



Kritisk Forum
FOR PRAKTISK TEOLOGI

TILGIVELSE DECEMBER 2011

126

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

TEMA: TILGIVELSE

Anne Marie Pahuus

TILGIVELSE ER ETIKKENS BEGYNDELSE 2

Carl Lomholt

BARMHJERTIGHEDEN I TUSIND SLÆGTLED 22

Ole Davidsen

TILKENDELSE AF RETTEN TIL AT VÆRE TIL 37

Frederik Harhoff

RETEN TILGIVER IKKE 50

Elmo Due

APORIENS GAVE OG DET UTILGIVELIGES STATUS 62

Erik Skyum-Nielsen

VÆR PÅ STATIONEN 75

Tilgivelsens fænomenologi

Vores tradition forpligter os på en præcis brug af et af sprogets mest forjættende ord. Derfor skal det ikke alene behandles varsomt. Det skal til stadighed gøres til genstand for teologisk, filosofisk og juridisk eftertænksomhed. Teologen, filosofen og juristen betjener sig i vidt omfang af samme ord, ord som dom, retfærdighed, nåde og forsoning, og de har en helt særlig forpligtelse på at vide, hvad det er, de beder om eller afviser, når tilgivelse kommer på tale. De er både forpligtet på traditionen og den samtid, som de selv er en del af. Måske er de kun værd at tale med, hvis de kan svare ved at gøre rede for deres egen traditions koder.

Her er nu muligheden for en selvbesindelse. Vi søger den betydning, den gammeltestamentlige og den nytestamentlige kontekst tilskriver tilgivelsen. I Det Nye Testamente hører Guds og menneskets tilgivelse uløseligt sammen. Tilgivelse er den krænkede parts tilkendegivelse af den krænkedes ret til at være til. Med tilgivelsen kaldes den bortdømte tilbage til livet. Det gælder både i forholdet mellem Gud og mennesker og mennesker imellem. I Det Gamle Testamente er tilgivelsen bortset fra ganske få steder Guds sag. Kun Gud kan tilgive.

Bibelen har været ansporing for mange af de tænkere, som har arbejdet med tilgivelsens fænomenologi. Blandt de største er K.E. Løgstrup og Hannah Arendt. Arendt har sagt, at Jesu tale om tilgivelsens mulighed er hans vigtigste bidrag til vesterlandets idehistorie. Løgstrup har med udgangspunkt i skriften på lignende måde næsten aforismeagtigt placeret fænomenet tilgivelse helt centralt. Ifølge ham er det alene det utilgivelige, som har tilgivelse behov.

I forlængelse af Løgstrup sættes tilgivelsen ind i et sjælesørgerisk perspektiv, hvor spændingsfeltet mellem tilgivelsens mulighed og umulighed uddybes. Finders der handlinger som kun Gud kan tilgive? Og skal Gud tilgive alt? Fordi ordet tilgivelse får mening fra den sammenhæng, det indgår i, tilføjer juristens og litteratens overvejelser over tilgivelsens fænomen betydninger, som på én gang er inspireret af den teologiske tale om tilgivelse, og som samtidig giver teologen anledning til at tænke efter.

Hans Vium Mikkelsen og Jesper Stange

Tilgivelse er etikkens begyndelse

Tilgivelse som tema hos K.E. Løgstrup og Hannah Arendt

Anne Marie Pahuus

Tilgivelsen står centralt hos både K.E. Løgstrup og H. Arendt. Den forstås som handling eller gerning og som en eksemplarisk handling i den betydning, at al anden handlen kan forstås i lyset af den livsytring (Løgstrup) eller den genløsning (Arendt), som tilgivelsen er.

Hos Løgstrup ses dette klart formuleret i disputatsen fra 1943, *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien*, som er blevet genudgivet på Klims forlag i 2011, i *Den etiske fordring* fra 1956 og i den meget senere *Skabelse og tilintetgørelse* fra 1976.

Arendts beskrivelse af tilgivelsen som paradigmatiske for handling finder man klart formuleret i *The Human Condition* (da. *Menneskets vilkår*) fra 1958. Afsnittet om tilgivelse herfra samt et brev sendt til digteren W.H. Auden udgør det primære grundlag for nærværende artikels behandling af tilgivelsestanken hos Arendt.¹

Tilgivelse som eksemplarisk handling

I *Menneskets vilkår* bestemmer Arendt det aktive liv som en trinvis bevægelse fra arbejdets aktivitet over den fremstillende eller kunstneriske virksomhed til egentlig handling, som består af tale og gerninger. Med egentlig handling menes, at det er en type handlen, som er unikt menneskelig og som åbenbarer

menneskelivet i dets væsen eller grundlag. Tilgivelsen er med Arendts egne ord et udtryk for nataliteten som det aktive livs ontologiske grundlag. Det aktive liv i tale og gerning danner et netværk af menneskelige relationer og udgør, hvad Arendt positivt bestemmer som et magt-fællesskab, uden hvilket vi ikke ville kunne eksistere som personer med dét, hun tidligere – i 1951 – betegnede som at være et menneske udstyret med “retten til at have rettigheder” (Arendt 1951, 296). Tilgivelsen indfører hun, i lighed med løftet, som en form for politisk afbødning af tidens eller det historiske livs nedbrydende sider. Tilgivelse og løfte bøder på dels fortidige handlingers uafvendelighed, dels fremtidens uvished. Tilgivelsen bøder på og bibringer en form for forsoning i forhold til den uret, der består i, at vi gør det onde, som vi ikke vil og ikke gør det gode, som vi vil. Tilgivelsen gør ikke det gjorte ugjort, men den bringer en situation og en relation mirakuløst videre. Fremtidens uvished og konsekvensernes uforudsigelighed kan løftet på sin side afhjælpe eller bøde på. Uden tilgivelsens nye liv ville vi svinge frem og tilbage mellem måder at gøre gengæld for begået uret på; uden løfter ville vi ikke kunne fastholde relationer over tid. Løfter optræder som små øer af vished i den uvished, som fremtiden og handlingernes langsigtede konsekvenser byder.

Løgstrup fremhæver også, at tilgivelsen er en historisk akt og at den er en uforudset begivenhed. Akten består i, at der knyttes et bånd i tillid, som ellers var blevet brudt. Tillid er således noget elementært, som forholdet til andre hviler i. Der er en identitet og en konstans i de menneskelige relationer, som Løgstrup benævner tillid. Den er ubegrundet i den forstand, at man ikke garderer sig mod eller regner med et brud, man stoler blot på den anden, indtil der viser sig en grund til at det ville være naivt eller dumt at gøre dette. Tillid er at anse et brud for udelukket, siger Løgstrup i *Den etiske fordring* i kapitlet om fordringens uopfyldelighed (s. 232-243). Uden denne tillid ville der ikke være noget, der hed tilgivelse mellem mennesker, idet tilgivelse betyder at den forurettede tager forholdet op igen til den, der øvede forurettelsen – og genoptagelsen hviler på den tillid, der var der, men blev brudt. Derfor vedrører tilgivelsen slet ikke de såkaldte “tilgivelige ting” (Løgstrup 2010, 235), idet forholdet mellem de to parter netop ikke er brudt, hvis det skete er for småt til at give anledning til et brud.

På samme måde er det tilliden, man trækker på, når man lever videre i en forståelse af at være blevet tilgivet. Man er henvist til at leve i denne tillid, som

ikke har bestemte kendetegn, men som bliver synlig i krisen eller bruddet: "(N)år et personligt forhold mellem to mennesker undergår en krise, træder det frem for deres bevidsthed, at de nu engang ikke kan komme udenfor eller bag ved tilliden og tolkningen i de af deres indbyrdes forhold, der er af personlig og afgørende karakter" (Løgstrup 2010, 242).

Er tilgivelse etisk eller før-etisk?

Arendt og Løgstrup er begge optaget af den filosofiske forbindelse til evangeliernes fremstilling af tilgivelsen. Den historiske virksomheds evne til at bringe nyt ind i livet, dvs. den med tilgivelsen indførte mulighed for forsoning, er ifølge Arendt klarest formuleret i evangeliernes formulering af Jesu fødsel og den guddommelige tilgivelse og nåde, som skildres i forventningen om og den mirakuløse fødsel af et lille nyt barn. Tilgivelse er en politisk mulighed hos Arendt, men den er at betragte som mirakuløs og dermed evangelisk, for så vidt som man med tilgivelsen 'føder' nye muligheder hos handlende væsner. Tilgivelsen er således paradigmatiske for det træk ved mennesket, som hun kalder natalitet: "the fact that we have all come into the world by being born and that this world is constantly renewed by birth" (Arendt 1968a:196). Den fødsel, Arendt sammenligner tilgivelsen med, er ikke 'birthgiving', dvs. den biologiske fødsel eller vores stofskifteudveksling med naturen, men den politiske fødsel, dvs. muligheden for at blive til gennem handlingsudveksling eller interaktion. Tilgivelsen er en menneskelig og uventet gerning, for så vidt som den møder uret med fornyet anerkendelse og genoptagelse af magtfællesskabet som handlingsudspændt netværk, i stedet for at lade mennesker gå under i hævn.

Hos Løgstrup er tilgivelsen, ligesom hos Arendt, det nyes frembrud i menneskers liv. Men tilgivelse er kun indirekte en politisk og etisk størrelse hos Løgstrup. Eller rettere, den etiske betydning af tilgivelsen som en genopretning af misgerning og uret trækker på en livsforståelse af metafysisk art, dvs. en forståelse af livet som begrundet i skabelsen og ikke begrundet af mennesker, der holder liv i dét magtfællesskab, som interaktionen udgør. Som begrundet i skabelsen er tilgivelsen mellem mennesker ubegrundet, ubetinget og har ikke noget motiv uden for sig selv. Netværket af menneskelige

relationer er i Løgstrups forståelse holdt oppe af det, som han i det sene forfatterskab kalder “de vilkår som universet byder os og som vi kender til i vor umiddelbare erfaring” (Løgstrup 1976, 211). Den umiddelbare erfaring tyder og tolker livet – og i den umiddelbare erfaring leves livet etisk, hvis der gives plads til at livet kan rumme fornyelsen og tilgivelsen som den uventede begivenhed. Livet i tillid og tilgivelse leves fremad i en taknemmelighed over livet sådan som det principielt altid kan fornyes. Forholder man sig til livet ved at kræve noget ganske bestemt, vil det vise sig i, at man har vanskeligt ved at lade andre komme til og udfolde sig i den umiddelbarhed, som ikke kun barnets, men også den voksnes liv rummer. Der er ikke noget mystisk, barnligt eller irrationelt over de vilkår, vi lever på, men man skal forstå, mener Løgstrup, at tydingen ikke er efterprøvning eller bevis. Løgstrups filosofi om tilgivelsen er derfor ikke en videnskabelig – f.eks. psykologisk – efterprøvbar teori. At forstå livsytringerne metafysisk betyder hos Løgstrup at tolke dem som suveræne dvs. som størrelser, mennesket er udleveret til, snarere end herre over. Det er ikke den, der handler, som er suveræn, men livsytringerne, der bærer en suverænitet i deres måde at sætte sig igennem på. I den forstand kan umiddelbarheden dukke op uafhængigt af tid og sted.

Selv om forskellen mellem de to teologisk inspirerede, men dog væsensforskellige, tænkemåder hos Løgstrup og Arendt er stor, er lighederne mellem dem mindst lige så interessante som forskellene. Lighederne drejer sig om, at de begge insisterer på, at tilgivelsen er en aktiv og uforudsigelig handling, hvori man forholder sig tolkende til et andet menneske i en tillid til det nye. Forskellen mellem dem går for det første mellem om tolkningen i tilgivelsen sætter en forskel mellem godt og ondt eller om denne forskel er sat i forvejen af det vilkår, som livet med hinanden leves på og af. Begge er de optagne af at beskrive den samtale eller interaktion, hvoraf etik og politik opstår, men hos Løgstrup er “Ord som ‘Tilgivelse’, ‘Kærlighed’, ‘Had’, ‘Barmhjertighed’, ‘Ubarmhjertighed’ ikke hentede fra Rummets og fra Erindringens Genstands-Verden, men har hele deres Betydning i den personlige Verden, der er blevet til sammen med de Ord” (Løgstrup 2011, 221). Sagt på en enkel måde er politik for Arendt at se den begyndelse, der gør det muligt at skelne mellem godt og ondt, mens etiske livsytringer hos Løgstrup netop er ytringer af et liv, hvori skellet mellem godt og ondt allerede er sat med det sprog, der viser os livet som skabt. Der er et forhold mellem fx tillid og mistillid, hvor mistillid

er en “deficient modus af” eller snylter på tillidens betydning. Mistillid er ikke kun en negering af tilliden, men en tilsidesættelse af det liv, som med tilliden etableres i den personlige relation.

Forskellen handler for det andet om, at mens Løgstrup mener, at tilgivelsen som handling er upåvirkelig af den, der ønsker forladelsen, vægter Arendt *gensidighed* eller udvekslingen i forladelsen, dvs. i den tilgivendes fortolkning af og dom over den uret, som vedkommende er på vej til at ville forlade. Den tilgivendes fortolkning er nødvendig for at det er muligt at ønske tilgivelsen. Og at give tilgivelse uden at der foreligger et ønske om det, betragter Arendt som et problematisk forhold til uret og lidelse.

Tilgivelse er væsensforskellig fra eftergivenhed

Løgstrup og Arendt er enige om, at forskellen mellem eftergivenhed og tilgivelse er stor. Det kan være svært i praksis at skelne; men de er væsensforskellige. Tilgivelse er ganske vist sjældent udtalt som tilgivelse, men den består i genoptagelsen af forbindelsen og relationen med et andet menneske. Eftergivenhed er ikke at forholde sig til relationen. Om der foreligger en erkendelse eller forståelse af overgreb og skyld og dermed en mulighed for anger og genløsning, ved man således aldrig med sikkerhed.

Vil den, der har gjort sig skyld i overgrebet mod én, alligevel have med én at gøre, kan man se bort fra overgrebet og optage den ønskede forbindelse med ham. I bedste fald sker det ikke af slattenhed, eftergivenhed eller af angst for hvad han ellers kan finde på, men af livsbekræftelse (Løgstrup 1976, 243).

Men i tilgivelsen er der i modsætning til eftergivenheden tale om en forståelse, som rummer en dom. For Arendt er ikke blot dommen i tilgivelsen afgørende, deri er Løgstrup enig, men også den forskel, som sættes med dommen. Med dommen over uretten sættes en forskel, som udelukker, at der er tale om barmhjertighed over for al pådraget skyld. Barmhjertighed betyder, siger Arendt, at man gør sig lig forbryderen – i betydningen at man forstår sig selv som et syndigt væsen blandt syndige. Men i tilgivelsen må man holde sig selv

ude af dommen over den anden. Solidariteten opstår først i og med genoptagelsen af relationen, ellers ville det ikke være en solidaritet med de stærke og vigtige sider af den person, som man genetablerer forholdet til. Forskellen mellem den, der dømmes, og den, der dømmes, skal være der som en forskel inden for hvilken, man forholder sig til relationen som ny. Gensidigheden er således ikke den enes krav til den anden, men den enes dom over den anden.

Løgstrup er skeptisk over for denne gensidighed i det etiske forhold. Barmhjertigheden betragter han netop som en suveræn livsytring i den forstand, at den sætter sig igennem uden en indsats fra vores side. Men ser man nøje efter, vil man opdage, at den gensidighed, som Arendt påpeger nødvendigheden af, ikke handler om, at man med dommen opstiller betingelser for genoptagelse af relationen. Tilgivelsen er som gensidig stadig ubetinget og som sådan frigørende i forhold til den fælles – tunge – fortid. Blot opnås den kun på baggrund af en appel i situationen indbygget i den relation, hvori tilgivelsen er ønsket, førend den gives. Appellen i situationen sætter en gensidighed mellem et mere eller mindre eksplicit ønske om forladelse ud fra en indsigt i den begåede urets konsekvenser, på den ene side, og en vilje til at tilgive og komme videre, på den anden side. Den, der skal kunne ønske forladelsen, må af offeret for overtrædelsen gives muligheden for at forstå behovet for forladelse. Vedkommende må have hjælp til at kunne begribe lidelsen for at kunne se sin egen andel i den. Hjælpen består ikke i en demonstrativ visen lidelsen frem, men i at begge indgår i relationen og dens forløsning.

Løgstrup og Arendt er enige om to ting, nemlig at tilgivelsen er skabende, og at den er personlig. Men de er uenige om, hvorvidt der er én eller to personer i den handling, som tilgivelsen rummer. Er tilgivelsen som rettet mod personen og som skabende handling et udslag af uselviske kærlighedsgerninger, eller er der tale om et gensidigt forhold. Ud af denne uenighed opstår diskussionen af, hvorvidt tilgivelse sker i en gensidig relation eller i en relation, hvor den, der giver, giver uden forhistorie. Gensidigheden døber Arendt respekt eller venskab (hun bruger det græske ord *philia*); Løgstrup fremhæver barmhjertigheden som den ubetingede given.

Begge placerer de tilgivelsen som en central kategori og forbinder den med et liv levet i tillid eller interdependens. De gør op med en opfattelse af personen som suveræn i forhold til sine egne handlinger. Tilgivelse er ikke noget, man giver sig selv. For at blive tilgivet må man stå i en relation til an-

dre, som kan forløse dét, som er personen bag handlingen. Som en person, der handler, giver man sig til kende over for andre og dermed overlades meningen med handlingen til det sted, hvor man bliver taget imod. Personen står bag sine handlinger, men denne person er ikke noget helt andet end det, der kommer til syne i handlingen. Hos Arendt formuleres det således:

The disclosure of the “who” through speech, and the setting of a new beginning through action, always fall into an already existing web where their immediate consequences can be felt. Together they start a new process which eventually emerges as the unique life story of a newcomer, affecting uniquely the life stories of all those with whom he comes into contact. It is because of this already existing web of human relationships, with its innumerable, conflicting wills and intentions, that action almost never achieves its purpose; but it is also because of this medium, in which action alone is real, that it “produces” stories with or without intention as naturally as fabrication produces tangible things (Arendt 1958,184).

Derfor er det også op til andre at dømme om, hvem man er: “nobody is the author or producer of his own life story. In other words, the stories, the result of action and speech, reveal an agent, but this agent is not an author or producer” (Arendt 1958, 184).

Tilgivelsens og fortællingens forsoning

Grundlæggende må man skelne mellem to typer af forsoning hos Arendt, tilgivelsens og fortællingens. Det ene sker i handling, det andet sker i digtning og tænkning.

En afgørende forskel mellem tilgivelsen og forståelse er, at tilgivelsen er knyttet til menneskets fuldbyrdelse af sig selv gennem handling. Den er handling i dens mest potenserede form, idet den indstifter en ny begyndelse, der hvor det tilsyneladende kun var muligt at fastholde situationen gennem hævn, gengældelse eller blot og bar reaktion.

Arendt afviser tanken om, at “comprendre, c’est pardonner”, dvs. at forståelse rummer accept og tilgivelse. Hvis tilgivelse og forståelse sættes lig hinanden, misforstår man forståelsen som noget, der bringer det forståede ud af verden, som noget, man slår en streg over. At forstå noget er ikke ensbetydende med at tilgive. De hører hver især til to forskellige områder. Tilgivelsen er en handling; forståelsen er en langstrakt tankeproces. Man tilgiver andre en bestemt handling og tilgivelsen er også i sig selv en handling. Forståelsen er en livslang proces, hvor man forsøger at finde sig en plads i verden, forsøger at komme overens med det, som ikke burde være sket ved at begribe det bedst muligt.

Denne “forsoningslære” kan spores tilbage til et essay om “Forståelse og politik” fra 1953, hvori Arendt forklarer, hvordan vi med brugen af forestillingsevnen som en billeddannende forståelse får afstand til dét, der er for tæt på og kan bringe det nærmere, som er for langt væk til at kunne begribes.

Imagination alone enables us to see things in their proper perspective, to put that which is too close at a certain distance so that we can see and understand it without bias and prejudice, to bridge the abysses of remoteness until we can see and understand everything that is too far away from us as though it were our own affair. This “distancing” of some things and bridging the abysses to others is part of the dialogue of understanding. Without this kind of imagination, which actually is understanding, we would never be able to take our bearings in the world. It is the only inner compass we have [..] If we want to be at home in this earth, even at the price of being at home in this century, we must try to take part in the interminable dialogue with its essence (Arendt 1994, 392).

Det er forståelsen, den reflekterende tilbageskuende tænkning og forestillingsevnen, som kan bringe os i forbindelse med en virkelighed, der rummer lidelsen. Men den samme form for forsoning kan findes inden for handlingens eget område som en oprejst måde at møde besværligheder og det lidelsesfyldte på. Det er kun historien som den fortalte historie, der kan besvare spørgsmålet om, hvem man er. Men det skyldes alene, at historien fremdrager

de aspekter af det levede liv, som af sig selv hæver sig op over resten, siger Arendt. Det er de udødelige handlinger – inklusiv tilgivelsen – som muliggør, at der kan fortælles en historie om et liv. De udødelige handlinger er dem, hvor man har åbenbaret sin person, de begivenheder i ens liv, som er dramatiske vendepunkter og hvor der er sket, hvad Arendt kalder en selvåbenbaring: “The disclosure of the agent” (Arendt 1958, 175).

Forsoning er med andre ord også en måde at erfare og begribe sig selv og verden på (jf. Arendt 1968b, 21).

Det er først i erindringen, at den form for lidenskab eller patos, som Arendt taler om her, kan få plads. Forudsætningen er, at der ikke længere er noget, der bevæger én til handling. Lidenskaberne som handlingsangsigtsættende må suspenderes, enten i den æstetiske suspension i den litterære form eller i kraft af tidens afstand til begivenhederne.

But even non-tragic plots become genuine events only when they are experienced a second time in the form of suffering by memory operating retrospectively and perceptively. Such memory can speak only when indignation and just anger, which impel us to action, have been silenced – and that needs time. We can no more master the past than we can undo it. But we can reconcile ourselves to it (Arendt 1968b, 20-21).

Mennesket råder således i kraft af sproget over to muligheder for genløsning, hvis man skal tro Arendt. Enten kan man træde frem som handlende væsen og dér opnå en egentlig – politisk defineret og gennem tilgivelsen skænket – frihed. Eller også kan man gennem erindringen og genfortællingen af fortiden forsøge at forstå og forsones sig med det skete.

Forsoning gennem handling

Som det er fremgået er tilgivelsen og løftet begge paradigmatisk eller eksemplariske handlinger ifølge Arendt. De knytter sig til to forskellige tidsdimensioner; tilgivelsen knytter sig til fortiden og løftet til fremtiden. Dermed anskuer Arendt handlinger i forhold til hvad man med Heidegger kunne kalde for

tidens ekstaser, den fortid, som ikke kan gøres ugjort og den fremtid, som giver nutiden betydning og mening. Samtidig realiserer de to former for genløsning de to vilkår, nataliteten og pluraliteten, på en paradigmatisk måde.

I tilgivelsen kommer nataliteten ind som den nye begyndelse, der kan genetablere forholdet til andre, hvis konsekvenserne af ens handlinger har vist sig som ødelæggende. Det er det tætteste, man kommer på at bøde på det fortidiges irreversibilitet. Modsvarende finder man i løftet muligheden for at skabe en vished fremad i tid ved at afgive hinanden løfter og at stå ved dem. Løftet har sit udspring i pluraliteten, idet man i løftet skaber eller bekræfter et fælles rum, inden for hvilket mennesker regner med hinanden og har tillid til hinanden.

Handlinger foregår altid sammen med andre, har vi set. Handlinger forudsætter det menneskelige fællesskab. Enhver handling griber således ind i dette fællesskab og sætter sig spor heri. Den enkelte er ikke suveræn i forhold til disse spor, som handlingen sætter. Ligesom man heller ikke kan gøre noget ugjort, når handlingen én gang har sat sig spor. Tilgivelsen kan bøde på det forhold, at intet kan gøres ugjort. Det at afgive og holde løfter kan bøde på det forhold, at man er ubundet i forhold til en fremtid, som man ikke er herre over.

The possible redemption from the predicament of irreversibility – of being unable to undo what one has done though one did not, and could not, have known what he was doing – is the faculty of forgiving. The remedy for unpredictability, for the chaotic uncertainty of the future, is contained in the faculty to make and keep promises (Arendt 1958, 237).

Tilgivelsen er ifølge Arendt ikke betinget af kærlighed. Men den er betinget af, at man tør have med andre at gøre, så dens betingelse er alligevel en form for kærlighed, nemlig en kærlighed til verden. Tilgivelsens betingelse er, hvad Arendt nogle gange kalder *amor mundi* og andre gange for et skridt ud i offentligheden: “Wagnis der Öffentlichkeit”. Hun bruger dette udtryk i sin “Laudatio auf Karl Jaspers”, som er en tale holdt i forbindelse med overrækelsen af boghandlernes fredspris i september 1958. Talen er trykt i *Men in dark Times* (Arendt 1968b).

Om forholdet mellem tilgivelse og barmhjertighed

Løgstrup beskriver i disputatsen (med inspiration fra Vilhelm Grønbech) tilgivelse og barmhjertighed som “Øjeblikkets Gerninger” (Løgstrup, 2011, 251). I en modstilling af livet selv på den ene side og kulturelt liv på den anden placerer Løgstrup således tilgivelse og barmhjertighed i det liv, hvor der “intet Maal, ingen Plan, ingen Opgave er, fordi det ikke er Kultur” (Løgstrup, 2011, 251). Det er a-kulturelt på den måde, at man ikke tilgiver med et mål og et resultat for øje: “Er der et mål med tingene, hvordan skulde da den tilgivne kunne forlade sig på den?”, spørger han retorisk i disputatsen fra 1943 (Løgstrup 2011, 251).

Arendt tager derimod forbehold over for at tænke om barmhjertighed og tilgivelse på samme niveau. “I can forgive somebody without forgiving anything; if I forgive a “thing” then only that I was wronged. But charity indeed forgives überhaupt” (Arendt 1960, 1, Arendts understregning). Tilgivelse hører for Arendt at se ikke til i samme kategori som barmhjertighed, given og godhed. Barmhjertighedens problem eller dens væsen er, at den netop ikke skelner eller dømmes. I barmhjertigheden holder man sig tilbage fra at dømme og bedømme, enten som udtryk for en ydmyg solidaritet med synderen eller dét som Arendt betegner som overbærenhed:

Is not forgiving without being asked to really impertinent, or at least conceited – as though one said: Much as you tried, you could not wrong me: charity has made me invulnerable? (Arendt 1960, 1).

Barmhjertighed har mindre med tilgivelse at gøre og mere med benådning at gøre. Juraen ser ligesom barmhjertigheden på alt med samme øjne og foretager ingen skel eller skeler ikke til personen. Nåde, benådning og barmhjertighed er ubetinget eller tilgiver uafhængigt af, om personer angrer. Ved benådning bryder loven sammen, den der benådes er ikke længere kun dømt ud fra loven.

Arendt mener således ikke, at tilgivelse er på samme niveau som barmhjertighed og benådning, mens Løgstrup ser “Tjeneste, Barmhjertighed, Given og Tilgivelse” under eet. Løgstrup er betænkelig ved gensidigheden, idet

han mener, at den opstår som en måde at gradbøje sit eget ansvar på. Når man opfylder fordringen på en måde, hvor man lader der være plads til selv et moderat hensyn til sig selv, erkender man sig i bund og grund ikke skyldig over for fordringen (Løgstrup 1950, 288-89). Gensidigheden er den måde, hvorpå selvhævdelsen og selvopholdelsesdriften viser sig, når vi sætter “snævre grænser for hvad der ‘med rimelighed’ kan forlanges af os” (Løgstrup 1950: 287). I denne moralske bedømmelse af andre forsvinder den etiske fordring forstået som det ansvar og den skyld, der er givet med at vi “i tillid og mistillid er hinandens verden” (Løgstrup, 1950, 287). Skønnet er den enkeltes måde at afgøre den tavse etiske fordrings indhold på. Fordringen er givet med “selve den kendsgerning, at jeg hører med til den verden, hvori den anden har sin eksistens og derfor har noget af det andet menneskes liv i min hånd” (Løgstrup 1950, 283).

Løgstrup opfatter overgangen fra kærlighed til solidaritet som glidende. De er begge måder, hvorpå man forbindes til andre menneskers liv. “Mennesker knyttes til hinanden blandt andet i kærlighed, sympati og solidaritet. På uformidlet vis sker det i kærligheden og venskabet, medens sammenknytningen i solidaritet mere sker på foranledning af samarbejde eller fælles kår. Men hvad enten båndene knyttes spontant eller socialt, kommer et menneskes tilværelse til at bestå af de forhold” (Løgstrup 2010,144). Løgstrup fremhæver, at den naturlige kærlighed og den etiske fordring har “livsforståelse fælles” (idem, 145), idet ingen af dem er præget af en gensidighed, hvor “den ene tjener den anden værd” (idem).

Hos Arendt træder venskabet eller respekten ind på kærlighedens plads, men med respekten indføres langt fra en ‘noget for noget’-gensidighed. Med respekten vægtes forbundetheden nemlig stadig, men den sociale relation og solidariteten tager mindre farve af umiddelbarheden og mere farve af den personlige formning, som en hensynsfuld optræden over for andre kræver af os. Idealet er ikke kærlighed, men storhed og ære ifølge Arendt. Storhed og ære handler om at kunne handle i en respekt for andres grundlæggende værdighed – ikke som en uselvsk optagethed af den anden, men i en udpræget sans for, at ingen har ret til at ønske en anden person udraderet og at ingen bør gå under med sine fejltrin eller dømmes ude af handlingsfællesskabet for bestandig. Storhed er en bestemt form for overbærenhed som kommer af det med forestillingsevnen skabte perspektiv og overblik. Storhed har at gøre

med individualiteten og det kan, indrømmer Arendt også selv (Arendt 1958, 194), vise sig som et lovlig individualistisk begreb om handling. Men den etiske grundtanke i idealet om storhed er alene den, at personer, der handler i storhed, samtidig viser, at de i deres tanke- og forestillingsmæssige har formået at inddrage betydningen af andres virkelighed – deres lykke og lidelser. De onde handlinger er i denne forståelse de handlinger, som mennesker gør med en tilkæmpet overfladiskhed, en “banalitet”, hvormed de holder ude af sindet, hvad deres handlinger betyder for det væv af personlige og politiske relationer, de er forbundet og spundet ind i. Storhed er udtryk for en ‘udvidet tænkekemåde’, som Arendt siger med henvisning til Kants begreb om *sensus communis* som en art maksime for brugen af dømmekraften forstået som en udvidet tænkekemåde, dvs. etisk forestillingsevne og fantasi. Storhed i handling og tanke er at skabe rum for andre og derigennem virkeliggøre ikke blot egen men også andres frihed.

Given og tilgivelse

Løgstrup kendte Arendts arbejde, men vistnok kun fra hendes essay i New York Review of Books – særligt essayet “On Violence”, som blev oversat til dansk umiddelbart efter udgivelsen på amerikansk d. 27. februar 1969. Der er intet, der tyder på, at Arendt kendte Løgstrups arbejde, selv om de begge fulgte Heideggers timer – dog med ti års mellemrum. For at bringe dem i en diskussion må man således læse dem op imod hinanden. For Løgstrup at se må tilgivelsens gave være givet ‘eenfoldigt’, dvs. uden nogen forudgående besindelse på uretten som en ubalance, der kræver genopretning.

Det hører til dét at give, at Mennesket kun maa give for at give – og ikke af nogen anden Grund. Gerningen må hvile i sig selv. Gaven maa være sit eget Motiv. At give er i allerstrengeste Forstand eenfoldigt, saa sandt som det mindste Afbræk i Gavens Uskyld gør det at give til det modsatte: at tage og beholde. Saa snart Mennesket har særlige Grunde til at give, saa giver det for at tage, og saa er Gaven Skalkeskjul. Saa bliver Menneskets “Given” en særlig maade at tage på (Løgstrup 2011, 217).

Den der giver, giver ikke som en reaktion på noget. “Forsaavidt det at give ikke betegner Gerningen i dens Udseende, men har sin Betydning i Eenfoldigheden, er det at give noget skjult” (Løgstrup 2011, 218),

Jesu Ord om, at et Menneske ikke skal tilgive sin Broder indtil syv Gange, men indtil syv Gange halvfjerds, Matt. 18. 21-22, ophæver Disciplens Forstaaelse af Tilgivelsen som en Overvindelsens Proces og gør det klart, at det at tilgive er det overhovedet ikke at kunne føle sig forurettet (Løgstrup 2011, 219).

Arendt er som nævnt betænkelig ved en bestemt form for given. Tilgiver man, uden at der er et opgør deri, risikerer man at gøre sig selv til mere end den anden. Man giver noget, som den anden kun vanskeligt kan være tjent med, fordi det ikke forholder sig til den andens dom over sig selv: “Is not forgiveness without being asked to really impertinent, or at least conceited?” spørger hun, som vi så tidligere, i brevet til W.H. Auden fra 14. februar 1960.²

Der er en styrke at hente i dét at besinde sig og dermed også at føle skyld og angre dét, man har gjort. Den chance får den forurettende ikke, hvis tilgivelsen gives uden videre. Tilgivelsen er altid personlig, men man tilgiver ikke ‘ueberhaupt’, som hun siger i samme brev, det gør derimod barmhjertigheden og deri er den uden den sans for forskelle og dom, som er nødvendig for at kunne skønne og forandre sig derigennem til det bedre. Mennesker forvandles i dommen, men dommen viser sig ofte sammen med erkendelsen af skyld. I forlængelse af denne tanke anfører Arendt, at det er sværere at bede om tilgivelse end det er at tilgive.

I do not know what is more difficult: to demand a coat or to give the cloak also, but I am quite sure that it is more difficult to ask than to give forgiveness. This side of the matter, that is, the mutuality of the whole business, remains outside all considerations in ‘doing good’, but it is essential for the act of forgiving (Arendt 1960, 1-2).

Det er ikke så meget fra den, der giver/tilgiver, men fra den, der forbryder sig, at man kan og bør forvente en reaktion på situationen. Skylden bliver kon-

kret, når der er tid, selverkendelse og fantasi til at dømme om og sætte skel mellem godt og ondt.

Dommens nødvendighed

Både Løgstrup og Arendt stiller sig skeptisk over for selvrefleksion, men det er to meget forskellige former for selvrefleksion, de er skeptiske over for. På den ene side kan man kalde det selvrefleksion i en uheldig form, når man som Løgstrup påpeger det, forskyder en problemstilling og får den til at handle om alt andet end ens egen manglende mod til at handle og gribe ind. Hvis man skyder grunde til ikke at handle ind foran sig selv og situationen, svigter man i form af at tænke i stedet for at handle. Moralbegrundelse kan have denne karakter – og Løgstrup er meget opmærksom på moralbegrundelse som motivforskydning. Man søger grunde til at handle eller ikke at handle, i stedet for at være åben for en situations oplagte appel om handling. I det tilfælde indfører man en type refleksion over de i situationen givne grunde til handling i stedet for at reagere umiddelbart på de samme grunde. På den anden side kan man kalde det selvrefleksion, som Arendt gør det, når man erklærer sig kollektivt skyldig og dermed fjerner det individuelle ansvar, som knytter sig til ens egen andel i en konkret situations sammensætning. Det er en 'gratis' og konsekvensfri refleksion, når man generelt foregriber eller abstrakt benåder uret, fordi enhver kan fejle. Selvrefleksionen i det abstrakte skyldsbegreb, hvormed man stiller sig åbent for tilgivelse af alt, består i at dét fællesskab, man fremmaner, intet har at gøre med det konkrete væv af menneskelige relationer, som man er indføjet i. Det er et tænkt og ikke et levet fællesskab.

Løgstrup har således et særligt kritisk blik på selvrefleksion som en måde, hvorpå man besinder sig på grundene til handling, inden man udøver den gerning, som består i at give. Kan man ikke give uden at ville begrunde sin egen given, er det et udtryk for at man er ude af stand til at give uforbeholdent. Det er "beskæring", "forbehold" og "bagtanker". "Saa bliver Menneskets 'Given' en særlig Maade at tage paa", siger han (Løgstrup 2011, 217).

Arendts kritiske blik på selvrefleksion handler, som det fremgår, om noget andet, nemlig at man i tilgivelsen holder igen med at dømme ud fra en besindelse og refleksion over egen ufuldkommenhed i forhold til at gøre sig til

dommer over andres liv og gerninger. Denne beskedenhed i forhold til at dømme opfatter hun som et udslag af indbildskhed snarere end beskedenhed. Det er indbildsk og problematisk ikke at ville vie andre den opmærksomhed, som brugen af skelneevnen kalder frem. Hun mener, at enhver konkret forholden sig bør være en måde at tage parti på. Man forholder sig og vurderer umiddelbart, hvad der er godt og ondt.

Løgstrup er ganske vist lige så skeptisk over for overbærenhed med synderen, når det er udtryk for ren eftergivenhed – denne overbærenhed kalder han meget nedsættende for ‘Kælenskab’ i disputatsen og i *Den etiske fordring* kaldes det ‘slattenhed’; men Arendt har et skarper blik for denne misforståede tilbageholdenhed i forhold til at dømme om ret og forkert. En sådan tilbageholdenhed rummer en sammenligning mellem en selv og forbryderen, hvor man har sin egen ufuldkommenhed forrest og hvor den står i vejen for en egentlig forståelse af andre menneskers gerninger. Barmhjertigheden er en slags immunisering af én selv i forhold til at kunne reagere på overtrædelser. Med denne immunisering kommer man til at tage for let på nøden.

Tilgivelsen er således i Arendts forståelse snarere en personlig gerning end en personlig holdning. Holdning og forståelse kan være elementer i en forsoning, men tilgivelsen er en gerning. Løgstrup mener det samme, den er, som vi så det, en af “Øjeblikkets Gerninger”. I Løgstrups forfatterskab og særligt med *Den etiske fordring* fra 1956 glider tilliden ganske vist ofte ind på den plads, hvor tilgivelsen stod i disputatsen, men tilgivelsen fastholdes som en gerning, der hviler i tilliden som en holdning. Allerede i 1950 er forskydningen fra tilgivelse til tillid tydelig – det ses i en tekst fra *Heretica* (1950, nr. 5) om humanisme og kristendom, hvor temaet fra disputatsen tages op, nemlig modsætningen mellem øjeblikkets gerninger og det planlagte liv i kulturel beskæftigelse. I *Heretica*-artiklen bruges denne forskel til at skelne mellem to typer humanisme. Løgstrup spørger, om humanisme er kulturskabende evner, eller om det er tillids-/mistillidsforholdet mellem mennesker, og argumenterer for det sidste:

Er det alle kulturskabende evner, som vi bruger til at indrette os en verden, der er fyldt af de redskaber, vi har dannet, og de værker, vi har fremstillet, som vi færdes hjemmevant i, som vi har givet vort eget livs præg og som derfor giver os trykthed?

Det kan man jo godt kalde humanisme, for humanisme kan være mange ting. Men hvis det er tilfældet, så er det altså ikke i det egentlig menneskelige, men alene i naturgrundlaget, at det ufattelige findes. Er derimod, hvad der skiller os fra naturen, det ansvar og den skyld, der er givet med at vi i tillid og mistillid er hinandens verden, så ligger vort livs ufattelighed og hemmelighedsfuldhed i det egentligt menneskelige. Det er sådan, jeg har forstået humanismen (Knudsen, Erik og Wivel, Ole (red.), 1958, 287).

Denne modsætning mellem kulturelt og etisk liv er som nævnt foregrebet i disputatsen, hvor det er formuleret teologisk – ikke som dét der senere kaldes ‘suveræne livsytringer’ (i *Opgør med Kierkegaard* fra 1968), men som en form for autoteliske gerninger, dvs. gerninger, der rummer et mål i sig selv eller som er resultatløse, idet de hverken er middel eller har et mål uden for sig selv. Her argumenteres ud fra fuldbyrdelsen af det menneskelige liv i Jesu gerninger (se fx Løgstrup 2011, 251-52). Det er et motiv, der dukker op igen i Løgstrups forfatterskab, bl.a. i *Skabelse og tilintetgørelse*. Men tilgivelsen vender Løgstrup som sagt ikke systematisk tilbage til på samme måde som han gør med tilliden. Ganske vist dukker tilgivelsen op i *Den etiske fordring* og i *Skabelse og tilintetgørelse*, men der er tale om en gentagelse af de indsigter, der findes i disputatsen. Bl.a. uddybes i *Den etiske fordring* på fænomenologisk grundlag den indsigt fra disputatsen, at tilgivelsen ikke er et ord, der skal forstås som *eidos*. Ordet er ikke udtrykt i handlingen, men skjult i det sagte og gjorte. I *Den etiske fordring* er det formuleret på følgende måde i afsnittet “Tillid og tolkning” (s. 241-243):

Tilgivelse består ikke i at lade den anden vide, at man er i stand til at tilgive. Det ville nemlig være ensbetydende med at lade ham blive offer for ens egen overlegenhed eller kælenkab, så den anden, om han da ikke er ganske bedærvet, langt ville foretrække at blive ved med at være genstand for ens had eller fornærmethed. Hvorfra ved vi da, at vi bliver tilgivet? Derpå er svaret, at det ved vi fra den andens opførsel. Hvordan skal han da opføre sig, for at vi kan vide det? Den kan bestå i alt muligt.

Det beror ganske på omstændighederne. Der kan f.eks. være tilgivelse i en irrettesættelse eller i en fordømmelse af vore svigten, for så vidt som den anden på ny opretter sit forhold til os ved at irrettesætte os eller fordømme vor svigten (Løgstrup 2010, 241)

Tilgivelsens suverænitet

Fælles for Arendt og Løgstrup er det, at det menneskelige fællesskab lever af gerninger, som ikke har den fasthed, vi ofte er tilbøjelige til at forlange af det etiske og det politiske liv. Tilgivelsen er også i den henseende paradigmatisk. Den hører situationen til, den er en unik gerning, som gør det muligt at se de fejl og forbrydelser, som mennesker begår, uden at lade hele personen gå under. Tilgivelsen er et svar på eller en reaktion på situationer af den bestemte art, hvor forholdet mellem to eller flere parter er bragt i fare indefra. Tilgivelsen genopretter det brudte forhold ved at anerkende den, der har forbrudt sig mod normen som en person, man også herefter vil have med at gøre. Tilgivelsens alternativ (ikke dens modsætning, siger Arendt) er straf, idet straffen betyder, at det tidspunkt, hvor man vil have med den anden at gøre igen, er udsat til engang i fremtiden. Straffen øves i en forventning om, at den forurettende part bruger mellemtiden til at indse, at overtrædelsen har fundet sted. Tilgivelsens adskillende modsætning derimod, det vil sige det som tilgivelsen mirakuløst befrier os for, er den fortærende følelse af hævn. I hævnen gør man gengæld, mens man i straffen kommer videre. Tilgivelsen er en storsindet handling, som kan ligne eftergivenhed, men hvor fejlen hos den anden indses, men samtidig sættes i forhold til, hvad den anden i øvrigt rummer.

Tilgivelsen er ikke 'slatten', men på én gang frisættende, personlig og forståelsesmæssigt krævende. Selv uudtalt afslører den en forsoningsindsats, som stiller krav til forståelses- og forestillingsevne. Forsoningsindsatsen har ingen selvrefleksion nødvendig, deri er Løgstrup og Arendt enige. Eller rettere, en bestemt form for selvrefleksion, der står i vejen for snarere end beforder angeren, er særlig problematisk. Blot er den selvrefleksion, de tager afstand fra er ikke af samme type. Mens Løgstrup betragter selvrefleksion som udtryk for en noget for noget-gensidighed, hvor man leder efter grunde til handling,

stiller krav og reserverer sig i forhold til at kunne give ubetinget, betragter Arendt selvrefleksionen som et resultat af, at man reserverer sig i forhold til at dømme om den verden, der møder een. At tilgivelsen rummer en suverænitet og selvåbenbaring er de dog enige om. Frigørelsen i tilgivelsen er selvets frigørelse, men det er den andens selv, den gælder – tilgivelsen er etikkens begyndelse.

Noter

- 1 Brevet er ikke udgivet, men det kan læses på nettet via de tilgængelige breve i serien *Correspondence 1938-1976* på Library of Congress, <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/> Tak til ph.d.-studerende Thomas Østergaard Wittendorff, European University Institute, for at have gjort mig opmærksom på dette brev og dets relation til analysen af tilgivelsen i *The Human Condition*.
- 2 http://memory.loc.gov/mss/mharendt_pub/02/020030/0001d.jpg

Litteratur

- Arendt, Hannah 1958: *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1951: *Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Company.
- 1968a: *Between Past and Future*. New York: Viking Press.
- 1968b: *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace & Company.
- 1970: *Om vold*. København: Notabene.
- 1972: *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace & Company. (Dansk oversættelse af *On Violence*, der indgår i artikelsamlingen: *Om vold*. København: Notabene, 1970.
- 1978: *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace & Company.
- 1994: *Essays in Understanding 1930-1954 – Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books.

- Baehr, Peter (red.) 2000: *The Portable Hannah Arendt*. Middlesex: Penguin Books.
- Hansen, Karstein M. 1996: *Skapelse og kritikk*. Oslo: Universitetsforlaget AS.
- Ludz, Ursula 1996: *Hannah Arendt, Ich will verstehen – Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München: Piper.
- Løgstrup, K.E. 1950: “Humanisme og kristendom” i *Kulturdebat 1944-58*, (Erik Knudsen og Ole Wivel, red.). København: Gyldendal.
- 2010: *Den etiske fordring*. Aarhus: Klim.
- 1976: *Skabelse og tilintetgørelse*. København: Gyldendal.
- 2011: *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien*. Århus: Klim.
- McDowell, John 1992: *Mind, Value, and Reality*. Cambridge: Harvard University Press.

Barmhjertigheden i tusind slægtled

Om tilgivelsen i Det Gamle Testamente

Carl Lomholt

Denne tekst handler om tilgivelse – ikke menneskers, men Guds tilgivelse. For netop sådan må emnet forstås i *Den Hebraiske Bibel*, som blandt kristne kaldes *Det Gamle Testamente* (i det flg. betegnet GT). Forhåbentlig vil artiklen bidrage til at ramme en pæl gennem nogle utrolig sejlivede vrangforestillinger, især den at GT gennemgående viser os en vred og dømmende Gud. Den forestilling kan kun skyldes et manglende kendskab til de gamle skrifter, hvis væsentligste og langt overvejende budskab tvært imod er dette, at “Herren er en barmhjertig og nådig Gud, sen til vrede og rig på troskab.”

Guds historie med verden begynder med skabelsen, som helt alene er hans eget værk. - Alt, hvad Gud havde skabt, var godt. Og da menneskene havde vendt sig bort fra ham og fordærvet livet for hinanden og sig selv, og han havde ladet den store tsunami skylle altødelæggende hen over jorden, og kun skånet en rest (1 Mos 6 - 7), så begyndte Gud forfra med sin skabelse. Han begyndte forfra med *tilgivelsen*. Den var ikke begrundet i Noas offer, som var et takoffer (1 Mos 8,20). Vist behagede det Herren, ja han nød det i fulde drag; men det var ikke offeret, der bevægede ham til at begynde forfra. Den nye begyndelse, tilgivelsen, var tværtimod begrundet i menneskenes ondskab – eller rettere: i Guds godhed trods deres ondskab. For, som han sagde “til sig selv”: “Jeg vil aldrig mere forbande jorden på grund af menneskene; thi [y]ki kî] menneskets hjertes higen er ond fra hans ungdom af.”¹ Og så *velsignede* Gud

Noa og hans sønner og dermed hele menneskeslægten. Sådan begyndte Gud forfra med den *universelle tilgivelse*, som han beseglede med sin pagt (1 Mos 8,20-9,11).

Og Guds historie med sit folk, begynder med *velsignelsen, forjættelsen* til Abraham (1 Mos 12,1-3). Først meget længe efter kommer Sinaj-fortællingen og Moseloven, og den kunne jo ikke sætte forjættelsen ud af kraft. Deri har Paulus ganske ret (jfr. Gal 3,17f).

Kort sagt, GT handler frem for alt om nåden.

Sen til vrede, rig på troskab

I GT drejer det sig ikke om *lov og evangelium*, men om *evangelium og lov*.

Guds barmhjertighed er udgangspunktet – og den sættes desto mere i relief af enhver tale om hans vrede og straf.

I en leksikal artikel om tilgivelsen i GT tager John S. Kselman afsæt i 2 Mos 34,6-7:

Herren, Herren er en barmhjertig og nådig Gud, sen til vrede og rig på troskab og sandhed. Han bevarer troskab i tusind slægtled, tilgiver skyld og overtrædelse og synd. Men han lader ikke den skyldige ustraffet, han hjemsøger fædres skyld på børn og på børnebørn i tredje og i fjerde slægtled.

Udsagnet, der står som et Jahwe-ord i den smukke dobbeltfortælling om Moses' møde på Sinajbjerget med den gådefulde Gud (2 Mos 33,18-34,9, jfr. DDS, nr. 22), har ifølge Kselman karakter af en trosbekendelse, hvilket bekræftes af de mange forskellige gammeltestamentlige sammenhænge, hvori dette udsagn afspejles, f.eks. 2 Mos 20,5-6; 5 Mos 5,9-10; 4 Mos 14,18-20; Nehemia 9,17; Jes 55,7; Amos 7,1-6; Mika 7,18-19; Jonas 4,2; Nahum 1,3; Sl 30,6; 86,15; 103,8 (jfr. Kselman 1992, s.831-833). – Desuden er det vigtigt at notere forbindelsen fra 2 Mos 34,6-7 tilbage til det tilsvarende Jahwe-udsagn i 33,19: "Jeg viser nåde mod den, som jeg vil vise nåde, og jeg forbarmer mig over den, som jeg vil forbarme mig over", samt at forstå begge udsagn som svar på Moses' uendelig indtrængende forbønner for folket i 32,11-13 og navnlig

32,32: “Gid du dog ville tilgive deres synd; - men hvis ikke, så slet mig dog af den bog, som du skriver!”

I det citerede credo, 2 Mos 34,6-7, udformet i et stærkt poetisk sprog, står barmhjertigheden og straffen side om side, men sådan at det sidste kun kommer til at forstærke det første. “Nådestilsagnene hvælver sig ... over det hele. Mellem nåde og vrede består der en ’asymmetri’ til gunst for nåden” (Konkel 2008, s. 94). Over for, ja i modsætning til den tidsbegrænsede straf, indtil tredje og fjerde slægtled, står den uendelige barmhjertighed, Herrens grænløse troskab, hvormed han tilgiver skyld, overtrædelse og synd i tusind slægtled, dvs. for evigt. – Og de tusind led må jo også omfatte de tidsbegrænsede fire.

Lidt mere lavmælt, men med samme poetiske kraft – og samme mening – siger salmisten: “For hans vrede varer et øjeblik / hans nåde hele livet” (Sl 30,6 – jfr. også Jes 54,7-8).

Guds nærhed

Foruden vrangforestillingen om den straffende eller hævnende Gud går en anden meget udbredt misforståelse ud på, at Israels Gud er så ophøjet i sin majestæt, så han er fjern og fremmed for menneskers verden. Men det forholder sig tvært imod sådan, at netop som den tilgivende Gud er han menneskene helt nær.

Medens gudsopfattelsen i andre af antikkens kulturer er nøje forbundet med forestillingen om staten eller storriget og dets magtfuldkommenhed, er den i det anderledes overskuelige samfund i gammelisraelitisk kultur desto tættere forbundet med familien og nærsamfundet. Derfor er indtrykket af Gud som den omsorgsfulde far så levende i GT: “ Som en far er barmhjertig mod sine børn, forbarmer Herren sig over dem, der frygter ham,” står der typisk i Sl 103,13. Der er også flere eksempler, hvor Guds kærlighed lignes ved en moders omsorg for sit barn, således Hos 11,4; Jes 49,15; 66,12b-13; Sl 131,2-3. En tysk forsker kan ligefrem tale om Jahwe som “familieguden” (Gerstenberger 2001, s. 26 -77, jfr. s. 176 -179): “De ofte fremhævede menneskelige træk ved Jahwe må – hvordan de end formuleres – for en stor del ses som en arv fra familieteologien” (samme, s. 51). “Familieguden er nærværen-

de, hører sammen med familien. En statsguddom er fjern, en universel guddom bor tilbagetrukket i himlen” (samme, s. 72). – Og når omvendt de kapitler af Jesajabogen, som kaldes Deuterojesaja (Jes 40-55), er fyldt med vældige udsagn om Jahwes højhed og herredømme, så må de ses i lyset af de storpolitiske begivenheder, som førte til det babyloniske riges fald 539 f.Kr. og dermed afslutningen på det jødiske exil. Israels religion er jo aldrig uberørt af de omgivelser, hvori den lever. Men det overvældende indtryk af de magtfulde verdensriger og dets afsmitning på jødisk gudsopfattelse gør ikke forkyndelsen af Guds tilgivelse mindre indtrængende, snarere tværtimod. Under fremmedgørelsen i exilet bevares “familieteologiens” fortrøstning til Gud som den kærlige far, der forbarmer sig over sine børn - og samtidig træder frem som deres stærke beskytter (samme, s. 180f). - Jfr. ordene fra indledningen til Deuterojesaja (Jes 40,2.9f): “Tal til Jerusalems hjerte, ja råb til hende, at hendes hoveri er til ende, at hendes skyld er betalt. ...Stig op på et højt bjerg, du Zions glædesbud, løft din røst med styrke, du Jerusalems glædesbud, løft den og frygt ikke! Sig til Judas byer: Her kommer jeres Gud! Her kommer den herre Jahwe, med vældig styrke kommer han, og hans arm skal herske.”

Dog netop i krisetider – nationale såvel som personlige – oplevede man ikke alene Guds styrke, men også hans svaghed (jfr. mange af klagesangene i Davids Salmer). “Den eneste Guds majestæt, som er alverden overlegen, bliver anfægtet, og vi møder den afmægtige Gud, og det er måske den afgørende teologiske erkendelse i den exilsk-efterexilske menighed. På familie- og landsbyreligionens plan var det ikke usædvanligt også at opleve Gud i hans svaghed” (samme, s. 182f). Netop således har mennesker dengang (som nu) i modgang, lidelse og nederlag erfaret den barmhjertige Guds nærhed – i hans svaghed.

Forløsning og tilgivelse

I Det Nye Testamente kan disse to begreber være helt sammenfaldende. Således hedder det hos Paulus: “I ham (Kristus) har vi forløsningen, syndernes forladelse” (Kol 1,14). - I GT forekommer de samme to begreber derimod nok så forskellige, selv om adskillelsen mellem dem ikke er konsekvent.

Om *forløsningen* bruges oftest verberne *udfri* [hdp *pādā*] og *løskøbe* [l aq *gā'al*] – eller substantiver af samme rødder. Der kan også anvendes andre glo-

ser, f.eks. med betydningen *frelse* [[VY hif.: *hōšî'a*] eller *føre ud* [ʔCY hif.: *hōšî'*] i betydningen, at føre fanger ud af trældom o.l. Men overalt, hvor der er tale om forløsningen i religiøs betydning, står Gud alene som det handlende subjekt, som den der af ren barmhjertighed tager sig af det nødlidende menneske eller sit nødstedte folk. I sidste tilfælde handler det mest om udfrielsen enten fra trældommen i Egypten eller (langt senere) fra det babyloniske fangenskab. Begge befrielsestraditioner er jævnlig tilbagevendende temaer i GT.

Medens *forløsningen* altså for det meste drejer sig om udfrielse af al slags nød (dvs. sygdom, lidelse, undertrykkelse, trældom osv.), er *tilgivelsen* altid relateret konkret til synd og skyld, og her bruges gennemgående et helt andet ordvalg, som vi skal se i det følgende. J.J. Stamm gør meget ud af at holde begreberne helt adskilt, sprogligt såvel som systematisk; og vist er der i begge henseender væsentlige forskelle, men helt gennemførte er de dog ikke.

Der er i det mindste én vigtig tekst, hvor både begreberne og de ord, der bruges til at beskrive dem, åbenbart glider over i hinanden, nemlig den velkendte valfarts- og bodssalme, Sl. 130, "De profundis", der entydigt handler om Guds *tilgivelse*, som det understreges af salmens centrum, v. 4; men med de to afsluttende vers (v. 7-8) udtrykkes denne tilgivelse som *forløsning*: "Israel, bi på Herren, for hos Herren er der troskab, ja hos ham er der forløsning i overflod, og han vil forløse Israel fra alle dets synder."

Hertil bemærker Stamm da også, at netop denne slutning på Sl 130 er "det eneste sted i GT, som direkte og entydigt taler om *forløsning* fra synd" (Stamm 1940, s. 25f; 92).

I sin gennemgang af Sl 130 viser Kirsten Nielsen en spændende sammenligning mellem denne og Sl 24. "For hvor Sl 24 forudsætter, at den, der vil ind på helligstedet, har skyldfri hænder og et rent hjerte, dér lægger Sl 130 vægten på Guds tilgivelse af den skyldige." Ifølge Sl 24 er mennesket åbenbart i stand til at opfylde visse betingelser for at kunne nærme sig Gud. I Sl 130 er udgangspunktet derimod, at Gud er aldeles fraværende for den bedende, som råber til ham fra det dybe – som fra kaoshavets bund. Her findes ingen menneskelig mulighed for at komme til Gud, for hvis Gud "vogtede på skyld" (v. 3), så kunne intet menneske bestå over for ham. Vendepunktet kommer med v.4: "Men hos dig er der tilgivelse, / for at man skal frygte dig." Guds nærhed er i hans tilgivelse, og den gudsfrygt, som der her tales om, er "ikke en forud-

sætning for at komme Gud nær, men en konsekvens af den tilgivende Guds nærhed.”

Kirsten Nielsen gør opmærksom på, at de to sidste vers af Sl 130 muligvis er en redaktionel tilføjelse – i de første seks vers er den bedende jo et enkelt menneske, mens de to sidste handler om folkets udfrielse fra dets synder. Men læst som en helhed, som salmen nu foreligger, får de sidste vers den konsekvens, “at den bedende må forstå sin egen skæbne som en del af folkets.” (Holt & Nielsen 2002, III, s. 223-225)

Tilgivelsens ord – og den udtalte tilgivelse

Substantivet *tilgivelse* [hxy|S *s^eliḥâ*] forekommer meget sjældent i GT. Ud over Sl 130,4 findes det kun to steder, nemlig i Dan 9,9, hvor Guds tilgivelse og barmhjertighed står i modsætning til menneskenes synd og skam, og i Neh 9,17, der fremhæver en lignende modsætning og betegner Gud som “tilgivelsens Gud, nådig og barmhjertig, sen til vrede og rig på troskab.”

Men er substantivet sjældent, så findes til gengæld det grundliggende verbum, X|S [*sālah*] tilgive, desto oftere. Dertil kommer en lang række synonymer, hver med sit særlige aspekt på tilgivelsen. Denne rige sproglige variation kommer vi tilbage til; men først vil vi se på et par gammeltestamentlige tekster, der umiskendeligt handler om tilgivelsen, men uden at den *expressis verbis* formuleres.

Den udtalte tilgivelse er vigtig. Det kender vi alle, at når man har forbrudt sig mod eller krænket et andet menneske – og angrer, så kan det forekomme alt for stort at *høre* tilgivelsens ord, for slet ikke at tale om at skulle *sige* det, når det er en selv, der er den krænkede part. Der gives blandt os mennesker så mange situationer, hvor der måske er langt mere trøst og oprejsning at finde i den tilgivelse, der blot kommer til udtryk i et tegn, et kærtegn måske, eller en generøs handling, måske en helt spontan.

At den udtalte tilgivelse også kan finde udtryk som Guds barmhjertige handling over for mennesket, som har forbrudt sig, det er myten om Kain (1 Mos 4) et godt eksempel på.

Efter drabet på sin broder blev Kain *flygtning og fredløs* [dnnw [n *nā^c wānād*], som der står to gange i fortællingen (v. 12 og 14). Dette er den nød-

vendige følge af Kains misgerning. For hvordan skal drabsmanden ellers redde sig? Kun forbandelse kan du høste af “agerjorden, som har spærret sit gab op, for at modtage din broders blod af dine hænder” (v. 11). Derfor må Kain flygte fra agerjorden. Han kan ikke mere finde sig til rette noget sted. Og derfor måtte han – som de fleste drabsmænd siden – efter sin brøde slå sig ned i landet Nod. Det findes ikke på noget landkort. Det hebraiske stednavn *Nod* [דָּוָם] betyder "omflakkende liv", "fredløshed", Det er sindbilledet på det vilkår, som ikke alene drabet, men enhver misgerning bærer med sig. Kain var blevet en *fredløs* [דָּוָם נָאָד], derfor måtte han bo i landet Nod [דָּוָם], hvis navn er af samme rod. - Men hvordan reagerer Kain på denne skæbne?

“Min straf er for stor at bære”, siger han (v. 13) . – Ja, sådan står der både i den autoriserede danske oversættelse fra 1992 og i den forrige fra 1931. Og straks har vi foran os, hvad mange mennesker kalder det “gammeltestamentlige gudsbillede”: den *straffende Gud*. Men GT har andet og mere at sige om ham. Går vi helt tilbage til oversættelsen fra 1871, så gengives Kains klage ikke: "Min *straf* er for stor at bære", men: “Min *misgerning* er større, end jeg kan bære”. Begge kursiverede ord gengiver for så vidt rigtigt det hebraiske ord אָוֹן [‘āwôn]; men iflg. ordbogen (Gesenius) er dets grundbetydning netop *synd, misgerning, forbrydelse* - kun sekundært får det betydningen: den af forbrydelsen følgende *straf*. - I oversættelsen af Kains klage gør vi bedst i at følge grundbetydningen. Pointen er nemlig, at egentlig er det ikke Gud / Jahwe, der straffer; men her som allevegne er forbryderens misgerning straffen i sig selv. Dette er altså, hvad Kain ikke kan bære: tyngden af hans egen misgerning. – Og derfor forbarmer Jahwe sig over ham. Skylden slipper Kain ikke for; den må han bære med sig i sit omflakkende liv - i landet Nod. Men netop i dette vildsomme land er Kain under Jahwes beskyttelse, som jo ikke kun udtrykkes med ordene om blodhævnen (v. 15 a), men desto mere med det tegn, som faktisk sætter hævn ud af kraft. I stedet for løftet om hævn er det nu barmhjertigheden, der gælder: Jahwe “satte et mærke på Kain, for at ingen, der mødte ham, skulle slå ham ihjel” (v. 15 b). – Trods væsentlig forskel i betydningen er der for øvrigt en sælsom lighed mellem “Kainsmærket” i den gamle fortælling og korstegnet, hvormed vi blev mærket i dåben, især når man tænker på de ord, som Grundtvig har knyttet til dette tegn: “ – thi skal ingen djævel dig skade” (DDS 674,2).

Gerh. v. Rad formoder, at der med Jahwes beskyttelsestegn på Kain er tale om “en tatovering eller noget lignende” (v.Rad 1953, s.87). – Men det må dog i konteksten særligt forstås i en langt dybere betydning, nemlig som et tegn på Guds tilgivelse: Det skyldige menneske er samtidig det tilgivne menneske; i fortællingen udtrykkes dette i og med, at Kain får en fremtid, et nyt liv i Nod (jfr. 1 Mos 4,17-22).

Netop sådan er den gamle fortælling også forstået af den amerikanske forfatter Marilynne Robinson i romanen *Hjemme*. Den handler om den fortabte søns, Jacks, hjemkomst til sin far, den gamle præst Robert Boughton i byen Gilead i Iowa. Denne fortabte søn bliver nok taget imod – men alligevel slet ikke accepteret af sin retskafne far. Ganske anderledes forholder datteren Gloria sig. Hun ved alt om sin brors blakkede fortid, men hendes holdning til ham er gennemtrængt af viljen til at tilgive. Hele romanen er som en elipse med to brændpunkter: den nægtede tilgivelse – og den generøse, uforbeholdne tilgivelse. Men det er mere end interessant, at forfatteren som eksempel på tilgivelsen netop vælger en fortælling fra GT. En betydningsfuld passage i romanen er Glorys tanker om sin fars, præstens, udlægning af historien om Kain:

Måske måtte man simpelthen acceptere stor sorg eller skyld som noget absolut, på samme måde som en åbenbaring. Min misgerning/straf er større, end jeg kan bære. Faderen sagde, at det samme ord kan have begge betydninger på hebraisk, og vi vælger kun den ene, hvilket måske gør det sværere for os at forstå, hvorfor Herren tilgav Kain og beskyttede ham og lod ham leve sit liv videre, blive gift, få en søn, bygge en by. Hans misgerning var hans straf... (Robinson 2010, s. 112).

Således finder vi ind til de dybeste lag i myten om Kain, når vi ligesom Robinson hører den som fortællingen om den udtalte tilgivelse. Og når vi kalder den en myte, så er det fordi den er fortællingen om os alle; for vi er alle af Kains slægt, og vi bor hver på sin vis i landet Nod, som skyldige mennesker under Guds tilgivelse.

Et andet eksempel på den tilgivelse, som udtrykker sig ikke i ord, men i gerning, finder vi i slutningen af den prægtige fortælling, 2 Sam 13 - 14. Også den handler om en brodermorder, nemlig Davids søn Absalom, som havde

befalet sine håndgangne mænd at myrde hans bror Amnon, Davids førstefødte søn. Dermed ville Absalom skaffe hævn for sin (hel)søster, Tamar, som var blevet voldtaget af Amnon. Efter drabet måtte også Absalom flygte til "Nod", til det aramæiske område, Geshur, hvor han opholdt sig i tre år. Kong David, som imidlertid var kommet sig af sin tunge sorg over Amnons død, var nu ved at gå til af længsel efter sin søn Absalom, men havde alligevel inderlig svært ved at forsone sig med ham. Omsider sendte kongen dog bud efter ham; men Absalom måtte opholde sig endnu hele to år i Jerusalem, før han endelig opnåede at få foretræde for sin far, kongen. Hele dette forløb, skildret med sublim fortællekunst, slutter med de få linjer, som i en enkelt, dybt betydningsfuld gestus rummer faderens helt uforbeholdne tilgivelse: "Kongen lod Absalom kalde. Da han kom, kastede han sig næsegrus til jorden for kongen, og kongen kyssede Absalom" (2 Sam 14,33).

En tilgivende Gud

To ting skal vi mærke os ved denne fortælling: For det første handler den som sagt om den uudtalte tilgivelse; for det andet er det en af de meget få tekster i GT, der handler om tilgivelsen mennesker imellem. I Det Nye Testamente hænger Guds og menneskers tilgivelse uløseligt sammen. Dér hedder det: "Forlad os vor skyld, som også vi forlader vore skyldnere" (Matt 6,12). I GT derimod er tilgivelsen, bortset fra ganske få undtagelser, helt på Guds side. Ud over den ovennævnte undtagelse (i forholdet mellem David og Absalom), hvor tilgivelsen meddeles uden ord, men blot i et tegn, må som det nærmeste eksempel 1 Mos 50,17 komme i betragtning. Her beder Josefs brødre ham om at tilgive dem deres misgerning mod ham (jfr. 1 Mos 37,23ff), og de bruger netop et af de mest typiske udtryk for tilgivelsen: *at bære synden bort* [[*vṗ aʔn nāsāʔ pæšaʕ*], dvs. *tilgive* den: "Tilgiv dog dine brødres misgerning...!" Men kun indirekte, ikke med noget egentligt tilsagn om tilgivelse, imødekommer Josef deres bøn. For her, som overalt i GT, gælder hovedreglen: Kun Gud kan tilgive. Det var også synspunktet i jødedommen på Jesu tid, jfr. Mark 2,7; Luk 5,21.

Dette synspunkt hænger formentlig nøje sammen med pagtsbegrebet. Pagten er ensidig, for så vidt som det er Gud alene, der opretter den. Således

er al skabningen set under dette perspektiv i den universelle Noapagt, idet Gud efter Den store Vandflod opretter sin nådige pagt først og fremmest med Noa og hans slægt, dvs. hele menneskeheden, dernæst med alle dyr og fugle, ja med alt levende, jfr. 1 Mos 9,9-11.

Også Herrens Pagt med Abraham, med tilsagnet om det forjættede land, oprettes suverænt af Gud Herren selv (1 Mos 15,18-21). – Det samme gælder Sinajpagten. For vel er dens gyldighed betinget af, at folket overholder den, dvs. holder buddene; men pagten beror dog på Gud alene, der nådigt opretter den med dette folk som sin ejendom “blandt alle jordens folk”, som han jo også ejer, “thi hele jorden tilhører mig” (2 Mos 19,5).

Netop i Sinajpagten med dens ti bud pointeres det, at al menneskenes synd mod Gud såvel som mod mennesker er pagtsbrud, troløshed og frafald i forhold til Gud. Derfor kan kun Gud alene hele dette brud; og derfor lyder hans profetiske kald: “Vend tilbage, I frafaldne sønner, så vil jeg læge jeres frafald” (Jer 3,22). – Og helt tydeligt er det i Jer 31,31-34: Folkets brud på pagten kan alene heles af Gud, idet han i og med sin tilgivelse fornyer pagten: “Se, der skal komme dage, lyder det fra Herren, hvor jeg slutter en ny pagt med Israels hus og med Judas hus... thi jeg tilgiver dem deres skyld, og jeg husker ikke længere på deres synd.” Tilsvarende lyder hans ord i Jer 33,8 b: “Jeg tilgiver dem alle deres misgerninger, hvormed de syndede mod mig, idet de brød med mig.”

Kun Gud kan tilgive. Denne tese er uproblematisk i de talrige tilfælde, hvor synden er rettet, ikke mod mennesker, men mod Gud selv, frem for alt ved overtrædelse af budet over alle bud, det første: “Du må ikke have andre guder end mig” (2 Mos 20,3; 5 Mos 5,7). Faren for religionsblanding mellem Jahwetroen og lokal frugtbarhedskult var altid til stede i landet, hvor israelitter og kana’anærere levede side om side. Og når profeterne i stærke billeder skildrer deres landsmænds frafald fra Jahwe som utroskab og hor i et ægteskabeligt forhold (jfr. f.eks. Hos 1-2; Jer 3), så er det umiddelbart forståeligt, at om der overhovedet skulle være tale om nogen tilgivelse her, så måtte den komme fra Herren selv. – Men hvorfor hører vi så lidt om *menneskers* tilgivelse i de om muligt endnu flere tilfælde af svig, overgreb og retskrænkelser mennesker imellem?

Det er utænkeligt, at mennesker i det gamle Israel har levet sammen i familie og samfund uden at kunne tilgive hinanden mangfoldige slags krænkelser, små som store. Ganske sikkert har tilgivelsen på den måde været til stede i

dagliglivet; den hører jo til menneskelivets grundvilkår – uden derfor nogen sinde at blive selvfølgelig. Desto mere tankevækkende er det, at denne medmenneskelige tilgivelse spiller en i den grad beskeden rolle i GT. Vi vil senere vende tilbage til dette spørgsmål.

Det var ligeledes helt almindeligt i Israel, at uret begået mellem mennesker i givet fald førte til et retligt opgør på det borgerlige plan, som det bl.a. fremgår af Israels ældste retssamling, den såkaldte “Pagtsbog”, der er inkorporeret i 2 Mosebog (20,22-23,33). Imidlertid spillede mægling og dermed retlig forsoning mellem sagens parter en fremtrædende rolle i den israelitiske portret, som denne samling tydeligt afspejler (jfr. Lomholt 2008, s. 147-168). Så også på den måde er det meningsfuldt at tale om tilgivelsens plads i israelitisk hverdagsliv. – Men egentlig *skyld* i den forbindelse blev dog alene en sag mellem menneske(r) og Gud – og egentlig *tilgivelse* dermed alene en sag mellem Gud og menneske(r).

Det ser vi klart i kong Davids personlige historie (2 Sam 11,2-12,25). Han havde jo selv blod på hænderne. For at få den smukke Batseba til hustru havde han sendt hendes mand, hittitten Urias, i den visse død. Men da profeten Natan, sendt af Herren, kommer hen til kongen og i sin straffetale afslører hans blodige uret med ordene “Du er manden!”, så har David kun ét at sige: “Jeg har syndet mod Herren.” Uretten finder sted i menneskers verden og giver årsag til bitter lidelse dér; men netop som synd er den rettet mod Gud alene. Og det kunne så være noget af forklaringen på den énsidigt guddommelige tilgivelse: Netop fordi uretten mellem mennesker er så stor, kan kun Gud tilgive den. – Med største tydelighed udtrykkes det i dén gammeltestamentlige salme, som det var så nærliggende for en senere redaktion at relatere til denne begivenhed i Davids liv, og hvor digteren bekender for Gud: “Mod dig, mod dig alene har jeg syndet, / jeg har gjort, hvad der er ondt i dine øjne, / så at du er retfærdig, når du anklager / og ren, når du dømmer” (Sl 51,2.6). - Og Herrens nådige dom forkyndes af Natan med ordene: “Så tilgiver Herren din synd. Du skal ikke dø.” - Tilgivelsen var ubetinget, og Davids gudsforhold var dermed genoprettet af Herren selv. David skulle ikke dø som den drabsmand, han var; men i det medmenneskelige forhold måtte han bøde for sin skyldighed: foruden den bitre sorg, som han havde voldt Batseba, skulle de miste den søn, der var frugten af hans illegitime forhold til hende (2.Sam 12,7-14).

Den mangfoldige tilgivelse

Det almindeligste ord for tilgivelse i GT er, som ovenfor nævnt, verbet $\chi\text{I S}$ [*sālah*], der forekommer 50 gange. I samtlige tilfælde er Gud subjektet – eksempelvis Sl 103,3: “han som tilgiver al din skyld”. Hyppigst optræder verbet i aktivformen *qal*; men også hvor det findes i passivformen *nif'al* (f.eks. med udtrykket “så de får tilgivelse”, 3 Mos 4,20. 26. 31. 35 m.fl.), er det Gud, der er det egentlige subjekt.

Ligeså er Gud subjekt i alle de synonyme termini for $\chi\text{I S}$ (jfr. Kselman 1992, s.832-833). Det hyppigst forekommende af disse er det før nævnte verbum afI [*nāsā'*], der betegner tilgivelsen i betydningen: *at bære synden bort*, at fjerne synden og dens virkninger, tillige med straffen. Sådan møder vi det typisk i sidste linje af Jesaja 53, hvor det om Herrens lidende tjener hedder: “Men han bar de manges synd.” I samme betydning findes dette verbum mange andre steder, f.eks. 2 Mos 34,7; Jes 33,24; Hos 14,3; Mika 7,18; Sl 32,5; Sl 85,3 – og Sl 99,8 med det markante udtryk, “en tilgivende Gud” [afI $\text{I a } \text{'el noše}$], *en Gud, der bærer synden bort*.

En anden variation af tilgivelsens mange udtryk er verbet apr [*rāpā'*], der betyder *at læge / helbrede*. Således helt éntydigt i det førnævnte Jer 3,22: “Vend tilbage, I frafaldne sønner, så vil jeg helbrede jeres frafald” (jfr. Jes 6,10 c). I Sl 103,3 bruges det parallelt med *tilgive* [$\chi\text{I S}$ *sālah*], når det siges om Gud: “Han som tilgiver al din skyld / han som læger alle dine sygdomme.” – Dette citat reflekterer for øvrigt det almindelige bibelske syn på en dyb sammenhæng mellem sygdom og synd, vel at mærke uden dermed at se det ene som en følge af det andet – ganske som denne konsekvens er fraværende, når vi synger de samme linjer i Polianders gendigtning (DSS 12,1): “Han råded på din vån-de bod / og al din skyld forlod.”

Et tredje udtryk er vendingen om Gud, der *ikke vil huske* [rkI al lo' zākar] vore synder. I Jer 31,34 b møder vi den som Guds tilsagn – igen parallelt med $\chi\text{I S}$ [*sālah*]: “Jeg tilgiver deres skyld, og deres synd vil jeg ikke længe-re huske.” – Og atter som gudsordet, Jes 43,25, her sammen med endnu et ord for tilgivelsen, nemlig om Herren, der *udsletter* [hxm *māhâ*] synden, og gør det helt på sine egne præmisser: “Jeg, jeg er den, som udsletter dine overtræ-delser for min egen skyld, og dine synder vil jeg ikke huske.”

Sådan kan vi blive ved, mangfoldigheden af udtryk for Guds tilgivelse er stor i GT. Denne brede variation over det samme ene tema viser os, hvor magtpåliggende det har været for Den Hebraiske Bibels forfattere at udtrykke tilgivelsens uendelige rigdom og dybde. For nærværende skal der blot tilføjes endnu et par synonymmer til de mange.

Først verbet ~XΓ [*rāham*], der betyder “at være barmhjertig”. I Jes 55,7 står det parallelt med Xl S [*sālah*], hvilket også minder os om, at det ikke lader sig gøre at gennemføre en skarp sondring mellem Guds *barmhjertighed* som omfattende al slags menneskelig nød, og hans *tilgivelse* som syndernes forladelse: “Den ugudelige skal forlade sin vej og urettens mand sine planer, og vende om til Herren, så vil han forbarme sig over ham, til vor Gud, for han er rig på at tilgive.” – Også Sl 103,12f hører til de mange eksempler, hvor Guds barmhjertighed er fuldstændig ensbetydende med hans tilgivelse: “Så langt som øst er fra vest, har han fjernet vore synder fra os./ Som en far er barmhjertig mod sine børn, er Herren barmhjertig mod dem, der frygter ham.” – Og i særdeleshed er denne sammenhæng jo åbenbar i udgangspunktet, bekendelsen i 2 Mos 34,6-7, hvor navnet *en barmhjertig og nådig Gud*, !Wxw ~WxΓ l a [*’el rahûm w’ḥannûn*] forklares med ordene “han, som tilgiver skyld og overtrædelse og synd”.

Kirsten Nielsen har i denne forbindelse gjort mig opmærksom på, at substantivet ~XΓ [*ræhæm*], dvs. *livmoder*, jo er af samme rod, og at det er tankevækkende, at et så udpræget kvindeligt udtryk hører hjemme i beskrivelsen af Guds faderlige barmhjertighed. Det passer fint med, at Guds billede iflg. 1 Mos 1,27 er både mand og kvinde.

Grænsen mellem Det Gamle og Det Nye Testamente

Som det sidste i den lange række af synonymmer for verbet *at tilgive*, skal vi nævne det særligt indholdsrige ord rPK [*pi’el: kippær*], der betyder *at sone*. Det er hentet fra offerterminologien. Ypperstepræstens fornemste opgave bestod i, at han med slagtofferet skulle *skaffe soning* [rPK] for alle israeliternes overtrædelser og synder (3 Mos 16,16 m.fl.); men når det samme hebraiske verbum bruges om *tilgivelsen*, så har det intet med menneskelige ofre og præstationer at gøre, men står helt for Guds egen handling. Den kontekst, hvori

det hebraiske ord anvendes, er altså helt afgørende for dets betydning. - I den førexilske tekst om profeten Jesajas kaldelse (Jes 6,6-7), er soningen af hans synder nok forbundet med en kultisk akt, men forbliver dog helt igennem Guds handling, ledsaget af hans tilsagn: “Din skyld er fjernet, og din synd er sonet”. - “Vi står her over for et udtryk for ganske ubetinget syndsforladelse” (Bentzen 1944, I s.49).

Hvor soningen således er forstået som tilgivelse, trodser den alle vore forgæves bestræbelser på at løfte skyldens byrde: “Vore overtrædelser er for tunge for os, men du *soner* dem” (Sl 65,4). “Udfri os, og *son* vore synder for dit navns skyld” (Sl 79,9 b). I begge disse bibelske salmecitater er det kursiverede ord med rette i den autoriserede oversættelse gengivet ved *tilgive*, men på hebraisk står der *sonē* [רָפַק]. Soningen er blevet til forsoning, tilgivelse.

Dette er dybt evangelisk. Alligevel står det spørgsmål tilbage: Hvorfor taler GT da så ensidigt om tilgivelsen som Guds sag alene og kun undtagelsesvis om tilgivelsen mennesker imellem? – Ud over de svar, som er givet tidligere i denne artikel, må det afgørende være dette, at GT ikke kender inkarnationen. Det har ikke noget budskab om, at Ordet blev kød, at Gud blev menneske. Men den femte bøn i Fadervor kan kun forstås i lyset af dette budskab – og det vil jo sprænge rammerne for en artikel om tilgivelsen i Det Gamle Testamente. Derfor må artiklen slutte her. Men ingen skal sige, at tilgivelsen er sjælden, endsige fraværende i GT. Tværtimod – som vi har set – forholder det sig lige modsat.

Noter

- 1 Alle de i artiklen anførte citater fra GT har jeg selv oversat – ud fra ønsket om at komme så tæt på den hebraiske tekst, som det har været mig muligt. Hvor hebraiske ord er transskriberet, er det sket efter de gældende regler, som bl.a. findes i Holt & Nielsen 2002, bd. III, s. 301f., jfr. litteraturlisten. Desuden har jeg af praktiske grunde oversat citaterne fra udenlandsk faglitteratur til dansk.

Litteratur

Bentzen, Aage 1944: *Jesaja I-II, fortolket*, Gad, København.

Bibelen, autoriseret oversættelse, Det Danske Bibelselskab, 1. udg., 1. oplag, København 1992.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997.

Den Danske Salmebog (DDS), Det Kgl. Vajsenhus' Forlag, 1. udg., 4. oplag, København 2004.

Gesenius, Wilhelm 1905: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, Vogel, Leipzig.

Gerstenberger, Erhardt S. 2001: *Theologien im Alten Testament*. Kohlhammer, Stuttgart.

Holt, Else K. og Kirsten Nielsen (red.) 2002: *Dansk Kommentar til Davids Salmer I-III*. Anis, København.

Konkel, Michael 2008: *Sünde und Vergebung. Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikope (Ex 32-34)*, Mohr Siebeck, Tübingen.

Kselman, John S. 1992: "Forgiveness. Old Testament", *The Anchor Bible Dictionary* (ABD), Vol.2, s.831-833, Doubleday, New York.

Lomholt, Carl 2003: *Din fattiges Ret, En retsteologisk undersøgelse af "Pagtsbogen", Ex 20,22 – 23,33, som udtryk for retsopfattelsen i Israels tidlige historie*, Aarhus Universitet 2003 (revideret 2008), www.retsteologi.dk

Rad, Gerhard von 1953: *Das erste Buch Mose, Genesis*, Das Alte Testament Deutsch (ATD), Teilband 2/4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Robinson, Marilynne 2008: *Home*. - Dansk oversættelse: *Hjemme*, Gyldendal, København 2010.

Stamm, Johann Jakob 1940: *Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Francke Verlag, Bern.

Carl Lomholt, ph.d., pens. fængselspræst

E-mail: inca@stofanet.dk

Tilkendelse af retten til at være til Tilgivelse i Det Nye Testamente

Ole Davidsen

I Det Nye Testamente (DNT) er *tilgivelse* ikke alene et væsentligt fænomen, men det fundamentale anliggende. Man kan derfor sammenfatte den nytestamentlige forkyndelse som *det glædelige budskab om tilgivelsens mulighed*. Den nytestamentlige forestillingsverden repræsenterer en narrativ tænkning, som er normativ og formet af udvekslingskemaer, der bestemmer tilgivelsens elementære funktion. På baggrund af en redegørelse for disse forhold hævder artiklen, at tilgivelse i grunden er den krænkede parts tilkendelse af den krænkende parts ret til at være til.

Tilgivelse og forladelse af synder og overtrædelser

I de nytestamentlige skrifter anvendes helt overvejende verbet *aphiēmi* og verbalsubstantivet *áphesis*, når der tales om *at tilgive* og om *tilgivelse*.¹ Den autoriserede danske oversættelse gengiver snart med *tilgive/tilgivelse*, snart med *forlade/forladelse*. Ordet 'tilgive' angiver egentlig, at man giver noget til nogen, men det drejer sig, som vi skal se, om eftergivelse. Ordet 'forlade' angiver, at man lader noget fare, hvilket også peger på eftergivelse.

En nærmere redegørelse kan med fordel tage udgangspunkt i Johannes' Første Brev 1,9: "Hvis vi [Kristus-troende] bekender vore synder, er han [Gud] trofast og retfærdig, så han tilgiver os vore synder og renser os for al uretfærdighed."

To forbundne moralske akser kendetegner den nytestamentlige etik. Dels den vertikale akse, forholdet mellem Gud og menneske; dels den horisontale akse, forholdet mellem menneske og medmenneske. Disse akser er som nævnt forbundne, som vi kender det fra det dobbelte kærlighedsbud (Mark 12,28-34; Matt 22,34-40; Luk 10,25-28); men snart er den ene, snart den anden relation i fokus. Dog drejer det sig de fleste steder om Guds tilgivelse af mennesket, der er forbillede for menneskers tilgivelse af hinanden.

Guds tilgivelse af mennesket forudsætter, at dette har tilgivelse behov, at mennesket er en uretfærdig synder. Langt de fleste steder optræder *aphiēmi/áphesis* da også sammen med ordene at synde, synd og synder (*hamartánō, hamartía* og *hamartōlós*). Andre steder anvendes ordet 'overtrædelse' (*paráptōma*) for den syndige, dvs. ulovlige eller amoralske handling, f.eks. Matt 6,14; Mark 11,25. Synderen er uretfærdig, fordi han har forbrudt sig mod Guds juridiske lov eller moralske forskrift. Vi har altså at gøre med forestillinger, som er organiseret ud fra mere eller mindre kodificerede retsregler, men samtidig bryder med disse regler, eftersom tilgivelsen indebærer, at Gud lader nåde gå for ret.

Narrativitet og normativitet

Den narrative semiotik har påpeget, at narrativt organiserede forestillingsverdener helt grundlæggende er bestemt af moralsk og/eller retslig tænkning. Den narrative tanke, som også kendetegner de nytestamentlige forestillinger, er en kognitiv tanke- og sprogform med genkommende og stabile træk. I en vis forstand er fortælle teorien derfor en teori om den betydningsfulde handling. Fortællinger, mere bredt narrativt organiserede diskurser, beretter om handlinger – gøren og laden – som er indskrevet i et værdisystem. Nogle handlinger er gode, fordi de er i overensstemmelse med dette værdisystem, og den, der handler godt, fremstår som retfærdig. Andre handlinger er onde og giver den udøvende status af uretfærdig eller synder. I modsætning til begivenheden eller hændelsen er handlingen personbåret, og det udøvende gørenssubjekt kan stilles til ansvar for sine handlinger. Både personbegrebet og værdibegrebet er således integreret i den narrative tanke. Personbegrebets betydning bliver også klart, når det betænkes, at Gud opfattes som en handlen-

de person, der indgår i et interaktivt forhold til mennesket. Værdibegrebets betydning træder tilsvarende frem, når det betænkes, at det er Gud, der fastsætter værdierne og bestemmer vilkårene for menneskets omgang med dem.

Personbegrebet er afgørende i den narrative opfattelse af mennesket. Et menneske er jo så meget. Vi ved, at alle biologiske fænomener, selv vores tankevirksomhed, er et resultat af molekylære kemiske processer. Som biologisk væsen er vi desuden en organisme, der finder sin begrundelse i evolutionens længdeperspektiv. Men over for sådanne naturforklaringer fremhæver den narrative semiotik, der har rødder i fænomenologien, at mennesket er et kulturvæsen, en person med ansvar for sine handlinger. Det indebærer, at menneskets tanker, følelser og handlinger er betydningsfulde, meningsfulde, og det vil sige *normative*. De kan af personen selv og andre vurderes som værende mere eller mindre i overensstemmelse med gældende normer, lovregler og/eller moralske bud. Narrativt organiserede forestillingsuniverser er netop normative i denne forstand, dvs. personorienterede og værdiorienterede.

Moralens ontologi

En person kan optræde i rollen som værenssubjekt og/eller gørenssubjekt, alt efter, om denne undergår eller udøver en handling. Fortællinger handler om personers ændring og/eller bevarelse af væren som følge af egne og andres handlinger. I den nytestamentlige forestillingsverden møder vi fire grundformer for handlinger, der angiver en moralsk værensorten (ontologi):

- *Progression*: En handling, der skaber eller fremmer liv og livsmuligheder.
- *Protektion*: En handling, der beskytter og bevarer liv og livsmuligheder.
- *Repression*: En handling, der hæmmer og undertrykker liv og livsmuligheder.
- *Degression*: En handling, der ødelægger og tilintetgør liv og livsmuligheder.

Det at gøre noget godt, er at fremme eller bevare liv og livsmuligheder, mens det at øve ondt, er at hæmme eller tilintetgøre liv og livsmuligheder.

Nu er vi mennesker udleveret til hinanden i gensidig afhængighed. Når jeg kæmper for at fremme og beskytte mit liv og mine livsmuligheder, så støder jeg ind i andre mennesker med samme legitime interesse. Denne trafik har ført til udvikling af adfærdsregulerende regler, som vi kender i form af moral og ret. Vi kan derfor kun få legitim adgang til de eftertragtede værdier, hvis vi handler i overensstemmelse med de gældende sociale normer. Vi støder dog ikke kun på andre mennesker, men indgår i et forpligtende socialt fællesskab med dem, og det betyder grundlæggende, at vi indgår i et mere eller mindre formaliseret kontraktuelt *udvekslingsforhold* til dem.

Moralsk udveksling

Udveksling opfatter vi umiddelbart som udveksling af objekter, og gavegivning er eksemplet par excellence. Det sociale bånd, som gaven etablerer, kommer til udtryk i reglen om reciprocitet, gensidighed. En gave skal besvares med en modgave. Hvis S1 giver en gave til S2, så skylder S2 at give en modgave til S1. Men vi møder også gensidigheden ved tægten, gavens modstykke. Hvis S1 tager noget fra S2, så har S2 ret til at tage det samme eller en ækvivalent fra S1. Det viser sig nu, at gave og tægt, given og tage, spiller en afgørende rolle i den nytestamentlige forestillingsverden. En persons gøren og laden kan ofte bestemmes som given eller tagen; eller som ikke-given eller ikke-tagen. Gaven er god og har karakter af Progression; tægten er ond og har karakter af Degression. Ikke-given svarer til en Repression, mens Ikke-tagen svarer til en Protektion.

Mere bredt er udvekslingen en udveksling af tjenester og skader, idet gave svarer til tjeneste og tægt til skade. Det sociale bånd, der tilsiger venskab mellem parterne, fordrer udveksling af tjenester. Med fjender udveksler man derimod skader. En ven er en anden, fra hvem man har modtaget, er i færd med at modtage eller kan forvente at modtage en gave/tjeneste, som man er forpligtet til og parat til at gengælde. En fjende er tilsvarende en anden, fra hvem man har modtaget, er i færd med at modtage eller kan forvente at modtage en tægt/skade, som man er forpligtet til og parat til at gengælde. Udvekslingerne konstituerer venskab og fjendskab. Her skal det bemærkes, at en manglende gengældelse af en gave/tjeneste svarer til en svag form for tægt/skade. På sam-

me måde er en manglende gengældelse af en tægt/skade en svag form for gave/tjeneste. Moralen i denne udvekslingsøkonomi er i sin grundform enkel: Det er påbudt at give/tjene; det er forbudt at tage/skade. Dog er det påbudt at besvare en illegitim tægt/skade (forseelse) med en legitim tægt/skade (hævn/straf). Lad os se på de to grundlæggende udvekslingskemaer:

Skema A. Given: Positiv gengældelse. 1) S1 yder S2 en gave/tjeneste. 2) Denne åbnende gode handling indebærer, at S2 nu skylder S1 en gave/tjeneste. S2 er forpligtet på at yde S1 en gave/tjeneste. S1 har krav på og forventer at modtage en gave/tjeneste fra S2. 3) Når S2 yder S1 en gave/tjeneste er regnskabet principielt i retfærdig balance. 4) Hvis S2 ikke yder S1 en gave/tjeneste, er der tale om en svag form for tægt/skade (ikke-given), som kan udløse skema B, idet S1 påfører S2 en tægt/skade.

Skema B. Tagen: Negativ gengældelse. 1) S1 påfører S2 en tægt/skade. 2) Denne åbnende onde handling indebærer, at S2 skylder S1 en tægt/skade. S2 har ret til at påføre S1 en tægt/skade. S1 er forpligtet på og kan forvente at modtage en tægt/skade fra S2. 3) Når S2 påfører S1 en tægt/skade er regnskabet principielt i retfærdig balance. 4) Hvis S2 ikke påfører S1 en tægt/skade, er der tale om en svag form for gave/tjeneste (ikke-tagen), som kan udløse skema A, idet S1 yder S2 en gave/tjeneste.

Sådanne generelle eller generiske skemaer kan antage en mangfoldighed af konkrete og mere komplekse udformninger i såvel fortællinger som i det virkelige liv. Men de giver os mulighed for at bestemme tilgivelsens elementære form og funktion.

Moralsk økonomi og regnskab

De græske ord *dídōmi* (give), *apodídōmi* (tilbagegive) og *antapodídōmi* (gengælde) optræder ofte også i betydningen *betale*. Der er da også en udbredt tendens til at udtrykke det moralske regnskab i monetære økonomiske metaforer. I lignelsen om den gældbundne tjener, Matt 18,21-35, er et økonomisk regnskab ligefrem brugt som lignelse på et moralsk regnskab. Eftergivelse af gæld er her en metafor for eftergivelse af skyld, dvs. tilgivelse af synd. Vi har en parallelitet mellem skyldner (*opheilētēs*), at skyldte (*opheilō*), skyld (*opheilēma*) og synder, at synde, synd. Lignelsen er netop fremkaldt af spørgs-

målet om tilgivelse, idet Peter spørger Jesus, hvor mange gange han skal tilgive (*aphiēmi*) sin broder, når denne har forsyndet (*hamartánō*) sig imod ham.

I lignelsen vil en konge gøre regnskab med sine tjenere. Regnskabet time er en slags dommens dag. En kortere eller længere karenperiode, hvor der handles, løber ud, og man gør status på forfaldsdagen. En, der skylder kongen ti tusind talenter, føres frem for ham med krav om betaling. Der er tale om en form for lån, som tydeligere end gaven kræver tilbagebetaling, dvs. positiv gengældelse. Kongen (S1) har lånt tjeneren (S2) en sum penge. Når S2 betaler S1 tilbage, er kongen og tjeneren kvit. Men tjeneren kan ikke betale (*apodidōmi*), hvilket svarer til en svag form for tægt. Det er rigtignok påbudt at give og forbudt at tage. Dog gælder det som nævnt, at illegitim tægt kan gældes med legitim tægt. Kongen, som har magt til at hævde sin ret, befaler, at tjeneren og hans kone og børn og alt, hvad han ejer, skal sælges og gælden betales (*apodidōmi*). Når dette er sket, er balancen i deres indbyrdes forhold genoprettet og retfærdigheden sket fyldest. Nu kaster tjeneren sig imidlertid ned for kongen og beder om tålmodighed og lover at betale sin gæld. Kongen får medynk med tjeneren og forbarmer sig over ham, men i stedet for at forlænge løbetiden, gør han ham en endnu større tjeneste, idet han løser ham fra hans forpligtelser ved at eftergive (*aphiēmi*) ham gælden. Kongen, som er i sin gode ret til at påføre tjeneren en tægt/skade, renoncerer på denne ret. I stedet for at besvare tægt med tægt besvarer han tægt med gave, idet han slår en streg over gælden og samtidig genopretter venskabsrelationen. Tjeneren er løst fra sin forpligtelse om at yde tilbagebetaling, og kongen har ikke længere krav på ham.

Nu er lignelsens egentlige anliggende at vise, at man grænseløst skal tilgive sin broder, fordi man selv har modtaget Guds grænseløse tilgivelse. Historien fortsætter jo med, at tjeneren, som selv er kreditor i forhold til en anden debitor, der skylder ham meget mindre, kræver sin ret. Selv om hans egen skyldner heller ikke kan betale, vil han ikke eftergive ham gælden. Han, som lever af den mægtige konges barmhjertighed, kan ikke selv vise barmhjertighed over for sin skyldner. Men vi ser, hvorledes eftergivelse (*aphiēmi*) af skyld (*opheilēma*) metaforisk kan stå for tilgivelse (*aphiēmi*) af synd (*hamartia*). Moral indebærer en form for økonomitænkning, og vi holder fortløbende regnskab med, hvad vi skylder andre, og især med, hvad de skylder os. Tilgivelse er en form for moralsk gældssanering af vore debitorer. Tilgivelse er den

krænkede parts ophævelse (annullering) af den krænkende parts strafskyldighed. Tilgivelse forudsætter en moralsk forkastelig handling med to parter: Den krænkende part, som udøver handlingen (gøren eller ikke-gøren) og bryder påbuddet om at give/tjene eller forbuddet mod at tage/skade; den krænkede part, som undergår handlingen og bliver offer for tagen eller ikke-given. Vi er inden for forseelsernes område, både moralsk og retligt, og har at gøre med straf og retfærdighed. Tilgivelsen underløber imidlertid retfærdigheden med sin barmhjertighed.

I den centrale bøn, Fadervor, som findes i to versioner, møder vi også anvendelsen af de økonomiske metaforer. Matt 6,12: “forlad (*aphiēmi*) os vor skyld (*opheilēma*), som også vi forlader (*aphiēmi*) vore skyldnere (*opheilśētēs*)”; Luk 11,4: “forlad (*aphimi*) os vore synder (*hamartía*), for også vi forlader (*aphiēmi*) selv enhver, som er skyldig (*opheilō*) over for os”. Om Guds tilgivelse af menneskets overtrædelser i og med Jesu død hedder det i Kol 2,14: “Han slettede vort gældsbevis med alle dets bestemmelser imod os; han fjernede det ved at nagle det til korset”.

Tilgivelsens forudsætning i Jesu soningsdød

De generiske udvekslingsskemaer kan som nævnt antage en mangfoldighed af konkrete og mere komplekse former. Lad os antage, at S1 påfører S2 en tægt/skade, hvilket gør S2 til en virtuel negativ gengælder. Inden denne gengældelsehandling iværksættes, kan S1 imidlertid få mulighed for at råde bod på den forvoldte skade ved at yde S2 en gave/tjeneste. Hvis S1 yder S2 en acceptabel gave/tjeneste, er overtrædelserne *sonet* og parterne *forsonet*. S1's gave/tjeneste får status af bod/bøde og offer. Hvis S1 ikke yder S2 en acceptabel gave/tjeneste, vil S2 have ret og pligt til at påføre S1 en tægt/skade.

Vi har at gøre med kognitive forestillingsstrukturer, der også bestemmer, hvorledes forholdet mellem Gud og mennesket tænkes. Når vi indsætter S1 = Mennesket og S2 = Gud, så har vi faktisk fat i DNTs teologiske grundstruktur for forholdet mellem Gud og Menneske. Det skal jeg udfolde i det følgende.

Gud som lovgivende, dømmende og udøvende magt

Hvad vil det sige at påføre Gud en tægt/skade? For det første er det afgørende, at både retslige og moralske normer er fastsat af Gud og har deres *raison d'être* fra den ontologiske moral: De skal tjene til at fremme og bevare liv og livsmuligheder mellem mennesker. For det andet omfatter normerne såvel påbud som forbud. Overtrædelsen af et forbud (f.eks. forbuddet mod at stjæle eller slå ihjel) er påføring af en tægt/skade, idet krænkelser af den anden samtidig er en krænkelse af den Anden, Gud. Den manglende overholdelse af et påbud (f.eks. påbuddet om, at man økonomisk skal underholde sin fader og moder eller betale tiende/skat) svarer til en ikke-given, dvs. den svage form for tægt. For det tredje er Gud ikke alene tænkt som den lovgivende, men også som den dømmende og udøvende (sanktionerende) magt. Enhver handling fra menneskets side er således opfattet som en handling, der tæller i det moralske regnskab mellem Gud og Menneske. Forestillingen om en dommens dag er forestillingen om, at Gud på et tidspunkt suspenderer handlingens tid og gør regnskabet op med henblik på positiv eller negativ gengældelse, belønning eller straf.

Belønning og straf

Vi kommer nu til noget helt afgørende. Den, som lever i overensstemmelse med de gældende normer, kan principielt forvente at få et langt og leveværdigt liv uden nævneværdige tab. Ethvert tab kan derfor fortolkes som udtryk for manglende overholdelse af normerne (den teodicé-problematik, som rejser sig heraf, jf. Job, må jeg her lade ligge). Sagt på en anden måde: Belønningen for overholdelsen af normerne består basalt i bevarelsen af liv og livsmuligheder. Straffen består derimod i påføring af tab, ødelæggelse og tilintetgørelse af liv og livsmuligheder. Hvilke goder eller værdier kan tages fra et menneske? Vi kan pege på berøvelse af ære, magt, frihed, ejendom, familie og helbred (jf. Matt 18,25); men i sidste instans kan man berøves livet. Det forekommer sikkert brutalt og afskyvækkende, men dødsstraf er straffen par excellence. Enhver anden form for straf er en suspenderet dødsdom og allerede udtryk for den sanktionerende magthavers nåde. Dette er særlig tydeligt i de religiøse diskurser, som er præget af kategorial og absolut tænkning. Tag f.eks. påbuddet om omskærelse i 1 Mos 17,10-14: Den, som ikke er omskåret, "skal udryddes fra sit folk". Der gælder altså følgende grundregel: Den, som over-

holder normerne, bevarer sin ret til at være til; mens den, som overtræder normerne, mister sin ret til at være til.²

Soning og forsoning

De eskatologiske forventninger, som kendetegner DNT og prædiker Guds nært forestående dom, har som forudsætning, at alle står strafskyldige over for Gud og dermed er truet af tilintetgørelse. Mennesket er en synder, dvs. en person, der ikke har levet i overensstemmelse med Guds normer. Gud er derfor parat til at tage Menneskets liv. Johannes Døber prædiker omvendelsesdåb til syndernes forladelse. Der er endnu tid til at råde bod på den skæbnesvangre situation, idet Gud accepterer dåben som det offer, den gave/tjeneste, der soner og forsoner. Det betyder i første omgang, at man bevarer retten til livet. I DNT består frelsen dog ikke kun i en udskydelse af tilintetgørelsen, men i en overvindelse af tilintetgørelsen. Man skal derfor (også) opnå og bevare retten til evigt liv hinsides dommen.

Jeg anskuer sagen i et mere systematisk perspektiv (nytestamentlig teologi) og ser derfor bort fra de traditionshistoriske forhold. Men selv i dette perspektiv er problemet, hvilken rolle Jesu død spiller, hvis Døberens dåb allerede skaber soning og forsoning. Skærer vi igennem, kan vi sige, at Johannesdåben først kristeligt talt får betydning efter Jesu død og da som en dåb til hans død (Rom 6,3). For Jesu død fortolkes i DNT som den gave/tjeneste, der råder bod på Menneskets krænkelse af Gud. Her bevæger vi os ind i vanskeligt og farefyldt farvand, for hvis Jesus, som Menneskets repræsentant, yder Gud det krævede offer (gave/tjeneste), hvor er tilgivelsen så blevet af? Betyder tilgivelse ikke, at Gud ubetinget ser bort fra skyld og synd, sletter regnskabet og glemmer alt om Menneskets overtrædelser? Vi møder den forestilling, at Jesus ikke kom "for at lade sig tjene, men for selv at tjene og give sit liv som løsesum for mange" (Mark 10,45). Med sin stedfortrædende død frikøber han alle andre fra deres skyldnerforhold. Bægerordet i Matt 26,27-28 peger i samme retning: "Drik alle heraf; dette er mit blod, pagtens blod, som udgydes for mange til syndernes forladelse". Ubeskæmmet formulerer Hebr 9,22 sig ganske direkte: "der finder ingen tilgivelse sted, uden at der udgydes blod." Tilgivelsens mulighed er således ikke blot kommet i stand, fordi Gud er barmhjertig. Den er kommet i stand i kraft af Jesu soningsdød.

Dette kan imidlertid accentueres på forskellig vis. Vi kan forstå Jesus som det menneske, der på menneskehedens vegne bragte det offer, der udløste Guds tilgivelse. Det er trods alt en form for nåde, når Gud accepterer denne ene offergave som tilstrækkelig til at skabe soning og forsoning for *alle*. Men når det f.eks. i 2 Kor 5,19 hedder, at “det var Gud, der i Kristus forligte verden med sig selv og ikke tilregnede dem deres overtrædelser”, så fremstår Gud selv som den, der har iscenesat tilgivelsens mulighed og ført den igennem. Denne opfattelse accentueres yderligere, når vægten ikke ligger på, at Jesus gav sit liv, men på at Gud elskede verden således, “at han gav sin enbårne søn, for at enhver, som tror på ham, ikke skal fortabes, men have evigt liv” (Joh 3,16). Vi kommer imidlertid ikke uden om, at Guds tilgivelse i sin grund er forbundet med Jesu død forstået som en soningsdød, uanset hvilken modificerende accentuering eller nuancering, vi hylder. De kristne kan påkalde den barmhjertige Gud i kraft af Kristusbegivenheden.

Retfærdiggjort synder

Paulus sætter også som udgangspunkt, at hele verden står “strafskyldig over for Gud” (Rom 3,19). Alle er truet af Gud vrede, der kræver dødsstraf, tilintetgørelse. Vi kan sige: Alle er frakendt retten til at være til, både her i denne verden og i den kommende, og det er kun et spørgsmål om tid, førend Gud vil lade den skabte verden falde tilbage i det oprindelige urkaos. Alle sidder på dødsgangen og afventer eksekveringen. Forsoning ville i første omgang indebære, at alle generhverver sig retten til at være til, idet strafskyldigheden ophæves gennem tilgivelsen. Det er frihed for fanger. Men i det eskatologiske perspektiv drejer det sig om det evige liv. Den forestående dom efterfølges af en nyskabende forvandling: De retfærdige får del i Guds rige med det evige liv, mens de uretfærdige syndere forsvinder i tilintetgørelsens dyb. Adgangen til Guds rige med det evige liv forudsætter imidlertid, at man som retfærdig har retten til at være til både her og hisset. Men hvad skal den arme synder gøre for at kvalificere sig til en status som retfærdig? Han skal tro! Således Rom 10,9-10: “For hvis du med din mund bekender, at Jesus er Herre, og i dit hjerte tror, at Gud har oprejst ham fra de døde, skal du frelles. For med hjertet tror man til retfærdighed, med munden bekender man til frelse, ...”. Retfærdiggørelse ved tro betyder, at man i kraft af troen på Guds accept af Jesu død som soning har fået tilgivelse for sine synder og nu i Guds øjne og regn-

skab har status af en retfærdig. Det indebærer, at tilgivelse i sin absolutte og grundlæggende form er tilkendelse af retten til at være til på trods af overtrædelser, idet nåde går for ret. Den retfærdige Gud er jo i sin gode ret til at tilintetgøre synderen. Men han renoncerer på denne ret, idet barmhjertigheden løber af med ham – for Jesu Kristi skyld.

Tilgivelse og genoprettelse

Som man ser, er fænomenet tilgivelse så fundamentalt i den nytestamentlige forestillingsverden, at det straks fører os ind i det teologiske brændpunkt. Der er da også meget mere at sige. Her har jeg valgt især at fokusere på den kontroversielle, men konstituerende kerne. Man kan let finde en opremsende oversigt over tilgivelse i DNT (f.eks. i *Guds Bibelleksikon*), så jeg skal afslutningsvis blot kort nævne enkelte andre vigtige sider af sagen.

Der er, som vi også har set det for Døberens vedkommende, en spænding mellem forkyndelsen før og efter påske. Jesu egen forkyndelse er også en omvendelsesforkyndelse (men uden dåb). Troen på, at han er sendt af Gud med fuldmagt til at tilgive synder på Guds vegne, giver den troende adgang til denne tilgivelse. Det glædelige budskab er, at Gud giver den angrende synder mulighed for at forliges med Gud inden dommen. Enhver, der indrømmer sit behov for tilgivelse, er således inviteret inden for i Guds rige og kan få del i den nye virkelighed. Man skal så at sige blot tage imod Guds udstrakte hånd. Det er selvsagt en uhyre provokation, når Jesus på denne måde miskender Jerusalems tempel og præsteskab, der ellers forvaltede den offerkult, som skulle sikre forsoningen mellem Gud og Menneske. Jesus henrettes bl.a., fordi det religiøse establishment mener, at han uretmæssigt har tilranet sig denne myndighed til at tilkende folk retten til at være til – her og nu og i det kommende Guds rige.

Det er karakteristisk for Jesu forkyndelse og gerning, at han ikke alene tilkender folk retten til at være til, men genopretter deres hæmmede liv. Hvad enten man er ramt af sygdom eller social udstødelse, indsættes man som genrejst medlem af folket, i mere omfattende forstand som et helt (renset, ukorrumperet) menneske. Det hæmmede, korrumpere liv er opfattet som et tegn på misforholdet mellem Gud og Menneske. Jesu gerning er funderet på en mytisk forestilling om, at Gud har overvundet Satans magt i himlen og nu er i færd med også at nedkæmpe alt, hvad der hæmmer og tilintetgør liv og

livsmuligheder på jorden. Undergerningerne er den somatiske og sociale foregribelse af nyskabelsen, den nye værensorden i Guds rige. Tilgivelsen har således både individuelle, sociale og kosmiske dimensioner. Men den har også etiske følger her og nu: For når Gud har tilgivet os som en uforskyldt nådegave, så skylder vi at tilgive vore skyldnere som en nådegave i en foregribelse af den nye værensorden, jf. Fadervor.

Lignelsen om den fortabte søn, Luk 15,11-32, fremhæves ofte som et ærkeeksempel på syndernes forladelse. Faderen nøjes ikke med formelt at tilgive sønnen, men er optaget af at genindsætte ham i hans tidligere status og værdighed. I modsætning til den ældre broder, der i sit had fratager sin lillebroder retten til at være til, tilkender faderen sin angrende søn retten til at være til. Netop Lukasevangeliet accentuerer frelsen som syndernes forladelse (1,77; 3,3; 6,37; 7,47; 11,4; 17,3; 23,34 og 24,47), men vi møder den tanke over alt i DNT, at den, der af den ene eller anden grund ser sig bortdømt af tilværelsen og gribes af fortabelsesangst, kan møde Guds tilsagn om at være tilkendt retten til at være til. Gud er den sidste dommer, den eskatologiske dommer, også (og måske især) i betydningen den himmelske højesteret, der kan underkende alle andre retsinstanser og med sin tilgivelse kalde det fordømte menneske tilbage til livet.

Noter

- 1 Enkelte steder (2 Kor 2,7.10.13; Ef 4,32 og Kol 3,13) anvendes verbet *kharizomai* (at vise nogen nåde, at yde nogen en gunst) som synonym til *aphiēmi*.
- 2 En analogi. Den, der holder færdselsloven, bevarer sit kørekort, retten til at føre bil. Den, der overtræder disse regler, får frataget kørekortet. Men så kommer modifikationen: Retsinstansen viser sin nåde, idet man først mister kortet efter tre klip; man har altså "tre liv", som det også kendes fra diverse spil.

Litteratur

Brinkmann, Svend: *Psyken – mellem synapser og samfund*, Århus 2010.

Tilkendelse af retten til at være til

Dauidsen, Ole: "Gave og tægt. Om udvekslingens rolle i en semiotisk undersøgelse af de bærende betydningsstrukturer i urkristen religion/nytestamentlig teologi", *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 1,2003, 32-52.

Dauidsen, Ole: "Fjendekærlighed og vennehad. Moral og udveksling i Luk 6,27-36", *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 1, 2011, 22-42.

Johnson, Mark: *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago 1993.

Ole Dauidsen, lektor, dr.theol., Institut for Kultur og Samfund,
Faculty of Arts, Aarhus Universitet.
E-mail: od@teo.au.dk

Retten tilgiver ikke

Frederik Harhoff¹

“Forlad os vor skyld,
som også vi forlader vore skyldnere”
Matthæusevangeliet 6,12

Er der mulighed for tilgivelse i det juridiske system? Kan en dommer fx tilgive gerningsmanden til en forbrydelse? Hvorfor skulle dommeren i givet fald tilgive, og på hvis vegne skulle tilgivelsen gives? Og hvad skulle tilgives... gerningsmanden eller forbrydelsen? Hvad hvis gerningsmanden tilstår? Og hvorledes stiller spørgsmålet om tilgivelse sig i de internationale straffesager mod krigsforbrydere? Disse og lignende spørgsmål diskuteres i denne artikel, der også behandler spørgsmålet om forholdet mellem tilgivelse og forsoning.

I den juridiske betydning består *straf* i at påføre en meningsfuld sanktion mod gerningsmanden til en forbrydelse, og formålet med straffen er at påvirke denne og andre mulige gerningsmænds adfærd i fremtiden. Sammenhængen mellem forbrydelsens natur og føleligheden af den forskyldte straf er imidlertid ikke altid klar, heller ikke i juridisk forstand; overvejelserne herom ender oftest med forestillinger om tilgivelse, for her slutter den juridiske tankefølge om skyld, ansvar og straf; her går velsagtens grænsen mellem ret og religion, for Gud kan tilgive, det kan Retten ikke.

Tilgivelsen er endelig, hvis jeg forstår det ret. Den sætter punktum for noget; den ophæver vreden og det emotionelle fjendskab mellem gerningsmand og offer og sætter begge parter fri – uden særlig interesse i øvrigt for påvirkning af parternes fremtidige adfærd. Straffen fastholder derimod begge parter mentale binding til forbrydelsen og stadfæster den offentlige fordømmel-

se af gerningsmanden, og endelig har straffen til formål at påvirke gerningsmandens (og i sidste ende borgernes) adfærd.

Ret og Religion

Ret og kristendom er normative systemer. De er væsensforskellige i henseende til deres oprindelse og deres art, men de har i hvert fald dét til fælles, at de begge søger at anvise regler for det gode liv; det samme kan man nok også sige om andre religioner, men lad mig nu blot for begrænsningens og overblikkets skyld holde mig til sammenligningen med kristendommen. Jeg behøver næppe gå nærmere ind i en påvisning af, at ret og kristendom er snævert forbundne og at retten i vores del af verden er dybt påvirket af kristendommens fordringer. Det tager jeg for givet. Præsten og juristen er altså ude i samme ærinde: vi forsøger at omsætte de leveregler og den etik, der er nedlagt i vores kultur og vores historie til praktiske anvisninger på, hvorledes vi skal handle som ansvarlige medlemmer af det samfund, vi lever i. Meget længere rækker sammenligningen imidlertid ikke, for det er lige så klart, at præstens og dommerens arbejdsfunktioner er forskellige. Dommeren *dømmer* mennesker og anviser straf, det gør præsten ikke. Præsten *tilgiver* mennesker (på Guds vegne); det kan dommeren ikke.

Straffesagens landskab

Et hurtigt kig på straffesagen kan måske forklare, hvorfor der ikke er plads til tilgivelse i det juridiske system. I straffesager er det politiets opgave at efterforske forbrydelsen, hvorefter anklagemyndigheden rejser tiltale mod gerningsmanden og retsforfølger denne på grundlag af bevismaterialet, hvis dette ellers er tilstrækkeligt. Retsforfølgelsen skal klarlægge, *om* der objektivt set er begået et retsbrud, *om* handlingen subjektivt kan tilregnes gerningsmanden som forsætlig, samt *om* der i bekræftende fald foreligger strafophørsgrunde eller straffrihedsgrunde, der fritager ham eller hende for et strafferetligt ansvar. Dommeren afsiger herefter en dom, der enten frifinder den tiltalte eller erklærer ham skyldig hinsides enhver rimelig tvivl og dommeren udmå-

ler i så fald en passende straf. Når ansvaret dermed er fastslået og straffen fastsat, slutter selve retssagen. Dommeren er herefter ude af billedet, i hvert fald i princippet.

I langt de fleste tilfælde er dette, så vidt det nu er menneskeligt muligt, et relativt køligt og nøgternt forehavende; den judicielle kreativitet ligger ikke så meget i sagens udfald som i måden, hvorpå udfaldet formuleres; domme og kendelser kan selvsagt affattes på mange måder, selvom vi bestræber os på at skrive klart og præcist – og helst også smukt. Bortset herfra ligger vanskelighederne hovedsageligt i bevisvurderingen, dvs. i bedømmelsen af sandhedsværdien af dokumenter m.v. og vidneforklaringer, og selve strafudmålingen afgøres i langt de fleste tilfælde i overensstemmelse med retspraksis. Er der ved dommen idømt fængselsstraf, består det videre forløb i at overføre den domfældte til en institution, hvor han eller hun kan afsone sin straf under tilsyn af kriminalforsorgen, og går dommen ud på en bøde, kan denne i sidste instans tvangsinddrives af fogeden. Den judicielle proces er udtømt; resten er teknik og logistik.

For den domfældte slutter forløbet imidlertid ikke her, for han eller hun må – selv efter løsladelsen – bære rundt på skyldfølelsen og vil i lang tid fremover være stemplet som kriminel med en plettet straffeattest; dette er selvsagt mest belastende, når det drejer sig om seksuelle forbrydelser og grovere volds-kriminalitet. Det er imidlertid den domfældtes eget problem at leve med stigmatiseringen og sno sig ud af skyldfølelsen. Der er ingen tilgivelse her, for det er ikke retssystemets formål. Straffen hviler på en offentlig domstols sammenstilling af en række objektive kendsgerninger og en upartisk vurdering af gerningsmandens forsæt, mens tilgivelse er et rent subjektivt og privat anliggende i forholdet mellem offer og gerningsmand.

Straffens formål

Den straf, der fastsættes, skal være *forudsigelig* og *proportional* med den begåede forbrydelse, siger de fleste dommere (uden at blinke), og i de fleste tilfælde holder påstanden heldigvis (nogenlunde) stik. Nogle forbrydelser er imidlertid så grove og omfattende, at det ikke er muligt at fastsætte en meningsfuld og proportional straf; de overstiger grænserne for nutidens straffe. Hvil-

ken passende straf kan overhovedet idømmes gerningsmændene til krigsforbrydernes systematiske tortur, voldtægt, forfølgelse og massedrab, og hvilken straf ville opleves som passende på et tilfælde som Anders Behring Breiviks vanvittige massakre på unge socialdemokrater i Norge? Særligt i disse tilfælde er det påtrængende at overveje, hvad der er straffens formål.

Overvejelser om formålet med straf hører til det juridiske systems klassiske problemstillinger, og teorierne herom har gennem tiden svinget hovedsagelig mellem *gengældelse* (retribution) og *forebyggelse* (prævention), hvorved den sidste kategori er yderligere underopdelt i henholdsvis forebyggelse af den individuelle forbryders ny kriminalitet (specialprævention), og afskrækkelser af en bredere kreds af potentielle gerningsmænd fra at begå tilsvarende forbrydelser (generalprævention). Nutidens kriminologer har herudover fremhævet, at også *genopdragelse* (rehabilitering), *genopretning* (restoration) og *fordømmelse* (reprobation) udgør almindeligt påberåbte grunde til straf i stort set alle retssystemer.

Disse grunde indgår med forskellig vægt i hver enkelt straffesag, men der er dog anledning til at tro, at i hvert fald individuel forebyggelse (specialprævention) og genopdragelse (rehabilitering) spiller en meget begrænset rolle – om overhovedet nogen – i forhold til de øverste ansvarlige for krigsforbrydelse. Disse er oftest ældre, veluddannede, velbegavede og ideologisk, politisk eller religiøst motiverede personer i ledende stillinger og uden tidligere kriminalitet, og der er næppe grund til at tro, at de vil begå ny lignende kriminalitet, selv ikke hvis der påny udbrød krig i landet; de har haft deres tid, og den er forbi. Ej heller kan en ydmygende retssag og et længerevarende fængselsophold formodes at have nogen som helst genopdragende indflydelse på deres selvopfattelse og deres grunde til at handle, som de gjorde, for de satte hele deres liv ind på at handle som de gjorde og hævder typisk, at de kun handlede i nødvendigt og berettiget selvforsvar mod (endnu værre) overgreb fra modstandernes side. De fastholder deres uskyld og nægter at anerkende noget strafferetligt eller moralsk ansvar for de grusomheder, der fulgte af deres handlinger og planer. Og hvis de gjorde, kunne jeg tilføje, ville deres verdensbillede falde sammen; det ville svare til, at dommeren skulle opgive sin tro på retfærdighed, eller præsten sin tro på Gud.

Udgangspunktet for straffesagerne er altid, at den tiltalte er uskyldig indtil det modsatte er bevist og skylden fastslået hinsides rimelig tvivl – eller afvist –

ved en endelig dom. Når dette er sket, er formålet med straffesagen udtømt; så er der ikke mere. Selv efter en moderne hermeneutisk tankegang er retsforfølgningen stadig en objektiv proces, der hverken kan eller skal befatte sig med den efterfølgende psykologiske og terapeutiske bearbejdning af gerningsmandens skyldfølelse eller ofrets hævntrøst; det ligger uden for den judicielle virkelighed. I en hermeneutisk optik kan gerningsmandens baggrund og motiv og omstændighederne i øvrigt gerne indgå i bedømmelse af sagen, men kun som faktorer, der forklarer selve forbrydelsens elementer. Den efterfølgende oprydning i gerningsmandens og ofrets indbyrdes forhold er ikke en fast bestanddel af den juridiske værktøjskasse. Mægling og forsoning er ganske vist – langt om længe – blevet opdyrket gennem de seneste årtier som en juridisk disciplin, men som jeg senere skal vise, er mægling og forsoning ikke helt det samme som tilgivelse.

Sådan nogenlunde ser det strafferetlige landskab ud. Det væsentlige i denne sammenhæng er, at tilgivelse ikke umiddelbart indgår som nogen integreret bestanddel af det juridiske systems afstraffelse af gerningsmændene til alvorlige forbrydelser, heller ikke i den internationale retsforfølgning. Tilgivelse er et privat og psykologisk anliggende, der ligger uden for det juridiske kredsløb og som jurister ikke uden videre befatter sig med i deres profession. *Retten tilgiver ikke.*

Tilgivelse

Begrebet 'tilgivelse' har forskellige betydninger eller kan forstås på forskellige måder, som der må skelnes imellem. I gængs tale indebærer begrebet vistnok, at tilgivelse er en neutralisering af den emotionelle konflikt mellem gerningsmand og offer i en forbrydelse. Tilgivelsen hviler på *en betinget aftale* mellem de to parter i forholdet: gerningsmanden skal vise ydmyghed og angre sin handling førend ofret kan tilgive gerningsmanden og de begge kan komme videre med deres liv uden at være belastet og begrænset af mindet om handlingen. Det er ligetil: den utro ægteemand må love aldrig at gøre det igen, førend hans kone kan tilgive ham; kammeraten må love aldrig mere at røbe en hemmelighed, hvis de to skal forblive at være venner; eller fupmageren må love aldrig at vise sig igen på egnen som betingelse for at få tilgivelse for sit

svindelnummer. I alle tilfælde er det de to parter gensidige erklæringer, der tilsammen danner rammen om den forladelse og forsoning, som den gensidige udveksling af løfter tilstræber: *jeg tilgiver dig, hvis du giver mig en undskyldning for den smerte, du har forvoldt mig* (underforstået, at hvis du ikke vil undskylde, får du heller ikke min tilgivelse, og så kan vi ikke forsones). I denne forstand har tilgivelse et vist kontraktretligt præg.

Det er muligvis den samme konstruktion, der ligger bag det gensidige løfte i Fader Vor: "*Forlad os vor skyld, som også vi forlader vore skyldnere!*", omend Gud nu er draget med ind i forholdet, og selvom gensidigheden her synes at være anlagt overfor en bredere kreds af gerningsmænd og skyldnere end blot forholdet mellem den konkrete gerningsmand og det konkrete offer. Med Jesus beder vi Herren forlade os for vore egne synder, *fordi og på ganske samme måde* som også vi har vist den godhed at forlade dem, der har krænket os. Her er det således ikke kun forholdet mellem mig og min gerningsmand eller mine ofre, der er i spil, idet Gud nu er draget med ind i billedet som en neutral ophavsfigur med monopol på at tilgive mig, når jeg har syndet – uanset hvad mit offer ellers måtte mene om sagen – *forudsat* at jeg i øvrigt er rede til selv at tilgive enhver, der har syndet imod mig. Hvis jeg ikke vil tilgive mine skyldnere, er jeg ikke værdig til selv at modtage Guds tilgivelse for de synder, jeg har begået; jeg skal med andre ord selv yde noget for at få Guds forladelse. Det er ikke længere en kontrakt mellem mig og min gerningsmand, men derimod mellem mig og Gud. Det lyder som om Gud slår en handel af med os (tilgiv nu først dine syndere, så skal Jeg gerne tilgive dig!), hvilket ville være paradoksalt, for Gud slår ellers ikke handler af med os mennesker. Dette tilsyneladende paradoks løses måske ved henvisning til *troen* på Gud, for det er først når vi tror på Gud, at vi bliver i stand til at tilgive vore syndere; kun fordi Gud er barmhjertig over for os, kan vi selv være barmhjertige over for andre. Med troen følger med andre ord evnen til at tilgive. Jeg ved ikke, om denne påstand er rigtig og fagligt forsvarlig i en teologisk sammenhæng, men umiddelbart forekommer det mig ganske vidtrækkende at hævde, at vi kun er i stand til at tilgive andre, hvis vi selv tror på Gud.

Den franske filosof Jacques Derrida har en mere stringent tilgang i sin dekonstruktion af begrebet 'tilgivelse'.² Han definerer begrebet som "*den umulige opgave at tilgive det utilgivelige*". Hvis en handling virkelig kan "tilgives", siger Derrida, er der i virkeligheden ikke tale om ægte tilgivelse, for i så fald er

handlingen ikke værre end at smerten kan opvejes ved et gensidigt løfte om at opgive vreden mod gerningsmanden og ignorere forbrydelsen, såfremt den ingen sinde gentages, eventuelt med ledsagende idømmelse af en passende (proportional og forudsigelig) straf. Herefter er der ikke det samme behov for at tilgive, for med løftet og den medfølgende straf er sagen ude af verden; værre var det alligevel ikke. Tilgivelsen hos Derrida sætter med andre ord først ind dér, hvor hverken løftet eller straffen længere rækker til; *handlingen skal virkelig være utilgivelig*. Intet løfte skal kunne opveje smerten og ingen passende straf skal kunne anvises. Han sondrer derfor mellem to forskellige typer "tilgivelse": den *betingede tilgivelse*, hvis forudsætning er tilfredsstillelse gennem løftets gensidighed og beregneligheden af den forskyldte straf; og den *ubetingede tilgivelse*, der er énsidig, selvstændig, overraskende og selvmodsigende.

Kun den ubetingede tilgivelse er ægte tilgivelse i Derrida's forståelse; den indtræder kun dersom ofret, stik mod al sund fornuft og af egen fri vilje beslutter sig til at tilgive sin gerningsmand *uden* at forvente nogen modydelse i form af et løfte om afståelse fra gentagelse eller en undskyldning eller anden form for vederlag, og *uden* nogen forventning om genopretning af forholdet, såfremt et sådant bestod før forbrydelsen. Dét, der tilgives, er ikke blot *gerningsmanden*, men også selve den *ondskab*, der lå i handlingen. Det er en indre mental renselsesproces, der går ud på at frigøre sig fra smerten ved egen hjælp gennem en utvunget beslutning om at acceptere smerten, se bort fra handlingen og opgive sit nag til gerningsmanden. Det er ren selvhjælp; tilgivelsen er absolut, uregulerbar, ubetinget, uafhængig, upragmatisk, uforudsigelig og grænseoverskridende. Af samme grunde kan den aldrig underkastes nogen lovmæssighed og aldrig blive nogen del af en politik eller af noget fast princip – bortset måske fra princippet om, at der altid må levnes plads i ethvert program til noget uvist og uforudsigeligt.

Den norske teologiprofessor Paul Leer-Salvesen har indtaget en mere fleksibel holdning til spørgsmålet om tilgivelse. I hans forståelse er tilgivelsen en del af forsoningen, der først og fremmest drejer sig om at sikre *dialogen* mellem parterne og den gensidige terapeutiske bearbejdning af handlingsforløbet og lidelsen, således at begge parter kan overvinde den *ydmygelse* og *det tab af selvrespekt*, der for gerningsmandens vedkommende ligger i at have begået handlingen, og for ofrets vedkommende at have været udsat for krænkelser.

Det er svært nok at forson sig med egen dødsangst og utilstrækkelighed, hvis man fx har været udsat for vold i en krigsfangelejr, men endnu sværere at tilgive den, der har banket selvspekten ud af os.

Hos Leer-Salvesen er tilgivelsen et fundamentalt led i *genopretningen* af det brudte forhold og dermed genopretningen af *respekten som menneske* mellem gerningsmanden og offer, der er fokus for tilgivelsen – *uden* at tabe handlingsforløbet af syne; det handler om at komme videre med livet og få uskadeliggjort det spændingsfelt og de fjendebilleder, som krænkelser har efterladt hos begge parter.

Mægling og forsoning

Den “betingede tilgivelse” er hos Derrida nærmest hvad vi normalt forstår ved *forsoning*. I den juridiske terminologi er mægling og forsoning dele af en (typisk institutionaliseret) proces, hvorved parterne i en konflikt bringes i dialog med hinanden under ledsagelse af en neutral figur, der søger at fremme forståelse mellem parterne ved at klarlægge deres motiver og deres baggrund og derved søger at opnå en tilnærmelse mellem dem, således at de kan genoptage deres liv på nogenlunde rimelige vilkår. Ved at inddrage gerningsmandens motiver og handlingens baggrund tilstræber den første reflexive fase i forsoningen at genoprette forholdet mellem gerningsmand og offer, ikke bare sådan at spændingsforholdet reduceres eller helt ophæves, men også således at parterne kan genvinde noget af den tillid, der gik tabt ved handlingsforløbet. Målet er ikke at udviske handlingen fra parternes bevidsthed, men tværtimod at acceptere handlingen og derved genskabe tilstrækkelig respekt for sig selv og hinanden til, at de hver især kan leve og fungere i den anden parts nærvær uden fordom og angst som følge af handlingen. Dette indebærer en *betinget tilgivelse*, og i denne forstand kan vi gerne sige, at “tilgivelse” også indgår i det juridiske univers, men det har strengt taget intet at gøre med Derrida’s forståelse af *ubetinget tilgivelse*.

Tilgivelse spiller ikke kun en rolle i retssystemernes bestræbelser på at gennemføre mægling og forsoning mellem gerningsmænd og voldsofre, men ofte også i forligsforhandlinger mellem parterne i civile sager og familierets-sager, omend på en anderledes måde, fordi der er her tale om forhandlinger,

der især har til formål at lette domstolenes sagsbyrde og reducere parternes sagsomkostninger. Et vist elementet af tilgivelse er ofte til stede i disse sager, men er ikke nødvendigt og sjældent dominerende.

Mægling og forsoning mellem gerningsmænd og deres voldsofre og/eller disses pårørende kan både være et supplement til og en erstatning for en straffesag; ikke sjældent er den judicielle afgørelse af skyldspørgsmålet en forudsætning for, at en egentlig forsoning kan indledes. Gerningsmandens umiddelbare interesse ligger i muligheden for at befri sig for noget af skyldfølelsen ved at tilstå handlingen og angre sin adfærd direkte overfor ofret eller de pårørende. Omvendt ligger ofrenes interesse hovedsagelig i muligheden for at høre gerningsmandens frivillige og fulde redegørelse for det faktiske hændelsesforløb og omstændighederne bagved, for kun derved kan ofret eller de pårørende slække på deres mentalt lammende fjendebillede af gerningsmanden.

Forsoningsprocessen er ikke mindst vigtigt, fordi der herved kan indhentes oplysninger, der ikke ville være fremkommet under en straffesag. Den virkelighed, der aftegner sig gennem bevisførelsen i en straffesag er ofte en hel anden virkelighed, end den, der skildres i gerningsmandens egen redegørelse i et mæglings- og forsoningsforløb; i straffesagen er det således advokaternes og dommernes spørgsmål til vidnerne og den tiltalte, der styrer informationstilgangen, mens det i et mæglingsforløb er gerningsmandens egen frivillige (og oftest mere omfattende) forklaring, der kaster lys over forløbet.

For ofret – og måske især for det dræbte offers pårørende – er det altid helt afgørende at få så mange detaljer som muligt om det faktiske forløb, fordi det som regel er værre at svæve i uvished om, hvad der skete end at få sandheden at vide; det sidste healer og lukker hullerne i de pårørendes forestillinger og gør det muligt for dem at gennemleve forløbet i tankerne for derved bedre at kunne bearbejde og (måske) overvinde smerten.

På et mere overordnet plan hører det med i billedet, at mægling og forsoning mellem ofre og gerningsmænd – især efter en væbnet konflikt – også har generelle samfundsmæssige fordele, først og fremmest fordi det letter opgaven for samfundet som helhed med at komme videre og forlige sig med fortiden og dermed skaber bedre betingelser for de kommende generationer. Hadet nedarves gerne til de næste, men dulmes dog ved selvransagelse.

Tilgivelse i internationale sager

I de internationale straffesager, som jeg har deltaget i, er det småt med tilgivelsen. Den største betydning af disse straffesager ligger i den internationale anerkendelse af ofrenes lidelser, der toner frem under domsforhandlingerne og som endeligt fastslås i vore domme. Retssagerne varer imidlertid længe, oftest tre år eller mere fra anholdelsen til der falder dom; det er lang tid at vente – når der i forvejen er gået knap 20 år siden forbrydelserne fandt sted.

Krigsforbrydelser er masseforbrydelser begået over flere år inden for et stort geografisk område, og selv ikke efter 15 års retsforfølgning er der endnu fuldt overblik over, hvor mange personer der blev dræbt i Det tidligere Jugoslavien og slet ikke over, hvor mange ofre, der blev voldtaget eller tævet halvt ihjel, men dog slap med livet i behold. Grusomhederne fik et omfang, der – med Derrida's ord – aldrig kan tilgives.

Forsoning mellem gerningsmændene og ofrene er ikke mulig, så længe de tiltalte nægter sig skyldige, for heri ligger en afvisning af dialogen og muligheden for genopretning. Godt 15% af de tiltalte har imidlertid – ganske overraskende – *tilstået* deres forbrydelser og har direkte over for dommerne i åbne retsmøder udtrykt *anger* for deres handlinger. I de fleste af disse tilfælde har de tiltalte derved opnået en betydelig strafnedsættelse, idet ordningen hviler på det angelsaksiske system med såkaldte "plea agreements", i hvilke gerningsmanden indgår en aftale med anklagemyndigheden om *tilståelse* af skyldforholdet mod eventuel *reduktion af anklageskriftet* og især mod at *samarbejde med anklagemyndigheden*, herunder at vidne mod andre krigsforbrydere, der står tiltalt ved Domstolen. Parterne indstiller herefter til Retten, at straffen nedsættes betydeligt, såfremt den tiltalte i et åbent retsmøde vedgår sin tilståelse, accepterer betingelserne i aftalen med anklagemyndigheden og derudover åbenlyst og ægte udtrykker sin *anger*. Det er imidlertid vanskeligt at fastholde, at den strafnedsættelse, som dommerne har givet i de fleste af disse tilfælde, er udtryk for nogen "tilgivelse". Strafnedsættelsen er snarere udtryk for en anerkendelse af tiltaltes tilståelse og ikke mindst den besparelse, der ligger i at kunne skride direkte til domsafsigelse uden en lang retssag – *uden* at der herved ligger noget element af tilgivelse over for den tiltalte.

Retten har i disse tilfælde ikke haft mandat eller ressourcer til at prøve at forsone den domfældte gerningsmand med (nogle af) sine ofre; det ville kræ-

ve et betydeligt forarbejde både med gerningsmanden selv og ikke mindst med ofrene for at skabe en fredelig ramme om et forsoningsmøde mellem parterne.

Jeg tror selv, at vores domme over de største krigsforbrydere fra Det tidligere Jugoslavien har haft en vis *generelt* forsonende effekt på Balkan, dels i kraft af den information om forbrydelserne, som retssagerne har bragt for dagen (hensynet til ofrene), dels i kraft af det blotte faktum, at i hvert fald nogle af de største krigsforbrydere dog er blevet retsforfulgt og dømt ved en international straffedomstol (hensynet til retsfølelsen), men faktisk ved vi meget lidt herom. Når vi til sidst i hver sag sidder tilbage med strafudmålingen, indgår der en lang række både skærpende og formildende omstændigheder i vores overvejelser, men blandt disse er barmhjertighed og tilgivelse ikke at finde. Dommene fastslår skyldspørgsmålet og straffens formål i disse internationale straffesager er overvejende gengældelse, fordømmelse og i mindre grad genopretning.

Dette leder frem til en sammenfatning af synspunkterne i denne artikel, nemlig at en straffesag næppe er det rigtige forum at anvende som led i et forsøg på at skabe forsoning mellem gerningsmænd og ofre, og slet ikke på at opnå ofrenes tilgivelse. Retssagen er konfronterende, skyldfikseret, formaliseret, bagudrettet og distancerende i forholdet mellem gerningsmand og offer. Omvendt er mæglings- og forsoningsprocessen konstruktiv, forståelsesorienteret, samarbejdende, frivillig, fremadrettet og pragmatisk, og herved levnes meget mere plads til overvejelser om det, som Derrida ville kalde "betinget tilgivelse". Min afsluttende bemærkning skal derfor være, at straffeprocessen og forsoningsprocessen må kombineres førend (betinget) *tilgivelse* kan udvikles som et retligt begreb. Det går nok den vej.

Noter

- 1 Professor, Dr.Jur., Juridisk Institut, Syddansk Universitet (p.t. orlov); Dommer ved FN's Internationale Krigsforbrydertribunal for Det tidligere Jugoslavien (UN ICTY). Synspunkterne i denne artikel er forfatterens egne og må ikke på nogen måde tages til indtægt for FN eller ICTY.

- 2 *Jacques Derrida*, her refereret hos Giovanna Borradori: "Philosophy in a Time of Terror; Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida"; University of Chicago Press, 2003; side 139 ff.

Litteratur

- Andersen, Svend 2003: *Som dig selv – en indføring i etik*. Århus: Århus Universitetsforlag.
- Arendt, Hannah 1982: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Borradori, Giovanna 2003: *Philosophy in a Time of Terror: dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press.
- Greve, Vagn og Jørn Vestergaard 2002: *Strafansvar* (4. rev.udg.). København: DJØFs Forlag.
- Leer-Salvesen, Paul 2001: *Tilgivelse*. København: Hans Reitzels Forlag.
- , 1991: *Efter drabet: samtaler om skyld og soning*. Viby J: Forlaget Kimære.
- , 2004: "Forsoning", i: Kirsten Busch Nielsen og Christina Grenholm (red.), *Det virker alt den ånd: nordiske teologiske tolkninger*. København: Forlaget Anis.
- Løgstrup, K.E. 1956: *Den etiske fordring*. København: Gyldendal.
- Rendtorff, Jacob Dahl 2005: *Retsfilosofi*. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Vindeløv, Vibeke 2000: "Forsoning – som alternativ til juridisk konfliktbehandling", i: *Retfærd*.
- , 2004: *Konfliktmægling – Mediation, Retsmægling*. København: DJØFs Forlag, .

Frederik Harhoff, Professor, dr.jur.,
Juridisk Institut, Syddansk Universitet
E-mail: fha@sam.sdu.dk

Aporiens gave og det utilgiveliges status

Elmo Due

Det er påfaldende, at refleksionen over tilgivelsen mulighed hos såvel K.E. Løgstrup som Paul Leer-Salvesen fører til en dobbelt og modsigelsesfuld konklusion. Det samme træk finder vi hos Jakob Wolf, selv om det her gælder forsoningen mellem mennesker og Gud, altså teodicéproblemet forstået som det teologiske forsøg på at komme til rette med Gud på trods af det onde i verden. Da modsigelsen eller aporien opstår i en spænding mellem første og anden trosartikels domæner, er det nærliggende at se den som en udtalt henvisning til den tredje trosartikel og dermed til en trinitarisk refleksion

Fordringens modsigelse

Ville det ikke alene være dårlig stil, dårlig timing, men også direkte uetisk at fordre tilgivelse af de pårørende til ofrene på Utøya, hvad enten man nu hælder til en kristelig etik eller ej? Findes der ikke omstændigheder, som gør kravet om tilgivelse ikke alene urimelig men også nærmest stødende og skammeligt? Ville det ikke være en hån af offeret og en symbolsk gentagelse af forbrydelsen, en ny krænkelse?

Og må vi derfor ikke anholde fordring om en sådan tilgivelse for at være etisk betændt, hvor højstemt den end måtte være. Hvad mere er: må det ikke også få den teologiske eftervirkning, at vi må dispensere for den femte bøn i fadervor: "Forlad os vor skyld, som også vi forlader vore skyldnere?" For det kan vel ikke være rigtigt, at ofrene skal stå som skyldnere, der oven i købet

ikke kan få tilgivelse, fordi de ikke kan tilgive tabet af deres nærmeste? Det kan vel ikke være rigtigt, at de oven i de lidelser, der er blevet påført dem, også skal miste den bøn, som særlig er knyttet til det umiddelbare forhold til Gud, de er døbt til?

Så findes der ikke en etisk dispensation af det religiøse? Må vi ikke i etikens navn give teleologisk dispensation for den religiøse fordring i fadervors femte bøn?

Svaret må vel være ja?

Det er i hvert fald det svar, Paul Leer-Salvesen når frem til. Efter at have redegjort for den nytestamentlige diskurs om tilgivelsen, lader han Fadervors bøn stå som det stærkest mulige udtryk for tilgivelsen i kristendommen, og han sammenfatter det således: "Gud tilgir den som tilgir" (Leer-Salvesen 1999, 166). Men samtidig gør han opmærksom på, at imperativet om tilgivelse har en mørk side, for der findes ofre, som ængsteligt spørger, om Guds tilgivelse nu er uopnåelig for dem selv, fordi de ikke kan tilgive. Han mener derfor, at man må forvandle mørke til lys ved åbne for, at man bør kunne bede fadervors femte bøn med det modsatte indhold, eller som han udtrykker det: "Det må være muligt å be følgende bøn i kirkens rom: 'Forlat oss vår skyld, *selv om vi ikke* (min kursivering) klarer å forlate våre skyldnere'" (Leer-Salvesen 1999, 167).

Måske svarer denne version af bønnen til følgende kommentar fra et af de ofre, som havde skrevet til Leer-Salvesen om tilgivelse: "Mennesket kan ikke tilgi alt – da gjør vi oss lik Gud" (Leer-Salvesen 1999, 62).

Så jo, der må gives en etisk suspension af den religiøse fordring om tilgivelse. Den radikale tilgivelse kan ikke fastholdes som en religiøs fordring.

Men hvis det er uetisk at bringe fordringen om tilgivelse ind over ondskabens yderste grænser, den utilgivelige forbrydelse, den ultimative udåd, er det så ikke at lade uforsonligheden få det sidste ord? Ville det ikke være en demontering af tilgivelsens egentlige mening og henvise den til småtingsafdelingen? Og er det ikke groft sagt at overlade tilgivelsen til vores eget forgodtbefindende eller vores egen mentale tilstand eller formåen eller i hvert fald til almindelig forhandling? Er det ikke at overlade den til konventionel moral? Hvem kan nu få tilladelse til at bede det af Leer-Salvesens reviderede Fadervor, og hvem må afstå fra det? Så må der ikke gives en religiøs suspension af det etiske, så den radikale tilgivelse kan fastholdes, så sandt som der er sat en

fordring ind i verden, som ikke bare har hjemme i de guddommelige gemakker, men som også inkarnerer sig til den mellem menneskelige virkelighed i al sin indiskutable radikalitet? Sætter fordringen om at tilgive halvfjerds gange syv sig ikke ud over etikken? Eller med Løgstrup:

Det nye motiv (i Jesu forkyndelse) består deri, at enhver begrænsning af kærlighedens fordring, der skal give ens egne fordringer til livet en rimelig plads, er ensbetydende med at sige nej til Guds tilgivelse (Løgstrup 1956, 238).

Så kan man suspendere den krænkende radikale fordring om tilgivelse, sådan som Leer-Salvesen foreslår? Ville det ikke være at forstøde et menneske fra menneskeligheden? Svaret må vel være et nej. Fordringen må fastholdes.

Tilgivelse som den uforudsete begivenhed?

For Løgstrup er det et væsentligt anliggende at skildre den etiske fordring som radikal, men således at radikaliteten ikke forveksles med grænseløshed (Løgstrup 1956, 58). Når det gælder den filosofiske eller fænomenologiske analyse af tilgivelsen, ja, så udfolder den sig i den kendte passage om dagligsprogets paradoksalitet i kapitel XII. Løgstrup gør nemlig her opmærksom på, at det egentligt kun giver mening at tale om tilgivelse i forhold til det utilgivelige:

Det er en af vort dagligdags sprogs paradoksaliteter, at de såkaldte "tilgivelige ting" giver det ingen mening at tilgive. Og hvorfor ikke? Fordi ved de "tilgivelige ting" er forholdet mellem de to parter ikke brudt! (Løgstrup 1956, 235).

Når det kun giver mening at tale om tilgivelse i forhold til det utilgivelige, og det vil sige, når der er tale om brudte forhold, er det ikke længere muligt at holde samtalen om tilgivelse i det lette toneleje. Det er som om det lettere moraliserende anstrøg af storsind og rimelighed går af problemstillingen. Vi

nærmer os faretruende det upassende eller det urimelige og i hvert fald det uforudsete og overraskende. For som det videre hedder:

At blive tilgivet i egentlig forstand giver kun mening, hvor vi i den grad har svigtet en tillid, at vi har ødelagt forholdet og ikke ved, om det lader sig genoprette, før vi af den anden får at vide, at han har besluttet trods alt at ville have med os at gøre. Tilgivelse er en uforudset begivenhed (Løgstrup 1956, 235).

Det betyder, at fordringen om tilgivelse *ikke* kan forhandles, selv om den altid skal fortolkes. Den udspringer nemlig af den magt, vi har over andres liv og lykke, vores interdependens. Her er vi ved mere end en konvention, her taler livet selv. Ud af selve dette forhold udspringer der en selvfølgelig fordring om at tage vare på den andens liv. Ikke sådan at det skulle indebære en ret til at *kræve* tilgivelse, dårligt nok til at forvente den, men forstået som tilværelsens krav på den, der skal tage vare på den andens liv. Fordringen om tilgivelse er altså på den ene side givet som en følge af, at vi har “næsten i vor hånd”, og er i den forstand en selvfølge, men dens virkeliggørelse er på den anden side en uforudset begivenhed og derfor alt andet end en selvfølge. Løgstrup har en interessant overvejelse om tilgivelsens selvfølge eller “nødvendighed”, som han kalder det, i det centrale afsnit om tilgivelse i *Den etiske Fordring*. Han spørger, om Guds kærlighed nødvendigvis må ytre sig i tilgivelse, og svaret er nej, for så ville tilgivelsen forvandle sig til en indrømmelse, nemlig en indrømmelse af, at den etiske fordring ikke er til at opfylde, og han fortsætter:

Tilgivelsen bliver indholdsløs. Den bliver bare en indrømmelse – af at fordringen ikke var til at opfylde. Modsigelsen løses, bringes ud af verden. Den enkelte stilles ikke længere i afgørelsen, om han vil overtage uopfyldeligheden som sin skyld eller ej – thi det er på forhånd afgjort, at mennesket ikke er skyldigt, eftersom tilgivelsen er en indrømmelse af, at fordringen er uopfyldelig. Til trods for deres indholdsløshed stadig at tale om fordring, tilgivelse og skyld er at leve i en skin-verden (Løgstrup 1956, 236).

Det betyder altså ikke, at den ene kan fordre tilgivelse af den anden. Fordringen er i den forstand tavs, at vi ikke kan sætte vores person eller ord bag. Nej, det er den kendsgerning, at vi eksistentielt er afhængige af hinanden, som sætter fordringen. Og det er derfor en fordring, vi ikke kan sætte os ud over uden at tage skade på vor sjæl.¹

Hvem kan give fordringen mund og mæle?

Senere i Den etiske fordrings kapitel XII dukker spørgsmålet om tilgivelse op igen, med reference dels til bjergprædikenen og dels til Matt. 18.21: "Hvor ofte skal jeg tilgive min bror?" Og det besvares ved en sontring mellem filosofisk analyse og Jesu forkyndelse. Det overraskende er ifølge Løgstrup nu ikke, at fordringen er radikal, for det kan jo indses ved en filosofisk analyse, nej, spørgsmålet er, hvem der kan give fordringen mund og mæle, for som det hedder: "Det siger sig selv, at den tavse, radikale og eensidige fordring kan det ene menneske ikke give mund og mæle over for det andet". Radikaliteten består derfor i, at det netop er, hvad Jesus gør:

Uanset at det slet ikke er til at overskue, hvilke konsekvenser det ville få for et menneske at adlyde hans krav og efterkomme hans opfordringer, er de ikke desto mindre rettet til den enkelte lige så direkte og selvfølgelig, som når det ene menneske befaler det andet menneske at gøre noget, der er den overskueligste ting af verden (Løgstrup 1956, 233).

Kort sagt, vi har ikke ret til at rejse fordringen, men den kan forkyndes, når troen regner med, at Gud står bag og "gør Jesu ord og gerning, liv og død til sine begivenheder" (Løgstrup 1956, 237). Dermed står vi tilbage med et dilemma for så vidt som vi alment menneskeligt kan indse fordringen i dens radikalitet, men vi kan ikke alment menneskeligt give den stemme.

Det uddybes senere i Metafysikken men således, at det nu ikke længere er spørgsmålet om fordringen, om tilgivelse af det utilgivelige, der rejses, men derimod om tilgivelsen kan gives (Løgstrup 1978).

Løgstrup illustrerer problematikken ved et eksempel, nemlig fortællingen om journalisten der interviewer en KZ kommandant. Tænk nu hvis lederen af koncentrationslejren lagde alle dårlige undskyldninger bag sig og var rede til at tage sin straf uanset hvilken og samtidig bad om tilgivelse. Løgstrups kommentar er rammende: Lige meget, hvad journalisten siger, vil det være forkert. Tænker hun på gaskamrene, må hun holde tilgivelsen tilbage i respekt for ofrene, lytter hun til den oprigtige bøn om tilgivelse, må hun spørge, med hvilken ret hun for evigt holder tilgivelsen tilbage. Så hun har ikke ret til at tilgive. Men hun har vel heller ikke ret til *ikke* at tilgive?

Hos Leer-Salvesen var det ofret selv, der mødte fordringen. Hos Løgstrup drejer det sig om at give en tilgivelse på vegne af ofrene, og dermed stiller sagen sig selvfølgelig lidt anderledes. Hvor det før var et spørgsmål om tilgivelse kunne fordres, er det her et spørgsmål om tilgivelse kan gives. Men fælles for begge problemstillinger er, at de ender i et dilemma eller en modsigelse. På den ene side kan der fordres og gives tilgivelse, på den anden side ville det være et overgreb at fordre eller give den samme tilgivelse.

Jobs tårer

Den dobbelthed, som kan spores, når det gælder tilgivelsen af det utilgivelige, viser sig i en nærmest skærpet udgave i Jakob Wolfs udfoldelse af teodicéproblemet i *Jobs tårer* (Wolf 2009). Nu er det ikke tilgivelsen som sådan, det drejer sig om, men om den lidendes protest mod Gud og afsøgningen af mulighederne for retfærdiggørelse og dermed forsoning eller forligelse med Gud; men det er altså den modsigelsesfulde dobbelthed, som her skal tage opmærksomheden.

Som udgangspunkt trækker Wolf på den uvilkårlige erfaring af det onde, og det vil sige en erfaring, hvor virkeligheden taler med og derfor ikke blot er udtryk for mine egne tolkninger. Det er nu en erfaring, som umiddelbart peger på Gud som den ansvarshavende, hvilket naturligt vil medføre en voldsom anklage mod Gud. Når Gud slår os til jorden, skal “vi vende vores vrede mod Gud og forbande ham langt ned i helvede”(Wolf 2009, 45). At forbandelsen burde gælde helvedes fyrste, sådan som traditionen vel i almindelighed ville hævde, afvises dels med en påstand om, at det ville indebære en uaccep-

tabel dualisme, dels med en henvisning til forestillingen om Guds almagt. Wolf henholder sig her til Luthers bemærkning i *Den trældbundne vilje* (WA 18,718), hvor det hedder:

Det, jeg kalder Guds sande almagt, er ikke den magt, som kan gøre mange ting, men ikke gør dem, det er derimod den aktuelle magt, hvormed han virker alt i alle, det er på den måde Skriften kalder ham almægtig (Wolf 2009, 30).

Så Gud er altså magten også i det onde og dermed ansvarshavende. At Gud i følge samme skrift er en kæmpende Gud, sådan som det skildres fra Første Mosebog kap. 1 til Johannes Åbenbaring kap. 22, er der i denne opfattelse af magt tilsyneladende ikke taget hensyn til.

“Dybest set er alt ufatteligt godt”

Ifølge Wolfs læsning af Luther er Gud altså den uvilkårlige erfaring i både det det onde og det gode. Luther efterlader os i en pinefuld ambivalens. Men i kirken er alt anderledes:

Hele den kristne forkyndelse kan koges ned til dette ene: Gud er kærlighed. Kristendom er evangelium, og det betyder glædeligt budskab (Wolf 2009, 63).

Det betyder for Wolf, at man skal være opmærksom på forskellen mellem den uvilkårlige erfaring, som kan gøres alment gældende, og den tro, som ser Gud som den kærlige. Denne tro er ikke begrundet i almene erfaringer, den bliver tværtimod forstået som en i en vis forstand ubegrundet tilslutning eller måske mest af alt som grebthed eller som det siges:

Den kristne tro er ikke begrundet i vores erfaringer med verden, sådan som den almene religiøse fortolkning tit er det. Den består i, at jeg er grebet af vished om at den er sand, måske endda på trods af al rimelighed. Troen er at være ramt af

en tillid så dyb som bjergenes rødder. Ja, den er mere end det, den er en stemning af fred og salighed. Troen er en atmosfære, vi kan være i. Det er en tillid til, at dybest set er alt ufatteligt godt (Wolf 2009,64).

Det betyder ikke, at troen er uden indsigt, men netop indsigt og ikke forståelse i almindelig betydning. Det ville være at trivialisere troen. Den er et mysterium, bevirket af Helligånden, og ikke nogen privat følelse. Og Wolf taler med henvisning til Goethe om troens øje, og citerer Kierkegaard med tilslutning:

Abraham kan jeg ikke forstaa, jeg kan i en vis Forstand Intet lære af ham uden at forbauses (Wolf 2009, 90).

Problemet med Wolfs opdeling mellem erfaring og troens indsigt er imidlertid, at Gud for erfaringen fastholdes som ambivalent. Men hos den tvetydige Gud, som også er ophavet til det onde, finder man efter min opfattelse ingen trøst (Gade 2010). Tværtimod er en sådan Gud "der Fels des Atheismus" (Bûchner 1853, 50) og indebærer, at ateismen eller nihilismen bliver troens alternativ (Løgstrup 1978, 281).

Tilgivelse af en anden verden

Forsoningen med den ambivalente Gud sker hos Wolf i den kristne forkyndelse som en modsigelse af det, der var muligt inden for den almenmenneskelige erfaring. Noget lignende kan man se hos Løgstrup, når det gælder retten til at tilgive på andres vegne.

I Metafysiken peger Løgstrup på det tragiske forhold, at de ofre, som mennesker har bragt i hengivelse til næsten, let kan vise sig forgæves. Ofte efterlader de sig ingen spor, verden går sin skæve gang og han fortsætter:

Anderledes så det ikke ud med Jesu lidelse. Der kom intet ud af den. De underkuede blev ved med at være underkuede. De ulykkelige blev ved med at være ulykkelige (Løgstrup 1978, 240).

Men i historien om Jesus er der den forskel, at Gud er den, der lader hans lidelse og død bringe det til veje, som var hensigten. Men hvordan? Uden at blinke trækker Løgstrup veksler på evigheden og svarer, at

... i Guds evighed finder den befrielse sted af de underkuede og ulykkelige, den ophævelse af nød og elendighed, som Jesus satte al sin tale og gerning og til sidst sin lidelse og død ind på (Løgstrup 1978, 240).

Mærkelig uformidlet men beskyttet af, at “vi kun kender det som et ritual”, trækker Løgstrup her det “metafysiske kort”, og henviser til et rige af den anden verden. Derfor kan han konkludere:

Den tro kender vi i vores tilværelse kun som et ritual, og vi vil aldrig lære den at kende på anden måde. Lægge troen bag os som natur. der spontant bryder igennem, er udelukket. Bevarer kan troen derfor ikke uden menighed og kirke (Løgstrup 1978, 243).

Videre hedder det: “Det betyder ikke, at troen ikke er forankret i vor tilværelse, men hvad den er forankret i, er, at vi er uden udveje”, eller kunne man tilføje: endt i en blindgyde eller apori (Løgstrup 1978, 244).

Det, som ikke kunne tænkes sammen, får i troen på Guds riges nærhed en ny horisont, og den viste sig ved, at Jesus ikke lod gerningerne forfølge mennesker. Det var en tilgivelse, som ikke var af denne verden (Løgstrup 1978, 241).

Den lidende genoprejses, og synderen kan tilgives i Gudsrigets nærhed, men dertil skal føjes, at det også er i det samme Gudsriges nærhed, at angeren kan vækkes. Angeren og tilgivelsen skal på mange måder gå ad den samme vej. Lige så svært det kan være at give tilgivelsen, lige så svært kan det være at modtage tilgivelsen. Men befriet er både den der tilgiver og den, der bliver tilgivet.

Afgørende i denne sammenhæng er, at den tilgivelse af det utilgivelige, som ikke kunne udtales uden at håne ofrene, nu kan udtales med henvisning til en oprejsning af den anden verden.

Aporiens gave

Apori betyder egentlig en blindgyde, et sporløst terræn,² og som begreb stammer det fra Aristoteles *Metafysik*, der i 3. bog opregner 15 aporier eller problemer, som han så i *Metafysikkens* følgende bøger svarer på. Derved kom blindgyderne til at fungere som fødselshjælpere for en afklaring.

Om modsigelserne hævder Aristoteles afklarende, at de netop er blindgyder, for, som det hedder:

Intet kan eksistere eller tænkes, hvis det på samme tid er modsigende i den samme relation. Et udsagn kan ikke samtidigt være sandt og falsk. Man kan sige, mene og forestille sig det modsigelsesfyldte; men det lader sig ikke tænke logisk korrekt igennem. Det eksisterer heller ikke, for det samme kan ikke både være til og ikke være til (Aristoteles IV, kapitel 3, 1005b).

I en artikel om døden som foruroligende beroligelse henviser Ejvind Hansen (Hansen 2005) nu til den dekonstruktion af den aristoteliske apori, som kan ses hos Derrida. Medens Aristoteles nemlig så aporierne som problemer, der skulle løses, opfatter Derrida dem som fænomener eller tankeformer, som man skal opsøge, selv om de ikke kan løses.³ Og det skal man, ikke bare fordi man som hos Aristoteles kan lære af at løse problemer, men fordi man også kan lære af, at der er problemer, som ikke kan løses.

For det første kan det nemlig være nyttigt at lære tankens afmagt at kende, og det er ikke den ringeste tjeneste aporien kan yde, og for det andet tvinger aporien os ind under helt andre spørgehorisonter, efter at den har modstået alle vores løsningsforsøg.

Det betyder, at der – til forskel fra paradoksteologien, som Derridas tænkning i denne sammenhæng kunne henlede opmærksomheden på – ikke er tale om, at tankens sammenbrud skal bane vejen for lidenskab, men at man skal finde et nyt spor. Den nødvendige apori er altså noget andet end et springbrædt for troens lidenskab, og den er for den sags skyld også noget andet end hegelsk dialektik, hvor modsætningerne ophæves i en højere form.

I Helligåndens enhed

Tilbage står: Tilgivelsen af det utilgivelige kan ikke fordres, angeren heller ikke. Tilgivelsen på andres vegne må forblive tavs, hvis den ikke skal ende i en etisk letfærdighed. Og den uvilkårlige erfaring overlader os til en ulidelig ambivalens.

Herover står så den livsform, som er affødt af Guds riges nærhed. Den er i sin væsen født af et doksologisk overskud, den er båret af den glæde, som hører Guds rige og genoprettelsen til, og her vil angeren vækkes og tilgivelsen opstå som ufordret nåde.

Dette sammenstød foreslår jeg altså, at vi ser som en nyttig apori i den forstand, at vi både skal give erfaringen fuld ret: 1) Det er en fornyet krænkelse af ofrene at forlange tilgivelse (Leer-Salvesen), og det er tilsvarende udsigtsløs at forlange anger. 2) Det er det en hån mod ofrene at tilgive på deres vegne (Løgstrup) og en teodicé er en fornærmelse af både Gud og mennesker, for så vidt som det onde harmoniseres eller Gud gøres magtesløs (Wolf).

Men også modsigelsen har sin ret: Hvem har ret til at nægte et andet menneske angerens mulighed og at finde tilbage til det ene liv, som er os givet? Hvem kan nægte, at tilværelsen overøser os med en skønhed og med en rigdom, vi ikke kan takke os selv for? Tog vi det ud af tilværelsen: muligheden for tilgivelse og taknemlighed over det skabte liv, hvad var der så tilbage?

Det er denne apori, som afføder henvisningen til den rene nåde hos Leer-Salvesen, Guds rige hos Løgstrup og forkyndelsen af den kærlige Gud hos Wolf. Det mærkelige er for mig at se det lidt abrupte i disse henvisninger. Hvad er der, der sker? Hvorfor giver aporien, der demonstrerer modsigelsen og dermed også tankens magtesløshed ikke anledning til en trinitarisk tænkning og dermed til en udtalt pneumatologisk udfoldelse? Er det ikke aporiens gave og henvisning? Guds riges nærvær i os er vel Åndens virke, og det er jo også Åndens virke, som Wolf beskriver, når han taler om troens mysterium eller atmosfære. Og det er vel også Åndens virke, når et menneske erfarer en generøsitet, der kun kan beskrives som ren nåde.

Det er Helligånden, der som *spiritus creator* er med ved skabelsen, det er dens magt, vi møder i de suveræne livsytringer, men det er også Helligånden, der som Christus præsens lader Guds rige komme os nær, så glæden tager magten fra os og tilgiver det utilgivelige, så freden overmander os, så vores

anklager mod Gud forstummer, således som Wolf beskriver det i sin minimalistiske pneumatologi.

Det er denne enhed i forskelligheden, som får sit trinitariske udtryk i alle kirkeårets doksologier og kollekter henvendt til Gud Fader og Gud Søn i Gud Helligånds enhed.⁴

Noter

- 1 Det er det uforudsete ved tilgivelsen, som, forestillingen om verdensdommen og den dobbelte udgang ville forsvare, selv om det er indlejret i en mytologisk forestillingsverden. Som lære er doktrinen om alles frelse meningsløs, da den forstår tilgivelse som en nødvendighed, der igen afledes af en forestilling om Guds kærlighed. Jakob Wolf ser læren om alles frelse som en guddommelig-gørelse af den menneskelige fornuft (Wolf 2009, 95). På sin vis rører vi også her ved et aporetisk træk. Det er umuligt at tænke et eneste menneskes evige fortabelse, det er på den anden side ikke muligt at tale meningsfuldt om tilgivelsen som en forudset begivenhed.
- 2 En sti gennem vildniset hedder på græsk póros, i negeret form àporos betyder det, at der ingen sti er.
- 3 Derfor rammes aporien heller ikke af den professortænkning, som Wolf refererer Kierkegaard for: "Træk paradokset fra en tænker, og du får – en professor" (Wolf 2009, 98).
- 4 For yderligere perspektivering, kan man nævne, at det hos den nu afdøde svenske systematiske teolog Gustaf Wingren var et væsentligt anliggende at fastholde Guds enhed. Det sker ved en understregning af, at de tre trosartikler ikke handler om tre adskilte forhold, men at det er det samme belyst trinitarisk (Wingren 1979, 17).

Litteratur

Aristoteles: *Metafysikken*, bog IV, kapitel 3, 1005b.

Büchner, Georg 1853: *Dantons Tod, Ein Drama*. Gesammelte Werke, München, s. 50.

Gade, Tove 2010. "Hvor er Gud, når livet gør ondt?" i: *Tidsskrift for Sjelesorg* 3. Modum Bad.

Hansen, Ejvind 2005: "Aporiens gave", i: *Mens vi venter på døden* (red. Steen Brock og Anette Samsø), Århus: Forlaget Philosophia.

Leer-Salven, Paul 1999: *Tilgivelse*, Oslo: Universitetsforlaget.

Luther Martin: Weimarausgabe, bd. 18

Løgstrup, K.E. 1956: *Den etiske Fordring*, København: Gyldendal.

Løgstrup, K.E. 1978: *Metafysik IV*. København: Gyldendal.

Wingren, Gustaf 1979: *Credo*. København: Gyldendal.

Wolf, Jakob 2009: *Jobs tårer*. København: Anis Forlag.

Elmo Due, cand.teol., lektor ved Pastoralseminariet i København,
MMCM Master i mediation og konfliktløsning
E-mail: ed@km.dk

Vær på stationen

Om tilgivelse og forsoning i dansk litteratur

Erik Skyum-Nielsen

Tilgivelsens svære kunst – det at give den og det at anmode om den – har fået trange kår i takt med sekulariseringen. Når vi ikke mere hver dag, eller til nød hver søndag, bliver mindet om, at mennesket i bund og grund er et syndigt væsen, fristes vi let til at mene, at vi ikke har tilgivelse behov. Derfor klang det næsten gammeldags, da Søren Ulrik Thomsen i et digt fra *Det skabtes vaklen* (1996) begyndte med disse linjer:

Tilgiv at jeg ser dine knogler før kødet,
kødet før kjolen
og kjolen før dit svævende blik,
for det er december, og mere nøgne
end den frygtelige kylling,
jeg tog fra køledisken og straks smed fra mig,
da dens tynde blod pludselig pibled
gennem cellofanen og ned i mit ærme,
er træerne, hvis sorte strukturer forfølger mig
som alt, der er levende, men minder om døden,
samt alt, der er dødt, men synes at leve (...)

Digteren kunne i stedet bare have indledt med Undskyld eller Bær over med eller Lad være at tage dig af... Men Thomsen foretrak altså det tungeste, det mest tyngende ord, uden frygt for dets kristne tone. For mener man sin følelse af skyld og sin bevidsthed om synd alvorligt, kan man ikke nøjes med at

sige "Undskyld". At bede om tilgivelse lægger op til et svar, det gør "Undskyld" ikke, ikke mere i hvert fald. Før i tiden betød bydemåden "Undskyld" en anmodning eller bøn om at blive befriet for skyld, men nu om dage siger vi undskyld til højre og venstre uden at mene ret meget andet end "Jeg beklager", samtidig med at undskyldningerne sovses ind i lutter bortforklaringer eller simpelt hen viser sig egentlig at dække over disse. Måske er det meget godt, at det at bede om tilgivelse og det at skænke den aldrig vil undergå samme betydningsændring eller alvorlighedstømning som "Undskyld". Vi siger jo netop ikke Undskyld til Gud, men Tilgiv eller Forlad os vor skyld.

Ovenstående sproghistoriske lommefilosoferinger kan formentlig forklare, hvorfor vi i nyere dansk litteratur må lede nok så længe efter de steder, hvor tilgivelse ønskes og ydes.

Et sted, hvor tilgivelse ses tematiseret direkte, er dog i titelstykket til Peter Seebergs novellesamling *Argumenter for benådning* (1976). Teksten består af ni dele, der alle er korte, pseudodokumentariske skrivelser henvendt til en højere eller i det mindste magtfuld instans.

Første henvendelse er et brev til landsretten i Hoburg, Obersachsen-Kermatt, hvori en kommunes borgere anmoder om frifindelse for den anklagede Johan Peter Grimsberg. Manden har ganske vist dræbt en 87-årig kone og frarøvet hende 28 mark, har skåret halsen over på en skrædder og dræbt et nyfødt, udøbt barn, som en frille i en naboby har født ham. Men han er trods alt mandskorets dybeste bas.

Andet andragende gælder straffesagen mod Julius Peter Grannljud, som er så dygtig til at finde vand med sin pilekvist. Ganske vist har han begået incest med sin søster. Men hvem i verden kan undvære vand? "Vi er for små og spredte i vor kommune til et vandværk. Hver mand må have sin brønd og boring. Dette får vi bedst ved Julius Peter Grannljud. Gør derfor straffen kort."

Skrivelse nummer tre er stilet til en domstol i Viborg og affattet af en kvinde, hvis mand står anklaget for grov vold mod hende og hendes børn og derfor nu sidder i varetægtsarrest. Og forud for ansøgning fire er det også gået virkelig galt. En mand langt ude på landet i Finland har slået sin broder ihjel. De talte slet ikke til hinanden i tredive år. Det turde kaldes en formildende omstændighed.

Her skifter novellen tone og farve, fra mol til dur, fra mørke til lys. For i den femte af henvendelserne gælder det et simpelt tyveri af 37 ferskner, i den

sjette natlig sang i en fjern sovjetisk provins, og i den syvende en kineser, der skal sendes i opdragelseslejr i Tibet, fordi han i modstrid med formand Maos revolutionære paroler har udtalt, at det hele rager ham en fjer, "hvorefter han spyttede i den grønne majsmark". Ikke så slemt, skulle man mene, men i totalitære stater nok til en frygtelig straf, ude af proportioner med brøden.

Hvad brøden eller synden er i de to sidste tekster, får læseren aldrig at vide. Den ene er henvendt til Gud "den almægtige, himlens og jordens skaber" og lyder: "Enten ser du virkelig i nåde til os, eller også lader du os gå virkeligt til. Du har haft god tid." – og til sidst "Venlig hilsen". Her taler tilsyneladende hele menneskeheden. Men så, i den afsluttende tekst, skriver en ægtemand, der er plaget af samvittighedskvaler, til sin kære hustru:

Jeg ved, hvad jeg skylder dig. Bebrejd mig intet mere. Jeg har ikke gjort andet, end hvad andre har gjort, og mindre end det. Menneskets veje er dog uransagelige.

Jeg tager hurtigtoget fra Grenå mandag den 17. kl. 18.35. Vær på stationen, så jeg kan føle mig tilgivet. Jeg har koteletter med hjem til alle. Men sæt kartoflerne over, inden du tager på stationen.

Så enkelt kan bønnens sprog være. Uanset størrelsesforholdet mellem forbrydelsen og straffen, mellem brøden og dens konsekvens, begynder tilgivelsen med henvendelsen, som afæsker nogen et svar.

Vil man have et religiøst modspil til Peter Seebergs helt igennem dennesidige syn på tilgivelsen, må man være villig til at gå langt tilbage i litteraturhistorien. Så ender man i Frederik Paludan-Müllers store versroman *Adam Homo* – første del december 1841 (på titelbladet 1842), anden og tredje del udgivet samlet december 1848 (på titelbladet 1849) – langt ind i det 20. århundrede fast del af gymnasiets pensum, i dag kun lidet læst. Dette skyldes dels formen: at samtidsskildringen sker på vers, dels værkets hele plan, som er at løfte analysen af et menneskes personlige udvikling op i regioner, der normalt kun befærdes af Dante (i *Den Guddommelige Komædie*) og Goethe (i *Faust*).

Adam Homo er historien om en forholdsvis almindelig mand med en svag karakter. En stræber og forfører, der under klatreturen mod toppen – han får gennem giftermål titel af baron – dropper den ene pige efter den anden, mest

fordi de ikke er “fine” nok. Værst går disse hans flugtagtige fravalg ud over den yndige og gennemført retskafne gartnerdatter Alma Stjerne, som han fyrrer pr. brev, da han øjner et mere fordelagtigt parti.

Men da Adam i værkets 10. sang som 62-årig ligger for døden som følge af lægesjusk – hvem ved, om værket en skønne dag går hen og bliver Patientforeningens bibel – og en vågekone bliver hidkaldt, viser denne sig at være ingen ringere end Alma, som nu, gavmildt overbærende, trøster sin gamle flamme. Klag endelig løs, skæld mig nu ud! beder Adam; der er ingen tid at spille! Men Alma er stemt for at takke og tilgive:

Tal ikke saa! hun sukked – ei du tage
Den Trøst igjen, som af dit Blik jeg faaer.
Hvad over dig har da vel jeg at klage?
Min Glæde var du i saa mange Aar.
Mod hvad der svandt vend ei dit Blik tilbage!
Tænk paa det Store, som dig forestaaer!
For mig hver Smerte ved det Haab forsødes,
At snart bag Gravens Rand paa ny vi mødes.

Dette er nøjagtig, hvad der sker. For Alma dør få dage efter Adam, og da i 12. sang der skal holdes dommedag over hans syndige sjæl i form af en art domstolslignende retsforhandling mellem Djævelens Advocat og Menneskets, ja, da dukker hun atter op. Frelse Adams sjæl kan hun ikke – det kan jo kun Gud eller Kristus – men fri ham fra fortabelse, det kan hun:

Hvor To de samme Lidelser fornemme,
Og i den fælles Nød sig selv forglemme –
Hvor To er Eet, er Helvede forbi.
Meddelelsens den store Lov fuldender
Først Retfærds Lov; thi Forskel ei den kjender.

Den er for alle Slægter, alle Tider,
Ja, gjennem Evighed den varer ved;
Og som for Ens Skyld tidt en anden lider,
Som Synd og Sorg og Mistvivl og Fortræd

Meddeles kan som Pest til alle Sider,
Saa gaaer det og med Glæde, Trøst og Fred,
Med Haab og Tro, der Frelsen Vei berede;
Og efter denne Lov er jeg tilstede.

Sagt med lidt jævner ord forkynder Alma, at ligesom ondskaben smitter, sådan gør også kærlighed og godhed. I digtets eller versromanens allersidste linjer fører Alma derfor Adam ind i Purgatoriet, hvor han så kan vente indtil Dommedag.

Hvorfor gør hun dette? Jo, det fremgår af værkets 11. sang, hvor Paludan-Müller ret så poetisk-pædagogisk har parkeret Almas hele digteriske produktion, arrangeret til læserens opbyggelse i to kronologisk ordnede samlinger – den ene med lyriske digte, den anden med religiøse betragtninger. Ærgerligt, at Adam aldrig læste dette! For i så fald ville han have vidst, at hun i hjertet for længst har tilgivet ham:

Aldrig hans Ord kan jeg glemme!
Aldrig den Lykke, hvorom de fortalte!
Kjærlig ved Navn han mig kaldte,
Da som et Echo først vakte min Stemme.

Her, hvor mig Eensomhed dækker,
Er jeg kun Fjeldet, det lydløse, stille;
Svare som fordum jeg vilde –
Røsten er borte, der Gjenlyden vækker.

Stemmen mig blev til et Minde,
Dybest i Fjeldbrystet sidder den fangen;
Ingen den løser, og Klangen
Evig i Hjertet nu slutter jeg inde.

Et ekko af denne vemodige tilgivelse finder vi i slutningen af Henrik Pontoppidans vældigt anlagte udviklingsroman *Lykke-Per* (1898-1904), hvor med nogle få siders mellemrum to vigtige livsregnskaber bliver gjort op. At referere hele handlingen vil her føre for vidt; tilstrækkeligt må det være at oplyse el-

ler erindre læseren om, at Per i lighed med Adam Homo efterlader adskillige knuste pigehjerter bag sig på vejen først mod succesens tinde, siden mod det ydmyge hverv som vejassistent i det sydvestlige Thy.

Der er først Francisca, niece til en nabo i Nyboder, hvor Per i studieårene logerer hos højbådsmand Olufsen og hustru. Der er siden og mest skæbnesvangert den kejtede og kantede, men eventyragtigt sfinksagtige og, som det jo viser sig, i blodet letfængelige jødiske vekselererdatter Jakobe, med hvem Per bliver forlovet, og som han dropper så fejt. Og der er endelig den praktiske, solide og måske en smule kedelige Inger, datter af den rundt veltalende grundtvigianer pastor Blomberg. Med hende bliver han gift og får tre børn; men hende må han til sidst forlade for at vandre sin egen ensomme vej og anlægge veje for andre.

Pontoppidan har med megen omhu villet vise os, at både Jakobe og Inger har tilgivet romanens på én gang viljestærke og vankelmodige helt. Da Per er død og viser sig at have testamenteret 10.000 kr. til Jakobe og hendes børneskole på Nørrebro, falder det i storebroder Eberhards lod at opsøge hende og spørge, hvorvidt hun overhovedet er interesseret i arven. Og så følger der et ordskifte, som minder læseren om, at tilgivelse går begge veje. Den er liflig og forløsende at få, men det er også en lykke at give den:

Jakobe Salomon stod ved Siden af en Stol og lænede sig med Albuen til dens Ryg. Hun var dybt greben. Ungdomsminderne strømmede ind over hende. Hun, hvem kun faa Mennesker havde set græde, kunde i dette Øjeblik ikke holde Taarerne tilbage.

“Hvorfor skulde jeg dog ikke modtage den?” sagde hun stille. “Deres Broder og jeg var meget forskellige, og jeg har ofte tænkt paa, at jeg vist i Grunden kun daarligt har forstaaet en Natur som hans. Men des taknemligere er jeg for den Hilsen, han her har sendt mig.”

“Tør jeg maaske i denne Forbindelse – Frøken Salomon! – minde Dem om en Samtale, vi havde med hinanden for en seksten-syatten Aar siden. Jeg anvendte ved den Lejlighed omtrent de samme Ord om Deres og min Broders Forhold som De nu. Jeg tror, De nu maa indrømme mig, at det havde været

bedst for alle Parter, om De dengang havde haft mere Tillid til min Dømmekraft.”

Hun løftede Hovedet og saae stolt paa ham.

“Der tager De igen ganske fejl, Hr. Departementschef! Jeg ønsker ikke noget ugjort. Jeg føler det tværtimod som en stor Lykke for mig at jeg lærte Per at kende. Baade ved den Glæde og den Sorg, han forvoldte mig, fik mit Liv først rigtig Indhold. Det Værk, De ser her omkring Dem, er i Grunden lige saa meget hans som mit. Og derfor vil jeg bestandig være ham inderlig taknemlig.”

Ærgerligt, at Per aldrig hørte dette af Jakobes mund. Til gengæld ved læseren, at han må have læst det brev, som Inger sendte til ham, få måneder inden han døde, og som skolelæreren i værkets sidste scene fremdrager af bogen, som rummer Pers efterladte optegnelser:

Jeg hører, at du er syg, meget syg. Jeg bryder derfor den Tavs-
hed, du har paalagt mig, jeg kan ikke blive rolig i mit Sind, før
jeg har faaet sagt dig min uendelige Tak for alt, hvad du har of-
ret for min Lykkes Skyld. Jeg forstaar dig nu helt, forstaar, at
du kun har villet mit Bedste, og jeg kan aldrig takke dig nok
derfor. – Fra vore tre Børn kan jeg bringe Hilsen, de har det
godt, ligesom mine yngste to. Hagbarth er nu Student, han vil
være Ingeniør og har efter alles Sigende ualmindelige Evner, er
dertil en kæk og stærk Dreng, saa han vil nok komme frem i
Verden. Ingeborg blev konfirmeret sidste Høst; hende og lille
Lise har jeg endnu herhjemme. De kender dig jo ikke; du har
jo villet det saadan, og det er maaske ogsaa rigtigst. – Endnu
engang min inderligste Tak for alt. Gud give dig Kraft til at bæ-
re, hvad der maatte komme!

På brevets første side står der “Budderuplund”, hvilket fortæller, at Inger er blevet gift med etatsråd Brücks let stammende arving, som, efter skildringen at dømme, på trods af talefejlen er en bedre ægtemand.

Herfra tager vi et ordentligt hop, men bliver i brevgenren lidt endnu. For hvis nogen i de seneste år har skildret tilgivelsen, er det den gruppe af kvindelige forfattere, der er født i 1960'erne og debuterer i 1990'erne.

Ida Jessens roman *Det første jeg tænker på* (2006) handler om et gensyn og en ulykke i trafikken. Hvem der atter mødes, er to barndoms- og ungdomsveninder, forfatteren Birgitte, der optræder som bogens jeg-fortæller, og sognepræsten Lisa, der er gift med universitetslæreren Frederik. Det er dette par, der tidligt i handlingen mister deres søn. Gustav bliver kørt ned på sin fine, nye blå cykel den dag, han fylder syv, og fra da af er luften i Hvium sogn tyk af mistænksomhed. Er der mon blå spor fra lakken et sted, og hvem var ude at køre den dag? Ingen mistænker den, der har gjort det, og præsten når endda at holde en magtfuldt manende tale over en mistænkt, ja, anvender tilmed i situationen den nye salmebogs bøn nr. 48 ved "Ensomhed og afmagt". Det er den, der lyder sådan her:

Herre, hør mig!
Jeg er spærret inde i mig selv,
Min egen fange.
Jeg hører kun min egen stemme.
Jeg ser kun mig selv,
Og rundt omkring mig lever menneskene.
Herre, jeg vil ud.
Jeg ved, at glæden findes.
Jeg skimter den i enkeltes ansigter.
Jeg ved, at lyset findes.
Du lader mig se det i nogle menneskers blikke.
Men, Herre, jeg kommer ikke ud.
Jeg elsker mit fængsel, selv om jeg hader det,
Fordi mit fængsel er mig selv,
Og jeg elsker mig selv.
Herre, vis mig, hvor vejen er,
Vejen til menneskene.
Til glæden og lyset.

Ironisk nok er det den forkerte person, præsten prøver at få til at lukke sig op og gå til bekendelse. Derfor bliver bønnen, psykologisk og eksistentielt, en bøn ikke på naboen Albins, men på Lisas, præstens, egne vegne. Det er hende selv, der står sammenfoldet ind i sig selv. Vis mig, hvor vejen er, siger hun, for det er *hende*, der har lukket sig om sin harme og hævntørst, sin sorg og sit savn.

Skal hun tage denne forveksling alvorligt som menneske og som præst, er hun nødt til at tilgive den unge pige, der førte bilen. Og derfor modtager Birgitte på bogens sidste sider et brev, hvori Lisa bl.a. skriver:

Vi venter med held en lille til juni. Heldigvis har vi god hjælp af vores allesammens Manne, der jo, som mange af jer ved, stadig er som en del af familien. For Manne har det været en svær tid med alt det, der skete, dengang Gustav døde, med efterfølgende dom og værst af alt, den skyld der følger med. Men vi kæmper hver dag for at se fremad og prøver nu at få hende ind på pædagoguddannelsen i Århus her til februar, og hvis det lykkes, kan hun køre med Frederik hver dag, om ikke andet så den ene vej. Midt i vores egen sorg har det hjulpet mig helt afgørende at være med til at blæse livsmød i hende, at føle, at hun fik livet igen...

På et eller andet sted i løbet af det halvandet år, der forløber mellem det næstsidste og det sidste kapitel må tilgivelse have fundet sted. Men det forekommer karakteristisk, at den inden for tekstens rammer er underforstået og dermed sprogløs.

Også i denne artikels to sidste eksempler er tilgivelsen tavs. Og i det ene udebliver den helt. Måske er materialet for spinkelt, men på baggrund af mine få indledende overvejelser om forholdet mellem tilgivelse, undskyldning og bortforklaring virker det, som om tilgivelsens sprog forstummer i vores hele kultur. I stedet bebrejder og anklager vi – og fastholdes i offerets rolle, skønt der engang var én, der gik forud og viste, at ingen længere behøver at agere offer.

Helle Helles anden roman *Forestillingen om et ukompliceret liv med en mand* (2002) læste jeg det første par gange som historien om Susanne og Kim, der lever sammen, selv om de er højst forskellige. Hun er noget af en ordens-

narkoman og kontrolfreak, og han et godmodigt rodehoved, der er gået i stå som forfatter. Da Susannes kollega Ester bliver gravid, men samtidig finder ud af, at barnefaderen Luffe har været utro, kommer der dynamik i romanen. Ester flytter ind hos Susanne og Kim, og lidt efter lidt blomstrer manden op, hvorimod Susanne bare bliver frustreret og irriteret. Hver gang Ester åbner køleskabet, hidser hun sig op, og når veninden går på toilettet, tager Susanne sig i at lytte efter, hvor meget papir der bliver trukket af rullen. Laver Ester te, putter hun mindst fire teskefulde sukker i hver kop. En dag er sukkerposen næsten tom!

Dette forløb kan vi i første omgang læse som historien om en begivenhed, der træder ind i et i forvejen eksisterende rum på en måde, som dette protesterer imod. Men i så fald læser vi bl.a. hen over stedet, hvor Ester undrer sig over, at Kim snorker så højt om natten, og hvor hun prøver at forklare Susanne, at den slags kan være farligt. Det tør siges. For romanen er fortalt med bagvendt kronologi, og manden dør faktisk på side to, angiveligt af søvnapnø.

Ester må åbenbart i modsætning til Susanne have en empatisk side. Veninden er ikke kun et forstyrrende element, hun udgør også et vigtigt korrektiv. Derfor kan der hen imod romanens slutning finde en vending sted. Alt imens Susanne værges for sig og helst holder sig forsigtigt på afstand af Ester, til dels også Kim, gror jo barnet inde i Ester. Og da hun omsider føder, bliver det Susanne, der skal rende ned i hospitalets centralkøkken og hente Luffe.

Nogen tid efter ligger den lille pige mellem Esters bryster. I det samme træder Luffe ind på stuen belæst med blomster. "Jeg bankede kiosken op," siger han og kysser Ester og den lille pige og Ester igen. Nogle dage efter løber mælken til, pigen sutter løs. "Luffe kom og hentede Esters store taske om tirsdagen."

Nogen må have tilgivet nogen. Et eller andet er blevet sagt. Eller har Ester og Luffe mon klaret sig uden ord? Har de læst *Adam Homo* og *Lykke-Per* eller *Argumenter for benådning*? Hvorfor egentlig ikke, når vi nu ved, at litteratur undertiden kan skabe ny bevægelse i de mønstre, som gør mennesker bange og ufri?

Ideen melder sig efter læsningen af Kirsten Hammanns nyeste roman *Se på mig* fra 2011, om Julie på 35, der er blevet forladt af sin forlovede Casper, men brændende ønsker at blive mor. For at få sin økonomi til at løbe nogenlunde rundt lejer hun en del af boligen ud til en yngre forfatter, Sune, der i

den grad er løbet tør for ideer og hungrer efter ægte virkelig virkelighed, som en potteplante tørster efter vand. Hvad kan da være mere nærliggende end at udspionere hende hans vært, forære hende en bamse med kamera og mikrofon og studere Julie, menneske og tiltrækkende kvinde, når hun tror sig aller-mest alene?

Også ved denne roman vil et egentligt referat føre os ud ad afvejene, men jeg røber på baggrund af bogens eftertrykkeligt mediedækkede lancering ingen stor hemmelighed, når jeg afslører så meget som, at Julie og Sune forelsker sig vildt og inderligt og får det herligt sammen erotisk. Hvilket hun forudsigeligt nok benytter som anledning til på ny at kæle med tanken om at få et barn. Julie undlader at tage p-piller, men hvad værre er, hun "glemmer" at oplyse det over for Sune, som, da emnet omsider bringes på bane en dag i Dyrehaven, ikke ytrer den mindste lyst til at blive far.

Pludselig en dag, mens det hele går bedre og bedre og Sune såvel som Julie så småt er begyndt at fortælle om deres forhold til venner og veninder, brister lykkeballonen. En lille pige kommer på besøg og klæder bamse af og undrer sig over, at den har lynlås i armen! Så snart den lille pige og hendes mor er gået, foretager Julie en undersøgelse.

Hun laver en hurtig obduktion og finder kameraet i bamsens snude. Det er en boks på ca. 3x3 cm med en lillebitte linse og en ledning til batterierne i armen. Hun har da tit lagt mærke til, at bamsen havde et lille hul i snuden, men det troede hun var et næsebor, nej, hun ved ikke, hvad hun troede, ingenting, et lille rundt hul med en diameter på højst to mm, det var virkelig ikke noget, hun sad og spekulerede over. At der skulle sidde et kamera og filme igennem det, ville aldrig være faldet hende ind.

Det er, tænker Julie, ligesom at blive voldtaget. Uden at man vidste det, endda. Det er hendes privatliv! Bamsen har siddet der hele tiden, hun har talt med den, grædt i dens pels, da hun erkendte, at hun aldrig ville få Casper igen.

Nu gælder det for Sune om hurtigst muligt at få bedt om tilgivelse. Men usikker og fej som han er, lægger han langtfra alle kortene på bordet. Julie mere end aner, at han har haft optagelser fra bamsen lagt på sin computer, og da de sidder bøjet over den, falder replikkerne sådan:

Efter lang tid siger han:

- Det er ikke godt for vores forhold, det her.

- Hvad mener du?

- Hvad jeg siger. Det er ikke godt for os, at jeg skal stå skoleret over for dig.

- Du er selv ude om det.

- Ja, ja. Jeg siger bare, at det ikke er godt. Det lægger et lag ind imellem os, som jeg tror er skadeligt. Kan du ikke se, du er ligesom den skrappe mor, der skal kontrollere sin søn?

- Det er kraftedeme dig, der har haft kamera og mikrofoner inde i min stue i, jeg ved ikke hvor lang tid. Hvad fanden bilder du dig ind. Skulle jeg bare sige "Nå, men det tænkte han nok ikke på at bruge?!"

- Så kig! Du kan også læse mine breve, du kan få koden til min hotmail. Måske har jeg lagt videoer af dig ud på nettet, uuh!

Mindre end en halv time efter har Julie smidt Sune ud og smidt en hel del genstande efter ham ned ad trappen. Hvad skulle eller kunne han have gjort? Tja, han skulle vel ikke have prøvet at psykologisere og analysere sig ud af sin skyld. Han skulle måske have undladt undskyldninger og bagatelliserende bortforklaringer. Hvad han kunne have sagt, var, at han ganske rigtigt udspionerede hende, men kunne lide alt, hvad han så, både gennem bamsen og når de var ansigt til ansigt. At hun slet ikke har noget at frygte, at han gennem hende har fået adgang til glæden og lyset. Og hvad med Julie, som ret beset også burde være rasende på sig selv, hun, som når de havde haft sex, med velberåd hu blev liggende en halv time på ryggen uden at sige til Sune hvorfor? Burde hun ikke have åbnet for posen og sagt et eller andet i retning af, at hun, midt i sin kærlighed til ham, var spærret inde i sig selv – og derfor nu følte skam og skyld?

Men sådan snakker man ikke i en postmoderne roman, der de første tre hundrede sider lyder som en blanding af et dameblad og et livsstilstillæg, og som, da figurerne tager tøjet af, villigt følger sig efter pornogenrens skabeloner. De to hovedpersoner ender på et fortov i Indre By, hvor de tilfældigt mødes to år senere. Slutningen er åben. Måske de finder frem til tilgivelsens sprog? Måske de skulle læse lidt ældre dansk litteratur. De kunne også give sig til at be-

de. De kunne gå i kirke, hvor der faktisk findes ord og ritualer for de prøvelser, som de tumler med.

Ph.d.-stipendiat Krista Stinne Greve Rasmussen og lektorerne Johnny Kondrup og Marianne Stidsen takkes for nyttige indspil.

Erik Skyum-Nielsen, lektor
Københavns Universitet
Institut for Nordiske Studier og Sprogvidenskab
E-mail: esn@hum.ku.dk

Redaktion

Ulla Morre Bidstrup
E-mail: umb@km.dk

Christine Tind Johannessen-Henry
E-mail: cjh@teol.ku.dk

Kirstine Helboe Johansen
E-mail: kp@teo.au.dk

Hans Vium Mikkelsen
E-mail: hvm@km.dk

Marie Vejrup Nielsen
E-mail: mvn@teo.au.dk

Kåre Egholm Pedersen
E-mail: kep@km.dk

Jesper Stange
E-mail: jst@km.dk

Annette Molin Brautsch
E-mail: amsc@km.dk

Eskil Simmelsgaard Dickmeiss
E-mail: esdi@km.dk

Carsten Holt Clemmesen
E-mail: chcl@km.dk

Henrik Jørgensen
E-mail: henjomal@hotmail.com

Henrik Brandt-Pedersen, RPC
E-mail: henrik@anis.dk

Kritisk forum for praktisk teologi, 126
31. årgang udgives af redaktionen i
samarbejde med Forlaget ANIS.
Udgives med støtte af Kulturmini-
steriets bevilling til almenkulturelle
tidsskrifter

Ansvarsh. redaktører for nr. 126:
Tilgivelse
Hans Vium Mikkelsen og
Jesper Stange

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 32. årg.
er kr. 349,- (studerende kr. 298,-).
Enkeltnumre sælges for kr. 159,-
Ældre numre af tidsskriftet kan fås
ved henvendelse til forlaget

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