

**Kritisk Forum**  
FOR PRAKTISK TEOLOGI

122

DET HELLEGE RUM DECEMBER 2010



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

**TEMA: DET HELLIGE RUM**

Peter Lodberg <b>PALÆSTINENSERE OG IRAKERE I KIRKEN</b>	7
Per Ingesman <b>ASYLRET OG FREDHELLIGHED I KIRKERETSHISTORISK BELYSNING</b>	22
Hans J. Lundager Jensen <b>HELLIGT OG PROFANT RUM I DET GAMLE TESTAMENTE: FRA TORNEBUSK TIL TEMPEL</b>	31
Ettore Rocca <b>ØJEBLIKKET OG KIRKERUMMET</b>	44
Louise Højlund <b>RUNEALFABETER</b>	52
Benny Grey Schuster <b>KIRKENS MORFOLOGI</b>	63

# Forord

## Det hellige Rum

Vi diskuterer religion som aldrig før i det danske samfund i dag. Alt fra diskussioner om Fadervor og fastende muslimske børn i Folkeskolen, til spørgsmål om nyt kirkebyggeri i Trekroner og burkaer i Folketinget. I 2009 dukkede en diskussion op, som ramte ind i den løbende diskussion om folkekirkens plads i samfundet i dag. Anledningen til diskussionen var en gruppe irakiske asylansøgere, der søgte kirkens beskyttelse, efter at de var blevet udvist fra Danmark. Irakerne i Brorson-kirken er i dag en del af Danmarks kirkehistorie og samfundshistorie. Men samtidig åbnede debatten også op for overvejelser, der knytter til ved det mere overordnede spørgsmål om interessen for religion i vores samfund i dag.

## Forventninger og følelser

Hvorfor søgte de afviste asylansøgere om hjælp i kirken? Hvad var det for forventninger, de havde til, hvad kirken og kirkerummet kunne give dem i deres situation? For det var tydeligt, at der både inden for og uden for kirkerummet var en række forventninger og følelser på spil. Og en dimension af disse forventninger er knyttet til spørgsmålet om, hvad kirkerummet egentlig er for et rum, både i bred forstand, som kirken som fællesskab, og i konkret forstand, som et særligt rum med en særlig status.

Det var vel netop forventningen om, at de ved at søge ind i et kirkerum var på et særligt sted, et sted der yder beskyttelse. Men er kirkerummet et sted, der yder beskyttelse? Er det et helligt sted i betydningen et helle fra verden, og i dette tilfælde et helle fra statens domæne? Og hvordan hænger det samme med de strømninger vi ser i det religiøse landskab i Danmark i dag?

Sagen kom dermed både til at berøre en lang række gammelkendte temaer fra diskussionen om kirke og samfund i Danmark. Men den viste sig samti-

dig også at indeholde tegn på nye elementer i denne diskussion. Nye medier blev brugt til at knytte bånd mellem forskellige kirkelige retninger og fløje.

## **Kirkens stemmer i en ny tid**

Det bliver ofte understreget, at Den Danske Folkekirke ikke har nogen officiel stemme, der er ingen ærkebiskop og ingen synode, undtagen Folketinget. Men samtidig betyder dette ikke, at der er tale om en tavs kirke, nærmest tværtimod. For selvom ingen kan tale på folkekirkens vegne, så viste mængden af interviewede interessenter fra kirke og kristendom, samt særligt de to underskriftindsamlinger og opmærksomheden omkring dem, at der ikke er mangel på folk, der gerne vil deltage i diskussionen om, hvad kirken står for. Og scenen er sat for en skarp konkurrence om at sætte dagsordenen for, hvordan kirke og kristendom skal forstås i Danmark i dag. Debatten er ofte knyttet til samfundsemner mere end til spørgsmål om tro eller religiøs praksis. Præster, biskopper og universitetsteologer deltager i en lang række diskussioner om det danske samfund, dets værdier og historie. Og det blev også tydeligt i denne sag, at evnen til at komme til orde i medielandskabet bliver mere og mere afgørende. Det er her kamppladsen sættes og her folk danner deres indtryk af, hvad og hvem kirken er.

## **Statens rum, kirkens rum?**

Den danske folkekirke eksisterer i et spændingsfelt mellem statskirke og frikirke (Lodberg, 2005). Den er på en gang rammen om et bestemt trossamfund, med en meget stor og kompleks medlemskare, og samtidig en samfundsinstitution med tætte bånd til staten. Debatten om en ny kirke i Trekroner, om kors i flaget og vielse af homoseksuelle peger på, at diskussionen om folkekirken mere og mere bliver fokuseret på spørgsmålet om, hvorvidt folkekirken primært er en religiøs gruppering eller primært en del af statsapparatet. Det handler om, hvorvidt den danske model kan opretholdes. Den danske model er en model, hvor ét trossamfund, folkekirken, har en helt unik særstatus, og hvor sammenhængen mellem kristendom og dansk kultur mar-

keres på mange forskellige måder i officielle sammenhænge, samtidig med at man har religionsfrihed og andre friheds- og lighedsrettigheder. Danmark er så småt ved at udvikle sig i retning af en multireligiøs virkelighed, som igen og igen danner baggrund for en mængde diskussioner og konflikter. Denne virkelighed sætter spørgsmålstegn ved, hvad folkekirken er for en størrelse – er det primært et trossamfund, og hvorfor skal det så ikke fungere på linje med alle andre trossamfund i Danmark i dag? Eller er det statens kirke? Og denne spænding sættes på spidsen, når visse repræsentanter for kirken handler på en måde, som opfattes som i strid med statens love og henvisninger. Når de bruger kirken på en særlig måde, og dermed fremhæver kirkens rum i bredeste forstand som et særligt rum, et selvstændigt rum med en egen, indre logik. Der er mange uafklarede spændingsfelter i folkekirken, og de synes alle at komme på bordet, hver gang spørgsmål om religion og samfund kommer i spil. Med sagen om irakerne rykkede diskussionen helt ind i kirkens rum. Og dermed åbnedes der også for en diskussion af, hvilke forventninger og følelser der var i spil i det danske samfund generelt, når det gælder den status dette rum har.

## **Helligt rum, hellig tid – religiøse forventninger og teologiske idealer**

En dimension af sagen handler nemlig om en spænding mellem teologiske idealer og traditioner på den ene side, og de forestillinger, der er på spil i befolkningen bredt forstået. I nyere tid er der kommet mere fokus på, at medlemmerne af kirken ikke nødvendigvis har samme forståelse af, hvad kirke og kristendom handler om, som præsterne har. Det er naturligvis ikke noget nyt. Men med strømninger i det religiøse landskab, såsom en stærk individualisme og følelse af selv at være autoriteten i ens eget religiøse liv, kommer medlemmernes perspektiv tydeligere frem. Og klassiske teologiske forståelsesrammer kolliderer igen og igen med folkekristendommen i mange sammenhænge. Det er ikke kun spørgsmålet om rummets eventuelle hellighed, som peger i denne retning, men f.eks. også spørgsmålet om præsten som en særlig hellig person (shaman), og om synet på ritualerne i kirken. Grosbøll-sagen viste med al tydelighed, at forventninger til præsternes gudstro ikke var meget på-

virket af de teologiske udviklingslinjer i det 20. århundrede. Og at det var svært for præster og universitetsteologer at komme igennem med de teologiske argumenter i debatten om, hvorvidt en præst “skal tro på gud eller ej”.

Debatten om irakerne i Brorson-kirken har forbindelse til denne udvikling. Det kunne f.eks. ses i sammenstødet mellem de mange kirkelige, teologiske stemmer som modsatte sig ethvert forsøg på at tale om kirkerummet som noget helligt og de reaktioner, der kom på sådanne udmeldinger. Især når udmeldinger kom i den form, som f.eks. biskoppen over Fyns Stift valgte, da han sammenlignede kirkerummet med et lokum. Selvom disse udsagn byggede på, for teologer, genkendelige argumenter fra en bestemt teologisk tankegang, så vakte det stor forargelse. De kirkebygninger, som medlemmerne sætter så stor pris på til barnedåb, konfirmationer, bryllupper, begravelser og til juleaften – var det ikke andet end et lokum?

For samtidig med, at der syntes at være enighed blandt repræsentanter for kirke og kristendom om, at man ikke kan sige, at rummet er helligt i hverken kirkeretlig eller sakramental forstand, så syntes der alligevel at være noget andet og mere på spil. Nemlig det grundlæggende spørgsmål om kirkerummet ikke alligevel kan siges at være noget særligt. Og i sammenhæng med dette om kirken ikke også i bredere forstand er noget særligt. Om der ikke netop er tale om “et andet sted”, hvor man oplever og er del af noget andet end hverdagen og det almindelige liv?

## Et helligt rum?

I 1992 havde *Kritisk forum for praktisk teologi* også spørgsmålet om kirkeasyl på dagsordenen (nr. 49, oktober 1992). Hvis man sammenligner de to numre, så tegner der sig et billede af, hvad der har forandret sig og hvad der ikke har. Det er tydeligt i 1992-nummeret, at religion og politik er i centrum og at spørgsmålet om kirkens politiske rolle løber som en hovedlinje igennem indlæggene. I 2010 er dette spørgsmål stadigvæk en del af dagsordenen, men debatten har også spørgsmålet om hellighed som et centralt tema. Dette afspejler den debat, der var i 2009 omkring Brorson-sagen, og siger dermed noget om den forandring, der er sket. Debatten i dag sker netop i en kontekst hvor religion er vendt tilbage. Både som tema i samfundsdebatten og som noget

der spiller en rolle i danskernes liv i form af en interesse for religion. Samtidig kritiseres religion igen, og nye grupper som ateister og humanister blander sig i højere og højere grad i debatten. Ind i denne sammenhæng bliver det interessant igen at stille spørgsmålet om, hvem og hvad kirken er. Og det er netop det spørgsmål dette nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi* tager fat på ud fra emnet “det hellige rum”. Nummeret knytter en række dimensioner af Brorson-sagen sammen: Debatten om den konkrete sag om irakerne i Brorsonkirken belyses ud fra artikler af Peter Lodberg og Per Ingesmann. Peter Lodberg sætter sagen ind i en samtidshistorisk kontekst ud fra spørgsmålet om folkekirkens håndtering af flygtninge fra efterkrigstiden til i dag. Per Ingesmann sætter spørgsmålet om kirkeasyl i fokus ud fra en kirkehistorisk betragtning. Det mere overordnede spørgsmål om rummets hellighed præsenteres og diskuteres af Hans Jørgen Lundager Jensen og Ettore Rocca. Hans Jørgen Lundager Jensen ud fra et religionshistorisk og religionsfænomenologisk perspektiv, der tager udgangspunkt i Mircea Eliade med særlig vægt på det hellige, som det optræder i tekster fra Det Gamle Testamente. Ettore Rocca ser på kirkerummet ud fra et filosofisk perspektiv, der tager udgangspunkt i Søren Kierkegaard. Dette følges op af to indlæg, der hver på sin måde belyser hvilke konkrete kirkerum og hellige rum vi har at gøre med i folkekirken i Danmark i dag. Louise Højlund giver i sit essay et billede af hvordan *Den Danske Salmebog* er med til at danne det hellige rum. Og afslutningsvis præsenterer Benny Schuster sine undersøgelser af, hvilke konkrete kirkerum vi faktisk har at gøre med i Danmark i dag, særligt i forhold til nyere kirkebyggeri.

*Jørgen Demant og Marie Vejrup Nielsen*





# Palæstinensere og irakere i kirken

– kirkeasyl på dagsordenen

*Peter Lodberg*

Denne artikel ser nærmere på emnet kirkeasyl ud fra overvejelser om folkekirkens forhold til forskellige grupper af flygtninge fra 2. Verdenskrig til i dag. Der gøres rede for hovedtrækkene i nogle af de sager om flygtninge og kirkeasyl som har præget perioden. Dette danner baggrund for en præsentation og diskussion af sagen om irakerne i Brorsonskirken, som igen har bragt spørgsmålet om kirkeasyl på dagsordenen i en dansk sammenhæng. Artiklen viser, hvordan det er et grundlæggende vilkår for folkekirken at skulle forholde sig til spørgsmålet om flygtninge og hvordan det har præget og fortsat præger debatten om kirke og samfund.

Kirkeasyl er kommet på den teologiske og folkekirkelige dagsorden. Det har ikke hjemsted i dansk kirkeret eller lovgivning. Folkekirken har i modsætning til f.eks. de lutherske kirker i Norge eller Tyskland ikke gjort sig principielle overvejelser om kirkeasylets natur og betydning. Ikke desto mindre dukker kirkeasylet op i Danmark fra tid til anden, når der er mennesker, som i desperation søger en sidste udvej til at blive i landet i stedet for at blive sendt tilbage til den krig, de forlod i deres hjemland. Kirkeasylet har splittet ikke bare folkekirken, men hele den danske befolkning. Tidligere tiders opdeling i kirkelige bevægelser og fraktioner har antaget nye former arrangeret ud fra holdningen til kirkeasylets nødvendighed eller en afvisning heraf.

Kirkeasylet rejser også spørgsmålet om, hvilket perspektiv, man skal betragte og vurdere historien og de dertil knyttede teologiske, nationale og politiske spørgsmål ud fra, når det gælder flygtninge i Danmark? Fra den fastboendes perspektiv eller fra flygtningens perspektiv? Som regel beskrives flygtningens historie fra den fastboendes perspektiv, og derfor kan man være tilbøjelig til at betragte flygtningen som en fremmed, der blot er på besøg, og som forsvinder igen. Dermed bliver flygtningen til en undtagelse.

Men hvad nu, hvis det at have flygtninge og få flygtninge til landet ikke er en undtagelse, men en regel? Ikke en krusning, men en bølge? Ikke et problem, men et vilkår? Spørgsmålene om perspektivets betydning melder sig, når man skal vurdere kirkeasylet i Danmark, og hører sammen med en overvejelse over flygtningenes historie i Danmark.

## Træk af flygtningenes og folkekirkens fælles historie

Folkekirkens efterkrigshistorie kan bl.a. anskues ud fra spørgsmålet om, hvordan folkekirkens menigheder har forholdt sig til det faktum, at der siden 1945 stort set altid har været flygtninge i Danmark.

Ved Anden Verdenskrigs afslutning befandt der sig et historisk stort antal tyske flygtninge i Danmark. Henrik Havrehed har på baggrund af oplysninger fra Statens civile Luftværn og flygtningeadministrationens folkeregister anslået, at der i 1945 opholdt sig 244.493 flygtninge rundt omkring i landet. Langt den største del var børn og unge fra 0-14 år (ca. 70.000 – heraf 10.000 uledsagede), mens den næststørste gruppe var mænd og især kvinder fra 34-54 år (ca. 50.000). De fleste flygtninge kom til Danmark i krigens sidste fase, efter at Den Røde Hær d. 13. januar 1945 havde indledt et storangreb på Tyskland.

Før befrielsen kunne de tyske flygtninge gå frit omkring, og de fik lompepenge af besættelsesmagten, så de kunne handle i de danske butikker. I løbet af april 1945 blev mange skoler i de store byer – ikke mindst i København – inddraget, så de kunne anvendes til at huse de mange tyske flygtninge. Det skabte både utilfredshed og direkte fjendskab, som det fremgår af et flyveblad fra foråret 1945:

## FLYGTNINGENE

er blevet os paatvunget. Det er en ny Form for Invasion. De er her uden Ret – ikke engang Krigens Ret.

Til at begynde med er de klynkende og vil gerne vække Medlidenhed, men snart føler de sig hjemme og bliver frække og stiller Fordringer.

De kommer medens Hundrede af vore egne Landsmænd deporteres uden Lov og Ret til tyske Koncentrationslejre, hvor de er udsat for Tortur og Sult.

Man bør holde sig fra Flygtningene. Vore hjem bør være lukkede for dem. Man bør sky enhver ikke paatvunget Samtale med dem, endsiges enhver Form for Samkvem, herunder selvfølgelig ogsaa Tuskhandel med Cigaretter og Fødevarer. Vi opfordrer enhver god Dansker til at notere sig, hvem der overtræder dette Forbud. (Kilde: Det kongelige Bibliotek, jf. Henrik Havrehed)

Det er nok svært at afgøre, hvor udbredt denne holdning har været, men flyvebladet viser klart de anti-tyske holdninger og den dansk-nationale stemning, der fandtes i Danmark på dette tidspunkt i de første måneder af 1945, hvor de tyske flygtninge kom til at udgøre ca. 5 % af befolkningen.

De danske myndigheder og politikere forventede efter befrielsen d. 5. maj 1945, at de tyske flygtninge ville forlade landet sammen med de tyske soldater. Men det skete ikke. Den britiske militære ledelse i Nordtyskland var bange for, at den ikke kunne styre situationen, hvis de britiske tropper også skulle håndtere de mange tyske flygtninge fra Danmark. Derfor kom flygtningene til at vente i Danmark – i nogle tilfælde helt op til fire år.

Det var således nødvendigt, at den danske regering indstillede sig på, at den skulle tage sig af de tyske flygtninge, og Flygtningeadministrationen blev oprettet under ledelse af Johannes Kjærbøl. Han havde som socialdemokratisk folketingsmedlem været social- og arbejdsminister i Scavenius-regeringen (1940-43) og havde ikke fået en ministerpost i den nye regering efter befrielsen.

Kjærbøl tog initiativ til at oprette nogle store lejre for de tyske flygtninge, hvor de skulle opholde sig, indtil de kunne sendes tilbage til Tyskland. Blandt de største lejre var Kløvermarken på Amager med 17.000 flygtninge eller den

tidligere militærlejr ved Oksbøl i Vestjylland med 36.000 flygtninge. Dermed kunne skolerne igen benyttes til undervisning af de danske elever.

De isolerede tyske flygtninge fik ikke lov til at tage arbejde, fordi myndighederne frygtede, at smittefarlige flygtninge kunne bringe landbrugseksporten til England i fare. De måtte heller ikke benytte de lokale kirker til gudstjeneste eller kirkelige handlinger. I stedet blev der på Kjærbøls initiativ allerede fjorten dage efter befrielsen etableret et samarbejde med Det økumeniske Fællesråd i Danmark om etablering af en komité med medlemmer fra bl.a. folkekirken, den katolske kirke og menonitterne. Komiteen blev kaldt for *Kirketjeneste for Flygtninge i Danmark*, og dens opgave var at sørge for den kirkelige betjening af flygtningene, så længe de var i landet. Dens formand, rektor for Pastoralseminariet Halfdan Høgsbro og senere biskop over Lolland-Falster Stift, begrundede behovet på følgende måde:

Det (den kirkelige betjening, PL) var en opgave, som maatte tages op. Hvordan vi end siden vilde ordne os med vore nationale Følelser – og vore nationale Følelser er ofte kommet i Klemme i denne Tid – saa var der ingen Tvivl. Ikke noget som helst Paaskud, ikke nogen som helst Skyld hos det tyske Folk, ikke noget som helst nationalt Opgør med Tyskerne kunde befri os fra Jesu Kristi Befaling, at hans Evangelium skulde forkyndes for alle Skabninger, ogsaa for den del af hans Skabninger, som nu sad i Interneringslejrene.

Der var nok enkelte Præster blandt Flygtningene, men de kunde langt fra overkomme det. Vi danske Præster maatte træde til, hvis Ordet skulde blive forkyndt. Desuden var det ogsaa det rigtigste, at naar det paa det borgerliges Omraade var danske Myndigheder, der traadte til og ordnede, hvad der skulde ordnes, maatte ogsaa den danske Kirke træde til og tage Ansvaret for den kirkelige Betjening af Flygtningene. (Kilde: Kristen Gemenskap, dec. 1945, Häft 4, s. 126)

På trods af hård modstand i dele af den københavnske presse, der betragtede flygtningearbejdet som landsforræderi, udpegede folkekirkens biskopper tilsynsførende præster for lejrene. Under deres ledelse arbejdede også 44 tyske og 5 allierede protestantiske præster, 2 ortodokse lettiske præster, omkring 15

tyske og lige så mange allierede katolske præster. Ud over landet var ca. 250 folkekirkepræster involveret i Kirketjenestens arbejde.

## Danicaekspresen

Efterhånden kom det tyske hjul i gang, men snart skulle et andet hjul stoppe det europæiske maskineri. Den kolde Krig blev en realitet, og kun syv år efter at den sidste tyske flygtning havde forladt Danmark, rullede d. 30. november 1956 den såkaldte *Danicaekspres* fra Wien ind på perronen i Padborg. Det var et særtog med 986 flygtninge fra Ungarn, der blev fordelt på forskellige indkvarteringssteder, der i al hast var blevet oprettet rundt omkring i landet.

Den danske regering ønskede, at Danmark tog sin del af de 200.000 flygtninge, der befandt sig i Østrig efter Ungarn-opstanden i sommeren og efteråret 1956. Regeringen bad bl.a. Dansk Røde Kors, Caritas, Folkekirkens Nødhjælp og Red Barnet om at bistå med flygtningearbejdet, og organisationerne dannede til formålet *Dansk Flygtningehjælp*. Fra 1956 – 1988 varetog organisationen genhusning og integration af flygtninge i Danmark.

De fleste ungarske flygtninge kendte ikke noget til Danmark. De havde ifl. Dan Ersted Møller kun fået meget sparsomme oplysninger om Danmark i højtalerne på banegården i Wien:

Klimaet i Danmark svarer til Mellem-England. Vinteren er langt mildere end i Ungarn, sommeren er ikke så varm. Ungarere, som vil til Danmark, kommer i begyndelsen til at bo i mindre lejre. Så snart det er muligt, vil der blive ordnet beskæftigelse inden for de fag, man ønsker. (Kilde: Dan Ersted Møller: Integration af ungarske flygtninge. Dansk Historisk Fællesråd [www.historie-on-line.dk](http://www.historie-on-line.dk), 5. januar 2009).

De ungarske flygtninge blev fordelt på 16 flygtningehjem, og de fleste (272) blev indkvarteret i Hald. Der blev iværksat sprogundervisning for at forberede flygtningene til det danske arbejdsmarked. Det var en vanskelig opgave at få ungarerne i arbejde. Arbejdsløshedsprocenten for de danske arbejdere lå på 11,1%, og to år efter ankomsten til Danmark lå de ungarske flygtninge på

samme niveau. Integrationen lykkedes, og d. 13. juni 1959 lukkede det sidste flygtningehjem. Hjælpearbejdet var afsluttet.

Der var i befolkningen en kolossal velvilje over for de ungarske flygtninge – ikke mindst efter den sovjetiske invasion af Ungarn d. 4. november 1956. Der blev samlet ind via dagblade, DR, private organisationer og kirker. Mange danskere kunne identificere sig med Ungarn, der var et lille land, der blev overfaldet af den store og aggressive nabo. Måske skyldtes opbakningen også regeringens klare vilje til, at Danmark skulle tage et medansvar for flygtningenes skæbne, og at deres antal var forholdsvis beskedent.

Danskernes positive indstilling til flygtninge skulle senere komme på en hård prøve. I første omgang tog Danmark efter Prag-foråret 1968 imod flygtninge fra Tjekkoslaviet, og i de følgende år kom mange polske jøder til landet sammen med flygtninge fra diktaturstaterne i Sydeuropa: Spanien, Portugal og Grækenland. De fik i løbet af 1970'erne følgeskab af flygtninge fra lande, hvor militære despoter herskede som f.eks. Uganda, Chile og Vietnam. Mere end 10.000 flygtninge fra mange forskellige lande i Europa, Afrika, Asien og Latinamerika ankom i denne periode, og langt de fleste blev mødt med velvilje. Der var i Folketinget politisk enighed med undtagelse af Fremskridtspartiet om, at Danmark skulle tage sin del af ansvaret på området. Danmark fik ry for at være et humanitært foregangsland.

## Strid om udlændinge

Mens omverdenen berømmede den danske indsats på flygtningeområdet, skulle 50 iranske flygtninge fra krigen mellem Iran og Irak få debatten om udlændingeloven til at blusse op igen. Dansk Flygtningehjælp forsøgte i sommeren 1985 at placere de 50 flygtninge – senere 35 – i den sønderjyske by Øster Højst. Beslutningen vakte stor modstand blandt borgere i byen, og Dansk Flygtningehjælp indrømmede på et borgermøde, at man ikke havde informeret tilstrækkeligt om indkvarteringen, fordi den skulle gå hurtigt.

Senere samme sommer gik en gruppe unge danskere til angreb på et hotel i Kalundborg, hvor der var indkvarteret 60 iranske flygtninge, som havde fået asyl. Angrebet fandt sted i forbindelse med en havnefest, og det udløste en voldsom offentlig debat, der gav indtryk af, at flygtningesituationen var ude

af kontrol. Aviserne begyndte at tale om racistiske overgreb på flygtninge. Morgenavisen Jyllands-Posten bragte artikler med overskrifter som "By går amok i fremmedhad" (28.7.1985) og "Racekamp tvinger iranske flygtninge fra Kalundborg" (29.7.1985).

Dansk Flygtningehjælp kom atter i begivenhedernes centrum, da sognepræst Søren Krarup d. 21. september 1986 indrykkede en annonce i Jyllands-Posten, hvor han opfordrede til ikke at give én krone til Dansk Flygtningehjælps landsindsamling d. 5. oktober 1986. Med en henvisning til begivenhederne i Øster Højst stillede Krarup spørgsmålet, om danskerne kan fortsætte med at være et folk, når sprog, historie og religion ikke længere er fælles. Samtidig anklagede han Dansk Flygtningehjælp for at have skadet "vort fædreland umådeligt med sin hovne og selvgode farisæisme og sin – i kraft af det 'ædle formål' – ubegrænsede magt over lovgivning og samfundsliv".

Krarups annonce skabte en lang række modaktioner, protester og hidsige debatindlæg i medierne. Dansk Flygtningehjælps landsindsamling blev en uhørt succes med 40 millioner kroner, men også en række af Krarups sympatisører kom på banen. Den 18. marts 1987 stiftedes Den Danske Forening for at sikre dansk kultur og levevis i en verden, der truer med at opløse den kulturelle og folkelige egenart i Danmark, så det ikke længere er et hjemsted for det danske folk. Blandt medstifterne var tidligere modstandsfolk som Sune Dalgård og Jens Tolstrup, der kunne bekræfte Søren Krarups argument om, at der på ny var behov for en dansk modstandsbevægelse til forsvar for det danske folk. Nu kom fjenden ikke fra Tyskland, men fra overbefolkningstruede lande.

Mens den højre-nationale bevægelse organiserede sig omkring Den Danske Forening var der andre i det danske samfund, der mente, at det hører til dansk tradition, kultur og identitet at beskytte flygtninge, der var i livsfare i deres eget land. Blandt disse flygtninge var det i midten af 1980'erne især de statsløse palæstinensiske flygtninge fra den libanesiske borgerkrig, der påkaldte sig opmærksomhed.

## Kirkeasyl på Vesterbro og Nørrebro

De palæstinensiske flygtninges ansøgninger om asyl var i realiteten blevet sat i bero af Udlændingedirektoratet i forventning om, at forholdene i Libanon ville blive bedre. Konsekvensen var, at de følte, at de blev tilsidesat og sprunget over til fordel for flygtninge fra andre lande. For at gøre opmærksom på deres sag tog en gruppe palæstinensiske flygtninge 2. påskedag 1987 ophold i Mariakirken på Vesterbro i København. De ankom til formiddagens højmesse og nægtede at forlade kirken, før de havde fået tilsagn fra Udlændingedirektoratet om asyl i Danmark.

Sognepræst Jens Johansen og menighedsrådet betragtede ikke aktionen som en kirkebesættelse, men opfattede opholdet i kirken som et kirkeasyl, der i princippet kunne vare, indtil flygtningene igen ville forlade kirken. Kirkeasylet varede en uge, og flygtningene forlod kirken frivilligt, da de havde fået tilsagn om, at deres sager ville blive behandlet, og at de ville få opholdstilladelse i Danmark.

Det var første gang i nyere tid, at en præst og et menighedsråd brugte begrebet om *kirkeasyl* i forbindelse med flygtninges ophold i en kirke. Efter inspiration fra den amerikanske *Sojourner-bevægelse*, der i denne periode hjalp latinamerikanske flygtninge til at søge beskyttelse i amerikanske kirker, betragtede Jens Johansen og menighedsrådet kirken som et fredhelligt sted, hvor forfulgte mennesker kan søge tilflugt. Inspirationen kom også fra de lutherske kirker i DDR, hvor flere kirker tjente som en beskyttelse af oppositionelle grupper, fordi det østtyske politi undlod at gribe ind og arrestere de mennesker, der samlede sig i kirkerummene for at markere deres utilfredshed med de politiske og miljømæssige forhold i landet. I lighed med Zionskirche i Berlin og Nicolaikirke i Leipzig erklærede Mariakirken, at der blev holdt en vedvarende forbønsgudstjeneste, så længe de palæstinensiske flygtninge opholdt sig i kirken. Alterlysene, der var blevet tændt i forbindelse med højmassen 2. påskedag, blev således først slukket, da kirkeasylet og forbønsgudstjenesten var afsluttet den følgende fredag.

Hverken i DDR eller Danmark var der teologisk eller lovgivningsmæssigt belæg for at betragte kirkefreden som et område, der er uden for myndighedernes rækkevidde. Ikke desto mindre afholdt de sig fra at gribe ind i en erklæret gudstjeneste for at fjerne de mennesker, der var omfattet af kirkeasylet.



Det andet kirkeasyl fandt sted i 1991-92 – først i Enghave Kirke på Vesterbro og senere i Blågårdskirken på Nørrebro i København. Kirkeasylet påkaldte sig stor national og international opmærksomhed. Igen var det de palæstinensiske flygtninge, der kom i centrum. Da deres opholdstilladelse udløb d. 1. september 1991 fortrak de i første omgang til Enghave Kirke, hvor sognepræst Frederik Hjerrild dagen efter udtalte til Berlingske Tidende, at palæstinenserne var bange for at blive udvist til Libanon, og derfor har de fået det løfte, at de kan blive i kirken. “Vi vil yde dem beskyttelse, ligesom da vi hjalp jøderne under den tyske besættelse, siger Frederik Hjerrild.” (Kilde: Kritisk Forum for Praktisk Teologi, Oktober 49/1992: *Kirken som asyl*, Frederiksberg: Forlaget Anis).

Fremskridtspartiets politiske ordfører, Pia Kjærsgaard, krævede, at palæstinenserne blev fjernet fra kirken, og at de to sognepræster, Frederik Hjerrild og Gunnar Bach Pedersen, blev tildelt en kraftig advarsel. Til Berlingske Tidende d. 2. september 1991 udtaler hun: “Det er misbrug af Den Danske Folkekirke, når nogle præster blander sig i dansk lovgivning ved at tillade ophold i kirken som en slags asyl.” Pia Kjærsgaard tog ikke stilling til, at alle menighedsrådsmedlemmer havde billigt tilbuddet om at give palæstinenserne asyl i kirken. Menighedsrådets holdning blev udtrykt efter et ekstraordinært menighedsrådsmøde d. 3. september 1991, hvor det udtalte følgende:

Menighedsrådet har besluttet, at palæstinenserne kan blive i kirken, indtil deres problemer er løst. Menighedsrådet giver præsterne fuld opbakning og takker for den store og vigtige indsats, de har ydet. Rådet konstaterer i øvrigt, at palæstinenserens ophold er sket under rolige og værdige former. Rådet forventer, at politiet vil respektere kirken som et fredeligt sted. (Uddrag af menighedsrådsformand Jørgen Kreiner-Møllers læserbrev i Berlingske Tidende d. 23. september 1991).

De palæstinensiske flygtninge flyttede d. 7.-8. september 1991 til Blågårdskirken på Nørrebro, og d. 9. september 1991 skrev 33 sognepræster et brev til justitsministeren, hvor de protesterede mod kirkeasylet. I brevet hed det ifl. sognepræst Jesper Langballes pressemeddelelse til Kristeligt Dagblad:

Undertegnede danske præster opfordrer justitsminister Hans Engell til at gøre øvrighedens gerning og hævde loven i landet i den aktuelle sag om palæstinensiske asylsøgere, der ikke opfylder betingelserne for asyl, idet vi vil understrege følgende:

Næstekærlighed er evangeliets fordring til den enkelte i forhold til den enkelte og ikke et politisk-humanitært program.

En kristen kirke har som opgave at forkynde evangeliet og kan ikke etablere sig som en stat i staten, der er hævet over loven.

I Den Danske Folkekirke er alle døbte på lige fod, hvorfor ingen kirkelig klike skal driste sig til at repræsentere kirken, ej heller at fremme sine egne politiske synspunkter ved religiøs anmasselse og falske, uanstændige sammenligninger med besættelsestiden.

I en randbemærkning d. 13. september 1991 i Kristeligt Dagblad afviste sognepræst Anders Gadegaard de 33 præsters påstande om, at de 70 præster, som søger at hjælpe flygtningene gør det for at fremme egne politiske mål, udstille deres næstekærlighed, gøre kirken til en stat i staten og dermed bryde loven. Han understregede, at der blot er tale om at hjælpe en gruppe flygtninge, og at flygtningene opholdt sig helt legalt i Danmark, så længe deres fornyede ansøgninger om opholdstilladelse behandles i Justitsministeriet. Gadegaard henviste i øvrigt til, at det er muligt, at justitsministeren anvender den paragraf i Udlændingeloven, der giver ham myndighed til at tildele opholdstilladelse af humanitære grunde.

Mandag d. 30. december 1991 appellerede biskop Ole Bertelsen til statsminister Poul Schlüter om at give de statsløse palæstinensere humanitær opholdstilladelse. Statsministeren afviste appellen ifl. Kristeligt Dagblad d. 9. januar 1992 med følgende begrundelse: "Jeg vil finde det ganske forkert, hvis jeg på det givne grundlag greb ind i sagen, som efter gældende regler er overladt flygtningemyndighederne, justitsministeren og Folketingets Ombudsmand at træffe afgørelser i." Justitsministeren nægtede også at give de statsløse palæstinensere humanitær opholdstilladelse. Herefter blev der i slutningen af januar 1992 etableret et flertal i Folketinget bestående af Det radikale Venstre, Socialdemokratiet og SF til fordel for et lovforslag, der skulle give alle asylsøgende palæstinensere, der har været i Danmark i mere end 12 måneder ret til at søge om humanitært ophold.

## Kirkeasyl i Brorsonskirken og politiets rydning

Det næste kirkeasyl fandt sted i Brorsonskirken og omfattede irakiske flygtninge, der var flygtet fra krigen i forbindelse med invasionen af Irak i 2002 og den efterfølgende krig, hvor danske soldater deltog på amerikansk og engelsk side. Den danske regering krævede efter de direkte krigshandlingers ophør, at de irakiske flygtninge i Danmark skulle rejse tilbage og være med til at genopbygge deres eget land. Men flere af de afviste irakiske asylsøgere, der befandt sig i Sandholmlejren, nægtede at rejse hjem, og fredag d. 15. maj 2009 søgte ca. 60 irakere tilflugt i Vor Frue Kirke i København. Her ønskede de at blive, indtil deres sager ville blive genoptaget.

Ved gudstjenesten søndag eftermiddag d. 17. maj 2009 henviste sognepræst Jesper Tange i sin prædiken til begivenheden og sagde:

Menighedsrådet ved kirken har for et øjeblik siden udtalt, at det er i kirkens ånd, som vi forstår vor Herre, at tage os af asylansøgerne som medmennesker i nød og betryg. De er vores diakonale og sjælesørgeriske opgave ved deres blotte tilstedeværelse. En måde at udtrykke vor Herres krav på vores medleven er, at vi er forpligtet på at anvende den magt, vi har i det andet menneskes liv, til dette menneskes bedste. Det står i vor magt at hjælpe, trøste og lindre. Vi kan samtale om mulighederne for at løse den låste situation op. Men ændre den politiske beslutning kan vi ikke som kirke. (Kilde: Citeret efter Karsten Fledelius' kronik i Information d. 2. juni 2009, s. 16).

Vor Frue Kirkes menighedsråd og sognepræst Jesper Stange blev kritiseret i et debatindlæg i Kristeligt Dagblad d. 20. maj 2009. Her skrev medlem af Folketinget for Dansk Folkeparti og formand for Folketingets retsudvalg Peter Skaarup et indlæg under overskriften: "Afviste asylsøgere. Kirkebesættelse skal have konsekvenser." Her kritiserede han menighedsrådsformand og sognepræst, fordi de ikke ville "sørge for, at danske myndigheders afgørelse blev ført ud i livet. Hvis Danmark var en udemokratisk bananrepublik, kunne det forsvares, men i Danmark må vi være enige om, at vi har et folkestyre, og i virkeligheden er menighedsrådets passivitet dermed en hån." Peter Skaarup opfordrede Vor Frue Kirke til at hjælpe myndighederne med at få de afviste asylsøgere ud af

landet. Det afviste menighedsrådets næstformand, Karsten Fledelius, med den begrundelse, at menighedsrådet simpelthen ikke er en del af den danske udlændingeadministration, heller ikke når det handler om ikke-kristne.

Mandag d. 18. maj 2009 flyttede de afviste irakiske asylsøgere til Brorsonskirken på Nørrebro på grund af pladsmangel i Vor Frue Kirke. De forberedte sig øjensynligt på et langvarigt ophold i kirken, der i krypten havde bedre toilet- og opholdsforhold end i Domkirkens sideskib. Natten til d. 13. august 2009 gik politiet i en aktion ind i kirken og arresterede 19 mandlige irakiske asylsøgere. Børn og kvinder gik under jorden. De 19 irakiske mænd blev ført til Ellebæk fængslet i Sandholmløjren. Herfra indgik de i en gruppe på 22 afviste asylsøgere, der d. 2. september 2009 blev sendt med fly til Iraks hovedstad, Bagdad, fra Odense lufthavn.

Politiets aktion og rydning af Brorsonskirken blev støttet af alle politiske partier med undtagelse af SF, Enhedslisten og De Radikale. I forbindelse med opholdet i Brorsonskirken blev der etableret en støttegruppe, der kaldte sig "Borgerinitiativet Kirkeasyl". Støttegruppen nedlagde sig selv d. 9. februar 2010, fordi der ifl. talsmanden, Laurids Hougaard, ikke er mere at gøre: "Irakerne befinder sig enten ikke længere her i landet, er gået under jorden eller opholder sig i asylcentre."

## Erklæringskrig

Dagen efter politiets aktion i Brorsonskirken – d. 13. august 2009 – tog sognepræst Hanne Houkjær, ph.d.-stipendiat Kirstine Helboe Johansen og universitetslektor Peter Lodberg initiativ til en erklæring, der fordømte politiets aktion i Brorsonskirken. Erklæringen "Kirkens ret til at være kirke", der i løbet af fire dage blev skrevet under af 343 præster og teologer, havde følgende ordlyd:

Ordensmagts aktion i Brorsons Kirke krænker kirken. Det er første gang i danmarkshistorien, det sker, og markerer derfor et brud med kirken som selvstændigt rum. Uafhængigt af politisk ståsted ønsker vi som præster og teologer at fastholde, at kirken er et særligt rum til gudstjeneste og bøn, og skal respekteres som sådan.

Det er derfor utilstedeligt, at kirkerummet krænkes som det skete

ved aktionen natten mellem onsdag den 12. august og torsdag den 13. august 09.

Samtidig opfordrer vi alle danskere til at gå i kirke på søndag og sammen markere kirkens ret til at være kirke.

Erklæringen fremkaldte en moderklæring på initiativ af teolog Katrine Winkel Holm og sognepræst Jesper Bacher, der i løbet af få dage fik samlet 112 underskrifter. Erklæringen "Kirke, kend din plads!" havde følgende ordlyd:

I nogen tid har en gruppe afviste asylansøgere fra Irak nydt såkaldt kirkeasyl i Brorsons kirke på Nørrebro, indtil en politiaktion fik rømmet kirken.

Det hævdes, at denne aktion markerer et brud med kirken som selvstændigt rum. Det er en misforståelse. Kirken er ikke et selvstændigt rum i forhold til gældende lov og ret. Kirkehuset er en ramme om forkyndelsen af Guds ord og sakramenternes forvaltning.

Guds hus er ikke en appelret, hvor myndighedernes afgørelser kan omgøres under henvisning til en højere ret som defineret af selvbestaltede moralske instanser.

Det er misbrug af kirkens rum, når man giver rum til kampagner mod det verdslige retssamfunds afgørelser og påberåber sig en særlig hellighed, som unddrager sig almindelig ordenshåndhævelse. Den reformatoriske kirkeopfattelse afviser kirken som en overdommer i verdslige sager.

Vi skal ikke have en kirkestat i staten. Kirkens plads er under ordet, som alene helliger huset, ikke over samfundets ret. Asyl gives af de danske myndigheder på lovens grund ikke af tilfældige kirkefolk på sympatiens grund. Staten må kende sin grænse i forhold til kirkens lære, men kirken må også kende sin grænse i forhold til statens myndighed.

Det er på sin plads, at kirken er kirke og staten stat."

## Afslutning

De to erklæringer “Kirkens ret til at være kirke” og “Kirke, kend din plads” bekræfter indtrykket af, at spørgsmålet om behandling af flygtninge i Danmark har optaget kredse inden for Den Danske Folkekirke. Der var uenighed om, hvordan man skulle behandle de tyske flygtninge efter Anden Verdenskrig, og vandene skiltes også i forbindelse med, hvordan Danmark skulle behandle de irakiske asylsøgere i 2009. I nyeste tid er folkekirken blevet splittet i mindst to grupper, hvor den ene gruppe argumenterer ud fra, at det er kirkens opgave at beskytte flygtninge som medmennesker, når disse selv beder om det uanset deres juridiske status i Danmark. Kirken skal beskytte, lindre og trøste, men ikke ændre den politiske og juridiske beslutning ang. flygtningens status. Det er i denne sammenhæng, at begrebet om “kirkeasyl” er vokset frem som en betegnelse for kirkens diakonale opgave. Heroverfor står en anden gruppe, der betoner, at kirken ikke har en selvstændig opgave, der går på tværs af landets love og myndighedernes beslutning. Kirken skal forkynde evangeliet og forvalte sakramenterne, men ikke betragte sig som et fællesskab, der kan handle til forsvar for f.eks. flygtninge, der hævder, at de er i livsfare, hvis de bliver sendt hjem. Denne gruppe har siden kirkeasylet i Mariakirken, Enghave Kirke, Blågårdskirken og Brorsonskirken opfordret politikere og myndigheder til at gribe ind over for disse kirkers menighedsråd og præster, fordi de tilsidesætter loven i kirke og samfund.

De to holdninger har aktualiseret spørgsmålet om, hvad der hører til dansk national identitet. Den ene gruppe handler ud fra en opfattelse af, at i Danmark beskytter vi flygtninge, der er kommet til landet, når de hævder, at det er for farligt at blive sendt hjem. Den anden gruppe ønsker at forsvare nationen mod lovløshed og en indvandring, der vil underminere dansk kultur, kristendom og samfundsliv. Der er en klar tendens til at trække linjer tilbage til besættelsestiden. I gruppen, der argumenterer for kirkeasyl, kan man finde det synspunkt, at det gælder om at beskytte flygtninge i dag, ligesom det gjaldt om at beskytte jøderne under Anden Verdenskrig ud fra devisen: “aldrig mere for jøderne” betyder i dag “aldrig mere for nogen”. I gruppen, der betoner, at den juridiske lov står over alt andet i flygtningesagen, kan man møde det synspunkt, at der er brug for nutidige frihedskæmpere, der vil forsvare Danmarks fremtid som en selvstændig nation, således som de danske

frihedskæmpere gjorde det under Anden Verdenskrig. Begge grupper påberåber sig arven fra besættelsestiden – blot på hver sin måde, hvilket viser, at dansk identitetsdannelse fortsat er meget påvirket af, hvordan man forstår besættelsestiden og dens virkningshistorie.

Flygtninge i Danmark hører ikke til undtagelsen, men til reglen. Der vil hele tiden komme flygtninge til Danmark, sådan som det er sket siden Anden Verdenskrig, fordi krige, nød og sult sender mennesker på flugt til steder, hvor de kan leve i fred, sikkerhed og velfærd. Regulering af antallet af flygtninge i Danmark er en vigtig og krævende opgave for det danske folk, Folketinget og den statslige administration. Midt i globaliseringens malstrøm og vor tids store folkevandringer skaber den forandring af de fastboendes opfattelse af det gode liv, som flygtninge fører med sig, til spændinger, konflikter og nye muligheder.

## Litteratur

Gammelgaard, Arne 2005: *På Hitlers befaling. Tyske flygtninge i Danmark.*

Ipsen, Leif G. 2002: *Mennesker bag pigtråd. Tyske flygtninge i Oksbøl.*

Jensen, Morten Uhrskov 2008: *Dansk Udlændingepolitik 1983-2008. Et delt folk.*  
Odense: Lysias.

*Kirkens Front*, Årgangene 1945-47.

Lodberg, Peter 2001: "Den danske folkekirke og det økumeniske samarbejde", i *Nordiske folkekirker i opbrud*, Jens Holger Schjørring (red.), Århus: Aarhus Universitetsforlag.

Østergaard, Bent 2007: *Indvanderne i Danmarks historie. Kultur – og religionsmøder.* Odense: Syddansk Universitetsforlag.

Peter Lodberg, lektor, ph.d. og dr.theol., Aarhus Universitet.

# Asylret og fredhellighed i kirkeretshistorisk belysning

*Per Ingesman*

Denne artikel gør først rede for asylrettens tilblivelse i oldtidens Romerrige, derefter for den forståelse af hellighed knyttet til tider, personer og steder, der findes i middelalderens kanoniske ret. I forlængelse heraf skildrer artiklen, hvorledes reformationen gjorde op med den hellighedsforståelse, der lå bag oldtidens og middelalderens begreber om asylret og fredhellighed. På den baggrund konkluderes det, at man forplumrer en nutidig debat ved at bruge asylret og fredhellighed, som om disse middelalderlige begreber fortsat havde et retligt defineret indhold.

Det er ikke hver dag, Knud den Hellige optræder i TV-avisen. Men det gjorde han om aftenen den 13. august 2009. Anledningen var politiaktionen mod de asylafviste irakere i Brorsons Kirke tidligt om morgenen samme dag. Men hvad ville TV-avisen egentlig fortælle med billederne af den gamle konge, der blev dræbt i Albani Kirke i Odense i det Herrens år 1086?

For det første at det er noget helt enestående, at der bruges vold i en kirke. Fortilfældene er uhyre få, og man skal ofte langt tilbage i historien for at finde dem. Middelalderen kender masser af eksempler på vold og drab i kirker, men for at finde moderne paralleller skal man normalt gå til det 20. århundredes diktaturstater som de nazistiske og kommunistiske.

For det andet at de begreber om asylret og fredhellighed, som blev bragt på banen i debatten om politiaktionen, hører hjemme i en middelalderlig kontekst. Også i andre religioner kender man til det forhold, at templer og andre steder til gudsdyrkelse betragtes som hellige steder, der er beskyttet af en særlig fred. Det specielle ved kristendommen er, at begrebet om fredhellig-



hed er blevet givet et retligt defineret indhold. Det skete, da man i middelalderen samlede alle retsregler for kirken og dens forhold i et stort lovgivningskompleks, kaldet den kanoniske ret. I denne findes ikke blot de regler om asylretten, der var blevet til allerede i oldkirkens tid, men også bestemmelser om en særlig retsbeskyttelse, der skulle gælde for søn- og helligdage, for kirker, klostre og kirkegårde og for alle de personer, der hørte til gejstligheden.

Det danske politis aktion mod irakerne i Brorsons Kirke den 13. august 2009 bragte sindene i kog. Sørgede ordensmagten blot for, at landets love og myndighedernes afgørelser blev respekteret? Eller begik politiet et groft overgreb på et helligt sted, hvor forfulgte mennesker havde søgt tilflugt under påberåbelse af en ældgammel kirkelig asylret? Et centralt problem i diskussionen om aktionen i Brorsons Kirke var, om der stadig er et reelt indhold i de middelalderlige begreber i dagens Danmark. Det er et spørgsmål, hvis besvarelse kræver en nærmere udredning af kirkehistorisk og kirkeretlig art.

## **Asylrettens tilblivelse**

I de første århundreder af sin historie var den kristne kirke en forfulgt størrelse. Med mellemrum dekretede den romerske statsmagt rigsomfattende forfølgelser. I den sidste af disse, "den store forfølgelse", som kejser Diocletian indledte i 303, gik man målrettet efter gejstligheden og kirkebygningerne.

Det blev pålagt de gejstlige at udlevere kirkernes hellige skrifter og genstande, og i mange tilfælde blev kristne kirker angrebet og måske endda stukket i brand. Forfølgelsen varede, indtil kejser Konstantin den Store kom til magten i 312, afblæste den og tilbagegav kirken ejendom og bygninger, der var blevet konfiskeret.

Da kristendommen blev statsreligion i Romerriget mod slutningen af 300-tallet, vendtes situationen om. Nu var det de hedenske templer og deres præsteskab, der udsattes for forbud og forfølgelser fra statsmagtens side. Og ligesom den kristne kirke i øvrigt fik en privilegeret stilling i samfundet, med f.eks. fritagelse for skattebetaling og militærtjeneste, blev gejstligheden og de kirkelige bygninger og begravningspladser omgærdet med en særlig retlig beskyttelse.

Den undtog i vidt omfang de gejstlige personer og de kirkelige bygninger fra statens myndighed. I stedet lagdes de under biskopperne, der med tiden udviklede sig til øvrighedspersoner på linie med de statslige. Blandt andet etablerede de deres egne domstole, hvorved kirken blev en retlig enklave i det romerske samfund.

Dermed blev der brug for at give retsregler for den situation, hvor personer på flugt fra de statslige myndigheder søgte tilflugt i kirkebygninger. Sådanne regler blev fastsat i slutningen af 300-tallet af kejser Theodosius den Store. Hvis forfulgte personer søgte tilflugt på kirkeligt område, var det de kirkelige myndigheder, der skulle afgøre, om de kunne udleveres til strafforfølgelse. Og da kirken altid var modstander af blodsudgydelse, ville det normalt ske på det vilkår, at de pågældende ikke måtte straffes på liv eller lemmer.

Også i det antikke hedenske samfund kender vi eksempler på, at templer blev brugt som tilflugtssted for forfulgte personer. Med Theodosius den Stores bestemmelser var der imidlertid skabt et særligt kristent og et særligt retligt defineret begreb om asylret.

At asylretten spillede en vigtig rolle i praksis, viser ikke blot en efterfølgende kejserlig lovgivning med præciseringer vedrørende asylrettens omfang, men også forskellige omtaler i den patristiske litteratur. Et berømt eksempel findes i en prædiken af Johannes Chrysostomos fra 390'erne. Dens baggrund er, at den mægtige kejserlige minister Eutropius, som selv havde stået bag lovgivning med indskrænkninger af den kirkelige asylret, efter at være faldet i unåde søgte asyl i Hagia Sophia i Konstantinopel. Det fik han, men ikke uden at Johannes Chrysostomos som kirkens ærkebiskop benyttede lejligheden til at give ham en formaning: Den kirke, som Eutropius havde bekæmpet, havde nu åbnet sin favn for ham, mens de teatre, han havde været så glad for, var blevet hans ruin!

## Asylretten i middelalderen

De første kristne kejsers love og bestemmelser vedrørende kirken og dens gejstlighed kom sammen med kirkens egne retlige reguleringer, vedtaget på de oldkirkelige koncilier, til at udgøre kernen i middelalderens kanoniske ret. Den voksede i omfang, efterhånden som også Frankerrikets herskere i 700-

800-tallet og Det tysk-romerske Riges kejsere i 900-, 1000- og 1100-tallet udstedte lovbestemmelser af betydning for kirken. Sin kulmination nåede den dog først, da paverne i højmiddelalderen opnåede en egentlig lovgivningsmagt med universel gyldighed. Sammen med kirkens 'gamle' ret kom den nye pavelige ret, med dens mange tusinde enkeltbestemmelser vedrørende alle sider af det kirkelige liv, til at udgøre det lovkompleks, vi kalder *Corpus iuris canonici*.

I denne kolossale retssamling, der forelå afsluttet i begyndelsen af 1300-tallet, finder vi de oldkirkelige bestemmelser om asylret fra Theodosius den Stores tid i 300-tallet gentaget. I en særlig afdeling af den kanoniske ret, kaldet *De immunitate ecclesiarum*, hedder det, at de, der har søgt asyl hos kirker og klostre, kun kan udleveres, hvis der er afgivet løfte om, at de ikke vil blive straffet på liv og lemmer.

Men der blev også givet nye regler vedrørende asylretten, som først og fremmest skulle sikre mod misbrug af denne. Især juridisk skolede paver som Innocens III (1198-1216) og Gregor IX (1227-41) opstillede lister over såkaldte *casus excepti*, sager, hvor forbrydelsen var af en sådan karakter, at asylretten ikke kunne påberåbes. Dermed forhindrede f.eks., at kættere og åbenbare røvere kunne påberåbe sig asylretten.

Også de verdslige myndigheder søgte på forskellig vis at forhindre misbrug af den kirkelige asylret, og lokalt i de enkelte lande blev asylretten ofte givet et nærmere defineret indhold igennem særlige aftaler mellem kirken og statsmagten. Hvorledes brug af kirkens asylret kunne reguleres i detaljer, ja ligefrem sættes i system, har vi et eksempel på i katedralen i Durham i det nordlige England. Her findes på en af dørene en ring, som var beregnet til forfulgte kriminelle, der i ly af natten kom for at søge asyl i kirken. Ved at banke på med ringen kunne de vække to dørvagter, som derefter lukkede dem indenfor i sikkerhed. I overensstemmelse med den engelske udformning af asylretten havde de derefter lov til at forlade landet, men under forudsætning af at de fulgte bestemte veje og benyttede bestemte havne til deres flugt.

Såvel anvendelse af asylretten som krænkelser af den har vi mange eksempler på fra europæisk middelalder. Historien om den danske konge Knud den Hellige, hans broder Benedikt og hans andre hirdmænd, der i 1086 søgte tilflugt i Albani Kirke i Odense på flugt fra oprørske bønder og stormænd, men alligevel blev dræbt, er egentlig ikke noget godt eksempel på middelalderlig

brug af asylretten. Normalt ville det nemlig være folk, der var forfulgt af konger og fyrster og deres retsapparat, som søgte asyl i kirker og klostre.

Som blot et enkelt eksempel fra Danmark kan nævnes, hvorledes nogle bispetjenere under 1400-tallets store fejde mellem biskop Jens Iversen Lange i Århus og kongens lensmand på Kalø slot, den mægtige Erik Ottesen Rosenkrantz, efter at have dræbt en af lensmandens svende søgte tilflugt i byens dominikanerkloster. Det var ved midten af 1450'erne, og Århusbispens tjenere har måske vidst, at dominikanerklostret en snes år før havde været i strid med bystyret, netop fordi dominikanerne insisterede på deres ret til at nægte myndighederne adgang til at forfølge folk, der flygtede ind i klostret.

## Hellige tider, personer og steder

I den kanoniske rets sammenhæng indgik bestemmelserne om asylret i et større kompleks af retsregler, der havde til opgave at beskytte kirken, dens personer og dens virke. Ifølge den middelalderlige opfattelse var der hellige tider, hellige personer og hellige steder, som skulle omgærdes af en særlig fred. Det kom til udtryk ved, at krænkelser af denne fred var belagt med særligt alvorlige sanktioner. At dette var anerkendt i den verdslige lovgivning, fremgår f.eks. af, at det i de danske landskabslove fra 1100-1200-tallet var en skærpende omstændighed, hvis man overfaldt eller dræbte en person på en helligdag, eller hvis han var på vej til kirke.

Kirkens egen lovgivning fulgte op med retsbestemmelser med tilsvarende sigte. Kirkerum og deres inventar beskyttedes således igennem den kanoniske rets begreb om *sacrilegium*, "helligbrøde" på dansk. Det var helligbrøde at krænke en kirkegård eller en kirkelig bygning, men også f.eks. at stjæle hellige kar og andet inventar fra kirkerne. Det får til følge, at karmelitermunken Poul Helgesen på reformationstiden forarget kan omtale Frederik 1. som den "kirkerøverske konge", *sacrilegus rex*, fordi han inddrog kirkernes klokker til fremstilling af kanoner og deres guld- og sølvklenodier til betaling af lejetropper.

Hvad de gejstlige angår, var de beskyttet mod overfald og drab af en særlig bestemmelse i den kanoniske ret, *Si quis suadente*. Det var en vedtagelse af Det 1. Laterankoncil i 1123, der bestemte, at personer, som overfaldt og even-

tuelt dræbte gejstlige, ifaldt en automatisk bandlysning, som kun paven selv kunne løse dem af.

At kirken stod strengt på overholdelsen af denne bestemmelse, fremgår blandt andet af et materiale i Vatikanarkivet, der blev gjort tilgængeligt for forskning for knap en snes år siden. Det indeholder udførlige redegørelser for talrige tilfælde, hvor personer har såret eller dræbt præster og derefter må henvende sig i Rom for at få absolution for deres brøde.

For Danmarks vedkommende viser materialet, at drab på præster i 1400- og begyndelsen af 1500-tallet var noget, der forekom regelmæssigt, med tilfælde næsten hvert eneste år. Det skal dog straks siges, at en del af volden foregik mellem de gejstlige indbyrdes, som f.eks. da to præster i slutningen af 1400-tallet kom op at slås i Viborg. Det startede med et skænderi uden for domkirken, hvorunder der udveksledes – som det hedder i kilden – “mange fornærmende og utilbørlige ord”. Derefter kom det til håndgribeligheder inde i selve kirken. Den ene præst, Morten, greb fat i håret på den anden og slog ham i hovedet med sin knyttede næve. Ophidset svarede den angrebne, Niels Aslesen, med at trække en lille kniv og stikke Morten i siden, så blodet flød. Det betød dels, at kirken blev vanhelliget, så bispem var nødt til at foretage en genindvielse af den. Dels betød det, at Niels Aslesen ifaldt en bandlysning, som han måtte henvende sig til paven i Rom for at få ophævet.

## Efter-reformatorisk asylret?

I middelalderen var der ingen tvivl om, hvad der var helligt og beskyttet af en særlig fred. De hellige tider markeredes i kalenderen, de hellige personer kunne takket være ydre kendetegn som tonsur og klædedragt skelnes fra almindelige mennesker, og med hensyn til kirkens bygninger og andre rum var de normalt lige så skarpt afgrænsede, med mure eller på anden vis, fra den verdslige sfære.

Dette var dog blot synlige markeringer af grænsen mellem helligt og profant. Det, der konstituerede helligheden, var en *indvielse*, hvad enten der var tale om ordinationen af en gejstlig eller indvielsen af et kirkerum. Ved indvielsen overførtes hellighed igennem f.eks. håndspålæggelse og korstegning med en særlig indviet olie. Som vi lige har set, tog man indvielsen så alvorligt, at hvis

der f.eks. var foregået blodsudgydelse i en kirke, ja så var den vanhelliget og måtte genindvies. Også udgydelse af sæd i en kirke betød vanhelligelse af den.

Ved reformationen ophævedes den kanoniske ret i de protestantiske lande. Den opfattedes som så tæt forbundet med den forhadte pavemagt, at man f.eks. i England ligefrem forbød fortsat undervisning i kanonisk ret på universiteterne. Ophævelsen af den kanoniske ret skabte et retstomrum, fordi den ramte ikke blot højmiddelalderens omfattende pavelige lovgivning, men hele kirkens gamle retsgrundlag tilbage til oldkirkens tid. Kun gradvis, op gennem 1500-tallet, lykkedes det at udfylde retstomrummet igennem skabelsen af en ny protestantisk kirkeret.

Den blev i vid udstrækning givet af staten, og en af dens grundlæggende intentioner var netop at fjerne den status som retlig enklave i samfundet, den middelalderlige kirke havde haft. Derfor ophævede man normalt de særlige biskoppelige domstole. I Danmark skete det straks efter reformationens indførelse, ved Kirkeordinansen af 1537/39.

I princippet blev kirken og dens gejstlighed underlagt samfundets almindelige lovgivning. Dermed forsvandt den ældgamle asylret ud af dansk ret. Hvad den middelalderlige beskyttelse af hellige steder, personer og tider angår, var den dog mere sejlivet, og den handlede jo også i højere grad om at beskytte kirke og gejstlighed end om at begunstige kriminelle. Da man i Danske Lov fra 1683 samlede den gældende kirkeret i 2. bog, "Om Religionen og Geistligheden", var der f.eks. et udtrykkeligt forbud mod at henstille varer i kirkerne, idet disse skulle "blive til den brug de er forordnede" (DL 2-22-73).

Den statslige interesse i ophævelsen af den kirkelige asylret og begrænsningen af den retlige særstatus for kirke og gejstlighed er umiddelbart forståelig, og den havde da også mange forløbere i senmiddelalderens gradvise udvikelse af den statslige magt på bekostning af den kirkelige. Men nu fremførtes også stærke teologiske argumenter imod hele den middelalderlige forståelse af hellighedsbegrebet. Luther gjorde op med den meget håndgribelige forståelse af hellighed og muligheden for at videregive den, fra paven til biskopperne, fra biskopperne til præster og kirker, igennem indvielser med håndspålæggelse og besmøring med olie, der havde kendetegnet den middelalderlige kirke. For ham var det Kristus, der gjorde kirken hellig, således at helligheden knyttedes til forkyndelsen af evangeliet, ikke til menneskelige handlinger som håndspålgelser og oliebesmøringer.

Dermed var der foretaget et generalopgør med hele den katolske hellighedsforståelse, selv om konsekvenserne i praksis kun langsomt og skridtvis blev taget op gennem århundrederne efter Luther. En sidste rest af helligdagslovgivning har vi f.eks. stadigvæk i vores lukkelov, der bl.a. regulerer butikernes åbningstider på søn- og helligdage.

## Afslutning

Ved reformationen ophævedes den kanoniske ret, men megen af den ældgamle tænkning omkring de hellige tider, personer og steder vedblev at bestå, i visse tilfælde frem til vore dage. Der er dog ingen tvivl om, at der ikke i gældende dansk ret findes noget begreb om kirkeasyl eller for den sags skyld om fredhellighed. På dette punkt har vi ingen relikter, i stil med lukkelovens beskyttelse af helligdagene, af den middelalderlige hellighedsforståelse i vores lovgivning. Kirker og kirkegårde har ingen anden retlig status end andre offentlige rum.

Det udelukker ikke, at kirker også i dag ifølge mange menneskers opfattelse er hellige rum, hvor ikke alt kan foregå. Men som brugen af kirker til koncerter, skuespil, foredrag osv. viser, flytter grænserne sig hele tiden. Er der da stadigvæk ting, der er uacceptable i en kirke? Kan kirkerummet misbruges? Var irakernes ophold i Brorsons Kirke et sådant misbrug? Var politiaktionen mod dem det?

Herpå blev der givet helt modsatrettede svar i den ophedede offentlige debat, der fulgte efter politiaktionen i Brorsons Kirke i 2009. Det var nemt at se, at f.eks. de præster og teologer, der blandede sig i debatten og skrev under på erklæringer for og imod, ofte gjorde det ud fra deres kirkepolitiske ståsted: På den tidehvervske fløj støttede man politiaktionen, på den modsatte fløj protesterede man mod den.

Det er klart, at der kunne tages stilling til politiaktionen ud fra såvel humane som religiøse, kirkelige som politiske grundholdninger. En række af debattørerne i diskussionen om aktionen i Brorsons Kirke forplumrede efter min mening debatten ved ikke at melde klart ud, hvilke præmisser der var tale om i deres tilfælde. I stedet refererede de til asylret og fredhellighed, som om disse

middelalderlige begreber fortsat havde et præcist, retligt defineret indhold. Hvad de altså ikke har – og heller ikke har haft i dansk ret i de sidste 500 år.

Begreberne asylret og fredhellighed hører uløseligt sammen med hellighedsbegrebet i middelalderens katolske univers. Tilsyneladende har nogle af sidste års debattører ikke opdaget, at en sådan forståelse af hellighed gjorde Martin Luther og den protestantiske reformation op med allerede i 1500-tallet.

## Litteratur

Brundage, James A.: *Medieval Canon Law*, London-New York 1995.

*Dictionary of the Middle Ages*, 1, New York 1982, s. 631-632 (“Asylum, Right of”).

*Dictionnaire de droit canonique*, I, Paris 1935, sp. 1084-1089 (“Asile dans l’Église Orientale”), 1089-1104 (“Asile en Occident”).

*Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, IV, Paris 1930, sp. 1035-1047 (“Asile”).

Hinschius, Paul: *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, IV, Berlin 1888, s. 380-398 (“Das Asylrecht der kirchlichen Gebäude”).

*Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, 6, København 1961, sp. 382-389 (“Helligbrøde”); 14, København 1969, sp. 639-646 (“Sacrilegium”); 21, København 1977, sp. 91-95 (“Asyl”).

*Lexikon des Mittelalters*, I, München-Zürich 1980, sp. 1156-1158 (“Asyl”).

*Reallexikon für Antike und Christentum*, I, Stuttgart 1950, sp. 836-844 (“Asylrecht”).

*Theologische Realenzyklopädie*, IV, Berlin-New York 1979, s. 315-327 (“Asylrecht”).

*Wetzer und Welte’s Kirchenlexikon*, 10, Freiburg i.Br. 1897, sp. 443-448 (“Privilegien der Kirchen und heiligen Orte”), 1519-1521 (“Sacrilegium”).

Per Ingesman, professor, dr.phil., Afdeling for Kirkehistorie og Praktisk Teologi, Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet.



# Helligt og profant rum i Det Gamle Testamente: fra tornebusk til tempel

*Hans J. Lundager Jensen*

Helligsteder har træk, der går igen, fra én religion til en anden og fra én historisk epoke til en anden. Men helligsteder udvikler sig også historisk, svarende til de muligheder og betingelser, som gives af helligstedernes omverden. Artiklen her lader et lille udvalg af kendte tekster og forestillinger fra det Gamle Testamente illustrere helligstedets fænomenologi, historie og kognitive betingelser, fra den enklest tænkelige numinøse situation, Moses og tornebusken, over en etableret friluftshelligdom (Jakob i Betel), og til den permanente gudebolig i Åbenbaringsteltet og Salomos tempel. Særligt understreges, hvordan helligstedet ikke kan tænkes uden relation til det omgivende rum, og hvordan det, hvis det vil være en permanent institution, må indfange opmærksomhed og konstituere hukommelse.

Når det drejer sig om et basalt, religiøst fænomen som hellige rum, er Det Gamle Testamente godt at tage udgangspunkt i. For det gammeltestamentlige univers er i det hele taget en god reference i forhold til almene, religiøse fænomener. Det har sine særegenheder; men hvad en lang række basale forestillinger angår, ligger det på mange måder på linje med andre religiøst-kulturelle universer, nærorientalske (fx babylonsk, egyptisk) og mediterrane (fx græsk, romersk). Desuden vil det gammeltestamentlige univers for nutidige mennesker, stadigvæk, have en større grad af nutidig fortrolighed end de øvrige, samtidige kulturer, der ikke kan undgå at virke fremmede og eksotiske i sammenligning, også selv om denne forskel måske er mere overfladisk end reel.

Blandt de religiøse fænomener, der har fået deres specielle kulturelle prægninger i de forskellige, kulturelle kontekster, er nogle 'epokale' i den forstand, at de er knyttet til den særlige civilisationsform, der udviklede sig i dette område i bronze- og jernalder (altså groft sagt tidsrummet 3000 f.Kr. ned til hellenistisk tid) og som også er den civilisationsform, i hvilken de skriftlige tekster blev til, som vi nu har adgang til. Denne civilisationsform kan karakteriseres med begreber som bystatscivilisationer med funktionel arbejdsdeling, monarkier og imperiedannelser, skriftbaseret administration, monumentalbyggeri i bycentre, transregional handel og skriftbaseret kulturspredning. Andre religiøse fænomener er i deres grundform mere arkaiske og kan antages at have fået deres form i ældre jæger- og agerbrugskulturer.

Denne historisk begrundede flerdimensionalitet gælder også helligt rum i Det Gamle Testamente. I udgangspunktet vil det derfor være formålstjenligt at sondre mellem forskellige typer af hellige rum, og i Det Gamle Testamente kan man i hvert fald skelne mellem to hovedtyper. I det følgende vil jeg være mest udførlig mht. den enkleste af dem alle, og lidt mere kortfattet hvad de to andre angår.

## Friluftshelligdom I: Moses og den brændende tornebusk

Helligsteder i Det Gamle Testamente kan være påfaldende enkle. Et velkendt eksempel, der her kan tjene som en slags prototype, er den brændende tornebusk, som Moses ser sig stillet overfor i nærheden af bjerget Horeb, andre steder kaldet Sinaj (Ex 3). I udgangspunktet i fortællingen er Moses ved at vogte sin svigerfars får, da han ser en busk, der brænder, uden at den dog brænder op. Det tiltrækker hans nysgerrighed. Da han kommer nærmere, lyder der en røst inde fra busken, der advarer ham om at komme nærmere, og befaler ham at tage sine sandaler af, for det sted, han står på, er 'hellig jord' (*'admat qo-dæš*). Stemmen identificerer sig som "din faders Gud, Abrahams Gud, Isaks Gud og Jakobs Gud". Da Moses hører dette, skjuler han sit ansigt, fordi han ikke tør se Gud.

Præcis hvilken form for guddommelighed, der er til stedet i den brændende busk, er ikke specielt klart. Det korte tekststykke, jeg her har parafrase-

ret, Ex 3,1-6, er i stand til at nævne hele tre muligheder: en Jahve-engel (*mal'ak jhwh*), Jahve selv og 'Gud' (*'ēlohîm*). Dét problem skal ikke distrahere her, hvor det afgørende ikke er, hvad der kan ligge i denne differentiering af det guddommelige, men i det mere basale forhold, at Moses stilles over for det guddommelige, og at det tydeligvis er dettes tilstedeværelse, der gør, at stedet er hellig jord. Denne tilstedeværelse virker ikke som et permanent forhold. Denne busk på dette sted brænder (formodentlig) ikke dag og nat; den er i brand, fordi det guddommelige i denne særlige situation på dette tidspunkt har valgt at manifestere sig netop her og givetvis netop over for dette konkrete menneske, Moses.

Jeg skriver 'det guddommelige' og ikke fx Jahve eller Gud, mindre fordi teksten selv er uklar på dette punkt, og mere pga. et andet og her mere relevant forhold. Manifestationen af det guddommelige har en dobbelt side, hvor nutidige mennesker formentlig vil se den ene side, mens teksten selv og dens intenderede modtagere nok snarere vil have hæftet sig ved den anden side. Den nutidige læser vil rimeligvis bemærke et menneskes møde med det guddommelige (som jeg selv har gjort i min parafrase), og denne dimension er unægtelig til stede i episoden. Men tekststykkets pointe ligger sandsynligvis et andet sted. Moses virker, som om selve dette at stå over for det guddommelige ikke i sig selv er helt uforberedt. Moses har ganske vist ikke personligt tidligere været ude for noget lignende. Men han ved allerede noget om det guddommelige: Han skjuler sit ansigt, fordi han frygter at se Gud (eller bogstaveligt måske snarere 'guddommen': *ha'ēlohîm*). Stemmen i busken har advaret ham imod at komme nærmere; men den har ikke forbudt ham at se. Moses' frygt kommer ikke fra denne situation, men fra en forudgående viden om det farlige ved at se direkte på det guddommelige. Moses besidder en kulturel viden, som han har delt med de fleste mennesker i det nærorientalsk-mediterrane rum (eller rettere sagt: Som forfatteren forudsætter som en given sag for sin fortalte person, fordi den kan forudsættes også for tilhørerne).

Den guddommelige stemme identificerer heller ikke sig selv som noget guddommeligt slet og ret; det er givet i og med den underlige ild og beskeden om, at stedet er helligt. Den guddommelige stemmes anliggende er at præcisere, *hvilken* guddom, der er tale om: Denne guddom er Moses' forfædres guddom. Det er dette, der er stemmens og fortællerens anliggende. Stemmen må introducere sig selv for at gøre sin nærmere identitet klar. Brændende tor-

nebusk og hellig jord gør klart, at situationen involverer det guddommelige, og om dette ved Moses, at det er farligt og potentielt dræbende. Hvad han ikke ved, er, hvilken bestemt guddom det er, som kommer til syne på dette sted og som, åbenbart, vil ham noget. Moses og fortællingen forudsætter en polyteisme, der er udtalt, fordi den har været triviel. I Moses' og hans kulturs virkelighed er der mange, måske uoverskueligt mange, guddomme til. Det er derfor nødvendigt i den konkrete situation at præcisere, hvilken det drejer sig om. I en lokal, religiøs verden, der har fravalgt ikoniske kvalifikationer, kan man ikke identificere guddommen, sådan som fx egypterne nemt kunne ved hjælp af menneskekroppe med dyrehoveder. Her må der bruges verbal kommunikation: 'Jeg er Jahve' (og altså *ikke* Amon, Thot, Marduk, Kemosh etc.)

Jahve viser sig punktuelt: Busken flammer op. Mødet giver anledning til en længere meningsudveksling, hvis mål er at få Moses til at påtage sig rollen som den, der skal stille sig i spidsen for israelitterne og føre dem ud af Egypten. Da Moses endelig er overtalt, efter nogen forhandling frem og tilbage, vender han hjem. Formentlig slukkes ilden i busken, og Jahve, eller hans engel, forlader vel stedet. Vi hører i hvert fald ikke senere om en brændende busk, selv om bjerget naturligvis kommer til at spille en stor rolle senere hen. Moses står altså ikke kun på et helligt sted, han befinder sig her også i en hellig tid. Begge dele forudsætter en kontrast. Moses var i færd med at vogte får, dvs. han var optaget af at passe sit arbejde, da Jahve bryder ind. Uden om det hellige rum og den hellige tid ligger et ikke-helligt rum og en ikke-hellig tid, som vi med traditionen godt kan kalde *det profane*, hvis vi dermed forstår, at betegnelsen i første omgang kun angiver fraværet af det hellige, ikke andet, dvs. ikke noget i sig selv negativt som urenhed, synd eller lignende. Men der er alligevel træk, der typisk karakteriserer det profane, og det mest nærliggende er også det, der bruges i denne fortælling. Det profane er typisk det rum og den tid, der bruges til arbejde, altså til 'økonomi' i den mest enkle forstand – og her tilmed i den mest grundlæggende form, der overhovedet er tænkelig: kropslig aktivitet med det formål at skaffe føde og klæder. Moses vogter sin svigerfaders får, der giver uld, mælk og kød. Det er den aktivitet, der afbrydes ved det guddommelige dramatiske indskæring i dagligdagen. Det hellige rum kan ikke tænkes uden om sit modrum, det profane, der er arbejdets, fødens og klædernes rum.

Fårevogtning er en absolut nødvendig beskæftigelse; men den er ikke udpræget udfordrende eller varierende for intellekt og fantasi. Det guddommelige ved tilsyneladende, hvordan det skal fange Moses' opmærksomhed, og med relativt enkle midler: en ild, der brænder, uden at brænde op. Der er gode, og dybe, teologiske grunde til, at det netop er i en ild, det guddommelige her manifesterer sig, bl.a. fordi alle intenderede modtagere af fortællingen uvilkårligt ville associere til det guddommelige. Igen er dette ikke et specielt gammeltestamentligt træk, men tilhører en bredere kulturel viden; måske er denne viden endda universel, så arkaisk som tænkes kan. Menud over at signalere guddommelighed fungerer ilden i denne fortælling som et signal, der trækker Moses bort fra hans arbejde. Det guddommelige vil her i kontakt med det menneskelige. Men det menneskelige er (mere eller mindre) optaget, og derfor må den menneskelige opmærksomhed fanges. Da dét først er sket, kan det guddommelige komme til sagen; og fortællingen i Ex 3-4 tier herefter om den brændende tornebusk.

Grænsen mellem det profane og det hellige er i øvrigt dobbelt; den består dels af et lokkemiddel, ilden i busken, dels af en linje, der her er usynlig og må angives verbalt ("Du må ikke komme nærmere"). Som et erotisk koketteri opereres der med at komme nær og dog ikke komme nær, se og dog ikke se, være sammen og dog (slet) ikke. Denne tvetydighed indgår i ethvert helligsted. Der er i virkeligheden to (eller mindst to) grænser: én, der skiller helligstedet fra det profane rum, og én, der inde i det hellige sted skiller det særligt hellige fra resten. Moses træder ind i det første rum ved at tage sine sandaler af (hvilket ikke forklares i teksten, og resten af Det Gamle Testamente er ikke til megen hjælp; men måske er sandalerne lavet af en slags læder, som Jahve ikke kan tolerere i sin nærhed); men han skal her, i egen interesse, standse op før det andet rum. Formlen for helligstedet er formentlig ikke profan / hellig, men profan / (profan-hellig / hellig-hellig), dvs. at helligstedet er selv opdelt i to rum, ét, der ligger tættere på det profane, og ét, der i særlig grad koncentrerer helligheden. Moses *skal* træde ind i det første, det profant-hellige; det vil give ham en stor opgave og et langt liv; han *må ikke* træde ind i det andet, det helligt-hellige, der vil slå ham ihjel på stedet.

## Friluftshelligdom 2: Jakob i Betel

Religionshistorisk kan det hellige sted med den brændende busk klassificeres som en 'open-air-sanctuary', altså en 'friluftshelligdom'. Her, i Moses' tilfælde, har stedet tilmed den enklest tænkelige form. Den kan antage en mere permanent skikkelse, som det sker i fortællingen om Jakobs overnatning på det sted, han giver navnet Betel. Den Rudolf Otto'ske kombination af det fremmede, det frygtindgydende og det tillokkende, der er så tydelig i Moses-episoden, er tilsvarende til stede i Gen 28, hvor Jakob på den ene side får store løfter ikke kun om en glørværdig fremtid om stamfaderværdighed og besiddelse af landet, men også, mere håndfast og svarende til hans umiddelbare interesser, om guddommelig bistand på den rejse op til den fjernere familie i Kanan, som han just har begivet sig ud på. Også her må den guddommelige part introducere sig selv ("Jeg er Jahve..."), også her er der en første interesse- og opmærksomhedsvækker (stigen med englene), og også her gribes den menneskelige part af den 'numinøse' frygt, der er passende for profane mennesker, der ser sig konfronteret med det guddommelige ("Og han [Jakob] blev grebet af frygt og sagde: 'Hvor er dette sted frygtindgydende! ...'").

Også her kontrasteres det hellige med det profane i samme forstand som i fortællingen om Moses, men på en mindre subtil og derfor, for os, mere informativ måde. Også her er det det guddommelige, der opsøger det menneskelige for at slutte en aftale; men Jakob vil i udgangspunktet kun give en betinget interessetilkendegivelse: Ja, Jahve skal være hans guddom, hvis han vel at mærke kan forsyne ham med føde og klæder og sikre, at han kommer uskadt tilbage fra sin lange rejse. Her ser vi uden tvivl den mest fundamentale bevæggrund, menneskene i den nærorientalsk-mediterrane verden har haft til at indlade sig med det guddommelige på en mere permanent facon, der går videre end momentan-fascineret skuen af brændende tornebuske og himmelstiger: Hvis det guddommelige kan sikre mad og tøj...

Denne indledningsvise ubestemthed mht. kontraktens varighed og holdbarhed opvejes (eller dementeres måske, underforstået) imidlertid i denne fortælling af de former, som helligstedet antager. Der er ikke længere tale om en ren adhoc-konstruktion, en begivenhed, der varer, til den ikke varer længere, som en ild, der slukkes. Jakob markerer stedet med at tage den sten, han har brugt som støtte for sit sovende hoved, stille den op som en massebe

(*wajjāsæm ʾotāh mass<sup>e</sup>bāh*) og hælde olie over den. Han navngiver også stedet. Hvad der ved Horeb var forbigående, transformeres her til noget vedvarende, en institution, ikke kun et helligt sted her og nu, men et helligsted, der også kan antages at være 'helligt' uden for de særlige situationer, hvor det guddommelige manifesterer sig. Den lodretstående sten kommer til gengæld til at fungere som ilden i busken og synet af himmelstigen, dvs. som en markør i rummet, en usædvanlig konstellation, en sten der rager op, og som indfanger menneskers blik. Dens umiddelbare signalværdi er givetvis mindre end ildens og himmelstigens. Til gengæld er den mere håndgribelig og langtidsholdbar. Drama bliver til rutine, begivenhed til institution. Og selve den handling at stille en sten på højkant er formentlig en arkaisk gestus, en semiotisk ur-begivenhed: Et menneske ændrer noget i sin omverden og gør dette synligt for andre med det formål at informere om noget. Dette er urtegnet: En genstand, en ting, på grænsen til et 'artefakt', som det er blevet populært at tale om, men endnu ikke rigtigt. Jakob fremstiller ikke stenen, han flytter den, så den bliver synlig. Informationen er i sig selv minimal, vel ikke mere end et metasignal om, at der kommunikeres: Nogen har villet fortælle andre noget; ja – men hvad?

I forhold til en Peircesk tegnklassifikation er stenen ikke en ikon, for den forestiller ikke noget andet, og ikke et symbol, for den indgår ikke i sin rene 'sten-hed' i et sæt af vilkårlige, konventionelle tegn og er derfor endnu ikke en del af et egentligt sprog. Den er et indeks, et tegn, der peger på noget andet, som røgen er indeks på ilden, som vejrhanen på vindens retning, altså en henvisning til noget, der har betydning, uden at sige, hvad denne betydning er. Til gengæld for det indeksikale tegns magre semantiske indhold står, som også antropologen Roy Rappaport med rette har understreget, dets typiske egenvægt; hvis stenen ikke siger ret meget – måske så meget som at en guddom holder til eller viser sig her, så tag dig i agt ... – så siger den det til gengæld med betydelig meget mere vægt end den, som et verbalt udsagn kan have. Tale, symbolske, dvs. arbitrære, tegn, kan være enormt præcise i deres informative indhold: 'Den guddom, der her holder til, og som I ser markeret ved denne sten, er Jahve, altså Abrahams, Isaks og Jakobs gud, og han viste sig her for Jakob og lovede ham .... hvorefter der skete sådan og sådan ...', i lange baner). Men symbolske tegn er også lettere end luft, og omtrent så modstandsdygtige over for andre kommunikationer om andre ting, ikke kun al-

ternative historier vedrørende guddommelige sager, men også og endnu mere om føde og klæder og den slags, som melder sig senest, når man er trådt ud af helligstedet.

Stenen fungerer med andre ord som en slags *urskrift*, et ydre, materielt tegn, der har samme funktion som alle slags skrift, nemlig at hjælpe mennesker med til at huske. Jakob skal drage op til Karan og måske blive en stor mand. Det vil være passende, at han så også vender tilbage og kvitterer for den bistand, hans guddom har givet ham, på denne guddoms sted; og hvor var det så lige, det var? Det kan være svært at genfinde stedet efter syv år for Lea og syv år for Rachel, og her skal stenen hjælpe ham. Det er vigtigt at vide, hvem ens guddom er, og derfor sørger guddommen selv for at informere om det. Det er også vigtigt at vide, hvor man kommer i kontakt med ham, og her kan mennesker hjælpe sig selv. 'Helligsted' kan betyde to ting i Det Gamle Testamente: et sted, hvor det guddommelige er til stede, som tornebusken; og et sted, hvor det guddommelige er til stede, lejlighedsvis eller permanent, og som mennesker markerer, så de kan finde det igen. Hertil hjælper tyngde og synlighed. Denne problemstilling er ikke just spirituel, kan man mene. Men Det Gamle Testamente er mere direkte end som så. Det drejer sig ikke så meget om Gud, men om hvilken Gud, og ikke så meget om helligsted, men om hvilket helligsted. Og fortællingerne om Moses og tornebusken og om Jakob i Betel oplyser os kun indirekte om, hvad helligsteder kan være ifølge Det Gamle Testamente; fortællingernes anliggende er ikke at sige, hvad der må have været trivielt for deres intenderede modtagere, men om, hvad der ikke var det. Alle vidste, hvad en guddom og et helligsted var; der var forvirring om, hvilke der var relevante, hvilke man skulle tage sig af. Over for en sådan uklarhed skal der givetvis sættes ind på en bred front, kommunikativt set. Man kan fortælle fortællinger, argumentere med erfaring, lovsynge lyrisk, kort sagt kommunikere med konventionelle tegn. Og så kan man støtte op om sin tale med tunge, vanskeligt flytbare argumenter, så vægtige som store sten.

## Åbenbaringstelt, tempel

Betel er på vej til at blive et tempel. Der oprejses sten, stedet får et navn, der installeres endog et præsteskab, antydes det diskret til sidst, da Jakob, betin-



get, giver sit tilsagn til at lade sig beskatte med 10%, for en sådan praksis vil forudsætte administration og arkiv og derfor nogen, der besidder kompetence til at forvalte inddrivelsen og anvendelsen af skatteindtægterne. Men det vil være historisk præmaturligt på dette tidspunkt i den israelitiske fortælling at gå i detaljer på det punkt, hvor der strengt taget ikke er andre israelitter end Jakob selv og hans gamle forældre. Desuden var Betels legitimitet som Jahvehelligsted mere end tvivlsom, som det fremgår af den militant-deuteronomistiske fortælling om Josijas reform i 2 Kong 23. Betel er også stadigvæk en friluftshelligdom. Nok kan stedet kaldes 'Guds hus' (*bet-'el*); men et hus er det kun som ord, ikke som ting. Overgangen fra sted til hus sker ad to omgange, i den form for indre-bibelsk evolutionslære, der er passende for Det Gamle Testamente (der jo også lader den fysiske verdens dannelse begynde i vand og slutte med menneskearten), altså først som telt, så som rigtigt hus. Moses er omdrejningsfiguren for teltet, Salomo som bekendt for det rigtige hus.

Åbenbaringsteltet (tabernaklet) er et telt eller rettere en teltbarak, med plankevægge og tagdækken af skind, med to rum, et forrum til et nødtørftigt møblement, og et indre kammer til arken og til det guddommelige selv. Dette er den essentielle forskel mellem de to første helligsteder og helligstedet af tempeltypen: Teltet, og efter det templet, er boliger, permanente opholdssteder for det guddommelige. Der er ingen speciel term på hebraisk for en religiøs bygningskonstruktion; et tempel er et hus for en guddom, og 'Jahves tempel' er en gængs, men altså lige en anelse misvisende oversættelse af *bet jhwh*, 'Jahves hus'.

Et hus er et sted, hvor en beboer bor, og det er templets mening: Templet huser Jahve. Et hus tages i besiddelse af sin beboer, som det sker i Åbenbaringsteltet (Ex 40) og i Jerusalemtemplet (1 Kong 8). Som i et menneskeligt hus, der omfatter mere end det helt nødvendige, er der mere end ét rum, og det inderste, der i menneskelige huse formentlig primært vil være forbeholdt husstandens kvinder, og hvor fremmed tilstedeværelse er uønsket og potentielt konfliktskabende, således er det allerhelligste *no-go*-område for alle, bortset fra ypperstepræsten på den årlige renselsesdag, hvor han lige netop får lov til at linde på det afskærmende forhæng for at kaste et par dråber af-urenende blod derind (Lev 16). Det kan ligne et selvpålagt, guddommeligt fængsel; og det kan så være en af grundene til, at Salomo forsikrer, at Jahve

selv har sagt, at han vil bo i mørket, og at han, Salomo, derfor har bygget ham, Jahve, dette hus, hvor han kan bo for evigt (1 Kong 8,12-13).

Mens friluftshelligdommen så at sige lokker mennesker ind i det guddommelige sfære, er det i en vis forstand omvendt med hensyn til templet. Allerede Jakob hældte olie over massebe-stenen; men vi fik ikke at vise, hvad slags olie eller hvorfor. Her er Moses' indvielse af Åbenbaringsteltet tydeligere. Selve boligen, med dens rette proportioner og få møbler af det rette (kostbare) materiale er ikke tilstrækkeligt. Før det hele kan sættes i gang, skal det 'salves', altså gnides eller hældes over med en salvningsolie, der, som vi ved fra Ex 30, er en slags parfume. Moses kommer olien på selve boligen og dens inventar, og den kommes på det faste personale, der fra nu skal varetage helligstedets funktioner og den stadige opretholdelse af det. Parfumeringen er her identisk med sakralisering, altså helliggørelse: "Du skal tage salvningsolien og salve boligen og alt, hvad der er i den, og hellige den" (Ex 40,9). Helligheden er her flyttet fra det guddommelige nærvær som ved tornebusken og over til et menneskeligt ritual, der transformerer de profane planker, teltdækkener, redskaber og mennesker til hellige, og dette er forudsætningen for, at det guddommelige kan komme til stedet og bosætte sig dér. Parfumen hidkalder det guddommelige, som synet af ilden hidkaldte Moses, og som stenen revitaliserede Jakobs og hans efterkommeres svækkede hukommelse. Det guddommelige i Det Gamle Testamente, og i den nærorientalsk-mediterrane verden generelt, er kongenial med den af menneskenes sanser, der forener det ultra-arkaiske med det subtile.

Templet opfylder de samme funktioner som friluftshelligdommen og flere nye: Det er en institution, der forestår beskatning og til gengæld lægger sted til glæder og sorger, alkoholiserede måltider og pønitense med flænsede kapper og aske i håret. Der har været processioner til templet, selv om Det Gamle Testamente selv fortæller os skuffende lidt om dem. Templet har været et naturligt sted at mødes og givetvis et sted at se, hvis man var på gennemrejse, også når man var af anden herkomst end israelitisk. De præstelige regler for Åbenbaringsteltet i Leviticus er udtalt forstående over for den situation, at også andre end israelitter måtte have trang til at gøre brug af denne gudebolig og dens funktioner. Blandt huse i byen og i landet har templet været svært at overse, ikke kun på grund af sin størrelse og den daglige aktivitet, men på grund af de hemmeligheder, der omgav det (hvad var der egentlig inde i det

inderste rum? Hvad lavede præsterne egentlig derimod?) og de rigdomme, der akkumuleres der. Ud over skatteindtægterne er et tempel et passende sted at opbevare krigsbytte, og templer har i det hele taget fungeret som nationalbanker med et forråd af ædelmetal, der kunne aktiveres i særlig trængte situationer. Et tempel har været det naturlige sted at omsætte en overskudsproduktion, der på denne måde også har fungeret som en fornuftig investering. Ingen nærøstlig og mediterræn by uden tempel.

Et tempel er som sagt en ting at se. Selv som ruin er det besøgsværdigt i vore dage. I oldtiden, hvor konkurrencen fra andre opmærksomhedsvækkende faktorer har været væsentlig ringere, har det givetvis stået endnu højere på prioriteringslisten for den, der var i Jerusalem (Samaria, Damaskus, Karan, Nineve, Babylon, Theben ...). Det vil være urealistisk at skelne for skarpt imellem religion på den ene side og handel, turisme, underholdning på den anden. Som sagt holder templer sig ikke for gode til at agere depoter for luksusprodukter, til at inddrive skat, til at lægge hus til våde måltider og til at give et godt show for dem, der har lyst. Ifølge forfatteren til Sirak 50 har det været fantastisk at være til stede og få lejlighed til at se ypperstepræsten Simeon komme ud fra tempelbygningen, der hvor ingen almindelige mennesker havde adgang, og i sin pragtfulde embedsdragt stige op på alteret ude i forgården og der udføre sin rutine med fed røg, vin og afsluttende velsignelse. Formentlig er de fleste israelitter ikke blevet mindre glade for deres guddom af den grund, tværtimod.

## **Helligsted og kirke: En afsluttende bemærkning**

Pladsen her tillader ikke at tage det næste skridt i den religiøse evolution, den hvor templets grundlæggende legitimitet undermineres. Skridtet antydes allerede i 1 Kong 8, hvor Salomos indvielsestale leder ham til en deuteronomistisk prædiken, hvor det ene ræsonnement tager det andet, sådan at han for at understrege sin guddoms storhed kommer til helt grundlæggende at demontere sit eget byggeris legitimitet. Hvis Jahve er så stor en guddom, at selv himlenes himmel ikke kan rumme ham (1 Kong 8,27), som det berømte argument lyder, hvad er da templets begrundelse? Forfatteren her kan ikke få sig selv til at tage det nærliggende skridt. I stedet lader han Salomo trække halvt i

land: Templet har da en funktion, nemlig som orienteringspunkt for verbale henvendelser til himlens herre. Hvor som helst man er, kan man vende sig i retning af Jerusalem; så vil meddelelserne opfanges dér og befordres opad, til Jahves rette bolig. Det er en helligstedsteologi, der passer godt med en kultur, der har indrettet sig på at eksistere som et netværk af bosættelser, med fjerne diasporaer af mennesker, som det ikke vil give mening at tilbyde, endsige beordre til, at bringe ofre eller foretage pilgrimsrejser som forudsætning for at opretholde forholdet til forfædrenes guddom. Allerede her er den israelitiske religion ved at tage den transformation, der vil gøre den til en primært sprog-baseret religion, der eksisterer i kraft af en ubrudt, verbal kommunikation, ikke af en permanent sten-tilstedeværelse i centrum af et overskueligt territorium. Helligstedet er fra nu af i ordene, i bøgerne, i hovederne, ikke nødvendigvis i den sansede virkelighed; og fra og med den romerske katastrofe *også* nødvendigvis, for templet er der ikke længere overhovedet, og det kommer ikke igen. Men det lever videre, i Det Gamle Testaments fortællinger og regler, og ikke mindst i Mishna og dermed senere Talmud, der fortsætter med at gengive stadig mere subtile regler for noget, der var engang.

Templerne bliver til samlingssteder, som bekendt, 'synagoger', og kirker, og begge, men navnlig kirkerne (formentlig ikke mindst fordi deres beskatningsgrundlag var væsentlig større), bliver igen templer, med visse ændrede spilleregler, men atter i sten, atter med parfume, atter med steder, hvor kun få må komme, med interessante hemmeligheder, med ophobning af rigdomme. Religion i form af helligsteder alene er kun sten, tunge og meget lidt informative, som Stonehenge, hvor det indeksikale tegn er overdrevent synligt og de symbolske tegn er helt forsvundet – hvor vi altså nu ved helt klart, at det er et meget vigtigt sted, men ingen anelse har om hvorfor. Religion uden helligsteder har i historien været et nærliggende alternativ, og muligt, hvis det har stået en gruppe af mennesker helt klart, hvad meningen var, uden at have ydre tegn til at hjælpe på hukommelsen. Det kræver til gengæld en så intensiv og stadig kommunikation, at konstruktionen bliver skrøbelig i det lange løb. En religion, der forsøger at imitere sin egen genstands tidsløshed (alle rigtige guder er evige), gør klogt i at kombinere de indeksikale og de symbolske tegn, sten og ord, ild, sten og lugt på den ene side og ord, fortællinger, sange på den anden. Dét har til gengæld vist sig at være en ret robust kombination.

## Litteratur

Artiklen trækker teoretisk på elementer af Roy A. Rappaports religionsteori, der integrerer dele af Charles Sander Peirces semiotik; teorien er præsenteret i:

Rappaport, Roy A. 1999: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press.

Den religions- og kulturevolutionære model, jeg også trækker på, er bestemt ikke gængs i dansk, eller for den sags skyld international, religionsvidenskab; i fx en systemteoretisk baseret sociologi vil den dog være nærmest triviel, og jeg tror, at den har fremtiden for sig som en generel, teoretisk ramme for religionsvidenskaben, der trænger til at revitalisere religionshistorien, der er en negligeret disciplin.

Om typer af helligdomme i Den Nære Orient, der er den umiddelbare kontekst for de gammeltestamentlige forestillinger og fortællinger, kan man læse mange steder, nemmest i gængse opslagsværker som *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1992; *Neues Bibel-Lexikon*, Benziger, Zürich 1989-2001; *Gads Bibelleksikon*, Gad, København 1998.

Tempelteologiens særlige forestillinger har jeg beskrevet i relevante artikler i *Gads Bibelleksikon* samt i min *Gammeltestamentlig religion*, Anis, København 1998.

Hans-Jørgen Lundager Jensen, professor, dr.theol.  
Aarhus Universitet.

# Øjeblikket og kirkerummet

*Ettore Rocca*

Kirkerummet kan ikke skabe det hellige eller det, der her i artiklen kaldes rummets fylde. Men ved at danne ramme om en handling, som nogle mennesker opfatter som sakral, kan kirkerummet ikke undgå at forholde sig symbolsk til (og hermed blive målt med) den sakrale handling, der finder sted i det. Rummet kan stå i vejen for den sakrale handling ved at stjæle plads fra den, eller det kan give den plads.

## Tidens fylde og rummets fylde

I Søren Kierkegaards *Begrebet Angest* (1844) er øjeblikket det punkt, hvor tiden og evigheden berører hinanden. Inden denne berøring er tiden en uendelig succession af ligegyldige momenter, der uendeligt forsvinder, "et uendeligt indholdsløst Intet". Først ved øjeblikket begynder timeligheden og historien, og tredelingen fortid-nutid-fremtid bliver mulig.<sup>1</sup> Øjeblikket er kaldt *tidens fylde*, *plérōma tou chrónou* (Gal 4, 4). Hos Paulus betegner det det øjeblik, hvor Gud sender sin søn ind i verden, hvor ordet bliver kød. I *Begrebet Angest* er tidens fylde det øjeblik, hvor individet bliver frit, bliver befriet, bliver i stand til at gøre det gode. Og befrielsen er det samme som troen. Meningen er, at først da individet bliver frit, begynder dets historie, først da åbner sig for det en egentlig fremtid og en bevidst erindring om fortiden.

Men øjeblikket har også en rumlig betydning. Idet øjeblikket inddeler tiden i fortid, nutid og fremtid, bliver et tidens punkt "*spatieret*". At *spatiere* noget betyder at udstrække noget, at fordele noget og at skabe afstand mellem delene. Et tidens *punkt*, der ikke har dimensioner, bliver hermed *udvidet*, så at det får dimensioner. Rummet opstår; øjeblikket er ikke bare timelighedens men også rummets oprindelse. Ved at udvide momentet gør øjeblikket plads til det eviges gehalt. Friheden har netop denne udvidende evne. At fornægte friheden betyder derimod at lade rummet skrumpe ind.

Parallelt til tidens fylde er der – mener jeg – noget, der kunne kaldes rummets fylde, *plérōma tou tōpou*. Hvordan skal det tænkes? Hvori består rummets fylde? Rummets fylde består netop i denne udvidende evne, der gør det muligt for det evige at udvide sig i rummet, bedre, at udvide rummet, bedre, at lade rummet opstå. Og friheden er netop en rumlig udvidelse, der er imod entropiens love. Rummets fylde er evnen til at spatiere, til at skabe fri plads til tidens fylde.

Ifølge den kabbalistiske tænker Isaac Luria (1534-1572) blev Gud nødt til at kontrahere sig selv for at give plads til skabelsen. På den måde skabte Gud rummet, så at skabelsen kunne finde sted. At Gud trak sig sammen, blev en forudsætning for, at universet kunne opstå. Det hebraiske ord for denne trækken sig sammen er *tzimtzum*.<sup>2</sup> Kierkegaard udtrykker en meget lignende tanke i en berømt optegnelse, hvor han taler om Guds almagt. Gud i sin almagt gjorde mennesket frit ved “at tage sig selv tilbage”,<sup>3</sup> ved at give plads til menneskets uafhængighed. Almagten udtrykker sig ved at give plads. Og denne gave er ikke en måde, hvorpå Gud forlader mennesket, men ved at give plads er han også nærværende. Denne frie plads svarer til det, jeg har kaldt rummets fylde, nemlig dette sig udvidende rum, hvor friheden – øjeblikket, tidens fylde, troen – kan forekomme. Friheden er at indtage det rum, som er skabt af Gud, og samtidig at give plads videre.

## Kirkerummet

Hvad er forholdet mellem øjeblikkets rum og kirkerummet? Øjeblikket skaber sit rum, som er frihedens rum, og som er et sakralt rum. Og dette rum kan være hvor som helst. Det er et rum, der er uafhængigt af et bestemt fysisk rum, som fx kirkerummet. Omvendt kan man sige, at kirkerummet ikke er i stand til at skabe rummets fylde, dvs. det sakrale rum, alene ved sin arkitektoniske udformning.

På den anden side giver den arkitektoniske handling også plads. Lad os tage Leibniz' relationelle definition af rummet: en orden af sameksisterende ting (*ordre des Coexistences*).<sup>4</sup> Rummet er ikke noget, der eksisterer i sig selv, men det er en relation mellem tingene. Af den grund er den arkitektoniske handling en måde, hvorpå ting, der eksisterer samtidig, ordnes. Derfor giver

den arkitektoniske handling plads, skaber rum ved at ordne ting, elementer, materialer. Også barnet skaber rum, når hun ordner legoklodser; og vi skaber også rum, når vi ordner vores skrivebord. Er disse rumskabende handlinger arkitektoniske handlinger? Det synes jeg ikke. Det er ikke nok at ordne elementer for at have en arkitektonisk handling. Der skal noget mere til: og dette mere består i, at det at ordne sameksisterende ting skal tjene et behov hos et levende væsen, et menneske og/eller et dyr. Set fra det synspunkt er der ingen forskel mellem at tegne en kirke eller et elefanthus til en zoologisk have. I begge tilfælde drejer det sig om at ordne sameksisterende ting – altså at skabe rum – til nogle behov.

Hvad for et behov er det, kirkerummet skal imødekomme? Der er nogle ritualer, der skal kunne finde sted: gudstjeneste, nadver, dåb, begravelse, sang, osv., og som er kodificerede og kræver bestemte praksisser. Og så skal der være plads til et bestemt antal mennesker. Men når dette er sagt, har vi stadig fornemmelsen af, at vi ikke har nævnt det afgørende. Det afgørende er måske, at det behov, der skal imødekommes, netop er behovet for rummets fylde, for friheden, for Guds største gave. Hvordan kan en kirke imødekomme behovet for rummets fylde?

I mange århundreder har arkitekturen været anset som den kunst, der bedst kunne afspejle skabelsens orden. I renæssancen – i den tradition, der går fra Alberti til Bramante og til Palladio – troede man at kunne skabe bygningen (og først og fremmest den kirkelige bygning) ud fra de love, efter hvilke Gud har skabt universet og den skabning, der er universets fuldførelse, nemlig mennesket. Platons *Timaios* blev slået sammen med Det Gamle Testamente og evangelierne. De rumlige relationer i en kirke skulle være de sande relationer, nemlig de relationer, der konstituerer verden og er beskrevet i *Timaios*. Samtidig er disse relationer de gode relationer, fordi Gud kun skaber det gode, og de menneskelige sanser ikke kan lade være med at opfatte disse relationer som skønne. På den måde antages arkitekten at være i stand til at skabe rummets fylde, altså det sande og hellige og frie og skønne rum. Dog var disse relationer primært orienteret mod forstanden og ikke mod sanserne. Sanserne var bare en bro til det sjælelige sted, hvor det skønne kunne forstås og afkodes, nemlig intellektet.

Drømmen om at kunne skabe rummets fylde gik dog i stykker i 1700-tallet. Æstetikens fødsel er netop et tegn på drømmens undergang ved sin teo-



retiske skelnen mellem det gode, det sande og det skønne. På trods af nogle forsøg i det 20. århundrede (jeg tænker fx på Le Corbusiers *modulor*) anser jeg ethvert forsøg på at genoplive denne drøm som et tilbageskridt til en præ-moderne tilstand.

Det kan være vigtigt at genlæse Hegels interpretation af den klassiske arkitektur. I modsætning til den måde, hvorpå renæssancen fortolkede den klassiske arkitektur, påstår Hegel, at der sker en deling ved den klassiske arkitektur. Der er et religiøst behov, og det arkitektoniske skal give rammen for, at dette åndelige behov tilfredsstilles. Derfor bliver arkitekturen middel for et formål, der er uden for den selv. Fx er formålet at tilbede Gud i form af en statue og arkitekturen leverer "omgivelsen, indpakningen".<sup>5</sup> Arkitekturen tjener et åndeligt indhold, et religiøst indhold, som ikke har noget at gøre med det arkitektoniske geometriske sprog. Det kan være interessant at lægge mærke til, at både det allerhelligste i det hebraiske tempel og cellen med gudens statue i det græske var absolut mørke rum og derfor uinteressante fra et arkitektonisk synspunkt. *Arkitektonisk* vigtigt er det, der er *uden om* det allerhelligste eller cellen; det vigtige er arkitektonisk set den struktur, som gemmer det allerhelligste.

Jeg synes, vi stadig kan bruge Hegels overvejelser for at holde fast i, at kirken som arkitektonisk rum *ikke* kan skabe rummets fylde eller skabe rum til tidens fylde. Med andre ord kan kirken som rum *ikke tilfredsstill*e behovet for eller trangen til det hellige ved at *skabe* det hellige. Ligesom med andre behov kan et arkitektonisk rum *ikke tilfredsstill*e behovene selv, men det kan give nogle *rammer* for, at behovene kan udleves. Arkitekten, der tegner et kirkerum, skal *forsøge at skabe en ramme* til rummets fylde vel vidende, at der er mange andre mulige rammer, som ikke er kirkerummet.

Det kirkelige rum skal altså skabe rum til den religiøse trang, skal give plads til rummets fylde. Men hvordan kan man nærmere indkredse denne rummets fylde? Hvordan kan man forestille sig den? Egentlig er rummets fylde noget, der ikke kan forestilles. Hvordan kan man skabe rum til noget, der ikke kan forestilles? Med Kants ord ville rummets fylde være en fornuftsidé, nemlig "et begreb, hvortil ingen *anskuelse* (indbildningskraftens forestilling) kan være adækvat".<sup>6</sup> Atter med Kant kan man sige, at den eneste mulighed for at fremstille noget, der ikke kan forestilles, er at udtrykke det symbolsk, dvs. ved det, han kalder en "æstetisk idé". En æstetisk idé er strengt taget ikke en idé, men en forestilling skabt af vores billeddannende evne, "der giver anled-

ning til at tænke meget, uden at en eller anden bestemt tanke, dvs. noget *begreb*, kan være adækvat for den, og som intet sprog følgelig til fulde kan ramme og gøre forståelig.”<sup>7</sup> Den æstetiske idé er aldrig den perfekte anskueliggørelse af det fornuftsbegreb, den vil udtrykke, og hermed bliver fornuftsbegrebet selv ubestemt. På den anden side udvider den æstetiske idé begrebets billedlige rum ved at give det en mængde associationer uden at kunne tegne begrebets nøjagtige plads.

Men i kirkerummets tilfælde ser det ud til at være sværere end med andre symbolske udtryk: kirkerummet kan ikke udtrykke noget symbolsk på samme måde, som det kunne ske med et maleri eller en statue eller et digt eller en video. Et maleri, nemlig en ting, kan forsøge at forestille skabelsen eller Guds inkarnation eller dommedagen efter Bibelens tekst og en ikonografisk tradition. Men her er det et rum, altså en orden *mellem* tingene, der skal prøve at udtrykke øjeblikket symbolsk; der skal prøve at udtrykke den guddommelige handling at give mennesket rummets fylde. Det, der skal symboliseres, er Guds *tzimtzum*, Guds træden tilbage for at gøre mennesket uafhængigt, for at give plads til friheden og troen. Og samtidig skal det symboliseres, at denne træden tilbage ikke er en måde, hvorpå Gud forsvinder, men den er lig med Guds nærvær. Her skal man prøve at *give plads*, at *skabe rum* til noget, der ikke kan fremstilles.

Underligt nok skal man give plads til det, der er oprindelsen til enhver pladsskabende handling. Den arkitektoniske handling skal forsøge at symbolisere det, som den arkitektoniske handling selv er *mimesis*, imitation af, idet den altid forsøger at gøre plads til noget. Men her skal den give plads til det at give plads. Der er en særlig cirkelslutning i denne arkitektoniske handling.

Og der er selvfølgelig ingen garanti for, at dette symbolske udtryk lykkes. Hvis det ikke lykkes, kommer kirkerummet – den arkitektoniske ramme – til at stjæle plads, til at berøve øjeblikket rum. På den måde kan kirkerummet ikke undgå at være et vellykket eller mislykket symbolsk udtryk for rummets fylde, om det vil eller ej. Kirkerummet kan ikke undgå at blive målt med det, det vil give plads til, selv om målestokken er ubestemt, og man derfor ikke kan give karakterer. Der er få opgaver, synes jeg, der er mere risikable for en arkitekt.

For at opsummere: kirkerummet kan ikke skabe rummets fylde, kan ikke give friheden, kan ikke skabe et sakralt sted. Men ved at danne ramme om en

handling, som nogle mennesker opfatter som sakral, kan kirkerummet ikke undgå at forholde sig symbolsk til (og hermed blive målt med) den sakrale handling, der finder sted i det. Det kan ligesom stå i vejen for den sakrale handling ved at stjæle plads fra den, eller det kan give den plads. Hvis det lykkes kirkerummet at give plads på en måde, der hverken kan læres eller bevises, bliver det pludselig en rumligt berigende ledsager til den rumskabende handling, der finder sted i det. Måske er det igen Hegel, der spørger. Han fortolkede den kristelige eller romantiske arkitektur som på én gang ramme og symbol. Måske er vi stadig ved den problemstilling.

## Et eksempel

Jeg vil afslutte ved kort at tale om det kirkerum i samtidig arkitektur, der har gjort det stærkeste indtryk på mig, da jeg så det en kold decembereftermiddag. Egentlig er det ikke engang en kirke men et kapel, for jeg mener Peter Zumthors Bruder Klaus Kapel i Wachendorf i Tyskland. Kapellet ligger på markerne i et bakket landskab, omtrent en kilometer fra landevejen. Fra afstand lignede det et tårn, uden at jeg nærmere kunne identificere dets form. Mens jeg nærmede mig, fik jeg et skiftende indtryk: nu lignede det en trekant, nu en firkant, nu en sekskant. Først da jeg var tæt på, kunne jeg fornemme, at tårnet er irregulært pentagonalt. Det er bygget af beton, men det er ikke gængs betonbyggeri. Først har man lavet en teltagtig konstruktion med 112 rødgranstammer. Om dette trætelte har man støbt kapelkroppen med lag à 50 cm. Til betonen har man brugt flodgrus og rødligt-gult sand fra området sammen med hvid cement. Bagefter har man langsomt brændt træet, så at betonen indeni fik stammernes negative form. En tung trekantet metaldør åbner til det lille indre rum. Selv om det drejer sig om et katolsk kapel, er det påfaldende, at der er et næsten totalt fravær af kristelige symboler. Der er kun et lille hjul, som er formet efter Bruder Klaus' meditationstegn og en lille bronzestatue i halvfigur, der portrætterer helgenen. Ikke engang et kors er der i kapellet. Kapellet vil *kun* danne ramme for stilheden og bønnerne. Og der er ikke noget at hygge sig med i kapellet. Hverken elektrisk lys eller varme er til rådighed. Kapellet har ikke engang den primære funktion at beskytte mod regn og kulde. Der er en dråbeformet åbning i loftet, så at det regner ind. Den

dag havde det regnet, så der var en vandpyt i midten. Havde det sneet, havde der været sne i midten. Der er kun en enmeterlang bænk til at sidde på. Man er afspærret fra landskabet, for der er intet vindue, men man kan *høre* landskabet. Det eneste, man kan se, er et stykke af himlen ovenover og måske også afspejlet i vandpytten, som det skete den dag. Noget lys siver også ind igennem 350 bittesmå huller, der blev nødvendige for at støbe betonen og for at fæstne træstammerne til den. Disse huller blev bagefter udfyldt med glaskugler. Man træder på et gulv af zinkbly, noget af det tungeste materiale, man overhovedet kan tænke sig. Betonen har små hvælvinger, der engang var rødgranernes stammer. Man kan se ildens farve på betonen og lugte ildens lugt i rummet. Normalt er ilden bygningens fjende; her er den tæmmet og brugt som konstruktivt og sanseligt element. Vand i form af regn og vandpyt, luft i form af vind og udsigt til himmel, ild i form af farve og lugt, jord i form af bly og beton – naturens fire elementer er til stede. Det, der er prioriteret, er den vertikale forbindelse mellem himlen og jorden og endda mellem himmel og himmel, når himlen spejler sig i vandet på gulvet. Kapellet danner ramme for bønner – en hurtig en på en råkold decemberdag – dog ikke ved at beskytte den religiøse handling men ved at udsætte den bedende for det åbne og ubeskyttede rum. På den måde er det, som om kapellet vil give rum til den bedende på trods af det trængte indre rum. I kapellet er der ikke bare det relationelle rum mellem de konstruktive elementer men også fornemmelsen af en udvidelse af rummet, fx fordi der skabes relation til noget, som ikke kan lokaliseres særlig tydeligt: himlen og ilden. Rummet symboliserer tilsyneladende ikke noget bestemt, men gengiver den proces, der oprindeligt skabte rummet. Det, der symboliseres, er selve den handling, der skabte rum. Således er rummet symbol for Guds træden tilbage for at gøre mennesket uafhængigt, for at give friheden plads. Zumthor har efter min mening *ikke* skabt et sakralt rum men en form, der kan rumme en sakral handling og nærmest give den omsorg ved at symbolisere den i rummet.

## Noter

- 1 Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest*, i *Søren Kierkegaards Skrifter*, b. 4, København: Gad, 1997, s. 388-392.

- 2 Jf. Marc-Alain Ouaknin, *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, Paris: Albin Michel, 1992.
- 3 Søren Kierkegaard, *Journalen NB*, nr. 69 i *Søren Kierkegaards Skrifter*, b. 20, København: Gad, 2003, s. 58f.
- 4 Jf. Leibniz' brev til Samuel Clarke fra den 25. februar 1716, i Gottfried Wilhelm Leibniz, *Opera philosophica omnia*, Faksimiledruck der Ausgabe 1840, Aalen: Scientia, 1959, s. 752.
- 5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, i G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1964, b. 13, s. 268.
- 6 Immanuel Kant, *Critik der Urteilskraft* (1790), dansk deloversættelse: "Kritik af den æstetiske dømmekraft", ved Carsten Juhl, *Hæfter for gæstfrihed*, nr. 6-7, 2006, § 49, s. 136.
- 7 *Ibid.*, s. 135.

## Litteratur

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1964.

Immanuel Kant, "Kritik af den æstetiske dømmekraft", på dansk ved Carsten Juhl, *Hæfter for gæstfrihed*, nr. 6-7, 2006, s. 21-167.

*Søren Kierkegaards Skrifter*, København: Gad, 1997ff.

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Opera philosophica omnia*, Faksimiledruck der Ausgabe 1840, Aalen: Scientia, 1959.

Marc-Alain Ouaknin, *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, Paris: Albin Michel, 1992.

Ettore Rocca, lektor. Università di Reggio Calabria, Italien.  
Tilknyttet Søren Kierkegaard Forskningscenteret.

# Runealfabeter

## Et essay om det hellige rum i nye salmer

*Louise Højlund*

Det hellige rum i en salme er dér hvor ordene løsriver sig fra papiret, vokser som et barn i maven, tiden går i stå, himlen bøjer sig ned og slikker vore sår, lader mælk og honning flyde ned ad parcelhusveje og skramlede eksistenser. Det hellige rum er, når tanker svulmer op og bliver til sang. Tyst eller larmende. Men med ånd nok til at fylde en hval.

*Der er jo dage, der skal synkes som tabletter, hvor man må skribe som en tørstig hjort efter det rindende vand. Hvor verden er ene og jeg er ene. Hvor man læn- ges efter det rum hvor Guds-kærligheden og Guds-freden vokser om kap. Og håber, håber at der bare kunne dryppe en smule himmelbalsam ned i hjertebæ- geret. Dage hvor man ønsker sig, at der bliver plantet en lilje i hjerterummet og at der er een der tegner nåder på os. Een der standser dybe hjertesuk i løn og står mig honningbi!*

Og der er jo også dage hvor vi er som små sole der går op og ned i den En- bårnes herlighed og man har lyst at prise Gud til evig tid for ånde, røst og vinger. Hvor regnbuespidserne har læget de værste sår og man befinder sig på en Him- le-lyksaligheds ø. Sådan er det for sorrig og glæde de vandre jo til hobe.

Ja, og så er der jo alt det leverpostejfarvede ind imellem hvor tid betyder meget og det er af liv-givende og dermed afgørende betydning at der dukker nogle rum op. Hjerte-rum, mellem-rum, undre-rum. Bare rum, hvor tid og gøren og laden ikke betyder så meget, og man føler *de levendes lyst*. Måske er det de hellige rum! Dem der gør, at man indimellem, der midt i hverdagen, kan røre en lykke så stor som et gevir. Og kan tro på at Vorherre faktisk vil bygge en slette og fravryste døden sin hætte. At der er et nådens Bethlehem for selv det mest forhærdede tidselgemyt.

## Så syng da Danmark, lad hjertet tale!

### *Salmestumper som trædesten med mere*

Ligesom David troede han skulle bygge et hus til Gud, et helligt rum, men fandt ud af at det i første omgang var Gud, der ville bygge et hus til ham, således er det også fat med at beskrive det hellige rum i salmer. Man kan umiddelbart tro at det ligger lige for at skrive om diverse kirke- og gudstjenestesalmer og hvordan de forholder sig til det hellige rum. Men i virkeligheden er der et andet helligt rum, der kommer først og er meget større og vigtigere. Det er det hellige rum, som Gud har sørget for, at det er muligt at træde ind i i salmerne.

Det er klart at når man hører tale om det hellige rum, så vil man ofte tænke på kirkerummet. Det har så mange møder, så megen eftertanke, så mange ord, så mange vigtige handlinger, som det er ladet med. Grundet sin brug. Den ladning mærker man når man kommer ind i en kirke. Erindringer dukker frem, tanker dukker op fra tidligere tider, tanker om en selv og dem der var her før med det samme formål: At passe på livet i liv og død. Og at blive passet på i liv og død. Man bevæges, mærker kirke-hjerte-rummet banke. Sten er som bekendt sten. Det vigtige rum når man er i kirken og når man åbner en salme, det er det rum hvor *Gud bygger en trappe fra tårernes dal til Himmerigs sal*. Det er *hytten i barmen med kærlighedsvarmen* der er vigtig! Det er de levende stens hjerte-rum. Salmerne bruger også igen og igen hjertet som et udtryk for der hvor Gud og menneske mødes. Hjertet er Gudsordets lagune. Det er dér Ordet og Ånden modtages. Dér lægges til kaj og dér sendes duen ud.

Det jeg vil frem til er, at det hellige rum er der hvor Gud og mennesker mødes. Det hellige rum opstår i menneskets hjerter der hvor *Jesus går omkring og banker med ordets guldhammer* på den ene eller den anden måde. Det er der hvor Gud sætter sig igennem, hvor *han er vort hjerte og vor mund*.

Derfor giver det ikke mening bare at lede i gudstjenestesalmer eller kirkesalmer efter det hellige rum. Alt hvad der er helligt er det, fordi Gud sætter sig bag. Fordi der er ånd og Gudsordet inkarnerer sig. Ikke fordi vi AUTORISERER det ene eller det andet, eller beslutter os for i en kirkeindvielse at sige, at

nu er du, beholder til oblater, hellig, du gode ritualbog og du hellige orgel, I er nu hellige. NU.

Begyndelsen af dette essay er et forsøg på at nærme mig, hvad jeg mener med dette Guds hellige rum i salmer. Sådan kan man komme i gang med et essay. Man kan jo altid bruge salmestumper som trædesten, altid, ligesom man kan bruge dem som intermezzo, som pusterum og forstørrelsesglas og som alt muligt andet her i livet. Men i forhold til dette essay tror jeg, at jeg må begynde et andet og mere basalt sted. Der ligger nemlig mindst to store udfordringer foran mig inden jeg kan nå til kernen af dette essay!

Den første udfordring ligger i at besvare følgende spørgsmål: Hvad er det hellige rum?

Den anden: Hvad er en salme?

To ikke uvæsentlige ting, som man med nogen ret kunne mene skulle ligge på præstens upræstelige rygrad. "Agerer du ikke i det hellige rum om søndagen og på andre tidspunkter? – Det må vel da være en artikel om moderne gudstjenestesalmer, hvori kirkerummet i al sin hellighed beskrives!"

OG "Hallo præst! En salme, det er da minimumsviden! Det er da en sang, der handler om Gud!". Men nej, hos bemeldte skrifterske synes svarene på disse elementære spørgsmål ikke at springe frem af sig selv!

Jamen, så må man jo bevæge sig ind i det! For uden svar på disse spørgsmål kan jeg ikke udfylde pladsen her svarende til undertitlen. Og måske er essayets kerne endda at finde i forsøget på at besvare disse to spørgsmål!?

## (korrektiv)

### *En parentes*

(Men inden da skylder jeg lige at sige, at den undertitel som jeg har fået stukket ud (egl. titel, men af mig gjort til undertitel!), den må der et korrektiv til: Det omhandler ordet *nyere*. For egentlig fik jeg at vide at det skulle handle om det hellige rum i *nyere* salmer: Et køkken af *nyere* dato er lavet inden for de sidste 10-15 år max. Men som med så meget andet er marginen ofte lidt anderledes i den kirkelige verden. Da bliver tingene jo ikke så hurtigt forældet (eller hvad?). Der er 50 år da *nyere*, ikk? Så hvad er det lige for salmer vi taler



om her? Er Aastrup med eller..? Mit korrektiv er en lille omskrivning: Om det hellige rum i *nye* salmer.

Og dermed mener jeg de salmer, hvor der siges noget nyt!

Eller hvor gammelt gøres nyt!

Særligt hvor gode billeder gør det gamle nyt for den nye og den gamle læser. Hvor man gispende genkender det man ikke anede eksisterede!? Det er den slags nye salmer, der undervejs i denne artikel bliver hevet ind i brudstykker, sådan som de nu forefindes på mit salmelager, men de er altså ikke nødvendigvis tidsmæssigt *nyere*!)

Og med det korrektiv på plads må jeg ile mod mine to udfordringer!

## Giv mig Gud en salmetunge!

*Det hellige og teologisk kling og klang*

Den første: Hvad vil det sige at noget er helligt?

Man kan spørge gode teologer og få svaret: Jamen, det er dér hvor Guds ord lyder. Ja, okay! Men hvad kendetegner så det sted hvor Guds ord lyder? Hvad vil det sige at noget er helligt? spørger jeg igen. Og i øvrigt: Har Guds ord ikke lydt over hele kloden? Er det ikke det vi er skabt ved og af? Er vi ikke en del af Guds skabende ord? Så hvad er helligt?

Jeg vil ikke i en verden med så uendelig lidt originalt tankemateriale forsøge at komprimere det ned i en kæk og forsøgsvis lødige teologisk definition à la “det hellige rum, er dér hvor tiden et øjeblik må vige for evigheden” eller lignende, hvor nogle synes de har hørt det før (“hvem var det lige der har sagt det?”) og andre bare må spørge om det ikke bare er teologisk klingklang (et altid relevant spørgsmål at stille!). Nej, I må tilgive mig at jeg må gå en mere omstændelig og uelegant vej!

Måske faktisk begynde med at huske på Grundtvigs lidenskab for poesi. Det var ikke en lidenskab for kunst som sådan, for æstetik, men havde alene at gøre med poesiens skabende kraft. Dens direkte sammenhæng med skabelsen, *poesis*, den skabende kraft i verden. Skaberordet. Troen på at der var den forbindelse mellem skabelse og digtning var Grundtvigs poetiske drivkraft

(og var og er poesiens eksistensberettigelse). Det er en tro på at salmer og poesi ikke bare er almindelige ord, men er ord, der henter kraft et andet sted fra.

Den forbindelse er grunden til at salmer er et muligt helligt rum; salmer, i den udstrækning en salme er poesi, har en forbindelse til skabelsen. Det er ikke bare et menneskeligt ord, men er forbundet med livets hovedhjørneste. Poesien springer ud af livets kilde, der i salmen flyder lige i hjertet på os. Med andre ord; det er *Gud, der giver salmetungen*. Den streng som salmen spilles på er altså af guld, og har sin ene ende bundet nede i livets helt store guldåre, og når derfra op til vores støvede jordeliv, og dermed er der mulighed for i salmen at *få jordelivet til at smage af det brød Vorherre bager*. Der er i salmen mulighed for at *jeg ret med Åndens sans i lyset fra det høje få syn på støvets himmelglans i Jesu Kristi øje*.

Og jeg er ret sikker på at denne *streng af guld* fortsætter opad og har sin anden ende fæstnet i englens stemmebånd.

## Opvågner alle dybe toner!

### *Undertiden i Brugsen*

Salmer er en insisteren på forbindelsen mellem Gud og mennesker. Og det er vel der et eller andet sted i det møde, at det hellige rum findes. Mange er skrevet til Gud, som vi håber og tror *kan række himlen ned til os i vores dybeste sagtmødighed*. De er skrevet som henvendelse når vi ikke kan andet. *Kristus, kun i dig er verden ikke ene!* Eller sagt på en anden måde: Salmernes omdrejningspunkt er inkarnationen, Åndens virke eller hvordan man nu vil sige det, også når det ikke er det, der er det umiddelbare tema for salmen.

Poesi og salme har direkte forbindelse med det Ord der kom til jord og er på jord. Det der *gør alting nyt på jord*. Og så er det jo den *trefoldige hane galer* (eller hvordan det nu er!?): Ordet som det var i begyndelsen, i Betlehem, på Golgatha, nu og i al evighed, er én og samme uforanderlige kraft. Det møder os i vores liv, i Bibelens ord, i vores hverdag når der pludselig er en åbning, og man må *tie, for her kunne samtaler føres*. Poesiens kraft har ikke blot noget med den oprindelige skabelse at gøre, men den fortsatte, med inkarnationen. Der blive lys! Ja, og *en strøm af lys er heltens spor*. Det er jo *solenes sol*. Det lys

opstår undertiden, i salmerne. Nogle gange er Ordet som det lyder i salmerne, det der får det til at lysne. *Menneskets forsoner* viser sig, og det er der det hellige rum er. *Min tro er min sang og min stemme*, og jeg synger når *jeg vil mer' af det der lysner i mit natkvarter*.

I kirkens rum er der aflejringer af mødet mellem Gud og mennesker, og det tilkender rummet noget særligt. Men at ville nøjes med at tale om kirken når man taler om det hellige rum, er en indskrænkning af Guds vilje og styrke til at inkarnere sig. Det er at trække poesien (det skabende) ud af tilværelsen.

Det hellige rum i salmer opstår også på en sygestue, et dødsleje, ved kanten af barnesengen, i naturen, i hverdagen. Ja sågar i Brugsen!! Man ved jo aldrig hvornår det er nødvendigt at forholde sig til *en angst som aldrig før, som stod man foran dødens dør og måtte ind og kigge ned i mørke og i ensomhed*, eller få ordene givet som løfte, at et *Fadervor nu er som duens blad, det kan man lægge på sin tunge og blive glad*. *Æggeblommeangst* mindskes. Lige såvel som *jordens skyggedale* kan findes overalt, sådan kan også *himlens borgeled* åbne sig overalt! Og det tror jeg at de gode salmedigtere altid har vidst.

## Syng sorgen af led!

*Det hellige og salmens skønne kling og klang*

Og det er jo så det andet gode spørgsmål: Hvad er en salme? Ofte lyder svaret: Det er en sang, der handler om Gud. Men jeg tænker: Det er da ikke nok til at karakterisere en salme! (Der er endda masser af salmer, der ikke nævner Gud, i min indre salmebog!)

To ting vil jeg fremhæve, der karakteriserer en salme for mig:

**En salme er et muligt helligt rum.** Og hvis salmen ikke rummer den mulighed så falder den igennem som salme. Den skal **klinge** dybt ind i sjælen og der finde sin **genklang** som er lagt i os fra skabelsen. Det er den gode kling klang!! Ding dong. *Himmelklokkens klang*. Der ringes på til det væsentlige! Klokkerne ringer forskelligt, og det er ikke altid at ordenen er lige vigtig. Det kan lige så vel være en Taizé salme, der i kraft af sin enkelhed muliggør at man på en anden måde føler sangens fællesskab, og andet end salmebogens tynde sider med den velkendte skrifttype, bliver nærværende. Det kan også være en

sang af Johnny Cash, CV Jørgensen, Thomas Dybdahl, Morten Nielsen, en arie af Bach, eller hvem man nu finder en samklang med, hvor man gispende genkender det man ikke anede eksisterede og bliver sat ind i sin verden på ny. Og det er mange steder i den salmeskatkiste vi har. Men jeg er glad for, at jeg har lært mig at sidde overhørig, når nogen fortæller mig, at den og den sang ikke er en salme. For hvis den er det for mig når jeg synger, hvis jeg føler dens rødder nå helt ned i livets grundvand, så er den det. Om den så nævner Gud eller ej. For han er jo med når *jeg* synger den! (lige så vel som man sagtens kan synge en sang om Gud, uden at der er en eneste tanke på ham!)

I det rum, der hvor de flade bogstaver løsriver sig fra det endimensionelle og bliver til et rum med *Kristustjørne* og *nådedug* som faktisk mærkbart drypper på mig eller på *min syge nabo* – der opstår det hellige rum! Et sted hvor tiden bliver væk (*eller blir blå som en kejser*) fordi jeg er i et rum hvor meningen gives.

Alle har deres salmer og jeg er slet ikke kommet ind på hvad melodier betyder for salmer og deres hellige rum, der hvor de gør livet nyt, fordi de har rødder ned i skaberordet. Det er der ikke plads til! Det eneste jeg skylder at sige, er at der er noget i den fælles salmesang, der kan løfte simple ord op til at være en salme. Det kan for eksempel gøre sig gældende i forhold til Taize traditionen, hvor det jo hverken er den gode poesi eller for den sags skyld den fremragende melodi, men hvor salmen opstår i det fællesskab hvori disse ord og toner synges. Det er der rummet opstår. Endvidere er der salmer, hvor tradition og enkelhed rummer en uudgrundelighed, som man svømmer væk i, og måske *blive fundet med mere*. For mig er det salmer som O du Guds lam, men også salmer som O kom o kom immanuel, eller Krist stod op af døde. Der er det hele frelsesfortællingen der bliver vækket af en kalden, en insisteren. Det vigtige er ikke ordene, men hvordan de er bundet til deres situation og kalder en stor fortælling frem. Salmens ord bliver altså en dør til den største fortælling. Den kommer til live bag ved salmen, og det er den, der fylder os.

Disse salmens rum er ikke hellige rum på grund af skønhed, men på grund af åbenhed og sandhed. Fordi de salmer er i stand til at afspejle den livssituation man nu står i. Ikke fordi deres ord eller billeder altid hjælper os fra A til Å. Men fordi *Frelserens A og Å* er at være der hvor skabningen nu også er. I en salme kunne det lige så vel være at det bliver sagt, at *vi klipper negle af og bruger dem som spyd, når vi kan høre mørket med en hvislelyd*. Det kan være

lige så sødt som en honningkage at høre det, fordi det er at blive mødt der hvor man er. Få skabt et rum i et tomrum af angst. Salmens ord tilbyder følgeskab. Salmeord dukker op, lukker sig ind i hjertet, borer sig ind og surrer deres guldstreng fast. Den anden ende af strengen er plantet i *livets abild*. Salmen tilbyder billeder, der vokser og forandrer. Ja, måske genskaber. Kan man måske ikke komme på en situation hvor man er smeltet ved hjælp af en *kærlighedståre*, selvom man var *hård som marmor og stål*. Er det ikke en reel følelse? Og er det ikke livgivende at få sat de ord på det, så det ikke synker bort i glemslen, men erindrungen fastholdes i denne salmes hellige rum, måske hver gang du fremover synger netop den salme.

Og dermed er vi ved den anden del af min salmedefinition: **En salme er en salme når den gør mig til medskabende!**

Og for at fortælle hvad jeg mener med det må jeg lige slå et smut (mere) forbi Simon Grotrians salmelever.

## Syng i vilden sky!

### *Salmens runealfabet*

Simon Grotrian synger i vilden sky. Hans ark af papir er hans rednings-ark, han skriver med den største nødvendighed. Hans salmestreng har en fast forankring i Guds levende kilde, og derfor er hans poesi ikke bare tanker, men svulmer op og bliver til sang. Jeg tror at digtet, salmen, er Grotrians hellige rum. Det er der *sorgen bliver sunget af* led, det er der vi *følehornsatleter* på en eller anden måde finder os set og mødt. I salmens ord, der gør alting nyt. Der gør *en sommer fuld af nåde*.

Jeg har så tit hørt Grotrians digtning omtalt som intellektuel, kryptisk, svær at analysere sig ind i etc., men det er galt; Simon Grotrians salmer er ikke intellektuelle, de er fremfor alt intuitive. Man må give slip og lade billederne vokse, man kan ikke via intellektet forcere sig vej ind til dem. Og sådan er det jo også med troen. Intellektet er ikke vejen til Gud, hverken i salmer eller i øvrigt. Gode salmer er ikke intellektuelle. Men dermed er de ikke simple. De er da fulde af Ånd, og den kommer ikke gennem intellektet (alene).

Grotrians salmer har en indbygget vækst. Nogle gange må man banke både to og tre og flere gange på deres dør før de åbner sig. Men at nå billederne kræver en åbenhed, der har med intuition at gøre. Eller med fantasi og mod? Og venlighed? Der findes så meget rum i Grotrians salmehave. Haven næres af Vorherre. Og det kan smages på frugten. Der er saft og kraft. Og hans ord og billeder stopper ikke væksten når de er nedfældet på arket. Nej, de er tværtimod bare søsat på arken. De gives videre, vokser videre, nøder én til at begive sig ind i haven og finde nye planter og gevækster, smage på alt og plante nyt. De gør én medskabende. Eksempel: *Da vil Noas due lere! Når himlen har vendt vrangen ud og bølger som van Gogh'en*. Altså når vi virkelig står med et sind som van Goghs og ikke ved hvad der er op og ned i verden, så kan man erfare at Noas due vil lere. Jamen hvad vil det da sige? Det findes jo ikke engang det ord, lere. Nej, og dog, det gør det jo nu. Og historien om alt det håb, der er knyttet til duen vokser frem samtidig med at engle og mennesker må smile ad den ler-due Grotrian også skyder af. Som måske rammes, går itu, falder ned i jorden, for af den er den taget. Og måske kommer Gud igen, tager en klump og puster livsånde og livsfylde i den. Ja, det ved jeg da ikke, men det univers opstår, den blanding af gamle fortællinger, der er nye og gør nyt, springer ud af det tilsyneladende lukkede og ukendte. Lere? Og jo da: *kom, min due, lad dig skue, lad dig skue med olieblad*, klinger med. Men det er ikke intellektualitet der gør nogle salmer svære, det er fordi de skrives med *runealfabeter*: Runerne(alfabeterne) er stærke og vel nærmest evige, de er lavet med insisterende og omhyggelige hug. Ind i grundsten. De kan måske ikke umiddelbart afkodes. Men de rummer en sammenhæng, et alfabet, der kan beskrive verden. Der er en mening givet i dem, men den er ikke åbenbar og skal afkodes på en anden måde. Læses med hjertet. Sådan er salmernes runealfabet.

## Så liflig lege vi for vor Herre!

*Snabelen i guldåren og seriøs og liflig leg*

Og som Grotrian leger med sprog og gavmildt giver billeder med vækst, sådan har også andre salmedigtere før ham. Jo for eksempel Kingo, Brorson og Grundtvig. De har altså alle deres poetiske snabel nede i samme guldternings-

skabende guldåre. Hvad er det i øvrigt for en mægtig *guldterning*? Hvor stort et billede er *påskeblomsten* ikke. En hel *dal af liljer*, tænk engang!

Og den bærende tanke i dette essay, at kirkerummet ikke er det afgørende rum når man taler om det hellige rum i salmer, den findes ikke blot hos Grotrian (selvom den muligvis bliver mere prægnant for en som Grotrian, der ikke altid magter at gå ud blandt andre mennesker, og følgelig heller ikke i kirke). Husk da for eksempel også på Grundtvig: *Når andre til kirke mon gange, / da sidder jeg her udi vrå / de kvæder så liflige sange / men jeg må ej høre derpå / min sang er at sukke og klage*. Og sådan er det jo netop igen og igen i Davids ærlige salmer (og Grundtvigs). Der bliver man gang på gang mødt netop der hvor man er.

Men Grotrian kan med sin underfundighed også vende det den anden vej rundt og bruge kirkerummets metaforer til at beskrive naturens/hjertets kirke: *Så væk mig til dagen, total som et spir / under solen, der fosser i højeste gear / jeg står stille og modtager bruset / fra din pibe i altergangshuset*. Ja, hvad er en kirke egentlig, må man spørge? Hvad er det hellige rum? Grotrian beskriver også at man kommer ud af kirken og så hører man *fuglene der pipper på ruden*. Og *da husker vi på at Herrens de små kan synge og orglet foruden*.

Vi må hinke gennem verden på salmestumper. For der er der rum, der kan åbne sig, hvor alt er større end det syner. Hellige rum hvor noget mere åbenbares, og koden et øjeblik knækkes og man fatter lidt af det der runealfabet som vores liv er skrevet med. Hvor Gud giver sig til kende, danner vort hjerte og åbner vort øre, og verden ser anderledes ud. Blir ny.

Der hvor det er svært at finde hellige rum i salmer, det er hvor klicheerne hersker. Metaforer der stivner, står i vejen for deres ærinde. De er ubrugelige. Og de må udsættes for seriøs leg inden de kan vågne igen, hvis de da kan. Derfor er det også fantastisk at NUMMER ET i salmebogen opfordrer til leg: *Så liflig lege vi for Vorherre*. Der må være leg og mod når man digter (som i livet i øvrigt).

Strengen er af guld, så syng da Danmark, lad hjertet tale og lad det bare vanke, for i salmen er der mulighed for at træde ind i Jesu føderum. Livets føderum!

\*

Ja, som I nok har regnet ud, så er alle de kursiverede steder salmestumper. Nogle er fra salmebogen. Det er de fleste. Men en del er fra Simon Grotrians salmehave (primært *Jordens salt og verdens lys*, *Din frelser blir din klippe* og *Evahave*). Og mon ikke også der er en frase eller to fra Højskolesangbogen eller bare min egen indre sangbog. I de salmestumper er der billeder, der for mig er med til at skabe rum i et liv hvor tiden til rum er knap. De rum er hellige. Poesien kan skabe disse rum fordi den har en dyb sammenhæng med Den dybe sammenhæng. Der er en skov af *lærketro* i salmernes plantager.

Louise Højlund, sognepræst,  
Sejs-Svejbæk kirke.



# Kirkens morfologi

## En statistisk-impressionistisk gennemgang af tendenser i moderne dansk kirkearkitektur 1960-2010

*Benny Grey Schuster*

*En ny kirke vil før eller siden blive  
– og er på en måde fra starten –  
den ældste bygning i bydelen.*

Paul Niepoort, *Arkitektur DK* 17/1973, s. 45.

*Jeg siger jer: Hvis de tier, vil stenene råbe.*  
Lukasevangeliet 19,40.

I Danmark har vi bevaret så mange kirker fra middelalderen, at det nemt overses, dels hvor mange kirker, der faktisk er blevet bygget gennem de sidste par generationer, dels hvordan disse arkitektonisk er gået helt nye veje i forhold til traditionen. Efter at have opridset noget af baggrunden for denne udvikling ønsker artiklen både at beskrive, hvordan byggeriet konkret har taget form, og at give nogle bud på hvordan den nye arkitektur lader sig fortolke som typiske udtryk for årtiernes teologi og samfund.

### Indledning

*Om en kristenmenigheds frihed*

Hvordan ser en kirke ud? Vejdirektoratet er ikke i tvivl, deres blå-hvide servicetavle viser piktogrammet af en tredelt bygning med spidst kirketårn, skib

og kor med apsis. Således skiltes vi med en vis usamtidighed i folkets forhold til kirken, for sådan har vi ikke bygget i Danmark i en menneskealder eller to. Denne artikel ønsker at udforske, hvordan en kirke ser ud, når den ikke ligner en kirke, dvs. når den ikke vil ligge under for det omslag fra det deskriptive til det normative, som truer med at ophøje vejvæsenets tavle fra et tegn til et symbol. Det har krævet ikke bare fantasi, men vovemod og ikke mindst stædighed, når arkitekter og menighedsråd skulle bygge anderledes, for middelalderkirkernes form har så massiv en plads i vores kollektive bevidsthed, at vi nemt forveksler “traditionelt” med ikke bare “pæneste”, men også “rigtigt”, ja, “sandt” byggeri. Dermed står vi i begreb med at gøre metafysik ud af historien, hvad der i denne sammenhæng turde være ukristeligt.

Anderledes forholdt det sig som bekendt med Moses, der af Herren selv på Sinaj bjerg fik overrakt *blueprints*, der helt ned i mindste detalje beskrev – og foreskrev – hvordan Gud ønskede sin helligdom bygget (2 Mos 25,9). Hvis man sammenholder beskrivelserne i Anden Mosebogs kap. 25-27 med såvel Ezekiels visioner om det genopbyggede tempel (Ez 40-42) som Johannes' skuen Det ny Jerusalem (Åb 21,12-18), tyder alt på, at den gudvelbehagelige arkitektur var kuben og firkanten. Dog, tilføjer Johannes, kunne han ikke få øje på et tempel, det er blevet erstattet af Gud og Lammet (Åb 21,22), hvilket turde være indløsningen af evangelistens fortolkning af Jesu dunkle udsagn i forbindelse med tempelrensningen: “... det tempel, Jesus talte om, var Hans legeme” (Joh 2,21). Det er en åndelig- og legemliggørelse af templet, som Paulus uden tøven udvider til også at gælde for Jesu efterfølgere, menighederne (1 Kor 3,16f.; 6,19; 2 Kor 6,16 og Ef 2,19-22). For så vidt må kuben have fået et modspil i det organiske.

Siden Jesu tempelrensning har de kristne ergo befundet sig på Herrens mark, når de skulle indrette sig med deres gudstjeneste, og just ordet “indrette” rammer tydeligvis i plet, når det drejer sig om at opspore kirkens urformer. Kravene var simple: det skulle være muligt at fejre nadver sammen, og det skulle være muligt at dele Ordet. Bedømt ud fra de yderst sparsomme arkæologiske vidnesbyrd og de blot en anelse rigere skriftlige udsagn herom, er der kun god grund til at tilslutte sig denne konklusion, som ikke bare er ædruelig, men af afgørende teologisk vigtighed: “Kirken lod sig i 300 år nøje med mere eller mindre tilfældige lokaler til sin gudstjeneste. Heraf kan vi

slutte, at vore kirkebygninger ikke er af guddommelig indstiftelse, som for eksempel sakramenterne dåb og nadver er det. De er af *kirkelig* indstiftelse.”<sup>1</sup>

Navnlig når vi som her skal beskæftige os med de moderne kirker, hvor “moderne” ikke kun er en tidsangivelse, men også signalerer et brud med traditionen, er det vigtigt ikke at tabe denne teologiske indsigt af syne, for alt dette blev naturligvis ændret med kristendommens ophøjelse til statsreligion i 300-tallet. Da skulle menighederne ikke bare finde på liturgi til at fylde de overtagne bygningsformer, men teologerne blev snart leveringsdygtige i argumenter for, hvorfor den levende kirkes døde sten skulle sættes sammen på lige akkurat den måde. Denne “basilikalisering” af kristendommen er et velbeskrevet kapitel i historien, som derfor her forbigås for i stedet at holde fast i den grundlæggende kristne frihed, når det drejer sig om at bygge kirker – for det er den der giver mulighed for at være traditionen tro ved at bruge fantasien.

### *Kirkebyggeriets nerve*

Da professor Kay Fisker skulle præsentere resultatet af Bodil Kochs berømte idékonkurrence i 1961 om bud på en moderne kirkearkitektur, formulerede han prægnant vilkårene for arkitekters arbejde:

... for det [profane] byggeri vil der i almindelighed foreligge et funktionelt og socialt program, og byggeriet vil som regel være betinget af økonomi og teknik, konkrete værdier der kan måles i kvantiteter. Når det derimod gælder en kirke, vil opgaven helt være betinget af en åndelig idé, og der er meget få håndgribelige begrænsninger. Idéverdenen vil i sig selv oftest være meget forskellig og betinget af et rigt varieret følelsesområde. Men selv om man skulle udtrykke et bestemt følelsesregister, vil de individuelle fortolkninger af denne følelsesverden alligevel blive meget uensartede. Dette betyder, at der som arkitektonisk holdepunkt for den kristne kirkebygningens udformning ikke er anden baggrund end en tradition. Og da vi lever i en tid, hvor man kaster traditionen over bord, betyder det, at kirkebyggeriets formsprog er fuldstændigt fritsvævende og næsten umuligt at opstille et program for.<sup>2</sup>

Naturligvis er der tale om en forenkling – det almindelige byggeri er fyldt med eksempler på, at funktionaliteten ikke er enerådende, ligesom de kirkelige myndigheder har skullet tage hensyn til økonomi (og jo da navnlig i tiden inden samme Bodil Koch i 1966 fik introduceret den nye lov om finansiering) – men Fisker får desuagtet indkredset det punkt, som er afgørende, når man skal forholde sig til de nye kirker. Kirkebyggeriet har mindst to hensyn ved siden af og udover de tekniske, økonomiske og praktiske opgaver: det er frit bundet til en tradition, og det skal være båret af et koncept. Tilsammen skal de forsøge at give udtryk for en tanke (fx “vi er på vej”, “det lutherske”) og sågar en følelse, en stemning (fx “opløftelse”, “hvile”).

“Tilsammen”, men det siger sig selv, at kirkebyggeriets respekt for tidligere tiders formsprog og hensynet til nutidens tanker om menighed og samfund indgår i et spændingsfyldt forhold, der i det konkrete tilfælde kan falde ud med overvægt til den ene eller anden side. Det turde således være et af historiens større tilfælde af skæbnens ironi, at den Le Corbusier, hvis betydning for det 20. århundredes arkitektur og byplanlægning er så stor, at mange regner hans engang banebrydende og humane ideer for mere eller mindre ansvarlige for store dele af vor tids velfærdsslum med dens åndløst serielle og monotont funktionalistiske boligblokke (kuben og firkanten!), samtidig er ham, som, da han i 1950 fik en opgave af katolikerne i Ronchamp, slog gækken løs i jernbeton på en måde, som lader kirkearkitekturen måles i et før og efter Notre Dame du Haut (indviet 1955). En organisk bygning, hvor intet får lov at gentage sig selv, og som synes kun at kunne forklares ved sig selv.<sup>3</sup> Den omvendte ironi er på spil, hvis man følger Kochs idékonkurrence til dørs. Den blev vundet af en ung nordmand, Helge Hjertholm, der havde været ansat hos Jørn Utzon på de tidlige stadier af arbejdet med Sydney operaen, hvilket hans kirkekoncept – en blomst der folder sig ud imod himlen – bærer præg af. Det lå i kortene, at projektet bagefter skulle realiseres i Brøndbyøster; men dér fik man kolde fødder og lod i stedet bydelen velsigne med en jysk udgave af præfabrikerede typehuselementer omsat til kirkebyggeri (Nygård/1966).<sup>4</sup>

I fortsættelsen af den passage, der blev citeret ovenfor, har Kay Fisker nogle krasse bemærkninger om de mange projekter, som juryen skulle tage stilling til, og han holder sig ikke tilbage fra at karakterisere en hel del af dem som “misforståede eksperimenter”; men runder så af med at fastslå, at der også var “en rigdom af interessante forsøg, som ikke straks kunne afvises, selv

om de var udtryk for en hidtil ukendt idéverden.” Selv om konkurrencen er berygtet for, at ikke bare Hjertholms dristige udkast, men heller ikke et eneste af de 207 andre blev til virkelighed, så er anliggendet med denne artikel at kortlægge den nye verden, man stod på tærsklen af ved indgangen til 1960’erne. Det skal imidlertid ikke ske ved at foretage spredte nedslag i de kirkearkitektoniske højdepunkter fra de mellemliggende år, som man kunne plædere for revancherede det i første omgang pauvre konkrete udkomme af konkurrencen, men ved at gennemgå byggeriet i dets bredde. Hvordan landede den ukendte idéverdens “fritsvævende formsprog” rent faktisk i de næste 50 år?

### *Rummets grammatik og tidstypisk arkitektur*

Ludwig Wittgenstein argumenterede i sin tid for, at inden man kaster sig ud i metafysiske spekulationer om ting og fænomeners væsen (*in casu* fx “hvad er en – rigtig – kirke?”), bør man først gøre sig den ulejlighed at undersøge, hvordan vi omgås med dem, hvordan vi taler om dem. Belært heraf vil jeg ikke tilbyde en kirkens ontologi og knap dens fænomenologi, men snarere et bidrag til dens grammatik. Hvis John Austin, en anden af de store sprogfilosoffer, der var ude i et beslægtet ærinde til Wittgensteins, kunne give sin bog den dengang overraskende titel, *How to Do Things with Words*, rammer det måske bedst denne artikels fremgangsmåde, at den vil beskæftige sig med at beskrive, *How to Speak with Stones*.

Der findes utrolig mange spændende bøger om, hvad der kan gøre en kirke moderne og/eller luthersk, og ihærdigheden og overbevisningen i argumentation overgås kun af den – i ordets mest tvetydige betydning! – ømhed, menigheder og præster omgærder deres kirker med. I sig selv er det et smukt træk, blot er det mindre frugtbart, hvis og når forkærligheden tilkendes en normativitet, der efterlader anderledes valg i andre kirker som ikke bare mindre smukke eller mere upraktiske, men direkte forkerte, uægte.

I stedet går denne artikel induktivt til værks, den går på opdagelse i, hvordan man har bygget rundt omkring i landet for gerne dermed at pirre til vores undren og nysgerrighed: kan man også gøre det sådan? Dermed ikke være lagt skjul på, at det i enkelte tilfælde kan være svært at holde den mistanke stangen, at arkitekten ikke altid har vidst, hvad han havde mellem hænderne, for naturligvis må det gøre en forskel, om arkitekten har erfaring med at bygge (eller for den sags skyld: gå i) kirke eller om det er første – og sidste – gang.

I en klasse helt for sig er naturligvis Holger Jensen med ansvaret for 32 af tidsrummets kirker, mens en håndfuld arkitekter har tegnet et halvt dusin eller mere; men i den modsatte ende er der 53 af de 152 kirker bygget 1960-2010, som har været vedkommende arkitekts eneste.

Det næste, som artiklen har ambition om, er ved hjælp af statistik at bidrage til en skitse af den nære kirkehistorie, at vise hvordan kirkebyggeriet vidner om det kirkelige og teologiske landskabs forandringer i de forløbne halvtreds år; men også på mange områder er forblevet det samme – for ikke at sige at det på visse områder nærmest er gået i ring. Lader det sig gøre at dokumentere en “udvikling” fra det ene årti til det andet?

### *Metodiske afgrænsninger – og begrænsninger*

Arbejdet med at registrere kirkerne er underlagt tre metodiske afgrænsninger, der ikke er helt uproblematisk. Det er der ingen grund til at skjule – eller for den sags skyld skændes om, så lad her en gang for alle undersøgelsens begrænsninger blive klart fremlagt:

a) *Det synkrone blik*: Kirkerne bliver behandlet, sådan som de fremstår *nu*. Det vil sige dels sådan som de har taget sig ud inden for tidsrummet juni 2009 til august 2010, hvor jeg har besøgt og gennemfotograferet dem; dels at der ikke bliver taget hensyn til kirkernes historie (hverken den ofte turbulente tilblivelse, hvor økonomi tvang til arkitektoniske kompromiser, eller senere om- og tilbygninger).

b) *De tomme kirker*: I en vis forstand kan man kun udtale sig om en kirke efter at have set den i brug, efter at have deltaget i ikke bare en, men flere forskellige slags gudstjenester og arrangementer. Det siger sig selv ... og nu er det sagt! Denne begrænsning opvejes forhåbentlig af, at når man som her fokuserer på kirkens ydre, vil beskrivelsen være forholdsvis uberørt af menighedernes fravær under mine besøg.

c) *Reduktionisme*: Her som i al anden statistik er det uundgåeligt med en vis grad af reduktionisme. Ikke mindst af pædagogiske hensyn må jeg forsøge mig med en balancegang mellem så præcise kategoriseringer som muligt og risikoen for at læseren taber overblikket ved indførelsen af for mange underkategorier eller varianter inden for den enkelte kategori. For anskuelighedens skyld opremses eksempler inden for hver gruppe, dels for indholdsmæssigt at vise spændvidden i kategoriseringen, dels i håb om at én af dem vil være læse-

ren bekendt, så man selv kan tænke efter, om min kategorisering er rammen-

de.  
Hvis man ikke er velbevandret i vore nye kirker og gerne vil have syn for sagn, kan det anbefales at læse resten af artiklen foran en computer, hvor man kan konsultere Preben Gøssings fantastiske samling af links til billeder af vistnok samtlige kirker i Danmark og i hvert fald alle dem, som nævnes her: [www.korttilkirken.dk](http://www.korttilkirken.dk).

### *Definitioner og terminologi*

For en del af de anvendte kategorier gælder, at jeg har været nødt til at udøve et skøn med ret vide rammer, men igen tjener eksemplerne til at gøre skønnet plausibelt. De konkrete definitioner vil blive præsenteret løbende sammen med tallene for den enkelte kategori, så på dette sted skal alene denne overordnede pointe slås fast: Jeg underforstår, at vi teologisk er enige om, at kirken er Kristi legeme. Imidlertid bruges i resten af denne artikel "kirke" om den fysiske bygning, og det endda i den indsnævrede betydning: den del af bygningsmassen, hvor gudstjenesterummet befinder sig.

For nemheds skyld ophører jeg herefter med at skrive "1960'erne" og erstatter det med: 60'.

### *Undersøgelsens population*

Allerede udvælgelsen af kirkerne er behæftet med et vist skøn. Tre kriterier er bragt i anvendelse: a) at kirkerne er folkekirkelige, b) at der er tale om et nybyggeri direkte til formålet, og c) at de er bygget efter 1960. Der ligger en slags anerkendelse af Bodil Kochs initiativ i at lægge snittet ved 1960; men nok så afgørende har det været, at det trods alt først er i dette årti, at der mere konsekvent forsøges nyt, hvilket nedenstående optælling af de 414 kirker, der er blevet bygget 1900-2010 også peger på:

1900-09: 93	1920-29: 40	1940-49: 13
1910-19: 53	1930-39: 32	1950-59: 26

På to undtagelser nær bryder ingen af de første 50 års kirker fri af historismens favntag, selv om man godt i det tidsrums stilsammenblandinger kan spore enkeltheder, der kan betegnes som traditionsbrud; men det er de to

krigskirker, Christians/1941 og Advents/1944, der for alvor indvarslede nye måder at tænke om kirker på i Danmark. Balancen begynder således at tippe i 50', hvor næsten halvdelen af kirkerne bryder med landsbykirken<sup>5</sup>, men i det følgende tiår får de nye former endegyldigt overtaget (da kun 7 kirker i 60' endnu kigger mere tilbage end frem) og bliver derefter enerådende. I parentes angives årtiets andel af periodens samlede byggeri:

1960-69: 44 (29%)	1980-89: 30 (20%)	2000-10: 8 (5%)
1970-79: 50 (33%)	1990-99: 20 (13%)	I alt: 152. <sup>6</sup>

### *Tekniske detaljer angående optællingerne*

Hvis et årti bevæger sig ud over en margin på  $\pm 15\%$  af dets andel af populationen, bliver det noteret som en afvigelse, og hvis det omvendt ligger inden for dette  $\pm$  spænd, skriver jeg – med et lån fra golf – at tallet er “i par”. Ligeledes for nemheds skyld er der i det følgende valgt den fremgangsmåde, at det er afvigelsen fra årtiets procentandel, der anføres.

Oplysningerne skal altså læses på denne måde: Nedenfor bliver det fx oplyst, at 54 af de 152 kirker har valgt at lade kirketårnet blive opført som en særskilt bygning (en kampanile), og hvis der ingen præference-forskelle havde været på årtierne, skulle det jo betyde, at 60' skulle tegne sig for sine 29% af de 54, hvilket ville svare til 16 kirker, mens der i 70' burde være 33% af 54, altså 19 kirker. Imidlertid viser det sig, at der kun er 10 i 60' (svarende til 18% af de 54, altså 11% mindre end årtiets andel af de 152 kirker), hvorimod 70' er overrepræsenteret med 23 kampaniler (svarende til hele 43% af dem alle, altså 10% mere). Alt dette komprimeres til formler som denne:  $10/\div 11\%$  i 60' vs.  $23/+10\%$  i 70'.

## Kirkernes morfologi

Hvordan ser en kirke ud, når den ikke skal ligne en ærkedansk landsbykirke eller en mini-udgave af en oldkirkelig basilika eller højmiddelalderlig katedral? Jeg har pålagt mig selv den begrænsning ikke at kunne benytte mig af gængse stiltermer som romansk, gotisk, (ny)klassicisme osv. I stedet anvender jeg til lejligheden to så nærmest diametralt modsatte måder at beskrive kir-



kerne på, at de gerne skulle supplere og opveje hinandens ensidighed. Hvor den ene kategorisering drister sig til at sætte billeder på kirkernes form, forsøger den anden så vidt muligt at holde sig alene til objektive, geometriske figurer.

For begge beskrivelser gælder – og det i bogstaveligste forstand – at de afhænger af synsvinklen. En pyramide ligner en pyramide mere eller mindre hele vejen rundt; men når jeg fx her karakteriserer en kirke vha. trekanten, gælder det oftest kun, når bygningen ses fra “siden”, hvorimod den “forfra” kan fremstå som en kube (fx Ravnbjerg/1976) og “bagfra” som den ene halvdel af et mægtigt sadeltag. Der anvendes to tommelfingerregler: Hvilken form er den dominerende, eller hvordan er den side, der vender ud mod “offentligheden”, dvs. tilkørslen?

### *Geometrisk morfologi*

Bag “så vidt muligt” gemmer sig to slags inkonsistens samt en undtagelse. Den første inkonsekvens er, at jeg veksler mellem 2- og 3-dimensionelle kategorier (firkant/kube); den anden at jeg enkelte gange ikke forholder mig til bygningens profil, men dens grundplan (der som oftest kun rigtig viser sig frem på Kraks satellitfotos); undtagelsen er, at mens “pyramide” både er en geometrisk og kulturhistorisk figur, er “telt” en metafor; men da den så præcist indfanger formen, er den sneget ind i denne sammenhæng.

*Definitioner:* “Firkant” er ikke ensbetydende med kube eller murermestervilla, men bruges hvis det er den gennemgående figur, bygningen er sammensat af (fx Skovlunde/1972s facades stribe af forskudte vægstykker eller Bagsværd/1976s uendelige samling af store og små firkanter).

“Trekant” bruges oftest, når der er tale om et tag med stejl ensidig hældning (fx Skalborg/1969), men i enkelte tilfælde også om de sadeltage, som totalt dominerer størrelsesforholdet (det man i fagsproget kalder for et spidstag), og hvor gavlen fremstår trekantet (fx Mørdrup/1984).

“Trapez”: Uden at have gjort brug af en gradmåler, indfører jeg en skønmæssig skelnen mellem trekanten og trapezen, hvor den sidstnævnte også har ensidigt tagfald, men med så dump en hældningsgrad at indtrykket befinder sig et sted mellem firkanten og trekanten (fx Grønnevang/2008).

*Statistik:*

- **parabel:** 2 Sønderbro/1971 og Husum/1977
- **cirkel/oval:** 4 Ungdomsbyens/1963, Østervang/1970, Søndermarks/1981 og den ovale Strandby/1966
- **pyramide:** 6 heraf 5 i 60' samt Korsvejens/1973
- **telt:** 10 heraf 5, og det de mest udtalte, i 70', fx Margrethe/1972
- **trapez:** 14 fx Egeris/1960 og Løvvangens/1978. Heraf 6/+14% i 60', resten jævnt fordelt – men ikke i procentandele – over de følgende fire årtier
- **trekant:** 23 fx Sankt Andreas/1971 og Lindeskov/1986. Ingen årtier skiller sig ud
- **kube:** 25 fx Nørrelands/1969 og Løsning/2008. Heraf 3/÷17% i 60' vs. 12/+10% i 70'
- **polygon:** 28 fx Sorgenfri/1966, Vollsmose/1976 og Hjerting/1992 . Heraf 4/ ÷15% i 60'; 6/÷12% i 70' vs. 9/+12% i 80' og 7/+12% i 90'
- **firkant:** 30 fx Søborgmagle/1968, Ellevang/1974 og Nørrevangs/1989.

*Metaforisk morfologi*

*Definitioner:* “Majestæten” og “forposten”: Der bliver stadig bygget kirker, der ligesom landsbykirken i sin tid ligger for sig selv; de majestætiske virker imponerende og dominerende i landskabet eller bybilledet, mens andre “bare” ligger der som en forpost. Oftest er disse kirker også uden tilstødende lokaler (undtagen sakristi og fx et venteværelse til dåbsfølget o.l.).

De isolerede kirker udgør imidlertid et fåtal, da hovedparten af moderne kirker indgår i bygningskomplekser, hvor de dog kan indgå i helheden på vidt forskellige måder:

“Hyrden” er den, der ligner de “isolerede” mest, hvor kirken går forrest, og som de andre lokaler ligger i ly af – i visse tilfælde kunne en anden metafor have været “kaptajnen”, som lokalerne ligger i slipstrømmen af (fx Johannes/1978 og Løget/2004).

“Storebroren” har mere ligevægt mellem bygningsdelene, kirken er nok størst, men det signaleres, at “her deles vi om arbejdet” – i nogle tilfælde endda i en grad, så man bliver i tvivl om, hvorvidt der ikke snarere er tale om jævnaldrende og navnlig jævnbyrdige brødre.

“Hønen” samler faciliteterne under sine vinger, ikke nødvendigvis i midten med lokaler rundt om sig (fx Opstandelses/1984), men i hvert fald tæt ind til sig (fx Præstebro/1969).

Endelig er der “klosteret”, hvor kirken måske nok stadig skiller sig ud, men hvor hovedindtrykket snarere er bygningskomplekset i dets helhed. Man vender ikke nødvendigvis ryggen til omverdenen, men man samler sig lidt om sig selv i 3- eller 4-fløjede anlæg.<sup>7</sup>

*Statistik:*

- **majestæten:** 8 fx Hyltebjerg/1960; Gellerup/1976 og Gullestrup/1998
- **forposten:** 10 heraf 8 i 60', især dem præget af historismen, samt Trustrup/1988 og Hvinningdal/1995
- **hyrden:** 39 fx Hendriksholm/1961; Abildgård/1970; Ellebæk/1980; Tornbjerg/1994 og Holsted/2001. Heraf 9/÷6% i 60'; 17/+11% i 70'; 4/÷10% i 80' og 4/+5% i 00'
- **storebroren:** 38 fx Egeris/1961; Billund/1973, Karslunde Strand/1980, Høje Kolstrup/1998 og Grønnevang/2008. Heraf 11/+9% i 80' mod kun 2 i 90' og 1 i 00'
- **hønen:** 29 fx Bolbro/1961; Østervang/1970; Mejdal/1982 og Klostermarks/1992. Heraf 6/÷8% i 60' vs. 10/+14% i 80' og 5/+4% i 90', men ingen i 00'
- **klosteret:** 23 fx Bistrup/1967, Bistrup/1978; Sthens/1983; Houlkær/1992 og Dybkær/2010. Heraf 5/÷7% i 60' vs 10/+10% i 70'; tilbage til 3/÷7% i 80', og skønt samme antal i 90' falder det dér inden for par, mens de to i 00' nærmer sig en fordobling af procentandelen med 9%.

*Orientering*

Spørgsmålet om i hvilken retning kirken vender, er formentligt et af dem, hvor selv lavkirkelige taler med højkirkelig patos i stemmen. Der findes ganske rigtigt tidlige koncilsdekreter om og navnlig i middelalderen en næsten enerådende tradition for at kirkerne østvendes, men for nu at komme det – obs! – flertal af moderne kirker i møde, hvor det ikke er tilfældet, vil jeg gerne indskyde en historisk-pragmatisk og en teologisk replik. Når kirker skulle indgå i bybilledet, har man altid måttet indgå “kompromiser” og tage hensyn til gadeforløb, sådan var det fra allerførste færd med de store kirker i Rom,

der alle var occidentaliserede, fx Laterankirken, ligesom det er tilfældet med Opstandelseskirken i Jerusalem (begge rækkende tilbage til kejser Konstantins tid). Vigtigere er det dog, at kristendommen ikke er en naturreligion, som vi lader kirkens indretning diktere af; men ligesom Første Skabelsesberetning véd, at lyset kommer før himmellegemerne, må man teologisk holde fast ved, at dér, hvor alteret står, er “øst” – uanset verdenshjørnerne.

*Definition:* Der regnes ud fra den akse, hvorpå alteret befinder sig, akksen siges at pege i den retning, hvor alteret befinder sig i enden (i tilfælde af kirker, hvor alteret er placeret i midten af rummet bestemmes retningen ud fra akksen fra hovedindgangen til alteret).

*Statistik:*

**Nord:** 25 (16%; dertil 3 mod nordvest og 7 mod nordøst); **syd:** 19 (12%; dertil 5 mod sydvest og 3 mod sydøst); **vest:** 13 (9%) og **øst:** 74 (49%).

Lægger man de kirker sammen, hvor retningen ligger mellem to verdenshjørner, og derfor kan tælles med begge steder, kommer den østlige akkurat over halvdelen af kirkerne:

- **nordlig:** 35 23% (heraf 7/÷9% i 60'; 15/+10% i 70', resten i par)
- **sydlig** 27 18% (heraf kun 2 i hhv. 90' og 00', hvilket procentuelt ligger hhv. under og over par, de første tre årtier i par)
- **vestlig** 22 14% (heraf 5/÷6% i 60' vs. 8/+16% i 80', en enkelt både i 90' og 00')
- **østlig** 85 55% (heraf 22/÷7% i 70', resten i par).

### *Klokketårnets placering*

Dengang (og så behøver vi ikke sige hvornår) alle folk gik i kirke, behøvede man ikke at *vise* dem, hvor den lå (men nok minde dem om tiden vha. klokkeringningen). Jo mere verdslige hhv. multikulturelle vi bliver som samfund, des mere behov er der for tydeligere at fange folks opmærksomhed, og dertil er tårnet en enestående (!) markør.

*Definition:* Der skelnes mellem kirker, hvor tårnet står opført for sig selv (*so-wie-so* en kampanile, men også mere ydmyge klokkestabler) eller er bygget sammen med kirken (Ravnsbjerg/1976 og Islebjerg/1998 er to bemærkelsesværdigt gode, moderne bud på et ikke bare sammenbygget, men snarere indbygget tårn).

*Statistik:*

- **adskilt tårn: 54** heraf 10/÷11% i 60' vs. 23/+10% i 70', falder tilbage til akkurat lige over par med 13/+4% i 80', par i 90' og ingen i 00'
  - **sammenbygget tårn: 90** heraf 34/+9% i 60', resten inden for par.
- Dertil kommer 8 kirker uden tårn.

**Kors**

Jeg hørte engang en præst fortælle om en indvandrers, der havde beklaget sig til kirkekontoret over, at de ikke havde sat kryds på bygningen, så man kunne se, hvor man skulle anmelde fødslen. En ofte fremført kritik af de moderne kirker går akkurat på, at de er svære at orientere sig efter, og ved siden af tårnet er udvendige kors den stærkeste markør til at hjælpe folk på vej. En særlig variant udgør Hellig Kors/2008, hvor vinduer nedlagt i taget viser korset ud imod verdensrummet.

*Definition:* Der skelnes ikke mellem kors monteret à la vejrhaner på spiret (fx Brændkjær/1971), på tårnet (fx Dyrup/1986), på murene (fx Vollsmose/1976) eller plantet i jorden uden for indgangen (fx Søborgmagle/1968). Værløse/1971 har åbenbart ikke villet lade nogen i tvivl, så de har plastret tårnet til med 6 kors og tilføjet 4 på kirken.

*Statistik:*

- **med udvendigt kors: 74** heraf 20/+7% i 80', til gengæld kun 5/÷6% i 90' og senest Sund/2002
- **uden udvendigt kors: 78** heraf kun 10/÷7% i 80', mindre signalgivning i 90' med 14/+5% og 7/+4% i 00'.

**Byggemateriale**

*Definition:* Opgørelsen tager alene den ydre fremtoning i betragtning, fx betyder "træ" ikke, at der er tale om en stavkirke, men henviser fx til Løsning/2008 hvor betonbygningen er beklædt med træspån.

*Statistik:*

- **beton: 7** 4 i 70', senest Enghøj/1994 og Fonnesbæk/1994
- **træ: 8** fx Smidstrup Strand/1988 og Hvinningdal/1995

- **andre materialer:** 5 Hellig Kors/2008 må nok tage prisen for det mest særegne: glasfiber.

I Danmark er vi imidlertid først og sidst til **teglsten**, når der skal bygges kirker, 131 i alt:

- **gule (inkl. rosa):** 29 heraf 21/+10% i 60-70'erne tilsammen; 5 i 80', 2 i 90' og senest Antvorskov/2005
- **hvide** (dvs. malede/kalkede): 33 heraf 9/+13% i 80' og endnu 9 i 90', hvilket procentuelt er en kraftig overrepræsentation, til gengæld kun en enkelt i det seneste årti, Grønnevang/2008
- **rødbrune:** 13 heraf 10 i 70', senest Kvaglund/1985
- **røde:** 57 jævnt fordelt.

### *Kirkernes sociale geografi*

Langt de fleste moderne kirker er bygget midt inde i byerne og er derfor lovlig undskyldt for ikke at ligge i *splendid isolation* på landskabets højeste punkt; i stedet kan man anlægge en sociologisk synsvinkel til at anskueliggøre, hvordan kirkernes forhold til omgivelserne gestalter sig. (Apropos valget af byggematerialer kan disse selvsagt også bruges til at signalere noget om tilhørsforhold, og et kvalificeret skøn kan lyde, at mindst 24 af kirkerne i markeret grad er opført i samme materialer som omgivelserne, fx Gug/1972, Ravnsbjerg/1976 og Boholte/1981.)

For at kunne tegne et billede af det man kunne kalde for kirkernes sociale geografi, må der udøves en del skøn, og resultaterne må tages med en vis kulance. Når fx det bliver opgjort, hvor mange kirker der indgår i en byplan sammen med forretninger, så afslører det just et af det synkrone blikkes svage sider, for jeg forholder mig ikke til, hvordan kvarteret så ud, dengang kirken blev bygget, men hvordan der ser ud nu i nabolaget.<sup>8</sup>

*Definitioner:* "Selvstændige" kirker ligger enten ligesom fortidens kirker frit og for sig selv i landskabet/kvarteret, og hvis i tæt bebyggelse da oftest på en grund for sig selv og/eller uden nogen arkitektonisk sammenhæng med nabolaget.

"Del af byplan": Man kan selvfølgelig sige, at enhver bygning – inkl. dem jeg ovenfor kalder for "selvstændige" – indgår i en byplan; men her tænkes mere specifikt på et af to forhold: Dels de "sammenbyggede" kirker, som er

del af fx et kultur- eller handelscenter, enten direkte sammenbygget eller med et fælles arkitektonisk koncept (fx Billund/1973 og Sædden/1978); dels i en langt løsere betydning som "nabo", hvor kirken tydeligt er placeret sammen med andre offentlige byggerier, uden at det dog har haft nævneværdig indflydelse på arkitekturen. Kriteriet for at regne kirken som en del af byplanen er her, om den deler indkørsel/P-plads med sine naboinstitutioner.

"Genbo" bruges om det endnu løsere forhold til omgivelserne, hvor kirken hverken er bygget fysisk sammen eller deler indkørsel med fx en skole, men hvor de enten ligger lige over for hinanden med en gade imellem sig, eller hvor de så at sige vender ryggen mod hinanden og kan have udkørsel til hver sin vej, men hvor deres matrikler støder op til hinanden.

"Handel": I en by ligger alt jo i en vis forstand i nærheden af hinanden, så det er her, skønnet må stå sin prøve: fx er en enkelt døgnkiosk ved siden af kirken ikke nok til at udløse denne karakteristik.

"Børneinstitution": Her tænkes på vuggestuer, børnehaver og fritidshjem, men ikke fx spejderlokaler eller andre faciliteter til kirkeligt børne- og ungdomsarbejde.

"Kultur": Dækker en vifte fra sportshaller over biblioteker til rådhus.

*Statistik:*

- **selvstændige: 69** fx Strandby/1966 og Hjallesø/1983. Heraf 29/+13% i 60', drop- per drastisk til 16/÷10% i 70', stiger igen til lige under par med 11/÷4% i 80', mens både 90' og 00' er inden for par
- **del af byplan (sammenbygget): 11** *beboelse*: fx Tagensbo/1970 og Tingbjerg/ 1983; *handel*: fx Vest/1973 og Hans Egede/1973 (fem i alt, alle i 70'); *skole og kultur*: fx Boholte/1981 og Ølby/1997
- **del af byplan (nabo): 45** *børneinstitution*: 15 (alle i 60'-70'); *skole*: 10 (heraf 6 i 60'-70'); *handel*: 20 (den eneste i 00' er Løget/2004) og *kultur*: 4
- **del af byplan (genbo): 29** *børneinstitution*: 6; *skole*: 20; *handel*: 3.

## Hvad siger stenene?

Hvis man skal vurdere byggeriet i Danmark, må man som sagt gøre det induktivt, for mig bekendt har vi aldrig, som man f.eks. løbende gjorde i Eng-

land og Tyskland siden midten af 1800-tallet og frem, diskuteret og vedtaget retningslinjer, som man kan måle de faktisk opførte kirker i forhold til. Folke-  
ne omkring Kirkefondet har naturligvis gjort sig tanker og ytret sig herom op  
igennem det 20. århundrede; men fra officielt hold er Bodil Kochs “selvbe-  
staltede” konkurrence og den ministerielt støttede nedsættelse af den arbejds-  
gruppe, som barslede med debatbogen *Kirkebygning og teologi* (jf. note 1), det  
tætteste vi kommer på en folkekirkelig politik ... og den pegede vel næsten i  
lige så mange retninger, som antallet af deltagere.

At slutte noget ud fra kirkernes udseende kan man imidlertid kun gøre  
med stor varsomhed, for der er alt for mange faktorer, der gør sig gældende,  
til at man kan ækvivalere håndfast fra tidsånd og herskende teologiske strøm-  
ninger til bygningerne (findes der Løgstrupske, økumeniske, feministiske kir-  
ker?); men på et passende generelt plan og med flere gran salt lige ved hånden  
kan man godt pege på nogle tendenser. Navnlig hvis man accepterer det gene-  
relle forbehold, at der på dette område ikke gives regler uden undtagelser (så-  
gar i Tyskland var de forskellige programmer, man vedtog på landsdækkende  
kirkedage aldrig juridisk bindende), at der i hvert årti bygges kirker, som er  
“forud” for deres tid – og “bagud”.

#### *Det samlede kor*

På dette område kan sækulariseringen nærmest måles med et meterbånd.  
Modernitet er, at kirken ikke automatisk er byens eller landskabets højeste.  
Hvis kirken skal være (gen)kendelig under de omstændigheder, må den enten  
gøre det ved hjælp af symboler eller bygningens særegenhed. Det samlede  
indtryk af 50 års moderne kirkebyggeri kunne være tofold, dels at menig-  
hedsråd og arkitekter har formået at påkalde sig opmærksomhed i kraft af nye  
former med en vis generøs overflødighed over sig, dels at andre fremstår villet  
upåfaldende. For begge slags gælder, at da man i begyndelsen af 60' endegyldigt  
forlod det rent historieefterlignende, har man de facto efterlevet den pa-  
role, som tyskerne besluttede sig for med det såkaldte Rummelsberger Pro-  
gram i 1951: at Gud ikke foretrækker gotik, men at enhver tid (og egn) må  
finde sit eget udtryk.

Når man skal bestemme sig for, hvornår det moderne kirkebyggeri begyn-  
der, kan man tage udgangspunkt i to sammenhængende, men alligevel vidt  
forskellige kriterier: materialevalget og/eller formsproget. Internationalt lader



det sig næppe gøre at overvurdere betydningen af indførelsen af stål og beton i kirker, og selv om de første sådanne kirker for godt 100 år siden var temmelig konservative, muliggjorde de nye materialer helt nye former, som man også inden Le Corbusiers Ronchamp begyndte at gøre brug af (fx Dominikus Böhm og Frank Lloyd Wright), men som eksploderede i tiden derefter med striber af decideret skulpturelle kirker. Som sagt finder vi rigeligt med danske eksempler på fantasirige, ikke-strengt-funktionelle bygninger, men på enkelte undtagelser nær (fx Grejsdalen/1961, Sønderbro/1971, Baune/1977, Lind kirkecenter/1980, Lyng/1994 og ...?) synes kombinationen af nordisk kølighed, luthersk lavkirkelighed og måske især forkærligheden for teglsten at have dæmpet udtrykket. Vore betonkirker er få, men til gengæld markante – om end den eneste der rigtig kan måle sig med udlandets holder det hemmeligt bag et fabriksagtigt ydre og først afslører sin betonleg indenfor, Bagsværd/1976.

Til gengæld kan man vove den tolkning af det store antal “upåfaldende” kirker, at de – uden paroler eller pålæg – efterlever kampråbene fra naboerne mod syd og vest: kirken skal være kirke blandt folket og for folket, tærsklen ind i kirken skal gøres så lav som mulig, kirken er én blandt mange muligheder for det moderne menneske. Den store overvægt af de former, jeg til lejligheden har døbt “hyrden”, “storebroderen”, “hønen” og “klosteret” vidner om dette med al tydelighed. Det er, som man sagde i 50’er Tyskland og England under henvisning til bl.a. Rom 12,1ff. og 1 Pet 2,9-3,9, den tjenende kirke, kirken i dagligdagen, kirken med de mange tilbud (og følgelig bygningsdele) – eller som vi omsider i Danmark på det seneste tør sige med folkekirkelig stemme: kirken i mission. Navnlig tyskerne forsøgte sig med at erstatte kirkerne med menighedscentre, hvor gudstjenesten blot var én blandt mange forskellige brug af de samme rum. Den vej har vi på ganske få undtagelser nær ikke fulgt, men valgte i stedet komplekser med mange bygningsdele, jf. ovenfor i statistikken, hvor få enkeltstående kirker, der er blevet opført.

Tidsfornemmelsen og intentionen bag centrene genfinder vi imidlertid på en anden måde i vort byggeri, nemlig derved at skellet mellem læg og gejstlig udglattes arkitektonisk. Inden døre sker det gennem nivellering af gulvene i skib og kor; men allerede udefra lader det sig aflæse i det store antal af bygninger, hvor funktionerne samles under én overgribende form. Tydeligst er dette måske med de mange kuber og telte, hvor man ikke med sikkerhed kan vide, i hvilken ende “våbenhus” (ofte snarere foyeren) og kor befinder sig.

Selv med risiko for en overfortolkning kan man i forlængelse heraf fundere over det nye karaktertræk, der strækker sig fra Grejsdalen/1961 til Hellig Kors/2008, at man så at sige vender landsbykirken om. Vejen fra det høje tårn over det store skib gennem den smalle korbue ind i det snævre kor med alteret i en intim apsis, kan opleves som et udskilningsløb, det hellige befinder sig i den mystiske isolation med adgang for de få. I mindst 21 af de moderne kirker tipper niveauforskellen den modsatte vej, så at alteret befinder sig i den ende, hvor der bogstaveligt, men så sandelig også symbolsk er højt til loftet, som om der skal forkyndes, at her er der plads til alle. Apropos replikken om Løgstrup tidligere ville en virkelig overfortolkning kunne karakterisere dette som overgangen fra 2. til 1. trosartikel: hvor "faldet" førhen førte os frem mod Bethlehemsstalden og Jerusalemgraven, trækker "stigningen" os op mod himlens skaber.<sup>9</sup>

#### *De enkelte stemmer*

På trods af forsøget her på en samlet tolkning, må en helt overordnet konklusion være, at man skal på forbavsende få års afstand, før end kirkebyggerierne fremstår som meget tidstypiske. Da dette ofte fremføres som en anklage mod de moderne kirker, er det vigtigt at anerkende, at det så at sige er den pris, man uundgåeligt må betale for ikke at bygge tidløst (læs: middelalderligt!). Det kan vel være, at vore moderne kirker hurtigt bliver umoderne, men omvendt finder jeg det ikke partout specielt rosværdigt, hvis man er usikker på, om en kirke er 50 eller 500 år gammel.

Lad mig her nøjes med tre foreløbige bud på, hvordan årtierne adskiller sig tidstypisk fra hinanden:

a) 60': Alene i året 1960 blev der indviet lige så mange kirker, som der er blevet bygget siden årtusindskiftet, og da næsten alle de efterfølgende år holdt kadencen, var der rig lejlighed til både at holde fast ved det gamle og at få afprøvet de nye muligheder. Udover en sidste god håndfuld historiserende kirker, hører næsten alle dem, der her kaldes for "forposterne", til i det årti, ligesom der også er en klar overvægt af kirker, hvor tårnene er bygget sammen med skibet.

Samtidig er årtiet umiskendeligt sprælsk, og det endda længe før det famøse '68. Begge Holger Jensens to nybrud fra 50' blev fulgt op i 60'. Både pyramiden og teltet var velsagtens former, hvor man på en forholdsvis billig

måde kunne bryde bybilledet og signalere anderledeshed, og det kan ikke udelukkes, at det lige så meget er udtryk for de nye finansieringsformer og den almindelige velstandsstigning, at ingen af dem overlevede 70'. På samme måde gik det med den måske mest dristige og symboladede fornyelse, som Holger Jensen og ægteparret Exner lancerede med Husumvold/1960 og Sankt Clemens/1963, da de temmelig konkret åbnede kirken mod omverdenen ved at erstatte korvægge og altertavler med vinduespartier fra gulv til loft og væg til væg. Denne osmose mellem livet derude og andagten herinde blev holdt i gang til ind midt i 70', men siden blev der muret godt og grundigt til igen.<sup>10</sup>

b) 70': Det mest sigende om dette årti er måske, at det på det nærmeste er en slags anti-60'. Gang på gang, og endnu mere påfaldende hvis man inddrager sammenligninger af kirkernes indretning, er 60' og 70' hinandens antipoder; hvis det ene årti procentuelt er overrepræsenteret inden for et givet parameter, er det andet oftest i samme grad underrepræsenteret og omvendt. I de år sker det egentlige brud med fortiden. Det til trods for, som lige nævnt, at 70' er ene om at videreføre flere af 60' nye tiltag, og desuden har de to tilsammen nærmest monopol på modfarven gul til teglstenene. Til gengæld er 70' næsten helt alene om at bygge i rødbrunt, og man tænker uvilkårligt på samtidens morkafarvede parcelhuskøkkener og bredriflet fløjlstøj.

Mere held havde 70' med at opsnappe den kube, som blev lanceret helt hen imod slutningen af 60', som kirkemodell, for nok tegner årtiet sig for halvdelen af samtlige kuber, men formen smittede af helt frem til Løsning/2008. Noget helt tilsvarende gør sig gældende for "kloster"-anlæggene. Begge former *kan* opfattes som tillukkede, og ihukommende at det var årtiet, hvor religionsfilosofferne på fakultetet i Århus tog pulsen på sækulariseringens endegyldige sejr (med lærebogen *Religionen i krise*, 1980), tyder det høje antal af den slags kirker på en institution i forsvarsposition. Vor Gud Han er så fast en borg – og Hans kirke er en fæstning. I de følgende årtier vil vi nok snarere fornemme, at "kloster"-kirken tilbyder et helle og et hvil – længe inden Brorson.

Dette skal vel at mærke sammenholdes med et andet parameter, hvor 70' skiller sig ud, for samtidig viser årtiet en iver efter at møde det rygvedte folk dér, hvor det flokkedes, og det i en sådan grad, at man flirtede med tanken om at lade hånt om Jesu tempelrensning ved at inklade sig så markant med indkøbscentrene. Til forskel fra denne solo satsning afslører den sociale geografi, at 70' sammen med alle de øvrige fire årtier har taget Jesu ord til sig om at "la-

de de små børn komme til mig” – om end det de seneste 30 år dog er sket lidt mere i armslængde (skolerne rykker fra “nabo” til “genbo”).

c) 80’-00’: Kontrasten mellem 60’ og 70’ kan imidlertid også udnyttes til en nuancerende præcisering af en ellers temmelig udbredt antagelse om den såkaldte opsakralisering, der skulle være begyndt i 80’ og have sat sig igennem i 90’, for den er nok så meget en reaktion på 70’, men langt mindre iøjnefaldende set i forhold til 60’. Kan man således udlægge det som et symptom på denne reaktion, at to af de få parametre, hvor 80’ statistisk gør sig bemærket, er ved en stigende brug af iøjnefaldende kors til at markere (og selvfølgelig identificere) kirkerne, og ved sammen med 90’ at give det postmoderne nik til traditionen igen at gøre murene hvide?

De samme to årtier er også fælles om virkelig at tage polygonen til sig som grundplan, og den lavkirkelige (?) “storebror” bliver erstattet af et stigende antal “hyrder”. På en måde falder det fint i tråd med, at de tætte bånd mellem kirken og andre offentlige institutioner, som blev knyttet i 60’ og 70’, markant løsnes i 90’ og 00’, hvor vi endog ser en række af byggerier, hvor kirken nærmest demonstrativt isoleres ikke bare fra butikker og skoler, men endog fra sine egne øvrige funktioner (Hjerting/1992, Virklund/1994, Enghøj/1994, og skønt teknisk set sammenbygget med de tilstødende lokaler sørger det arkitektoniske udtryk for, at også Vejleå/1997 og Gullestrup/1998 kunne regnes med her).

Er dette opsakralisering? På den ene side er der næppe tvivl om, at op gennem 80’ og navnlig i 90’ har vi fået mere spektakulære kirker; men vil vi om 100 år sige, at det var udtryk for en vækkelse? Ganske vist er der antalsmæssigt ikke mange kirker i 00’ at drage konklusioner ud fra, men i lyset af en forholdsvis klar tendens til at bygningerne igen er blevet mindre prangende (bortset fra den helt ustyrlige Hellig Kors/2008), kunne forklaringen “blot” være rent økonomisk, vi gik fra velstand til stagnation. Hvis jeg må genbruge en hovedpointe fra min tidligere artikel om kirker i dette tidsskrift,<sup>11</sup> kunne en supplerende forklaring være den mindre flatterende sammenhæng, at faldende brug medfører stigende hellighed, fordi vi så at sige deponerer det “andet” i et helt særligt rum, hvor vi i øvrigt ikke har vores gang.

På den anden side er der rigelige vidnesbyrd fra det, der foregår inde i kirkerne om, at efter velfærds-60’ og ideologikritik-70’ vendte interessen i kristendom og ritualer tilbage, og nok så meget dukkede fornemmelsen for reli-

gion frem som et overvintret fænomen. Det viser sig måske mere i det indres indretning og inventar (lysglober o.l.) end i arkitekturen, men det peger på fremkomsten af en i dansk (grundtvigsk!) sammenhæng ellers underbetonet brug af kirken til den private (?) andagt.

Kommer vi hermed på sporet af en voldsom ironi i de sidste 50 års kirkebyggeri? Arkitekten Tyge Arnfred deltog i Bodil Kochs konkurrence, og tegnede siden Hannerup/1974 – en af periodens bogstavelig talt enestående kirker (da den ikke er blevet efterlignet af andre). Tyve år senere forklarede han motivet bag at isolere kirken: “Menighedsrådet var fra starten med på, at kirken skulle være sit eget hus, adskilt fra menighedslokaler, kirkekontor osv., *så den bedre kunne føles som åben for alle, og ikke særligt for dem, der også kom i menighedshuset*” (min understregning).<sup>12</sup> Vi lavede kirkecentre og folkelige aktiviteter i lokalerne for at gøre tærsklen ind til kirken lav, men havde det den modsatte effekt?

## Noter

- 1 Martin Drouzy: “Kirkebygningens historie”, i: *Kirkebygning og teologi*, red. af J. Exner & T. Christiansen. Gad, 1965, s. 23.
- 2 “Kirkekonkurrencens idéverden. Betragtninger i anledning af den internationale kirkekonkurrence”, i: *Arkitekten* 64/1962, s. 139.
- 3 Da Le Corbusier få år senere blev bedt om at gentage succesen og tegnede klosteret La Tourette, aner man til gengæld slægtskabet til Gellerup og Vollsmose.
- 4 Hjertholm drog tilbage og åbnede egen tegnestue i Norge, hvor han siden fik bygget to kirker: Søreide/1973 og Fyllingsdalen/1976 – den sidste besidder trods alt lidt af gestikken i vinderprojektet.  
Se <http://bergen.kirken.no/?D=1937>.
- 5 Der er et helt dusin, som ikke “ligner”, heraf er langt de fleste dog af den slags, man lidt groft kunne karakterisere som en slags forvoksede huse (fx Grøndalslund/1952 og Risbjerg/1959), mens det vel egentlig kun er Holger Jensens to første kirker (Sjælør/1952 med det teltagtige spidstag og pyramiden i Lundehus/1957), der for alvor bryder mønstre og viser vejen for de mange nye former, der afprøves i tiden herefter. “Huset” fortsætter i øvrigt helt op til

årtusindskiftet, idet 14 kirker kan bære den karakteristik, heraf 6 i 60', fx Rødbyhavn/1966, og herefter fx Hundige/1976 og Høje Kolstrup/1998.

- 6 Stiftsvis fordeler de 152 kirker sig (med den senest indviede i parentes): Fyens 6 (Tornbjerg/1994), Haderslev 12 (Løsning/2008), Helsingør 41 (Grønnevang/2008), København 15 (Skelgård/1989), Lolland-Falster 4 (Sund/2002), Ribe 8 (Hjerting/1992), Roskilde 17 (Hellig Kors/2008), Viborg 15 (Gullestrup/1998), Aalborg 13 (Gistrup/1986 [Lejbjerg/1988]) og Århus 21 (Dyb-kær/2010).

Følgende kirker er på vej: Viborg: Thyborøn og Århus: Østerhåb (Horsens) i 2011; Helsingør: Helligtrekongers (Vallensbæk) i 2012 – og Trekroner (Himmelev)?! Flere andre kirkeprojekter har været omtalt i pressen gennem de seneste år, men mig bekendt er ingen af dem blevet endeligt vedtaget.

- 7 Det kan i øvrigt oplyses, at spredt rundt blandt de andre bygningstyper finder man yderligere 21 kirker med et "indelukke" i form af atrier, fx Fredens/1960, Værløse/1971, Kokkedal/1982 og Holsted/2001 – hvorimod ingen af 90' kirkerne har villet skabe et sådant helle for de ansatte eller besøgende.
- 8 Fx har Eberhard Harbsmeier oplyst mig om, at da man i sin tid byggede Gjesing/1983, havde man løfter fra kommunen om, at området var udlagt som boligkvarter – i dag ligger kirken nærmest omklamret af Esbjergs største ansamling af indkøbscentre.
- 9 Jeg skylder dog at sige, at med et moderne formsprog er der samtidig 8 kirker, der bibeholder et næsten drastisk fald i taghældningen ned mod den ende, hvor alteret står placeret, fx Skalborg/1969, Stoholm/1971 og Skjoldhøj/1984, men ingen efter 1989.
- 10 Konklusionen kræver to nuancerende kommentarer: dels har også Dyrup/1986 en altervæg af glas, der dog kun åbner ud til et afskærmet atrium; dels at 84% af samtlige 152 kirker jævnt fordelt over hele perioden blokerer for ethvert direkte udsyn omkring alter og korvæg.
- 11 "Fra kirkerum til gudstjenesterum: En forfaldshistorie?", 54/1993, s. 33-54.
- 12 *Arkitektur DK* 8/1995, s. 470.

Benny Grey Schuster, lektor  
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  
Hjortekærsvej 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

Kåre Egholm Pedersen  
Torvegade 5 B  
9631 Gedsted – tlf. 98 64 55 58

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

Annette Molin Schmidt  
Gustav Johannsensvej 17  
2000 Frederiksberg – 3028 2021

Henrik Brandt-Pedersen, RPC  
*Kritisk forum for praktisk teologi*, 122  
30. årgang udgives af redaktionen i  
samarbejde med Forlaget ANIS.  
Udgives med støtte af Kulturmini-  
steriets bevilling til almenkulturelle  
tidsskrifter

Ansvsh. redaktører for nr. 122:  
*Det hellige rum*  
Jørgen Demant og  
Marie Vejrup Nielsen

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 31. årg.  
er kr. 325,- (studerende kr. 279,-).  
Enkeltnumre sælges for kr. 149,-  
Ældre numre af tidsskriftet kan fås  
ved henvendelse til forlaget

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



## STØRST ER BARNET

ARTIKLER OM BARNET I KAJ MUNKS FORFATTERSKAB  
Redigeret af Henrik Nygaard Andersen, Torleiv Austad og Johs. Nørregaard Frandsen

Denne antologi kaster lys over barnets omfangsrige rolle i Kaj Munks forfatterskab. For Munk var barnet det menneske, som har den største tro, og derfor ophøjede Munk barnet i sit forfatterskab. Synsvinklen i artiklerne er skiftevis filosofisk, æstetisk, politisk eller biografisk, men alle fokuserer på Kaj Munk og hans forestilling om barnet og barndommen.

HENRIK NYGAARD ANDERSEN, TORLEIV AUSTAD OG JOHS. NØRREGAARD FRANDSEN (RED.):

STØRST ER BARNET

312 SIDER – KR. 299,-

## GEERT HALLBÄCK DET NYE TESTA MENTE – EN LÆRE BOG

Bibelvidenskaben er præget af mangfoldighed, men der tegner sig dog i dag et mønster, som gør at man igen kan vove forsøget at skrive en lærebog.

»Hallbäcks bog er fremragende. Den har et klart fokus, giver overblik og ansporer til refleksion over kristendommens grundlag.«

*Povl Götke, Kristeligt Dagblad*

GEERT HALLBÄCK:

DET NYE TESTAMENTE – EN  
LÆREBOG

232 SIDER – KR. 249,-

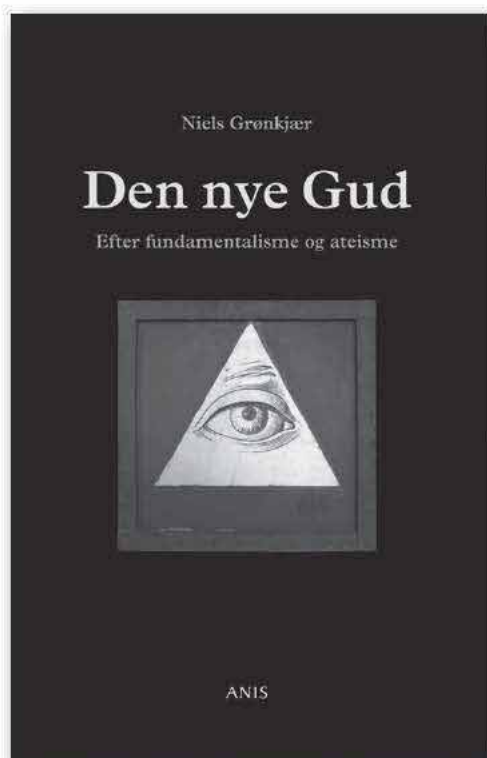
Læs mere på nettet: [www.anis.dk](http://www.anis.dk)

Forlaget  
**ANIS**

Hos boghandleren eller [www.anis.dk](http://www.anis.dk)



# NYE BØGER



»En af de mest spændende teologiske bøger, der er udkommet de seneste år.«

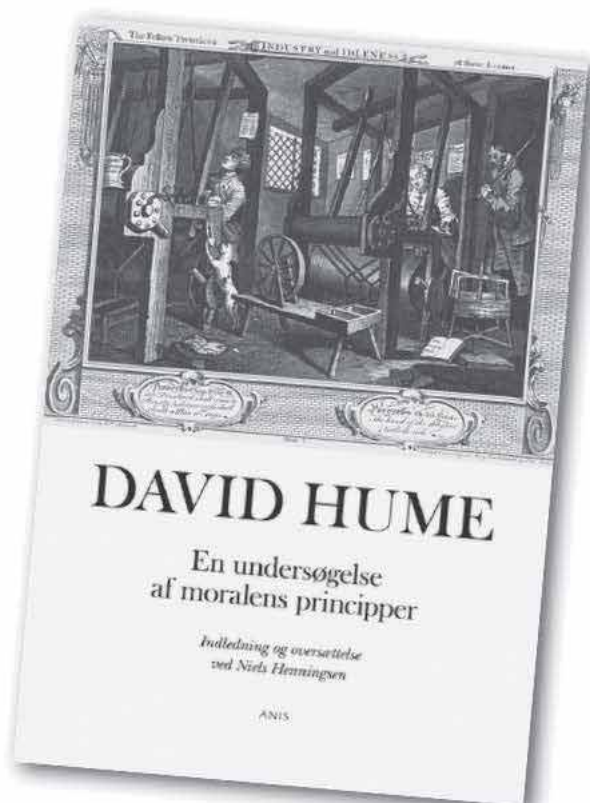
*Henrik Gade Jensen, Jyllands-Posten*

»Den nye Gud er et velskrevet essay, der ikke kun handler om gudsforestillinger. Det er et forsøg på at levere en samlet udlægning af det kristne trosindhold.«

*Lars Sandbeck, Politiken*

NIELS GRØNKJÆR:  
DEN NYE GUD  
EFTER FUNDAMENTALISME OG ATEISME

320 SIDER – KR. 289,-



Den britiske filosof, David Hume, udgav i 1751 *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, der her foreligger i en kommenteret nyoversættelse til dansk. Det er Humes ambition at give en fremstilling af selve moralens grundlag i den menneskelige natur, hvilket er ensbetydende med en udredning af det klassiske filosofiske problem: udspringer moral af følelse eller fornuft. Oversat af Niels Henningsen.

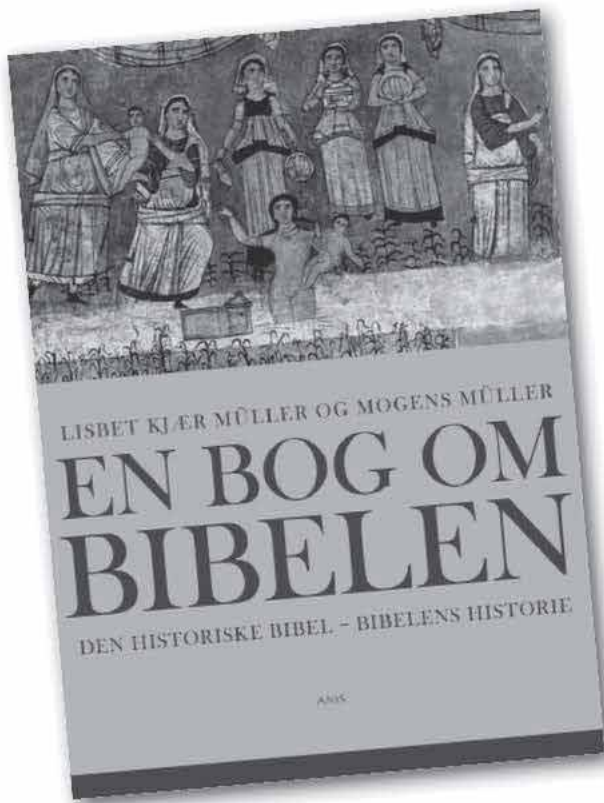
DAVID HUME:  
EN UNDERSØGELSE AF  
MORALENS PRINCIPPER

212 SIDER – KR. 148,-

Læs mere på nettet: [www.anis.dk](http://www.anis.dk)

Forlaget  
**ANIS**  
Hos boghandleren eller [www.anis.dk](http://www.anis.dk)

# NYE BØGER



»Fint at få gengudgivet Lisbeth K. Müllers og Mogens Müllers bog om Bibelens historie i en tid, hvor fundamentalismen synes at vinde frem«

*Birgitte Stoklund Larsen, Kristeligt Dagblad*

»Et uomgængeligt standardværk om Bibelen ... Fremragende bog om Bibelen som historisk dokument«

*Jørgen Bartholdy, Dansk BiblioteksCenter*

LISBET KJÆR MÜLLER  
OG MOGENS MÜLLER:  
EN BOG OM BIBELEN  
DEN HISTORISKE BIBEL – BIBELENS HISTORIE

492 SIDER – KR. 379,-



En kort, men dog bred og dyb, introduktion til verdens største religion.

I udlandet skrev skrev pressen bl.a.: »Denne bog er den perfekte intellektuelle introduktion til kristendom ... et fantastisk destillat af kristendommens historie, teologi og kultur.«

Linda Woodhead er professor på Lancaster University og adjungeret professor på Aarhus Universitet.

LINDA WOODHEAD:  
KRISTENDOM – KORT OG GODT  
128 SIDER – KR. 189,-

Læs mere på nettet: [www.anis.dk](http://www.anis.dk)

Forlaget  
**ANIS**

Hos boghandleren eller [www.anis.dk](http://www.anis.dk)