Trinity, Book XV", i: *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (red. Phillip Schaff), Michigan: Eerdmans Publishing Company 1980 [1886].
- Barth, Karl 1953-55: *Die Kirchliche Dogmatik*, IV,1-2, Zollikon-Zürich: EVZ Verlag.
- Bonhoeffer, Dietrich 1992: *Ethik*, DBW 6, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Jüngel, Eberhard 1972: *Unterwegs zur Sache*, München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, Dietrich 1960: "Christologie. Vorlesung", i: *GS III*, München: Chr. Kaiser Verlag, 166-242.
- Mikkelsen, Hans Vium 2006: "Den trinitariske Gud som den handlende. Om offer og forsoning", i: *Det gyldne Kornmagasin*, 18-41".
- Mikkelsen, Hans Vium 2007: Offer og forsoning – Dogmatiske perspektiver og konsekvenser af René Girards antropologi“, i: *Syndens sold – en antologi om den mimetiske teori*, Frederiksberg: Aros Forlag.
- Moltmann, Jürgen 1989: *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München: Chr. Kaiser Verlag.
- Moltmann, Jürgen 1980: *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München: Chr. Kaiser Verlag.
- Stevens, David 2004. *The Land of Unlikeness. Explorations into Reconciliation*, Dublin: The Columbia Press.

Hans Vium Mikkelsen, Lektor, ph.d.
Afd. for Præstehøjskolen,
Teologisk Pædagogisk Center, Løgumkloster.

Påskemeditation til langfredag*

Hans Vium Mikkelsen

I. Liturgisk ramme:

Præludium: O hoved højt forhånet af Max Reger

Salme 433: Herre Gud Fader i Himlen. Vekselsang mellem præst og menighed

Bøn

Tekstlæsning: Esajas 52,13-53,12

Salme 187: Rettens spir det alt er brækket

Tekstlæsning: Lukas 23,1-25: Domfældelsen

Salme 188: Så bøjed den dødsdømte nakken

Tekstlæsning: Lukas 23, 26-38: Korsfæstelsen

Salme 199: Jesus dine dybe vunder

Tekstlæsning: Lukas 23,39-49: Korsfæstelsen

Interludium: Gak under Jesu kors at stå af Laurids Lauridsen

Prædikenmeditation

Salme 179: Herren god, som uden grænser

Bøn

Velsignelse

Salme 192: Hil dig frelser og forsoner

Postludium: Hil dig frelser og forsoner af C.C. Hoffmann

* Påskemeditationen er blevet holdt i Hammelev Kirke ved langfredagsgudstjenesten 2008. Prædikenen blev holdt på kirkegulvet, hvor præsten normalt står ved en kiste under begravelsestalen.

II. Prædikenmeditation:

“Hellige Far. Hellige os i Din Sandhed. Dit Ord er Sandhed”

Det er en sorgens dag i dag, hvor Jesus bliver slået ihjel. Folket råber “korsfæst ham, korsfæst ham”. De vil se blod. Stemningen er vendt, for nogle få dage siden råbte de: “Velsignet være han som kommer, kongen i Herrens navn.” Nu råber de: “Korsfæst ham, korsfæst ham.”

Stemninger er flygtige og kan hurtigt vende. Den ene dag udråbes man til helt, den næste dag udpeges man som skurk eller taber. Også vi er på trods af al vores indsigt og viden nemme ofre for folkestemninger. “Korsfæst ham, korsfæst ham.” Han er en gudsbespotter og samfundsfjende.

Ganske paradoksalt er der ingen andre end magthaverne, som tager Jesus i forsvar. Herodes sender ham tilbage, han nøjes med at håne ham (det er en billig måde at følge folkestemningen på). Pilatus gør ikke engang brug af håneretten, han lefler ikke for folkemængden. I stedet prøver han at overbevise dem om, at Jesus er uskyldig – og at han skal sættes fri i anledning af den jødiske påskefest. Men da folkemængden bliver ved med at kræve, at Jesus skal henrettes, ja så giver han efter. Ikke fordi, han tror, de har ret, men fordi han ikke orker at stå op imod folkemængden. Det er ikke en sag, som han vil sætte sit eget embede ind på.

Hvordan reagerer Jesus? Bliver han vred? Forbandler han sine modstandere? Dømmer han sine modstandere til Helvede? Eller beder han dem blot om at gå ad helvede til? Beder han om, at Gud skal hævne sig på dem? At de skal få tifold igen? At de selv må mærke den smerte og savn, som de har påført Jesus? At de må smage deres egen medicin? Det havde været såre menneskeligt, om han havde gjort det.

Nej! Jesus giver ikke igen på samme måde. Han beder ikke Gud om at lade himlen styrte ned over folkemængden. I stedet siger han – rettet mod Gud og os: “Fader, tilgiv dem, for de ved ikke, hvad de gør.”

Hvor sælsomt at sige det, når man lige er blevet uretfærdigt dømt til døden; når man hænger på korset og venter på, at døden skal indtræde. “Fader, tilgiv dem, for de ved ikke, hvad de gør.”

Jesu død hænger sammen med det liv, han levede, inden han af folkemængden og romerne blev dømt ude på korset. Han forkyndte, at Gudsriget var kommet til jorden med ham, han var selv Gudsriget i person. Folket skulle ændre deres indgroede sociale og religiøse vaner. De skulle holde op med at inddele verden i indenfor og udenfor, rent og urent, forbud og påbud. De skulle stoppe med at ofre til deres Gud, i stedet skulle de tjene og ære deres Gud ved at tage vare på de svage. "Gud vil barmhjertighed ikke slagtofre."

Gud fremstår i Jesu forkyndelse ikke som nogen livsforsikring – hverken på den ene eller anden side af døden. For som han siger det et andet sted: Gud lader solen skinne og regnen falde over både retfærdige og uretfærdige. Gud er ikke en Gud, hvis formål det er at bringe orden, at belønne de retfærdige og straffe de uretfærdige. Gud er ikke garanten for vores måde at indrette samfundet på – hverken på det store eller det lille plan. En sådan Gud ville i henhold til Jesus blive alt for lille, alt for håndterlig, alt for meget menneske, blot lidt større, stærkere og mere magtfuld end os.

Guds retfærdighed og magt er af en helt anden art end vores. Det er det, som Jesus sætter sit liv ind på, at vi skal høre og forstå. Gud er ikke en Gud, som vi kan handle med. Gud er ikke en Gud, som vi kan få over på vores side; en Gud, som er en garant imod de andre. Nej, Gud sprænger de rammer, som vi sætter mellem os selv og hinanden. "Gud vil barmhjertighed, ikke slagtofre."

Det er det, Jesus åbenbarer for os med al tydelighed i dag – hvor han på korset beder til Gud om, at Han vil tilgive dem – og dermed også os. For de og vi ved ikke, hvad vi gør. Her – på korset – sprænger han vore rammer for retfærdighed. Her sprænger han grænsen for menneskelig kærlighed. Her går han i forbøn for os – der som dem – afviser at lade os røre af hans budskab om, at vi skal se på hinanden med Guds øjne.

Gud er ikke en Gud, der sætter skel. Gud er en Gud, der forener.

På korset er Gud gået imod dødens og ondskabens magt. Døden bliver ikke først besejret påskedag, den er også allerede blevet besejret i dag – hvor Jesus frivilligt går i døden for os. For hermed har Gud brudt den voldens, dødens og ondskabens magt, som vi er underlagt. Ved at Gud på korset lader sig trænge ude af verdens ondskab, bryder han voldens og ondskabens magt in-

defra. Ikke ved at sætte hårdt mod hårdt, men ved at vise at kærligheden ikke kan besejres af voldens eller dødens magt.

“Større kærlighed har ingen end at sætte sit liv til for vennerne.” Og det forunderlige er, at vi i påsken fejrer, at det er Gud selv, som i Jesus Kristus sætter sit liv til for os. Derfor har det betydning, ikke blot dengang for 2000 år siden, men også for os i dag. Derfor kalder englænderne med rette dagen i dag for Good Friday. Langfredag er ikke kun en sorgens, men også en glædens dag, om end det i dag er en glæde, som må skimtes gennem tårer.

Amen

Lektor, ph.d. Hans Vium Mikkelsen
Afd. for Præstehøjskolen,
Teologisk Pædagogisk Center, Løgumkloster.

Redaktion

Birte Andersen
Mågevej 13, 2.tv.
2400 København NV – tlf. 39 18 30 39

Ulla Morre Bidstrup
Pastoralseminariet i Århus
Skt. Markus Kirkeplads 1
8000 Århus C – tlf. 86 13 85 88

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

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

Christine Tind Johannessen-Henry
Folkvarsvej 13, st.th.
2000 Frederiksberg – tlf. 29 72 38 88

Kirstine Helboe Johansen
Skelagervej 424
8200 Århus N – tlf. 86 12 48 05

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

Marie Vejrup Nielsen
Byagervej 79B
8330 Beder – tlf. 89 42 68 50

Jesper Stange
Fiolstræde 8, st.
1171 København K. – tlf. 33 91 51 92

Elof Westergaard
Vestre Alle 9
8600 Silkeborg – tlf. 86 80 08 15

Henrik Brandt-Pedersen
Religionspædagogisk Center

Kritisk forum for praktisk teologi, 119
30. årgang udgives af redaktionen i
samarbejde med Forlaget ANIS.
Udgives med støtte af Kulturmini-
steriets bevilling til almenkulturelle
tidsskrifter

Ansvarsh. redaktører for nr. 119:
Fra langfredag til påskedag
Hans Vium Mikkelsen og
Elof Westergaard

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

Kritisk forum for praktisk teologi er
sat hos Forlaget ANIS og trykt hos
Specialtrykkeriet, Viborg

Layout: Mindgame

Bestilling af tidsskriftet:
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 30. årg.
er kr. 299,- (studerende kr. 249,-).
Enkeltnumre sælges for kr. 125,-
Ældre numre af tidsskriftet kan fås
ved henvendelse til forlaget

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