



Kritisk Forum
FOR PRAKTISK TEOLOGI

HELVEDE SEPTEMBER 2012

129

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

TEMA: HELVEDE

Lars Ahlin	
TROEN PÅ HELVEDE	5
Jesper Aagaard Petersen	
GOETISK GRU	17
Carsten Bach-Nielsen	
HELVEDESFREMSTILLINGER I KIRKENS RUM	31
Jørgen Kjærgaard	
LØSKØBT HAR HAN DIG BLANDT HELVEDES FANGER	47
Anders-Christian Jacobsen	
HELVEDE HOS KIRKEFÆDRENE	62
Else Marie Wiberg Pedersen	
HELVEDE HOS DANTE	76

Helvede

Helvede findes – hvad enten vi kan lide det eller ej. Det er dette temanummers påstand, og vi søger at belyse det gennem artikler, som på forskellig vis beskriver helvede – der hvor det findes i dag og i de traditioner helvedesforestillingerne trækker på.

Helvede findes i hverdagen. Lars Ahlin viser, at en betragtelig mængde mennesker fortsat tror på helvede. Det gælder særligt de unge og de faste kirkegængere. Jesper Aagaard Petersen beskriver, hvordan populærlitteraturen, film og tv-serier igen og igen gennemspiller kampen mellem helvedesmagter og mennesker. Helvede findes i kirkerummet. Carsten Bach-Nielsen undersøger helvedesfremstillinger i kirkekunsten, som omgiver den gudstjenestefejrende menighed; og Jørgen Kjærgaard afdækker helvedesforestillinger i de salmer, som menigheden lægger stemme og krop til. Helvede findes i den teologiske tradition. Det udfoldes malerisk i Dantes guddommelige komedie, som Else-Marie Wiberg Pedersen fremmalder; og det diskuteres af oldkirkens store teologer som enten evig fortabelse hos Augustin eller rensende straf hos Origenes, som her præsenteres af Anders-Christian Lund Jacobsen.

På trods af denne udbredelse er “Helvede” ofte blevet sat i bås med typer af kristendom, som prædiker dom og fortabelse, og som har forestillinger om et meget konkret efterliv, hvor de gode bliver belønnet og de onde bliver straffet. Mange har med P.G. Lindhardt og andre afvist, at det giver mening at tale om livet efter dette, og er kritiske over for tanken om helvede som et evigt fortabelsens sted, der som trusselsbillede skal holde folk fast i troen. De seneste år er diskussionen om helvede med jævne mellemrum blusset op med et skarpt skel mellem et moderne eksistentielistisk helvede på den ene side og et bibelteologisk konservativt fysisk helvede på den anden side.

Dette temanummer begynder uden for den teologiske diskussion med at konstatere, at helvede findes. I hverdagen. I kirkerummet. I teologien. Forestillinger om helvede kan man ikke erodere bort med pæn teologi. Uanset

Forord

teologisk standpunkt må man forholde sig til disse helvedesforestillinger, fordi de er en del af den verden, vi færdes i.

Løfter man blikket fra en dansk og vestlig kontekst, bliver denne kendsgerning endnu tydeligere. Begreber om helvede, dom og straf er muligvis ikke populære i en vestlig, afmytologiseret kontekst, men trives særligt i Afrika og Latinamerika, hvor kristendommen i form af pinse-kirker og andre evangelikale vækkelsesbevægelser er i vækst. Her forstås helvede fortsat som et konkret levende helvede, en evig endestation for dem, der ikke finder Gud. I kraft af globalisering og migration, og større spredning af inspiration til nye former for gudstjeneste og kirkeliv, dukker disse former for kristendom også op i Danmark i dag i form af afrikanske kirker og nye initiativer inden for pinsebevægelsens miljøer. Også på denne måde findes helvede i Danmark i dag som en levende trosforestilling hos kristne.

Helvede findes, men helvedesforestillinger er ikke noget kirken eller teologien ejer. De findes i den almindelige befolkning som kliché i form af billeder af djævlens og helvedes, som med rette eller urette tilskrives den kristne tradition, som forestillingen om et sted, man kan befinde sig enten i dette liv eller efter livet og som en tilstand, man kan befinde sig i under en psykologisk eller eksistentiel krise (Aagaard Petersen). Disse helvedesforestillinger må kirken og teologien forholde sig til – både konstruktivt og kritisk – og det er på den baggrund vi i dette temanummer hævder, at helvede findes, og søger at beskrive nogle af de måder, hvorpå helvede findes.

Lars Ahlin har kigget nærmere på værdiundersøgelserne, 1981, 1990, 1999 og 2008, og undersøgt de spørgsmål der relaterer til forestillinger om helvede. Her finder Ahlin særligt to interessante tendenser. På den ene side er forestillinger om helvede ofte forbundet med andre traditionelle trosforestillinger fx tro på Gud, paradiset og synd. På den anden side viser den nyeste værdiundersøgelse et øget antal unge, som tror på helvede. Den sidste tendens kan hænge sammen med helvedesforestillinger i den moderne populærkultur, som Jesper Aagaard Petersen beskriver. I den moderne kultur er der djævle og dæmoner i hobevis, og også meget konkrete beskrivelser af helvede og Satan. Petersen undersøger tv-serier som "Buffy" og "Angel" med et kosmisk univers, hvor Gud og Satan er til stede i baggrunden, og hvor engle, djævle og rejser igennem Helvede optræder hyppigt. I vores populærkultur viser film som "Little Nicky", der humoristisk portrætterer problemet med

Forord

Satans søns overtagelse af familiefirmaet, og “Hell Boy”, der omhandler en omvendt dæmon, at helvede er levende til stede. Bøger til børn, som den populære “Det Gyldne Kompas”-serie af Philip Pullman, har en rejse gennem helvede som et centralt punkt. Begge artikler viser helvede som en del af vores moderne hverdag.

Carsten Bach-Nielsen undersøger de helvedesforestillinger, der repræsenteres i kirkekunsten. Kirkekunsten repræsenterer en teologihistorisk udvikling og viser, hvorledes helvedesforestillinger følger den teologiske udvikling, men samtidig indgår disse kunstværker i rammen om et nutidigt gudstjenesteliv og er på den måde billeder, som indgår i menighedens forestillingsverden – tilsyneladende udbrændte symboler kan få uventet aktualitet og betydning. Samme dobbelthed gør sig gældende i forhold til helvedesforestillinger i salmerne, som Jørgen Kjærgaard analyserer. Salmernes forestillinger om helvede afspejler den teologiske epoke, de udspringer af; men når de afsynges kommer de til stede i menigheden, selvom de ikke repræsenterer den samtidige teologi. Dog understreger Kjærgaard, at salmernes helvedesforestillinger aldrig står alene, men indgår som del af Kristusforkyndelsen.

Samme pædagogiske overvejelse indgår i Anders-Christian Jacobsens beskrivelse af helvedesforestillinger hos Origenes og Augustin. Selv om Augustins forståelse af helvede som et evigt fortabelsens sted sejrede som autoritativ teologi i Vesten, fremhæver Jacobsen Origenes’ forestilling om helvede som en begrænset straf med pædagogisk sigte. Når dette aspekt inddrages i helvedesforestillingen er helvede ikke blot en fjern trussel, men kan indgå som tolkningshorisont for oplevelser af helvede i dette liv. Afslutningsvis gennemgår Else-Marie Wiberg-Pedersen helvedesforestillinger i Dantes guddommelige komedie, som måske nok er den mest paradigmatiske helvedesbeskrivelse i Vesten. Aagaard Petersen henviser da også til Dante flere gange, som baggrunden for moderne forestillinger om helvede.

Så helvede findes. I kristendommens mange former og selvfølgelig også i Folkekirken. Helvede findes i salmer, på kirkevæggene, og i de tekster, der skal prædikes over. Helvede findes i den verden som medlemmerne færdes i, når de læser bøger eller ser fjernsyn. Og selvom et af Folkekirkens vilkår er de store forskelle lokalt, så kan man således ikke komme udenom at forholde sig til helvede. Ligesom med andre begreber fra kristendommens tradition og historie, bliver det en opgave for hver enkelt præst at finde en måde at

Forord

tale om emnerne på. Uanset om det er en afvisning, en opgradering eller en omformulering af, hvad helvede betyder. Vi håber derfor med dette tema-nummer at bidrage til perspektiver på den horisont, hvorudfra man kan tale om helvede i en dansk folkekirke i dag. For netop den konkrete kontekst med tekstrækkerne, der omtaler dom og straf og tænders gnidsel, fik os til at stille spørgsmålet: "Hvor er helvede i dag"?

Kirstine Helboe Johansen og Marie Vejrup Nielsen

Troen på helvede

– spejlet i værdiundersøgelserne

Lars Ahlin

At tro på helvede er lige så almindeligt i Danmark i dag, som det var for 30 år siden. Omtrent en ud af ti danskere siger både nu og dengang, at de har denne tro. Til trods for denne tilsyneladende stabilitet er der sket væsentlige forandringer i forhold til, hvem der har denne tro. Forandringerne er gået i retning af, at til forskel fra tidligere mener de, som i dag tror på helvede, sig ikke forskellige fra danskerne i al almindelighed. I denne artikel bliver disse forandringer gennemgået, samtidig med at det kort vil blive diskuteret, hvor meget de, som tror på helvede, fylder blandt alle danskere med bestemte trosforestillinger/praktikker.

Værdiundersøgelserne er blevet gennemført i Danmark ved fire tilfælde, 1981, 1990, 1999 og 2008. De danske undersøgelser har hver gang været del af meget større internationale undersøgelser. I de første deltog et antal europæiske lande og i de to seneste har lande fra hele verden deltaget. Undersøgelserne har hver gang været fokuseret på moralske/etiske spørgsmål, men der har også været et antal spørgsmål med, der omhandler religiøst tilhørsforhold, religiøs tro og holdninger i forhold til religiøse spørgsmål.

Spørgsmålet “Tror De på helvede?” har været med i alle de danske undersøgelser og svaralternativerne på dette spørgsmål har hver gang været “Ja”, “Nej” og “Ved ikke”.

Med udgangspunkt fra svarene på dette spørgsmål kan det konstateres, at “troen på helvede” ikke er noget, der fylder i den almindelige danskers bevidsthed. Der er heller ikke sket egentlige forandringer i perioden fra 1981 til 2008. Andelen med denne tro har ved hver undersøgelse været på cirka ni

procent. Det er således mindre end én ud af ti danskere, der ud fra sin egen fortolkning af begrebet "helvede" har sagt "Ja" til, at de har en tro på dette. Men der er sket forandringer inden for gruppen af dem der tror på helvede i perioden. I denne artikel vil jeg redegøre for nogle af disse forandringer.

I det følgende vil jeg først gøre rede for resultaterne fra alle fire undersøgelser og diskutere nogle af de forandringer, der er sket over årene. Det indledende afsnit tager sit udgangspunkt i den gruppe, som her vil blive betegnet "helvedestroende", dvs. de som har svaret "Ja" på spørgsmålet, om de tror på helvede. Denne gruppe vil her blive sammenlignet med den totale population med hensyn til demografiske variabler som køn, alder, bosted m.fl. I næste afsnit vil en tilsvarende sammenligning blive lavet i forhold til spørgsmål om trosforestillinger og religiøs praksis. Derefter kommer et afsnit med fokus på resultater fra den seneste undersøgelse og nogle spørgsmål, der kun blev stillet ved dette tilfælde. I afsnittet derefter vil jeg komme ind på, i hvilken grad gruppen helvedestroende fylder blandt dem, der har markeret en specifik religiøs tro eller en specifik religiøs praksis.

De helvedestroende i demografiske termer

Spørgsmålet jeg vil prøve på at besvare her er i hvilke demografiske henseender de helvedestroende adskiller sig fra populationen generelt. Her skal noteres, at de demografiske faktorer, som vil blive diskuteret er dem, i hvilke der faktisk er, eller har været, en forskel.

Tabel 1. *Andel blandt de helvedestroende med bestemte demografiske kendetegn (i procent). Inden for parentes andelen med samme kendetegn i hele populationen (i procent).*

	1981	1990	1999	2008
Andel kvinder	54 (51)	58 (49)	56 (50)	54 (49)
Andel enke/ enkemand	15 (8)	6 (5)	10 (6)	5 (5)
Papirløst ægteskab	3 (11)	4 (18)	10 (15)	7 (11)
Center	21 (35)	26 (32)	32 (30)	27 (28)
Periferi	54 (37)	41 (38)	47 (42)	37 (41)
Lønmodtager \geq 30 tim	30 (40)	35 (50)	46 (55)	45 (53)
Førtidspensionist/ pensionist	25 (17)	28 (18)	23 (22)	28 (25)

Troen på helvede

Kvinderne er ved samtlige undersøgelsestilfælde tydeligt overrepræsenterede blandt de helvedestroende. Med hensyn til civilstand er der to kategorier, hvor de helvedestroende skiller sig ud fra populationen generelt, nemlig de, der lever i papirløst ægteskab hhv. de der er enker/enkemænd. I forhold til andelen enker/enkemænd er de helvedestroende overrepræsenterede ved alle undersøgelsestilfælde med undtagelse af det sidste. Tydelig overrepræsentation er det dog kun 1981. Derefter mindskes forskellen for at blive helt elimineret i 2008. I forhold til "Samlevende i papirløst ægteskab" skiller de helvedestroende sig ud gennem at være underrepræsenterede. Ved de to første undersøgelser er de kraftigt underrepræsenterede mens forskellen derefter bliver væsentlig mindre.

Den danske værdiundersøgelse inddelte Danmark i tre forskellige urbaniseringskategorier: Center (hovedstadsområdet), midtimellem (Aarhus amt, Vejle amt og Fyns amt) og periferi (det øvrige land). Her viser der sig en interessant udvikling. År 1981 havde en femtedel af de helvedestroende bopæl i centrum mod cirka en tredjedel af populationen generelt. Således er der her en kraftig underrepræsentation. Derefter er forskellen blevet mindre og ved de to sidste undersøgelser har andelen af helvedestroende bosat i centrum været omtrent den samme som i populationen generelt. Tilsvarende tendens, men i modsat retning, finder vi blandt dem som er bosat i landets periferi. I 1981 var det mere end halvdelen (54 %) af de helvedestroende, der boede i periferien mens det kun var lidt over en tredjedel (37 %) af befolkningen generelt der boede der. Også de senere undersøgelser viser en sådan overrepræsentation men andelen af de helvedestroende er kommet tættere og tættere på den generelle befolknings andel. Ved den seneste undersøgelse var de helvedestroende i store træk fordelt over de tre kategorier på samme måde som populationen generelt.

Yderligere en demografisk variabel af interesse er beskæftigelsesstatus. Her udskiller de helvedestroende sig fra det generelle udvalg i forhold til to beskæftigelseskategorier: lønmodtagere, der arbejder 30 timer eller mere per uge, og førtidspensionist/pensionist. Ved hver undersøgelse viser det sig, at i den første kategori, lønmodtagerne, er de helvedestroende klart underrepræsenterede og der er heller ikke sket den store forandring over årene. Ved den seneste undersøgelse fremkommer den mindste afvigelse (otte procentpoint). I den anden afvigende kategori, førtidspensionist/pensionist, er de

helvedestroende overrepræsenterede, men slet ikke i samme grad som de er underrepræsenteret blandt de fuldtidsbeskæftigede. I lighed med tidligere kan her konstateres at afvigelsen er blevet tydeligt mindre i de seneste undersøgelsestilfælde end de var tidligere.

Partisymptati er en anden henseende, i hvilken helvedestroende adskiller sig fra befolkningen (her findes kun data fra de tre seneste undersøgelser). En sådan forskel er, eller rettere var, til stede i forhold til Socialdemokraterne, Kristendemokraterne og Venstre.

Tabel 2. *Partisymptatier i procent blandt de helvedestroende. Inden for parentes andel af partisymptatier i hele populationen, i procent.*

	1990	1999	2008
Socialdemokraterne	12 (32)	16 (23)	21 (22)
Kristendemokraterne	16 (2)	17 (3)	2 (0)
Venstre	19 (12)	24 (30)	28 (29)

Da Kristendemokraterne fandtes som reelt alternativ var det et parti som mange af de helvedestroende havde sympati for. I forhold til dette parti er de som tror på helvede både 1990 og 1999 kraftigt overrepræsenterede. Sympatien for Socialdemokraterne blandt de helvedestroende var på den anden side ikke så stor i 1990, andelen af helvedestroende var kraftigt underrepræsenteret, men i 2008 er andelen med sympati for dette parti den samme som i populationen generelt. Det kan også bemærkes, at de helvedestroende var overrepræsenterede blandt Venstresympatisørerne i 1990, i 1999 var man i stedet for underrepræsenterede og 2008 havde man Venstresympatier i samme grad som populationen generelt. Dette betyder at 2008 fordeltes partisymptatierne på omtrent samme måde blandt de helvedestroende som blandt befolkningen generelt.

Også aldersfordelingen hos de helvedestroende har forandret sig markant over årene. I undersøgelsen 1981 var de unge op til 39 år klart underrepræsenterede samtidig med at de helvedestroende var overrepræsenterede blandt øvrige aldersgrupper.

Troen på helvede

Tabel 3. *Aldersfordeling i procent blandt de helvedestroende. Inden for parentes aldersgruppens andel af hele populationen, i procent.*

	1981	1990	1999	2008
18-29	14 (25)	19 (27)	23 (21)	21 (14)
30-39	8 (21)	17 (21)	18 (21)	17 (16)
40-49	22 (15)	12 (19)	16 (20)	17 (21)
50-59	17 (15)	18 (13)	21 (18)	15 (19)
60-69	20 (13)	12 (9)	11 (10)	19 (18)
70-	20 (11)	23 (11)	11 (10)	12 (12)

Lignende var situationen i 1990, men med den nødvendige tilføjelse at under- hhv. overrepræsentationen slet ikke var så markant som tidligere. Ved de to seneste undersøgelser var situationen en helt anden. Både 1999 og 2008 er den yngste gruppe nu i stedet for overrepræsenterede i 2008, endda kraftigt overrepræsenteret. De øvrige aldersgrupper har i det store og hele samme andel blandt de helvedestroende som i populationen generelt.

De som tror på helvede – hvad tror de i øvrigt på?

Det fremgår meget klart, at hvis man har en tro på helvede så har man også andre traditionelle trosforestillinger. Dette er sandt ikke mindst i forhold til en tro på et liv efter døden og en tro på paradiset, hvilket kan siges at være trosforestillinger som er tæt knyttet til en tro på helvede. Ni af ti med denne tro har nemlig også disse to trosforestillinger.

Tabel 4. *Andel blandt de helvedestroende med bestemte trosforestillinger, i procent.*

	1981	1990	1999	2008
Tro på et liv efter døden	95	90	93	91
Tro på paradiset	92	96	93	89
Tro på Gud	99	99	97	95
Tro på synden	94	91	86	84
Mener sig være et troende menneske	99	99	97	95

En meget stor andel, i virkeligheden stort set alle med en tro på helvede, har også en tro på Gud. Yderligere et spørgsmål som kan forventes at score højt blandt dem som tror på helvede er spørgsmålet om man tror på synden. Dette gør også mere end 90 % ved de to første undersøgelser men derefter falder andelen og 2008 er den 84 %. Da det er så store andele der giver udtryk for at have disse traditionelle kristne trosforestillinger er det også meget naturligt, at næsten alle mener sig at være "et troende menneske".

De helvedestroende er også, slet ikke overraskende, en gruppe der deltager i almindelige gudstjenester i høj grad. Næsten halvdelen (47 %) af dem gik 1981 til gudstjeneste mindst én gang om måneden. Derefter var der dog en stille, men tydelig nedgang i denne andel for hver undersøgelse og 2008 gik kun en tredjedel af dem så tit i kirke. Paradoksalt nok var der i samme tidsperiode en tydelig nedgang også i andelen der aldrig gik til gudstjeneste. De helvedestroende havde i stedet fordoblet deres andele blandt dem som enten kun gik til særlige højtider (16 % til 32 %) eller som gik cirka en gang per år (7 % til 16 %).

Tabel 5. *Andel blandt de helvedestroende med andre bestemte trosforestillinger eller praktikker, i procent.*

	1981	1990	1999	2008
Kirkegang mindst én gang per måned	47	42	38	32
Aldrig eller næsten aldrig til gudstjeneste	30	37	33	21
Gud spiller stor rolle (7-10)	74	75	70	63
Finder trøst og styrke i religionen	87	74	80	74
Tro på reinkarnation	43	27	24	32

Respondenterne blev videre stillet over for spørgsmålet: Hvor stor en rolle spiller Gud i Deres liv? (1 – spiller slet ingen rolle og 10 – spiller meget stor rolle.). Hvis man fordeler svarene i tre kategorier: lille rolle (1-4), hverken stor eller lille rolle (5-6), stor rolle (7-10), viser det sig at i 1981 spillede Gud en stor rolle for tre fjerdedele (74 %). Denne andel var dog blevet mindre i forholdsvis kraftig grad frem til 2008 da tilsvarende andel ikke fuldt ud var totredjedele (63 %).

Troen på helvede

Da dette i høj grad er hvad man kan betegne som dybt traditionelt troende kristne er det også af interesse at se på svarene på spørgsmålet om man finder trøst og styrke i religionen. Det fremgår ved hvert undersøgelsestilfælde, at mindst tre fjerdedele mener dette. Der er dog sket en nedgang fra 87 % (1981) til 74 % (2008)

De resultater som er blevet præsenteret kan for så vidt siges at være forventelige. Der fremkommer dog også resultater, som kan betegnes som meget overraskende. Dette er tilfældet ikke mindst i forhold til troen på reinkarnation som store dele af de helvedestroende har sagt "Ja" til. I år 1981 var det ikke mindre end 43 % som havde denne tro men også ved de kommende undersøgelser lå denne andel mellem en fjerdedel og en tredjedel. Med tanke på den traditionelt kristne tro som denne gruppe i øvrigt giver udtryk for er troen på reinkarnation usædvanlig. Det er dog ikke muligt at afdække baggrunden herfor nærmere.

Værdiundersøgelsen 2008 og de helvedestroende

Frem til nu har vi set på sammenligninger over hele perioden 1981 til 2008. Dette har givet muligheder for at se på forandringer over disse næsten tredive år. De spørgsmål som det har været muligt at analysere på denne måde er dem der blev stillet ved alle fire undersøgelser. Der sker dog kontinuerligt forandringer med hensyn til spørgsmål og ikke alle er med alle år. Derfor kommer jeg her til at se nærmere på nogle spørgsmål som kun blev stillet 2008.

Tabel 6. *Andel af helvedestroende med bestemt syn på religioners sandhed i 2008, i procent.*

	Tro på helvede	Ikke tro på helvede
Der findes kun én sand religion	24	5
Der findes kun én sand religion men der findes også grundlæggende sandheder i andre religioner	38	19

I forhold til hvordan respondenterne vurderer religioners sandhed skiller de som tror på helvede sig markant ud fra dem, som ikke har denne tro. En fjerdedel mener at der kun findes én sand religion og yderligere næsten 40 % af dem mener det samme, men dog med tillægget at der også findes grundlæggende sandheder i andre religioner. Det er således op mod to tredjedel af de helvedestroende, der mener at der kun findes én sand religion samtidig med at dette er begrænset til en fjerdedel blandt dem som ikke har en tro på helvede.

I undersøgelsen i 2008 præsenteredes respondenterne også for et antal spørgsmål hvis formål var at måle det diffuse begreb "spiritualitet".

Tabel 7. *Andelen blandt de helvedestroende med følgende opfattelser. 2008, i procent.*

	Tro på helvede	Ikke tro på helvede
Meget interesseret i det åndelige/ overnaturlige	27	10
Meget enig/enig i at jeg i bund og grund er et åndeligt menneske	77	48
Meget enig/enig i at det guddommelige findes i hvert enkelt menneske	70	72
Meget enig/enig i at der findes en åndelig kraft uden for det enkelte menneske	70	36

Det er meget tydeligt, at de som siger at de har en tro på helvede i de fleste henseender skiller sig ud fra dem, som ikke har denne tro. Dette gælder dog ikke i forhold til påstanden om at det guddommelige findes i hvert enkelt menneske. Denne opfattelse er der mange som har og en lige så stor andel blandt de helvedestroende som blandt de ikke-helvedestroende.

I forhold til de øvrige påstande er der dog store forskelle mellem de to grupper. Der er nemlig en væsentlig større andel blandt de helvedestroende end blandt de øvrige som er meget interesseret i det åndelige/overnaturlige og som er meget enig/enig både i at individet i bund og grund er åndeligt, og at der findes en åndelig kraft uden for det enkelte menneske.

Hvordan skal dette fortolkes? Er de traditionelt kristne (de helvedestroende) påvirket af den "spirituelle revolution" i en sådan grad at de i deres

Troen på helvede

tro har integreret forestillinger fra det spirituelle miljø. Eller er det spørgsmål om at "åndelig" kan fortolkes på meget forskellige måder, også som en naturlig del af en traditionel kristen tro, og at dette er grunden til de helvedestroendes store interesse for det åndelige og deres tilbøjelighed at bruge begrebet "åndelig" i sammenhænge med den måde de beskriver deres tro på?

Der er yderligere to påstande i hvilke de helvedestroende i væsentlig højere grad er positive end de som ikke er helvedestroende.

Tabel 8. *De helvedestroendes andel blandt dem med en af følgende trosopfattelser. 2008, i procent.*

	Tro på helvede	Ikke tro på helvede
Tro på at amuletter kan beskytte eller hjælpe (7-10)	21	7
Meget enig/enig i at mennesker kan blive raske gennem healing og lign.	50	34

At der er tre gange så stor andel blandt de helvedestroende som blandt øvrige som i høj grad tror på at amuletter kan hjælpe eller beskytte er ikke helt nemt at fortolke. Det handler her om en gruppe mennesker som er stærkt traditionelt kristne, men det kan godt tænkes at korset eller et krucifiks (som kan betragtes som en type amuletter) kan anses at have disse effekter inden for denne gruppe. Det er heller ikke usandsynligt at man i denne gruppe har en tro på at mennesker kan blive raske gennem Guds indgriben. Det behøver jo ikke nødvendigvis at betyde at man er "overtroisk" eller at man har en større tiltro til alternative spirituelle healere end til læger.

Hvor meget fylder de helvedestroende blandt de troende?

Frem til nu er de helvedestroendes trosforestillinger og praktikker blevet analyseret. Vi har set i hvilken grad de også har andre trosopfattelser. Her skal vi nu gå den anden vej og analysere nogle forskellige trosopfattelser og praktikker og undersøge, hvor stor en del af dem, der giver udtryk for disse som også har en tro på helvede.

Først kan det konstateres at de helvedestroende fylder meget til kirkens gudstjenester. Denne gruppe er kraftigt overrepræsenterede ved almindelige gudstjenester. Totalt består denne gruppe af en lille tiendedel af befolkningen men de fylder cirka en tredjedel af kirkebænkene. Man ser dog en klar nedadgående trend. I 1981 var de helvedestroendes andel 37 % og i 2008 var den 29 %.

Tabel 9. *Andelen af helvedestroende blandt alle med nogle bestemte trosforestillinger (praktiker), i procent.*

	1981	1990	1999	2008
Kirkegang mindst én gang per måned	37	33	31	29
Tro på paradiset	48	41	50	43
Tro på synden	29	34	40	35
Tro på Gud	15	14	15	14
Tro på person- lig Gud	26	24	26	26
Gud spiller en meget stor rolle (10)	45	44	57	46

Det er tidligere her i artiklen blevet vist at hvis man har en tro på helvede så fører dette til, at man med næsten 100 % sandsynlighed også har en tro på paradiset. Det modsatte er derimod ikke tilfældet. Man kan godt have en tro på paradiset uden også at have en tro på helvede. Omtrent er det dog næsten halvdelen af dem med en tro på paradiset som samtidig har en tro på helvede. De enkelte år bevæger andelen sig mellem 41 % (1990) og 50 % (1999).

En tro på helvede, hvilket er blevet vist tidligere, implicerer for omtrent 90 % også en tro på synden. At have en tro på synden, er dog ikke lig med en tro på helvede. Blandt dem med en tro på synden er det nemlig kun cirka en tredjedel, der også har en tro på helvede.

At have en tro på Gud implicerer definitivt ikke en samtidig tro på helvede. Blandt dem der siger at de har en gudstro er det nemlig ved alle undersøgestilfælde kun 14-15 % der samtidig også siger de har en tro på helvede.

Troen på helvede

Når respondenterne blev stillet over for specifikationen “en tro på personlig Gud” øges andelen tydeligt. Blandt dem som giver udtryk for denne tro er det nemlig en fjerdedel som har en tro på helvede, og dette helt uafhængigt af undersøgelsens år.

Blandt dem som har sagt at gud spiller en meget stor rolle i deres liv (10 på en skala fra 1 til 10) finder man mange der også tror på helvede. Når man betragter det totale udvalg er det næsten halvdelen der også tror på helvede. Denne andel bliver næsten halveret blandt dem som har markeret 9 på 10-trins skalaen. Blandt dem er det en fjerdedel der tror på helvede.

Opsummering

De helvedestroende havde frem til og med værdiundersøgelsen 1990 en demografisk profil der var klart anderledes end populationen generelt. Dette billede bliver derefter dramatisk forandret ikke mindst når man ser på de seneste resultater fra 2008. Da var der fortsat en overrepræsentation af kvinder, og en underrepræsentation, men nu væsentlig mindre, af både samlevere i papirløse ægteskaber og af lønmodtagere med mere end 30 timers arbejdsuge. I øvrigt havde de helvedestroende samme demografiske profil som populationen i sin helhed, dog med én væsentlig undtagelse og det er den yngste aldersgruppe. I den første undersøgelse havde denne gruppe været tydeligt underrepræsenteret, men ved den seneste er det modsatte gældende. Da er nemlig den yngste aldersgruppe tydeligt overrepræsenteret blandt de helvedestroende. I generelle termer kan derfor konkluderes at de som siger at tro på helvede i dag, til forskel fra 30 år tilbage, i demografiske termer *ikke* skiller sig ikke ud fra befolkningen i mere end en væsentlig henseende. De unge blandt de helvedestroende er nemlig markant overrepræsenterede 2008.

Simpelt udtrykt kan man sige, at den kendsgerning, at man tror på helvede er en meget god indikator på at man også har andre traditionelle kristne trosforestillinger. Næsten alle med denne tro har nemlig samtidig en tro på livet efter døden, på paradiset, på Gud og på synden. Videre hænger troen på helvede, ofte sammen med, at man identificerer sig som et troende men-

neske. Det er nemlig kun nogle enkelte blandt de helvedestroende som ikke identificerer sig sådan.

At have en traditionel kristen tro (at tro på helvede) er dog ikke for alle ensbetydende med at man er en jævnlig gudstjenestebesøgende. Ved undersøgelsen i 1981 gik noget mindre end halvdelen af dem til gudstjeneste mindst en gang per måned, men det blev gennem årene en aktivitet, der imidlertid grad tiltrak dem. I 2008 var den tilsvarende andel nemlig kun en tredjedel.

Det er også tydeligt at gudstjenestebesøg ikke er en nødvendig forudsætning for at Gud kan spille en stor rolle i den enkeltes liv. Sammenlignet med andelen af de helvedestroende der 2008 gik i kirke en gang per måned er det en dobbelt så stor andel, der mener at Gud spiller en stor rolle i deres liv. Samme år fremstår det også klart at den enkelte helvedestroende godt kan finde trøst og styrke i religionen til trods for manglende gudstjenestebesøg. Andelen, der finder styrke og trøst i religionen er nemlig klart mere end dobbelt så stor som andelen, der tit går i kirke.

I undersøgelsen 2008 var inkluderet et antal spørgsmål der ikke havde været med tidligere. Et af disse omhandler religioners sandhed. Her fremstår det igen meget tydeligt at de som tror på helvede samtidig er traditionelt kristne. Næsten to tredjedel af dem mener nemlig at der kun findes én sand religion og også mange af disse mener samtidig at der findes grundlæggende sandheder i andre religioner. Her kommer der også nogle resultater frem, der indikerer, at de som tror på helvede også samtidigt har en tro på "overnaturlige" fænomener i en væsentlig højere grad end de som ikke har denne tro. Det handler om amuletters virke og opfattelsen at mennesker kan blive raske gennem healing eller lignende.

Endelig kan det konstateres at de som tror på helvede fylder forholdsvis meget blandt dem som har andre traditionelle kristne trosforestillinger. De er nemlig klart overrepræsenterede blandt dem som tror på paradiset og på synden. Også på kirkebænkene fylder de helvedestroende væsentlig mere end hvad man kunne forvente ud fra deres del af populationen. Ikke mere end cirka en af ti danskere har en tro på helvede men blandt dem som går til gudstjeneste forholdsvis tit tror cirka en tredjedel på helvede.

Lars Ahlin, lektor, Aarhus Universitet
E-mail: lah@teo.au.dk

Goetisk gru

Helvede i populærkulturen

Jesper Aagaard Petersen

Nyere sociologiske undersøgelser viser en klar tendens til, at traditionelle kristne forestillinger om helvede, synd og evig pine på lige fod med jomfrufødsel og opstandelse mister betydning i Vesten. Denne "affortrylling" sættes i forbindelse med de sekulariserings- og individualiseringsprocesser, der danner et vigtigt grundlag for analyser af modernitetens særlige beskaffenhed. Ikke desto mindre lever disse ideer i populærkulturens genfortryllende mytologier, hvilket sætter spørgsmålstegn ved, i hvor høj grad moderniteten egentlig er eller har været affortryllet. Gennem en analyse af populærkulturelle helvedesmytologier som kliché, sted og tilstand vises her, hvordan helvede, Satan og dæmoner optræder i den diffuse "okkultur", der blomstrer uden for kirkens dogmatik, et sted mellem periferi og mainstream. Helvede er her en levende størrelse, der genbruges og nytænkes i dialog med kulturelle behov.

"Så så, kære Netley, så så. Jeg skal fortælle dig, hvor vi er. Vi er i det yderste, mest ekstreme område af det menneskelige sind, en dyster ubevidst underverden. En strålende afgrund, hvor mænd møder sig selv... Helvede, Netley. Vi er i helvede."
(Moore & Campbell 2006 (1999), kap. 9, s. 31)¹

Sådan taler Sir William Gull, dronning Victorias livlæge, i Alan Moore og Eddie Campbells grafiske roman *From Hell*.² Vi befinder os et sted i London, nærmere bestemt bydelen Whitechapel, i efteråret 1888; scenen udspiller sig mens fortællingens Jack the Ripper (Dr. Gull) og hans chauffør John Netley

forbereder sig på det sidste og afgørende mord. Efter fem brutale drab ved Netley “ikke hvor han er” og antyder derigennem en mangel på moralsk kompasretning, der går mod det totale sammenbrud. Dr. Gull, derimod, ved præcis hvor de er og sætter med poetisk fryd ord på et sted, få ønsker at se, endsige opleve. Han fortsætter: “Jeg foretrækker Dante. I hans Inferno foreslår han, at den eneste sande vej fra helvede ligger i dets hjerte... og for at undslippe, må vi gå længere IND” (ibid, 32).

I spændet mellem Netleys flydende grund og Gulls ontologiske sikkerhed finder vi et af bogens centrale postulater: Sindet er både et sted og en tilstand. Parallelt med dette er virkelighedens arkitektur både materiel og psykologisk. Gull er en morder. Men han har en grandios plan: Gennem blod, frimureriske lemlæstelser og subtile mønstre vil han fødselshjælpe en ny tid, behersket af maskuline idealer om kontrol og rationalitet. Som Gull så kækt påpeger det, går vejen til denne nye tidsalder via helvede, forstået på én gang som sjæleligt ubevidst og brutalt konkret. Vi læsere bliver aldrig helt sikre på, om Gull er gal eller forbundet med noget højere; men han er fra bogens begyndelse talerør for beretningens egen nøgle.

Nøglen ridses op i et svimlende narrativ, der igen blander sted og tilstand. Mens de kører gennem Londons mange nabolag, fortæller Dr. Gull i bogens fjerde kapitel om baggrunden for sin store plan. Denne rejse bliver derfor såvel fysisk som narrativt et sammenfald af myte, mentalitet og arkitektur. I en essentiel passage fortæller Gull:

Myter er nøglen til vor højre hjernehalvdel; gudernes verden, der, som Atlantis, sank under oplysningens vande. Dette sunkne sindets rige; de intellekter, der dykker dybest og bjærger dets skatte, kalder vi troldkarle (ibid, kap. 4, s. 19).

Han tager altså til orde for en genkendelig psykologisering af myter, men i en pudsig “psyko-geografisk” sammenskrivning af det konkrete og det billedlige. Ved at tage symboler i brug, kan Gull “vække de sovende guder” (ibid, 19), der “på trods af deres immaterielle eksistens” er ubeskriveligt kraftfulde (18). Mennesket *er* ikke disse guder, men vi har dem alle *med* os “under drømmenes havbund” (19). Kort sagt: Både myter, symboler og historiske steder har sindet som fælles forsvindingspunkt, og ved at manipulere med

den mytologiske urtid gennem symbolets konkrete logik og voldshandlingernes bestialske arkitektur, kan Gull plante sit tusindårsrige (6, 26). Drivkraften er som bekendt os selv og resultatet bliver det rædselens århundrede, vi netop har forladt.

Jeg er ikke udelt begejstret over bogens psykologiske reduktionisme, der også genfindes i mit eget fags forskningshistoriske bagland: Freuds fadermord, Jungs arketyper og Campbells monomyter, for at nævne nogle populære eksempler.³ Det minder langt hen ad vejen om folkeskolens analyse af folkeeventyr, hvor det kulturelle og specifikke forsvandt i seksualiseret universalisme. Videre er det væsentligt, at vi ikke nødvendigvis kan overføre til andre arenaer hvad der virker i en grafisk roman. Men en ting er sikker: Der ligger en stor sandhed skjult i, at virkeligheden går ud over det konkrete og materielle, og at symboler, i dag oftest under navnet narrativer eller diskurser, eksisterer på lige fod med fodbolde, ombudsmanden eller trøfler. Hver især bærer de verdensbilleder og kraften til at opretholde og ændre det bestående. Men det er ikke noget, der ligger sunket som Atlantis; det er noget, vi hver dag genfortæller og dermed forandrer eller bekræfter.

Med Dantes ord går vejen ud gennem helvedes hjerte. Inspireret af Dr. Gull skal vi derfor, ved hjælp af eksempler fra populærkulturen, se på den "strålende afgrund" i tre afskygninger: som kliché, som sted og som tilstand. I forsøget på ikke bare at præsentere et arkiv eller katalog, vil jeg undervejs også se på baggrunden for og processerne bag genfortællingerne om helvede – hvad bliver videreført og hvad omtolket? Og hvad betyder det?

Første cirkel: Helvede som kliché

Ideen om helvede som straffens eller fortabelsens domæne er en tværkulturel forestilling, hvis form og indhold varierer betragteligt. I den vestlige verden er stedets geografi og formål siden middelalderen altovervejende blevet italesat og illustreret i kristne termer. Det samme kan siges om populærkulturens helvede – som kulturelt *topos* er det først og fremmest kristendommen, der leverer præmisserne. Kort sagt beskæftiger helvedesmytologier sig med ondskabens problem, set gennem en sammenfletning af personlig, jordisk og kosmisk retfærdighed. Hermed bliver helvede en spejling af himmelen og af

de lokale forhold. Når dette kobles med mere folkelige helvedesforestillinger, får mennesket en nøgleposition, der både er underlagt og hersker over Satan og hans dæmoner. Her spiller både tro og magi en væsentlig rolle, hvorfor helvede på en gang er ganske nærværende og vældig fremmed. I moderne tid er denne universal-kristendom i stigende grad suppleret med andre ideers indtog: karma og reinkarnation, eksistentiel og psykologisk individualisering, bureaukratisk rationalitet, syndens relativitet osv. På den anden side er også kristendommens mere traditionelle forestillinger allerede præget af eklektiske lån fra jødedommen, græsk og hellenistisk mytologi, diverse gnostiske retninger og zarathustrisme, så det kan ikke betragtes som noget religionshistorisk nyt. Hvad der derimod (måske) kan ses på som nyt er friheden til at bruge og omforme ideen om helvede, særligt som disse nytolkninger spreder sig som diffus "fælleskultur" gennem massemedierne. Alle føler et ejerskab til ideen, også selvom de ikke er kristne i dogmatisk forstand, og kristne institutioner mangler sanktionsmuligheder i mødet med afvigende fortolkninger.

Sammen med djævelens vædderhorn, trefork og bukkeben er det brændende inferno et genkommende billede, der ligger faretruende nær en status som kliché. Satan og helvede optræder f.eks. hyppigt i Gary Larsons verdensberømte *The Far Side* (dansk Langt Ude), gerne sammen med køer, kittelklædte videnskabsfolk, neandertalere og bebrillede sekretærer. Også de animerede flagskibe på amerikansk TV *The Simpsons*, *Family Guy* og *South Park* refererer til helvede, hvad enten det gælder de årlige Halloween-episoder i *The Simpsons* eller Satans intime forhold til Saddam Hussein (som den kvindelige del, naturligvis) i *South Park*-filmen *Bigger, Longer & Uncut* (2000). Når vi i tillæg ser reklamer for flødeis, denimbukser og menstruationsbind, der alle spiller på dødssynder og den "lille djævel" (eller de populære djævelkostumer for mænd og kvinder, der for kvinders del tit og ofte kombineres med den faldne engel), får vi et indtryk af, i hvor høj grad det infernalske er affortryllet og rensat for ondskab.

Når det er sagt, er der en gradsforskel på det sataniske og helvede som sted i populærkulturen. Hvor det førnævnte i hvert fald i nogen grad har erhvervet positive konnotationer (særligt ikke-konformitet, seksualitet og materiel succes), forbliver helvede en negativ størrelse, der forbindes med dom, straf, og fysisk og psykisk pine. Selvom de færreste *tror* på fortabelsen, er der al-

ligevel langt til positive omfortolkninger af helvede – det vedbliver at være stedet, hvor Adolf Hitler, Ted Bundy og andre forbrydere får deres retfærdige straf, hvilket vel også er positivt nok. Mange amerikanske mainstreamfilm bruger netop helvede på denne almenmoralske og spiritistiske måde: I de romantiske dramakomedier *Ghost* (1990) og *The Frighteners* (1996), f.eks., bliver filmenes skurke bogstaveligt talt trukket ned i helvede af sorte tentakler eller små dæmoner, der eksisterer i skyggerne; også komedien *Little Nicky* (2000) viser et helvede med en lignende pragmatisk funktion i verdensaltet. Her er det nævneværdigt, at de to førstnævnte ikke viser helvede i sig selv, men bare en sort hvirvel, en helvedesport. Det minder om en affaldsskakt: Vi kan måske ikke lide det, men det er nyttigt.⁴ Den sidstnævnte svælger derimod i hele standardpakken: Underjordiske grotter med søer af lava, evige pinsler og horder af fordømte.

Man kan sige, at disse eksempler peger på en vis bureaukratisering af helvede, der perfekt modsvares af det himmelske paradys. Som med helvede antydes himlen ofte gennem en tunnel af lys, helt i tråd med spiritismens moralske efterliv. Når den billedliggøres eksplicit, fremstilles den gerne som den amerikanske middelklasses ideal om et krydstogtskib eller et firma (se f.eks. filmene *Made in Heaven* (1987) og *Bruce Almighty* (2003) for passende illustrationer). For eksempel finder vi i både *The Simpsons*, *The Far Side* og Claus Deleurans tegneserie *Rejsen til Saturn* (1977) mødet med Sankt Peter foran perleporten, gerne på en sky, i rollen som dørmand eller cheftjener. Igen er der tale om udprægede klicheer: Såvel Gud som Satan bliver direktører i velfungerende selskaber, der opererer på den anden side, men i direkte forlængelse af moderniteten. Godt og ondt, lyst og mørkt er blevet *brands* – hvis vi gør godt, bliver vi hyret af Gud A/S. På denne måde sammenflettes det almenmoralske med en kommerciel logik, der dyrker en afvæbnet og ufarliggjort religiøsitet, alle kan identificere sig med.

Anden cirkel: Helvede som sted

Heldigvis er dette kun en del af populærkulturens helvedesforestillinger. I mere gennearbejdede fremstillinger optræder helvede enten dennesidigt eller hinsidigt, selvom de i begge tilfælde har karakter af samtidsdiagnose.

Dennesidige narrativer er gerne gnostisk inspirerede, så verden *i sig selv* er et fængsel. En sådan model ses f.eks. i filmtrilogien *The Matrix*, *The Matrix Reloaded* og *The Matrix Revolutions* (1999, 2003), der på seværdig vis kombinerer buddhisme, kristendom og gnosticisme med Alice i Eventyrland og en solid dosis kung-fu. Filmens helt, Thomas Anderson, alias Neo, er computernørd med weltschmerz; udfrielsen kommer i form af to fetichklædte mentorer, Morpheus og Trinity, der viser Neo, at verden er et sofistikeret computerprogram. Efter befrielsen, der både har en mental og en fysisk komponent, sætter gruppen sig for at bekæmpe maskinerne, der holder menneskeheden fanget for bioelektricitetens skyld. Det lyder tyndt, men det er spektakulært og (særligt for første films vedkommende) filosofisk interessant. Hvad helvede angår, kan man se både computervirkeligheden og den fremtidige “virkelige” virkelighed som dennesidige fængsler. Computerprogrammet holder os fanget i det “materielle” og “genkendelige” (det er jo vores samtid, de hviler på) og er derfor et helvede pga. ubevidstheden om virkelighedens beskaffenhed. Omvendt er den virkelige verden ikke noget at råbe hurra for heller; vore liv består i at være paralyseret i en væskefyldt puppe, og selv efter befrielsen fremstår verden som et apokalyptisk mareridt såvel over som under jorden. Bevidstheden indeholder derfor sin egen forbandelse, hvad filmens skurk Cypher (!) tørt bemærker ved flere lejligheder. Valget står derfor mellem falsk lykke eller autentisk frihed.

Andre eksempler på en sådan dennesidig gnosticisme findes i de okkulte rollespil *Kult* og *In Dark Alleys*, der mere direkte inkorporerer kosmiske arkonter, konspiration og virkelighedens illusoriske natur i spillenes rammeværk.⁵ Selvom udførelsen og vægtlægningen er forskellig, fokuserer de begge på “almindelige” menneskers opvågningen til det faktum, at alt hvad de kender til er skabt for at holde dem fanget, hvilket giver spillene en stærk moralsk ambivalens og konspirations-paranoia. I *Kults* tilfælde benyttes det kabbalistiske Livets træ (såvel som dets modpol) sammen med ideen om forskellige dimensioner (Elysium, Metropolis, Inferno og Limbo) til at genfortrylle spilvirkeligheden ganske betragteligt (Jonsson, Petersén & Seter 1993). Omdrejningspunktet er naturligvis, at ikke kun det stereotype helvede Inferno, men hele baduljen er et fængsel; kosmos som helhed er derfor et helvede skabt af Demiurgen, og det bliver mere brutalt, jo mere du ved. I modsætning til denne esoterisk-mytologiske ramme går *In Dark Alleys* mere

i retning af japansk gyserfilmstradition, kombineret med inspiration fra *The Matrix* og hellenistisk dæmonologi. Den centrale mytologi er ikke desto mindre taget direkte fra Valentinus' myte om Sophias fald ned i materien (Rudolph 1987 (1980), s. 317-323). Igen ser vi forskellige dimensioner "bag sløret", der strækker sig fra sindets kollektive afkroge til maskinen bag vor virkelighed, og igen bliver helvede både vor ubevidste normalitet og hele det fjendtlige kosmos.

Som vi kan ane, glider det dennesidige i mange tilfælde over i hinsidige helvedesforestillinger. Rollespillene udvider for eksempel den kosmiske arkitektur med en række lokaliteter, der har med kontrol af vor verden at gøre. Dermed ankommer vi til de hinsidige fremstillinger, hvor helvede er et andet sted. I narrativ forstand er pointen med det andet, at selvom helvede er hinsides eller i en anden dimension, er grænserne mellem vor verden og den infernalske *permeabel*. Vi lever altså i en art "goetisk" virkelighed, hvor sort magi, dæmonpåkaldelser og spirituel krigsførelse muliggør en bevidst forholden-sig til den anden, "udvidede" virkelighed. Dette er langt de fleste gyserfilms metafysiske grundholdning og hviler på, hvad den britiske religionsforsker Christopher Partridge kalder "mørk okkultur", altså en sammenblanding af kristen dæmonologi, okkultisme, folketro og populærkultur, der fungerer som bindeled mellem subkulturelle miljøer og mere alment tilgængelige genrer (Partridge 2004, 2005). Metalmusikkens tekst- og sceneuniverser, gyserfilm og gotisk undergrundskultur er tre eksempler, der trækker på okkulturens dunklere kroge, og i alle tilfælde foregår der en gensidig udveksling mellem undergrund og mainstream (Partridge 2005, særligt kap. 6).

Det "goetiske" kan tage forskellige former. I den mest rendyrkede fungerer de hinsidige helvedesforestillinger som *dæmonologier*, der med næsten skolelastisk nydelse opregner hierarkier, chefer, underordnede, og så naturligvis den (alligevel-ikke-så) ambivalente helvedes-helt, som vi vender tilbage til om et øjeblik. For igen for en kort bemærkning at benytte rollespil, er der en lang række eksempler på netop dette: Til fantasyrollespillet *Dungeons and Dragons* finder vi en komplet kosmologi i *Manual of the Planes* (2001/1987) og partnerbindene *Book of Vile Darkness* (2002) og *Book of Exalted Deeds* (2003), samt et komplet bestiarium i diverse *Monster Manuals*, der gør det infernalske til en aktiv del af spilverdenen. Moralitetsspillet *In Nomine* (1997) kan omvendt repræsentere de spil, der sætter spillerne i rollen som

engle og dæmoner midt i den kolde krig mellem himmel og helvede (der beskrives indgående). I begge tilfælde er det en herlig blanding af komparativ mytologi fikseret i kristen tankegang, der rulles op, og der gives indgående beskrivelser af en lang række helveder og de væsener, der ønsker os ondt.

Enhver dæmonologi må dog forankres i det dennesidige, mest fordi enhver hinsidig lokalitet kun får praktisk betydning i relation til menneskelige dramaer og jordiske udfordringer. Derfor de mange eksorcismefilm, hvor helvede bindes til konkrete skæbner, fra den tydeligt katolsk inspirerede *Exorcisten* (1973), over den konservativt evangelikale *The Exorcism of Emily Rose* (2005), til den postmoderne og ironiske *The Last Exorcism* (2010).⁶ Den ultimative besættelsesfortælling er dog filmen *Legion* (2010), der beskriver dommedag i form af kødædende engle (!). Gud er efter sigende blevet træt af menneskeheden og har sendt sine engle under ledelse af Gabriel for at gøre en ende på miseren. Dette gør jorden til et apokalyptisk helvede fyldt med zombielignende besatte. Ærkeenglen Michael og en lille gruppe flygtninge gør modstand, i håbet om at redde et ufødt barn, som optræder som stedfortrædende Messias. Det er alt sammen ret så kedeligt, men bygger på en tankevækkende udforskning af Guds straffende retfærdighed i en monistisk optik. Når Satan er fraværende, må Gud stå for ødelæggelsen. Filmen lærer os også, at actiongys ikke bør have for teologiske ambitioner.

En anden måde at få menneskeligt drama på er at dreje fokus væk fra ofrene og i retning af anti-helten, som i den fuldstændig absurde *Drive Angry* (2011), der bruger et traditionelt helvede som baggrund for at fortælle en hævnhistorie på jorden. I filmen finder vi John Milton (!), der nylig er undsluppet purgatoriet, i jagten på en satanisk kult som har kidnappet hans barnebarn. Det lyder som galskab, og det er det, men vi får undervejs indblik i helvedes bureaukrati gennem skurken *The Accountant* (altså revisoren), supervåbenet *The Godkiller* (gudedræberen) og Lucifers åbenbare afsky for blodofre. Filmen er på mange måder en tilbagevenden til klicheer og brands, men ufarligt er det ikke.

Drive Angrys ubehagelige hovedperson udgør, sammen med *The Accountant*, en fordoblet helvedes-helt, der gør det beskidte arbejde, men er blød på bunden. Denne type helvedesbeskrivelse lægger sig op ad de mange tegneserier, der benytter sig af hinsidige helvedesforestillinger som baggrund for deres narrativer. Her tænker jeg særligt på serier som *Spawn*,

Hellblazer, *Hellboy* og *Ghost Rider*, som alle er blevet filmatiseret. Alle fire tilfælde drejer sig om hovedpersoner, der er eller har været i helvede, lever i gråzonerne, men alligevel bekæmper dæmonisk ondskab. Når man ser nærmere på disse tegneserier, spiller de i høj grad på infernalsk magtpolitik og kombinerer ligefremme superhelte-narrativer med konspirationsteori og menneskelige intriger. For nærværende er den mest interessante (om end ikke den mest seværdige) filmatisering *Constantine* (2005), der løst bygger på et par større narrative forløb fra *Hellblazer*. I filmen spiller dæmoniske besættelser, skæbnespydet, Lucifers søn Mammon og lungecancer vigtige roller, centreret omkring hovedpersonen John Constantine. Han kan se dæmoniske "half-breeds" og kan krydse grænsen mellem vor verden og de hinsidige dimensioner, og Constantine indtager derfor en aktiv rolle i kampen for sjæle mellem Gud og Lucifer. Som med førnævnte *Legion* optræder også her ærkeenglen Gabriel som skurk i et kompliceret plot for at få Gud til at indse menneskets svaghed og englenes overlegenhed ved at bringe helvede til jorden. Fremstillingen af helvede er tidstypisk: Det ligner vor verden, men er fikseret i en permanent atomsprængning, fyldt med monstre og holdt i brun-orange farver.

Jeg vil afslutte diskussionen af hinsidige helveder ved at nævne filmene *Angel Heart* (1987), *Hellraiser*-serien (1987 og frem) og *Silent Hill* (2006), der alle billedliggør private helveder som purgatorier, med varierende brug af specialeffekter. Men disse film viser også, at enhver analytisk opdeling bryder sammen i mødet med konkrete eksempler, for her beskriver stedet også en psykisk tilstand: I *Angel Heart* den skjulte identitet, i *Hellraiser* de ubevidste perversioner, og i *Silent Hill* fortidens synder. Synd, perversion og identitet afsløres i de narrative skæbner, som filmenes hovedpersoner enten oplever på egen krop eller som instrumenter for fuldbyrdelsen af fortællingens konsekvenser. Det kræver nærmere undersøgelse.

Tredje cirkel: Helvede som tilstand

Den eksistentielle eller psykologiske forståelse, der ligger til grund for helvedesforestillinger som tilstand, er naturligvis ikke noget nyt. På mange måder er synd og retfærdighed som kvaliteter knyttet op mod individets egen-

skaber, hvorfor private eller subjektive helveder spejler de begrænsninger, subjektet skaber for sig selv. Også hinduistiske og buddhistiske refleksioner over karma og reinkarnation vægtlægger helvedes psykologiske natur. Endelig peger Jean-Paul Sartres berømte replik "Helvede, det er de andre" fra skuespillet *Lukkede døre* (1944) på samme problematik, om end den eksistentiale ramme giver en særlig humanistisk drejning. Om disse forestillinger så har en metafysisk eller psykologisk realitet bestemmer nok helvedes ontologiske beskaffenhed, men ikke den narrativt-semiotiske effekt, som mytologierne sætter i kulturen. Hvad der under alle omstændigheder er givet, er at senmodernitetens populærkultur i sine fortællinger understøtter en individualiseret vinkling, helt i tråd med den almene psykologisering og fremvæksten af terapikultur, som har præget det 20. århundrede (Bellah et al 1996 (1985); Heelas & Woodhead 2005; McGee 2005; for nordiske analyser, se f.eks. Højsgaard 2011; Kraft 2011).

Det er i dette krydsfelt, at filmene *Angel Heart*, *Hellraiser* og *Silent Hill* repræsenterer noget anderledes. Der er ingen tvivl om, at helvede har en eksistens; men filmenes subjektive synsvinkel og villighed til at eksternalisere psykologiske forhold gør det vanskeligt at bestemme, hvori denne eksistens består. Hovedpersonen i *Angel Heart*, den lurvede privatdetektiv Harry Angel, hyres af den aristokratiske Louis Cyphre (!) til at finde den forsvundne crooner Johnny Favorite. Rejsen går fra New York til New Orleans, men det er også en rejse ind i Harry Angels fortid, der viser sig at være fyldt med sort magi og ugerninger. Undervejs myrdes en del informanter på mystisk vis, hvilket ganske forudsigeligt knyttes til Angel, og da han endelig erkender sin egen fortid og skjulte identitet som den djævledyrkende Johnny Favorite, er det for sent. Da han til sidst står i elevatoren på vej ned til henrettelsen, er det også en rejse til helvede, hvor Lucifer venter. Men dette holdes klogt nok *off camera*, for helvede er ikke et sted, men en sindstilstand, hvor regnskabet gøres op i tvungen psykoterapi.

Subjektiviteten i *Hellraiser* og *Silent Hill* er noget anderledes, måske mest af alt fordi de er traditionelle gyserfilm fyldt med specialeffekter. Men de giver i begge tilfælde psykologiske dimensioner til den alternative virkelighed, som helvede repræsenterer. *Hellraiser*-serien, der pt. rummer ni film, er baseret på forfatteren Clive Barkers kortroman *The Hellbound Heart* fra 1986. I både film og bog spiller en mystisk terning, der både fungerer som

puslespil og helvedesportal, en vigtig rolle, idet den påkalder de sadomasochistiske "Cenobites". I det hele taget er Barkers helvedesvision knyttet op mod jagten på nye oplevelser og erfaringer, specielt de kropslige og perverse. Man kan sige, at du i *Hellraisers* helvede får hvad du vil have, men til overflod og i bogstavelig forstand. Helvede er altså intimt bundet til individet. *Silent Hill*, der egentlig skabtes som computerspil, går i en anden og mere Sartresk retning, da en lille mineby er fanget i en helvedestilstand skabt af deres valg i livet. Selvom filmen ikke når Sartres skuespil til hosebåndene, forsøger den dog på Hollywoodsk maner at vise, at de andre dimensioner rummer psykologiske såvel som metafysiske komponenter. Her minder *Silent Hill* mere om rollespillet *In Dark Alleys* i sin brug af japanske spøgelsesfortællinger, hvor "monstrene" egentlig kun er psykologiske aftryk, der spejler personernes aggression, had og ubevidste ønske om straf i konkret-symbolisk form.

Med disse skildringer hviler populærkulturelle helvedesforestillinger som sagt på et mærkbart skift fra konkrete lokaliteter og entiteter til psykologiserende symboltolkninger. Hermed trækker de på en dynamik mellem af- fortrylling (eller afmytologisering) og genfortrylling, der også er udbredt i alternative og esoteriske kredse i dag (Partridge 2004, 2005; se også Possamai 2005). For eksempel finder store dele af nyhedenskabens og New Age på samme vis ny mening i traditionelle billeder og ritualer som netop symboler. De bliver på denne måde redskaber med subjektiv kraft, der kun løst er knyttet til den oprindelige kontekst. Når det gælder helvedesvisioner skal dette dog ses i lyset af, at de konkrete forestillinger til stadighed spredes i populærkulturen, f.eks. af de førnævnte eksorcismefilm, der i flere tilfælde fiktioniserer "sande" historier. Vi afdækker under alle omstændigheder en parallel drejning fra sted til person og fra dogmatik til mening, der har afgørende betydning for helvedes psyko-geografi.

Rundt i ring: Afslutning

Den vestlige populærkulturs fremstillinger af helvede står altså på den ene side i forlængelse af det kristne rammeværk, mens de på den anden side i høj grad næres af okkulturelle og terapeutiske strømninger i senmoderniteten. Dette understøtter Christopher Partridges mere generelle analyse af

religiøsitet og populærkultur som et fragmenteret netværk af eklektiske ensembler, der spænder over hele skalaen fra underholdning til autentisk ny religionsdannelse. Her står okkulturen som ressource for både individuel, organiseret og kommerciel omfortolkning, hvad der igen udvider okkulturens samlede indhold. Vi kan med andre ord ikke blankt afvise de mange konkurrerende helvedesforestillinger som kooptation af "rigtig" religiøsitet eller som et udslag af sekulariseringens stadige fremmarch, der reducerer religion til private fantasier eller massehysteri. Hvis ikke andet, har helvede en sikker plads et sted mellem kliché, samtidsdiagnose, metafysik og mentalitet, som en kulturel størrelse, der både mader populærkulturen og påvirkes af den. Hvad enten det udarter i gnostiske, dæmonologiske eller psykologiske forståelser, er helvede en levende størrelse, der genbruges og nytænkes i dialog med kulturelle behov. I den forstand er vores brug af helvede delvis i tråd med Dr. William Gulls, selvom vi i modsætning til ham har nok i fortællingens stedfortrædende virkelighed.

Litteratur

- Bellah, Robert N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A. & Tipton, S. M. 1996 (1985): *Habits of the Heart: Individualism and commitment in American life*, University of California Press, Berkeley.
- Fry, Carrol L. 2008: *Cinema of the Occult: New Age, Satanism, Wicca, and Spiritualism in Film*, Lehigh University Press, Bethlehem.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996: *New Age religion and Western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*, E J Brill, Leiden.
- Heelas, Paul & Woodhead, Linda 2005: *The Spiritual Revolution: Why religion is giving way to spirituality*, Blackwell, Oxford.
- Højsgaard, Morten T. 2011: *Den tredje reformation: Fra statskristendom til google-buddhisme*, Kristeligt Dagblads forlag, København.
- Jonsson, Gunila, Petersén, M. & Seter, M. 1993: *Kult*, Target Games, Stockholm.
- Kraft, Siv-Ellen 2011: *Hva er nyreligiøsitet*, Universitetsforlaget, Oslo.

- McGee, M. 2005: *Self-help, Inc.: Makeover Culture in American Life*, Oxford University Press, New York.
- Moore, Alan & Campbell, Eddie 2006 (1999): *From Hell*, Knockabout Ltd., London.
- Partridge, Christopher 2004: *The Re-Enchantment of the West: Alternative spiritualities, sacralization, popular culture and occulture* (Vol. 1), T & T Clark, London.
- Partridge, Christopher 2005: *The Re-Enchantment of the West: Alternative spiritualities, sacralization, popular culture and occulture* (Vol. 2), T&T Clark, London.
- Possamai, Adam 2005: *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*, Peter Lang, New York.
- Rudolph, Kurt 1987 (1980): *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, HarperCollins, San Francisco.
- Sharpe, Eric J. 1986. *Comparative Religion: A history* (2. udg.), Open Court, La Salle, Ill..
- Stuckrad, Kocku v. 2005. *Western Esotericism: A brief history of secret knowledge*, Equinox, London.

Noter

- 1 Alle fremmedsproglige citater er oversat af Jesper Aa. Petersen.
- 2 Jeg har her oversat det engelske "graphic novel" med grafisk roman.
- 3 Se f.eks. Eric J. Sharpes *Comparative Religion: A History* for en gennemgang (1986).
- 4 Denne type helvedesforestilling er også populær i mainstream-okkulte TV-serier rettet mod teenagere. Jeg tænker på f.eks. *Buffy the Vampire Slayer*, *Angel* og *Charmed* (dansk Heksene fra Warren Manor). Deres kombination af kristne og hedenske motiver vender vi tilbage til nedenfor.
- 5 Jeg bruger her "okkult" og "okkultisme" som værdineutrale ord synonyme med "esoterik" og "esotericisme". De beskriver et religiøst felt, der binder

f.eks. New Age, teosofi, ceremoniel magi, venstrehandsvejen og Wicca sammen. Dette gør ikke disse strømninger ens, selv om de trækker på fælles idégrundlag om, at virkeligheden har flere lag, der kan udforskes med okkulte videnskaber. Det gør dem heller ikke destruktive. Se f.eks. Hanegraaff 1996; Partridge 2004; og Stuckrad 2005 for mere præcise definitioner og diskussion.

- 6 For disse og mange af de følgende film anbefaler jeg Carrol Frys *Cinema of the Occult*, særligt s. 92-158 (2008).

Helvedesfremstillinger i kirkens rum

Carsten Bach-Nielsen

Det er så som så med helvede i den første del af middelalderen. Helvede er interessant for så vidt som Kristus har gæstet det og befriet dets fanger, hvilket er en billeddannelse, der fylder meget i byzantinsk kunst: nedfartsmotivet. Da man omkring 1200 opfandt skærsilden i Vesten, fik såvel helvede som helvedes kval og svovllugt mere opmærksomhed. Helvede blev et skræmmebillede, som det var svært for reformatorerne at komme til livs. Det var egentlig først oplysningstiden, der ryddede tavlen og sendte helvede på pension. I dag er meget et helvede, men ikke et helvede med det inventar, det havde i højmiddelalderen.

Erst das Christentum hat den Teufel
an die Wand der Welt gemalt
F. Nietzsche: *Menschliches, Allzu-
menschliches*, II, 2, 78.

Kristendommen holdt ikke sit indtog i Norden med Helvede. Missionærene forkyndte frelsen ved Kristus i en verden af myter om det onde, det diabolske ja måske ligefrem med helvede og dødsrige. Den kristne billedverden, der kom sydfra eller vestfra, mødte vikingetidens forestillinger om dragen eller ormen, der kan smyge sig truende eller beskyttende om Guds hus (Michaelsen m. fl. 1987). Løverne i den romanske kunst kan have en betydning som vogtere af det gode og det hellige. De kan dog i andre tilfælde være udtryk for selve djævelen, der som en brølende løve går rundt og søger nogen at opsluge (1 Pet 5,8). De romanske kirkers granitskulpturer af løver må således i hvert tilfælde vurderes. Symboliserer de de gode eller de onde, himmelens eller helvedes kræfter.

Det romanske kalkmaleri, der indtog kirkens rum i stenbyggeriets tid, fik en ophøjet karakter med friseagtige, roligt fremadskridende fortællinger. Nok kan her udtrykkes vold, kamp og modsætninger, men helvede som sådan mø-

der man ikke. Den romanske kirkekunst i kalkmaleriet kan ses som udpræget stormandskunst, og for den klasse er helvede ikke specielt relevant (Bach-Nielsen 2011, s. 17-33). Den romanske kunst handler mere om sejr og ære end om eventuelle nederlag. Helvede er ikke livsbekræftende og rummer ikke den selvbevidste optimisme, som bestillerkredsen kunne ønske at udtrykke. Kristusbilledet udgøres i den romanske periode da også langt overvejende af den sejrende konge som vi kender ham på Åbykrucifikset og Jellingstenen.

Det betyder ikke, at helvede er helt fraværende i den romanske ikonografi, men det optræder på en markant afledt måde. Blandt pragtstykkerne i Nationalmuseets samling af dansk romansk kunst er Gunhildkorset, der er skåret i hvalrostand i perioden mellem 1150 og 1180 (fig. 1). Det er byzantinsk påvirket, hvilket passer godt med stilidealet i det tysk-romerske kejserrige på denne tid. Korset er markant ved at have verdensdommen som tema – fordelt på en række motiver på bagsiden. Centralt ses Kristus som dommer på regnbuen med den opslåede bog i skødet. Fra denne udgår der engle i fire retninger; i vandret plan med skriftruller. I det cirkulære felt til venstre ses de salige, i hvis kreds man øjner gejstlige; til højre de fortabte, der er forgræmmede og støtter hovederne med den karakteristiske gestus, der oftest karakteriserer melankolien. Korsarmens indskrift citerer Matt 25,41: “Gå bort fra mig, forbandede til ilden.” I det øverste cirkelfelt ses de salige i Abrahams skød – mens det modstående felt for neden er optaget af en grufuld scene, hvor en hornet djævel slår sine kløer i de fordømte. Disse modsætninger går igen på korsets forside, hvor døden og livet henholdsvis forneden og foroven personificeres af kvinder. Nok så interessant er imidlertid det horisontale modsætningspar, der udgøres af ecclesia versus synagoga. Altså kristendommen over for jødedommen. Fortabelsen forbindes således entydigt med jødedommen. Jødedom er ikke kristendom, rummer ikke frelse

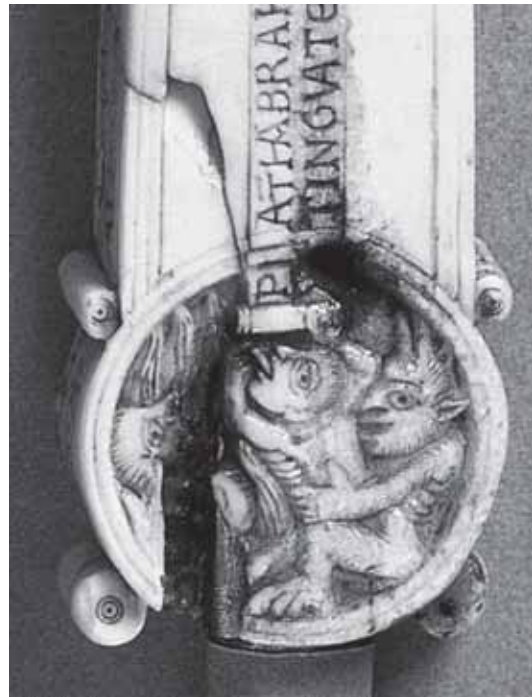


Fig. 1. Den nederste del af Gunhildkorset.



Fig. 2. Borrekorsets base med relief af Kristi udfrielse af helvedes fanger. Universitetets Oldsaksamling, Oslo. Fot. CBN.

tre meter høje Borrekors (fig. 2). Korset, der ikke er et krucifiks, kan dateres til den sidste del af 1200-tallet. Oprindeligt har det været i korbuen i Borre Kirke på Vestfold. På tre af korsarmene ses evangelistsymboler, men nederst er Matthæus erstattet af et fremmed motiv: Kristi nedfart til dødsriget. Her henter han de forvarede sjæle frem af helvedesgabet. Kristus bærer sejrspanen med korset; han trækker Adam op mod sig, medens en rasende djævel stritter imod. Beskrivelser af helvedes gab findes flere steder i Bibelen, eksempelvis i Es 5,14, hvor vi hører, hvorledes stormænd styrter ned i det. Desuden i Jobs bog og Salmerne er talrige henvisninger til uhyret Livjatan. Nedfartsmotivet kan øjnes et enkelt sted i Det Nye Testamente, (1 Pet 3,19), men udfoldes fuldt og helt i apokryfe skrifter såsom Nikodemusevangeliet, der oversattes til norsk i 1100-tallet under titlen *Nidrstigningar Saga*. Det er nok ikke noget tilfælde, at

eller forjættelser. Tværtimod fører denne falske tro til fortabelse og i sidste ende ophold i helvede (Lausten 1992, s. 142-148; Langberg 1982). En ganske anden vision inden for romansk kunst, skal man vende blikket mod Norge for at se. Her er forbindelsen til England – også i kunsten – mere tydelig end i det nuværende Danmark. Centralt i Universitetets Oldsaksamling i Oslo står det

der kendes seks andre arbejder med dette motiv fra stort set samme tid i den norske middelalderkunst (Hohler 1998-99, s. 93-98).

Motivet er udbredt i den senere del af den byzantinske kunst, hvor det simpelt hen benævnes anastasis, nedstigen (Westergaard 2005, s. 65-94). Ad underlige veje finder dette kampmotiv vej til Norden via oldengelsk digtning, herunder især Cædmon (Larsen 1911, Jensen 1903). Det indoptages i den populære legendesamling, *Legenda Aurea*, og er udbredt i tyske bønnebøger frem mod reformationen (Seidlitz 1885, s. 24). Storslået er motivet gengivet på Hans Brüggemanns senmiddelalderlige altertavle fra Bordesholm – nu i Slesvig domkirke – fra omkring 1520 (Ottesen 2004, s. 98-103).

Gotik

Martin A. Hansen har med sit værk *Orm og Tyr* i udpræget grad formet vore forestillinger om forskellen mellem det romanske og det gotiske. I gotikken bliver det almindeligt, at alle mennesker har en kostelig sjæl, der er fremmed i det nærværende. Livet er blevet en sødmefuld angst. “Nu er det djævelen, der standser ved dørene og lusker indenfor alle vegne. Det er ham som bliver hovedperson i gotiske billeder. Medens de romanske ikke kender ham”(Hansen 1955, s. 368).

Langt de fleste kalkmalede udsmykninger af landsbykirkerne stammer fra den gotiske tid. Det er årsagen til, at domsscener er det hyppigste motiv overhovedet i dansk kalkmaleri. Dommen blev som motiv aktuel i takt med, at skærsildslæren bredte sig. Den brød med det perspektiv, at de døde først ved verdens ende skulle stedes for deres dommer. I mellemtiden kunne man ikke udrette andet end at ligge død under mulde. Med skærsildslæren indføres tanken om en foreløbig dom i dødsøjeblikket. Guds og djævelens engle kæmper om sjælen. Sjælen kan blive vejret og fundet for tung, for kødelig, og derfor tjenlig til et rensende ophold i den lutrende ild. I sidste ende kommer så dommen, da fårene skal skilles fra bukkene. Det er i høj grad også et motiv, der i høj- og senmiddelalderen lægger op til en moralsk vurdering og belæring. Mennesker skal have en chokbehandling ved at stilles over for og tvinges til at betænke denne brutale ende på verden. Den næsten perverse fryd ved at vise mennesker i hobetal blive trukket af sted til helvedes flam-



Fig. 3. Kalkmaleri i Vrå Kirke forestillende en biskop og en nøgen kvinde, der er gået i djævlens lasso og nu slæbes af sted til Helvedes gab. Fot. CBN.

megab er udpræget i den gotiske kunst (Nyborg 1978). Det er nærmest kun kalkmalerierne i Vinderslev i Midtjylland, der beskæftiger sig med, hvordan de frelste sjæle skal nyde livet i himmelborgen. I Vendsyssel har værkstedet i Vrå et godt blik for de gejstlige, der sammen med alle andre bliver trukket, skubbet eller kørt i helvedes gab. Det vises med en vis munterhed, der kan dække over en kirkekritik eller blot være en konstatering af den menneskelige kondition, selv høje embedsindehavere er undergivet. I Jetsmark kirke findes motivet med paver og bisper på vej i helvede på selve muren mod øst i koret. Her er den del af en domscene, med Kristus på regnbuen over alterbordet. Det slående er, at kalkmalerierne er bestilt og bekostet af Børglumbispes Jep Friis i 1474. I Vrå Kirke findes det lignende motiv malet få år senere nede blandt menigheden i et af kirkeskibets hvælv (fig. 3).

De gejstlige, vi ser, kan antages at have været anset som utro husholdere. De kan i den kirkelige belærings og jurisdiktions lys være ofre for – eller hengivne til – de syv dødssynder. De kan være gejstlige, der har levet mere verdsligt, end godt er. Hans Tausen, der før han blev reformator, oprindeligt var johannitermunk, satte bispen fra dødedansen uden på en af sine polem-

ske udgivelser, svaret til Odensebispen Jens Andersen. Hermed antydes det, at selv bispen er dødelig. Han er som person ikke beskyttet af sit embede. Hans Tausen truer ikke med bålet, men konstaterer blot, hvad enhver kan se, at bispernes tid snart er ude.

Kirkeforandringen

Med reformationen, skærsildslærens afskaffelse og en ny generation af evangeliske sognepræster ville man næppe forestille sig, at fremstillinger som de senmiddelalderlige kunne leve videre. Der findes da mig bekendt heller ikke kalkmalerier af lutherske præster, der føres ned i helvedesgabet.

Og dog. Tanker udfoldes i den ret kunstfattige periode i reformationstiden i nye medier. De prædikener, vi har, er ikke nødvendigvis blevet holdt, som de er skrevet. Til alt held dukkede biskop Peder Palladius' *Visitatsbog* i 1866 atter op og gav os et fantastisk indblik i en luthersk biskops belæring af menigmand i reformationens kølvand.

Det var tydeligvis ikke de syv dødssynder, Peder Palladius spillede på, da han udmaledede den straf, der skulle overgå dårlige sognepræster. Straffen vil overgå den sognepræst, der har svigtet sit kald, sin opgave over for sin næste, sine sognebørn, som han har et ansvar for. Derfor skal denne ikke blot brænde i helvede, men i det inderste helvede, hvor der er varmest:

Sker der afgudereri og falsk gudsyndelse i sognet, sker der manddrab og horeri eller andet skændselslevned som følge af hans (sognepræstens) forsømmelse, således at han ikke advarer dem i tide og ikke sætter dem i band, da kender han sin dom. Hvorledes krævede Gud Abels blod af Kains hans morders hænder? Han fordømte Kain ind i helvedes afgrund, hvor han er fordømt den dag i dag og forbliver til evig tid. Så ved også jeres sognepræst sin dom, for så vidt at han vil vide det. Hvis han fordømmer nogen af jeres sjæles salighed, da skal han dybere ind i helvede end dem, som han således har forsømt, således at de kan ligge og råbe til ham til evig tid (Palladius 1925, s. 82).

Biskoppen udpensler herefter skylden og straffen betydeligt. Det nye er, at han argumenterer bibelteologisk og tager udgangspunkt i Guds forbandelse af Kain efter brodermordet og i forbandelsen af slangen i paradiset. Den dårlige sognepræst er en hugorm, en sjælemorder, der endda ved sin efterladenhed kan have mange sjæles fortabelse på samvittigheden. Han fortjener derfor med rette sin plads i helvede.

Tugtens tid

Da vi nærmer os ortodoksiens periode ser det ud, som om helvede vender tilbage som et relevant motiv i kirkekunsten. Der udvikles egentlig ikke en ny helvedes- eller domsikonografi. Man kan vel nærmest tale om en genoptagelse af de gamle billeder fra middelalderen – måske dog skærpet ved, at de forbedere for mennesket, der gerne sås i katolsk tid, nu udelades. Fremstillinger af Kristi genkomst til dom bliver hyppige i takt med, at landet ved denne tid hjemsøgte af plager, der af Christian IV's teologer tolkedes som Guds straf. Det eneste middel til at afværge Guds retfærdige straf var kollektiv og individuel bod. Verden lå på sit yderste, kristendommen i sin sidste glød, og snart ville herredømmet overtages af djævelen, hvis ikke hver enkelt kristen tog sig sammen. Trusselsbilledet udmaledes ved hjælp af de hyppige fremstillinger af Herrens dom. Ikke kun over for kong Farao og sodomitterne i den brændende by, men over hele menneskeslægten. Helvede spillede hos blandt andre Lucas Cranach den Yngre, en begrænset rolle i reformationsårhundredet. I bodskristendommens århundrede slog motivet bredt igennem.

Det er sjældent, at vi ligefrem møder helvedesmotiver på altre og altertavler. Altertavlen i Ajstrup Kirke i Vendsyssel fra 1618 er i en egen kategori ved at have en meget levende domsscene som bekroningsmotiv, ja så middelalderlig er den i sin ikonografi, at der her ses en djævel, der kører en fordømt på en hjulbør ned i det flammende helvede. Langt oftere mødes domsmotiverne på prædikestolene. Næsten charmerende i Saltum Kirke, hvor en engel på prædikestolens sidste relief med domsscenen giver en af de frelste – ret kødelige – sjæle et klask i bagen, så vedkommende kan rubbe sig ind i saligheden (fig. 4).

Langt mere opsigtsvækkende er den billedrække fra 1580 til 1600, der er malet på lektoriet i forbindelse med prædikestolen i Ulfborg Kirke (fig. 5).

Her på brystningen er der faktisk slet ikke noget at grine ad. Det første billede i nord viser verdens skabelse, hvorpå det snart går galt med syndefaldet og ud-drivelsen. Lovens tavler søger at råde bod på ulydigheden, men det går galt, da Gud ofrer sin søn og endelig i hele to billeder holder dom over verden. Efter at de frelste og de fordømte er skilt fra hinanden, ville man tro, at fortællingen var til ende. Men nej. Der tilføjes en apokalyptisk slutning ud fra Johannesåbenbaringen 20. Det billede, vi



Fig. 4. Træskåret relief af dommen på prædikestolen i Saltum Kirke. Ca. 1600. Fot. CBN

ser som det sidste mod syd, er en stor djævel med kuglerunde, flerfarvede, lysende øjne, der troner i helvede – med sit ildfyldte gab gnaskende løs på de usaliges kroppe. Overskriften er “Døden og helvede” med henvisning til Åb 20. Nedenunder læses “deres del skal være i pølen som brænder med ild og svovl hvilket er den anden død.” Det er tanken fra Åb 20 om helvede, der skal kastes i ildsøen, hvilket er den anden død. Herfra er der ingen vej tilbage – for åbenbaringen udvider umiddelbart herefter for synet af en ny himmel og en ny jord, en ny skabelse. Det kan så diskuteres, om det er en trøsterig



Fig. 5. Maleri af Djævelen i det dybeste Helvede på brystningen af lektorieprædikestolen i Ulfborg Kirke. 1580-1600. Fot. CBN.

afslutning på den prædikestolsbrystning, menigheden sidder og ser på – og som dækker for blikket mod kirkens alter.

Kolby Kirke på Samsø har et storslået renæssanceinventar. Altertavlen fra omkring 1620 er kunstnerisk fremragende, men ikonografisk langt hen konventionel. Den har imidlertid overraskende i attikaen og topstykket, der selvsagt befinder sig øverst på tavlen, tre gengivelser af scener fra Johannes Åbenbaring. De tre malerier er kopieret fra Christian III's store kirkebibel fra 1550. Det ene viser engelen, der binder djævelen (Åb 20). Den holder ligefrem en stor nøgle over fandens hoved, mens denne er halvvejs nede i en helvedesskakt (Danmarks Kirker, Holbæk Amt, s. 2645-48). Det er et stærkt billede på nådens tid, at Satan i det mindste i en periode på 1000 år er tøjret og helvede forsejlet, således at den onde ikke kan forføre folkeslagene. Johannes Åbenbaring spiller altså en vis rolle i den danske udgave af den lutherske ortodoksi.

I Birkerød Kirke findes i nordkapellet et maleri fra et epitafium fra 1661 over Lorenz Tuxens moder, Maren. Jahvenavnet står centralt i skyerne, og til venstre ses Jakob, der ligger i ørkenen, medens han i drømme ser englenerne gå op og ned ad himmelstigen. Til højre derimod ses fordømte sjæles nedstyrtning i Helvede, der vises som et uhyres ildsprudende gab. Det er jo et hyggeligt motiv at sætte over sin moders grav. Det er imidlertid en ret slående oplysning, at maleriet også i en periode har været benyttet som alterbordsforside i kirken (Danmarks Kirker, Frederiksborg Amt, s. 959-60). Alteret har således som i Ajstrup givet en yderst polariseret fremstilling af syndens skadevirkninger over for nådens frugter.

Erfaring, erkendelse – og genkendelse

Renæssancen havde tendens til at afskrive forestillinger som helvede. Luther udtalte, at han såmænd ikke vidste, om der skulle findes sådan noget som helvede. Imidlertid kunne dristige tænkere udkaste nye tanker. Den i det ydre konforme lutherske teolog Valentin Weigel (1533-1588) var i virkeligheden mystiker, der blandt andet hævdede, at rummet var en verdslig erkendelseskategori, som ikke har egentlig gyldighed. Derfor kan himmel og helvede ikke forstås lokalt, som steder, men kun som bevidsthedstilstande. Al erkendelse er nemlig subjektiv, indefrakommende. Dette spor vandt i det moderne. Renæssancefilosoffer så melankolien, depressionen, som en hel-

vedestilstand, og Jobfiguren blev jævnligt brugt som medium for den ubegribelige menneskelige lidelse, der var påført af Gud. Michelangelos store Dommedag i Det sextinske Kapel, er præget af en dyb melankoli hos figurerne i det store ydre drama.

Pietismen er en vækkelsestype, der beror på erfaring, på ganske skarpe skel mellem to verdener. I den tyske pietisme er der en tendens til at lade kiliasmen, forestillingen om tusindårsriget, mediere, således at man ikke allerede nu behøver føle helvedes luer slikke en op under kjoleskøderne. Verden skal dog først gå under om 1000 år – så der er tid endnu. Kiliasmen har dog ikke gang på jorden i Danmark, hvor teologerne slår hårdt ned på dette kætteri. Men opdelingen i Guds børn, de udvalgte, og verdens børn, de fortabte, lever i bedste velgående. Vil man have et eksempel herpå, må vejen gå til Stauning kirke vest for Skjern, der i 1700-tallets begyndelse var et stærkt centrum for det pietistiske oprør. Her møder man på kirkens nordvæg et epitafium eller en mindetavle i ekstrem størrelse. Den er sat af Maren Pedersdatter til minde over den slægt, der havde været indehaver af præsteembedet siden reformationen. Det er så – forunderligt nok – en mægtig domscene, hvor Fanden med bukkeben driver sin fangst ned i det brændende helvede. De frelste i billedets venstre halvdel er ganske anonyme, mens de fordømte i tidstypisk klædedragt siges at være portrætter af velkendte personer i sognet. Herunder sådanne som giveren havde et horn i siden på.

Oplysningstiden brød med sådanne smagløsheder og satte ganske enkelt helvede på pension. Den fromme oplysning tænkte sig sjælen som et udødeligt væsen, der ville vide at svinge sig til de elysæiske egne, hvor den havde hjemme.

Romantik

Heller ikke den udglattende og harmonisøgende romantik havde rigtig plads til et helvede. Kritikeren J.L. Heiberg legede med helvedesmotivet i sin lille fantasi *En sjæl efter døden. En apokalyptisk komedie* fra 1840. Den er inspireret af Faustsagnet i Goethes udgave og af senmiddelalderens satirer. En afdød bedsteborger vågner op i det hinsidige og begiver sig til Himmerigets port, da han føler sig selvskreven til en plads i de saliges rige. Sankt Peter tager ham dog i forhør. Bedsteborgeren ved intet om sin Gud og har intet

kærlighedsforhold til sin frelser. Derfor må Sankt Peter anvise ham en anden bolig, hvor han kan søge plads: Elysium. Men her dumper han også til prøven over for digteren Aristofanes. Han må således vandre videre ad en vej, der snart bliver bredere og ender i Helvede. Her kan han føle sig hjemme hos den venlige Mefistofeles. Og det netop fordi borgeren havde levet i helvede i det liv, han førte på jord. Et liv i det reale – uden gnist af det ideale. Et videre liv i helvede er ganske passende for vor borgermand (Heiberg 1929).

Der er et stykke vej fra den harmoniske romantik til N.F.S. Grundtvig. Han kunne tale med om Helvede som indre tilstand. Hans opgør med bodskristendommen og dens domstanke ledte ham til studiet af de oldengelske kvad om Kristi nedfart til dødsriget. Det resulterede i blandt andet den store drupe “I kvæld blev der banket på Helvedes port” (DDS 213). I dansk kirkekunst blev dette motiv gennem Grundtvig og Nikodemusevangeliet mesterligt taget op, da Joakim Skovgaard i 1894 chokerede den dannede verden med sit maleri “Kristus i de dødes Rige”. Det blev udstillet flere steder og stod en tid lang i Mariaklosteret i Helsingør, men det blev ikke købt og taget i brug som maleri i en kirke. Den almægtige kunstkritiker Julius Lange brød sig bestemt ikke om det, men det blev efter dennes død alligevel anskaffet af Statens Museum for Kunst af direktør Karl Madsen i 1911. Her kan det nyligt restaurerede, banebrydende billede – monumentet over den grundtvigske linje i 1800-tallets Danmark – ses. Det udfordrende ved billedets tema var, at det viser Helvede – et sted og en forestilling, som det kulturradikale landskab, inkarneret i brødrene Brandes, havde troet, for længst var henvist til historiens losseplads (Skovgaard 2006, s. 40-63 og 64-79).

Maleriet banede vejen for Skovgaard, der fra 1901 til 1906 fik overladt en af de mest prestigefyldte opgaver: at dekorere Viborg Domkirke med frescomalerier efter bibelske historier. Og det var historier. Ikke illustrationer af den korrekte bibeltekst men fortolkninger, der havde tilbagelagt vejen gennem apokryfe evangelier og over Grundtvigs salmer – samt den byzantinske kunsts og den italienske renessances ikonografi.

Nedfarts- og opstandelsesmotivet fik en prominent plads i domkirken, nemlig på korets nordvæg. Det er kompositorisk set en stor spiral. Nederst i venstre hjørne fører Kristus de salige sjæle med deres glories ud af helvedesgabet, der er vist som et stort tandsæt formet af de nedhængende klippeformationer (fig. 6). Vejen går mod de gyldne døre til Paradis. Denne del



Fig. 6. Viborg Domkirkes kor viser Joakim Skovgaards fresco af Kristus, der fører de salige op fra Helvedes gab. 1901-1906. CBN.

af historien foregår på påskelørdag. Påskesøndags opstandelse af graven ses ovenfor. Kristus er så at sige gået en bagvej gennem Paradiset til sin opstandelse af graven. Det siger meget præcist, hvad der gemmer sig bag gravens sten for enhver, der er henfaret. Helvede, dødsriget, Hades, pinestedet har mistet sin magt. Brødrene Niels og Joakim Skovgaard havde en forkærlighed for at portrættere mennesker, de kendte, i deres religiøse kunst. Faktisk som tilfældet var i Stauning i 1700-tallet, men da der ikke fandtes noget Helvede i den skovgaardske kreds, gør det mindre, at man kan genkende enkelte menighedsmedlemmer i billederne. Det giver dem derimod en vis aktualitet.

Afmytologisering og skabelsesteologi

Opgøret med de overleverede helvedesforestillinger tog P.G. Lindhardt med sin bog *Helvedesstrategi* fra 1958. Lindhardt påviste, hvordan Helvede altid i kirkens historie havde været brugt som et disciplinerende skræmmebillede. Debatten om de evige helvedesstraffe, der havde været ført med kraft i Norge i det 20. århundrede, fortonede sig. Man kan måske omskrive Lindhardts

synspunkt til, at helvede består i frygten for helvede. Når man afmonterede de ydre helvedesforestillinger, ville man dermed også slippe for livsangsten. Om fremtiden kan mennesket med Lindhardts ord kun sige, at den ligger i Guds hånd. Imidlertid synes en uventet aktualisering af helvede at komme fra en anden kant af modernitetsteologien.

Skabelsesteologien var også et opgør med de vante forestillinger om, at mennesket først og fremmest skulle stå til dom og straf. Nok så meget fokuserede man i denne teologiske skole på skabelsestanken og dermed også på menneskets placering i sin omverden. Der dannede sig en kreds om K.E. Løgstrup, blandt hvilke Ole Jensen var den, der tematiserede ansvaret for menneskets naturlige ophav. Omkring det løgstrupske fortolkningsfællesskab færdedes en række digtere. Thorkild Bjørnvig var en af dem, der var optaget af den natur, den omverden, som mennesket var i stand til at forvandle til et helvede. Det skete under truslen om A-bomben og det radioaktive udslip, der ville kunne ødelægge eller forandre alt liv til ukendelighed. Den ny tids sanktuarier, kraftværkerne, skulle rumme de berigede uranstave og skulle rejses ved kysterne. De var dog snarere monumenter over menneskets hovmodige leg med atomkraften. Da Europa under energikriserne i 1970'erne presseses i sit behov for energi, og olien tilsyneladende ikke strømmede så let fra Mellemøsten, planlagdes et atomkraftværk på Gylling Næs. I den forbindelse skrev Bjørnvig i 1978 digtet "I Helvede er der ingen energikrise" til dagbladet *Politiken* (Bjørnvig 1981, s. 20-22). Slutningen lyder:

Gamle tilsyneladende udbrændte symboler
kan få en uventet
aktualitet og betydning.
En gammel følelsesladet betegnelse
som bare lever rudimentært
i dagligdagens eder og kraftudtryk
kan blive genbrugt og genopladet på andre betingelser,
gendefineret med ubestridelig nøjagtighed
efter overleveret topografi og art og indretning:
HELVEDE

I helvede findes
der ingen energikrise,
men heller ingen
grønne områder,
ingen årstider
ikke dag og nat
og ingen søvn.
Der er masser af kogende vand,
is, damp og tåge
og svømmesvovlpøle.
Men der er intet
køligt og klart fiskevand,
ingen vadehave
med vingeflagren,
ikke spiring og løvfald
ingen enge og åer og udsyn
til sol og måne.

Men
der er uden afbrydelse
som der står skrevet med neonbogstaver
hen over el-værkerne –
og som der kan stå på kraftværket
planlagt på Gyllingnæs og Stevns:

LYS KRAFT VARME

Litteratur

Bach-Nielsen, Carsten 2001: *Jysk granitkunst. Jyllands løver, Jyllands søjler og øvrige perler*, Viborg.

Bjørnvig, Thorkild 1981: *Abeguder. Miljødigte 1975-80*, København.

Danmarks Kirker, Holbæk Amt.

Danmarks Kirker, Frederiksborg Amt.

Hansen, Martin A. 1955: *Orm og Tyr*, København.

Heiberg, J.L. 1929: *En Sjæl efter Døden med Indledning og Noter af Oskar Schlichtkrull*, København.

Hohler, Erla Bergendahl: "Borrekorset", *Borreminne* 1998-1999, s. 93-98 eller http://borreminne.hive.no/aargangene/1998_99/14-borrekorset.htm

Jensen, P. Johs. 1903: *Læren om Kristi Nedfart til de Døde. En Fremstilling af Lærepunktets Historie tilligemed et Indlæg i dette*, København.

Joakim Skovgaard, Udstillingskatalog, Skovgaard Museet i Viborg, red. Iben Overgaard m. fl., Viborg 2006.

Harald Langberg: *Gunhildkorset*, København 1982.

Larsen, Henry 1911: *Krist og Satan. Nogle Blade af gammel engelsk Digtning særlig hos Angelsakserne (Cædmon)*, København.

Lausten, Martin Schwarz 1992: *Kirke og synagoge. Holdninger i den danske kirke til jødedom og jøder i middelalderen, reformationstiden og den lutherske ortodoksi (ca. 1100-ca. 1700)*, København.

Lindhardt, P.G. 1958: *Helvedesstrategi*, København.

Michaelsen, Jørgen, Lars Nymark Heilesen, Frits Nicolaisen og Egon Lindbjerg 1987: *Ormeslyng og vinranke. Hørningplanken og andre minder fra Vikingetid og Middelalder*, Randers.

Nielsen, Helge 2012: *Et byggeri for Vorherre og evigheden*, København.

Nyborg, Ebbe 1978: *Fanden på væggen*, Højbjerg.

Ottesen, Doris 2004: *Bordesholmalteret i Slesvig Domkirke*, Herning, s. 98-103.

Peder Palladius' Visitatsbog, udg. Lis Jacobsen, København 1925

Seidlitz, W. von 1885: "Die gedruckten illustrierten Gebetsbücher der XV. und XVI. Jahrhunderts in Deutschland", *Jahrbuch der Königlich Preussischen Kunstsammlungen*, 6. Bd.

Westergaard, Elof 2005: *Opstandelsens billeder. Perspektiver på liv og død*, Frb.

Carsten Bach-Nielsen, lektor Aarhus Universitet

E-mail: cbn@teo.au.dk

Løskøbt har han dig blandt Helvedes fanger

Helvedesforestillinger i Salmebogen

Jørgen Kjærgaard

Helvede står stærkt i bevidstheden, selv hos moderne mennesker. Det kommer bl.a. til udtryk i lyrikken – ikke mindst den lyrik, der bevidst rækker ind i det religiøse. Den centrale, religiøse digtsamling hertilands har gennem århundreder været Salmebogen. Hver epoke har frembragt sin salmebog; og dermed tilkendegivet hvordan man ønskede at forholde sig til tilværelsens nøglebegreber. Artiklen undersøger, hvorledes opfattelsen af Helvede gennem tiden har forskudt sig i den kulturhistoriske antologi, Salmebogen også er, samt hvordan også den nyeste salmebogs nyeste salmer fortsat har noget at sige om og til det moderne menneskes forestillinger om Helvede.

Den Danske Salmebog er først og fremmest folkekirkens gudstjenestesangbog. Men den er også en antologi af digtning og sang fra alle kristendommens århundreder. Skønt skiftende salmebogsredaktører, oversættere og bearbejdere gennem tiden har udjævnet salmernes tidsbundethed i både stil, sprog og indhold, kan tidligere epokers verdens- og gudsopfattelse stadig spores i Salmebogens salmer. Det gælder også forestillingerne om Helvede.

I de 791 salmer i *Den Danske Salmebog 2002* nævnes "Helvede" direkte 54 gange – jævnt fordelt gennem alle Salmebogens afsnit. Dertil kommer afledte metaforer som "de dødes rige" (220, 387, 408) – "gravens (mørke) land" (77, 164, (177 "gravens mørke hære"), 184, 227, 349). Dens forgænger,

Den Danske Salmebog fra 1953, nøjedes med 52, mens *Psalmebog for Kirke og Hjem* (1897), omtalte Helvede i 36 salmer. *Psalmebog til Kirke- og Huus-Andagt* (1856) inkl. dens to tillæg (1873 og 1890) i alt henviste til Helvede med navns nævnelse 45 gange. Noget kunne tyde på, at Helvede ikke har tabt markedsandele i Salmebogen. Men hvad er det for et Helvede, Salmebogen lader os synge om?

Helvede

Fra mine knap 25 år som sognepræst i folkekirken ved jeg, at ordet “Helvede” danner ganske bestemte billeder i gennemsnitsdanskerens bevidsthed. Selv børn i 3. klasse kan uden videre tegne Djævelen; Gud og Jesus kniber det mere med... Men hvor kommer den billeddannende kraft i det ord fra? – Tegneserier og computerspil, måske; men mon ikke også de trækker på ganske sejli-vede forestillinger, vi nordeuropæere har med i vores kulturkristne tradition?

‘Helvede’ er et gammelt nordisk ord: *helviti*, som betyder ‘Hels straf’. Det er dannet af navnet på døds gudinden Hel i den nordiske mytologi. I sig selv er det et vidnesbyrd om den kristne missions møde med den nordiske asatro; og tidligt bliver ordet med både nordiske og bibelske betydningslag taget ind i den kristne tilværelsesforståelse.

Den kristne opfattelse af Helvede prægedes af de kulturer, der omgav den tidlige kristendom, og blev farvet af den udvikling, kristendommen selv undergik. Jødedommens *Sheōl* og det græsk-romerske *Hades* var begge forestillinger om et dødsrige i en underverden, der var en spejling af de levendes, blot med begrænsninger af både negativ og positiv art. Det var disse forestillinger, kristendommen tog til sig. På den anden side af døden var Helvede og Himmerig – dels et hedt pinested, hvor evige luer sved de uforbederlige syndere, sådan som det skildres i lignelsen om den rige mand og Lazarus (Luk 16,19f) – dels en tilstand, befriet for denne verdens lidelse og modgang, hvor “... døden skal ikke være mere, ej heller sorg, ej heller skrig, ej heller pine ...” (Åb 21,4).

I middelalderen gradbøjedes forestillingerne om Helvede. Det underjordiske *inferno*, som Dante udmalede i første del af sin Guddommelige Komædie, fik tilføjet en ventosal, *purgatorium*, hvor de døde måtte opholde sig

indtil verdens ende, og fordrive tiden med at lutres i ild, så de kunne fremstå rene på dommens dag. Både Helvedes luer og purgatoriums skærsild er repræsenteret blandt Salmebogens middelalderdigte, eksv. DDS 64,7; 262,2-3.

Som en følge af Reformationen blev kirkernes gamle kalkmalerier med sorte djævle og rygende helvedgab hvidtet over; men reformatorerne kunne ikke forhindre djævelskabets stadige trussel om at formørke evangeliets klare dag. Helgenernes tryghed og relikviernes kraft var med et borte, og Djævelens magtsfære rykkede ind på livet af den enkelte. Reformatorerne læste Bibelen som Guds ord, talt aktuelt og direkte til mennesker, og i Bibelen er Helvede ikke kun hinsidigt, men nok så nærværende: Djævelen går omkring som en brølende løve, og leder efter nogen at opsluge, og jo mere man står ham imod, des mere intenst frister han til list og ondskab.

Reformationen

Det var nærliggende i reformationens kampen at se pavekirkens modstand som selve Djævelens onde anslag, og navnlig her træder reformationssalmernes aspekt af kampsange tydeligt frem:

...
den gamle fjende led
er nu for alvor vred,
stor magt og argelist
han samler mod os vist,
ej jorden har hans lige

Og myldred djævle frem på jord
og os opsluge ville,
vi frygter dog ej fare stor,
de deres trusler spille;
lad rase mørkets drot
med løgn og mord og spot,
han har dog få't sin dom,
da Krist til jorden kom. (DDS 336,1 og 3)

– Tilværelsen var en kamplads mellem lysets og mørkets kræfter, og mennesket stod midt i det hele. Uden mulighed for at værgе for sig med kirkens opsparing af gode gerninger eller ved at påkalde helgeners gunst og bistand:

Midt i livet er vi stedt udi dødens våde
... Lad os ej gå under i den bitre dødens nød!
Midt i døden knuger os Helveds magt og vrede
... Lad os ej fortvivle for den dybe Helveds glød!
Midt i Helved-angsten ind vil vor synd os drive
– Lad os aldrig falde fra den rette troens trøst! (DDS 495)

Akkurat 'den rette tro' var reformatorernes faste borg mod helvedsmagternes stormløb. Progressionen fra strofe til strofe i Luthers bearbejdelse af den gamle processionssang er umiddelbart uden håb: midt livet – midt i døden – midt i helved-angsten; men afbøjes af omkvædets kyrie-parafrase, tydeligst i den tidligste danske version fra 1528: "*Hellige herre Gud, forbarm teg offuer oss, Hellige stercke Gud, forbarm teg offuer oss, Hellige barmhiertige trøstermand, tw ewige Gud, Lad oss icke awfalde aff then rette tro y mistrøst. Kyrie-eleyson.*" Med salmens påkaldelse af Guds almagt kunne Helvede holdes i skak.

Kingos helvede

Eftertiden blev derfor netop rettroens epoke (ofte fejlagtigt betegnet: den lutherske ortodoksi). Hvad den danske salmesang angår, blev Thomas Kingo her både receptor og innovator; dels gennem sine nyskabende privatandagtsangbøger, *Aandelige Siunge-Koors 1. og 2. Part* (1674-81), og i kraft af sit arbejde med den forordnede kirkesalmebog, hvor Kingo, trods det at hans stort anlagte salmebogsprojekt led skibbrud, dog blev den, der uden side-stykke prægede den kommissionssalmebog, der i 1699 blev resultatet.

Blandt hjemmeandagtssangene er det især salmerne i *Siunge-Korets 1. Part*, der er interessante i denne sammenhæng. Sangbogen er tilrettelagt, så dens tekster kan lægge en ramme af kristelig sang om hverdag og familieliv. Hver ugedag har fået en salme til at begynde og afslutte arbejdsdagen, og så

Løskøbt har han dig blandt Helvedes fanger

en sang til at gå i seng på – til at synge eller læse, lige inden lyset pustes ud. Navnlig disse nattesalmer afspejler helvedesforestillingen i det sene 1600-tal. Læs Salmebogens nr. 760-767 og se, hvordan nattemørket igen og igen er den sorte afgrund for menneskets udsatte sjæl, som fremstår værgeløs og ubeskyttet, når kroppen sover:

Våg, min sjæl, og lad dig ikke
drage ind i Satans strikke,
når at søvnen gør mig blind!(DDS 767,3)

Det fæle, sorte må besværges ved at synge på forhånd:

Sæt engle-orden om mit leje
i denne nat, lad Satan stå
langt uden for det, jeg mon eje,
og lad ham ingen indpas få
at skade mig med noget fund,
imens jeg får min hvileblund
...
Sluk dermed vågelys og lampe,
Gud lukke selv mit huses dør!
Thi skal mod brodden Satan stampe,
om han derpå et anfald gør.
Gud er til huse her i nat
og selv sin vagt omkring har sat.(DDS 766,5 og 7)

– Hus og hjem og seng er værnet mod de Helvedsmagter, der huserer i mørket lige uden for døren. Gennem salmen kaldes engle, ja Guds personlige beskærmelse til vagt.

Brorsons helvede

Pietismen – 1700-tallets religiøse nybrud – skabte også en ny salmesang, der kunne indsynges den fromme kristendom. På dansk grund er pietismens

salmelone navnlig udfoldet i Hans Adolph Brorsons salmearbejde – såvel i originaldigtene som hans talrige fordanskninger af tyske, pietistiske salmer.

Et illustrativt eksempel er salmen “Jeg går i fare, hvor jeg går” (DDS 45). Den udkom første gang i *Nogle Psalmer om Troens Frugt* - det sidste af de 4 salmehæfter, Brorson fik trykt i Tønder i 1734. Sammen med salmerne fra andre, lignende, hæfter (1732-35), gik den ind i den skelsættende opbyggelsessangbog *Troens Rare Klenodie* 1739. Samtidig blev den indlemmet blandt de nye salmer i Pontoppidans salmebog 1740, og kom dermed i et vist omfang i brug også i gudstjenesten. Klenodiesangene og salmerne hos Pontoppidan betegner på hver sin vis pietismens mest markante røst i dansk tradition, og illustrerer, hvorledes dette kristendomssyn mente at måtte udtrykke sig, også når det handler om Helvede.

Salmebogsversionen gengiver ret nøje originalens seks strofer, og tegner tilsyneladende en fremadstræbende vandring – gennem en udsat og uvis livssituation her i verden: “Jeg går i fare ... i trængsel ... til døden, hvor jeg går” – frem mod et mere forvisset, afklaret og trygt endemål blandt englene i Himlen. Men det er kun, fordi strofernes rækkefølge udstikker disse etaper. Indholdsmæssigt ses det tydeligt, at Helvede og Himmel er samtidige tilstande. Salmens tre sidste strofer spejler nemlig de første i en antitetisk komposition, hvor der er en klar korrespondance mellem str. 1 og str. 4, 2 og 5, 3 og 6. Det træder tydeligt frem, når man stiller stroferne op efter deres tematik:

1

Jeg går i fare, hvor jeg går,
min sjæl skal altid tænke,
at Satan alle vegne står
i vejen med sin lænke;
hans skjulte Helved-brand
mig let forvilde kan,
når jeg ej på min skanse står.
Jeg går i fare, hvor jeg går.

4

Jeg går blandt engle, hvor jeg går,
de skal mig vel bevare,
slet intet Satans magt formår
i sådan Himmel-skare.
Bort, verdens suk og sorg!
Jeg går i engle-borg,
trods nogen krummer mig et hår.
Jeg går blandt engle, hvor jeg går.

Løskøbt har han dig blandt Helvedes fanger

2

Jeg går i trængsel, hvor jeg går,
mod synden skal jeg stride;
om Gud med korsets ris mig slår,
det skal jeg tålig lide;
tit ingen vej jeg ser,
hvor jeg kan vandre mer,
når modgangs tåge om mig står.
Jeg går i trængsel, hvor jeg går.

3

Jeg går til døden, hvor jeg går
og ved mig ikke sikker,
ej nogen dag og time, når
han har mig alt i strikker;
et lidet åndefang
kan ende al min gang,
så jeg i evigheden står.
Jeg går til døden, hvor jeg går.

5

Jeg går med Jesus, hvor jeg går,
han har mig ved sin side,
han skjuler mig med sine sår
og hjælper mig at stride.
Hvor han sit fodspor lod,
der sætter jeg min fod
trods al den del, mig ilde spår.
Jeg går med Jesus, hvor jeg går.

6

Jeg går til Himlen, hvor jeg går,
frimodig da, mit hjerte,
kun did, hvor du en ende får
på al din synd og smerte.
Bort, verdens lyst og pragt!
Til Himlen står min agt,
al verdens eje jeg forsmår.
Jeg går til Himlen, hvor jeg går.

– Himmel og Helvede er aktuel, eksistentiel virkelighed for den, der synger her; men ikke konkret. Det er sjælen, der skal komme i tanke om, at sådan står det til. Satan står på lur alle vegne, parat til at lægge mennesket i lænker, men hans “Helved-brand” er skjult. Dog, mens salmen toner ud af mund og sind, danner de lige så usynlige engle borg omkring den, der synger. På samme måde med strofe 2 og 5: Nok går jeg i trængsel, kæmpende med synd og modgang – som i så mange salmer emblematiske udtrykt med “korsets ris” – men i al denne lidelse efterfølger jeg Jesus; sætter min fod i hans spor. Akkurat på smerternes vej slår han følge med sit menneske, så det, der ser så ilde ud, kan udholdes med ham ved siden. Så når jeg brat er trådt ind i dødens evighed, er Helvedes lænker ladt bagude, de hører verden til – nu går jeg til Himlen. Slutstrofen rummer både et fremtidsperspektiv, men også øjeblikkets afgørelse. Himmelvejen skal betrædes nu, og det sker i det øjeblik, man vender sig bort fra verdens lyst og pragt.

Hos Brorson er Helvede blevet et internt anliggende. Det er sjælen, der er i fare, det er sjælen, der skal passe(s) på.

Grundtvigs helvede

Med den sene oplysningstid blev Helvede efterhånden kondemneringstruet. Stadig skarpere søgte man at skelne åndsoplyst mellem tro og overtro, og mod slutningen af 18. årh. søgte enhver fornuftigt tænkende litterat at lægge afstand til fabler og fortællinger for i stedet at forankre også religionen i den natur, man håndgribelig kunne sanse, måle og veje, tælle op eller regne ud. Det satte sig spor, også i salmebøgerne. I Guldbergs salmebog 1778 og i udpræget grad Evangelisk-kristelig Psalmebog 1798 blev ældre tiders salmer udsat for en gennemgribende revision, og det var ikke mindst Helvede og dettes personale, det gik ud over.

I 1812 udgav Grundtvig *Kort Begreb af Verdens Krønike i Sammenhæng*, hvor han formulerede en både poetisk og teologisk kritik af den nyeste salmebog: “... *Man har uddrevet Djævelens Navn af Bogen, uden at kunne drive ham af Verden; at Man har udslettet Helvede, uden at kunne tilintetgøre det ...*” Hvis ikke kirkens poesi måtte tale sandt om godt og ondt – og gøre det i begribelige billeder, som korresponderede med den bibelske forestillingsverden, var det galt. Og Grundtvig satte efterhånden hele sin digterkraft ind på det hymnologiske reformarbejde. Der blev igen plads til både Helvede og Djævel i dansk salmesang; men i en i protestantisk salmetradition ganske unik omstøbning.

Grundtvigs poetiske behandling af Helvedesforestillingen er forankret i mytologi. Både den nordiske og den byzantinske. Under udarbejdelsen af *Sang-Værk til den Danske Kirke*, hvor visionen var at samle kirkens sang gennem alle tider i en brugbar, dansk gengivelse, bearbejdede Grundtvig i foråret 1836 en række tekster fra den orthodoxe påskeliturgi til danske salmer. Og med denne inspiration fra den græske påskesang gik Grundtvig til sangerdyst mod Helvede:

Løskøbt har han dig blandt Helvedes fanger

Herren af søvne opvågned, opsprang,
hører du, Helved, vor morgensang:
Kristus opstod fra de døde!
Op stod nu Gud, og hans fjender adspredtes,
brat de som voks over gløderne bredtes:
Kristus opstod fra de døde!

....

Det var for engle et lysteligt syn,
Helvede sprængtes af Himlens lyn,
Kristus opstod fra de døde!
Da i hans spor de så dødningehære,
alle de råbte: Velkommen med ære,
livgiver god, fra de døde!(DDS 223,1 og 4)

Samme tematik udfoldes i salmen *I Kvæld blev der banket på Helvedes port* fra 1837 (DDS 213). Her udmales Kristi nedfart til Helvede i et storslået epos, der henter sine motiver fra både den byzantinske og den nordiske mytologi. Af pladshensyn citeres her kun de afsluttende strofer, der demonstrerer, at Grundtvig ser bekendelsens korte proklamation som en frelseshistorisk begivenhed – alle de hensovede, også profeterne der havde spået om Kristus, føres op fra Helvede, og keruben åbner vejen til Paradis. I Helvede sidder døden ensom tilbage:

Fra Helvede steg nu den Herre så bold,
ham fulgte så fager en skare,
som solen på skyer han sattes på skjold,
profeterne alle ham bare.

Triumf blev der nu, hvor kun gråd hørtes før,
kun Død sad i Helved bedrøvet,
keruben oplod den forseglede dør,
skjoldvagten sig kasted i støvet.

Så herlig opstod på den tredie dag
vor frelser, uskyldig korsfæstet;
thi er det på jord nu en salighedssag:
Guds Søn haver Helvede gæstet!(DDS 213,18-20)

Nok bruger Grundtvig de mytologiske skildringer af Helvede. Men Helvede er i Grundtvigs optik hverken trængt ud i kanten af den rationelle bevidsthed eller reduceret henvist til myternes billedverden. Tværtimod er Helvede, sådan som det skildres i Grundtvigs salmedigtning på ny trukket ind i centrum af den kristne tilværelsestolkning som noget universelt – en mægtig undergang-trussel, hvis virkelighed er Gudsrigets magt værdig.

Det kan forekomme besynderligt, at Helvede på denne måde får en plads i frelseshistorien. Men Grundtvig tager den ældste trosbekendelse på ordet, og udfolder i salmen hvordan det skal forstås. Helvede er det af Kristus besjrede Dødsrige. Helvede er det, der sætter Påskemorgen i relief – Kristi opstandelse nedlagde Helvede, affolkede det og tømte det for evig for alt mørke, gru og død.

Helvede i nyere salmer

Det 20. århundrede blev de to verdenskriges og atomtruslens centennium. Man talte ikke så meget om Helvede; måske fordi det var rykket alt for tæt på... I kirkens liturgiske sprog indtog man også en revisionistisk holdning. Med højmessereformen i 1912 ændrede man ordlyden af Den apostolske Trosbekendelse – Kristi nedfart til “Helvede” blev udskiftet med det mere hygiejnisk klingende “Dødsriget” – P.G. Lindhardt bemærkede engang, at det skete på samme tidspunkt, som man opfandt støvsugeren!

Alligevel kunne man ikke helt afskaffe Helvede – og ikke kun fordi man under redaktionen af de nyere salmebøger i højere grad respekterede digtenes originalformer. Selv ikke de nyeste salmedigtere kan komme uden om Helvede.

K.L. Aastrups salme *Du gav os efter dit behag* fra 1935 viderefører Grundtvigs reference til Den apostolske Trosbekendelses 2. artikel med en klassisk Kristus-teologi:

Løskøbt har han dig blandt Helvedes fanger

Hvad vi ej kunne, gjorde du;
det er vor frelse blevet.
Os livet er velsignet nu,
fordi din Søn har levet.
Det er så din retfærdighed,
at han for vore synder led.
Han holdt for os i Helved stand.
Alene han
af gravens hul os hente kan. (DDS 27,5)

Det samme gælder Sten Kaaløs påskesalme *I den nat af stumme skrig*, som også ser Kristi gravlæggelse i det oldkirkelige perspektiv:

I den nat af stumme skrig
sattes Helveds-stenen
som et djævelsk dementi
efter fredagspinen
...
Satans sorte troløshed
spandt sig, tung om graven (DDS 239,1 og 3)

Johannes Johansen aktualiserer beretningen om Jesu fristelse i *Du, som mætted tusind munde* fra 1983/85 (DDS 637). Fristeren, i salmen tre gange nævnt som "den onde", skildres som en maskeret nutidig anfægtelse – "alt maskeret selvbedrag". Kristus, som i evangeliet afviste Fristeren, påkaldes for igen at stå ham imod på vegne af den, der synger salmen:

Når den søde stemme frister
os med brød og skuespil,
når gudsbarnt troen mister,
på, at Gud er til,
riv da masken af den onde,
driv ham selv ad Helved til.
Ellers går dit barn til grunde
midt i gøgl og mummespil. (DDS 637,5-6)

Gustav Bierings salme *Mit hjerte er så bange* fra 1989 spejler evangelieberetningen om stormen på søen (Matt 8,23-27) ved at benytte en psykologisk Helvedes-metaforik, hvor “ mørkets magter” og “onde storme truer” samler sig som udtryk for en personlig angst og modløshed:

et uvejrs helved blinder,
det går imod forlis.(DDS 150,4)

– Her har digteren fundet, at Helved-metaforerne er de eneste adækvate betegnelser for en indre, erfaret virkelighed.

Salmebogens nyeste salme – nr. 249: Hans Anker Jørgensens *Hvad er det at møde den opstandne mester* fra 2000 – samler på original vis opstandelsesvidnerne fra evangeliernes påskeberetninger. Rækkevidden af opstandelsesproklamationen når fra forræderen Judas og fornægteren Peter gennem os, der synger salmen nu, og lige ind i den syvende himmel. Her er Helvede brugt som et forkyndelsesprisme, der skal vise, at ingen er unddraget:

Det er som forræderen Judas at sidde
i Helvedes kval
og mærke en luftning i Helvedes hede
så himmelsk og sval
og vide, nu kommer den mester, jeg kender,
til Helvede går han for venner og fjender. (DDS 249,7)

Helvede i Salmebogen

Som det fremgår af det afsluttende katalog, skildres Helvede i Salmebogen nogenlunde ligeligt som en konkret, ydre magt, virksom i tid og rum – og, med en nærgående, psykologisk metaforik, som en indre, sjælelig tilstand eller et mentalt, eksistentielt vilkår. Begge aspekter er aktuelle i såvel de ældre som i Salmebogens nyeste salmer.

Den nyeste danske salmebog rummer Helvedes-forestillinger fra hele kristendommens historie. Men det er værd at lægge mærke til, at Salmebogen

ikke er et raritetskabinet for middelalderlig djævlaangst eller fortidig Helvedesforkyndelse.

I Salmebogen bruges Helvede i både gamle og nye salmer som et værktøj for den Kristus-forkyndelse, der udtrykker selve kristendommens grundpåstand. Den, at efter påske er der intet sted i Himmelen eller på jord – eller under jorden – hvor Gud ikke kan nå sit menneske.

Katalog: Helvede i Den Danske Salmebog 2002

Konkretiseret:

- 27 Du gav os efter dit behag...holdt for os i *Helved* stand. Alene han ...
- 36 Befal du dine veje... Om alle *Helved-magter* end trodse og modstå ...
- 39 Synes det i kors og pine... Trods den gamle *Helved-drage*, trods ...
- 40 Hvorfor vil du dog klage...al sorg. Om hele *Helvede* sig end imod ...
- 96 Fra Himlen kom en engel klar...lad storme nu al *Helveds magt*, Guds ...
- 109 I denne søde juletid...den søde fred, at *Helvede* skal skælve ...
- 184 Mørket skjuler jorderige...mørk? Hvorfor skal af *Helved-ørk* hine
- 230 Påskemorgen slukker sorgen...er opstanden i morgengry. *Helvede* græder ..
- 231 Påske vi holde...så ej med vrimlen *Helved* du skal gæste, men til ...
- 242 Hører, I, som græde...hvor er din fælde? *Helvede*, *din vælde*? Død ...
- 246 Kom, lad os tømme et bæger på ny...Himlen og jorden og *Helvede* klares ...
- 249 Hvad er det at møde den opstandne mester...mester, jeg kender; til *Helvede*
- 250 Kommer, sjæle, dyrekøbte...Paradis og vilde ørke, *Helved hedt* ...
- 261 Halleluja for lysets drot...dødningkongens slot og sprængte *Helveds port*.
- 312 Sandheds tolk og taler...på dig vil røve *Helveds grumme løve!* ...
- 390 Gud, lad dit ord i nåde lykkes...strid! Driv hykleri til *Helved* bort ...
- 395 Guds ord blev aldrig bundet...røst, thi selv i *Helved* findes ej lænken ...
- 481 Løgnens fader vi forsage...korset led, død og *Helved* overstred...

- 595 I denne verdens sorger sænkt...bred, som bær' til *Helveds afgrund* ned ...
637 Du, som mætted tusind munde...driv ham selv ad *Helved* til.
663 Gud Herren er min hyrde god...al verdens nød, trods *Helvede* og *evig død* ...
665 Er Gud for mig, så træde...gøre med al sin *Helved-hær*? ...
701 Huset, som Gud har byggt...skønt stormen raser vild, *Helved spruder ild*. ...
741 Op, min sjæl, thi sol er oppe...kyse til den fæle *Helved-ørk*!

Psykologisk:

- 3 Lovsynger Herren, min mund og mit indre...har han dig blandt *Helvedes* fanger ...
19 O Gud, fornuften fatter ej ...Du lader os med *Helved-frygt* ...
45 Jeg går i fare, hvor jeg går...sin lænke; hans skjulte *Helved-brand* ...
64 Jeg vil mig Herren love...skal, frels mig fra *Helvedes pine* ...
66 Lyslevende fra Himmerig...blev sorgen skudt, og *Helveds mørke* ...
77 O kom, o kom, Immanuel...dyb os fri, fra *Helveds gru* og *tyranni*!
149 Hvad er det for en snekke ...lad afgrunden øse al *Helved-ondskab* ...
150 Mit hjerte er så bange...Herrens pris, et uvejrs *helved* blinder ...
166 Så skal dog Satans rige...og mæle med sine *Helved-bånd* ...
181 Over Kedron Jesus træder...Se, hvor Paradisets lyster *Helved-angest* ...
185 Længe haver Satan spundet...tvundet på de stærke *Helved-bånd*! ...
194 O høje råb, hvis lige aldrig hørtes...forladt mig nu i *Helveds grumme hede*?
205 O store Gud, din kærlighed...vendt fra os al *Helved-våde* ...
210 Syng højt, min sjæl, om Jesu død...så mægtigt lød, at *Helved* skjalv og gøs.
213 I kvæld blev der banket på *Helvedes port*...
223 Herren af søvne opvågned, opsprang...opvågned, opsprang, hører du, *Helved*, vor morgensang: ...
224 Stat op, min sjæl, i morgengry...for evig er al *Helveds magt* ...
226 O kæreste sjæl, op at våge...våge! Thi dødens og *Helvedes tåge* ...

Løskøbt har han dig blandt Helvedes fanger

227 Som den gyldne sol frembryder...kunne spærre i det *helvedmørke* telt!

239 I den nat af stumme skrig...af stumme skrig sattes *Helveds-stenen* ...

262 Frydetonen går mod tronen...fangen, slukt af nåde *Helveds glød*. ...

356 Almagts Gud, velsignet vær...som Gud dig skænkede; *Helveds vælde* ...

621 Så skal da mammon vige...som dyre lod os *Helved-slaver* købe ...

643 Sorrig og elendighed...glæde, trodsed død og *Helved-bånd* ...

675 Gud, vi er i gode hænder...Synd og død og *Helveds plage* ...

Litteratur

Malling, Anders 1962-78: *Dansk Salmehistorie I-VIII*, Kbh.

Kjærgaard, Jørgen 1997: "Paradis af ørke! Paradisforestillinger og paradisfor-
kyndelse i salmebogen" – i: *Et kor af stemmer. Tematiske læsninger i salmebo-
gen*. Kbh., s. 13-48.

Kjærgaard, Jørgen 2008: *Salmehåndbog I-II*, 2. udg. Kbh.

Jørgen Kjærgaard, lektor og adj. professor
E-mail: jkj@km.dk

Helvede hos kirkefædrene

Anders-Christian Jacobsen

Artiklen beskriver indledningsvis kort, hvordan traditionen om helvede og dødsriget udvikles forud for kristendommen og i Det Nye Testamente. Derefter vises det, hvordan to af den tidlige kristne traditions hovedaktører, Origenes og Augustin, hver på sin måde bidrager til udviklingen af forestillingen om helvede. Origenes mener, at straffe i helvede er rensende og tidsbegrænsede og fører til alles endegyldige frelse, mens Augustin mener, at straffene i helvede er evig gengældelse for synd. I artiklens sidste del diskuteres helvedesforestillingernes rolle i en nutidig teologi. Artiklens hovedsynspunkt er, at helvede må betragtes som en dennesidig dimension af menneskelivet. Alle erfarer helvede i deres liv enten i form af tilfældig lidelse, der skyldes, at mennesker er en del af det biologiske kredsløb, eller i form af lidelse som konsekvens af egen eller andres synd. Teologiens opgave er at pege på positive livsmuligheder i det biologiske liv, der uvægerligt inkluderer død og lidelse, og at forklare, at frelse må forstås som ubegrænset og ubetinget inklusivitet i det kristne fællesskab.

Forestillingen om helvede voksede i betydning i kristendommens første århundreder. Origenes og Augustin var også i dette tilfælde vigtige aktører, men deres forestillinger om helvede var meget forskellige. Forestillingen om helvede har forskellige rødder, som rækker ned i traditioner, der er ældre end kristendommen. Udviklingen af forestillingen inden for kristendommen afspejler disse traditioner. Denne traditionshistorie vil jeg beskrive i et kort indledende afsnit. Også menneskesynet, gudsbegrebet og synet på frelsen har haft betydning for, hvordan forestillingen om helvede udvikledes: jo mere negativt menneskesynet er, jo større vægt lægges der på helvede som et evigt straffe- og pinested. Jo mere positivt gudsbilledet er, jo mindre understreges forestillingen om helvede som et evigt pinested. Disse tematik-

ker vil jeg belyse med eksempler fra Origenes og Augustin. Denne udvikling af forestillingerne om helvede viser, at de enten kan bruges som en trussel om straf eller som en fortælling om befrielse fra den ondskab og skyld, der knytter sig til menneskelivet. Dette spørgsmål vil jeg diskutere i artiklens afsluttende del.¹

Helvede og dødsriget – traditionen før kristendommen og i Det Nye Testamente

Kristendommens forestillinger om helvede har forskellige rødder, som allerede vævedes sammen, før kristendommen opstod. Det Nye Testaments forestillinger om helvede er først og fremmest inspireret af jødedommen, men i jødedommen blev forestillinger fra både israelitisk religion (GT) og fra orientalske og græske traditioner flettet sammen. Oldkirkens teologer havde desuden i visse tilfælde direkte adgang til græsk-hellenistiske forestillinger om dødsriget. Det er ikke min hensigt her at udrede forholdet mellem disse traditioner, men alene at pege på nogle hovedtræk i traditionsudviklingen, som fik afgørende betydning for udviklingen af forestillingerne om helvede i den tidlige kristendom.²

Det Nye Testamente indeholder mange forestillinger om stedet, hvor mennesket / sjælen opholder sig efter døden. Blandt disse er de navngivne steder Hades og Gehenna samt en mængde mere diffuse udtryk som 'ilden' og 'det udenfor'. Både i Det Nye Testamente og i traditionerne forud for Det Nye Testamente er Hades og Gehenna forstået som steder i rumlig forstand. Betegnelserne bruges ikke på en entydig måde i Det Nye Testamente, men man kan tilnærmelsesvis sige, at Hades betegner dødsriget, Gehenna helvede. Betegnelsen Gehenna stammer fra navnet på en dal, Ben Hinnoms dal sydvest for Jerusalem, hvor byens affald blev brændt (derfor evig ild), og hvor der ifølge Jer 7,30-34 engang blev foretaget menneskeofringer til guden Molok. Forestillingen om dødsriget har rødder både i orientalsk, israelitisk og græsk religion og mytologi. I israelitisk religion betegnede dødsriget med det hebraiske ord Sheol. I Septuaginta blev Sheol gennemgående oversat med det græske ord Hades. I israelitisk religion betegnede Sheol / Hades det sted, hvor sjælene opholdt sig evigt efter døden. Det var en skyggetilværelse uden

egentlig eksistens (jf. f.eks. Sl 88,11-13). Ifølge græsk mytologi havde sjælene en mere egentlig eksistens i Hades, hvor der både var en 'afdeling' for de sjæle, der skulle straffes (Tartaros) og for dem, der skulle belønnes (Elysium eller De Saliges Øer). Både i israelitisk og græsk religion var fokus dog på livet i det dennesidige. I de seneste faser af israelitisk religion og i de første århundreder af jødedommens historie fra ca. 200 f.Kr. udvidedes forestillingen om dødsriget imidlertid, idet forestillingen tillægges både et tidligt perspektiv og forbindes med en stærk idé om straf. Under indtryk af den tidlige jødedomms apokalyptiske forestillinger tillagdes opholdet i dødsriget et tidligt perspektiv: det skulle vare indtil opstandelsen (en ny forestilling som også indføres af apokalyptikken). Ved opstandelsen finder den endelige dom sted, og de retfærdige lever videre i paradiset, mens de uretfærdige brændes i den evige ild i Gehenna – helvede. Samtidig opstod en forestilling om, at der også i dødsriget finder en foreløbig straf sted. Disse forestillinger var fremherskende på Jesu og Det Nye Testaments tid. Derfor finder vi også både den traditionelle forestilling om Hades (f.eks. ApG 2,31) og den nye apokalyptisk prægede forestilling om Hades (Luk 16,19-31) i Det Nye Testamente. I de synoptiske evangelier, som er mest præget af apokalyptikken, findes de stærkeste udsagn om Hades og Gehenna. Et af de mest markante eksempler herpå er Matt 25,31-46, hvor den endelige dom ved Jesu genkomst beskrives – dog uden at betegnelserne Gehenna og Hades bruges. Ifølge Matt 5,22.29-30 er den hårdeste straf at blive kastet i Gehenna, mens Matt 10,28 advarer mod den, der kan lade både legeme og sjæl gå fortabt i Gehenna.³ Det er i denne sammenhæng bemærkelsesværdigt, at udtrykket Gehenna hverken bruges hos Johannes eller Paulus, skønt Paulus også taler om dommens ild, der skal prøve enhver gerning, men dog ikke opbrænde den, der har bygget sit livs bygning på grundvolden, Kristus. Heller ikke selv om selve livsbygningen er bygget af de sletteste bygningsmaterialer som hø og halm (jf. 1 Kor 3,5-15). Her ser vi en tydelig forskel på Matthæus' og Paulus' forståelse af dommens ild: Hos Matthæus er der tale om evig straf, mens der hos Paulus er tale om en prøvende og rensende ild, der bortrenser synden, men bevarer mennesket.

Origenes om helvede

Rufin (340/345-410), som har oversat mange af Origenes' (185-253/254) skrifter fra græsk til latin, truer i indledningen til sin oversættelse af Origenes' skrift *De principiis* (De princ.) alle, der måtte ændre i tekstens ordlyd, med, at de som straf vil komme til at brænde i den evige ild (*aeternum ignem*) (jf. Matt 25,41). En af sin tids bedste Origenes-kendere mente altså, at det gav mening at true med helvedes evige ild. Mon Rufin i dette spørgsmål er inspireret af Origenes?

Origenes bruger sjældent betegnelserne Hades og Gehenna, men han skriver ofte om den ild, der venter syndere efter døden. Man kan imidlertid ikke umiddelbart slutte deraf, at han blot viderefører Matthæus' forestilling om, at syndere skal brænde evigt i den uudslukkelige ild (jf. Matt 25,41). I indledningen til første bog i *De princ.* (1.præf.5) skriver Origenes, at kirken lærer, at sjælene, når de forlader denne verden, dømmes efter deres gerninger, og at gode gerninger belønnes med evigt liv, mens onde gerninger eller synder straffes med evig ild. Det er en direkte gengivelse af Matt 25,13-46. Dette udsagn er en del af Origenes' gennemgang af den kristne traditions læreindhold. Hermed mener han først og fremmest Bibelen, men også den senere traditions fortolkninger af Bibelen. Han tilslutter sig udtrykkeligt denne tradition, men hævder samtidig, at traditionen må fortolkes, fordi den på mange punkter er uklar.

I *De princ.* 2.10 diskuterer han spørgsmålet om den straffende ild. Han indleder afsnittet med igen at henvise til traditionens udsagn om, at de fortabte skal underkastes den straffende ild (jf. f.eks. Matt 3,10; 25,41; Luk 3,17;) og kastes ud i mørket (jf. f.eks. Matt 8,12; 22,13; 25,30). I *De princ.* 2.10.4-6 forklarer han så, at man selv antænder ilden med sine syndige gerninger. Ilden er altså ikke antændt af Gud, sådan som det hævdes i Matt 25,41; Luk 12,49. Ilden næres endvidere af den enkeltes synder, som er det hø, halm og strå, som den enkelte har bygget sit liv på. Her fortolker Origenes Matthæus (Matt 25,31-46) ved hjælp af Paulus (1 Kor 3,5-15). Ved hjælp af dette greb får han understreget, at ilden er rensende og dermed tidligt begrænset, som Paulus siger, og ikke evig, som Matthæus hævder. Derfor kan Origenes også i *De princ.* 2.10.6 beskrive Gud som lægen, der for at helbrede den syge

anvender ilden, kniven og den ildesmagende medicin med hård hånd for at drive sygdommen ud.

Origenes har det samme problem som alle andre bibelfortolkere: forskellige tekster i Bibelen taler forskelligt om det samme emne. I den konkrete situation fortolker han, som vi lige har set, Matthæus ved hjælp af Paulus, men han hævder ikke, at Matthæus har uret. Matthæus' beretning om den evige straf i ilden er vigtig for nogen. I sit skrift mod den platoniske filosof Celsus, forsvarer Origenes sig over for Celsus' kritik af de kristnes forestillinger om, at Gud er som en kok, der som straf rister alle ikke-kristne over ilden, mens han kun frelser de kristne (Origenes, *Contra Celsum*, 5,14-16). Det er ifølge Celsus en tåbelig idé. Celsus kender tydeligvis Matt 25,31-46 og andre nytestamentlige tekster, der beskriver den straffende ild. Origenes er for så vidt enig med Celsus, men han forsvarer Matthæus' beskrivelse af dommen med, at den er vigtig for de simple kristne, der ikke forstår hvem Gud i virkeligheden er. Hvis disse simple mennesker blot får at vide, at Gud frelser alle, efter at han har rensset synden ud, ville de blot blive ved med at synde og leve amoralsk. Disse simple kristne har brug for trusler om evig straf i ilden for at afholde sig fra at synde. Derfor har Matthæus' fortælling om straffen i den evige ild en vigtig funktion, selv om den ikke er den sidste sandhed om Guds staf over syndere. Logos har i det hele taget inspireret de bibelske forfattere på en måde, så Bibelen indeholder udsagn og beretninger, der passer til alle på det niveau, hvor de aktuelt befinder sig (Jacobsen 2009).

For de kristne, som forstår de dybere sammenhænge, skal straffen imidlertid forstås som rensende og helbredende og som en overgangsfase, der gør sjælen rede til den videre opstigning mod det guddommelige. Dette hænger sammen med Origenes' forståelse af mennesket, verden og kosmos. Menneskets sjæl er et fornuftsvæsen, som er faldet fra dets oprindelige tilstand i Guds nærhed, og som staf herfor er fængslet i det materielle legeme og i den materielle verden (*De princ.* 1.5.2, Jacobsen 2000, 241-266; Jacobsen 2002, 223-228). På dette punkt er Origenes inspireret af Platon (*Phaedrus* 246-249). Samme forestillinger findes også i visse gnostiske retninger. Frelse er at blive befriet fra dette fangenskab i legemet. Straffene er et vigtigt middel til denne befrielse. Derfor kan straffene ifølge Origenes ikke være evige, men opdragende med sigte på sjælens tilbagevenden til Gud.

Augustin om Helvede

Augustin (354-430) beskriver meget udførligt sin eskatologi i de sidste tre bøger (20-22) af *Om Gud Stad* (De civ.). Den 20. bog handler om dommen, den 21. bog handler om straffene og den 22. bog om det evige liv. Det er altså den 21. bog, der specielt er interessant i denne sammenhæng.

Augustins hovedanliggende er at argumentere for straffens evighed, derfor prøver han at bevise, at legemer kan lide f.eks. ved at brænde evigt i ilden uden at gå til grunde, og argumenterer imod alle opfattelser af at straffene er tidsligt begrænsede. Ligesom hos Origenes er det ikke så meget betegnelserne Hades og Gehenna, der interesserer Augustin, men derimod den brændende ild og de gennemborende orme, som i de centrale bibelske beretninger forbindes med Gehenna (f.eks. Matt 25,41; Mk 9,42-50). Ilden og ormene er de midler, hvormed straffene udføres. De civ. 21.9 er det centrale kapitel om helvede og de straffe, som de fordømte udsættes for dér. I dette kapitel tager Augustin udgangspunkt i Mk 9,42-50, hvor Jesus tre gange advarer mod helvedes (Gehenna) straf ved at henvise til, at det er bedre at skille sig af med legemsdele (hånd, fod, øje), der fører én i synd, end at beholde disse legemsdele og derefter blive kastet i helvede, hvor ilden ikke slukkes, og hvor ormene ikke dør. De pinsler, som ilden og ormene i helvede påfører de fortabte, er altså ifølge Markus og Augustin evige.

Skønt årsagerne til den evige straf ikke er hovedtemaet i De civ. 21. bog, berører Augustin kort dette emne, idet han henviser til sin lære om arvesynden (De civ. 21,12, cf. også *Enchiridion* 26-27). Hele menneskeslægtens masse blev fordømt på grund af den første overtrædelse. Ingen befries fra denne fordømmelse undtagen ved Guds barmhjertighed og uforskyldte nåde. Menneskeslægten blev derved delt: en lille del fik del i nåden, mens den største del blev underkastet straffen. På denne måde kunne både Guds retfærdighed og hans nåde komme til udtryk. Blev alle frelst af nåde, ville Guds retfærdighed ikke komme til udtryk, og blev alle underkastet den evige fordømmelse og staf, ville Guds barmhjertighed ikke komme til udtryk. Grunden til, at de fleste underkastes fordømmelse og straf er, at det på denne måde bedst vises, hvad alle har fortjent og ville blive ramt af, hvis ikke Gud var nådig mod en lille del af menneskeslægten.

Augustin er en stærk tilhænger af forestillingen om legemets opstandelse og evige liv (jf. f.eks. De civ. 20,20-21; 22,4-15). Når han hævder dette synspunkt i forbindelse med frelsen, må han også hævde det i forbindelse med fortabelsen (De civ. 21,1-3; *Encheridion* 92). Derfor må han argumentere for, at legemer kan udsættes for evig straf og pine uden at gå til grunde. Det bruger han de første kapitler i De civ. 21. bog til. Legemet, der kan udsættes for smerte i evighed, påfører sjælen smerte. Sjælen lider altså, fordi legemet påføres lidelse, men sjælen, som alle – også de vantro – er enige om, er udødelig, kan også lide uafhængigt af legemet. Det kan f.eks. ses af forskellige mentale lidelser (De civ. 21.3; 21.9). Der er således ifølge Augustin ingen grund til at hævde, at mennesket, der består af sjæl og legeme, ikke kan underkastes evig straf og pine.

Fra De civ. 21.13 og frem gennemgår og afviser Augustin en række synspunkter, der på forskellig vis argumenterer for, at straffene er tidsligt begrænsede. I De civ. 21.13 diskuterer Augustin et synspunkt, som han tillægger platonikerne og Vergil, nemlig at straffene er rensende. Han afviser ikke, at der findes rensende straffe både her i livet og efter døden (jf. *Enchiridion* 69), men han afviser, at alle straffe er rensende og dermed tidsbegrænsede. For de fleste vil straffene være evige. Augustins synspunkt, at der både findes tidsligt begrænsede rensende straffe og evige straffe for synder, der ikke kan renses ud, videreføres i middelalderkirkens skærsildslære.⁴ I De civ. 21.17 argumenterer han mod et lignende synspunkt, nemlig det at ingen straffe vil vare evigt. Det synspunkt tillægger han med rette Origenes, som han karakteriserer som en af de 'barmhjertige' medkristne. Betegnelsen 'barmhjertig' er ikke positiv i denne sammenhæng. Augustin mener, at Origenes' og hans liges form for barmhjertighed er ubarmhjertig, fordi den stikker mennesker blår i øjnene, og ikke gør det klart, at mange vil komme til at lide evig straf for deres synder. I de følgende kapitler behandler Augustin en række andre synspunkter, der alle har det til fælles, at de hævder, at straffene kan begrænses i tid. Nogle vil således hævde, at helliges forbønner og medlemskab af den katolske kirke kan begrænse straffens varighed. Det er der ifølge Augustin intet andet end Guds nåde, der kan (Vorgrimler 1994, 118-127).

Den afgørende forskel mellem Origenes' og Augustins syn på straf og helvede er, at Origenes hævder, at straffene er opdragende og rensende, og at sjælens ophold i helvede derfor er tidsbegrænset, mens Augustin lægger vægt

på at straffen er gengæld for synd, og at denne gengæld varer evigt ligesom de retfærdiggjortes liv. Noget forenklet kan man derfor sige, at skønt både Origenes og Augustin fokuserer på ilden som straffemiddel, så viderefører Origenes Hades-traditionen, mens Augustin viderefører Gehenna-traditionen. Her er det synet på straffen som tidsbegrænset eller som evig, der er den afgørende forskel mellem de to. Man kunne også hævde, at Augustin viderefører den synoptiske tradition om den evigt straffende ild, mens Origenes viderefører den paulinske tradition om den rensende ild – uden dog dermed at hævde, at Paulus har en udtalt og gennemgående apokatastislære.

Det er Augustins synspunkt, der sejrer både i Øst- og i Vestkirken. I Østkirken trækkes der med fordømmelserne af Origenes og origenismen i 543 og 553 en afgørende streg i sandet, som cementerer en udvikling bort fra Origenes' teologi, som længe havde været undervejs. Det gælder på mange områder, men ikke mindst hans syn på straf og frelse. Østkirken har dog aldrig accepteret Augustins arvesyndslære, hvilket betyder, at Østkirken generelt har bevaret et mere positivt menneskesyn og dermed et mindre strengt syn på fortabelse og straf. I Vestkirken blev Augustins syn på synd og straf derimod nærmest helt enerådende. Det kommer for eksempel stærkt til udtryk i Gregor den Stores (ca. 540-604) *Dialoger* (4. bog kapitlerne 28, 29, 39, 42-45). Skønt der er forskelle på udviklingen af helvedesforestillingerne i Østkirken og i Vestkirken skal disse forskelle ikke overbetones. Der er også teologer i Østkirken, som f.eks. Basilius den Store (død 379) og Johannes Chrysostemos (død 407), der har stærke forestillinger om evigt gengældende helvedesstraffe (Vorgrimler 1994, 100-102). Både hos Augustin (jf. *Enchiridion* 69) og hos Gregor den Store (*Dialoger* 4,39) forbindes de meget markante udsagn om evige helvedesstraffe med ansatser til forestillinger om midlertidige rensende straffe. Disse forestillinger udvikles i den middelalderlige romerske kirkes lære om skærsilden (jf. ovenfor), som konkretiserer og udmaler helvedesforestillingerne i al deres gru, men som samtidig præsenterer straffene som noget midlertidigt for de fleste (om end de varer meget længe), og som noget både den enkelte og især den romerske kirke kan forkorte og afhjælpe. De protestantiske reformatorers protest mod at gøre frelse til en handelsvare medfører, at helvedesstraffene igen i protestantisk teologi bliver forstået som evige og endegyldige. Augustins hårde linje uden

formildende omstændigheder tages op igen (f.eks. *Confessio Augustana* artikel 2 og 17).

Forestillingen om helvede i nutidig teologi – helvedeserfaringer i dette liv

Det er fremgået af det ovenstående, at helvede i tidlig kristendom og i det meste af kristendommens efterfølgende historie er blevet forstået som noget meget konkret: et sted, hvor hele mennesket eller sjælen skulle opholde sig efter døden i kortere eller længere tid eller i al evighed. Formålet med dette ophold er grundlæggende blevet forstået på to måder: enten som straf forstået som gengæld for synd eller straf forstået som udrenselse af synd. I det sidste tilfælde er straffen grundlæggende noget positivt, idet straffen udøves med frelse og befrielse for øje. Det befriende perspektiv i oldkirkens helvedesforestillinger kommer også til udtryk i forestillingen om Kristi nedfart til dødsriget for at befri de fangne dér. Det er imidlertid vanskeligt for mange i nutiden at forbinde noget med de tidslige og rumlige forestillinger, som traditionen knytter til helvedesforestillingerne. Det har ført til, at helvede som teologisk tema har spillet en meget tilbagetrukket rolle i den systematiske fagteologi. Forestillingen behandles dog stadig i den historiske teologi (jf. det ovenstående), ligesom de traditionelle forestillinger om helvede også lever i folkelig kristendom. Til slut i denne artikel vil jeg drøfte, om og i givet fald hvordan traditionens forestillinger om helvede har en plads i den moderne systematiske teologi, eller om den systematiske teologis opgave snarere er at bekæmpe disse forestillinger?

Jeg mener, at væsentlige dele af traditionens forestillinger om helvede er så stærkt influerede af den fortidige kontekst, som de er formuleret og videreudviklet i, at det ikke længere giver mening, at fastholde forestillingerne i deres oprindelige form. De oprindelige forestillinger om helvede er formuleret ud fra det antikke, ptolemæiske verdensbillede, hvor helvede var under jorden og himlen over jorden. Det verdensbillede kan ingen længere forbinde noget med. Det betyder, at de rumlige og fysiske aspekter af traditionens helvedesforestillinger, såvel som de tidslige, må opgives: Ingen bliver efter døden ført til et fysisk eksisterende sted, hvor de pines i en fysisk brændende

ild til evig tid. Mange vil nok indvende, at ingen moderne teologer kunne finde på at forstå de traditionelle helvedesforestillinger så konkret, og at man i stedet taler metaforisk og billedligt om helvede. Jeg tror, at det er en sandhed med modifikationer. Der er stadig en del fagteologer, der tilslutter sig en ret konkret forståelse af traditionens forestillinger om helvede, og endnu flere siger, at de traditionelle forestillinger skal forstås metaforisk, skønt de, når de f.eks. prædiker, har vanskeligt ved at forklare, hvori det metaforiske består. Konsekvensen af det er, at lægfolk enten forkaster kristendommen, fordi der stadig prædikes forestillinger, som hører en anden tidsalder til, eller at de mindre kritiske forstår forestillingerne om helvede konkret, selv om præsten mener at sige noget andet. Hvis valget således står mellem at forkaste enhver forestilling om helvede eller komme med en tydelig metaforisk fortolkning, foretrækker jeg den sidste mulighed.

Det teologiske overskud i forestillingen om helvede består efter min mening i, at helvede skal forstås som en aktuel tilstand, som en del af karakteristikken af menneskelivet. Alle mennesker gør sig i større eller mindre grad erfaringer af at være i helvede, af at deres liv eller aspekter af deres liv er et helvede. En teologisk fortolkning af disse erfaringer må pege på, at ethvert menneske er underlagt tilfældigheden, som er en integreret del af livet. Erfaringer af helvede i livet kan skyldes, at et menneske rammes af tilfældige hændelser: hvorfor blev jeg syg, hvorfor blev mit barn kørt over, hvorfor ramte denne katestrofe dette geografiske område etc.

Helvedeserfaringer er ikke altid nogens skyld, hverken Guds eller menneskers. At verden er skabt, som den er, med et biologisk kredsløb, der både implicerer liv og død, er dog ud fra et skabelsesteologisk synspunkt Guds 'skyld', men samtidig noget, der ligger forud for moralske og etiske definitioner af godt og ondt. At biologisk liv forudsætter biologisk død kan ikke defineres som noget ondt. Død og lidelse er altså ikke altid et resultat af synd, ligesom det ikke forud er bestemt, hvordan det enkelte menneske rammes af den lidelse, der er indbygget i det biologiske og kosmiske kredsløb.⁵

En forsvarlig nutidig teologisk tale om helvede kan dog heller ikke benægte, at helvedeserfaringer kan være en konsekvens af menneskers egne valg. En konsekvens af synd, som den teologiske tradition ville sige. Konkrete handlinger kan skade én selv eller andre og give anledning til erfaringer af lidelser, af helvede. Sådan set kan lidelse og helvedeserfaringer være en kon-

sekvens af synd. Straffen for synden ligger altså i syndens konsekvenser for den, der handler syndigt, og er ikke noget, der påføres udefra, fra Gud. Man tænder selv den straffende ild, som Origenes siger. En vanskelig konsekvens af denne tankegang er, at syndens konsekvens ofte rammer både den, der handler syndigt, og andre der rammes af handlingens konsekvenser. Mennesker rammes derfor ofte af konsekvenserne af andres synd og som sådan er det muligt at tale om helvedeserfaringer som straf for synd.

Endelig må man også fremhæve forestillingen om det rensende og befriende perspektiv, der i traditionen er knyttet til forestillingerne om helvede. Skønt både Origenes og Augustin henlægger de fleste straffe til en tilstand efter døden, så medgiver de dog også, at lidelser i dette liv kan forstås som rensende straffe, der har til hensigt at lede syndere på rette vej. Drager den, der underkastes lidelse i dette liv, konsekvenser heraf, som er livsfornyende, kan man hævde, at straffene har været rensende og befriende.

Det overhovedet vigtigste er dog, at menneskers aktuelle erfaringer af helvede knyttes sammen med kristendommens forkyndelse af nåde, tilgivelse og befrielse. Det er ikke tilstrækkeligt, at teologien hjælper mennesker med at forstå deres konkrete helvedeserfaringer som enten konsekvenser af den indbyggede tilfældighed i det biologiske og kosmiske kredsløb eller som konsekvenser af egen eller andres syndige handlinger. Teologien må også bidrage med konkrete fortolkninger af, hvad nåde, frelse og befrielse betyder for mennesker, der erfarer helvede i deres liv.

Hvordan forstås frelse i en situation, hvor mennesker er ramt af tilfældig lidelse? Her må det gøres klart, at tilfældig lidelse ikke er en straf, men netop tilfældig. Frelse kan i denne situation derfor ikke forstås ved hjælp af de teologiske kategorier 'nåde' og 'tilgivelse'. Frelse må her snarere defineres som befrielse og medlidelse. Her hjælper det ikke moderne mennesker at love dem et nyt liv efter den biologiske død, men man må derimod vise, at der er positive livsmuligheder, selv om livet er lidelsesfyldt og uigenkaldeligt slut med den biologiske død. Denne erkendelse medfører en koncentration om og en indlevelse i livet nu og her. Når livet nu og her sættes i fokus, medfører det en befrielse fra den flygtighed, som en stadig henvisning til et kommende liv let kan medføre. Samtidig afmonteres alle trusler om fornyet straf i et kommende liv.

Hvordan forkyndes nåde, frelse og befrielse for mennesker, der lider som konsekvens af egne eller andres syndige handlinger? Her kan der derimod tales om nåde og tilgivelse. Der må peges på den tilgivende inklusivitet, der er selve evangeliets kerne. Denne tilgivende inklusivitet skal fremholdes for såvel den, der med sine handlinger har affødt lidelsen for sig selv og andre, og for dem der måtte være ramt af den andens synd. Der skal ikke trues med evig straf i det hinsidige eller henvises til en fremtid efter døden, hvor uretfærdigheder og synd er udjævnet gennem straf og frelse, men til en konkret inklusivitet, der viser, at det konkrete kristne fællesskab, menigheden, har plads til både dem, der begår synd, og dem der rammes deraf. En sådan forkyndelse kan ikke bare bestå af ord, men må følges af konkret handling, der åbner fællesskabet.

Helvede er ikke et sted i det fjerne, men en tilstand som alle mennesker rammes af, dels fordi alle er biologiske væsner, der udsættes for den biologiske cyklus' nødvendige lidelse og død, dels fordi ingen går gennem livet uden gennem synd at skabe helvede for sig selv og andre. Disse erfaringer af helvede skal mødes med en forkyndelse af alles frelse forstået som ubegrænset inklusion dels i det af Gud skabte biologiske kredsløb, der sikrer livets opretholdelse, dels i de konkrete menneskelige og kristelige fællesskaber, som vi på teologisk kalder 'menighed' og 'kirke'. Om der også findes et evigt liv i traditionens forstand, der på den ene eller anden måde rækker ud over dette liv, må stå hen i det uvisse.

Litteratur

Augustin, *De civitate Dei / Om Guds Stad*.

Augustin, *Enchiridion*.

Gregor den Store, *Dialoger*.

Görgemann, H. / H. Karpp 1992: *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt ³, 822-831.

Jacobsen, A.-C. 2000: "Origenes' teologiske univers. Frelshistorie og antik systembygning", i: *DTT* 63 (2000), 241-266.

- Jacobsen, A.-C. 2002: *Kødets opstandelse? Mennesket og målet hos Irenæus og Origenes*, Forlaget Anis, København.
- Jacobsen, A.-C. 2009: "Normative structures in Origen's Biblical Exegesis", i: A.-C. Jacobsen (red.) *Religion and Normativity. The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity*, Aarhus University Press, Aarhus, 143-156.
- Kittel, G. 1933: *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, Bd. 1.
- Lindhardt, P.G.: 1958: *Helveds strategi*, Credo, Skjern.
- Melanchthon, P.: *Confessio Augustana*.
- Origenes: *Contra Celsum*.
- Origenes: *De principiis*.
- Stürmer, K. 1962: *Konzilien und ökumenische Kirchenversammlungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Vorgrimler, H. 1994: *Geschichte der Hölle*, Wilhelm Fink Verlag: München.

Noter

- 1 P.G. Lindhardt har på sin særlige måde beskrevet disse temaer i sit lille skrift *Helvedsstrategi*. Dette lille skrift må enhver dansker læse, der vil tænke over eller tale om helvede.
- 2 Hos H. Vorgrimler, 1994, 32-87 findes en grundig gennemgang af helvedesforestillinger i de traditioner, der direkte eller indirekte har haft indflydelse på kristendommens forestillinger om helvede. Efter gennemgangen af disse traditioner dækker Vorgrimler historien om helvede i vestlig kristendom helt op til nutiden. Jeg refererer derfor til bogen flere gange i det følgende.
- 3 Se om brugen af Hades og Gehenna i Det Nye Testamente, G. Kittel, 1933, Bd. 1, 146-150 (Hades); 655-656 (Gehenna).
- 4 Den romerske kirkes lære om skærsilden fastslås bl.a. på konciliet i Lyon i 1274 og bekræftes på Tridentinerkonciliets session i 1563, jf. K. Stürmer, 137-138. 295.

- 5 Dette tema har været behandlet på mangfoldige måder: Jesus eller Lukas (Luk 13,4) mener ikke, at de 18 mennesker, der blev dræbt af det sammenstyrtende tårn i Siloa var mere skyldige end andre indbyggere i Jerusalem. En række af de tidlige kirkefædre bl.a. Origenes hævdede over for gnostikerne, at Gud ikke forudbestemmer nogle til frelse og andre til fortabelse. På det punkt er Augustin og reformatorerne imidlertid enige med gnostikerne. Et tredje indlæg i diskussionen kan findes hos Løgstrup i *Skabelse og tilintetgørelse*, hvor han hævder, at tilintetgørelsen er en nødvendig del af det kosmiske kredsløb, og derfor ikke en straf, der rammer særlig store syndere eller nogle bestemte, der er udvalgt dertil.

Helvede hos Dante

– baggrund for alle andre helveder?

Else Marie Wiberg Pedersen

Dante Alighieri (1265-1321) skrev sit store digt *La Comedia*, kendt som *Den guddommelige komedie* i 1300-tallets begyndelse, efter at han var forvist fra Firenze. Digtet skildrer en rejse gennem tre riger: Helvede, Renselsesbjerget og Paradis, som hver især beskriver faser i et menneskes vej mod større erkendelse og mod frelse. Netop derfor skal læseren ikke standse ved Helvede, men foretage hele rejsen. Dantes pointe er, at vejen til Paradis går gennem Helvede, for menneskelivet er qua mennesket selv langt fra fuldkomment. Dante beskriver ethvert menneskes vanskelige livsafgørelser (kriser) ved fra første færd at inddrage læseren i en knusende krisestemning og føre os ned i alle helvedes pinsler, før vi føres op gennem rensende selvindsigter og endelig til at se større livsperspektiver. Ifølge Dante er Helvede kun et kritisk begyndelsespunkt, ikke et slutpunkt.

Indledning

Dante er gået over i historien for den første del af sin *Den guddommelige Komedie*, rejsen ind i Helvede, selvom værket fremstår som en helhed, der giver et helt andet perspektiv på tilværelsen. Selvom digtet fremstår som en rejseberetning fra de dødes riger, handler det om det levede liv og livsholdninger. Digtets fortæller skildrer sin rejse gennem tre riger: Helvede (*Inferno*), Renselsesbjerget (*Purgatorio*) og Paradis (*Paradiso*), hvor han møder forskellige afdøde skikkelser for til sidst at se Gud selv i menneskelig skikkelse.

Dante Alighieri (1265-1321) skrev sit berømte digt, mens han levede i landflygtighed fra det Firenze, han var vokset op i, og som forblev hans tabte kærlighed. Digtet består af mange lag, fra videnskabelige indslag (filosofi,

teologi og astronomi) til omtale af historiske personer og begivenheder fra antikken og Dantes samtid, og er desuden krydret med en række kritiske kommentarer. Som sådan er digtet en syntese af kulturen på Dantes tid. Når digtet kaldes 'komedie', er det både på grund af de morsomme, satiriske islæt, folkesproget italiensk og den lykkelige slutning. Adjektivet 'guddommelig' er en senere, men rammende tilføjelse, som skyldes digtets tema, en guddommelig orden. Værket er komplekst, og skønt Dante ikke var teolog, afspejler det tidens teologi.

Frelsens vej – en rejse i billeder og symboler

Den guddommelige Komedie tager sin begyndelse i Helvede, men det er bestemt ikke slutpunktet. Komediens er et prosadigt over menneskets (pilgrims)færd gennem livet, og samtidig beskrivelsen af menneskets vej til frelsen, tilbage fra det tabte liv i Helvede til livet med Gud i Paradis.^h

Dante skildrer frelsens vej ifølge med traditionen fra Gregor d. Store (590-604) som en længsel og en rejse væk fra den udlændighed, hvor det faldne menneske lever borte fra sin oprindelse, fædrelandet hos Gud. Mennesket fremstilles som en troende synder, der er drevet af sin længsel efter det højeste (*desiderium supernum*) og nu er på vej (*in via*) tilbage til fædrelandet (*in patria*), hvor det hører hjemme (Exodus; Hebr 11,13ff; Luk 15).

Billedsproget handler på én gang om antropologi, soteriologi og eskatologi, sådan som Dante så det ind i sin tids og sin tros forståelsesramme. Der tales om Guds nærvær i denne verden gennem skabelse og frelse, gennem kamp og håb. Menneskelivet skildres i forhold til Guds engangshandling, da Kristus bragte gudsriget ind i menneskers historie (inkarnationen); i forhold til Guds gentagne handlinger i form af Helligåndens stadige kamp mod synd og vantro (gennem de helliges samfund); og i forhold til Guds løfte om en fremtid eller et rige, hvor alt, som troen håber på, er fuldendt. Ved denne fuldendelse skal både Kristi og Helligåndens gerninger være fuldbragt, for da er kirken lig sin Herre (jf. 1 Joh 3,2). Billedsproget om udlændighed og pilgrimsfærd angiver, at menneskelivet og kirken hører denne tilværelse og denne jord til. Både det enkelte menneske og kirken som fællesskab lever endnu borte fra den fuldendelse i gudsriget, hvor kirken skal ophøre med

at være til. Kirken er her på jorden en pilgrim på vej, og gudsriget komme i herlighed er dens grænse. Men alt liv er samtidig omsluttet af den guddommelige orden.² At Dante, ligesom traditionen, bruger beretningen om udvandringen af Egypten som mønster, understreges af, at han undervejs på renselsesbjerget lader "mere end hundrede" sjæle synge Psalme 114, "Da Israel drog fra Ægypten" (Purg 2). Denne takkesang til Gud synges påskesøndag og symboliserer hos Dante opstandelsens omvæltning af synd og død, som en stærk modsætning til Helvede.

Rejsen gennem de tre riger begynder som en krise. Dantes fortæller-jeg er forvildet og fortabt, men begiver sig på vej med den dobbelte opgave at erkende og aflægge sig den synd, som hindrer ham i at se Gud. Undervejs ledsages han konsekutivt af tre vejledere. Først Vergil, der udover at være digter som Dante selv, er symbol på den menneskelige fornuft og som filosofisk vejleder ledsager ham gennem Helvede (Inf 1) og op gennem hovedparten af Renselsesbjerget (Purg 30). Her støder den anden ledsager, Beatrice, symbol på teologien, til. Med hende som åndelig vejleder ledsages han fra toppen af Renselsesbjerget (Purg 30) til Paradisets himmelkredse³ (Par 31). Beatrice overdrager fortælleren til den sidste vejleder, Bernhard af Clairvaux, som er symbol på kontemplationen eller den guddommelige skuen (*visio beatifica*), og som derfor skal ledsage ham det sidste stykke vej til målet: at skue Gud i et flygtigt øjeblik (Par 33).

Forskellen på de tre riger markeres i både stemning, sprog og perspektiv. Dante lader stemningen skifte markant i digtets tone fra mørke og tragedie i Helvede til en afklaret ro på Renselsesbjerget og til en jublende ekstase i Paradis. Ligeledes skifter stilen fra slagkraftigt folkesprog i Helvede til en poleret form på Renselsesbjerget og til en åndelig stil i Paradis. Endelig skiftes perspektiv, idet fortælleren ser *ned* i Helvede, er på *samme* niveau som det sete på Renselsesbjerget, og ser *op* i Paradis.

Til billedsproget hører også hele talsymbolikken. Den gentagne brug af de hellige tal tre og ti som symboler på Treenigheden og skaberværkets fuldkomne harmoni og enhed understreger universets guddommelige oprindelse. Allerede digtets opbygning i hundrede (10x10) dele, en indledning plus 3 x 33 sange, afspejler den fuldkomne harmoni – og hvert riges 33 sange matcher Jesu leveår. Dertil kommer, at hvert af de tre riger har ti afdelinger: Helvede, tragtende nedad på den nordlige halvkugle; Renselsesbjerget, belig-

gende på en ø midt i havet på den sydlige halvkugle; samt Paradis i ti himle, omspændende den hele verden. Med titallet (10 = 1 + 9) spilles også på Guds enhed (ettallet) og Jesu dødstime (nitallet, 3x3) og dermed på sandhedens fulde åbenbaring.⁴

Den hyppigste talformular er den generaliserende 'mere end tusind' (*più di mille*), som optræder i både Helvede og Paradis, mens der på Renselsesbjerget kun opereres med værdien 'mere end hundred' (fx *Purg 2*). Hermed angiver Dante på en gang den kollektive karakter ved livet og Guds evighedskarakter. I Helvede forstærkes fortabelsens karakter gennem massernes infernalske trængsel (fx *Inf 3*), for her er døren åben for ubegrænset indvandring.⁵ I Paradis er de "mere end tusind" udtryk for, at den enkeltes handlinger har betydning for fællesskabet (fx i *Par 1*), samt at jubelen over Guds skaberværk ingen ende har (fx *Par 30*). Tusindtallet har intet med millenarisme eller udvælgelsestænkning at gøre. I Dantes kultur var "tusinde" det højeste talord og kunne kun gøres større ved multiplikation eller udtrykket 'mere end' (*'più di'*, fx i *Inf 5*). Først senere bliver talordet 'million' almindeligt. Hos Dante finder man desuden neologismen '*inmilliarsi*' ('tusind ind i flere end';⁶ *Par 28*), hvormed han angiver en umådelig stor mængde væsener i Paradis.⁷ De store og fluktuerende mængder angiver ikke et nøjagtigt antal fortabte eller frelste i de tre riger, men tjener til at betone frelsens uåndgribelige og uberegnelige karakter.

Digtets særlige topografi er inspireret af skolastikerne og deres forståelse af universets opbygning ud fra aristotelisk filosofi og kosmologi. De adopterede Aristoteles' geocentriske system og tilhørende astronomi, hvorved universet anses for at bestå af koncentriske sfærer og niveauer.⁸ Det samme gjaldt spekulationerne over himmel og helvede samt over jordens skæbne efter dommen. Således lærte de, at helvede var jordens inderste region, bestående af rå materiale og allerinderst en kerne af is, præcis som Dante beskriver Helvedes indre (*Inf 32*). Ifølge denne lære er Guds rige med lys og de himmelske legemer derimod uden for firmamentet, mens lyset i universet er Gud selv (jf. *Inf 34*).

Udover at skildre pilgrimmens rejse mod frelsens endemål, skildrer Dantes hellige digt (*poema sacra*) de forskellige stationer knyttet til påskens drama, og påskeugen udgør digtets liturgiske ramme. Helvede omfatter således begivenhederne fra Jesu angst og ensomhed i Gethsemane have skærtorsdag

(Inf 1) til hans korsdød langfredag (Inf 34), renselsen omfatter opstandelsen i dåb og syndserkendelse (Purg 31), mens Paradis omfatter opstandelsen i den guddommelige skuen (*visio beatifica*). Frelsehistorien som helhed er digtets ramme, mens den imaginære topografi er den ydre ramme for den i virkeligheden indre rejse, som mennesket må foretage på sin vej mod stadig større erkendelse. Netop derfor skal læseren ikke stoppe i Helvede. Tværtimod skal man foretage hele rejsen, ledsaget af vejledere, til dens slutpunkt i Paradis, hvor den fulde erkendelse nås ansigt til ansigt med den Gud, der har vist sig som et menneske. Det er Dantes pointe, at vejen til Paradis går gennem Helvede.

Helvede

Dante åbner digtet med at lade fortælleren kundgøre, at rejsen begynder “midt i vort livs rejse...”, og inddrager hermed fra første færd læseren. Samtidig fremstår digtet som et erindringsbillede, den tilbagevendte turists rejseberetning, hvor oplevelsesøkonomi forlenes med en betydningsdybde, der gør den til frelsesøkonomi.

Dante begynder ikke sin rejseskildring som en lykkelig eller forventningsfuld rejsende. “Vi” er “midt i vort livs rejse”, faldet er sket, og der er krisestemning. Krise betyder egentlig afgørelse, og hovedpersonen vågner i en mørk skov, søvnig, forvildet og angst – uden Guds kærlighed og lys (Inf 1). Det er et “bittert sted” med “for megen stilhed”, langt fra lyset på skabelsens morgen. Han vil begive sig op mod lyset, men standses af tre vilde dyr, der symboliserer henholdsvis bedrag (leoparden), vold (løven) og begær (ulven). Herpå skitseres rejsen, og det understreges, at den rette vej tilbage til lyset først går nedad i mørkets dyb, gennem den dybeste syndserkendelse. Dante skildrer et menneske, som pludselig opdager, hvordan det er omgivet af bedrag, vold og magtbegær, som det må væk fra. Rejsen defineres da også som en kamp – med klare referencer til Paulus’ beskrivelse af den kristnes liv, og både Romerbrevet og Korinterbrevene danner forståelsesrammen for dette erindringsbillede (fx i Inf 1 og 2). Læseren tages med ind i det erkendelsesrum, hvor frygt og uvilje hersker, mens (u)menneskelig tåbelighed og fejhed udstilles i skarp kontrast til det frie, åbne og modige liv, som indgydes gennem Guds nådefulde ind-

Helvede hos Dante

griben. Sidstnævnte repræsenteres af en kvindelig Treenighed: Maria, billedet på barmhjertighed; Beatrice på moralsk styrke og Lucia på modstand mod grusomhed, dvs. billede på mildhed og overbærenhed.

Rejsen ind i Helvede begynder ved Helvedes vestibule, der “ikke er noget sted”, altså heller ikke er et sted uden gudstro (Inf 3). Inskriptionen over vestibulens port er på én gang et varsel om “ikke-stedets” fortabelse og smerte og en trosbekendelse til Treenighedens retfærd, almagt og visdom i sin oprindeligheds kærlighed.

Jeg fører ind til den forpinte by,
Jeg fører ind til uophørlig sorg.
Jeg fører ind til det forladte folk.
Retfærdighed bevægede min store Skaber;
Guddommelig almagt skabte mig,
Og den højeste visdom blev forbundet med
den første kærlighed.
Før mig skabtes kun det evige,
og jeg skal vare evigt.
Opgiv ethvert håb, alle I som går ind.⁹

Dantes helvede er altså underlagt Guds magt, og Satan er ikke en fri hersker i et helvedesrige. Satan er underlagt Guds magt, og han befinder sig fastfrosset i Helvedes dybeste indre (Inf 34) og kan ikke bevæge sig. Alt i Helvede vises i den forvrængede og pinefulde tilstand, som det er i, og som ifølge Dante skal betragtes uden fejhed eller frygt.

Inden for Helvedes vestibule findes den første af de ti helvedeskredse, *limbo*,¹⁰ der er et “sted”, men uden form (Inf 4). Det er en blind verden, hvor førkristne, udøbte og lunkne sjæle befinder sig. Sjælene her er hverken lykkelige eller bedrøvede, men befinder sig i en mellemtilstand. *Limbo* er stedet for de lidende sjæle, som har mistet intellektets sunde dømmekraft og levet livet uden skam eller ære i stadig ubeslutsomhed og blindhed. Disse mennesker er ikke syndere, men da de aldrig i sandhed har levet, har verden intet spor af dem, og hverken himmel eller helvede ønsker dem. Deres undladelsessynd er deres ubeslutsomhed, som varer ved, afspejlet i *limbos* mærkelige mellemtilstand mellem jord og himmel.

Men præcis som Jesus ikke var forladt af Gud på korset, om end det oplevedes sådan i den uendelige smerte, så er heller ikke *limbo* forladt af Gud. Det styres af den guddommelige retfærdighed, og Kristus har været her og taget skikkelser fra Det Gamle Testamente med sig. Der er altså håb om frelse! Dante lader da også spørgsmålet, om opholdet i *limbo* er evigt, stå åbent ved at give svaret i en *contrapasso*:¹¹ de ting, der her diskuteres, bør forblive "tavse". Med vanlig dramatisk ironi tier Dante netop ikke, så lidt som hans fortæller og Vergil må blive i *limbo* eller i Helvedes dybeste indre. Erindringsfortællingen er en frelsesfortælling.

I *limbo* finder vi bl.a. Francesca (Inf 5), symbolet på kødelig kærlighed, som har levet uden hensyn til andre end sig selv, og hvis historie skal rejse det essentielle moralske spørgsmål om, hvordan vi bør behandle andre væsener end os selv. Også her igangsætter Dante snarere end besvarer spørgsmålet. Dante udstiller verdens problemer, og hans Helvede udstiller stolthed, misundelse og grådighed som livsødelæggende fænomener. Således også i den fjerde helvedeskreds, hvor fortælleren har aflagt sin frygt og i stedet underlagt sig Guds vilje (Inf 7) og ser Helvedes beboere i endnu en *contrapasso*: man mister verdens herlighed gennem grådighed og guld. I Helvede befinder sig netop mennesker, der har sat deres egen vilje over Guds, og som har modarbejdet formålet med hele livet, fordi de ikke har givet plads til andre end sig selv, og som nu straffes med deres egen synd.

I Helvede fremstilles også hele pilgrimsprocessen i miniature (Inf 19). Dante fremfører endnu en trosbekendelse, denne gang til Guds visdom og retfærdige magtudøvelse, for at stille simoniens og afguderiets synder i relief. Også kirken selv er blevet en trussel mod det sakramentale bånd mellem mennesker og Gud, som Dante demonstrerer gennem lignelsen om den smadrede døbefont. Men det er Gud, der afslører og fikserer også visse af kirkens tilsyneladende dyder som synder (fx er pave Nicolaus III's ben ligesom Satans fikserede, og alt vender på hovedet). Dante præsenterer i det hele taget Helvede som et "omvendt" liv, hvor den menneskelige form er fordrejet, fordi det onde menneske bøjer Guds vilje til sin egen (Inf 20).

Rejsen gennem Helvede er et langt "descendo" til det absolutte lavpunkt, syndens inderste væsen, som er en perverteret, fastfrossen tilstand af desperation og råddenskab (Inf 34). Dante beskriver her tilstanden af den dybeste syndserkendelse som en tilstand mellem liv og død, og han indleder den med

langfredagshymnen, som normalt afsynges før afsløringen af korset. Den er endnu en eksistentiel station på den vanskelige og smalle vej frem mod himlens herlighed, og kræver et stort mod. For vejen går omkring den fastfrosne Satan selv, der, stående i en isklump og med sine tre hoveder gnaskende på verdens værste syndere (bl.a. Judas), er vrangbilledet på Den treenige Gud. Mennesket har skuet den dybeste ondskab, den ondskab, som det selv er i stand til at forrette, men altså kan og skal omgå for at komme ud af det perverterede liv.

Renselsesbjerget: Vejen videre fra Helvede

På Renselsesbjerget skifter digtets tema til frihed og dom. Fortælleren, som undslipper Helvedes "evige fængsel", søger nu mod friheden; og på bjergets top, på grænsen til det jordiske paradys, erklærer Vergil ham "fri, oprejst og hel". Han er sluppet fri af det bundne, omvendte og brudte liv i Helvede.

Hvad Dante forstår ved 'frihed' udvikles progressivt gennem rejsens anden fase. Først beskrives, hvad friheden *ikke* er (Purg 1). Den er *ikke* at bryde bånd eller afskære sig fra ansvar over for hinanden, og i stedet fremhæves social og politisk frihed som egentlig frihed. En frihed, der sikres ved at sætte livet ind. Fortælleren er fri af dødens atmosfære, fornyet og genoprettet. Helvedes mørke er afløst af opstandelsens lys. Liturgisk er det opstandelsens morgen, død afløst af liv, synd af nåde. Alligevel er her ikke virkelige, fysiske mennesker, kun skygge-sjæle. Heller ikke (skærs)ilden er et egentligt brændende bål (Purg 3), men solens ildrøde farve, der lader fortællerens skygge, billedet på jordisk last, træde frem. Med solens ildrøde farve og skyggedannelserne stiller Dante menneskets værdighed i relief.

Frihedsgraderne stiger i takt med erkendelsen, og frihed fra synd spiller naturligvis en særlig rolle (Purg 10). Især frihed fra stolthedens synd,¹² som Dante forbinder med menneskets hang til at indtage Guds plads og dømme andre. Friheden ligger i den ydmyghed, som er et værn mod at dømme andre. Dante markerer balancen mellem ydmyghed og stolthed (*superbia*) med bønnen Fadervor (Purg11), og i samklang med digtet i øvrigt er synderne til stadighed afbalanceret med deres modsætning. Helt betegnende lader Dante fortælleren give sig selv frihed til ikke at afsige endelige domme; og som det

var tilfældet i Helvede, betragtes synderne snarere end de analyseres og (be) dømmes.

På Renselsesbjerget betones det, at mennesket er et frit subjekt med en fri vilje (fx Purg 16). Dante fremhæver balancen mellem Guds retfærdighed og menneskets frie vilje, afviser tanken om Guds prædestination og flytter fokus fra arvesynd til social synd. Synden skyldes mennesket selv, ikke bare som en arv fra Adam, men som det enkelte menneskes eget forhold til dets omverden. Mennesket slavebinder sig selv til synden. Mennesket skal vågne fra sin drømmelignende tilstand (Purg 19), se op mod himlen, hvor alt væsentligt findes, og ikke lade sig fange af verdens falskhed. En falskhed, der også gælder den etablerede kirke, hvis magtmisbrug Dante vender sig polemisk og kritisk imod. Hvor kirken på Dantes tid i stigende grad brugte skærsildens håb og frygt for at opnå fortjeneste, transformerer han Renselsesbjerget til et sted for moralsk og intellektuel fornyelse. Han kræver, at kirken vender tilbage til kristen fattigdom og ydmyghed (Purg 20) og påpeger, at kirkens forbandelse ikke kan måles med Guds grænseløse kærlighed, der altid lader et håb om omvendelse gælde.

Men det er især i selve menneskelivets sociale karakter, Dante ser frelsens mulighed, skønt han forklarer Kristi inkarnations betydning som en handling, der gentages i det enkelte menneskes historie. Angerens erkendelser fører nemlig til friheden til at tale uden frygt eller skam, og i modstillingen af tale og tavshed, identificeres frihed som både hjertets og mundens bekendelse (Purg 31).

Paradis: Helvedes modsigelse

I ouverturen til Paradiset gør fortælleren opmærksom på, at det, han nu vil fortælle, er ubeskriveligt (Par 1). For det oplevede er ulegemligt, selvom det kun kan fortælles i legemets sprog (Par 2), og alt, der ses i dette rige, er placeret efter guddommelig orden. For overhovedet at kunne berette det, er han "transhumaniseret", et forandret menneske.

Fortælleren vågner i det jordiske paradis til et nyt liv og en ny dåb, der bortvasker selv erindringen om synd (Purg 31), og er nu vendt hjem *in patria* (Par 3). Imidlertid skal han nu gå det sidste stykke vej mod selve kontem-

plationen af Gud. På denne sidste vej, oppe i himmellegemernes kreds fra månen til Empyreum, præsenteres det sete ved ikke-repræsentation (Par 4). I øvrigt finder vi de allerede nævnte temaer i mere teologisk/filosofisk form: de sidste etaper efter erkendelse af fordrejetheden (*deformatio*), angeren (*contritio*) og omvendelsen (*conversio*). Mennesket forandres (*transformatio*) og bliver optaget af det immaterielle frem for det materielle, dets vilje samstemmes (*conformatio*) med Guds, og det kan se Guds menneskelige ansigt (Par 33).

I digtet er filosofi noget, vi gør (*poiesis*), ikke noget vi blot tænker over, mens det centrale tema er forholdet mellem Gud som den anden væren, der skabte os, og den menneskelige vilje. Imidlertid er det underliggende tema, hvordan vi nærmer os eksistensen af et andet menneske. Igen anslår Dante temaet dom, fordi mennesker elsker at dømme andre, og 'at dømme' er én sådan tilnærmelse til et andet menneske, hvor man på godt og ondt indrømmer den anden en moralsk uafhængighed. For vi kan kun dømme individer, der har været fri til at vælge (fx Par 30). Men dom kompliceres altid af fantasiens subtiliteter, af sympatier og sproglige nuancer og bør undlades. I stedet for at dømme andre, øver Dante en selvkritik, når han med ironisk distance lægger sin fantasi og sin sproglige formåen frem til åbent skue. Hertil står digtets slutsats antitetisk: "kærligheden, som bevæger solen og de andre stjerner", for her leverer han essensen af sit digt, at det i sidste instans er Gud, der har det afgørende ord.

Dante ønsker at sikre, at kærligheden ikke korrumpes af menneskers forskellige subtiliteter, evner og sympatier. Gud selv er garanten for, at kærligheden findes i ren form, uden korrupsion, og bl.a. stjernerne er billede på dette. Digtets sidste tre sange ender med stjernerne, som er billede på det evige ved skaberværket; hvorfor de også var absolut usynlige i Helvede. De viser en virkelighed, der er uberørt af syndefaldet, men underlagt nødvendige og regelmæssige bevægelser.¹³

Den guddommelige Komædie udforsker forholdet mellem Gud som Skaber og mennesket som skabt. Dante fremlægger en tro på en personlig Gud, der kendes i kraft af inkarnationen som en distinkt væren, og som elsker og sætter mål for hver af sine skabninger. Hans pointe er, som senere Luthers, at fremhæve Gud som den Gud, der alene vil kendes som menneske. Da fortælleren endelig, ledsaget af Bernhard af Clairvaux, når frem til kontempla-

tionens syn af Gud ansigt til ansigt, ser han et menneske: “Det syntes mig at være malet med vor menneskelige lighed, og derfor var mit syn fuldstændig trukket ind i det” (Par 33).¹⁴

Heri indeholdes måske hele digtets sandhed: mennesket skylder sit liv til en “glad Skaber” (jf. Purg 16) og opnår først menneskelig værdighed, da det, transhumaniseret, ser ud over sig selv og ser den anden.

Er Dantes Helvede baggrund for alle andre helveder?

I kunst og litteratur har Dantes Helvede spillet en stor rolle som inspirationskilde. Eksemplerne herpå er legio, også inden for filmkunsten, og man kan i den forstand sige, at Dantes Helvede med de udmalende beskrivelser af stor pine har dannet baggrund for senere tiders fremstilling af helvede (selvom Dante ret beset selv trækker på traditionsstof). Desværre har der ikke været sans for, at Dantes Helvede kun er en del af et større og unikt værk, og især moderne behandlinger af Komediens når aldrig længere end til Helvede, nok fordi de to øvrige erkendelsesrum er langt mere åndelige i karakter. Dantes Helvede er interessant, fordi det skildrer en almenmenneskelig erfaring af angst og krise. Men standser man i Helvede, går Dantes pointe tabt. Digtet er en tolkende erfaring, en åbning mod sandhed og transcendens, og er som sådan udtryk for Dantes overbevisning, at vi ikke skal polarisere mellem åndeligt og verdsligt, immaterielt og materielt. Dante kombinerer åndeligt og verdsligt og lader fakta og fiktion flyde sammen, mens han oversætter teologiens sprog til almindeligt sprog for almindelige mennesker. Åndelige sandheder fremstilles i historiske termer, og de nedarvede sandheder tolkes og aktualiseres gennem pilgrimmens retrospektive rejsefortælling fra hans konstruerede topografi.

Hovedtemaet, den guddommelige dom, demonstreres gennem en belysning af det historiske menneske, hvor karakteren afsløres i den krise, det er stedt i. Den historiske rejse begynder i år 1300, et krisear i Firenzes politiske historie, og det understreges ved iscenesættelsen, at Guds viden er forbundet med en viden om den historiske situation og de mennesker, som er involveret i denne situation. Guds dom over de skildrede personer er altså tæt knyttet sammen med belysningen af deres personlighed, som afsløres i

dommen. I forlængelse heraf skal Dantes forståelse af inkarnationen ses. Inkarnationen betragtes som både kommunikation og åbenbaring og er bygget ind i digtet som det afslørende element, hvor dommen afsiger sig selv i et sammenløb af selverkendelse og gudserkendelse. Derved når Dante frem til sit hovedbudskab: dommen, den sidste dom, er Guds alene. Fortid, nutid og fremtid flyder sammen i et eskatologisk moment, der handler om at tage livet på sig som et socialt og ansvarsfuldt væsen. Ligesom rejsen med dens erindringsbilleder hele tiden fortælles forfra, fra Helvedes mørke til Paradis' lys, er mennesket til stadighed midt i sit livs rejse ind i eller ud af en krise-stemning – under afgørelsens dom. Her er det ikke uden dramatisk ironi, at mødet med Gud er et møde med en kærlig Gud, der viser sig som menneske. Dante beretter levende om den levende Gud, som kalder mennesket ud af dødens helvede til liv, menneskelig sameksistens og kærlighed.

Noter

- 1 Min fremstilling bygger i hovedsagen på Mark Musa, *Dante. The Divine Comedy*, vol. I-III, Penguin Books 1984-86, samt på William Franke, *Dante's Interpretive Journey*, The University of Chicago Press 1996 og Robin Kirkpatrick, *Dante. The Divine Comedy*, Cambridge University Press 1987.
- 2 Se mere herom hos Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, N.Y: Fordham U P, 1974; F.C. Gardiner, *The Pilgrimage of Desire: A Study of Theme and Genre in Medieval Literature*, Leiden: Brill, 1971; Lino Pertile, "Paradiso: A Drama of Desire", i John C. Barnes & Jennifer Petrie (eds), *Word and Drama in Dante*, Dublin: Irish Ac. Press, 1993; samt om "Pilgerschaft" i *Theologische Realencyclopädie*.
- 3 Dante knytter her – i hvert fald terminologisk - tanken om gudsriget og tanken om paradiset sammen, mens Augustin lærer, at paradiset var en mellemtilstand, hvor mennesket var på prøve, forskelligt fra det fuldkommenhedens rige, det ville være kommet i, havde det ikke syndet.
- 4 Jf. Frithiof Dahlby, *De heliga tecknens hemlighet* (1965), oversat af Marie Hvidt, *Symboler i kirkens billedsprog*, Gads Forlag 1985, s. 203-208.

- 5 Jf. Jonathan Ushers rammende beskrivelse i “Crowd Control in the ‘Commedia’“, i Barnes & Petrie (eds), *Word and Drama in Dante*, s.55-73.
- 6 “thousand into more” oversætter Mark Musa den italienske ordlyd til på engelsk, i *Dante. The Divine Comedy*, vol. III: Paradiso, Penguin Books 1986, s. 333.
- 7 Se Jonathan Usher, “Crowd Control in the ‘Commedia’“, i Barnes & Petrie (eds), *Word and Drama in Dante*, s.55-73.
- 8 Se fx Bernard Lang & Colleen McDonnell, *Heaven – a History*, London 1988.
- 9 Min oversættelse fra Musa, *Dante. The Divine Comedy*, vol. I: Inferno, s. 89, som i højere grad har sans for de teologiske subtiliteter end Ole Meyers danske oversættelse. Her er det spørgsmålet om at tale om de forladte (som jeg med Musa vælger) fremfor om de fordømte (som Meyer vælger). Udtrykket “forladt” spiller både på Jesu oplevelse af gudsforladthed på korset (Markus 15) og på en håbsdimension, som udtrykket “fordømt” ikke indfanger.
- 10 Tanken om et *limbo*, hvor de ikke-døbte sjæle ventede på deres frelse, blev introduceret af Thomas Aquinas som en opblødning af Augustins lære, at der ikke var frelse uden dåben. Navnet stammer fra latin, *limbus*, der betyder en slags bælte eller grænseovergang mellem himmel og helvede.
- 11 *Contrapasso* betyder “gengældelse” eller “hævn”, men er her en sproglig figur for et udsagns modsætningsfylde. Jf. Trond Berg, *Reisen gennem helvete. Dantes Inferno*, Universitetsforlaget 1994.
- 12 Dante benytter sig af det traditionelle middelalderlige laste- og dydskatalog med de syv kardinalsyrer og -dyder. I blandt synderne er stoltheden den største, modsvarende ydmyghed som største dyd.
- 13 Trond Berg, op.cit., s.64.
- 14 Min oversættelse fra Musa, *Dante: The Divine Comedy*, vol. III: Paradise, op. cit. bistået af et italiensk forlæg. I Ole Meyers oversættelse lyder det: “så jeg med ét, i lysets egen farve, malet i cirklen, vores eget billede, som blikket dykked i så dybt det kunne.”, i *Dantes guddommelige komedie*, Multivers 2000, s. 459.

Else Marie Wiberg Pedersen, lektor, Aarhus Universitet
E-mail: ewp@teo.au.dk

Redaktion

Ulla Morre Bidstrup

E-mail: umb@km.dk

Annette Molin Brautsch

E-mail: amsc@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

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, ANIS

E-mail: henrik@anis.dk

Kritisk forum for praktisk teologi, 129

32. årgang udgives af redaktionen i samarbejde med Forlaget ANIS.

Udgives med støtte af Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter.

Ansvarshavende redaktører for nr.

129: *Helvede*

Kirstine Helboe Johansen og

Marie Vejrup Nielsen

ISSN 0106 – 6749

© Forfatterne og *Kritisk forum for praktisk teologi*

Kritisk forum for praktisk teologi er sat hos Forlaget ANIS og trykt hos Toptryk grafisk.

Layout: freiheit09

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.

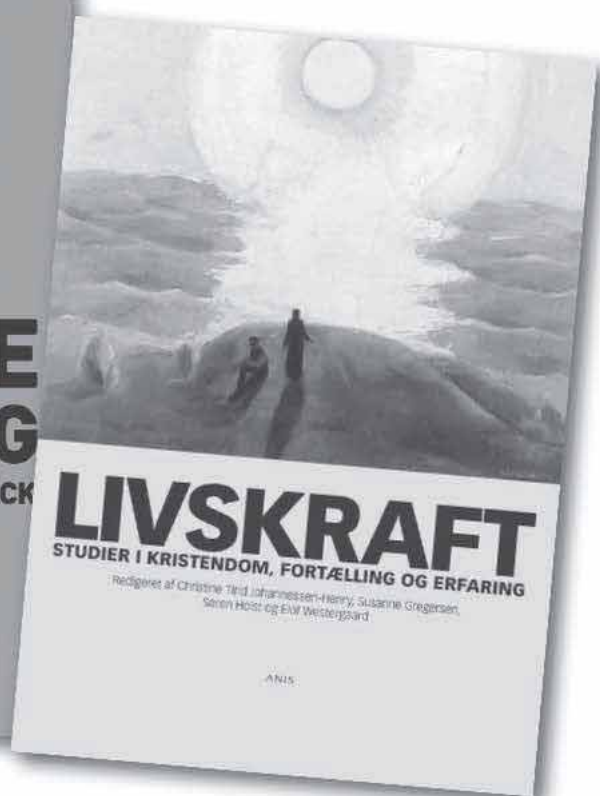
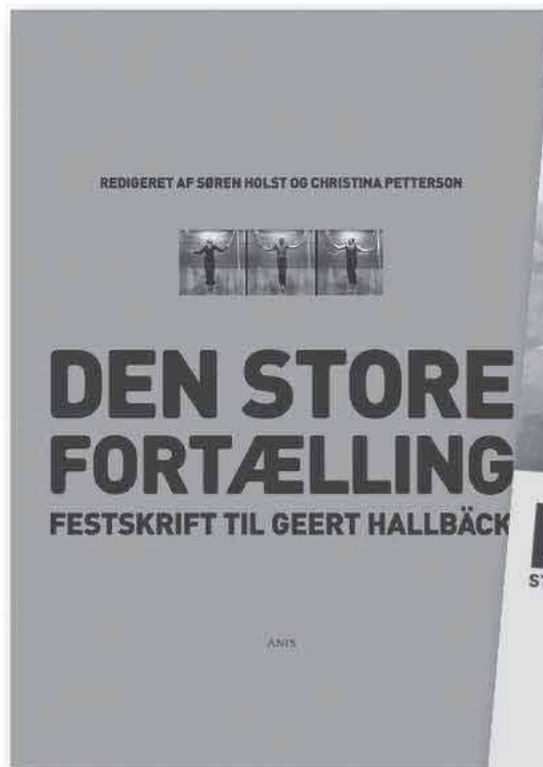
årg. er kr. 349,- (studerende kr.

298,-). Enkeltnumre sælges for kr.

159,-

Ældre numre af tidsskriftet kan fås ved henvendelse til forlaget.

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskriftet kan rettes til forlaget eller til redaktionens medlemmer.



»En hilsen til en af vores væsentligste lærere og kolleger i anledning af, at han desværre holder op med at være kollega, i hvert fald i det daglige, og det bliver – undskyld os de store armbevægelser – et smerteligt tab ... ingen andre har betydet så meget for den måde, Bibelen bliver læst på i Danmark.«

Søren Holst (fra bogen)

SØREN HOLST OG CHRISTINA PETTERSON (RED.):

DEN STORE FORTÆLLING

OM DEM, DER LED MARTYRDØDEN

462 SIDER – KR. 299,-

Svend Bjerg har i et passioneret og billedrigt sprog skrevet om døden, fortællingen og erfaringen i solide dogmatiske fremstillinger og åbnet perspektiver på pædagogik, medicinsk etik, homoseksualitet og fiktion. Bidragene i denne bog går fra mange vinkler i dialog med Svend Bjergs mangfoldige forfatterskab.

ELOF WESTERGAARD M.FL. (RED.):

LIVSKRAFT

STUDIER I KRISTENDOM, FORTÆLLING OG ERFARING

312 SIDER – KR. 299,-

Forlaget
ANIS

Hos boghandleren eller www.anis.dk