



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

**TEMA: STEDETS TEOLOGI**

Hans J. Lundager Jensen STEN, KROP, TEKST	2
Lars K. Bruun KOMMER VI UD AF STEDET?	21
Pia Tafdrup TRÆKFUGLENS KOMPAS	34
Kirsten Jørgensen TING SOM NARRATIVE ORIENTERINGSAGENTER	38
Jørgen Demant GUDSTJENESTEN FINDER 'STED' – EN ÆSTETISK-TEOLOGISK ANALYSE	48
Christine Tind Johannessen-Henry STEDSESKATOLOGIER	57
Cecilie Rubow LAGUNETEOLOGISERINGER I SYDHAVET	74

## Stedets teologi

Den overordnede tese for dette nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi* er, at religiøs kommunikation ikke kan foregå uden konkret kropsligt nærvær. Religiøs interaktion knytter sig til et sted eller en ting. Vi afprøver denne tese inden for forskellige teologiske og religionsvidenskabelige vidensområder: Det Gamle Testamente, Det Nye Testamente, antropologi, eskatologi, liturgik, religiøs fortælle-fænomenologi samt digtning.

Nummeret er blevet til på baggrund af et kursus afholdt på Teologisk Pædagogisk Center i efteråret 2012 med Kirsten Jørgensen og Jørgen Demant som kursusledere. Her forsøgt med udgangspunkt i det kulturanalytiske greb om "stedet" at applicere det på den religiøse og teologiske sammenhæng. Overordnet set gik kurset ud fra en bestemt vending fra 'rum til sted'. I stedet for at se retningen for det menneskelige felt 'udefra' og 'oppefra', ses det 'indefra' og 'nedefra'. Den menneskelige horisont og erkendelse begynder ifølge fænomenologien i den konkrete erfaring, og ikke i den generelle viden. I den religiøse kontekst betyder det, at transcendenzen forbinder sig med det immanente: stedet, tingen, kroppen, området. Ikke at transcendenzen er 'i' immanensen, men den forbinder sig 'med' den, således at religiøs og kristelig erfaring ikke kan tydes uden om materialiteten.

Som det fremgår af flere artikler, har kristendommen fra sin første begyndelse haft et tvetydigt forhold til 'stedet'. Både i den gammeltestamentlige og nytestamentlige verden befinder vi os inden for en horisont, hvor man er ved at tage afsked med den 'primitive' opfattelse, at den guddommelige åbenbaring var knyttet til stedet. Templet er blevet afløst af synagogen og kirken, som lægger vægt på ordet og skriften, og de kan som bekendt bæres med alle steder. Og alligevel er man i 'aksetidens' religion klar over, at gudssporet må have en sprække i verden, på et bestemt sted, hvor det kan erindres. Vi beder også i en indgangsbøn i kirken: "Jeg er kommet ind i dette dit hus". Stedet er et nødvendigt erindringsspor. Hans Jørgen Lundager Jensen formulerer dobbeltheden ved stedsreligiøsitet meget præcist: "En robust religiøsitet, en robust kirke, vil være i stand til at bemestre ambivalensen, den bløde krop og det tynde lag hjernebark, placeret imellem stenene og teksten, som den er. Bemestre, cope, forhandle – ikke løse, få til at tie, gå væk. Relevant teologi er praktisk teologi."

Og det er så det vi forsøger her i nummeret: at tage udgangspunkt i religiøs praksis, hvor stedet, kroppen, tingen, lagunen er fyldt med ånd.

*Jørgen Demant og Christine Tind Johannessen-Henry*

# Sten, krop, tekst

## Helligstedernes evolution og Salomos tempeltale (1 Kong 8) imellem arkaisk og aksial religion

*Hans J. Lundager Jensen*

Religion har forskellige former, og disse relaterer sig på forskellig måde til steder. Én type religion ligefrem forudsætter et sted og kan ikke tænkes uden; en anden type er ikke bundet til noget sted og er potentielt ikke kun ubundet, men fjendtligt indstillet over for stedslighed. Med udgangspunkt i den paradoksale fortælling i 1 Kong 8 om Salomos indvielse af templet i Jerusalem beskrives disse to former, og de placeres i forhold til en religions-evolutionær model, fra tribal religions friluftshelligsteder over arkaisk tempelreligion til en aksetids-agtig religionsform, der består i form af kommunikation. Samtidig relateres religionsformerne til en sociologisk realitet: jo mere masse, desto mere sted, jo mere elite, desto mindre sted. En robust religion vil tage vare på begge disse dimensioner, selv om det kan forekomme lettere at spille dem ud imod hinanden.

I en artikel i et tidligere nummer af *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*<sup>1</sup> har jeg søgt at beskrive en slags evolution for udviklingen af helligsteder, som den kan vises med velkendte eksempler fra Det Gamle Testamente, fra den helt elementære form i den brændende tornebusk (Ex 3) over Jakobs grundlæggelse af helligstedet i Betel (Gen 28) og frem til Salomos tempel (1 Kong 8). De to første steder – tornebusken og Betel – er begge eksempler på det, der i faglig jargon kaldes ‘*open air sanctuaries*’, ‘friluftshelligdomme’ om man vil. Her i artiklen vil jeg kalde denne form for hellige steder for ‘primitive helligdomme’. I en anden artikel har jeg søgt at vise, at den tale, som Salomo

lægges i munden af forfatterne til og redaktorerne af 1 Kong 8, og som reelt dementerer selve den ide, som er hans tempels forudsætning, bør ses som udtryk for – eller som varsel af – en principiel nyorientering inden for det religiøse felt.<sup>2</sup> Selv om denne nyorientering kan tage sig meget forskellig ud i kulturer som den nordindiske, den græske og den israelitiske, er der tilstrækkeligt med fællestræk til, at det giver mening at se et fælles fænomen i dem alle tre og derfor også betragte dem som forskellige udtryk for samme fænomen – det som gerne kaldes ‘aksetiden’.<sup>3</sup> Et af de vigtigste, fælles træk er en intellektuel kritik<sup>4</sup> af eksisterende ‘helligheder’ – både i bred og overført betydning som det, der holdes for positivt og ubetvivleligt i en given kultur, og i snævrere og mere ‘teknisk’ forstand som ‘helligsteder’: steder med guddommelig, transcendent kraft.

## Hinsides himlene?

*Templer* og den religionsform, som templerne var steder for, var derfor et indlysende mål for aksetidens kritik, for de var hellige i begge betydninger; faktisk er det nok kun konger, der kunne sammenlignes med templerne mht. dobbelt hellighed. If. 1 Kong 8 forklarer Salomo sine tilhørere (og Jahve selv, for hans forklaring er formet som en stor bøn) overraskende nok, at templet – som udtrykkeligt og umisforståeligt var beregnet på at være et sted, hvor Jahve kunne bo – egentlig er irrelevant, da Jahve selv ikke kan bo noget sted, ikke engang i himlenes himmel.<sup>5</sup> Ræsonnementet lander på et medierende kompromis: Jahve er i himlen, og herfra vil han være særlig opmærksom over for det jordiske sted templet og herfra modtage bønner, henvendt til ham. I praksis betyder dette, at templet bliver den retning, som man bør vende sig hen imod, når man beder til Jahve – samme praksis som Mekka som bederetning for muslimer.<sup>6</sup> Med sit foregående udsagn om, at ‘selv himlenes himle ikke kan rumme dig’, kommer Salomo for langt ud i forhold til det kompromis, som denne korte kosmo-teologiske overvejelse vil lande på. Bemærkningen, som hurtig glemmes, foreslår jeg at se som udtryk for en mere radikal mulighed: at fraskrive Jahve rumlig placering overhovedet. Mens Jahve i himlen dementerer den kultisk-rituelle dimension i religionen,<sup>7</sup> dementerer bemærkningen religionens mytologiske dimension. Kompromiset

bevarer mytologien og ofrer kulten; bemærkningen vil potentielt ofre mytologien, hvis den tænkes til ende, hvad den så netop ikke får lov til. Det er ikke Salomo, der bliver den bibelske religionsstrømnings første metafysiker.

Templet får altså lov til at stå, selv om det bogstaveligt talt er tømt for det indhold, der var meningen med det. Men Salomos tale i 1 Kong 8 formulerer ikke kun nye teologiske standarder (givetvis 'deuteronomistiske'); den viser også noget om den kontekst, som disse nye standarder forudsætter. Tankerne i sig selv kræver ingen kontekst; i princippet kan en tanke fødes hvor og når som helst. Det er en anden sag, når det kommer til at bevare en tanke. Hvis en tanke skal 'persistere', eksistere over tid, skal den huskes, og forudsætningen herfor er, at den kommunikeres, dvs. deles med andre; ellers vil den gå til grunde senest ved den tænkenes kropslige død. 'Teologen' ønsker i sagens natur at sprede sine tanker, som han eller hun i sagens natur mener er gode, dvs. teologen begærer en menighed. Men det er just, hvad Salomo har: "Kongen vendte sig om og velsignede hele Israels forsamling, mens hele Israels forsamling stod op. Han sagde: Lovet være Herren, Israels Gud, som ..."

## Salomos prædiken

'Hele Israels forsamling' regner med, at de skal have en velsignelse som afslutning på den rituelle indførelse af Jahve i hans hus, før de skal i gang med den gigantiske offerfest, hvis omfang umuliggør, at den kan være kommet som en overraskelse (toogtyve tusind okser, hundrede og tyve tusind får). I stedet får de en længere tale, der skal kontekstualisere den himmelteologi, der er et slagkraftigt alternativ til det ritual, de lige har overværet. Kontekstualiseringen består af en kortere tale, som ridser det historiske forløb i fortiden op, og en meget længere tale, som er formet som bøn, men som også (og måske i virkeligheden) er en instruktion i fremtidig bønsspraksis for de (mange) israeliter, der ikke kan befinde sig i Jerusalem og derfor ikke personligt kan være til stede i templet (og for hvem denne nye himmelteologi er relevant). Salomo har altså sit publikum, som i denne situation kan se sig forandret til en lyttende menighed.<sup>8</sup>

Den nye teologi, i den moderat-mytologiske såvel som den radikalt-metafysiske udgave, kan undvære et tempel.<sup>9</sup> Men den kunne ikke undvære et

sted. Det var ganske vist ikke et bestemt sted, der var uundværligt. Salomos bøn vil vise, at bøn til Jahve kan formuleres hvor som helst; det er netop en af pointerne ved at gøre Jerusalem-templet til geografisk orienteringspunkt. Men grunden til, at den nye teologi ikke kunne undvære et sted, var, at den nødvendigvis måtte formuleres akustisk, og i fraværet af trykpresse og elektronisk fjerndistancekommunikation måtte al kommunikation foregå inden for hørevidde. Salomo kunne selvfølgelig have forbeholdt sin nye teologi for skriftkyndige. Men dels ville den udbredelse givetvis have været meget lidt effektiv, dels rettede den sig netop til ‘hele Israels forsamling’. Altså var der ingen vej udenom: Kongen måtte blive folketaler. Tempelforgården var et oplagt sted – ikke fordi det if. en (ikke-eksisterende) kulturel overenskomst var sådan, at nye teologiske indsigter absolut skulle udbreder sig netop dér, men fordi det var dér, hele Israels forsamling nu engang var til stede ved denne lejlighed.<sup>10</sup>

## Helligstedets evolution

Dette uundværlige ‘sted’ er en ganske anderledes slags sted end de primitive helligdomme. Alle disse steder, fra det ultra-primitive til det super-civilisatoriske, har deres særlige stedlighed ved deres iboende kvaliteter; de er helligsteder, fordi det hellige er til stede dér (“Tag dine sandaler af, for det sted, du står på, er hellig jord”). Den ‘hellighed’, der måtte komme ud af Salomos tale, skyldes selve mødet mellem folketaleren, hans ord og forsamlingen. En anden gang kunne det være netop et andet sted, forudsat at der var en taler og en menighed til stede, med de samme eller andre ord.

Den nye teologi og dens nye hellighed forudsætter talerens karismatiske autoritet,<sup>11</sup> mens stedet er reduceret til den formelle nødvendighed, at taler og menighed er lige så mange kroppe, som nødvendigvis må befinde sig et givet sted i rummet. Men dette ‘stedets nulpunkt’, som man kunne kalde det, er også religionens (og anden delt bevidstheds) nødvendighed. I denne forstand er religion utænkelig uden sted, for religion er utænkelig uden en fælles og delt bevidsthed, og fælles og delt bevidsthed er utænkelig uden kroppenes forsamling.<sup>12</sup>

Hvis Moses' brændende busk og Jakobs lodrette sten i Betel er helligstedets begyndelse og 'nul-punktstedet' er dets slutpunkt, kan man aftegne en 'helligstedets evolution' i tre faser:

(1) Den primitive helligdom, markeret minimalt med en sten eller et træ, som på en eller anden måde skiller sig ud fra omgivelserne i nærheden – stenen fx ved at stå lodret, træet fx ved at være det eneste med skygge i miles omkreds. I mangel af naturlige kendetegn kan minimale kulturelle handlinger komme til: en ridse kan hugges ind i stenen, et stykke stof kan bindes om en af træets grene.

(2) Templet: det stærkt elaborerede bygningsværk, i oldtidens Nære Orient og mange andre steder typisk af sten, repræsenterer den ekstreme konsekvens af de ansatser, som ligger i det minimale helligsted. Jakobs ene sten, der løftes op, bliver til tusindvis af sten, som hugges ud, transporteres og lægges på hinanden (ikke noget trivielt faktum, men værd at nævne if. 1 Kong 5.29-32; 6,7<sup>13</sup>), eller som formes og brændes,<sup>14</sup> og som suppleres med tømmer, ædelmetal og allehånde genstande. Den ene sten i Betel bliver til et luksuriøst hus i Jerusalem; men begge er dog 'huse' (Betel: *bêt-'el*, 'Guds hus').

(3) Det stedløse sted, der kun er et særligt sted, så længe forsamlingen varer, og som ophæves og bliver et almindeligt ikke-sted, i og med, at de forsamlede går hver til sit. For at give dette særlige sted en særlig betegnelse, kunne man kalde det 'synagoge' – συναγωγή – altså ikke nødvendigvis som et hus, men i etymologisk forstand, 'forsamlingssted' slet og ret.

Disse tre 'steder' svarer formentlig til tre udviklingsstadier i den generelle kulturelle evolution, sådan som den amerikanske religionssociolog Robert Bellah har beskrevet den, senest i sin store bog *Religion and Cultural Evolution* fra 2011. Som udgangspunkt kan sættes en *tribal* (stammefunderet) kultur uden eller med kun rudimentær arbejdsdeling og uden stat og derfor uden stabile, selvstændige institutioner. Dertil svarer den etnografiske erfaring om sådanne samfunds religiøse liv, med en forestillingsverden uden egentlige guddomme, men med ånder, forfædre, monstre af forskellig slags,



og med en rituel praksis domineret af generel og egalitær deltagelse (altså uden ledelse af et præsteskab eller lignende).

Med dannelse af stater (tidligst i Mesopotamien omkring 3000 f.Kr.) og den første arbejdsdeling, og den befolkningsforøgelse, der er forudsætning for statsdannelsen, kommer også en ny type religion, den *arkaiske*, med en opdeling i på den ene side en typisk sakral konge og et professionelt præsteskab og på den anden side resten af befolkningen, og med konstruktionen af helligsteder med monumentalbyggeri (templer). Det rituelle liv omkring templer er ikke egalitært; alene pga. befolkningens størrelse kan den ikke læn- gere involvere alle på lige fod. Ritualer bliver specialiserede handlingsræk- ker, som varetages af præsteskabet i et tempel, der normalt er lukket af fra resten af befolkningen, og hvor dennes deltagelse typisk vil bestå i at over- være fremvisningen af gudestatuer og hellige genstande ved processioner og fester (som ved tempelindvielsen i 1 Kong 8).

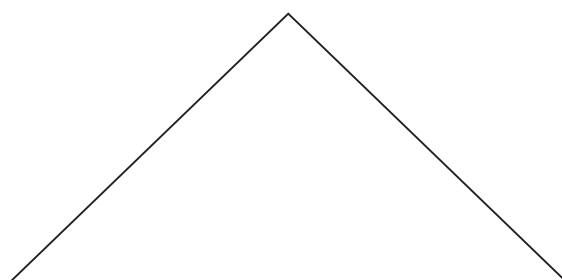
Fra omkring midten af det 1. årt. f.Kr., i *aksetiden*,<sup>15</sup> kan der så i en række kulturer (Kina, Nordindien, græske byer) iagttages en udspaltning i det reli- giøse liv, så nogle enkeltpersoner og grupper generelt afviser den bestående verden, inkl. dens religiøse ordninger, rituelt og forestillingsmæssigt (mytolo- gisk-teologisk) til fordel for en if. dem sandere, mere autentisk livsform og med et mål for tilværelsen, der ligger hinsides det opnåelige if. tribale og arkaiske forestillingsevner. For såvel tribal som arkaisk tankegang var målet med tilvæ- relsen og dermed målet også for religionsudøvelse at konsolidere og fremme et så rigt liv som muligt på den erfarede virkeligheds præmisser. If. aksetidsmen- taliteten er disse værdier kun tilsyneladende; de er bedrageriske eller falske, og den grundlæggende mentale anstrengelse som forudsætning for opnåelse af sand erkendelse er at gennemskue de bestående værdier som det, de reelt er. Dette er det kritiske minimum, der forener den indiske og den vestlige akse- tid, selv om de positive mål for den mere autentiske indstilling og livsførelse i øvrigt kan tage sig helt modsatrettet ud – skematisk udtrykt: i Indien typisk former for ophævelse af tilværelsen (nirvana, moksha), i det nærorientalsk- mediterrane område typisk optagelse i den guddommelige himmel.

Under alle omstændigheder delegitimerer repræsentanter for denne pe- riode elaboreret, præstelig kult<sup>16</sup> til fordel for en lære, der skal tilegnes intel- lektuelt. Denne lære formidles igennem argumentation og skriftlig kommu- nikation. Man kan efter min mening se tydelige spor af aksetidsfænomener

i GT, også selv om den generelle indstilling igennem hele denne heterogene skriftsamling i øvrigt er solidt forankret i en arkaisk ontologi.

Disse tre faser kan ses repræsenteret ved de tre typer steder, jeg har beskrevet, og som i teksterne fremtræder mere eller mindre tæt på det, der i sagens natur vil være 'idealtyper'.

**1 Kong 8,1-13.** Arkaisk religion: tempel , kunstnerisk og kostbar udsmykning, præsteskab, sakralt kongedømme, materiel kommunikation (ofringer).



**1 Kong 8,14-61.** Aksetidsreligion: 'synagoge', mødested, kommunikation af sproglige meddelelser (belæring)

**Gen 28:** Tribal religion: friluftshelligdom, markeret med naturlige elementer (sten, træer ...)

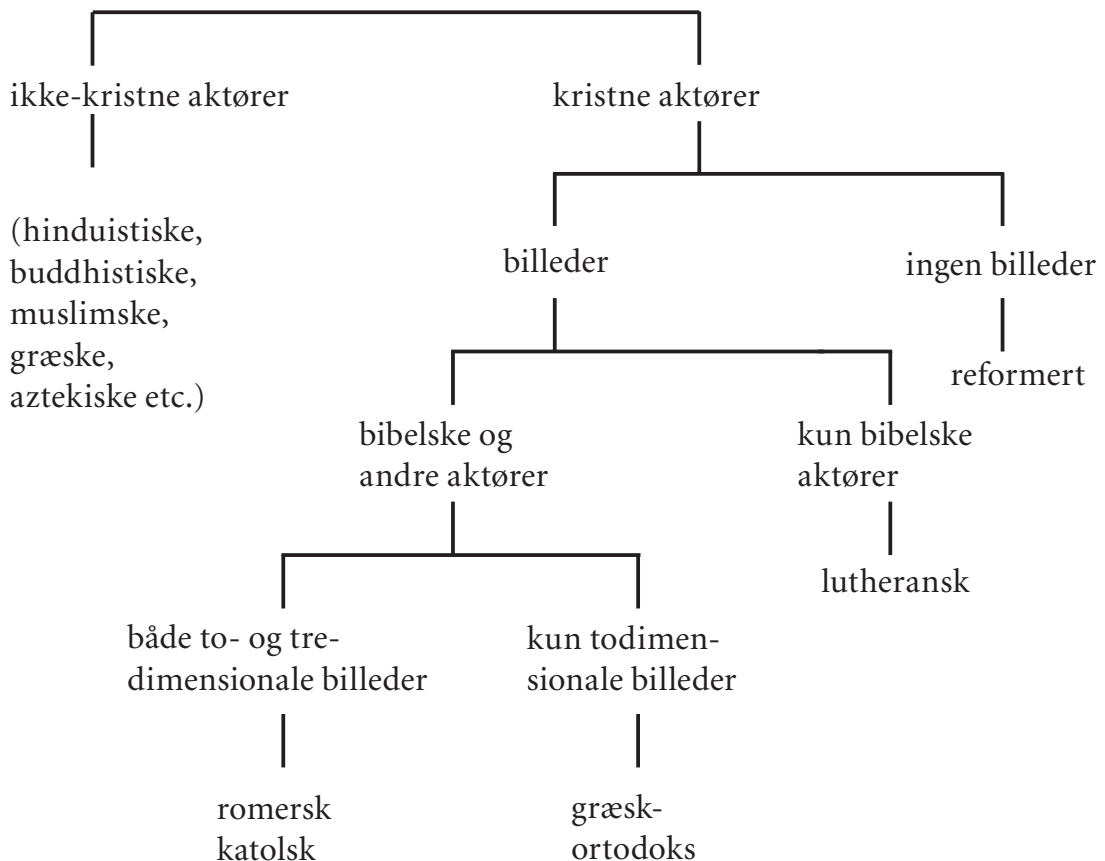
Der er talrige forskelle mellem disse tre idealtyper. En af de vigtigste er, at forandringen fra det primitive helligsted til templet også er udviklingen fra mekanisk til organisk solidaritet, som Emile Durkheim kaldte det, altså udviklingen i retning af en større grad af arbejdsdeling.<sup>17</sup> Templet forudsætter en spaltning i den mængde af mennesker, for hvem templet er relevant, i hhv. en lille gruppe kultiske specialister (præster) samt disses medhjælpere ('levitter') og en stor restmængde, den potentielle menighed. Ved tornebusken og stenen i Betel derimod var der kun en enkelt person til stede, som så at sige spillede begge de menneskelige roller: menigheden, som frygter for at komme nær, og præsteskrabet, som er i stand til at betræde det hellige, farlige sted. Jakob i Gen 28 frygter ganske vist for stedets hellighed, men slipper jo godt fra at have opholdt sig på det, som ypperstepræsten i Lev 16, der kun må betræde det allerhelligste én gang om året.

## Steder og hukommelse

Men trods denne forskel har den primitive helligdom samme grundlæggende funktion som templet. De er begge, hvad man kan kalde 'eksterne hukommelsesspor'. Moses' tornebusk er et så ekstremt tilfælde af et primitivt helligsted, at det i én forstand næsten møder talens rent formelle sted, samtidig med, at det udgør dets absolutte modsætning. Stedet er ekstremt helligt ved, at Jahve (eller hans engel) selv er til stede inde i busken, mens Salomos tale netop holdes et sted, hvor Gud *ikke* er (for han er i himlen, eller hinsides himlenes himle); templet udgør her et midtpunkt, en domesticeret præsens, kan man sige.<sup>18</sup> Men Moses markerer ikke dette sted. Han rejser ikke en sten på højkant. Stedet nævnes ikke ellers i GT. Denne fortælling skal ikke fungere som ætiologi for en institution, for et valfartssted, endsiges for et tempel; og i den forstand er det lige så forbigående som stedet for Salomos tale, lige så bestemt af en konkret engangsbegivenhed; man kunne tro, at det var et imaginært sted, der kun kan placeres i en imaginær geografi... Jakobs sten derimod: Den er den mest elementære udgave af den ikke spor imaginære funktion, som det er at opretholde en erindring. Stedet selv husker selvfølgelig ikke noget; men det hjælper til at huske – i fortællingens kontekst er det Jakob selv, der er væk længe og som skal kunne komme tilbage til det. I denne afgørende forstand er der ingen forskel på sten og skrift. Bøgerne læser heller ikke sig selv og 'husker' i den forstand ingen ting. Hukommelsen opstår i mødet imellem en organisk bundet bevidsthed, den bløde krop og dens hjernebark og det materielle hukommelsesspor (og skrift er materiel, om end minimalt: blæk eller sværte på et blankt underlag). Stenen (og skriften) er heller ingen garanti for hukommelse. At genfinde stenen forudsætter i det mindste et svagt erindringsspor i den organiske bevidsthed; en dement Jakob ville ikke engang have husket, at der var noget, han burde genfinde. Hele kulturer kan blive demente og uddø: Således forsvandt tre tusind års kompetence i at læse kileskrift og hieroglyffer for først at blive kaldt til live igen i 1800-tallet.

Samspillet imellem den organiske bevidsthed og det ydre erindringsspor er derfor det afgørende. De kan reaktivere hinanden og dermed være del af en hukommelsesproces, der kan persistere henover utallige generationer. Det, der 'huskes', dvs. som kan reaktiveres og revitaliseres i processen mel-

lem person og sted, kan være både forestillinger (narrative, normative, argumentative) og følelser, stemninger. Formentlig vil det normalt handle om begge dele. Den emotionelle erindring i sig selv er vanskelig at præcisere i indretningen af stedet; hvordan kan et sted genkalde bestemte følelser? Den forestillingsmæssige dimension derimod er enkel nok at tilrettelægge: Her afgør man sig for, om det skal være fortælleelementer eller ikke, og i givet fald hvilke. Hvis man går ud fra en inspiration fra Claude Lévi-Strauss, den franske strukturalistiske antropolog, if. hvem alle kulturer kan betragtes som specifikke kombinationer inden for et begrænset sæt af muligheder, vil enhver kultur kunne ses som en transformation af andre kulturer. Dette princip kan anvendes i en oversigt over de ikoniske traditioner i et antal kristne kirkeretninger (hvis man tolererer det klodsede ord 'aktører' for guddommelige personer, helgener, profeter osv.):



I en vis forstand kan man altså godt tillade sig at sige, at stedet ‘husker’ for én. Det giver kulturelt enorme fordele. En af de mest oplagte er den stærkt forøgede effektivitet, der består i, at man kan gøre flere ting samtidig. Et tidligt eksempel kan være de berømte, beskrevne stenstatuer af den sumeriske kong Gudea, som var opstillet i templerne i hans stat Lagash; de ubevægelige statuer kunne opretholde et godt forhold til de tilstræbt lige så ubevægelige guder, samtidig med, at den biologiske organisme Gudea kunne varetage andre funktioner.<sup>19</sup> Gudebilleder, helgenstatuer, krucifikser har den samme funktion at udkrystallisere hukommelse, ud over, ved siden af eller på trods af de andre funktioner, de måtte tilskrives – ligesom vielsesringe, familiefotos, hemmelige hårløkker omviklet med silkebånd, rejsesouvenirs.



Gudea (slutningen af 3. årt. f.Kr.), sumerisk konge i bystaten Lagash.

En religion, der ønsker at bestå over tid, skaber sig steder. Og stederne fyldes med ting: statuer, kostbarheder, redskaber. Menneskerne, som rejser helligstedet, bliver dets tjenere eller trælle. Præster og levitter dør, og deres sønner træder i stedets, i templets tjeneste, og mens det vil være nærliggende for en ateist, eller en avanceret teolog som den deuteronomistiske Salomo, at afvise eller forhåne påstanden om, at der skulle være en guddom derinde i mørket, i det allerhelligste, som skal betjenes med mad, drikke og aromater, kan det ikke benægtes, om nok behånes, at stedet, huset, faktisk er der og faktisk bliver passet af meneskelige hjælpere.

## Templer imod kaos

If. den ideologi, der omgav templerne, sikrede de imod ‘kaos’, som det ofte hedder i en generelt religionsfænomenologisk beskrivelse, der parafraserer og almengør religiøse udsagn som fx Sl 46. Dette er også et umiddelbart plausibelt synspunkt for en moderne rationalitet, for så vidt der med ‘kaos’

menes internt potentielle konflikter mellem de mennesker, der hører til dets brugere. Templet er et fælles projekt for en lokalbefolkning, både med hensyn til ydelse og nydelse. Ydelsen er afgifterne, skatterne, det pålagte arbejde; nydelsen er offermåltiderne, processionerne, festerne, den æstetiske nydelse af et pragtbyggeri og prestigen ved at bo i templets by og evt. den ekstra valuta, som et tempel med overregional reputation kunne tiltrække igennem besøgende af forskellig nationalitet eller, som det givetvis har været tilfældet for det 'andet tempel' i Jerusalem, af en diasporabefolkning. Det er oplagt at forestille sig, at templet som et fælles 'projekt' kan have været en medierende og konfliktdæmpende faktor, samtidig med at det har ydet netop det, som ethvert helligsted kan yde: at støtte en fælles hukommelse.<sup>20</sup> Og så meget større og vanskeligere at overse et tempel er sammenlignet med et primitivt helligsted, desto mere effektiv kan dets hukommelsesbevarende funktion antages at have været. Vi kan altså betragte de egyptiske og mesopotamiske kulturer som enorme hukommelsesprojekter med stor succes i de tusindvis af år, de eksisterede, og, for den egyptiskes vedkommende, med fortsat stor succes.<sup>21</sup>

## Templets tyngde

Men templer var ikke kun effektive hukommeshjælpere. De bar også deres egen negation i sig. En ting er, at de i sig selv var tunge, økonomisk byrder, når de én gang stod der; helt bortset fra mulighederne for kontinuerligt at udbygge, som fx det store Amon-tempel i Karnak (i det nuværende Luxor) i Egypten, er evindelige reparationsarbejder på templer et genkommende tema i nærorientalske tekster, også i GT (fx 2 Kong 12), i en sådan grad at det nærmer sig den egentlige eller ultimative legitimitet for kongedømmet, dvs. staten, overhovedet. Den mesopotamiske konge er en tempelbygger og tempelrestaurator; for de neobabylonske kongers vedkommende (Nabopolassar, Nebukadnesar, Nabonid) er det denne dimension, ikke de resursekrævende og blodige krige, der fylder i deres indskrifter. Fundet af en glemt lovbog, der sætter den judæiske kong Josias i gang med en større reorganisering af de lokale helligsteder (2 Kong 22-23), sker netop som led i en større reparation af templet i Jerusalem, en opgave altså, som det lå i den nærorientalske luft i

slutningen af 600-tallet f.Kr., at en rigtig konge burde varetage, også de mere provinsielle af dem. En anden og alvorligere ting er, at jo synligere, jo rigere, jo mere imponerende og æstetisk attraktivt templet er, jo større opmærksomhed det vækker, jo flere besøgende, desto mere begær og grådighed vækker det også. Templer har også fungeret som nationale valutadepoter. Når kong Hizqija skræller guldbelægningen af templets døre af for at overgive den til assyrerkongen Sankerib (2 Kong 18,16), gør han ikke andet ved sit tempel, end hvad flere konger før ham har gjort, og hvad babylonerkongen Nebukadnesar vil gøre efter ham (2 Kong 24,13). Templer står på den måde som udfordringer til alverdens røvere og internationale statsgangstere, fra øst (assyrere, babyloniere) eller vest (romere). Templet kræver mur, befæstning, tropper; det er nærmest en garanti for forsøg på plyndringer, voldtægter, nedbrænding, deportation af befolkninger. Som bekendt overgik det templet i Jerusalem to gange at blive destrueret totalt.

## ‘Synagogen’

‘Synagogen’ i dens idealtypiske udgave giver afkald på alt dette. Afskeden med templet kan også have været en befrielse. Autoriteten, helligheden, deponeres ikke længere i en bygning og dens genstande, men i skrift. Man har talt om ‘bogreligion’;<sup>22</sup> i dens tidligere udgave må man hermed forstå skriftrulle og samling af skriftruller, altså snarere en ‘biblioteksreligion’. Salomos tale i 1 Kong 8 er ganske vist fremstillet som ren improvisation. Den er ikke en profeti; Salomo har ikke forud fået et orakel, og han legitimerer ikke sin tale som en meddelelse fra Jahve. Talen er heller ikke fremstillet som en oplæsning, og det er nærliggende at antage, at den repræsenterer idealet af en prædikant, en dygtig retoriker der har memoreret sin tale ordentligt og evnet at lægge alle spor af sit manuskript bag sig.<sup>23</sup> Talen er instruerende og belærende. Selvfølgelig er den beregnet på bogens læsere/tilhørere; men hvis Salomo er idealmodel for en religionsbelærer, må hele Israels forsamling være ideal for en tålmodig og instruktionsvillig menighed; den danske folkekirkes traditionelle indgangsbøns genre er allerede anslået her: “Jeg er kommet ind i dit hus for at høre...”

## Religionskritik

Accepten af, at det skulle være dette, der er formålet med at komme i Guds hus, indebærer formentlig ikke kun accept af, at gudstjeneste er belæring, dvs. reaktivering af hukommelsesspor, men også accept af, at alternative formål afvises: Jeg er (jo) ikke kommet ind for at komme i ekstase, at bede til Jomfru Maria, indånde røgelse, fabulere om, at Jahve, Allah, Krishna og Moder Jord dybest set skulle være den samme, eller hvilke andre vederstyggeligheder menige kirkegængere kunne gøre sig skyldige i. Skriftens religion forudsætter en dobbelt disciplinering: af en skriftkompetent minoritet, som er instrueret i omgang med skrift og med mundtlig fremstilling, og af en ikke-skriftkyndig majoritet, som kan stå stille, holde mund og høre efter, når læreren taler. Den deuteronomistiske Salomo er givetvis post- eller paraprofetisk. For Deutero-Esajas var billedkult noget, tåbelige babyloniere gjorde sig til grin med: en mæt mand snitter sig et gudebillede af en ubrugelig pind (Es 44,9-20); Bels (altså Marduks) og Nabus billeder bæres rundt af babyloniere og løftes på vogne, som om man kunne det med en rigtig guddom (46,1f.); for Jeremias-bogen (kap. 10) er de fugleskræmsler i en melonmark. Hån, spot og latterliggørelse af religiøse tankegange er et barn af aksetiden.<sup>24</sup> Hvis Salomo gør nar af tempelreligionen, gør han det mere subtilt, mere faderligt-overbærende; han forklarer blot venligt, men indtrængende, hele Israels forsamling, at de naturligvis ikke skal forestille sig, at Jahve skulle være inde i mørket; han lemper dem dermed over i den nye tankegang uden at skælde dem (og sig selv) ud for tidligere at have haft den slags vrangforestillinger.

## Bogreligion

Den 'rene' aksetidsreligion finder man altså allerede i GT, når det gælder *formen*, den idealtypiske 'synagoge', under hvilken en sådan religion organiserer sig (som sagt er dens yderste mål endnu så arkaisk som man kan forestille sig: juridisk retfærdighed (1 Kong 8,31f.), hjælp efter militært nederlag (v. 8,33f.), regn (v. 35f.), beskyttelse af afgrøder imod skadedyr og plantesygdomme (v. 37f.), etc. Den historiske israelitiske religion, der umærkeligt



transformerer sig til tidlig jødedom, fastholder templet, med det salomoniske kompromis eller på hvilke præmisser, tempelkulten ellers måtte være drevet på – og det er nok mest realistisk at antage, at alle forestillinger (alle ‘teologier’, om man vil) kan have været aktiveret, af forskellige mennesker til forskellige tider, fra ægte arkaisk præsensteologi over den salomonisk-deuteronomistiske kommunikationscentralsteologi til ægte aksetidsskepsis, if. hvilken selv himlenes himmel .... Da templet er endegyldigt borte, lever det videre i ren idealiseret form for de lærde, i Mishnas fortsatte regeludarbejdelse for den ikke-eksisterende kult i det ikke-eksisterende tempel. I skriftens næsten vægtløse verden behøver intet at gå tabt for evigt. Samtidig forankres ordenes vægtløshed i en ny tyngde, nye steder, nye sten. Synagogerne bliver til bygninger, og synagogebygningerne antager tempeltræk, med toraruller klædt fint på, båret rundt i procession, kysset, tilbedt.<sup>25</sup>

## Tyngdekraften – sociologisk og psykologisk

“Nothing is ever lost”, if. Bellah.<sup>26</sup> Enten overtager man, inkorporerer, eller man bliver nødt til at genopfinde det. Bogreligionen i egentlig forstand leder til dyrkelse af bogen som materiel ting, i en glidende overgang fra information, der kan justeres efter omstændighederne, som Salomos tale, over normativ information, hvor ikke en tøddel må ændres nogensinde, til tung og tabuiseret ting. Hvis ikke den babylonske religion i mellemtiden var uddød, kunne en babylonsk præst have gjort sig sine sarkastiske overvejelser. Men hvorfor kommer det fortrængte tilbage? Hvorfor templificeringen af anti-tempel-religionen? Hvorfor er også den danske folkekirkes bygninger ‘Guds hus’?

Stedet og tingene har åbenlyst en slags tyngdekraft. Skriften og de talte ord søger tilbage til huset, som var de hjemløse, rådvilde spøgelse. De vil ikke tilbage, og dog vil de; ‘Guds hus’, men jo ikke Guds hus på *den* måde. Gammeltestamentlig religion var billedløs, som vi jo ved, ord og alvorlig belæring, ikke et barnligt dukkehus, hvor man gør det, man gør med dukker: tager dem ud og sætter dem ind igen, vasker dem, giver dem tøj på, mader dem, taler til dem og lader dem tale, sådan som man gjorde med gudestatuer

i arkaisk religion.<sup>2</sup> Jeg kan tænke på mindst to plausible grunde til, at teksten og ordene trækkes tilbage til huset, tingen, stenen.

Den første er religionssociologisk. Selv om den skriftkyndige minoritet kan nøjes med teksterne og ordene – som de lever i, som de er omgivet af hver eneste dag – er det anderledes for alle de andre, som kun undertiden (nok mest i de skriftkyndiges fantasi) står rolige i lang tid og lader sig belære. Alle de andre: Det er dem, der ikke kan læse, som arbejder med deres krop, bønder langt de fleste, mænd og kvinder, nogle håndværkere, nogle handelsfolk, nogle soldater, nogle fiskere og sømænd. For dem vil religion være syn, lugt, fortælling. De vil måske kunne acceptere en belæring også; men de vil have stof for deres fantasi, for deres emotioner; for dem skal religion også være en fest (Salomo sørgede jo også for effektiv bespisning efter sin tale). Den skriftkyndige minoritet lever af disse mennesker. Uden tvivl indgår der et moment af foragt på begge sider. De lærde foragter massen for dens uvidenhed, primitivitet og trang til at lege dukkehus; majoriteten foragter de lærde for deres hovmod, abstrakte kulde og (oftest) materielle fattigdom.<sup>28</sup> En robust religion kan mestre spændingen imellem de to gruppers foragt. De skriftkloge ved, at uden de andre kan de ikke overleve; man kan spise uden at læse, men ikke læse uden at spise. Massen erfarer, at de skriftkloge også kan være tribal-arkaiske indehavere af magi og velsignelse; måske fornemmer den også, at det er de skriftkyndige, som vil forandre verden.

Den anden er religionspsykologisk: Skellet mellem elite og masse er indlejret i elitens medlemmer selv. Nothing is ever lost, heller ikke psykologisk. Med mindre den skriftkloge gør det til et bevidst og livslangt projekt at holde alle tendenser til dukkehus nede i sig selv, vil han eller hun give efter og give plads, på dødslejet, eller før (jeg forestiller mig dødsprocessen som en devolution, et mere eller mindre hastigt fald ned gennem udviklingstrinene, ned til det prækambriske urfjeld). Evolution er en proces, hvor der bygges videre på det, der var i forvejen, som kristendommen bygger videre på babylonisk og egyptisk religion, som byggede videre på samlere og lavere jægeres religion, ikke kun fylo-, men også ontogenetisk. Under akse-momentet er det tribale og det arkaiske solidt til stede i ham eller hende (som krybdyrhjernen sidder inderst inde, omgivet af pattedyrhjernen), trangen til fantasien, fortællingen, miraklet, røgelsen, dukkehuset. Engang var det enerådende, og så blev det fortrængt, af skoling, af skriften, af institutionen,

af karrieren som skriftklog, af kollegernes og kulturens gensidige, mistænksomme overvågning, af ens egen mistænksomme overvågning af og foragt for det mimetiske og det mytiske i en selv. Fortrængningen er ikke freudi-ansk; det ubevidste er i sidste instans ikke nogen andens skyld, men helt ens egen. En robust religiøsitet, en robust kirke, vil være i stand til at bemestre ambivalensen, den bløde krop og det tynde lag af hjernebark, placeret imellem stenen og teksten, som den er. Bemestre, *cope*, forhandle – ikke løse, få til at tie, gå væk. Relevant teologi er praktisk teologi.

## Noter

- 1 Hans J. Lundager Jensen, “Helligt og profant rum i Det Gamle Testamente: fra tornebusk til tempel”, *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* 122, 2010, 31-43.
- 2 Hans J. Lundager Jensen, “Salomo imod Salomo. Tempel, tekst og religionshistorie”, in: Tim Jensen & Mikael Rothstein, eds., *Den sammenklæppede tid*. Festskrift til Jørgen Podemann Sørensen, Forlaget Chaos 2011, 201-210.
- 3 Hans J. Lundager Jensen, “Religionshistorie og aksetid : Om Robert Bellahs udkast til en evolutionær religionshistorie”, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 56, 2011, 5-22.
- 4 Jf Robert Bellah, *Religion in Human Evolution from the Paleolithic to the Axial Age*, Belknap, Harvard, Cambridge, Massachusetts 2011, 268. 275f.
- 5 Teksten giver ikke noget argument for, hvorfor Jahve ikke skulle kunne bo på jorden; og forhistorien har netop pointeret, at det kan han. Salomos ræsonnement må derfor forudsætte et ontologisk-mentalt skred: Jahve kan ‘jo’ ikke bo på jorden. Fortællingen om tempelindvielsen er fokuseret på, *hvor* Jahve ønsker at bo (i Jerusalem, i mørket), ikke *at* Jahve ønsker at bo på jorden. To lige indlysende ontologier står altså over for hinanden; begge går ud fra, at deres grundantagelse ikke kræver særlig begrundelse.
- 6 Og givetvis den historiske forudsætning herfor: Thomas Hoffmann, “Jerusalem”, in: Jean Butler & Thomas Hoffmann, *Gads leksikon om Islam*, Gads forlag 2008.

- 7 Ikke at forstå som 'den israelitiske religion' el. lign.; tempelreligionen er ikke specifikt israelitisk.
- 8 Der forlyder ganske vist ikke noget om menighedens reaktion på de nye, teologiske doktriner. Neh 8 viser, at et sådant tema ikke ligger uden for, hvad der var muligt i en gammeltestamentlig tekst. Jeg antager derfor, at fraværet af oplysninger om menighedens reaktion betyder, at alle lyttede opmærksomt og velvilligt og accepterede belæringen.
- 9 Man kan sige, at den netop ikke kunne undvære at undvære templet; uden det ville dens anliggende falme betragteligt (som klassisk-protestantisk teologi lever af den polemiske front til jødedom og romersk-katolicisme, og som muslimsk monoteisme lever af den polemiske front til kristen inkarnations- og trinitetsteologi).
- 10 Andre folketalere, som kommunikerer ny belæring netop i templet: Jeremias (Jer 7; 26) og naturligvis Jesus.
- 11 Idet jeg med at karisma forstår noget, som ikke primært befinder sig i eller ved en person, men er en effekt, der opstår i mødet mellem en person og en menighed, og som menigheden, og evt. også personen, sekundært kan projicere ind i eller uden på personen.
- 12 Dette er fundamentalt Durkheim, i hans religionsteori i *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). – Religion som produkt af en enkelt persons bevidsthedsaktivitet kan selvfølgelig godt tænkes; men bortset fra, at den altid vil opstå som en recyckling af indkomne bevidsthedsbrokker, vil den være irrelevant, hvis den forbliver inden for denne enkelte persons bevidsthed. Mulighederne for kommunikation uden konkret, kropsligt nærvær er først muligt med skrift, og skriften er i sig selv et langsommeligt og upålideligt medium. Først med elektronisk teknologi kan massekommunikationen frigøre sig fra nødvendigheden af et sted.
- 13 I 1 Kong 6,7 er pointen ganske vist ikke stenen i sig selv, men at der ikke bruges jernredskaber ved udhugningen af dem i stenbruddet; i 5,29-32 er der større interesse for stenen selv, men også og mindst lige så meget for antallet af arbejdere og ledelsen af processen.
- 14 Som i Nebukadnezars beretning om restaureringen af Nabu-templet i Borsippa: O.E. Ravn, *Babylonske og assyriske kongers historiske indskrifter*, Kbh.

- 1934, 208; Mesopotamien var en teglstenskultur, som Nordeuropa i middelalderen.
- 15 En bekvem betegnelse for det moment, hvor disse alternative, kritiske tanker bryder ud. Det er ikke en epoke i streng forstand, for den er altid sluttet. Men det giver nok mening at tale om *post-aksiale* religioner som betegnelse for religioner, der inkorporerer aksetidselementer i sig.
  - 16 Til delegitimeringen af dominerende brahmanske religionsform (centreret omkring omstændelige offerceremonier) i Nordindien af 'renouncers', verdensafvisere, jf. Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism. Teachings, history and practices*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, 11-14; Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 81f.
  - 17 Arbejdsdelingen kaldte Durkheim for 'organisk solidaritet', fordi den bandt samfundets medlemmer tættere til hinanden; specialisering i ét felt forudsætter, at andre mennesker varetager de funktioner, man selv har valgt fra. (Emile Durkheim, *Om den sociale arbejdsdeling*, Hans Reitzels forlag 2000 (fransk original: *De la division du travail social* [første udgave 1893]))
  - 18 Hans J. Lundager Jensen, *Den fortærende ild*, Aarhus Universitetsforlag 2000, 456.
  - 19 Billedet fra: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Gudea\\_of\\_Lagash\\_Girsu.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Gudea_of_Lagash_Girsu.jpg)
  - 20 Selvfølgelig har det givetvis også i perioder været en konfliktskabende faktor, som når forskellige fraktioner kæmper om retten til eller magten over et tempel (som fx den konflikt om Jerusalem-templet, der synes at være en vigtig baggrund for Qumran-gruppens tekster); men sådanne kampe anfægter ikke i sig selv selve templets eksistens eller kontinuerlige bevarelse og dermed den fælles bevidsthed, som templet medvirker til at bevare (Qumran-gruppen gik jo netop ikke så langt som til at erklære Jerusalem-templet for irrelevant og dermed fredsommeligt overlade det til deres modstandere).
  - 21 Ikke mindst, hvis man forestiller sig, at templer også i oldtiden har været mål for aktiviteter og indstillinger, der kan sammenlignes med moderne turisme.
  - 22 Grundlæggende: Bernhard Lang, "Buchreligion", *Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2*, Kohlhammer 1990, 143-165.

- 23 Hvilket kun lykkes, fordi talen er, hvad den ikke må fremtræde som: skrevet; men dén slags dekonstruktion er triviel.
- 24 Snarere end af monoteismen per se, som Jan Assmann antyder: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Picus 2006.
- 25 Jf. Marianne Schleicher, "Artifactual and Hermeneutical Use of Scripture in Jewish Tradition", in: Craig E. Evans & H. Daniel Zacharias, eds., *Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon*, T&T Clark, 2009, 48-65. – 'Artefaktisk' og 'hermeneutisk' vil her svare til ting (hinsides artefaktet er der den rå sten) og information, præ- og post-aksial religion. – Karel Van Der Toorn, "The Iconic Book Between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah", in: idem, ed., *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Peeters 1997, 229-248, påpeger de indlysende analogier, men undervurderer forskellene, i noget der ligner en misforstået kulturel relativistisk apologi for billeddyrkelse.
- 26 Bellah, *Religion in Human Evolution*, 267.
- 27 A. Leo Oppenheim lagde grundlaget for nutidig forståelse af mesopotamisk religion (jeg vil sige: arkaisk religion generelt) med sin slags ordagtige overskrift "The care and feeding of the gods" (i hans *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, 1. udgave 1964).
- 28 Tankevækkende: Peter Sloterdijk, *Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernens Gesellschaft*. Suhrkamp 2000 (dansk oversættelse: *Masse og foragt*, Det lille Forlag, 2003).

Hans Jørgen Lundager Jensen, professor, Religionsvidenskab,  
Aarhus Universitet  
E-mail: HJ@teo.au.dk

# Kommer vi ud af stedet?

## Stedet i Det Nye Testamente og omegn

*Lars K. Bruun*

Kristendommen er en monoteistisk forløsningsreligion, der forudsætter en jødisk forestilling om at stå i et eksklusivt og privilegeret, men også forpligtende forhold til den ene, sande gud. Det indebærer, at også den 'mosaiske distinktion', der binder det israeltiske pagtsfolk og den ene gud sammen og adskiller det jødiske folk fra alverdens folkeslag, bliver en del af kristendommens afvisning af 'hedenskabet' og 'verden'. Men efterhånden som alle livsformer og -områder suges ind i den kristne religion, bliver det nødvendigt at operere med andre former for kristen eksil-tænkning.

Som bekendt retter Friedrich Nietzsche i sin bog *Antikrist* fra 1888 et frontalt angreb mod kristendommen. I en kritik af Jesu tilhængere hedder det blandt andet:

Endnu en gang kom den populære forventning om en Messias i forgrunden; man rettede sine øjne mod et historisk øjeblik: "Guds rige" kommer med dom over sine fjender... Men dermed er alt misforstået: "Guds rige" som sidste akt, som forjættelse. Evangeliet var dog netop tilstedeværelsen, opfyldelsen, *virkeliggørelsen* af dette "rige". Netop en sådan død *var* allerede dette "Guds rige"... Først nu lagde man hele foragten og bitterheden mod farisæerne og teologer ind i mesterens type – man *gjorde* derved en farisæer og teolog ud af ham! På den anden side kunne denne vildtvoksende tilbe-

delse blandt sjæle, der var gået helt ud af fugerne, ikke holde til den evangeliske ligestilling af alle som Guds børn, som Jesus havde lært: deres hævn var på en udskejende måde at *ophøje* Jesus, at løsgøre ham fra sig selv: ganske som jøderne tidligere af hævn mod deres fjender havde adskilt Gud fra sig selv og hævet ham op i det høje. Den ene Gud og den ene Guds Søn: begge frembringelser af ressentimentet...

Nietzsches beskrivelse af Jesus som type er langt mere radikal end den klassiske liberalteologiske dyrkelse af Jesus som moralsk forbillede. Her gælder det imidlertid Nietzsches påpegning af analogien mellem en jødisk og senere en kristen 'operation', nemlig ud af ressentiment at adskille henholdsvis Gud og Jesus "fra sig selv" og derved forskyde "Guds rige" til et andet sted og en anden tid. I det følgende skal jeg forsøge at udfolde denne iagttagelse og vise, at den kristne religion rummer forskellige former for sted-tænkning, og at disse næppe tegner et entydigt billede af en stedets teologi i Det Nye Testamente og omegn.

## I. Ud af verden

### Stedets fortrædelighed: Aksetid

Med 'aksetid' tænkes på et begreb, der blev introduceret af Karl Jaspers i slutningen af 1940'erne som betegnelse for en periode i historien (fra ca. 8. årh. f.v.t. til ca. 2. årh. e.v.t.), hvor en række ideer og tankesæt opstod, til dels uafhængigt af hinanden, fra Kina over Indien til Mellemøsten. Nytænkningen af kosmologi og antropologi i perioden tænkes at markere et opgør med og vendepunkt i samtiden, der har været med til at danne udgangspunkt for senere tiders idegrundlag. Monoteismens fremkomst i Ægypten og senere jødisk religion hører til i denne periode, og dermed er det også antydnet, at aksetiden involverede en ny opfattelse af religionens betydning i samfundet. Et af talrige udtryk for denne nytænkning kan iagttages inden for jødisk religion. I Exodus finder vi beretningen om, hvordan Jahve indgår en pagt med israelitterne på bjerget Sinaj. Her modtager pagtsfolkets leder Moses tavlerne



Kommer vi ud af stedet?

med den guddommelige lov, De Ti Bud, som folket skal overholde. Til gengæld vil Jahve føre folket til et land, der flyder med mælk og honning. Den jødiske forståelse af historien er fundamentalt set eskatologisk. Det, der sætter historien i gang, er forventningen om en fremtidig forløsning fra den nuværende verden og de kår, den byder – hvad enten der er tale om israelitternes slaveri i Egypten eller senere forfølgelsen af de kristne, som formodentlig ligger til grund for et apokalyptisk skrift som Johannes' Åbenbaring. Pagten på Sinaj indebærer, at frelse herefter er noget, der findes i og knytter sig til historien og tiden. Det udvalgte folk hæves hermed ud af verdensrummet for at indgå i Guds historie. Det samme gælder senere den kristne forestilling om dommedag og den dermed forbundne etablering af en "ny himmel og en ny jord" (Åb 21,1), der bestemmes som den 'virkelige' historie. Det er altså ikke sådan, som man ville sige ud fra en moderne betragtning af historien, at 'verdenshistorien' er den virkelige historie, mens den bibelske frelseshistorie blot er mytisk eller 'uvirkelig'. I forlængelse heraf hævder Franz Rosenzweig, en af de mest indflydelsesrige tysk-jødiske filosoffer fra forrige århundrede, at for alle andre end jøderne er verden blot en omverden:

Alle andre folk kender kun verden som en omverden (...)  
Kun for os vil omverdenen aldrig kunne repræsentere verden; det øjeblik, verden ånder, kan aldrig fuldt ud repræsentere fremtiden. Tidens trængsler og prøvelser hører til i omverdenen – de øvrige folks og endda vores eget fællesskabs fæstning – men den dybeste mening med vores eksistens som et folk skubber os konstant hinsides omverdenen.

Ifølge Rosenzweigs apologi for det jødiske folk er dette folk et evigt folk netop derved, at det er historisk! For den virkelige og egentlige historie er nemlig Jahves historie med sit udvalgte folk. Historisk tænkning er noget, der først finder et adækvat udtryk i nærorientalsk og jødisk tænkning, hvorfra den breder sig til kristendommen og bliver et fundamentalt element i vesterlandets mentale mekanisme. Det er en pointe, der udfoldes meget præcist i Karl Löwiths bog *Meaning in History* fra 1949, hvis tyske titel endnu bedre angiver problemstillingen: *Weltgeschichte als Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie.*

### Guds sted: Mosaisk distinktion

Hvor samfundet tidligere fejrede sig selv gennem religionen (Durkheim), kunne religion nu tillige, og blandt andet i form af religiøse tekster, danne fundament for en afvisning og frigørelse fra den herskende orden. Og dermed har aksetidens nytænkning givet stødet også til forskellige begreber om politisk teologi, dvs. spørgsmålet om den politiske ordens legitimering gennem referencer til en guddommelig autoritet. Koblingen mellem aksetid og politisk teologi er ikke ny, og studier i denne periode rummer mange andre perspektiver end det politisk teologiske; men sammentænkningen af de to temaer synes at vinde fornyet aktualitet i disse år, blandt andet via Jan Assmanns forskning i monoteisme-temaet. Assmann taler om en 'mosaisk distinktion' som et udtryk for den skelnen mellem 'os' og 'dem', der knytter 'os' til guden og 'dem' til denne verden, et tema, der netop gennemspilles i Exodusberetningen. Der er herefter ikke længere blot tale om forskelle mellem sæder og skikke, herunder religionsdyrkelse. Ved at skelne mellem sand og falsk religion kobles pagtsfolket til den ene sande gud. Denne distinktion kan ses som resultatet af en minoritetsgruppes kamp for anerkendelse. Folkets eller gruppens identitet formuleres ved hjælp af en eksklusiv kobling til den ene sande guddom, hvilket bringer folket eller gruppen i permanent opposition til 'de andre'. Det betyder, at identitet her forudsætter forskel samt at denne identitet vogtes og sikres gennem en henvisning til en religiøs identitet og til den ene gud. Inden for rammerne af en religionsfaglig kontekst kan den mosaiske distinktion siges at betegne et konfliktteoretisk perspektiv over for et funktionelt religionsbegreb. Og ved at sætte fokus på religion som en arena for protest og konflikt (snarere end på religion som samfundets 'lim'), bliver det muligt at nuancere debatten om forholdet mellem religion og politik, og hermed begrebet politisk teologi; en debat, der i disse år kun synes at forstærkes, ikke mindst herhjemme, hvor en protestantisk enhedskultur er under ombrydning.

Man kan sige, at den kristne religion begyndte som en sekt for efterhånden at forvandle sig til gemen Cæsaro-papisme; og at den altså bevægede sig fra at være en karismatisk bevægelse til at blive en mægtig institution. Frem til den konstantinske vending var de kristne kriminelle, og de romerske myndigheder opfattede dem med rette som nogle asociale ateister, der på grund af deres hårdnakkede monoteisme ikke ville tilbede kejserens billede, lige-

som de på en række konkrete områder ikke levede op til det romerske samfunds krav og forventninger (herunder værnepligt). Som minoritetsgruppe blev de kristnes identitet styrket gennem forfølgelser, og martyriet blev ikke alene en bekræftelse på forskellen mellem de kristne og det omgivende samfund; når dette samfund ligefrem lagde de kristne for had, understregede det tillige og i uhørt grad konflikten mellem 'os' og 'dem'. Endvidere overmander apologeterne den omgivende kultur gennem en konsekvent typologisk fortolkning af Kristus-figuren, der rummer en rumlig såvel som tidlig omkalfatring, idet Kristus-figuren både rummer et system (kosmologisk orden) og et forløb (fortid, nutid og endda fremtid), en struktur og en fortælling. Mens den rumlige dimension synes at trække Kristus-figuren i retning af metafysikken, er den tidslige dimension mere dynamisk. Stillet over for de romerske myndigheder, pegede Oldkirkens apologeter på, at tiden var knap, og at de derfor *bad for* kejseren og Romerriget (men altså ikke kunne *tilbede* kejseren). I forlængelse heraf har den jødiske filosof Jacob Taubes argumenteret overbevisende for, at Paulus' politiske teologi er et helt igennem jødisk opgør med 'denne verdens magter' i enhver afskygning. Også for Paulus er tiden knap, og bag Paulus' trøstende ord til menighederne fornemmes tydeligt den usikkerhed og gru, ja opløsning, der følger af at leve i de sidste tider. Men hvorfor denne ængstelse hos *jøden* Paulus? Det er en pointe hos Taubes, at Paulus netop *som* jøde bringer sig selv på kant med den fædrene overlevering, og ikke blot i forhold til loven; også spørgsmålet om forholdet mellem Skaberguden og Jesu Kristi far er på spil. Dette spørgsmål tages som bekendt op i den kristne gnosticisme. Allerede i første halvdel af det 2. århundrede dukker Markion op i Rom, og skønt han ikke synes at have udfoldet et egentlig gnostisk system, ses hos ham et radikalt modsætningsforhold mellem den jødiske skabergud og dennes skaberværk på den ene side, og den fjerne og fremmede forløsergud, der er Jesu Kristi fader, på den anden. Det interessante er, at Markion selv fandt impulsen til denne afvisning af jødedommen hos Paulus. Forskellen mellem de to er, at Markion ikke var jøde, og derfor var hans radikale afvisning af jødisk religion så at sige ganske uden omkostninger. Denne afvisning blev som bekendt allerede i oldkirken stemplet som kætteri, hvormed gnosticisken udgrænsedes. Men tanken dukker op igen og igen, i reformationen, oplysningstiden, romantikken og senest med den liberale kulturprotestantisme, anført af Adolf von Harnack, der ikke mente,

det længere gav nogen mening at holde fast i den jødiske, vrede og lunefulde skabergud, men at det i stedet er Jesus og hans kærlighedsbudskab, der er kristendommens kerne og budskab. Det var en ensidighed, der ifølge Taubes afspejlede en både naiv og falsk opfattelse, hvorefter man mente at have gjort sig færdig med den permanente nød og usikkerhed, der ligger til grund for Paulus' radikale anliggende: hvis den skabte verden allerede var god og harmonisk, hvorfor da forløses fra den, og hvorfor leve under presset fra de sidste tider? Denne fraspaltning af den for Paulus og urkristendommen helt nærværende og afgørende tvetydighed, hvad den skabte verdens stabilitet angår, fører samtidig til en negligering af spørgsmålet om det radikalt onde; og derfor bestod kulturprotestantismen da heller ikke prøven i 1933, siger Taubes. I parentes bemærket er det denne problemstilling, der for få år siden blev taget op af Troels Nørager i bogen *Taking Leave of Abraham*. Her gør han sig til talsmand for en teologisk liberalisme, der i demokratiets og pluralismens navn vil skille sig af med den abrahamitiske Gud, dvs. den bibelske, monoteistiske skabergud, som lunefuldt skalter og valter med mennesket.

Taubes' læsning af Paulus er tankevækkende, fordi han insisterer på et gnostisk element hos Paulus som det, der er med til at skabe en afgørende spænding i Paulus' tænkning, nemlig spændingen mellem Jahve som lovgiver og det, der åbenbares med Kristus. Netop som jøde havde Paulus denne spænding helt inde på livet som en erfaring af de omkostninger, det havde som jøde åbent at spørge, om nu også Guds retfærdighed rummer en nådig og tilgivende Gud. Taubes siger:

Paulus, hvis man havde spurgt ham, ville have sagt: selvfølgelig er Kristus og Jesus' Kristus' far skåret ud af det samme stykke stof, nemlig Det Gamle Testaments gud; det er helt klart. Man kan bare se på Romerbrevet kap. 9-11 med dets tætte væv af citater. Ja, men pointen er ikke vævet af citater, men forankringen i erfaringen, som er mere ambivalent end det som regel bliver fremstillet på teologi-kurser.

Markionismen griber således fat i et centralt tema hos Paulus, men misser ikke desto mindre pointen, nemlig spørgsmålet om den skabte verdens gudsforladthed over for håbet om en mulig forløsning. Denne ambivalens

afløses ifølge Taubes allerede i Oldkirken af entydighed, også selv om Det Gamle Testamente fastholdes. Allerede Det Nye Testamente selv handler alene om forløsning, ikke om skabelse, hævder Taubes. Det gælder også Paulus, men hos denne karismatiske ærkejøde er forløsningen iblandet ambivalensen: hvad med skaberguden, hvad med verden? Mennesket lever et liv under en frist og et tidspres, som ingen politisk magt kan få has på. Her gives ingen dennesidig forløsning. Der kan heller ikke etableres en analogi mellem Gud og Fyrsten, således at fyrsten låner gudens attributter. Tværtimod må politikken og samfundslivet folde sig ud med det eskatologiske pres for øje. Paulus bliver således i Taubes' optik først som sidst en jødisk, apokalyptisk og politisk tænker, hvis fundamentale ambivalens over for enhver form for skabelsesorden naturligvis også må få ham til at undsige kejseren og det omgivende romerske samfund. Det er det, der gør ham også til en radikal religionskritiker og en værdiomvendingens mester.

## 2. På kanten af verden

### Teksten som hjemsted

Assmann påpeger, at den mosaiske distinktion også er et spørgsmål om medialisering: overgangen fra tale til skrift. Den dynamiske distinktion får i skriften en objektiv karakter: Det står skrevet. Mens Assmann primært har beskæftiget sig med det potentiale for vold, der knytter sig til diskursivering af den mosaiske distinktion, har George Steiner gjort opmærksom på, at hermeneutikken så at sige fødes af de erfaringer, som afspejles i teksten. Eksil og tekst hænger nemlig nøje sammen. Bibelkommentaren – det hermeneutiske arbejde med teksten – rummer stadige forsøg på at vende hjem; og “den befrier meningens liv fra historisk-geografisk kontingens. Midt i opbruddet er teksten et hjemland”, siger Steiner. Udsagn som disse forudsætter en mosaisk distinktion, men det er helt afgørende, at der tillige er tale om en fortsat eksil-erfaring: teksten bliver stedet, hvor det eksilerede folk kan finde et helle, et hjem; og i videre forstand bliver den hermeneutiske aktivitet et udtryk for en fundamental menneskelig erfaring af hjemløshed, og samtidig en åbning med en kosmopolitisme. Det er i parentes bemærket ikke så underligt,

at en række jødiske oplysningstænkere i 1700 tallet (Moses Mendelssohn, Kants ven og samtidig, er et centralt eksempel) i Kants bestræbelser på at formulere en universel morallov hinsides partikulære normer og sæder, så en allieret, der kunne virkeliggøre en helt fundamental jødisk indsigt. Men ak, det var alt sammen før Herder og Wagner og stemmerne fra folkedybet. Der tegner sig her allerede et billede: den mosaiske distinktion kan enten være samfundets salt, en stadig bestræbelse på at fastholde et perspektiv og dermed et håb hinsides majoritetens normer og viljer. Vi kan her tale om politisk teologi som en protest imod eller kritik af verden og dens magthavere. Eller den kan bringes i spil af majoriteten og/eller fyrsten, der vil knæsatte en samfundsorden og dermed en eksklusiv skelnen mellem sand og falsk, os og dem, normale og afvigere, der refererer til den ene sande guds vilje. Det er der, hvor Gud og fyrsten indgår en uheldig alliance. I dette spændingsfelt må udsagnet 'Gud med os' præciseres som et udsagn, der enten dækker over magt eller protest. Det er imidlertid lettere sagt end gjort. For i forlængelse af Nietzsches metafysikkritik må magtbegrebet udvides, idet det ikke blot refererer til politisk magt i snæver forstand. Den mosaiske distinktions dynamiske karakter føjer sig til metafysikken, hvorved den stivner i en værdipolitik, der vil eviggøre alt lige fra kunst til etik og moral.

### Metafysikkens sted

I Hebræerbrevet finder vi et eksempel på en metafysisk omkalfatring af Kristusmyten. Her fremstilles Kristus som en himmelsk ypperstepræst, der overtrumfer den jødiske offerinstitution. Mens de jødiske ypperstepræster bliver nødt til at gå ind i det allerhelligste hvert år, nemlig på Forsoningsdagen, for at rense gudens jordiske bolig, er Kristus én gang for alle gået ind i Guds himmelske bolig, og hvad mere er: han har bragt sig selv som offer. Den jødiske offerinstitution er blot en skygge af den evige, himmelske bolig; den er jordisk, mens de kristne har del i en evig(gjort) sandhed: Den gamle pagts ypperstepræster "tjener ved en helligdom, der kun er en efterligning og en skygge af den himmelske" (Hebr 8,5). Derfor er det "nødvendigt, at efterligningerne af det, der er i himlene, renses på denne måde, men de himmelske ting selv må renses ved bedre ofre end disse" (Hebr 9,23).

Tænker vi konsekvent i distinktion snarere end substans, bliver det muligt at problematisere metafysikkens rumlige kategorier. Identitetsdannelse kan

da forstås som et dynamisk og relationelt fænomen, hvor en gruppe eller en person forstår sig selv i relation til andre grupper eller personer. Det er således først med hypostaseringen af distinktionen mellem sandt og falsk, smukt og grimt osv., den mosaiske distinktion føjer sig ind i den vesterlandske, metafysiske tradition. Det er denne tradition, Villy Sørensen i tilknytning til Platons ideer præcist beskriver som “intellektuelle forsøg på at fastholde det der opleves med særlig virkelighedskvalitet – og *det* vil sige det skønne – som konstant virkelighed bag den flygtige virkelighed: den store oplevelse varer ikke ved, men hvad der oplevedes i den, opfattes som evigt”. Det ‘evige’ og ‘konstante’ er det, der kommer ud af at forevige oplevelsen. Også distinktionen mellem sand og falsk religion får gennem en sådan operation permanens og foreviges. Og sådan kan disse værdier ende som gulnede fotos, som en fetich, der ikke symboliserer. Det er det, Nietzsche med sin moralkritik har et skarpt blik for: at ‘ondt’ og ‘godt’ gøres til substanser, hvorved moralen opstår som et legitimerende lag oven på metafysikken. Hvad Hebræerbrevet angår, har René Girard kritisk peget på, at Hebræerbrevets overbydningspolitik er et eksempel på fastholdelsen af den synde buksmekanisme, der er sat i system i religionen, og som i forskellige varianter kan fremvise præster, institutioner og myter, der kan legitimere og tæmme den vold, der synes uundgåelig i ethvert samfund. Det er som bekendt Girards pointe, at evangeliefortællingerne netop afslører denne mekanisme ikke alene ved at berette om et uskyldigt offer, men tillige ved at fortælle historien fra offerets, altså synde bukkens, vinkel. Hebræerbrevet accepterer derimod at guden kræver ofre samtidig med, at teksten som nævnt føjer sig ind i en metafysisk struktur.

### 3. Midt i verden – finder Guds rige overhovedet sted?

Det er som nævnt tidligere Taubes’ påstand, at man allerede i Det Nye Testamente er holdt op med at tale om skabelse. Alt handler derimod om at blive forløst. Og som allerede påpeget spiller den politisk-utopiske dimension da også en afgørende rolle hos Paulus. Samtidig mener jeg dog, det er på sin plads at korrigere Taubes’ læsning en smule. Netop fordi Paulus er en selvudgrænset jøde og farisæer, hvis autoritet er karismatisk og selvlegitimerende, får hans agape diskurs efter min mening et autentisk præg. Hermed

mener jeg, at han foreskriver en socialmoral, der så let som ingenting kan ses som led i et grandioست, selvstigmatiserende projekt, men som ikke desto mindre og i radikal forstand eksperimenterer med menneskelige livsformer. Dermed udfordres den enkelte og det omgivende samfund, og vejen banes for en problematisering af forholdet mellem identitet og etnicitet. Næppe noget sted kommer agape-praksissen stærkere til udtryk end i 1 Kor 8-10, hvor Paulus skelner klart mellem kundskab og kærlighed (*gnosis* og *agape*). I begyndelsen af kap. 8 hedder det som bekendt, at “kundskaben gør indbildsk, men kærligheden bygger op” (1 Kor 8,1). Den spirituelle eller kognitive indsigt underordnes her en socialt forankret praksis, og det samme gælder Kristus-figuren, der ikke alene er en kognitiv figur, men helt konkret gestaltes af menigheden selv: menigheden *er* Kristus kroppen.

Det kan være lidt anstrengende at stille skarpt på Paulus; og det skyldes paradoksalt nok, at han er selvlegitimerende. Alt det, han siger, må samtidig opfattes som en apologi for ham selv; han er helt på egen hånd entreprenør og verdensbygger. Taubes underbetoner efter min vurdering, at der hos Paulus er en nøje sammenhæng mellem forløsning og skabelse. For hos Paulus finder vi et konkret bud på en praksis, der konsekvent opererer i en gudsforladt verden – gudsforladt i den forstand, at Gud ikke kan ses som garant for noget som helst andet i denne verden end usikkerhed. Allerede Paulus’ socialmoraliske formaninger tyder på, at det har været lidt af et Sisyfos-arbejde at praktisere et liv under det fortegn, at tilværelsen så at sige hele tiden må finde sted på ny, ja, at dette at insistere eller falde tilbage på en eller anden form for social status eller rolle simpelthen er det, der blokerer det liv, der handler om åbent og i usikkerhed at tjene og vente, som ordineret af Paulus.

På sit seneste udspil fra 2013 tager den australske lyriker og rockmusiker Nick Cave blandt andet fat på forholdet mellem bevægelse og stilstand i et på én gang erfaringsnært og, kunne man sige, metafysikkritisk sprog, her i albummets titelnummer *Push the sky away*:

I got a feeling I just can't shake  
I got a feeling that just won't go away  
You've gotta just keep on pushing  
Keep on pushing  
Push the sky away



Kommer vi ud af stedet?

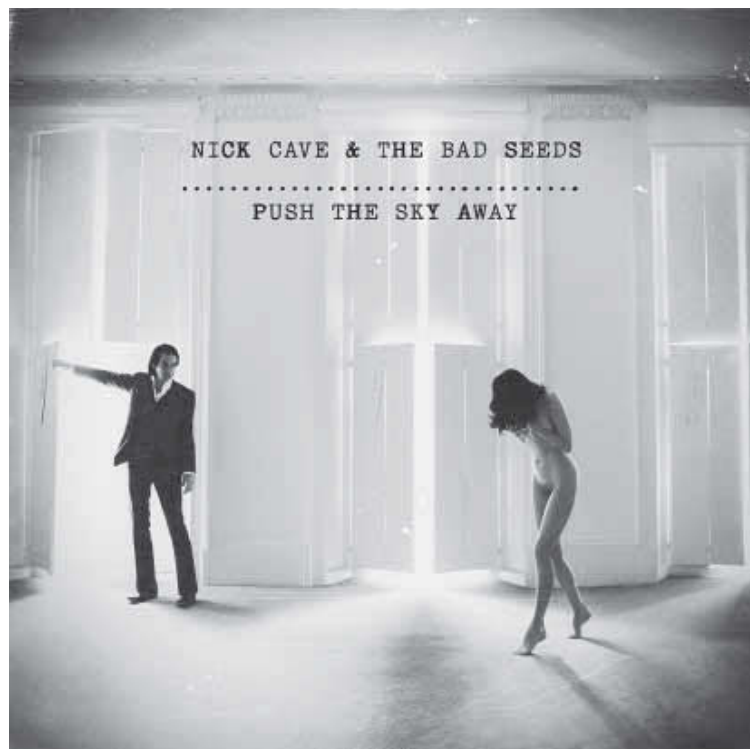
And if your friends think that you should do it different  
And if they think you should do it the same  
You've gotta just keep on pushing  
Keep on pushing  
Push the sky away

And if you feel you got everything you came for  
If you got everything & you don't want no more  
You've gotta just keep on pushing  
Keep on pushing  
Push the sky away

And some people say that it is just rock'n'roll  
Oh but it gets right down to your soul  
You've gotta just keep on pushing  
Keep on pushing  
Push the sky away

Albummets cover prydes som det ses nedenfor af en mand, klædt i sort (Cave selv), der tilsyneladende lukker lys ind i – eller ud af? – et hvidt rum med en nøgen kvinde. Digtet kredser om noget, der skal skubbes væk, nemlig det, der truer med at lukke horisonten. Man kunne måske sige, at metafysikken er den himmel eller horisont, der truer med at skabe stilstand, og som derfor skal modarbejdes og skubbes væk. Digtets to midterste strofer antyder, at hvad enten du'et er fortabt i andres blikke og normer eller i sine egne, så gælder det om fortsat at skubbe 'the sky away', som omkvædet i alle fire strofer fortæller. Og digtet slutter med at kalde denne fortsatte skubben, denne bevægelse, for rock'n'roll. Dette forslidte udtryk får herved en ganske konkret betydning, for det i sig selv fjollede udtryk 'rock'n'roll' bliver her bogstavelig talt et udtryk for dette at rokke og rulle, altså bevæge, noget. Teksten beskriver noget, der bedst kan betegnes som et Sisyfos-arbejde. Men det går i sjælen (at musikken er helt afdæmpet, ja nærmest har karakter af en ballade, er med til at understrege, at der netop ikke er tale om 'gang i den' eller andre klicheer fra rock'n'roll-kulturens overdrev). Dette ustandselige skubbearbejde, denne bevægelse, er en bevægelse nedefra og op eller indefra

og ud. Det er forandringen, både konkret i form af livets forgængelighed, og gennem mødet med livet og dermed andre mennesker, der er det 'stabile', dvs. det givne. Det er den følelse, jeg'et indledningsvis 'just can't shake'. Som det hedder i anden strofe: Hvis dine venner synes, du skal gøre det anderledes, hvis de synes, du skal gøre det samme (som dem), så bliver opgaven at skubbe denne horisont, denne 'sky' bort. Her bliver dette at ville have andre til at gøre noget andet, identisk med at ville have dem til at gøre det samme, nemlig som os. Her finder vi i øvrigt også den religiøse missions såvel som prædikantens problem; en kritik, der også må ramme Paulus.: Står den sorte mand (prædikanten) i vejen for det bogstaveligt talt nøgne og ubeskyttede menneske og hendes trin og bevægelser? Prøv selv at lytte. Der er i både musik og tekst tilstræbt en minimalisme, der vil invitere lytteren til tage livtag med stenskubberiet. Det er ikke 'just' rock'n'roll, men netop en følelse, der ikke vil gå væk; som ikke er til at ryste af sig. Digtet griber tilbage til spørgsmålet om den mosaiske distinktions potentiale, når den ses nede- eller indefra, fra kroppen: Push the Sky away



## Litteratur

- Jan Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis der Monotheismus*, München: Carl Hanser Verlag 2003. Engelsk oversættelse *The Price of Monotheism*, Stanford, Calif.: Stanford UP 2010.
- Nick Cave & the Bad Seeds, *Push the Sky Away*, Kobalt Label Services 2013.
- Réne Girard, *Des choses caches depuis la fondation du monde*, Paris: Bernard Grasset 1978. Engelsk oversættelse *Things Hidden Since the Foundation of the World*, London: Athlone Press 1987.
- Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper Verlag 1949.
- Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago: Chicago UP 1949 (tysk udgave 1953).
- Friedrich Nietzsche, *Moralens oprindelse* (1887), Frederiksberg: Det lille Forlag 1999.
- Friedrich Nietzsche, *Antikrist* (1888), Frederiksberg: Det lille Forlag 2005.
- Troels Nørager, *Taking Leave of Abraham*, Århus: Aarhus UP 2008.
- Franz Rosenzweig, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers 1984 (1926).
- George Steiner, *Real Presences: Is there anything in what we say?*, London: Faber & Faber 1989.
- Villy Sørensen, *Schopenhauer*, København: Det lille forlag 1995 (1969).
- Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München: Wilhelm Fink Verlag 1993. Engelsk oversættelse *The Political Theology of Paul*, Stanford, Calif.: Stanford UP 2004.

Lars K. Bruun, Lektor på Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier,  
Københavns Universitet.  
E-mail:larskb@hum.ku.dk

# Trækfuglens kompas

*Pia Tafdrup*

## Et punkt møder det endeløse

Rejser fra den kendte stjernehimmel  
til nætter

med nye konstellationer.

Rejser fra landskaber husket  
ned til den smalleste sti i græsset  
til et terræn, der ikke rummer  
*mine* minder ... Det var ikke her,  
jeg skred på cyklen, ikke her  
jeg plyndrede et kirsebærtræ  
en sortrød nat.

Rejser fra gader, hvor ingen er i sigte  
på trods af trængslen,

rejser fra mit voksne livs bykvarter,  
støvsugerforretningen, vaskeriet,  
kiosken, boghandleren og fiskemanden,  
de omstrejfende katte,  
jeg spejler mig i,

frie og forrevne med sol i pelsen.

Rejser væk fra min døve søvngængerrute,  
der ikke tager sig anderledes ud,

for hver gang jeg går den,  
til fjerne byer, der skal traves igennem  
forfra –

skridt for skridt, indtil livet

ekspanderer,

og selvet får sin tyngde.

Hvor køber jeg et brød?

Hvor finder jeg et posthus?

Hvor kan jeg sove?

Indtil erindrings betydning

en pludselig morgen

brydes og samles igen.

Har forladt det, der er mit,  
men ikke ejes af mig,  
før jeg vender tilbage til almindeligheden,  
der alligevel ikke  
er helt almindelig.

En sværm af øjne  
ser mig.

Jeg hilser på mig selv mere vågen end før:

Goddag.

## Ordene rejser

Jeg bor i et andet land, men forlader  
alligevel ikke mit hjem.

Alfabetet tager jeg med  
og grammatikkens strukturer,  
ordenes betydning og betoning.

Uanset hvor på kloden  
jeg slår mig ned,  
bor jeg i sproget,  
jeg er født ind i.

Ingen storm af andre sprog  
vælter mit omkuld.

Jeg er *jeg*  
i mit eget sprog –  
drømmer på det, der tilfældigt  
blev mit modersmål.

Jeg skriver hjemme,  
skriver ude,

overalt det samme:

Ordene har trækfuglehjerte,  
viser dissektionen,

de vil *nå* en anden,  
og jeg lever  
med disse fugleord, deres sang og hæse skrig.

# Ting som narrative orienteringsagenter

*Kirsten Jørgensen*

Forud for kurset “Stedets teologi” på TPC, oktober 2012 modtog deltagerne dette brev fra kursuslederne:

“Vi har en opfordring til jer, som angår kursets tema, og som vi vil udfolde sammen med jer ved symposiet torsdag aften. Vi vil bede jer om at medbringe en ting, der har en særlig betydning for jer. Det skal være noget, som har en plads i jeres livshistorie, og som samtidig åbner op for den vertikale dimension i jeres liv. Det skal med andre ord være en ting, hvori det himmelske krydser det jordiske. Det behøver på ingen måde at være en rituel genstand som fx et kors eller en ikon, men det kan være en tilsyneladende banal ting, som fx en figur fundet på et særligt sted under særlige omstændigheder på en rejse, en arvet genstand, dine løbesko, din vielsesring, din præmie fra et barndoms svømmestævne. Men andre ord, det kan være alt, blot det på en eller anden måde rummer både en horisontal (livshistorisk) og en art vertikal (religiøs, transcendent, metafysisk) dimension.”

## Territoriale fikspunkter

Ting har stor betydning, ja, de er måske livsnødvendige. Elof Westergaard skriver i artiklen *Ting og steder – om betydningen af det konkrete og specifikke* i bogen *Livskraft* (2012), at ting er livsnødvendige, fordi de forbinder os med andre, med historie og med geografi. Men ting har også, mener jeg, et vertikalt tilknytningspunkt, idet vi gennem konkrete ting kan forbinde os med det transcendent. De kan være med til at sætte os på plads i verden og i vores



eget liv – både horisontalt og vertikalt. Tingene er orienteringspunkter, uden hvilke vi ville fare vild. Ja, måske ligefrem blive sindsforvirrede.

Det fortæller forfatteren Bruce Chatwin om i bogen *En studie i rastløshed* (1996). I essayet *Tingenes moral* skriver han om et lykkeligt menneske, han har mødt. Det drejer sig om en midaldrende englænder. Han er repræsentant for en skrivemaskinefabrik og lever et liv, der ville give de fleste af os et nervesammenbrud, skriver Chatwin. Han har ingen slægtninge eller venner. Han bor i en kuffert, der ikke er større, end at den kan gå som håndbagage på hans utallige flyrejser. Han ejer intet andet, bortset fra en æske som han nødtigt taler om. Æsken befinder sig i hans kontor i London, hvor han sover på sofaen fire gange årligt. Ved de lejligheder isolerer han sig på kontoret, tager æsken frem og lægger dens indhold op på sengen. Der er tale om banale ting fra et engelsk middelklasseliv: en bamse, et fotografi af den afdøde far, nogle af hans mors billige smykker, en svømmepræmie. Hver gang har han en ny ting med fra sine rejser og smider en gammel ting ud, som har mistet sin betydning. Bruce Chatwin skriver:

Han er det eneste menneske jeg nogensinde har mødt som havde løst den følsomme balance mellem ting og frihed. Æsken var midtpunktet i hans vandringsbane, det territoriale fikspunkt hvor han kunne forny sin identitet. Og uden det vil han bogstavelig talt være blevet sindsforvirret. (Chatwin p. 196)

Tingene er territoriale fikspunkter, hvorfra vi kan forny vores identitet. Tingene befinder sig således på et delikat sted mellem standsning, fastholdelse og fortid på den ene side og bevægelse, fornyelse og fremtid på den anden. Det, der gør manden i Chatwins fortælling til en lykkelig mand, er, at han har forstået balancen mellem at være fri af ting og bundet af ting. Han har “løst den følsomme balance mellem frihed og ting”, mellem fastholdelse og fornyelse.

Den balance fandt min mor, der døde som 90-årig sidste sommer, aldrig. Vi tre søskende skulle tømme hendes hus. Åbne skabe og skuffer og gå igennem alle hendes ting. Vi opdagede, hvad vi nok havde anet: Hun havde gemt alting. Hendes gemmer var fyldt med postkort, familien havde sendt hende

de sidste mange årtier. Avisudklip fra hendes børns liv. En papbordkortstuderterhue fra mit studentergilde. Min afklippede hestehale fra da jeg var 12 år. Min brors første sko. En bluse, hvor der på mærket står, at den er lavet i DDR. Lagener fra vores mormors tid. Det uklædelige strandsæt jeg forærede hende for 30 år siden. En gammel støvsuger.

Samtidig med det rørende i oplevelsen var det også tegn på et menneske, for hvem tingene betød standsning og fastholdelse. Hun havde ikke været i stand til at gøre den bevægelse at skifte den ene ting ud og erstatte med den anden, dvs at foretage en ny-orientering i sit liv, som Chatwins lykkelige menneske var det. For hende var tingene territoriale fikspunkter, der kom til at betyde stilstand og ubevægelighed fremfor vedvarende ny-orientering.

## Tingenes historier

Oplægget til kursets deltagere var at følge Chatwins ide om, at ting og steder er udgangspunkter både for orientering og for ny-orientering. I begge tilfælde en orientering i forhold til både en vertikal og en horisontal akse. Tingene er det fikspunkt, hvor vi orienterer os ind i os selv, ud ad mod andre og ud mod en form for transcendens. De vender sig bagud livshistorisk men rummer også en orientering mod fremtiden. De er et medium, der rummer muligheden for både at bekræfte sig selv om den, man er, men også at gå videre derfra. Fortid og fremtid holdes i fortællingerne sammen af den tredje dimension: blikket opad, hvorfra et bud på mening og fylde giver sig.

Tingene er både orienteringsagenter og transformationsagenter. I de fleste af de fortællinger vi hørte på kurset, er det ret tydeligt, at tingene på én gang fungerer som en fastholdelse af en historie og som tegn på en transformation af det, der var, hen i mod noget nyt: Mormors ring er en transformationsagent, der fastholder en elsket mormors værdier og transporterer disse med ind i fortællerens liv. En porcelænsfigur af en præst bringer en fars holdninger med ind i datterens liv. En katamaran sejler væk med et liv, der var, men lover samtidig nyt vand at sejle i for fortælleren.

Vi bad holdet, om vi måtte bruge deres fortællinger om deres ting her i temanummeret om stedets teologi. Seks deltagere sendte deres historier. Vi gengiver dem her – en enkelt lidt forkortet. Andre deltagere mente, at tingene

og deres fortællinger hørte til på stedet som det levende ord i fællesskabet. Og sikkert er det, at det var en ganske særlig oplevelse at høre de forskellige fortællinger. Der dannede sig et intenst nærvær omkring fortællingen, som altid var personlig og aldrig oplevedes privat. Den konkrete ting befordrede et konkret og meget taktilt og nærværende bud på, hvordan livet kan leves og hvilke væsentlige – transcendent – spor af mening, der er at finde i et konkret liv. Det meget konkrete gjorde sjovt nok, at fortællingerne blev meget fællesskabs-dannende. Det var absolut en styrke, at fortællingerne hverken skulle kommenteres eller analyseres. Det bliver de derfor heller ikke her.

### **Jakobs kors**

*Jeg har 3 børn, som jeg er meget forbundne med, og ved dem er jeg også forbundet med mit eget liv. Sigrid er ældst, så kommer Jakob og yngst er Elias. De gik alle på Helsingør Byskole og på Fritidshjemmet i Hestemøllestræde, lige ved siden af, hvor vi bor. Fritidshjemmet var et sted for børnene med vægt på både fritid og hjem. Der var værksted i kælderens, og Jakob lavede der et trækors til mig, som, siden jeg fik det, har haft plads på mit skrivebord og ved højtiderne altid på måltidets dækkede bord. Korset er lavet med rask hånd, som børn ofte gør det – tre træstykker er sat sammen og så er det malet med en varm brun farve.*

*Jeg husker ikke nøjagtig, hvornår jeg fik det, eller om Jakob havde en begrundelse for at lave det. Jeg har nok fået det en dag, hvor Jakob kom hjem og havde lavet det til mig. Det fik betydning for mig med det samme, og den betydning er støt og roligt fulgt med i mit liv. Det er for mig et svar – ikke at der er et svar, men at der er nogen, som svarer. Og det blev en hjørnestein i det felt, som kan sammenfattes med ordene: Forsyn og skæbne ...*

*I en bog fortæller Christian Braad Thomsen, at Rainer Werner Fassbinder sagde i forbindelse med færdiggørelsen af sin sidste film, at man for at blive et helt menneske behøver sig selv endnu en gang – at vi i dette liv har brug for at have os selv to gange. Han siger det i forbindelse med filmens tema, nemlig den enkeltes identitet og hvordan man opnår den.*

*Nogen gange får vi os selv endnu en gang. Her har for mig Jesu kors og Jakobs kors en afgørende plads.*

### **Skibet**

*Min ting er dette lille træskib.*

*Skibet har jeg fået, da jeg fik mit første faste embede tilbage i 1999. Jeg har fået det af en god ven og kollega, og det har siden jeg fik det, stået foran mig på mit kontor. Da jeg skiftede embede for 1½ år siden flyttede det med mig til mit nye kontor. For mig siger det noget om livet, ikke mindst præstelivet, som en rejse. Da jeg fik skibet kom jeg straks til at tænke på Lars Lilholts sang "Sejler ud", hvor det bl.a. hedder "vi sejler ud i livet på en jomfrufærd" – sådan er det jo, ikke bare som ny præst, men i det hele taget. Livet er nyt hver dag, og man ved egentlig aldrig hvad der sker. Særlig sangens sidste vers har ofte nynnnet i mig, når jeg har kikket på mit skib.*

*Det lyder:*

*Inde fra land, der lyder alvorsord  
om skypumper, skibbrud og fest ombord  
ja, vi ku' drukne i gode råd  
og vi har hverken vest eller redningsbåd  
sku' der være lig i lasten  
ja, så vinker håbet højt i masten  
vi må elske eller dø  
på den stormfulde sø"*

*Det minder mig om, at vi nogen gange må sejle ud uden redningsvest. Men med håbet i masten går det nok. Skibet minder naturligvis også om de mange skibe i Biblen. Stormen på søen tænker jeg ofte på, at Jesus kan redde os, når vi er ved at drukne, så måske er dét redningsvesten.*

*Dette er bare nogle af de associationer, jeg får af mit skib. Skibet er fint og lille og lavet i træ, det er dejligt at røre ved og godt at se på. Ham jeg fik skibet af har, så vidt jeg husker, fået skibet af en anden. Og egentlig var tanken vist at jeg også skulle/kunne give det videre. Det har jeg dog endnu ikke nænnet...*

### **Salmebogen**

*I efteråret 1971 og foråret 1972 gik jeg til konfirmationsforberedelse. Jeg gik på et stort hold med konfirmander fra flere forskellige skoler og klasser – og vi blev undervist i et kælderlokale under den store præstegård. Det var ikke et nemt hold at undervise, vi var mange elever, vi kendte ikke hinanden, og der var selvfølgelig nogle urolige elementer på holdet, som gjorde, hvad de kunne, for at*

provokere præsten – og det lykkedes. En lussing sang gennem luften, og så blev alle sendt hjem. Det var tid til at tænke sig om for alle parter. Det bedste var, når lysbilledapparatet kom frem, og der blev fortalt om rejser ud i den store verden. Gudstjenester skulle vi også deltage i, og det lykkedes mig både at komme i kirke et passende antal gange og passe min venstre-back-plads på håndboldholdet.

Min konfirmationsdag kom den 17. september 1972 – og jeg kan stadig se mig selv sidde i en stuvende fuld kirke iført en hvid kjole, som min mor havde syet. Jeg var vist den eneste i hjemmesyet konfirmationskjole.

Med i kirken havde jeg fået en salmebog. Det var en gammel salmebog købt for 21,50 kr. engang i halvtredserne, og den var sort, ikke hvid. Det var min far, der havde købt den, men nu blev den min. Efter konfirmationen kunne man komme og få præsten til at skrive i salmebogen, og jeg fik citatet fra 1. Petersbrev 3,9: “Til at arve velsignelse blev I kaldet”. Og de ord har sammen med salmebogen fulgt mig lige siden.

Nu har vi fået ny salmebog, så den gamle salmebog står på en hylde i reolen, og på samme hylde blev der i foråret 2012 placeret en ny ting: en kirke skabt i glas. Og den er skabt af en af mine konfirmander og overrakt mig efter konfirmationerne med tak for nogle hyggelige timer. Det har bare ikke altid været hyggeligt, for det har været et hold, jeg har skældt ud på, og som fik mig til at tabe modet ind imellem! Nu kigger jeg på glaskirken og den gamle salmebog, husker ordene fra 1. Petersbrev – og hen over sommeren gav jeg mig selv og konfirmanderne en ny chance. Vi er sammen godt i gang med en ny sæson.

### Skade med krave

I gamle dage flyttede man ikke sådan rundt. Man havde sin fødestavn, og man havde sit barndomshjem – den fædrene gård som gik i arv fra generation til generation. Her kunne familien mødes. I dag er der mange, som ikke har adgang til deres barndomshjem. Og der er mange, der flytter meget rundt. Jeg tænker, at det måske er derfor, vi er en generation, der er så optaget af at eje ting – fordi vi selv må skabe vores hjem, vores sted, dér, hvor vi nu er. Og det gør vi så ved at omgive os med ting, som er vores. I hvert tilfælde så er det vist det, der er sket for mig og for min familie. Som efterkommer af en præsteslægt, kommer jeg fra en familie, der har været nomader gennem generationer. Med hvert nyt embede er fulgt et nyt sted at kalde hjem. Og vi har været rundt i hele landet. Men siden der nu ikke var noget barndomshjem at besøge og ingen fædrene gård at over-

*tage, så har vi i stedet samlet på ting. Fra generation til generation er der blevet samlet sammen af møbler og billeder og bøger. Ikke meget er blevet smidt ud. Der er jo som regel også god plads i præstegårde.*

*På den måde er det gået til, at jeg nu alligevel har overtaget min families sted. Godt nok ligger barndomshjemmet nu i en hel anden landsdel end den, jeg voksede op i. Men her hos mig er nu samlet farbror Johannes' hjørneskab og faster Annas chatol. Her er oldefars dragkiste og kobberstikkene, og her er alle farfars bøger. Og meget mere. Det var alt eller intet, da jeg tog det ind. Jeg tror, at mine søskende er meget lettede over, at jeg på den måde har ladet dem gå fri....*

*Men her på mit kontor i præstegården der sidder jeg nu og ser på de samme ting, som min far og hans far før ham kiggede på – kobberstikket af Golgata, Skovgaards forarbejde til Grundtvig på Vartov i gips, årtier af præsteforeningens blade indbundne. Ja, og så den mindste og måske mindst værdifulde af tingene, som alligevel er kommet til at betyde mest for mig – en lille porcelænsfigur af en præsteskikkelse med ansigt som en skade, hovedet på sned og et selvtilfreds og bedrevidende lille smil om næbbet, mens den fromt vrider hænderne over sin tykke mave. Jeg fik den af min far, da jeg blev ordineret. Han sagde, at den altid havde mindet ham om, hvordan han aldrig skulle blive. Nu skulle den gøre det samme for mig. Som han sagde: det gælder først og fremmest om at være sig selv. Ellers er man ikke noget værd for andre. Det husker jeg nu hver gang mit blik falder på den falske skade. Så føler jeg mig hjemme og kan være mig selv.*

## **Ringen**

*Der er i fortællingen om bespisningsunderet en vigtig person, som ikke er nævnt. Det er moderen til drengen, der kom med fisk og brød. Var det ikke for moderens madpakke, var der ikke blevet noget ud af den historie. Det er beretningen om, at et menneske kan spille en væsentlig og central rolle med det, vedkommende gør, i baggrunden, uden at være med inde på scenen, uden at gøre væsen af sig.*

*Da jeg blev ordineret, fik jeg den slags madpakke, som drengen havde med, af min mormor. Min mormor var på mange måder som moderen i historien. Hun spillede en væsentlig rolle, hun var central, uden at stå lige midt i, i centrum for opmærksomhed. I al stilfærdighed var hun nærværende som indbegrebet af ro og tryghed, altid klar med et trøstende, overbærende eller opmuntrende ord, når det var nødvendigt, med blødkogte æg, hjemmelavede vafler, stegt torskerogn og*

andre lækkerier af den slags, så der var kræfter og energi til dagens oplevelser og udfordringer.

Den madpakke jeg fik af min mormor ved min ordination kan ikke spises, for det er en fingerring. Det er en meget fin ring, lavet af guld og hvidguld, med ciseleringer og grønne og hvide sten. Som min mormor gør den ikke meget væsen af sig – man skal have den tæt på for rigtigt at se de fine detaljer. Den er selvfølgelig godt slidt, for min mormor fik den i februar 1964 af min bedstefar til deres sølvbryllup, og jeg kan ikke huske andet end, at hun havde den på altid, og jeg selv har båret den uafbrudt siden juni 1996.

Min mormor og bedstefar boede på en nedlagt landbrugsejendom i nærheden af Ribe. Det var dengang en landbrugsejendom kunne udgøres af nogen få tønder land, og der var én stald med køer i den ene side og grise i den anden samt et hønsehus. Da andre familier i 70'erne begyndte at rejse sydpå på charterferier, tog min fætter fra Ribe og jeg på ferie hos vores mormor og bedstefar. Vi gik dagen lang sammen med vores bedstefar, kørte tur med ham, lærte at køre bil – vi kørte inde på en mark og måtte højst få bilen i 2. gear, og når vi kunne køre en runde uden at vælte, som han sagde, fik vi kørekortet underskrevet og med stempel. Vi hjalp ham med at samle æg, og han lærte os at stikke hånden ind under en høne, der lå på reden. Vi slagtede høns sammen med ham, og han morede sig kosteligt over at se skrækken i vores øjne, når hønsene løb hovedløse rundt. Når hønsene var holdt op med at løbe, hjalp vi mormor med at pille indvoldene ud, og det var altid spændende at se, hvor mange æggeblommer, der var inde i hønen, og det krævede stor varsomhed at få dem ud uden at ødelægge dem. Vi hjalp vores bedstefar med at muge ud ved kvierne i stalden, at flytte vandrør ude på marken, at slå brændenælder ned, og hvad der ellers var at gøre på en ejendom som deres. Og der blev altid forhandlet løn, inden vi gik i gang. 10 øre kunne vi tjene på det ene, 20 på det andet, og når vi havde et par kroner, cyklede vi op til den nærliggende brugs og brugte pengene på is og slik.

...

Fingerringen fra min mormor er som en slags livs-madpakke, der minder mig om hendes måde at sige, gøre, se på tingene, den giver mig følelsen og overbevisningen om, at det nok skal gå, og selvom min mormor ikke lever mere, lever jeg, menneskeligt talt, til stadighed af den madpakke, hun har givet mig i form af fingerringen.

## Katamaranen

*Min ting er et termokrus. Det er købt i foråret 2008 som en del af udstyret til en katamaran, der hedder Narnia. I min stue hænger der billeder af Narnia, der sejler ud af Marselisborg havn og sydpå. Som et udtryk for katamaranen Narnia rummer dette krus kærlighed, død og ny orientering, nyt liv.*

*Min mand har lært mig at sejle.*

*At sejle er at mærke himmelhvælvingen over sig. Især om natten, hvor stjernerne rører ved vandet helt ude i horisonten. Men også om dagen, når skyerne både er lige oven over og langt ude. På vandet mødes det horisontale og det vertikale som intet andet sted – nogle gange smelter det sammen, fx når alt er lidt gråt og diset. At sejle er at være i konstant bevægelse, med båden og mennesker om bord som udgangspunkt. At sejle er at blive erindret om sin sårbarhed og udsathed, dér på havet under himlen.*

*Familien sejlede næsten hver sommer i lejede både, og en sommer var vi nået til bind fem i C.S. Lewis' bøger om eventyrlandet Narnia. Bind fem, der hedder "Morgenvandrerens rejse", læste vi en sommer på en af vores mange sejlture. Morgenvandrereren: På et værelse hænger et billede af et skib på åbent hav – det billede er indgangen til eventyrlandet Narnia. De fire børn springer ind i billedet – og de er straks om bord...*

*Den sommer blev vi klar over, at vores båd, som slet ikke var noget nær færdig, skulle hedde Narnia. Et sted man kan komme til midt i hverdagens vante omgivelser – som et maleri på en væg. Et sted man går ind i og om bord på – for så at komme til en verden af himmel og hav, lys og vind.*

*Vandet mellem kysterne er totalt struktureret, man kommer hele tiden til et nyt sted i form af en ny koordinat. Når man sidder med søkortet og lægger en kurs for dagens sejlads, forholder man sig til alt det, der er mellem kysterne: Små øer, grunde, afmærkninger. Der har i høj grad været – og er – mennesker, der markerer vand-terrænet i form af diverse sømærker. Og så møder man jo andre sejlere...*

*I 2008 blev katamaranen søsat og var på sin første sejltur med familien. Jeg havde købt forskelligt til båden, noget skulle der jo ind i de kirsebærtræ-indrammede skuffer og skabe – blandt andet også 12 termokrus, seks i turkis, seks i lime.*

*Vores Narnia var en virkelighed! Et sted vi fremover skulle udbygge, raffinere og med tiden sejle ud på længere ture i. Narnia som et fix-punkt mellem himmel*



## Ting som narrative orienteringsagenter

*og hav. Som et sted for drømme om sejlture i fremtiden. Og katamaranen som vores særlige sted nede i Marselisborg havn – så tæt på lyset, skyerne, vinden.*

*Men min mand døde, og jeg kunne ikke selv vedligeholde en stor båd. Sidste efterår sejlede den så fra mig ud af havnen ned mod syd til Bremen, hvor den nu er solgt.*

*Og som sagt: Nu hænger der nogle billeder af vores båd hjemme på min stuevæg. En erindring om kærlighed og død. Et minde som der vil blive fortalt om igen og igen. Men også et tegn på at noget er forbi – og noget nyt er ved at begynde – om ikke andet så et nyt liv uden drømmene om og fremtiden med Narnia. Men derfor også en ny orientering i fremtiden.*

## Litteratur

Chatwin, Bruce (1996). *En studie i rastløshed*, København: Samleren.

Westergaard, Elof (2012). "Ting og Steder – om betydningen af det konkrete og specifikke", i: Johannessen-Henry, Christine T. et al. (red.), *Livskraft*, København: Forlaget Anis.

Kirsten Jørgensen, Sognepræst i Kerteminde og Drigstrup  
E-mail: [kjoe@km.dk](mailto:kjoe@km.dk)

# Gudstjenesten finder ‘sted’ – en æstetisk-teologisk analyse

*Jørgen Demant*

Gudstjenesten kan ses under flere aspekter – en dogmatisk, etisk, pragmatisk, ekklesiologisk. Denne artikel anlægger en æstetisk-teologisk vinkel på gudstjenesten, idet den fremhæver nogle af de dimensioner, som medvirker til at underbygge gudstjenestens mål, nemlig at give menigheden en ‘forklarelse’ – en fornemmelse for gudshemmelighedens forvandlende nærvær. Der peges på liturgiske strategier med henblik på at give gudstjenesten ‘sted’- og ‘be-givenhedskarakter’.

## Gudstjenesten finder ‘sted’

Die Kirchen der Reformation taten sich von Anfang an schwer mit Liturgie: ihrer Eigensprachlichkeit, Vorgegebenheit und Gebundenheit an Orte, Zeiten, Dinge og Gesten. In der Vielfalt dessen, was Liturgie darstellen, akzentuierten sie einseitig eine katechetisch-kerygmatische Ausrichtung. Der evangelische Gottesdienst mutierte vielerorts zum Instrument der Belehrung, Bekehrung oder Moralisierung. Wie evangelischer Gottesdienst theologisch zu bestimmen sei, ist derzeit trotz der jüngsten Erneuerung der Agenda unklar...<sup>1</sup>

Martin Nicol stiller her skarpt på nogen af de faldgruber, som den evangeliske gudstjeneste kan falde i, nemlig at den enten kan blive moraliserende, be-

lærende eller med henblik på omvendelse. I opgøret med den katolske fromhed blev det eksklusive ord – kerygmaet – sat i focus. Betydningen af forkyn- delsens 'sted' og 'omgivelse' – rummet, tegnene, tingene – blev reduceret til uvæsentlige udenoms-fænomener, som egentlig godt kunne undværes. Det førte ifølge Nicol til en overstrabadsring af gudstjenestens intellektuelle og etiske anliggende. Selv beskriver han gudstjenesten som en vej ind i 'guds- hemmeligheden', som han nærmere bestemmer som Kristus-virkeligheden, jfr. Kol 2,2. Gudstjenesten er et møde med mysteriet. Mennesket kommer til gudstjeneste med gudshemmeligheden i sig. Og i gudstjenesten sættes den rituellet i scene, så mennesket bliver opmærksom på gudshemmeligheden. Man kunne sige, at gudstjenesten er med til at forstærke fornemmelsen for gudsvirkelighedens mysterium.

Instrumentalisering er den reformatoriske gudstjenestes skyggeside, forstået på den måde, at gudstjenesten skulle noget andet og mere end at være en forhøjelse af fornemmelsen for gudshemmeligheden. I pietismens tid skete der en overanstrengelse af den subjektive følelse i forhold til gudstje- nesteoplevelsen. I rationalismens tid blev gudstjenesten spændt for en vogn, hvor den skulle kunne udvirke god livsførelse og moral. I det 20. årh.'s ke- rygmatisk teologi fik gudstjenesten en intellektuel overspændthed, idet der skete en indsnævring i gudstjenesten til det meningsmæssige overskud.

Nicol samt andre liturgiteoretikere vender blikket mod en gudstjeneste- forståelse, som ser den under en æstetisk synsvinkel. Gudstjenesten er et kunstværk, et stykke dramaturgi, hvor det afgørende sker i mellemværendet mellem kunstværkets 'udtryk' henholdsvis den dramatiske 'scene' på den ene side og menneskets receptive respons på den anden side. Gudstjenestens udtryk eller scene er mangfoldig – der er tegn, ord, musik – og det modsvares af menneskets sjæleligt-kropslige respons. Der svares fra menneskets side på gudstjenestens udtryk med alle sanser, med hjerte og hoved.

Gudstjenesten finder 'sted', bogstavelig talt: et ganske bestemt sted, på et bestemt tidspunkt, i en bestemt kontekst med nogle bestemte mennesker. Og gudstjenesten finder 'sted' i overført betydning som en 'begivenhed', ved hvilken mennesket bliver flyttet et 'andet' sted hen. Gudstjenesten sigter mod at give mennesket et sted, hvor det kommer i et mellemrige, en grænse- zone, hvor det udsættes for kræfter, så det "de-territoraliseres", dvs. sættes i en tilstand, hvor det finder sig 'hjemme' på en anden måde end det sted,

hvor det kommer fra. Gudstjenesten etablerer et “utopisk sted”, hvor “jeg’et” forvandles til et “andet du”.<sup>2</sup>

## Forklarelsen på bjerget

Som et billede på denne “de-territorialisering” der sker i gudstjenesten kunne man henvise til evangeliets fortælling om ‘forklarelsen på bjerget’ (Matt 16,13-20; Mark 9,2-10; Luk 9,28-36). Jesus tager de tre disciple med op på et bjerg. Og her udsættes de både for at ‘høre’ og ‘se’ mærkelige ting. Det er et møde, hvor disciplene gennemrystes af auditioner og visioner. Disciplene kommer fra det lave og jordnære land op på bjerget, og heroppe sker der forunderlige ting med dem. De udsættes for oplevelser, som både forskrækker og glæder dem. På det fremmede sted bliver disciplene sammen med Jesus udsat for en jordrystelse, som forvandler deres perspektiv. Mødet er beskrevet som et “Conjunctivus potentialis”, ved hvilket disciplene sættes i en tilstand, hvor de både er ude af sig selv og forbliver sig selv.<sup>3</sup> Livet på den flade slette er et liv i ‘indikativ’, og at give møde på bjerget er at udsætte sig for kræfter, som hensætter en i ‘konjunktivt’ liv.

Gudstjenesten er at komme til et sted, som udsætter os for auditioner og visioner, der kan forvandle vores livsperspektiv. Vi er både os selv, men vi er også noget mere. Alexander Deeg bruger det gamle ord “andagt” til at beskrive, hvad en gudstjeneste er. Andagt er den skærpede opmærksomhed for det fremmede.<sup>4</sup> En skærpet opmærksomhed, som er spændt ud mellem to modsatrettede kræfter, nemlig afslapning og spændthed. I gudstjenesten skal man altså kunne give los på en ‘anspændt’ måde.

Digteren Pia Tafdrup nævner i sin poetik to ord, som jeg finder dækkende for denne paradoksale dynamik i det menneskelige sanseapparat, nemlig ‘intetfang’ og ‘fang’. ‘Intetfang’ er fornemmelsen af at forlade det konkrete, at give slip, en slags tranceagtig og fraværende tilstand. Man giver slip, gør sig tom for at lade sig fylde. Det er en tilstand af dvale og apati. Men disse øjeblikke af dvale og apati modsvarer øjeblikke af ‘fang’, hvor alle sanser sætter ind på én gang i en totaloplevelse, en slags kortslutning mellem sanserne. Andagten i gudstjenesten kommer i stand i dette dynamiske spændingsfelt mellem apati og spændthed, mellem tilbageholdenhed og opmærksomhed.<sup>5</sup>

## Rummet

I luthersk-reformatorisk teologi har vi et ambivalent forhold til det "hellige rum". På den ene side er rummet ikke noget i sig selv. Det helliges af Ordet. Vi indskrives os i traditionen fra synagogen, hvor Skriften og skriftudlægnen kom i focus, og har gjort en teologisk dyd af, at vi bliver helliggjorte af Ordet. Vi er ikke magikere af første grad, kun af anden grad. For vi må på den anden side erkende, at mennesker søger til kirken og gudstjenesten og bliver opbygget det gudsnærvær, som mange mærker i selve tilstedeværelsen på stedet – på kirkegården og i kirkerummet. Som én sagde: "Jeg kommer til gudstjeneste én gang om ugen for at blive bekræftet i min tro", og vedkommende hentydede ikke kun til ordets forkyndelse, men lige så meget til dette at være i gudstjenesterummet, høre musikken, mærke fællesskabet på kirkebænken. "Roen" og "freden" er topografisk bestemt. Og den opbygges ikke kun af det ord, som er dominerende i vores gudstjeneste, men måske lige så meget af den stilhed eller rettere tavshed, der indfinder sig mellem ordene eller efter ordene. Den stilhed som rummet er med til at forstærke.

Kirkerummet har sin arkitektur, som i sig selv gør den til et 'andet sted' end det sted, man kommer fra. Det er ofte centralt placeret i forhold til omverdenen. Det kan ligge højt. Det kan være centrum i en bymæssig bebyggelse. Hvad enten det er en ældre eller en moderne kirkebygning, så er rummets arkitektoniske udformning og æstetiske indretning med til at give det en bestemt 'guddommelig' atmosfære. Et rum har en bestemt energi eller aura. Det er et rum med en alvor, ja næsten en autoritet, som ikke mindst mærkes, når man holder gudstjeneste ved de kirkelige handlinger. Her bliver den tilstedeværende menighed ofte overvældet, ja næsten grådlabil, hvilket skyldes den fortættede stemning, der iscenesættes, når menneskets livshistorie gennemspilles med gudshistorien. Spejlingen af menneskets historie i Guds historie sker ikke kun via ordet, men i lige så høj grad via rummet, det stærke inventar, lysets indfald, det dunkle mørke, koreografien. Ord, rum og iscenesættelse indgår i et synergetisk felt, som har stærke energiudladninger. Vi er magikere af første og anden grad.

## Performance

I en æstetisk tilgang til gudstjenesten vil man anskue liturgien under en performativ synsvinkel. Gudstjenesten er en iscenesættelse af evangeliet, idet dets ord finder udtryk på de forskellige scener, som sættes gennem gudstjenesten. Det er i kraft af de liturgiske handlingers udførelse – læsning, bøn, salmesang, prædiken, nadver – at mennesket aner, oplever og tyder evangeliets budskab. Det er derfor vigtigt, at det performative udtryk er ‘i orden’, at det har en styrke og en præcision, for det er i mellemværendet mellem udtryk og indtryk, at evangeliet får begivenhedskarakter.

Som rummet har autoritet, sådan må det liturgiske udtryk også have det. Ordet æstetik betyder grundlæggende “hvad der sanses”. Og hvis menigheden skal mærke gudvirkeligheden præsenteret i liturgien, så må sensibiliteten kalde på en opmærksomhed fra gudstjeneste-aktørernes side, når de fremstiller evangeliet. Det hele afgøres på ‘stedet’, i ‘øjeblikket’. I den henseende arbejdes der med en værkæstetik, der har åbenbaringskarakter. Altså at vi er i det kultiske rum som i et teaterum eller på en kunstscene, hvor alt er på spil, mens tingene sker, fremvises eller viser sig. Selvom det kan være vanskeligt at vurdere liturgien på kriteriet ‘ægthed’, så er det alligevel afgørende for det liturgiske spil og selve oplevelsen og tydningen af det, at ‘præsentationen’ af evangeliet i ord, koreografi, stemme, gestik, retorik har en kraft eller energi (nogen ville sige aura), for det er i selve processen eller forløbet at det hele ‘sker’ – dvs. at evangeliet får begivenhedskarakter. I det performative spil ligger erkendelsespunktet af evangeliet ikke bag ved udtrykket, endsige i eftertanken, nej det ligger i selve oplevelsesmomentet, hvor det sceniske udtryk møder menighedens receptions-kanaler. Ægtheden i den liturgiske iscenesættelse har at gøre med liturgisk nærvær, altså om de tilstedeværende i gudstjenesten – præst og menighed – fornemmer gudstjenesten som et perspektivskifte. En horisontudvidelse.

## Strategier

For at styrke gudstjenesten som 'begivenhed' kan der anlægges flere strategier i tilrettelæggelsen af gudstjenesten. Jeg skal i denne sammenhæng blot pege på nogle af dem:

*Formsans.* Det giver sig selv, at når gudstjenestens funktion er menighedens oplevelse og tilegnelse af evangeliet, så må man have sans for forholdet mellem form og indhold. Det ene kan ikke udvikles uden det andet. 'Andagten' fødes af den form, som indholdet gives. Formgivning handler primært om arbejdet med liturgien: dens forskellige led, sakramenternes placering, antallet af læsninger og salmevalg.

*Koreografi.* Som hænger tæt sammen med formgivning handler om præstens, men også menighedens placering og bevægelsesmønstre i rummet. For præstens vedkommende drejer det sig f.eks. om hans bevægelse mellem de forskellige scener, hans måde at agere på de forskellige scener. I selve koreografien signaleres, hvilken henvendelse man som præst vil være – en herold, et vidnesbyrd, en hyrde, en shaman. Med til koreografien hører også præstens påklædning, gestik og mimik. Hvad angår menigheden afgøres fornemmelsen for 'fællesskab' i gudstjenesten af dens måde at placere sig på i rummet. Et vigtigt led i gudstjenesten er f.eks. nadveren: skal menigheden placere sig i koret ved alterskranken under nadverliturgien eller skal den først komme derop, når indstiftelsesordene har lydt. Hvert koreografisk udtryk kalder forskellige fornemmelser for fællesskab frem.

*Sprog.* En evangelisk-luthersk gudstjeneste har aldrig forsømt at understrege sprogets betydning. I det forrige årh. gik nogen teologer så vidt som til at sige, at det er i sproget virkeligheden, herunder gudsvirkeligheden åbenbares. Advokaterne for denne opfattelse har imidlertid ikke altid fulgt det op på det æstetiske plan, altså i den retoriske dimension og har sjusket med de elementære virkemidler vedrørende ordets formidling. Det gælder selvfølgelig primært en opmærksomhed på prædikenens sproglighed, at den har en slagskraft, en kognitiv og affektiv gennemsigtighed, så menigheden føler sig berørt. Men sprogbevidsthed gælder også oplæsningen fra bibelen, hvor der

kræves en omhyggelig indlevelse og fremførelse. Tekstens første åbenbaring ligger i formidlingen af teksten – i stemmeføring, tonefald, pausering.

Det samme gælder de faste liturgiske udtryk og vendinger. Det er ikke information, der gives i disse vendinger, de er ‘henvendelser’, og den enkelte præst kan give dem en farve og en tone, så de får en magisk karakter – altså en umiddelbarhed, hvor sproget skaber hvad det udsiger. Kun på den måde kan der skabes et gudsnærvær, hvor menigheden fornemmer at det er SOM OM Gud selv taler og at brød og vin ER det som det udsiges at være.

*Flow.* Gestaltning af gudstjenesten, koreografi og sprog er afgørende momenter i at skabe en gudstjeneste, men det måske vigtigste element i en performance er fornemmelsen for tid. Fører man samtaler med de forskellige aktører i en gudstjeneste – præst, kor, organist, kernemenighed, dåbsmenighed – så vil de på spørgsmålet om, hvor gudstjenesten ‘falder’ i kadencen nævne forskellige steder i gudstjenesten. Den kirkevante finder peak point i nadveren, dåbsmenigheden i dåben og prædikenen(!), præsten måske i salmesangen. Hvorom alting er, så må vi som medproducenter på gudstjenesten overveje, hvad der fremmer og hindrer flow’et i gudstjenesten. Det vil sige at man skal tænke på salmernes længde og tonesprog, musikledsagelsens tempo (herunder organistens evne til at binde gudstjenesten sammen via musikken, f.eks. via for- og efterspil), hvor mange læsninger man vil have, prædikenens længde, præstens evne til temposkift mellem de liturgiske scener.

*Liturgisk nærvær.* Her taler vi om præstens liturgiske nærvær, da præsten i den lutherske gudstjeneste har en væsentlig rolle at spille. Og just ‘rolle’ vil jeg pege på som den repræsentationsform, præsten skal tage på sig i gudstjenesten for at underbygge og styrke dens begivenhedskarakter. Bruger man som udgangspunkt den teatraliske indgang til præstens fremtrædelse i gudstjenesten, så understreger man også, at præstens ageren i gudstjenesten er en professionel kompetence, som man netop ‘tager på sig’.

Jeg afgrænser mig derfor i forhold til en anden fortolkning af præstens liturgiske nærvær, nemlig at præsten fremstår ‘naturlig’ i gudstjenesten, dvs. at lade det personlige/private i hans menneskelighed træde frem. Dette 70’er ideal af en præst skal ikke afskrives helt, men det holder ikke vand som et fuldgyldigt ideal i en æstetisk tilgang til gudstjenesten, hvor ‘performance’



er tydningsgrebet. Man beder heller ikke en skuespiller om at være 'naturlig' i sin fremtrædelse på scenen, men om at leve sig ind i den rolle, som han skal spille. Imidlertid må man give tanken om at "præsten også er et menneske" så meget, at rolleindehaveren må være 'autentisk' i rollen, dvs. virke som om der overensstemmelse mellem person og rolle. Som om personen virker hjemme i sin rolle. Ligesom vi efterhånden siger, at Meryl Streep eller Ghita Nørby spiller sig selv i deres roller. Rolle og person skal i en kultisk sammenhæng ikke spilles ud imod hinanden. Det afgørende i fremtrædelsen er, at man mærker personen i rollen, at mennesket hengiver sig til den rolle, han har taget på sig. Præsens nærvær i rollen kan der arbejdes med professionelt. Det handler om gestik, stemme, tone, ageren etc.. Det afgørende er, at udtrykket for menigheden ikke virker kunstigt, men at udtrykket er et organisk udtryk for personen.

Efter en gudstjeneste udtalte en person følgende om præsten i gudstjenesten: "Det stærke ved gudstjenesten var, at hun talte og agerede så vi hørte efter". Dette udsagn siger noget om, hvad liturgisk nærvær handler om: at det er i selve præstens måde (ikke personlige væsen eller intimitet) at vise kristusvirkeligheden frem på i rummet (der er offentligt), at der opstår et 'ban' – et løgstrupsk udtryk om den 'befaling' eller 'nødvendighed' eller 'påtrængenhed', man som menighed ikke kan unddrage sig. Bannet kan fremskyndes af et stærkt billede i prædikenen eller bønner, en rammende bemærkning, et blik, en berøring. Nærværet opstår – i et flygtigt øjeblik, som et strejf, som en berøring, som en håndbevægelse, som et sprogligt mættet udtryk. Det er sted- og begivenhedsbundet.

## Kult versus skolestue

Liturgie üben heisst, getragen von der Gnade, geführt von der Kirche, zu einem lebendigen Kunstwerk werden vor Gott, mit keinem andern Zweck, als eben vor Gott zu sein und zu leben; heisst, das Wort des Herrn erfüllen und, werden wie die Kinder; einmal verzichten auf das Erwachsensein, das überall zweckhaft handeln will, und sich entschliessen, zu spielen....<sup>6</sup>

Den katolske liturgiker rammer plet, når han sammenligner liturgien med børnenes leg. Legen er kendetegnet ved spændingsfeltet mellem 'fang' og 'intetfang', en gelassenhed, en hengivelse som gjaldt det livet om at gøre. Barnet er til 'stede' 'her og nu' i legens univers og kan så let som ingenting holde op, når legen slutter, og vide, at nu er det tilbage på sit sted og sin tid. Modsat den voksne, der fristes til at træde uden for legens magiske cirkel for på afstand og med fornuft at spørge om mål og med. Jeg plæderer ikke for en gudstjeneste, hvor man træder ind med hovedet under armen, men for en gudstjeneste, i hvilken vi kan agere som magikere af første og anden grad. Altså hvor vi udsættes for et Ord, iscenesat i en liturgisk maskine, som kalder både på indlevelse, fantasi og fortolkningskapacitet.

I flere og flere gudstjenester forekommer flere og flere regibemærkninger. De er udtryk for præstens gode vilje til at imødekomme den voksne, som vil være 'voksen' i gudstjenesten. Præsten vil være pædagog for den voksne menighed. Måske skulle præsten slippe sit godhjertede forsøg på at komme menigheden imøde og i stedet overgive sig til kultens leg og her satse hele sig selv på at gå op i rollen som agens for Ordet. Det kunne være, at menigheden i legen – hvad enten den forekom mærkelig eller fremmed – gik hjem derfra og tænkte: jeg har da vist været et andet sted i dag.

## Noter

- 1 Nicol, Martin (2011). *Weg im Geheimnis*, Göttingen, s.19.
- 2 Deeg, Alexander (2012). *Das äussere Wort und seine liturgische Gestalt – Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik*, Göttingen, s. 336.
- 3 do. s. 342.
- 4 do. s. 347.
- 5 Tafdrup, Pia (1991). *Over vandet går jeg – Skitse til en poetik*, København: Borgen, s. 79.
- 6 Romano Guardini, i Martin Nicol, s. 48.

Jørgen Demant, sognepræst i Kgs. Lyngby.  
E-mail: jtd@km.dk

# Stedseskatologier

– møder mellem hverdagstro og eftermoderne teologi

*Christine Tind Johannessen-Henry*

Denne artikel handler om forbindelser mellem levet tro og tros lære. På baggrund af et empirisk materiale om eskatologiske forestillinger hos kræftoverlevende og refleksioner inspireret af postmoderne teologi søger artiklen at identificere, hvordan disse forskellige “repertoarer” sameksisterer. Hvor den systematiske teologi har fokus på tid, sætter hverdagstro stederne i forgrunden. Med blik for den materialitet, hverdagens eskatologiske begivenheder udspiller sig igennem, ønsker artiklen at opspore, hvordan møder mellem hverdagens mangfoldige tros måder og den systematiske teologi – idet de interagerer, interfererer og forskyder sig – gensidigt kan kvalificere hinanden og dermed skærpe forståelsen af levet eskatologi.

“Engang i folkeskolen skulle vi tegne Jesus, som bliver korsfæstet på Golgata. Så tegner jeg det dér bjerg, korset og Jesus, og de to andre, han bliver korsfæstet sammen med. Jeg tegner blomster på den dér grønne bakke, for at lave en rigtig flot tegning. Jeg fik skældud af læreren; på det bjerg, hvor Jesus bliver korsfæstet, voksede der i hvert fald ikke blomster. [...] [Når man får kræft] tænker man mere på livets afslutning og Gud og hvad der skal ske. Jeg kan ikke forestille mig i al evighed at skulle sidde oppe i en himmel med nogle engle og lave

ingenting. Og jeg tror heller ikke, at der findes et helvede... Det kan godt være, vi faktisk er i et helvede, for det er jo svært nok sådan at jage lykken et helt liv, så jeg tror ikke, at det bliver værre, når man dør. Jeg tror, at det bliver bedre eller det samme. Så det er mere... et nyt liv. Men for at det nye liv skal give mening, så tror jeg, det bliver på jorden igen, bare i en anden form eller skikkelse, stadigvæk som menneske. Jeg forestiller mig også, at når man dør, så står mine forældre og bedsteforældre og tager imod en på den anden side... Man skal gense dem... Det giver ikke helt logik, fordi jeg har mange forskellige forestillinger om, hvordan det er bagefter.”

Elisabeth, 37 år

Dén specifikke situation, der danner rammen og baggrunden for de former for hverdagstro, der skal beskrives i denne artikel, er karakteriseret ved tilværelsesvilkår præget af alvorlig sygdom. Kræftsygdom er forbundet med en konstant frygt for tilbagefald og udvikling af nye kræftformer og skærper den kræftramtes bevidsthed om sin egen endelighed og død. Indvævet i fortællinger om “cancerrejsen” og dødens omnipræsens aftegner der sig et væld af udtryk, tankespor og historier, som forbinder sig med et eskatologisk tema. Interviewene<sup>2</sup> pibler af tanker, ideer og forestillinger om efterlivet, evigheden, det evige liv, livet efter døden, genopstandelsen – om end eskatologierne er udtrykt i en hverdagsterminologi.

Selv om en spørgeskemaundersøgelse blandt 1043 danske kræftoverlevende viser, at over halvdelen (54 %) i en eller anden grad tror på Kristi opstandelse, så matcher ingen traditionel systematisk teologi de individuelle former for hverdagstro, som toner frem i interview med overleverne – forskelle, som bl.a. fremstår i citatet fra Elisabeth ovenfor. Snarere eksisterer de systematiske teologier og hverdagstro som to forskellige “repertoarer” med både divergerende og overlappende indhold. Hvor de systematiske teologier primært indtager et globalt blik, er hverdagstro udpræget lokalt situeret – om end det globale og lokale netop samtidig er forbundet og inkommensurabelt.<sup>3</sup> Der er ikke særligt overraskende en del metodiske vanskeligheder forbundet med at beskrive og fortolke forholdet mellem disse forskellige repertoarer. I fx den amerikanske teolog John D. Caputos termer<sup>4</sup> at tale om “the Kingdom of

God” danner en ganske anden sproggenre med et anderledes indhold end det at tale om “et jordisk liv i en anden skikkelse”. At tale om fx “weak messianic forces” står ikke i nogen oplagt sammenhæng med hverdagsoverbevisninger om efterlivets møder med pårørende og forfædre. Ligesom akademisk italesættelse af Gud som “the event” heller ikke ganske matcher hverdagens erfaringer af specifikke begivenheder, som i en kræftsituation udfolder sig i hospitalsrum, kemoterapi, strålebehandling og angst for metastaser. Opstillet én til én “passer” repertoirerne indlysende ikke sammen.

Udfordringen i at undersøge repertoirernes forbundethed ligger ikke mindst i den almindelige privilegering af “monodoksi” fremfor “polydoksi”.<sup>5</sup> Monodoksi betegner en enhedslogisk tænkning, der fremfører én bestemt forestilling om, hvem, hvad og hvordan Gud er på bekostning af andre – en ortodoks logik, som har domineret en stor del af den moderne tænkning og kultur. Monodoksi karakteriserer ligeledes metodologisk den måde, specifikke teologier bruger andre som negativ folie til profilering af sig selv på. Det betyder *ikke*, at systematiske teologier ikke i høj grad kan hente scener fra hverdagslivet som illustrationer og eksempler. Men det sker oftest ved netop at *tilpasse* hverdagstro til det normative argument, som fremføres i den pågældende fremstilling. Til forskel herfra viser polydoksien sig i de mangfoldige, krydsende former for trosforestillinger og trospraksis, som ikke bare karakteriserer den individuelle og levede tro, men faktisk også kommer til udtryk i det litterære corpus af teologiske forestillinger og fremstillinger. Hvor hverdagstro således eksplicit udspiller sig som polyfonier, minder den enkelte systematisk-teologiske fremstilling mere om en homofoni, hvor én stemme leder de andre.

Idet jeg i denne artikel insisterer på at tage hverdagstro i systematisk-teologisk betragtning, forlader jeg et på forhånd fastsat begreb om kristendom til fordel for en konstruktiv fremskrivning af, *hvordan* tro eksisterer, det vil her nærmere sige, hvordan fænomenet eskatologi udspiller sig i spændingsfeltet mellem hverdagstroens og den systematiske teologis forskellige “verdener”. Opgaven i at forstå relationen mellem hverdagstro og systematisk teologi består hermed *dels* i at undgå at reducere repertoirerne til fragmenter der sammenlignes direkte, hvor en “plastisk” normativ struktur (prototype) applikeres på “massen” (typer); og *dels* i at forståelsen af forholdet sker uden at opheve forskelle eller udviske dogmatiske hovedpointer. Her er med andre ord

tale om at spørge ind til globale refleksioner med henblik på at åbne for glimt af det lokale, samtidig med at undersøge lokale bevægelser i relation til aktører, dvs. mennesker, ting, billeder og ideer, som er i stand til at lukke op for globale perspektiver. Det vil jeg i det følgende forsøge at gøre ved 1) at give eksempler på, hvordan hverdagens lokale eskatologier udspiller sig i forhold til materielle aktører; 2) at forstå de sygdomssituerede eskatologier på baggrund af John D. Caputos teologi om *begivenheden*; og 3) at pege på – ved hjælp af filosofen Gaston Bachelards topologi – at hverdagstroens specifikke og stedsrelaterede begivenheder kvalificerer forståelsen af, hvordan eskatologi eksisterer.

## Multipel<sup>6</sup> hverdageseskatologi

Det er et typisk træk ved hverdagens eskatologier, at de kun sjældent proklameres som “egentlig” eller “ren” kristendom,<sup>7</sup> som det typisk forudsættes i fx spørgeskemaudsagn som: “Jeg tror på Jesu opstandelse.” I stedet synes trosproget og de eskatologiske forestillinger at blande sig med den specifikke kræftsygdomssituation, livet med venner og familie, forskellige kosmologier og andre forhold til verden. Det indledende interviewudklip fra Elisabeth viser, hvordan meget forskellige bestemmelser af liv efter døden kan fortælles i forskellige kombinationer af forskellige forestillinger om opstandelse, der finder udtryk i himmelske englebilleder, møder “på den anden side” med mennesker, man elsker, og billeder af et friskt, nyt liv. Elisabeths fortælling, der rummer gloser som “Gud”, “himmel”, “engle” og vendinger som “at genfødes til et nyt liv”, bevæger sig tæt på en traditionel kristen terminologi. Men kategorierne får deres egen drejning, idet Elisabeths forestillinger og fortolkninger giver den kristne traditions billedunivers en særlig forskydning. Eksempelvis forskyder en forestilling, der umiddelbart kunne lægge en tro på kødets opstandelse nær, sig til en forestilling om genfødsel til et nyt jordisk liv – som Elisabeth dog ikke selv identificerer som en reinkarnationsforestilling, om end hun netop synes at antyde en sådan ved sin påpegning af den manglende fornuftsbase logik og sammenhæng i sine mangfoldige efterlivsforestillinger.

Lignende former for overlap, selektioner, forskydninger og ambivalenser finder sted i alle de interview, hvor informanterne eksplicit formulerer et

forhold til kristendom – det være sig et fortidigt, nutidigt eller måske fremtidigt – og bestandigt blander traditionelle og utraditionelle, specifikke og lokale, udtryk. Ligesom Elisabeths eskatologier lokaliseres som et jordisk sted, hun kender, udspiller andre former for evighed sig i fx dagligstuer eller børneværelser. For kræftoverleveren Jenny handler det om, at børnene fortsat vil kunne føle hendes nærvær i tanker og erindring bl.a. i kraft af forskellige hverdagsritualer (fx gentages en sætning hver aften med stor intensitet: “Husk, mor elsker dig – uanset hvad der sker”). Dødens nærhed fremkalder på denne måde et håb for andres fremtid. En anden kræftramte fortæller om, hvordan hun syr et patchworktæppe i gyldne farver med gådefulde mønstre og hvordan hun, når tæppet er færdigt, vil gå rundt med det om skuldrene. Den dag, hun er død, vil veninden kunne tage det på og få et knus af hende, når veninden har brug for det. Hos andre informanter kommer transcendsforestillinger til udtryk gennem arvestykker som skrin, smykker eller tøj. For den 60-årige kræftramte Søren er der i stedet tale om at forestillingen om “den anden side” titter frem midt i fortællingens andre elementer som erklæret ateisme, NLP og en levende barndomstro fyldt med træfigurer af Jesus, kors, tupilakker, talismaner og illustrerede historiebøger. En anden mandlig overlever deler øl med de afdøde på familiens gravsted i hyggelige samtaler med dem, mens historier om “Paulus og de andre dér” figurerer i baggrunden i helt andre dele af narrativet.

Den materialitet, som interagerer med hverdagens forestillinger om det evige liv, der således udspiller sig gennem forskellige “ting”, karakteriseres først og fremmest ved selve bevægelsen mellem diverse situerede forestillinger. Eskatologierne er vævet ind i oplevelser af andres død og tanker om pårørendes efterliv – ligesom de krydser med tankelinjer om den egne død, erfaringer af lidelser og smerter, frygt for tab af førlighed, begravelsesønsker, eller forestillinger om, hvad der sker i dødsøjeblikket og hvilken betydning deres egen død vil få for de efterladte.

### **Den gule kornmark**

Beretningen fra brystkræftoverleveren Xenia, som er 35 år, uddannet psykolog og bor alene, er på flere måder repræsentativ for indholdet af det i øvrigt meget forskelligartede og vidtfavnende empiriske materiale om hverdagstro og kræftsygdom. Hun fortæller, at den nylige “årsdag for diagnosen er spe-

ciel”, fordi hun dengang for et år siden pludselig blev erklæret syg, men også en glædelig dag, idet hun nu er erklæret helbredt, “så det er alt muligt forskelligt – både glæde og taknemmelighed og rørthed og tristhed og alt muligt blandet sammen”. Ligesom hos andre informanter står sygdomschokket og hele forløbet – kræftcellernes invasion, og hvordan de er blevet skåret, strålet og kemo-behandlet væk – mejslet ind i kroppen. “Jeg gik tidligere med den skøre ide, at jeg havde ‘helle’ for sygdommen, indtil jeg blev 44, ligesom min moster var, da *hun* fik den brystkræft, som hun døde af. Så det kom som et chok for mig, at det allerede skulle ske nu.” I forbindelse med sin beskrivelse af en slags forbundenhed med mosterens skæbne, fortæller Xenia, at hun mangler ord for og kendskab til kristendom og tro, samtidig med at hun faktisk har haft en slags gudsoplevelser. “Det er slet ikke noget, jeg har særlig mange ord for... jeg er jo slet ikke religiøst opdraget eller noget... at få en ordbog... nogle gange kan jeg føle, at det er ordfattigt for mig. Det er slet ikke nogen termer, man bruger inden for psykologien.”

Trods Xenias mangel på ord rummer store dele af interviewet ikke desto mindre overvejelser om og erfaringer af tro, som bæres frem gennem materielle objekter. “Jeg har flere gange sagt højt, at der har været én, som har holdt en hånd hen over mig; da min moster fik brystkræft, da var det for sent. [...] Så jeg er virkelig kommet tidligt. På den måde følte jeg: ‘Hold da op! Der er én som lige har [*Xenia prikker sig selv på skulderen*]...!’ Jeg tænker ofte... taknemlighed, eller at der er en Gud eller: ‘Dét hér!’ – bliver berørt, ja.” Om den såkaldte ordløse tro udtrykker Xenia, at hun særligt mærker den, “når det handler om liv og død; min mosters død, da jeg selv fik diagnosen, og når jeg skal til kontrol... dér hvor alting bare ligger ud i det åbne. Dér bliver det hele meget skærpet – det er en meget speciel tilstand.” Indimellem, fortæller Xenia, er hun “i angstprægede situationer gået ind i kirken, tændt et lys og bare siddet der; det har ikke noget med salmerne at gøre eller gudstjeneste – det er bare, hvor Gud *er*”. Xenia fortæller således om smerten, gråden og om de stille stunder, hvor hun i sine tanker udtrykker tak og harme og håb med ordløse bønner, som hun associerer med en form for meditation: “Ikke at jeg siger noget, sådan, for jeg er aldrig vokset op med at sige en bøn... Men så kan jeg bare sådan tænke, at jeg får vist en vej, og én, som jeg får styrke fra. Så kan jeg godt føle, at jeg er knap så ensom og at der er nogen, som virkelig forstår det – og jeg ved ikke, om man skal kalde dette Gud, eller



hvad man skal kalde det, men det er i hvert fald, ja, et eller andet religiøst.” Den “berørthed”, som hun forbinder med de stille stunder, toner også frem i hendes oplevelser af nogle steder i sin hjemegn, som hun opsøger – “steder i naturen, som giver en eller anden form for *grounding*” eller svar på, hvordan hun skal håndtere forskellige situationer. Xenia fortæller om en cykeltur på vej til kontrol: “Der var rigtig meget smerte, og jeg var ked af det; men dér mærker jeg så den der ro – eller rørthed... at der er noget mere mellem himmel og jord, eller en Gud, eller én, man kan bede til eller tale med. ... det at komme ind til essensen, ja.” Midt i disse og andre overvejelser om liv og død udtrykker hun:

“Der er noget... fx da min moster døde. Hun fortalte om en drøm, hun havde. Hun drømte, at når hun døde, så ville hun gå i en gul kornmark med hendes mormor. Så tænkte jeg, da hun døde, at hun kommer på den gule kornmark... også jeg. Der er en eller anden forbindelse til dem, man har haft en intens forbindelse med; måske sker en ny forbindelse på en eller anden måde. Også min farmor – hun ligesom holder øje med mig, eller er her på en eller anden måde. Der kan være forbindelse mellem de døde og dem, der lever. Når jeg er i en kirke, så tænker jeg også på min farmor. Og så beder jeg faktisk også for at moster har det godt, der hvor hun er. Jeg tænker jo, at hun er et eller andet sted, ja... Jeg fornemmer hende sige noget. Det er sådan nogle ting, jeg kan fornemme meget tydeligt. Jeg tænker også, at når jeg selv en dag ikke mere er her, så er jeg med i de efterladedes univers.”

Hos Xenia er andres død og efterlivsforestillinger en slags katalysator for hendes egne spekulationer over, hvad døden er. Der udspiller sig i den forstand et helt evigt familiegalteri gennem forestillingen om “den gule kornmark”, der samtidig skaber en vedvarende kontakt i form af samtaler mellem levende og døde. *Xenias ordløse tro finder med andre ord materielt udtryk.*

De her præsenterede udsagn er eksempler på, hvordan tro kan manifestere sig som praksis og gennem helt specifikke objekter. De er uadskillelige fra troen samtidig med, at objekterne fuldt ud forstås som netop “fabrikerede”.

Det guddommelige “sidder ikke gemt” i hverken kors, billeder, skrin, gravsten, gule kornmarker eller i en englefylt himmelhvælvning – der er altså ikke tale om en form for idolatri. I stedet er der tale om, at tingene i deres situerethed og materialitet er “aktører”, der som virkelige medspillere er involveret i handlingerne, og som dermed er uadskillelige dele af trospraksisserne. Objekterne er i den forstand med-skabere og med-bærere af de håb, som udfolder sig i hverdagens eskatologier.

De mange forestillinger stikker utæmmet i utallige retninger, der for en akademisk teologisk diskurs umiddelbart kan synes konfus og strukturløs og dermed lidet foreneligt med systematiske teologier. Spørgsmålet, som materialet rejser, er, hvordan det teologisk er muligt gribe det multifacetterede og heterogene trosmateriale, uden at lægge Xenia og de andre kræfter overlevere en dogmatisk fortolkning i munden, som slet ikke er “deres”. Med andre ord: Hvordan teologisk fortolke den trospraksis, som udfolder sig i hverdagskonteksterne, uden at læse en “egentlig” og bagvedliggende sandhed ind i de enkelte hverdagstrosudsagn? Med det formål at tage højde for selve *forskelligheden* mellem hverdagstroens mangfoldige trosforestillinger og den systematiske teologi for på den måde at undgå en monodoks ensretning vil jeg – frem for at trække på teologiske fremstillinger af mere traditionel og moderne art – hente inspiration i den postmoderne teologiske tilgang, der er repræsenteret ved John D. Caputo, fordi den åbner for multipliciteten og et bredere begreb om kristendom.

## Begivenheden

Den amerikanske teolog John D. Caputos postmoderne teologi rummer ikke bare en eskatologi, den åbner, pga. hans kritiske blik på teologiens selvforståelse og eksklusivitet, i en vis forstand for hverdagstroens mangfoldighed: “The confessional theologies are insider games, and if you do not share the premises, the assumptions, the communal presuppositions, you cannot play the game and you are denounced as an infidel.”<sup>8</sup> Caputo søger således efter et sprog, en gudstale, som ikke forskanser sig bag dogmatikkens mure, men som kan favne virkelighedens mange “folder” og dermed også troens forskellige og heterogene udtryk. Som modsvar til moderne teologiers suve-

rænitetetsforestillinger om Gud har Caputo udviklet en kristen *begivenhedsteologi*, der argumenterer for en “svag Gud” og dermed en “svag teologi”. Han afviser “religion” forstået som stærk, dvs. som en eviggyldig sandhedsudlægning, og begriber den i stedet som en historisk og kontingent fortolkning. Caputo skelner (inspireret af den franske filosof Gilles Deleuzes teori om begivenheden) mellem religionen som sekulær og teorien om selve begivenheden, som ligger forud for verden. Hvor begivenheden er virtualitet, er religionen – teatermetaforisk udtrykt – en gennemspilning (*enactment*). Ifølge Caputo har religionen struktur som begivenheden, hvor teologien i stedet har form som analysen af begivenheden. Begivenheden – som er en “puls” eller en “rastløshed” der “sker i ting og ord” – efterlader sine spor i religionen, som teologien forfølger ved netop at opspore disse spor. Med andre ord ligger begivenheden *i* det religiøse liv som dets “kvasi-transcendentale” betingelse. Teorier og gennemspilninger er altså ikke adskilte, men relaterer sig til hinanden netop i kraft af den begivenhed, som de begge er dramatiseringer af.

Ifølge Caputo er begivenheder noget, der *sker* for mennesker; man er ikke selv herre over begivenhederne, men er tvunget til at forholde sig til dem. I forhold til kræftoverlevernes situation betyder det, at man ganske vist kan prøve at ignorere en kræftdiagnose, men den vil udfolde sine konsekvenser uanset hvad. Når kemo- og strålebehandling sættes ind som bekæmpelse af sygdommen, er den kræftramte ikke længere herre over, hvilke begivenheder hun vil blive konfronteret med som følge af behandlingen. Begivenheden hilses ikke altid og nødvendigvis velkommen, der bedes og hulkes også ved dens ankomst.<sup>9</sup> Caputos begivenhedsteologi består følgelig i, at han forstår Gud som en bestemt begivenhed, der erfares som en kalden, et fjernt råb langt borte fra (deraf benævnelsen “svag teologi”, idet stærke og magtfulde begreber nedtones hos Caputo). Gud kalder på det bedste i os. Denne kalden kommer ifølge Caputo ikke “udefra”, fra hinsides, den anden side – for der ikke er tale om en identificerbar størrelse. Der er ikke ét bestemt gudsbegreb, der kan identificeres som begivenheden. Der er altid flere, og der kommer altid flere til. Begivenheden er, skriver Caputo, hvad der destabiliserer alle relativt stabile strukturer, ved at den gør dem foranderlige, bevægelige, eller ligefrem rastløse, og fylder dem med fremtiden, som giver håb og løfter, selvom man hjem søges af fortiden og farlige minder. Begivenhedens evige

sandhed ligger i dens nomadiske, rastløse rejse tværs over golde, øde sletter og gennem ufrugtbare ørkener, og den vover sig ud på ukendte have. For Caputo handler denne kalden til og fra “Guds rige” om vores måde at være til på i verden, som for ham indebærer en speciel reference til kristendommen. Kristendommens unikke udtryk for begivenheden skal ikke forstås som fundament, grundsandhed eller lignende suverænitetspåstand, men som givet – som gave – i kød og blod i Jesus-figuren. Kristendommen er dermed et “svagt”, altså historisk og kontingent udtryk – blandt flere – for begivenheden: Inkarnationstanken identificeres af Caputo som *a call*. Kristus bliver en lignelse på begivenheden.

I forhold til at forstå kræftoverlevernes eskatologier betyder Caputos skelnen mellem begivenhedsteori og begivenhedsgennemspilninger, at han drejer fortolkningen væk fra at handle om, *hvad* der egentlig menes med “en engel” eller “en gul kornmark” – eller “Gud”. Det handler ikke om, hvad der passer ind i de kristne læresætninger, men i stedet om, *hvordan* englen, patchworktæppet og Gud *enactes*. Som gennemspilninger er begivenheder et spørgsmål om bøn og tårer, idet Caputo hævder, at de er en (anden) måde at tale om vores ønsker, længsler og begær efter Gud på. Når Elisabeth og Xenia erfarer og italesætter kræftsygdomssituationen gennem tårer, latter, vrede og humor, er det begivenheden, som gives form, kød og knogler.

Som et billede herpå fremhæver Caputo filosofien og forfatteren Lewis Carrolls fortælling om *Alice i Undreland* (som *Alice i Eventyrland* hedder i Eigil Søholms nyoversættelse af *Alice in Wonderland* fra 2000).<sup>10</sup> Vores længsel er, ifølge Caputo, “to enter a never-never land more outlandish than anything Alice ever ran into down that rabbit hole”. Ønsker og begær er situeret i rummet og findes *mellem* det, der eksisterer, og det, der ikke eksisterer; de danner “an enigma wrapped in a secret so deep that it can never be known by us or by anyone else [...] – the absolute secret”. Caputos billede fra *Undreland* møder på flere måder de mangfoldige trospraksisser, som kommer til udtryk hos kræftoverleverne. Ikke alene fremhæver eventyret, at begivenhedens bevægelse ligger i forholdet mellem fantastiske og vanvittige praksisser – teselskabet hos hattenageren og påskeharen, den travle hvide kanin, tryllekatten, som forsvinder og kommer til syne igen, steder, der gør én kæmpestor eller bittelille, hvor man skal “af med hovedet” eller hvor man pludselig er “hjemme”. Det lige så afgørende er, at eventyret om pigen i den

forunderlige verden er meget lidt belastet af, at den har at gøre med ikke-eksisterende størrelser. I den forstand genspejler kræftoverlevernes eskatologiske praksisser mangfoldige ønsker, længsler, håb – alt det, de med hjertet længes efter. Alt det, som tilsyneladende er umuligt og ikke kan ske. Caputos pointe er, at mennesker ikke beder for, ønsker og længes efter noget, som allerede eksisterer – med mindre der er tale om, at noget (fx kræften) skal forsvinde og dermed ikke længere eksistere. Hverdagens eskatologiske praksisser er differentierede, mangfoldige og irreducerbare, fordi begivenheden er irreducerbar – om end den ikke er.

Disse lykkelige møder mellem Caputos teologi og kræftoverlevernes praksis rejser imidlertid spørgsmålet: hvad forbinder nu *Undreland* og hverdagens praktiserede evighedshåb med tro på budskabet om Jesus Kristus? Jeg svarer her i linje med Caputo, at erfaringerne af dén klare og vittige svimmelhed i *Undreland*, der blander sig med mørk skizofreni, udfolder sig helt og aldeles overbudt i det Guds rige, som det kommer til udtryk i Det Nye Testamente med dets væld af gale, paradokse, på-hovedet-vendte og rodede begivenheder. De hellige skrifter ikke mindre end insisterer på det vanvittige i al dette vanvids flerhed, som viser os Guds riges guddommelige vanvid – et sandt “helligt anarki” af lignelser og paradokser. “It is precisely this impossible circulation of such divine events that gives rise to a story like the wedding feast that is every bit as a party thrown by a Mad Hatter.” Guds rige er dér, hvor den sidste skal blive den første, “a strategically perverted system of privileging”, hvor spedalske, døvstumme, blinde, epileptikere og lamme har fortrin for smukke athenske kroppe og toldere, prostituerede og børn kommer foran eksperter i visdomspraksis. Den ene abrupte fortælling oven i den anden om døde, der rejser sig, blinde, der ser, mennesker, der går på vandet, vand som bliver til vin, og én fisk, der mætter femtusind mand. Hverdagstroens multiple og “vanvittige” praksisser, der i kræftoverlevernes fortællinger kan komme til udtryk som et næsten kaotisk overtryk, er i lyset af Caputos teologi at forstå som genspejlinger og gennemspilninger af, hvordan Guds rige er: uden sygdom og sorg, men til gengæld med gule kornmarker, forunderlige steder og først og fremmest en evig forbundethed med dem, man elsker. Ligesom i *Undreland* kan alt ske – ikke alt i form af én sammenfatbar homogen helhed, men som irreducerbar forskellighed. “Det absolut ukendte” er i Caputos fortolkning en bevægelsesdynamik, der kom-

mer indefra. Der er tale om en impuls, som viser sig gennem mangfoldige navne og forklædninger, eftersom begivenheder sker på mange måder på forskellige tider og steder – indenfor og udenfor “religion”. Caputos rastløse, dunkende og bevægede begivenheder er i kræftoverlevernes kontekst transformeret til (uendelige) netværk af bevægelse fra en performance til en anden. Fra røntgenbilleder, hospitalsenge og helsedrikke til bekendelser, der indeholder “kødets opstandelse”, bønner, kirke, tæpper, naturområder, fotos, stearinlys, kirkegårde, stjerner og gule kornmarker. Med andre ord udløser Caputos teologi en fornemmelse for diversitet og variation, som skaber rum for den u-konfessionelle multiplicitet (polydoksi), som udspiller sig i hverdagens eskatologi.

Men hverdagstro viser sig i sin multiplicitet langt at række ud over Caputos teologiske ramme. Begivenhedens bevægelse udgør hos Caputo et slags rastløst gennemløb, hvor *fremtidens* forrang truer med (utilsigtet) at glatte alle “krøllerne” på vejen (i processen) ud. Hans eskatologiske bidrag om begivenheden er i sig selv et strengt monodokst “program”, hvor enhver troshandling, -hændelse og -forestilling i bund og grund reduceres til, ja: begivenheder, i kraft af hvilke det guddommelige selv indskrænkes til noget *indeni*. Gud eller evigheden som en transcendental dimension udenfor afvises af Caputo. Kræftoverleverne, derimod, afviser ikke det evige liv. I overlevernes trospraksis sprænges immanensen, idet mange af deres tanker om det evige liv udspiller sig gennem elementer (agenter), der netop kommer som “ting udefra” og ikke alene som bevægelse *indeni*. I sidste ende udelukker Caputos begivenhedsteologi kræftoverlevernes oplevelser af agenter og begivenheder, som *faktisk* sker i skoven, på kirkegården, på hospitalet og i dagligstuen. Når engle, himle, forfædre og gule kornmarker forbinder sig med sygt væv og kræftsvulster, og når billeder, tæpper og gravsten indgår i konkrete handlinger, eksisterer der for informanterne et hinsides og mangfoldige overskridelser af det, der *er*. Der er ikke tale om kvasi-transcendentale begivenheder eller om virkeligheder, der udspiller sig inden for virkelighedens immanente domæner. Det betyder, at hverdageseskatologier kan eksistere som *enactments* inden for verden og samtidig kan relatere til performede begivenheder hinsides, der eksisterer som kosmiske kræfter, der *gør* “ting” og er forbundet med “ting”. Caputos konsekvente dogmatiske dekonstruktion derimod synes at lade trosmangfoldigheden tilbage i et relationelt og

abstrakt tomrum. Individuer lever med hver sine begivenheder og sin “kal-den”. *Forholdene* som eksisterer mellem aktører, der involverer kristne som ikke-kristne, religiøse som ikke-religiøse “ting” – er forsvundet ud i diffuse *calls*, dvs. som tidens abstrakte ikke-steder, *flow*, puls og rastløshed – adskilt fra begivenhederne. I Caputos fortolkning af begivenheden som tidsligt *flow* i ting glider de “vanvittige” og skøre levede specifikke begivenheder og de dermed forbundne agenter i baggrunden.

Summa summarum: hverdagens mange trospraksisser kan med Caputo fortolkes som længslen efter det gudsrige, der billedligt kan sammenlignes med vanviddet i *Alice i Undreland*. Men samtidig med det sanselige mangfoldighedsrummende undrelandsbillede synes begivenheden i dens rastløse tidsformation at slippe forbindelsen til det sociale og sansbare materielle i den lokale kontekst. Det specifikke synes med andre ord at forsvinde eller absorberes i et globalt (frem)tids-primat.

## Topologi

Afsnittet ovenfor indikerer, at et tidsfokus, som oftest i de systematisk-teologiske eskatologier, er tildelt forrang og særstilling. Spørgsmålet er nu: hvordan relaterer hverdagens mangfoldige trospraksis sig nærmere til *begivenheden* og billedet af *Undreland*? Hverdageseskatalogierne transformerer i en vis forstand begrebet om begivenheden, idet de som enactede kødelige, varme, kolde, ru, glatte, hårde, bløde og flydende materialiteter går på tværs af forskellige tidstematikker. Hvor Caputos teologi opererer i spacialt ikke-differentierede rum, forbinder hverdagstro sig med konkrete steder, der praktiseres som menings- og værdifulde. Det abstrakte og ukendte forbinder sig i hverdagens praksisser uadskilleligt med noget kendt og konkret.

For nu mere systematisk at kunne fremhæve de specifikke steders betydning i kræftoverlevernes eskatologier, læner jeg mig op ad den franske filosof Gaston Bachelards topoanalyse, som han gennemfører i bogen *Rummets Poetik*<sup>11</sup> – en slags stedets fænomenologi, som han ligeledes kalder ontologi, dvs. en beskrivelse som angår stedets væren. Ifølge Bachelard eksisterer et fænomen aldrig uden en specifik klangbund. Fænomenet eksisterer aldrig som et begreb alene og kan ikke adskilles fra dets mening; en genstand kan

ikke løses fra sin betydningssammenhæng. Bachelard beskriver, hvordan steder ikke er tomme og abstrakte objekter, men at mennesker står i et konkret og betydningsfyldt forhold til dem; vi oplever steder som "ting". Ting involverer altid lyde, lugte, øjeblikke, og er en del af et helt specifikt sted. Det betyder, at omgivelserne er mere end blot scenen i kunstværker. Bachelard henter sit omfangsrige materiale fra poesien med henblik på at undersøge enkle billeder af nærværets rum, som han kalder for "træffende" steder – dvs. "steder som vi holder af". Gennem huse, skrin, kister, konkylies, låse, garderober, hjørner og dørhåndtag undersøger Bachelard det uudgrundelige lager af erfaringernes og dagdrømmenes intimitet. Huset er for Bachelard "hjemstedet" (*homeland*) og det, der er omdrejningspunktet, som det at komme hjem – eller forestillingen om det. Der er tale om et åbent hus i den forstand, at det har forbindelse til naturen og universet. Poesiens billeder er på samme tid konkrete og imaginære. Det forestillede sted er ikke-fysisk, og *samtidig* kan det fuldt regnes for et sted.

De her skitserede træk gør Bachelards analyse interessant i en hverdagseskatologisk sammenhæng, hvor interview-udskrifter er fyldt med billeder og med erfaringer, der udspiller sig i hospitalsrum, dagligstuer, gravsteder, skove, fotografier, koncertrum, kors, spejle, kunstgenstande osv. De steder, Bachelard finder i poesien, som fx garderober med deres hylder, borde med deres skuffer, og kister med deres falske bunde, er forbundne med hemmeligheder og intimitet – "space that is not open to just anybody". Bachelard hævder, at fx garderobeskabet rummer et perspektiv af håb: gode steder findes som reserver i det lukkede skab, der i den forstand er fyldt med løfter. Små æsker og fotos kan indeholde små mysterier, og steder er i den forstand forbundet med ønsket om at lukke noget op. Samtidig understreger Bachelard, at det ikke handler om at komme ind til det egentlige indhold, til tingenes essens eller bagvedliggende væsen, men om at forholde sig til tingene, som de er. Disse ting er til som noget, der er uforglemmeligt for os og bliver uforglemmeligt for de mennesker, vi giver dem til. Her er fortid, nutid og fremtid kondenseret. Tingen er mindet om det, som er umindeligt – og som måske åbnes: steder eksisterer som en "fortrolig uendelighed". Bachelard beskriver skoven, landskabet og havet med sin horisont som steder, der rummer fornemmelsen af at kunne gå dybere og dybere ind i en grænseløs verden. Netop sådanne verdener viser sig i interviewene hvor skovens vidder



hos Xenia bliver til et intimt rum, ligesom den uendelige gule kornmark bliver til et varmt og trygt sted, Elisabeths nye jordeliv som en fortrolig "lille" verden, eller selve kirkerummet, der opleves som "hjemmet". Ved hjælp af Bachelards topologi kan man forstå kræftoverlevernes eskatalogier om det evige liv som lykkelige *homelands*, altså steder, der på forskellige måder eksisterer samtidig, som bittesmå og kæmpestore, som afgrænsede og grænseløse, som imaginære og konkrete. De specifikke steder kan således forstås som der, hvor "begivenheden" udfolder sig som længselsfuldt håb efter gudsriget – om end Gud kan kaldes ved mange andre navne.

Hverdagstro bliver undertiden set som en vulgariseret og synkretistisk udgave af kristendom *per se*. Men eskatologi lader sig ikke definere alene gennem hverken hverdagens eller systematisk-teologiske perspektiver; kun sammen kan repertoirene udtrykke, hvordan eskatologi eksisterer. Jeg har i denne artikel søgt at beskrive mødet i lyset af Caputos eftermoderne teologi – om end der er en lang række teologiske kritikpunkter forbundet med hans specifikke tilgang. Jeg har således søgt at vise, hvordan en cancer-situeret eskatologi, som tages i betragtning i en systematisk-teologisk ramme, kan udvide den teologiske refleksion af eskatologiske begreber ved at relatere til sociale og materielle ("socio-materielle") aktører og dermed skærpe blikket for det specifikke og konkrete – herunder ikke mindst for stedernes betydning.

## Noter

- 1 De empiriske data (kvantitative og kvalitative) som refereres til i denne artikel indgår i mit ph.d.-projekt (v/ Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, og Center for Kræftforskning, , Kræftens Bekæmpelse), der er en undersøgelse hverdagens kristendom, som den kommer til udtryk hos danske kræftoverlevende. Det empiriske materiale er indsamlet i perioden 2006-2008 som del af FOCARE-projektet, Kræftens Bekæmpelse, i samarbejde med RehabiliteringCenter Dallund.
- 2 Der er her tale om 20 dybdegående interview foruden andre samtaler med deltagerobservation, hvor segmentet generelt kan betegnes som etnisk dansk

middelklasse, der i store træk matcher den almene danske befolkning ift. medlemskab af den danske folkekirke, og hvor kristne værdier spiller en afgørende rolle i uddannelsessystemet, fælles ritualer (døb, konfirmation, bryllup og begravelse) og national identitet.

- 3 Jf. Strathern, Marilyn (1995). "The nice thing about culture is that everyone has it", i: Strathern, Marilyn (red.), *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*, London: Routledge.
- 4 Jf. Caputo, John D. (2006). *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana University Press.
- 5 Polydoksi er nærmere beskrevet i følgende artikler, som tillige på andre måder krydser med temaer i nærværende artikel:  
Johannessen-Henry, Christine Tind (2012). "Polydox Eschatology: Relating Systematic and Everyday Theology in a Cancer Context", *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology* 66: 107-129.  
Rubow, Cecilie & Johannessen-Henry, Christine Tind (2010). "Variationer af liv i døden: Transcendenser i hverdagslivets (nye) polydoksi", *Tidsskrift for Forskning i Sygdom og Samfund* 12: 135-155.  
Johannessen-Henry, Christine Tind & Rubow, Cecilie (2010). "Det gode efterliv: Hvordan der tales om et liv efter døden", *Omsorg: Nordisk tidsskrift for Palliativ Medicin* 27: 19-23.
- 6 Det "multiple" karakteriserer her en mangfoldighed, der ikke alene sigter til pluralisme forstået som mange forskellige enkeltstående dele, men sigter i stedet til en forbunden flerhed.
- 7 Jf. Cannell, Fenella (2005). "The Christianity of Anthropology". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11: 335-356.
- 8 Caputo, John D. (2010). "The Sense of God: A Theology of the Event with Special Reference to Christianity", i: Boeve, Lieven and Brabant, Christophe (red.), *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity*, Surrey, England: Ashgate.
- 9 Caputo, John D. (2007). "Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of Event", i: Robbins, Jeffrey (red.), *After the Death of God*, New York: Columbia University Press, 47-85.

## Stedseskatalogier

- 10 Caputos anvendelse af Carrolls *Alice in Wonderland* er inspireret af Gilles Deleuzes læsning ([1969] 2004. *The Logic of Sense*, London: Continuum).
- 11 Bachelard, Gaston ([1958] 1994). *The Poetics of Space*, Boston: Beacon Press.

Christine Tind Johannessen-Henry, cand.theol., ph.d.-studerende  
Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet & Center for Kræftforsk-  
ning, Kræftens Bekæmpelse.  
E-mail: [cjh@teol.ku.dk](mailto:cjh@teol.ku.dk)

# Laguneteologiseringer i Sydhavet

*Cecilie Rubow*

Denne artikel viser, hvordan naturlige omgivelser, i det her tilfælde en blå lagune i Stillehavet, bliver teologiseret af lokale beboere, tilflyttere, eksperter og turister. I en søgen efter en vis orden i de mange teologiseringer vil jeg gå gennem begreberne 'natur', 'omgivelser' og 'ophav' som tre forskellige måder, man kan orientere sig gennem stedets transcendenser. Hvor dansk protestantisme bemærker sig ved at være lidt af en indendørsreligion, flytter denne artikel dermed opmærksomheden udenfor for at se, hvad en lagune kan afstedkomme af transcendenser.

I stedets teologiseringer forekommer der ikke nødvendigvis begreber om Gud, ånder, overnaturlig eller andre almindelige sproglige markører for transcendent størrelser. Ofte er teologierne afstedkommet af oplevelser af sådan noget som morgenlyset eller af en olm morænes store mund, og der skal et bredt religionsbegreb til for at organisere de både verdslige og traditionelle religiøse registre af stedets transcendenser. Selvom nogle af de valgte eksempler derfor vil kunne afskrives som almindelige naturoplevelser eller naturretik af verdslig karakter vil jeg forsøge at vise, hvordan de også kan forstås netop som forskellige aktualiseringer af transcendens – glimt af u håndgribelig andethed i form af passion, respekt, tro eller helliggørelse – på tværs af verdslige og religiøse traditioner.

Med varslingen af store forandringer i naturens orden i kraft af den globale opvarmning er der overalt i verden eksempler på udvikling af teologier, som opfordrer verdens befolkninger til at tage vare på den skabte verden. Deres appel er rettet til befolkningens ansvar for kloden, og er derfor lige så globaliseret som klimaforandringerne. De udgør med andre ord typisk en stedets teologi i en ganske bestemt universaliseret, generel form. Deres effekt

og appel er måske derfor også ganske beskeden. Vender man i stedet sin opmærksomhed til de levede topografier, der hvor mennesker lever med skiftende horisonter, dukker der andre teologiseringer op. På grund af stedernes forskellighed, skifter teologiseringerne skalering, både i deres rumlige udstrækning og i deres form for transcendens. Det skaber en overordentlig stor variation af både implicitte og eksplicitte sted-teologiseringer, som i hverdagens aktiviteter både kan flette sig ind i hinanden, strides med hinanden og udelukke hinanden. De store uenigheder, der verden over kan spores m.h.t. klimaforandringernes omfang, opståen og konsekvenser skyldes blandt andet, at folk tror og ved så forskelligt om de steder de bor (Hulme 2009).

I en søgen efter en vis orden i virvaret af teologiseringer af stedet vil jeg i denne artikel gå gennem tre organiserende begreber – naturen, omgivelser og ophav – for at vise hvordan stedets transcendenser kan komme i stand på forskellige måder. Ideen er, at det fysisk set samme sted, i det her tilfælde i en lagune i det sydlige Stillehav, afstedkommer kategorielt forskellige overskridelser, og at sociale grupperinger så som turister, miljøaktivister og kirkefolk tilsyneladende aktualiserer forskellige repertoarer af transcendenser på tværs af alle kategorier. Pointen er med andre ord ikke, at der er tale om tre adskilte grupper med hver deres kategori af overskridelse, men nærmere et netværk af ligheder og forskelle, der tilsammen udgør et rigt facetteret naturkulturelt landskab. Fascinerende i sig selv står dette net af betydninger foran en vidtrækkende forandring og tilpasning i lyset af de projekterede klimaforandringer, som varsler store ændringer i det lokale landskab: ændrede nedbørsmængder, kraftigere cykloner, forsuring af havet og kysterosion er nogle af de forandringer, der kan få store konsekvenser for øboerne – og de mange besøgende. Hvordan man forholder sig til de fremtidige forandringer, afhænger blandt andet af, hvordan man konkret orienterer sig på stedet.

## Natur

I moderne forstand er 'naturen' defineret ved at være forskellig fra kulturen, og derfor særlig naturlig, når der ikke er spor af mennesker. Ren natur er derfor uberørt og autentisk, og derfor kan man især finde natur ude i de store landskaber, fjernt fra menneskelige aktiviteter. Ødemarker er derfor også

mere naturlige end byparker, men med nænsom pleje kan det selv i parker lykkes at få naturen til at tage fat. For det moderne naturbegreb giver det på den måde også mening at skabe naturparker, særlige beskyttede indelukker, hvor naturen især kan folde sig ud, en indlysende idé, fordi der er stadig mindre natur i verden. Den globale opvarmning er den mest gennemgribende bekræftelse af det forhold, at der ikke mere er store udstrakte områder af ren natur tilbage. Overalt har mennesket sat sine spor, i oceanerne, atmosfæren på jorden; vi står – er det foreslået – i et skift fra en geologisk tidsalder, den holocene, til en anden, den antropocene.

Er natur en knaphed – og ren natur uopnåelig – er spektakulære områder til gengæld mere tilgængelige end nogen sinde. Stillehavets blå laguner med svajende kokospalmer og kridhvidt sand er blandt de attraktive rejsemål for vestlige turister. Rarotonga, en lille vulkansk ø i Stillehavet, der hæver sig ca. 4000 meter op fra havbundens dyb og med sin højeste klippespids ca. 600 meter over havets overflade, er en af de øer, som modtager tusindvis af rejsende. Ganske få anløber havnen, stort set alle ankommer til lufthavnen, som blev udvidet i 1974 med en solid dæmning ud i havet for at kunne modtage de store passagerfly fra blandt andet Los Angeles, 12 timer nordøst. Øen har en omkreds på 30 km, og under ti kilometer fra lufthavnen ligger nogle af de eftertragtede laguner, som på de mange dage med skærende sollys har stille turkisfarvet vand og en brusende brænding på det omkransende koralrev et par hundrede meter ude fra kysten.

“Det er jo paradys, sådan en morgen her,” konstaterer en fastboende australier, da vi står og kigger ud over Muri lagune. Sejlklubben er ved at sende en flok børn ud i hver deres optimistjolle, er par både med glasbund er ved at blive gjort klar til den første sejlads. Muri er en af de bedste strande i verden, hvis man skal tro nogle rejsemagasiners strandkonkurrencer. Stranden ligger en i blød kurve på flere hundrede meter og indkredser lagunen med sandbund og flere små ubeboede øer. Den er indbegrebet af en tropisk lagune. “Folk bliver så glade, når de kommer herved”, fortæller en anden, “for i modsætning til mange andre steder i verden, ligner den her strand faktisk det, man ser i reklamerne.” Der er mulighed for at svømme, sejle og snorkle, og ude fra lagunen har man udsyn til Rarotongas mørkegrønne indre, en regnskov, der slynger sig tæt til bjergmassivet. Langs kysten er der de sidste 30 år blevet etableret en række feriesteder for alle typer af rejsende

med mulighed for at sidde ved en bar eller ved en pool under palmer (eller parasoller af plasticpalmeblade) med udsigt til lagunen og oceanet. Lufttemperaturen når ved meget sjældne lejligheder ned under 19 grader, gennemsnitligt ligger den på 25 grader.

Stillehavets øer har fra de første europæiske opdagelsesrejsende været indspundet i paradisfortællinger og håb om overflod – af guld, og af mild og frugtbar natur. “Her er så smukt,” fortæller folk mig, de siger, at de kan sidde og kigge ud over vandet hele dagen; de fortæller, at de er kommet igen og igen; de elsker, at de kan dykke og se masser af fisk både uden for og inden for revet, det er skægt, det giver en vidunderlig følelse af frihed og ro, når man bevæger sig under vandet; og så er der hvalsæsonen, sommetider er hvalerne så tæt på revet, at man tydeligt kan se deres blåst og kæmpeplask. En kvinde ligger med sit kamera og gennemfotograferer den mindste lille krabbe, der okser gennem sandet. Der er så meget andet også: fantastiske ture ind i regnskoven, sjældne fuglearter. Det er turisternes paradis; det meddeler både turister og brochurer klart, endelig fri, endelig fremme på liggestolen i halvskygge, på morgentur på bare tæer i vandkanten og med salt på huden.

Ca. 100.000 turister om året har et ophold på få dage eller et par uger i Cookøerne. Turismen er ikke kommet af sig selv, den er blevet udviklet lokalt med store satsninger, hvoraf mange er lykkedes i økonomisk forstand. Andre pryder landskabet mindre godt: et større hotelbyggeri ligger f.eks. hen som tomme betonskaller, jævnlige i kikkerten af oversøiske og lokale investorer, men ubehjælpeligt tomt og eroderende. Turismen udgør den største indtægt i det nationale budget, og der er gennem årtier blevet udviklet en fysisk og symbolsk infrastruktur med vægt på økonomisk vækst og en kulturel traditionaliseringspolitik med dans og maori (det lokale sprog) som de centrale udtryksformer, sammen med træskærerarbejder og andre kunsthåndværk. Det blev et erklæret mål efter selvstændigheden i 1967, at turismen ikke skulle betyde en tilpasning til vestlige værdier, men snarere give anledning til at genfinde Cookøernes kulturelle traditioner og skikke. I skoler var der f.eks. en tilskyndelse til at lære gamle kunsthåndværk, undervise i maori (fremfor engelsk), og klæde sig med blomster for at signalere centrale kulturelle værdier som venskab, kærlighed og glæde (Sissons 1999: 77).

I dag gennemstrømmer dansende, smukke og storsmilede øboere turistbrochurerne. Ofte siges det lige ud: dette er et paradis. Det er turismens la-

guneteologi, og den virker. Ferien er et flygtigt ophold i ideelle omgivelser, det andet sted, det utopiske og ophøjede sted. De ydre øer, som er vanskelige at komme til, betegnes som 'uspolerede paradiser'; der inviteres til 'at sige ja' i paradiset, for 'romance har altid være synonymt med Sydhavsøerne', 'barfodet' og 'ustresset'; og i Highland Paradise, en slags frilandsmuseum med Rarotongas eneste 'autentiske før-kristne landsby' kan man blive indført i den gamle levevis, og se en botanisk have med eksotiske spiselige og medicinske planter – og blomster. På Aitutaki, en mindre ø nord for Rarotonga – et 'Stillehavsparadis' – minder en brochure dog om, at "der selv i et paradiset er myg og sandfluer," og at man derfor skal tage myggespray med. Uspoleret natur er den klareste tale i turismens laguneteologi, her bliver man løftet helt ud af dagligdagens almindeligheder og de almindelige landskaber, som er gennemkrydset af bygninger, arbejde, veje og installationer. Vandet er floucerende turkis, og havskildpadderne fredede, det er naturen der er det store trækplaster ved at være både i særklasse eksklusiv og fuldt indlemmet i den globale økonomi. Det belastende CO2-budget i form af lufttrafikken, er der ikke nogen der taler om. Det udgør forsvindende lidt i forhold til den vestlige verdens bidrag, siger man. Så global er naturen heller ikke.

## Omgivelser

I modsætning til mange andre Stillehavsøer er her virkelig fint ryddet op og holdt orden. Hække klippes, græsset slåes, strandsandet bliver endda revet foran hoteller, bøtter vendes på hovedet og kokoskaller og plastic mm. brændes af i haverne for at undgå, at myggene klægger alt for mange æg. Kystsikringen, der skal holde på det hvide sand, er de fleste steder diskret udført; og det er kun få steder, hvor man frarådes at bade p.g.a. udledning af forurenede spildevand. Alle kyststrækninger er reelt mere eller mindre designede og tilpasset infrastrukturen, men det er ikke nødvendigvis iøjnefaldende. Den nationale miljøstyrelse har gjort en stor indsats for at nedbringe brugen af sprøjtemidler, ubæredygtig træfældning, nedbrudte og utidssvarende kloaker er kortlagt, rent drikkevand er nogenlunde sikret, og forbud mod brug af eksplosiver og plantegifte ved fiskning er gennemført og håndhævet. Alligevel er store vådområder på kanten af at forsvinde, flere lokale



dyrearter truede, og de regelmæssige målinger af vandet i lagunen bekræfter, at gentagne tilfælde af grøn algevækst skyldes alt for store mængder af nitrater. Rarotonga er så langt fra kun 'natur'; det er også 'omgivelser' for en befolkning på i alt ca 15.000 fastboende med en levevis, der er stærkt beslægtet med New Zealænderes hvad angår huse, transport, uddannelsesmønster mv. Bilkirkegården er overlæst og overgroet, sukkersyge en folkesygdom, og måske i alt 50.000 cookøboere er bosiddende i New Zealand og Australien, eftersom øen slet ikke kan danne livsgrundlag for så stor en befolkning.

Grupper af beboere er medlemmer af en lang række miljøorganisationer, som arbejder for forskellige former for naturpleje, oplysning og lobbyisme for at fremme de miljøtiltag, som de spinkle statsbudgetter ikke magter. En årlig lagunedag afholdes i Muri, hvor hundredvis af skolebørn inviteres ud i glasbundsbadene og får små foredrag om vådområdernes vigtighed, skadelige nitritter i vaskepulver, multitoiletter, økologiske kredsløb og affaldssortering.

"Førhen var jeg en ignorant", fortæller Mii, en af de lokale beboere. "Det startede for omkring fire år siden, da miljøstyrelsen afholdt en workshop i vores landsby. De workshops gjorde det tydeligt for mig, at jeg var ignorant, hvad angår miljøet. Jeg fik viden om, hvorfor der er mange ødelæggelser af jordområder – og at det, som vi gør på land, har en kæmpe effekt i lagunen." Mii ejer et stykke land helt ned til lagunen og siger: "Jeg er egentlig ikke et strandmenneske, men førhen ville jeg tage herved med min familie, kigge ud og tænke hvor fantastisk det bare er. Men nu ser jeg, når der er algevækst undervejs, og jeg ved nu, at noget forfærdeligt er ved ske, alt for mange næringsstoffer bygger sig op, jeg kender årsagen: utætte septiktanke, spildevand, sæberester og kemikalier... Jeg ved ikke, om jeg er ved at blive for passioneret." For Mii og den gruppe af lokale, og turister – og tilreisende miljøaktivister og eksperter – som er opmærksomme på de miljømæssige belastninger i området, er lagunen et sårbart økosystem, som let kan slås ud af balance. Alle er de årvågne iagttagere af de mindste ændringer. En sandtange der har flyttet sig i en storm, nye stimer af små papegøjefisk, forsvundne muslingebanker, nye bundplanter, en væltet koskospalme, nye bunker af affald og kysterosion er intenst diskuteret. Det er ikke et stykke rå natur, og ikke noget paradys, de står overfor, men deres nærmiljø, som de er viklet helt og fuldkommen ind i, samtidig med at lagunens liv med tusindvis

af biologiske feedbackmekanismer er umulig at forstå til bunds eller styre. Der er for mange rapporter, der peger i for mange retninger. Deres tilværelse afhænger af lagunen. De bor der, lever af den, også gennem turistindustrien, og alle har deres vurderinger: Nogle siger badevandet er renere i Sydney end i lagunen, andre at det svinger meget, fordi det er forskelligt, hvor meget rent vand fra havet, der skyller ind over revet og gennem de passager der er. Andre lokale, også de der har marinebiologiske uddannelser, er holdt helt op med at bade i Muri. "Det klør bagefter", siger de. "Når man skraber i sandet med foden kan man se et brunt lag. Det er alt det lort, der kommer fra land."

De forudsete klimaforandringer er beboere og ngo'er overhovedet først nu begyndt at forholde sig til. Set i lyset af de opgaver de allerede arbejder med, forekommer udsigten til ændret nedbør, både i form af tørke og ekstremregn og havstandsstigninger helt uoverskuelige. Den bedste plan, de prøver at følge lige nu i Muri lagune, er at en sund lagune vil være mere robust overfor ændringer. Det er igennem det lokale arbejde, at de forsøger at gøre en forskel.

## Ophav

I miljøforkæmpernes laguneteologi er forholdet mellem menneskers indflydelse og naturens styrke nær ved at kamme over. Bekymringen er stor over, at det måske er for sent, at myndigheders gennemslagskraft er for lille, og den større befolkning uoplyst. Heldigvis sker der det nogle gange, at Moder Natur tager over, siger de. Det er en velsignelse, når store bølger skyller over revet og renser hele lagunen. Selv cykloner, som ellers er frygtede for deres styrke til at smadre huse og slynge store sten og koraller op på land og sende kaskader af saltvand over marker, har deres positive sider, når de vasker laguner helt rene og skaber nye strande ved at flytte tonsvis af sand. I polynesiernes gamle mytologi er verden skabt af mor jord og far himmel, som lå tæt omslyngede, indtil deres børn vristede dem fra hinanden. En af deres sønner, blæsten, var den mest uregerlige, og den som sled mest for at få forældrene fra hinanden. Det er ikke nødvendigvis den historie, der går gennem Mii's tanker, når hun siger, at Moder Natur heldigvis sommetider tager over, men hun tøver ikke med at referere til naturens kræfter, som har

de en form for intention, der overskrider menneskers formåen og fatteevne, både i genoprettende og ødelæggende form. Hendes passion for lagunen har åbenlyst forvandlet sig til et forhold, hvor der er to ulige parter, der skal finde sammen, og hvor hun ikke tvivler på sin ærefrygt over naturens kræfter, den pagt som hendes forfædre havde med den, og det ansvar hun nu har for at tage vare på lagunen og videregive den til sine efterkommere. "Det er her jeg kommer fra," siger hun, "og det er her jeg vil være." Lagunen er ikke blot et stykke enestående natur, som Mii helst vil bringe tilbage til sin oprindelige form, og det er heller ikke blot et sårbart miljø; den er også hendes ophav, det hun er skabt af. Lagunen er hendes univers, hendes forpligtelse og fremtid.

Kigger man efter stedets teologier i den lokale kirke, tager de sig noget anderledes ud. De kirkeligt aktive er generelt set ikke særlig aktive i de lokale miljøorganisationer, og de synes heller ikke at lade sig så let ryste over lagunens tilstand. Deres naturbegreb er karakteriseret ved en større robusthed, Guds natur lader sig ifølge dem ikke så let slå ud, det er endog lidt storsnudet af mennesker at tro sig så indflydelsesrige. Miljøspørgsmål og klimaforandringer er for dem mest et anliggende for den almindelige sunde fornuft; selvfølgelig skal man holde orden og ikke overudnytte naturen. Til gengæld er de lokale kristne teologier stærke hvad angår de naturlige omgivelser forstået som et moralsk ophav. Nogle af præsterne har for eksempel de senere år gjort sig bemærket ved offentligt at erklære, at badning om søndagen foran kirken er en synd, og at Gud for den utak har ladet sin vrede gå ud over befolkningen ved en usædvanlig stime af voldsomme cykloner. Andre præster afviser den tolkning om en kirketugtende Gud og er begyndt at udvikle nogle ansatser til en miljø- og climateologi ved i andagter og gudstjenester at betone menneskets opgave som forvalter af skaberværket. Men det er blot to positioner i stedets hverdagsteologier, som direkte forholder sig til naturen. Andre steder i Stillehavet er det en hverdagsteologisk klassiker, at man afviser at den globale opvarmning vil få fatale konsekvenser i form af oversvømmelser, der vil tvinge folk til at forlade øerne, eftersom Gud har lovet Noa aldrig mere at oversvømme verden. Helt så udbredt er den forestilling ikke i Cookøerne, og selvom man næppe skal tage den form for udsagn helt bogstaveligt, så giver de uanset hvad udtryk for en stærk tillid til verdens beståen som Guds verden.

En af de attraktioner, der hyppigt reklameres med i rejsebøger og på feriestederne, er et besøg i en af de lokale kirker, særligt i Cook Islands Christian Church. Rundt om på Rarotonga ligger der hvidkalkede kirker med tykke mure af sten og korallblokke sat sammen med mørtel af brændte koraller. Hver søndag sidder dusinvis af turister i hver af på kirkebænkene under gudstjenester bestående overvejende af salmesang, ofte vekselsang mellem mænd og kvinder, som både har træk af engelske salmetraditioner, sømandssange og lokale sangformer. Kristne missionærer fra London var de første europæere på øen i 1820'erne, og under deres bevæbnede ledelse blev samfundet reorganiseret op gennem 1800-tallet. De gamle guder, ofte fysisk repræsenteret ved træskulpturer, blev brændt eller sendt på museum. En form fra teokrati var styreformen i årtier, medlemskaren af kirken kom til at omfatte stort set alle øboere, og selvom mange medlemmer i dag er søgt over i nye kirker, er kirken i høj grad til stede politisk og i familielivet. Som i det større kristne landskab i Stillehavet kan teologien siges at være langt overvejende konservativ, bibeltro og frelsesorienteret. Efter en gudstjeneste er det skik at invitere turisterne på morgen-te, og her fortæller en fra kirken gerne om kirkens historie og praksis. Det er ikke usædvanligt, at denne historie sekunderes af en regulær opsang over, at den kristendom, som er levende på sydhavsøerne, tilsyneladende er forsvundet i ligegyldig hedenskab i Europa.

På mange måder er store dele af den lokale kristendom ikke sekulariseret, og det er ikke usædvanligt, at præster og andre kirkefolk prædiker, at Gud handler på sin frelsesplan ubesværet gennem naturens kræfter. En form, er en ordningsteologi, som arbejder med, at verden nu befinder sig i en af de sidste faser inden dommedag, forkyndes dog ikke så ofte i de lokale kirker, eftersom den er for vanskelig at formidle, fortæller en præst, men de præstestuderende undervises i den. Krige, tsunamier, cykloner og forurening og globale klimaforandringer er altsammen tegn på den krise, der vil munde ud i forløsningen. For det ordningsteologiske perspektiv er lagunen lige uden for døren da ikke det mest alvorlige anliggende. Verden som ophav og undergang er umiddelbart et meget større spørgsmål end de miljøspørgsmål, ngo'erne kæmper med. De er lidt religiøse med den lagune, mener præsterne. I mellemtiden stiller de op til at vie gudsforladte turister i vandkanten. Det er lidt af en business, siger ngo'erne.

## Stedets teologier og det nye klima for teologien

Historikeren Lynn White (1967) hævdede i sin tid, at den moderne verdens økologiske krise havde religiøse rødder. Det var for ham at se kristendommen, der gav mennesket adgang til at udnytte naturen, og han opfordrede derfor kristne til at søge udenfor kristendommens mainstream, f.eks. til Frans af Assisi, for at søge inspiration til at tænke udenom den oftest indbyggede resursefikserede antropocentrisme. Uanset om det er en dækkende beskrivelse af kristendommens indflydelse på naturforvaltning i Vesten, er det siden hen gået trægt med udviklingen af nye økologisk orienterede teologier. Nye eksempler på klimateologier er dog i dag ved at blive formuleret, både i Vesten og i Stillehavet. I Stillehavet er havets teologi f.eks. blevet skrevet af Winston Halapua (2008) og i amerikansk sammenhæng vil Sallie MaFagues (2010) storbyøkoteologi ruske beboerne ud af deres glemsomhed over for verdens kropslighed som Guds krop i den forstand, at storbyens asfalt også er natur, mennesker har bare flyttet om på den. I begge tilfælde tager teologer udgangspunkt i den måde mennesker orienterer sig i deres omverden for at indkredse havets og byernes iøjnefaldende transcendentale kvaliteter. Deres håb er, at det vil indgyde det mod, der skal til for at ændre den økologiske krise i at nå katastrofale højder.

Alle disse bestræbelser på at lave udendørsteologi forekommer ikke desto mindre marginale og ikke særlig salgbare i de protestantiske traditioner, som uanset om de er sekulariserede eller konservative, og uanset om de er skrevet i Vesten eller Stillehavet, fortsat synes at operere bedst ikke alene indendørs, men også indvortes. Helt uforberedte kommer teologier dog ikke til stå ved aktualiseringen af de projekterede klimaforandringer, eller måske allerede nu, hvor der i følge FN's klimapanel stadig er mulighed for at afværge de værste scenarier. Stedets teologiseringer viser, hvordan mennesker orienterer sig i deres omverden, og hvordan den samme omverden fysisk set erfares forskelligt. Der turde være rigeligt af stedets transcenderser for hverdagens teologier. Også for teologerne.

Hvis der i human- og samfundsvidenskaberne netop i disse år er ved at finde en topografisk vending sted, dukker den måske også op med større vægt i teologien. I følge klimavidenskaberne kommer den globale opvarm-

ning til at ændre landskaber mange steder i verden. Derfor skal beboerne til at reorientere sig – og nye hverdagsteologiseringer vil uværgerligt dukke op.

## Litteratur

Halapua, Winston. 2008. *Waves of God's Embrace. Sacred Perspectives from the Ocean*. Norwich: Canterbury Press.

Hulme, Mike. 2009. *Why We Disagree About Climate Change. Understanding Controversy, Inaction and Opportunity*. Cambridge: Cambridge University Press.

McFague, Sallie. 2008. *A New Climate for Theology. God, the World, and Global Warming*. Minneapolis: Fortress Press (Dansk oversættelse *Klimateologi*. København: Forlaget Anis 2010).

Sissons, Jeff. 1999. *Nation and Destination. Creating Cook Islands Identity*. Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific, Suva.

White, Lynn Jr. 1967. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis." *Science*, vol. 155, nr. 3767, 1203-1207.

Cecilie Rubow, lektor i antropologi, Københavns Universitet.  
E-mail: [cecilie.rubow@anthro.ku.dk](mailto:cecilie.rubow@anthro.ku.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

Peter Birch  
E-mail: pbp@km.dk

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

*Kritisk forum for praktisk teologi*, 132

33. årgang (2013) udgives af redaktionen i samarbejde med Forlaget ANIS.

Udgives med støtte af Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter.

Ansvarshavende redaktører for nr. 132: Stedets teologi  
Jørgen Demant og  
Christine Tind Johannessen-Henry

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

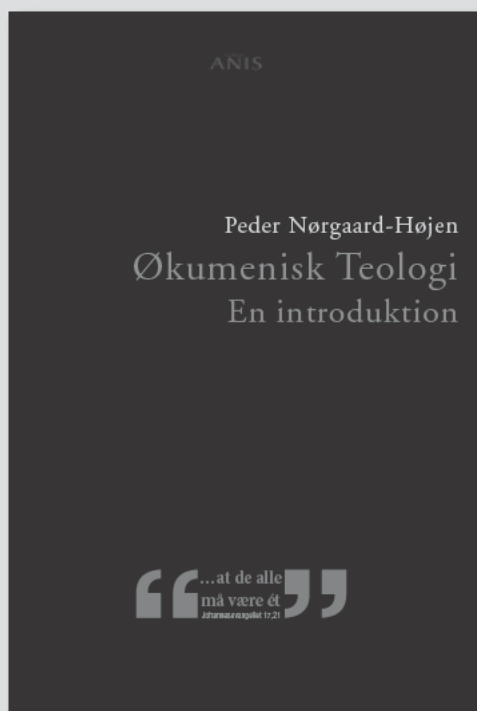
Bestilling af tidsskriftet:  
ANIS/Religionspædagogisk Center  
Frederiksberg Allé 10  
DK-1820 Frederiksberg C  
tlf. 3324 9250 – fax 3325 0607  
www.anis.dk. e-mail: anis@rpc.dk

Prisen for et abonnement på 33. årg. (2013) 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.

# NYE BØGER



ANIS

## Økumenisk Teologi

En introduktion

Peder Nørgaard-Højen • 436 sider • 349,-

Dette er den første danske bog, som giver en introduktion til den globale kirkehistorie og dennes teologiske baggrund. Bogen giver et rids af den økumeniske bevægelses historie og tegner en teologisk profil af de kirkesamfund, der på utallige måder har været og stadig er i dialog med hinanden. Der gives i tilknytning hertil en analyse af de undertiden stærkt kontroversielle teologiske problemer, der har stået på og fremdeles er en del af den mellemkirkelige dagsorden.

## Politiske prædikener

– der kunne være holdt og burde holdes

Svend Bjerg og Palle H. Steffensen

96 sider • 189,-

Kravet om aktuel politisk handling, orienteret ud fra Jesu etik. Det er, hvad forfatterne skriver om i deres 16 eksemplariske politiske prædikener, afbrudt nu og da af skæve citater.

*“Smæk for skillingen”*

UIa Morre Bidstrup, Dansk Kirketidende

*“Et velanbragt indspark”*

Sørine Gotfredsen, Kristeligt Dagblad



ANIS

Læs om udgivelserne på [www.anis.dk](http://www.anis.dk)