



Kritisk Forum

FOR PRAKTISK TEOLOGI

SKILSMISSEN JUNI 2018

152

Forord

Omtrent halvdelen af de danskere, der bliver gift, bliver skilt igen. For eksempel blev der i 2017 indgået 31.777 ægteskaber, og 15.269 par blev skilt. Det var 3% flere ægteskaber og 11% færre skilsmisser end i 2016 og det laveste skilsmissetal siden 2012. Hertil kommer et ukendt antal brudte, ægteskabslignende forhold, hvor par har levet sammen og har fælles børn. Ifølge Danmarks Statistik (telefonisk forespørgsel) findes der ikke nogen pålidelig metode til at registrere sådanne forholds indgåelse og ophør, men omstændigheden alene indikerer, at det reelle antal afbrudte parforhold pr. år er højere, end hvad man kan registrere. Skilsmisse udgør således en erfaring, som endog rigtig mange danskere deler. Det betyder også, at mange deler erfaringen af at indlede et nyt forhold til deres tidligere ægtefælle eksempelvis som skilsmisseforældre. Med andre ord er en skilsmisse ikke kun en afslutning. Den udgør også en ny begyndelse.

Med dette nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi* stiller vi pastoralteologisk skarpt på skilsmissen. Det sker med afsæt i en påstand om, at præsterne har meget relevant at sige om ægteskabet, men at det kniber lidt mere, når det gælder skilsmissen. Det er som om skilsmissen er den lyserøde elefant i det vielsesteologiske rum: den alle kan se, men ingen taler om. Men vi har samtidig en stærk formodning om, at de senere års vielsesteologiske diskussioner må rumme indsigter, som afspejler en 'skilsmisssens teologi', og som kan inspirere til et pastoralteologisk arbejde i dette felt.

Tilskyndelsen til et sådant arbejde er imidlertid ikke rent teologisk eller kirkeligt. Ægteskabet som orden og institution har været genstand for en bred opmærksomhed. DR1 lancerede i 2014 programserien "Gift ved første blik", som havde op mod 1,1 mio. seere pr. afsnit. Endelig blev skilsmissen og ægteskabet et landspolitisk anliggende, da politikerens Mai Mercado, som i november 2016 tiltrådte som børne- og socialminister, i december samme år lancerede en redningsplan for ægteskaber.

Alle disse forhold, som her kun er antydnet, bekræfter, at ægteskabet som orden og det høje skilsmissetal har både teologisk, kirkelig, folkelig, kulturel og politisk interesse. Med afsæt i en artikel om synet på skilsmisse i det 20. århundredes teologiske og kirkelige debat om ægteskabet forfølger vi i

Forord

de følgende tre artikler den nævnte påstand om og fornemmelse af, at skilsmisssens teologi er relevant. Vi sætter den politiske interesse i at forebygge skilsmisser op over for et aktuelt ordningsteologisk synspunkt, bringer en række indsigter fra tyske studier i taler holdt ved kirkelige markeringer af skilsmisser, og til sidst bringer vi et konkret bud på et skilsmisseritual.

Den afsluttende artikel er af tidligere lektor ved Det Teologiske Fakultet på Københavns Universitet Geert Hallbäck, som inden sin død i august 2017 havde stillet sin artikel til rådighed for *Kritisk forum for praktisk teologi*. Hallbäck's artikel berører ikke direkte skilsmisssens, men dens tema "fiasko og frelse" tager livtag med begreber som synd, skam, skyld, præstation, tilgivelse og nåde, som i allerhøjeste grad er relevante også for en teologisk og pastoralteologisk refleksion over skilsmisssens. Også af den grund bringes artiklen i taknemmelig erindring om Geert Hallbäck's mangeårige virke og vægtige bidrag til *Kritisk forum for praktisk teologi*.

Kjeld Slot Nielsen og Jacob Bech Joensen

Vielsesritual og skilsmisse

Hvor luthersk og hvor realistisk er vores vielsesritual?

Eberhard Harbsmeier

To ting kan man vel forlange af et vielsesritual i Den Danske Folkekirke: At det er i overensstemmelse med den lutherske tradition og teologi med hensyn til ægteskabet – og at det tager højde for realiteterne i samfundet. Begge dele kan man være i tvivl om, når man ser på den folkekirkelige praksis og ritualerne. Der er en sammenblanding af det verdslige og gejstlige, som er ganske uluthersk – og forholdet til realiteterne med hensyn til ægteskabet er mere præget af en polemik eller distance end en egentlig hensyntagen.

Der er i dag flere borgerlige end kirkelige vielser. Hvor de kirkelige ritualer ellers står stærkt, hvad barnedåb, konfirmation og begravelse angår, kniber det med vielser. Ellers er rent verdslige alternativer til de kirkelige handlinger kun meget lidt brugt og har ingen folkelig opbakning; kun hvad vielser angår, er situationen en helt anden. Det borgerlige alternativ står stærkt, også mange medlemmer af folkekirken fravælger det kirkelige ritual. Der kan selvfølgelig være mange, også praktiske grunde til det – men der er ingen tvivl om, at selve ritualet spiller en rolle her: et ritual, der forudsætter, at ægteskabet er livsvarigt, og at skilsmisse er i dyb strid med kristendommen. “Indtil døden skiller jer ad”, og “hvad Gud har sammenføjet, må et menneske ikke adskille”, det har – til trods for alle pastorale forklaringer og bortforklaringer – brændt sig fast i folks bevidsthed som et syn på ægteskabet, der ignorerer realiteterne. Kan man sige ja til det, når nu man ved, at chan-

cen for, at et ægteskab holder, vel er ca. 50%? Og ritualer skal være entydige. Det nytter ikke noget, at man er nødt til at omfortolke dem for at gøre dem spiselige, i dette tilfælde ved at omfortolke et løfte til en hensigtserklæring.

Det er som bekendt hverken luthersk eller bibelsk, men katolsk tankegang, at ægteskabet skulle være principielt uopløseligt. I den katolske kirke er ægteskabet et sakramente og derfor uopløseligt; man kan ikke blive viet to gange. Men selv der er der pragmatiske undtagelser, idet paven kan erklære et ægteskab for ugyldigt i specielle tilfælde, hvis man kan gøre rede for, at det reelt aldrig er blevet realiseret.

Og selvom Jesus så skilsmisse som værende imod Guds vilje, er Paulus som bekendt af en anden opfattelse og godkender skilsmisse i visse tilfælde. Vil man være rigoristisk og bygge sin opfattelse af ægteskabets uopløselighed på Jesu forkyndelse, så burde man jo også redeligvis tage alt det andet med, afstå fra enhver form for krig og magtanvendelse i det hele taget, nægte militærtjeneste, sådan som for eksempel mange "sværmere" fra reformationens venstrefløj gjorde.

I modsætning til den katolske kirke kendte reformatorerne til muligheden for skilsmisse. I visse tilfælde, såsom utroskab, og hvis en af ægtefællerne bare render sin vej, var skilsmisse ikke kun tilladt, men ligefrem påbudt. Man tolererede faktisk ikke ægteskaber, hvor den ene part var utro, og kunne tvinge folk til at opløse dette ægteskab.

Ifølge reformatorisk opfattelse er ægteskabet en verdslig ting, der hører under den verdslige øvrighed. Der findes ikke et 'kristent' ægteskab, lige så lidt som der findes et 'kristent' huskøb eller et andet verdsligt foretagende. Men der findes kristne, der gifter sig – og her kommer kirken ind i billedet.

I *Enchiridion*, den komplette udgave af Luthers Lille Katekismus, findes der også en *Traubüchlein*, Luthers forslag til et vielsesritual. Egentlig hører det også med til katekismen og dermed vore bekendelsesskrifter, selvom man i praksis ofte kun betragter de fem eller seks hovedstykker som bekendelsesskrift.

Det er interessant at læse Luthers indledning til *Traubüchlein*:

Hvert land har sine skikke, siger ordsproget. Eftersom bryllup og ægtestand er en verdslig forretning, så bør vi gejstlige eller kirketjenere ikke ordne eller styre noget heri, men lade hver

enkelt by og land her følge sin skik og brug ... Men når man begærer af os, at vi foran kirken eller i kirken skal velsigne dem, bede over dem eller tillige at trolove dem, er vi villige til at gøre det (Vognsbøl 1913, 180f.).

Interessant er så Luthers forslag til et ritual foran kirken. Der var kun et spørgsmål: Hans vil du have Grete til din ægtehustru? Ja. Grete, vil du have Hans til din ægtemand? Ja. Så bytter de ringe, præsten lægger deres højere hænder sammen og siger: "Hvad Gud har sammenføjet, skal intet menneske adskille".

Der er en markant forskel til det moderne ritual, både det fra 1897 og 1912 og senere 1992. Det er det andet spørgsmål, der er kommet til: "Vil du elske og ære ... indtil døden skiller jer ad"? Jeg citerer for ikke at gentage fra diskussionen om det nye ritual i Harbsmeier og Iversen 1995.

Det 19. århundredes diskussion om vielsen og vielsestralet var helt domineret af spørgsmålet om *vielse af fraskilte* (til denne diskussion se P.G. Lindhardt, DTT 36, 1973, s. 241-268). Det førte til, at man fra flere sider forsøgte sig med særlige vielsesritualer for fraskilte (Mynsters ritualforslag fra 1839 indeholder et sådant ritual, P.C. Kierkegaard fremlagde også et i 1858), og desuden dukker ideen om et *særligt kristeligt ægteskab* i modsætning til det borgerlige op (Harbsmeier og Iversen 1995, 314).

Ganske uluthersk kommer ideen om det "kristne" ægteskab ind her. For Luther var ægteskabet da en af Gud indstiftet ordening, men en verdslig og derfor ikke en "kristen" ordening. Interessant er i denne sammenhæng, at man i alle de diskussioner slet ikke nævner borgerlig vielse. Den blev indført i 1851 efter indførelsen af religionsfrihed i Grundloven, men kun for medlemmer af andre trossamfund og dem, der ikke var medlemmer af folkekirken. Først i 1923 (sic!) blev det en mulighed for alle. Og først i 1938 blev der autoriseret et ritual for velsignelse af borgerligt indgået ægteskab. Kirkens reaktioner på udviklinger i samfundet er jo altid præget af en vis langsommelighed, må man sige.

Diskussionen i 1800-tallet var præget af diskussionen om skilsmisser, og hvordan kirken skulle tage højde for det. Faktisk foreslog biskop Mynster og andre særlige ritualer for vielser af fraskilte, der er præget af, at man undlader implicit polemik mod skilsmisse og ikke afkræver et løfte “indtil døden skiller jer ad”; heller ikke Jesusordet fra Matt. 19,6, “Hvad Gud altså har sammenføjet, må et menneske ikke adskille”, er med. En klar imødekommelse af fraskiltes behov, selvom man dengang skelnede mellem ‘skyldig’ og ‘uskyldig’ fraskilt, og vielse af fraskilte kom naturligvis kun på tale, hvis de var ‘uskyldige’. Det blev som bekendt ikke til noget, tværtimod, debatten var bestemt af en ‘kristen’ oprustning af vielsesritualet med tydelig polemik imod skilsmisser, noget der præger ritualet den dag i dag. Hvis man læser betænkningen fra 1983 om vielsesritualet, kan man se, at et mindretal i liturgikommissionen forgæves forsøgte at bløde op og fjerne bekendelser til det uopløselige, livsvarige ægteskab – et forgæves forsøg på at tage hensyn til realiteterne. Interessant er, at ritualet fra 1938 for velsignelse af borgerligt indgået ægteskab tager dette hensyn; ikke noget med “indtil døden skiller jer ad” og “hvad Gud har sammenføjet, må et menneske ikke adskille”. Men i 1992 har man desværre fjernet denne mulighed igen og indført den gamle tilspørgselsform igen, dog med den bemærkning, at tilspørgslen helt “kan undlades”.

Man kan undre sig over, at liturgikommissionens betænkning fra 1983 har detaljerede redegørelser for brudevielsesritualets historie, men ikke nævner borgerlig vielse med et ord, og også ritualet fra 1938 om velsignelse af borgerligt indgået ægteskab gennemgås ikke. Det er, som om man ignorerer, at kirken ikke længere har monopol på det område. Den kirkelige vielse har et attraktivt alternativ.

“Læs alt om *borgerlig vielse* på rådhus – Et borgerligt bryllup på eller uden for rådhuset kan sagtens blive en super romantisk oplevelse”, sådan læser jeg på en internetside. Og: “En borgerlig vielse behøver ikke nødvendigvis at foregå på et rådhus. Et alternativ kan være, at I bliver gift i en have, en park, på en strand eller måske der, hvor I havde jeres første date. Det kræver lidt mere benarbejde end bare at troppe op på rådhuset og blive gift af den der nu har vagten den dag” (<http://www.bryllupsklar.dk/vielse/borgerlig-vielse.html>). Man skal selv finde en “ceremonileder”, men det kan sagtens lade sig gøre, der er folk, der er behjælpelige med det. Man behøver heller ikke blive

viet i den kommune eller på det rådhus, hvor man bor, det kan ske i en hvilken som helst kommune. Det står endda i ægteskabsloven, hvor der i øvrigt også udtrykkeligt gøres opmærksom på, at vielsen kan foregå i en anden kommune, end hvor man bor, og på andre steder end på rådhuset.

I forhold til den kirkelige praksis er rådhusets tilbud mere imødekommende og liberal – ikke noget sognebånd eller tilknytningskrav, og vielsen kan finde sted hvor som helst. Men den afgørende forskel er der jo i selve rituallet. Her er lovens opskrift for selve vielseshandlingen ved en borgerlig vielse:

Under vielseshandlingen spørger den, der foretager vielsen, efter at have fastslået parternes identitet: ‘Da I over for mig har oplyst, at I ønsker at indgå ægteskab med hinanden, spørger jeg, om du (part 1’s fulde navn) vil have (part 2’s fulde navn) til ægtefælle?’. Når part 1 har svaret ja, spørges part 2: ‘På samme måde spørger jeg dig (part 2’s fulde navn), om du vil have (part 1’s fulde navn) til ægtefælle?’. Når part 2 har svaret ja, udtaler den, der foretager vielsen: “Efter at I nu har erklæret at ville ægte hinanden, forkynder jeg jer herved at være ægtefolk.

Faktisk svarer dette ritual til Luthers gamle ritual, næsten ordret, intet supplerende spørgsmål om kærlighed, indtil døden skiller os ad. Egentlig en mærkelig ting: Retligt er ægteskabet jo i en luthersk sammengang det samme, uanset om det indgås på rådhuset eller i en kirke. Alle vielser er jo ‘borgerlige’ efter luthersk opfattelse, da ægteskabet er en verdslig ting. Og også ægteskabet indgået i en kirke er jo ikke opløseligt – selvom rituallet lægger op til noget andet. Det ‘kristelige’ ved vielsen er ikke selve vielsen, et ja til at antage den anden som ægtefælle, men det er, som Luther siger, bøn og velsignelse, der kommer bagefter. Så hvis det var efter Luthers koncept, så skulle man lave borgerlig vielse foran kirken (eller på rådhuset) – og så gå ind i kirken og holde gudstjeneste.

Jeg husker et af mine første bryllupper som ung præst. Brudeparret sagde til mig, at de havde problemer med at love ægteskab “indtil døden skiller os ad”. Det vil vi hjertens gerne, sagde de, men love hinanden, at vi aldrig skilles, det er jo en løgn, og vi vil ikke begynde vores ægteskab med en løgn.

Hvad skulle jeg gøre? Jeg overvejede dengang at imødekomme dem og springe andet spørgsmål over. Ægteskabet er vel gyldigt, bare det første spørgsmål er besvaret. Og så kan biskoppen jo skælde mig ud bagefter. Men det turde jeg dog ikke. Så kunne jeg gøre en anden ting: Jeg tænkte på at foreslå dem borgerlig vielse på rådhuset – og så kirkelig velsignelse bagefter, ritualet fra 1938 er jo meget bedre og har ikke det løfte: indtil døden skiller os ad. Det ville sådan set være en vielse ganske på linje med de lutherske principper. Jeg valgte den tredje mulighed, formentlig som så mange andre præster, nemlig at give ritualet en – ny – fortolkning. Det er ikke et løfte, det er et uforbeholdent ja til et andet menneske – og man kan vel ikke sige “indtil videre” i stedet for “indtil døden skilles os ad”? Det accepterede de, og vi fik et fint bryllup. Og det er vel almindelig praksis: Man omfortolker noget, der ellers ligner et bindende løfte, til en hensigtserklæring. Kun sådan kan man bringe ritualet i overensstemmelse med virkeligheden, for ægteskabet er jo nu en gang ikke uopløseligt. Hverken stat eller kirke kan eller vil tvinge folk til at blive i et ægteskab, hvis de hverken vil eller kan. Og ingen vil vel tilbage til tilstande, hvor skilsmisse ikke formelt men reelt var en umulighed. Man kan – med rette – være bekymret for antallet af skilsmisser, men selvfølgelig kan man ikke anvende tvang her, det må være en frivillig sag.

Opfattelsen af ægteskabets uopløselighed er et katolsk synspunkt, der har sin grund i ægteskabets sakramentale karakter. Derfor kan man ikke acceptere skilsmisser. I evangelisk sammenhæng holder man fast, idet ægteskab i princippet er livsvarigt, men man accepterer muligheden for skilsmisser. Når ca. halvdelen af ægteskaber bliver opløst i dag, er det jo ikke så meningsfuld længere at tale om undtagelser. Man kunne forvente, at denne realitet også påvirkede vielsesritualerne i dag. Det ritual, vi har, er jo præget – hvad selve tilspørgslen angår – af en semikatolsk opfattelse af ægteskabets uopløselighed. Ord, der hører en anden tid til.

Nu er der jo i og for sig ikke noget galt i, at ritualer er lidt gammeldags, det har de altid været, det “moderne” hører så at sige mere prædiken til, og liturgikommissioner i alle kirker har set det som en opgave at holde moderniteten ude. Men det har sin pris, når det gælder de kirkelige handlinger. Da man for eksempel i 1892 fik *Lov om ligbrænding*, var der stor modstand imod det fra kirkelig side. En biskop opfordrede direkte præsterne til ikke at medvirke ved bisættelser, og helt op til 1972 kunne præster af samvittig-

hedsgrunde nægte at medvirke ved bisættelser. Men man lavede da ikke et begravelsesritual, der er i åben strid med ligbrænding!

Anderledes er det med vielsesritualet – der signalerer en forståelse af ægteskabet, der er anderledes end borgerlig vielse på rådhuset. Nu kunne man leve med den gejstlige del af vielsesritualet, alle de mange bibelske ord om ægttestanden og alle bønner og velsignelse. Men der er en markant forskel mellem vielsesritualet og begravelsesritualet. I 1992-ritualet for begravelser er det kun jordpåkastelsen og faderor, der er autoriseret. Resten af ritualet er vejledende. Præsten er altså frit stillet med hensyn til selve begravelsesgudstjenestens udformning, tekstlæsninger og bønner. Det giver god mening, da begravelser er meget forskellige – og man har mulighed for at indrette både efter ‘stedets skik’, som Luther ville sige, og de pårørendes ønsker. Ved vielsesritualet er det hele forskrevet, og i alle de forskellige ritualer i tidens løb bliver brudefolket som bekendt bombarderet med alle mulige bibelsteder og formaninger om den hellige ægttestand, lige fra brylluppet i Kanaan til opfordringen til at blive frugtbare og mangfoldige og opfylde jorden og at hustruer skal underordne sig deres mænd, og at vores prydelse ikke skal være udvortes med smykker, men indvortes. Ikke altsammen lige aktuelt og passende, fx når man skal vie et par, der allerede er i pensionsalderen.

Det fører mig til følgende overvejelse: Man burde i ritualet skelne mellem selve vielsen – altså tilspørgslen, den “borgerlige” del – og så alle bønnerne og de mange bibelsteder. De sidste forpligter jo ikke i samme grad, de er åbne for fortolkning, og man må også gerne være uenige med dem – ligesom med præstens prædiken. Men det er selve kernen, vielsen og tilspørgslen, der er problemet, her kræver vi et ja.

Derfor skal der egentlig ikke så store forandringer til for at modernisere eller bedre tilpasse vielsesritualet til realiteterne. Man burde dele ritualet op i selve vielsen, den borgerlige del, der kun består det ene første spørgsmål: “Vil du have NN, som hos dig står, til din hustru/ægteemand”. Altså det samme som på rådhuset og i Luthers vielsesritual. Derefter erklære dem for ægtefolk. Derefter forbøn med håndspålæggelse og Fadervor. Alt sammen som det står i det nuværende ritual, det er jo selve vielsen og forbøn og velsignelsen, der er kernen. Kun denne del skulle man autorisere. Resten skulle så være en “vejledende ordning” med bibelsteder og kollekt. Det andet spørgsmål kunne

man godt bevare og indføje som en bøn: "Vi beder om, at i vil elske hinanden indtil døden skiller jer ad".

Jeg tror ikke, at det kun vil være en kosmetisk forandring, men en forandring med en nødvendig teologisk korrektur. For det første holdes fast ved, at selve vielsen er en verdslig ting, det, man siger ja til i kirken, er det samme som på rådhuset, nemlig ja til at være gift. Det teologiske kommer ind som forbøn og velsignelse. Og man afskaffer det, der i det nuværende ritual er det teologisk mest betænkelige: Løftet. Den tyske ritualbog fra 1988 taler i øvrigt om "Traubekennntnis", altså ikke om et løfte. Man kan omfortolke det, som man vil, og gøre det til en hensigtserklæring, det vil altid stå i folks bevidsthed som et løfte. Endda på en hjemmeside om borgerlig vielse står der – fejlagtigt: "Vielsen er et af de store øjeblikke mellem to mennesker, som elsker hinanden. Her bekræfter parret kærligheden til hinanden og afgiver et løfte, som har betydning resten af livet". Og at komme med store løfter – og så bagefter at komme og sige, det var kun en hensigtserklæring – det går som bekendt ikke: ikke i forretningslivet, ikke i politik, ikke i det daglige liv, og slet ikke i kirken.

Hvad er det betænkelige ved løfter? Luther er særdeles kritisk og polemisk mod "løfter". I en af sine bedste skrifter, skrevet under opholdet på Wartburg, *De votis monasticis*, skriver Luther om munkeløfter. De er i hans øjne ugudelige menneskepåfund. Hvorfor? Luther bestrider ikke, at det kan være meningsfyldt i dagligdagen at afgive løfter, men under to betingelser: Løfter skal være begrænsede, og det skal være i vores magt at overholde dem. Men når det drejer sig om troen og kærligheden, det er Luthers pointe, så er det ikke på sin plads med store løfter, så anerkender han kun et eneste løfte, nemlig dåbsløftet, Guds løfte til os, som vi kan og skal leve på. Derfor har Luther sådan set ikke noget imod munkeri, det er da i orden, bare det er frivilligt og man ikke binder folk med selvskabte løfter. Hvad er der galt med løfter i den sammenhæng? Her gør man troen og kærligheden til lov, til et "Werk", og netop det er det djævelens mesterstykke at få os til. Det er derfor, at Luther holdt fast ved barnedåben, for at fastholde at troen og kærligheden ikke er vores værk, men Guds gave. Det, der desværre er sket i lutherdommens historie, det er, at man indfører "løftet" igen. Konfirmationen bliver et troskabsløfte til Gud "indtil din sidste stund", som det hed i det gamle ritual. Præsteløftet aflægges med "regnskabsdagen for øje"; ægteskabet et løfte om

troskab og kærlighed “indtil døden skiller os ad”. Det kendte Luther ikke til, det er senere forsøg på at genetablere løfter i den lutherske kirke så at sige ad bagdøren. For Luther er der i Guds rige hverken bud eller løfter, der sker alt “mit Lust und Liebe”, som han siger det. Hvad er der galt med løftet? Det er jo en form for tvang, nemlig sætte sig selv under tvang. Det vil være en sublim form for gerningsretfærdighed at gøre troen og kærlighed til noget, man kan tvinge sig selv til. I den lutherske etik er man – med god grund – kritisk over for løfter. Det er ikke menneskeskabte “løfter”, der gælder, men Guds bud!

Det lykkedes da at afskaffe løftet ved konfirmationen, nu er den bekendelse og dåbserindring, en erindring om Guds løfte til os. Men i præsteløftet og vielsesritualet lever løfterne stadigvæk.

Vielsen er ikke et løfte, men en bekendelse, sådan er det i Luthers gamle vielsesritual. To siger ja til at være mand og kone. Og kærlighed er jo ærlig talt ikke noget man skal love hinanden, at elske, der er noget, man gør, ikke noget, man lover.

At Luther var kritisk over for løfter, betyder nu på ingen måde, at han ringeagter ægteskabet. Det er en ‘verdslig’ stand, men det er samtidig en ‘guddommelig’ stand, som vi ikke skal ringeagte. Men Luther er også realist, for djævelen skaber ulykke ved “ægteskabsbrud, utroskab, uenighed og al slags jammer”. Derfor kommer folk til præsten og beder om bøn og velsignelse, for de ved, “hvilke fare og nød de går ind i”. Luther er realist, netop derfor skal vi agte ægteskabet som guddommelig gave og ikke besudle det med falske, hjemmestrikkede løfter.

Et vielsesritual uden løfte, men med bekendelse, forbøn og velsignelse vil efter min mening være mere redelig, mere realistisk og mere ‘luthersk’. Det er jo ikke kun højreorienterede præster, der har en samvittighed, det har folk i almindelighed også – og de har måske problemer med at afgive falske løfter. At ægteskaber går i stykker, er jo en realitet. Og jeg tror ikke et sekund på såkaldte ‘lykkelige skilsmisser’ og heller ikke på en – moderne – pligt til at gå fra hinanden som ‘bedste venner’. Man skal have lov til at være ulykkelig, vred, skuffet, fuld af sorg. En skilsmisse kan være nødvendig, tragisk, ulykkelig og meget kan gøres for at hjælpe mennesker i den situation. Men jeg tror ikke på, at henvisningen til et forældet og dybest set uluthersk vielsesritual med dets ‘løfte’ kan være en hjælp.

At afskaffe løftet og nøjes med bekendelsen er ikke det samme som at afskaffe Guds lov og ægteskabet som guddommelig gave. Der er også plads til gode formaninger, og selvfølgelig er det meningen med ægteskabet, at den skal vare hele livet. Man kunne også kalde det for 'livets lov'. Det er den, der binder os – ikke egne løfter.

Når så mange mennesker fravælger kirkelig vielse, er der grund til selvransagelse af kirkens ritual. Det gældende ritual er problematisk ikke kun i forhold til nutidens realiteter, men også i forhold til grundlæggende reformatoriske principper. Det er jo ikke de mange skilsmisser, der er problemet, men det, der fører til dem: "Ægteskabsbrud, utroskab, uenighed og al slags jammer", som Luther så rigtigt siger.

Litteratur

For litteratur henvises der generelt til mit afsnit om vielsen i Harbsmeier,

Eberhard og Hans Raun Iversen 1995: *Praktisk teologi*, s. 310-317 og litteratur s. 345f.

Bidstrup, Ulla Morre 2017: "Vielsen og mødet mellem idealet og realiteterne", i: *Pastoralteologi*, s. 331-341 (med nyere litteratur).

Vognbøl, N. (udg.) 1913: *Martin Luthers Liv og Hovedværker*, Bd. IV.

Eberhard Harbsmeier, fhv. rektor for Teologisk Pædagogisk Center
E-mail: ebh@km.dk

At samles, skilles ad

Jacob Bech Joensen

Indledning

Denne artikel beskriver to forhold, som synes at påvirke dels den kulturelle, politiske og teologiske debat om ægteskab og skilsmisse, dels og især spørgsmålet om, hvorvidt folkekirken bør indføre et ritual ved skilsmisse. Hensigten er at bidrage til en kvalificeret dialog og debat om særligt skilsmisssens pastoralteologiske implikationer.

Det første forhold er en mangeårig politisk vilje til at forebygge skilsmisser og dermed bevare ægteskabet, som udmøntede sig i *Aftale om ét samlet familieretligt system*, som Venstre, Liberal Alliance, Det Konservative Folkeparti, Socialdemokratiet, Enhedslisten, Dansk Folkeparti, Alternativet, Radikale Venstre og Socialistisk Folkeparti indgik den 27. marts 2018.¹ Det andet er skilsmisseprocessens rituelle præg, som bliver aktuelt, fordi det flere gange har været på tale at indføre et kirkeligt ritual til brug ved skilsmisse.

Det forudsættes, at det er en almen opfattelse, at ægteskabet har en teologisk og kulturel særstatus. Teologisk er det afspejlet i folkekirkens vielsesritual, hvor den ene af to mulige forbønner indlejrer ægteskabet som samlivsform i selve menneskets gudskabte natur: "Almægtige Gud, som skabte mand og kvinde *til at leve sammen i ægteskab*" (DKV 2012, 99; min kursiv). Kulturelt er det afspejlet i, at ægteskabet er Danmarks eneste statsautoriserede, retligt anerkendte samlivsform.

Forudsætningen underbygges af en historisk redegørelse for nogle kirkelige og politiske omstændigheder, som har præget ægteskabets samfundsmæssige betydning og kirkens rolle i henseende til både ægteskab og skilsmisse. Det lægger op til et afsnit om den politiske interesse i ægteskabet som

institution, som efterfølges af et afsnit om ritualets betydning, hvor spørgsmålet om dets relevans også bliver berørt.

Da artiklens omfang ikke tillader dybdegående redegørelser, kan emner, som nogle vil anse for relevante, være udeladt eller overset. Trods dette forbehold komplementerer den forhåbentlig – og bliver forhåbentlig komplementeret af – de øvrige artikler i nærværende nummer af *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*.

Skilsmisens historie

Historisk har man primært opfattet ægteskabet som en familie- og samfundskonstituerende institution. Både kirkeligt og statsligt har der været lagt større vægt på ægteskabets indgåelse og ophør end på ægteskabet selv. Det ses i de ældste kilder, for eksempel Bibelen. *Det Gamle Testamente* giver mange eksempler på, at ægteskabet har været anset som en social og juridisk ordning, selv om det ikke rummer en egentlig ægteskabslov, og i *Det Nye Testamente* ses ægteskabet forstået som en gudskabt ordning og social institution med rod i antikkens patriarkalske samfundssyn (Gad 2006, 898).

Bibelen var grundlag for den kristne kirkes kanoniske ret, som blev indført i Danmark omkring 1200 og kom til at præge det retlige og kulturelle syn på ægteskabet. Ifølge den var ægteskabet gudgivet, livsvarigt og uopløseligt, hvilket beroede på udsagn fra Jesus, for eksempel: “Har I ikke læst, at Skaberen fra begyndelsen skabte dem som mand og kvinde (...). Derfor er de ikke længere to, men ét kød. Hvad Gud altså har sammenføjet, må et menneske ikke adskille” (Matt 19,4-6). Alligevel var hverken indgåelsen af ægteskab eller dets gyldighed betinget af kirkens medvirken, men beroede på en aftale mellem ægteparrets familier.

På det 4. Laterankoncil i Rom i 1215 blev der stillet krav om, at ægtepar skulle have en kirkelig velsignelse.² Ellers skal man frem til tiden efter Reformationen for at finde et syn på ægteskabet, som begynder at ligne nutidens. Afgørende i den forbindelse er kong Frederik 2.s *Ordinans om ægteskabs-sager* (herefter *Ordinansen*) fra 1582, Danmarks første ægteskabslov. Den foreskrev, at forlovelse skulle bevidnes af en præst,³ hvilket blev videreført i kong Christian 5.s *Danske Lov* i 1683. Men hvor forlovelsens gyldighed blev

betinget af kirkens medvirken, beroede ægteskabets gyldighed stadig på de involverede familier.⁴ Det blev imidlertid ændret allerede i 1685 med udstedelsen af *Danmarks og Norges kirkeritual*, hvor både forudgående forlovelse og kirkelig vielse blev en betingelse for ægteskab.⁵

I tråd med luthersk teologi hjemlede hverken *Ordinansen* eller *Danske Lov* skilsmisse, hvilket man kan aflæse som en statslig interesse i at bevare ægteskabet som institution. Derfor er det besnærende at drage en parallel til nutidens politiske interesse. For selv om 1600-tallets nære forhold mellem kirken og den enevældige konge langt fra ligner nutidens demokratiske stat og sekulære samfund, er interessen for ægteskabet som institution et fællestræk.

Med Grundloven ændredes kirkens samfundspolitiske position. Samtidig gav den med retten til fri foreningsdannelse nye kvindeorganisationer mulighed for at arbejde for at sikre ægteviede kvinder bedre rettigheder. Det betød et opgør med det traditionelle patriarkat og mødte både politisk og kirkelig modstand, fordi det udfordrede en central opfattelse af ægteskabet som samfundets ramme: Det var her, nye samfundsborgere kom til, så der var bekymring for, at nationen støt ville gå til grunde, hvis kvinderne fik for stor frihed. Men opgøret afspejlede også et oprør, som bestod i, at stadig flere kvinder i løbet af 1800-tallet undlod at gifte sig for ikke at opgive deres personlige frihed og råderet.

Udviklingen bragte ægteskabet på den politiske dagsorden omkring 1870. Det blev en lang, mangefacetteret proces, og først i begyndelsen af 1900-tallet var konkrete ændringer af ægteskabsloven på vej.⁶ Undervejs varierede kirkens indflydelse, men generelt var den dalende. *Lov nr. 276 af 30. juni 1922 om Ægteskabs Indgaaelse og Opløsning* (herefter *Ægteskabsloven af 1922*), var i så henseende en milepæl, for den sidestillede den kirkelige og borgerlige ægteskabsindgåelse.⁷ For selvom forlovelser forsat skulle overværes for at have gyldighed, blev det valgfrit, om det skulle være af en præst eller en offentlig embedsmand. Ligeledes blev der frit valg mellem kirkelig og borgerlig vielse.⁸

Hvor betingelserne for vielse ikke har ændret sig siden 1922, er betingelserne for skilsmisse blevet ændret mange gange. Det kulturhistoriske grundlag for synet på og lovgivningen om skilsmisse er den kanoniske ret. Den forbød skilsmisse, om end den kirkelige domstol kunne tillade separation i særlige tilfælde, for eksempel i tilfælde af utroskab.

Forbuddet mod skilsmisse bortfaldt efter Reformationen, og fra 1542 blev skilsmissegager behandlet i særlige domstole kaldet tamperretter, som bestod af et verdsligt medlem, en offentlig embedsmand og flere repræsentanter fra kirken. En praksis, som fortsatte indtil 1797. Utroskab var stadig en vigtig grund til skilsmisse, men af *Ordinansen* og *Danske Lov* kan man se, at man også kunne blive skilt, hvis manden viste sig at have været impotent ved ægteskabets indgåelse. Det vidner om, at staten ikke ville hindre opløsningen af ufrugtbare ægteskaber, velsagtens fordi de ikke bidrog til nationens videreførelse.

Ved tamperretternes nedlæggelse overgik behandlingen af skilsmissegager til forskellige offentlige instanser, afhængigt af om parterne var uenige eller enige om at blive skilt.⁹ Apropos uenighed havde man i 1795 indført et krav om mægling ved en forligskommission, som var blevet oprettet samme år. Mæglingen foregik ved en offentlig embedsmand og blev en forudsætning for først separation og derefter skilsmisse. I 1811 blev der tillige stillet krav om mægling ved en præst,¹⁰ så der nu skulle to mæglingsforsøg til, før en skilsmissegag kunne afgøres. Denne praksis blev udfordret under de ansatser til ændringer af ægteskabslovgivningen, der viste sig fra 1870, og med *Ægteskabsloven af 1922* og *Lov om Ægteskabets Retsvirkninger* i 1925 blev den ændret. Kravet om mægling bestod, men nu kun med ét mæglingsforsøg, og det blev valgfrit, om det skulle ske ved en offentlig embedsmand eller en præst.¹¹

Valgmuligheden er et tegn på kirkens dalende indflydelse siden slutningen af 1700-tallet. Dertil kommer øget sekularisering i løbet af 1900-tallet, hvor kirken ikke havde samme folkelige autoritet som tidligere, og mæglingen foregik i stigende grad hos offentlige embedsmænd. I 1990 bortfaldt kravet om mægling, men en valgfri mulighed for mægling hos en præst, formidlet gennem Statsforvaltningen, bestod. Den overgik siden til særligt uddannede konfliktmæglere med en baggrund som psykolog, socialrådgiver eller jurist.¹² Kravet om separation før skilsmisse bortfaldt også, hvis parterne var enige om at skilles.¹³ I disse tilfælde kan man søge om skilsmisse direkte, siden 2013 via internettet, og set i det lys kan man sige, at det siden 1922 kun er blevet nemmere at blive skilt.

Ordningsteologi ad bagvejen

Den lette adgang til skilsmisse er blevet problematiseret flere gange, og skiftende regeringer har iværksat forskellige tiltag i forsøget på at mindske skilsmissetallet. I den følgende omtale af skilsmissen er det underforstået, at der er børn involveret, da netop barnets tarv står centralt i den nyere skilsmissedebat. Den historiske ramme er tiden efter 2010, fordi nogle af de mest omfattende tiltag blev gjort her samtidig med, at skilsmissetallet nåede et rekordniveau. I 2013, '14 og '16 oversteg det 50% med en historisk rekord på 54,39% i 2014.¹⁴

Inden redegørelsen for de politiske tiltag er det relevant at fremhæve nogle samfundsmæssige udviklinger i det 20. århundrede, som den i høj grad juridiske udviklingshistorie ovenfor både har været påvirket af og afspejler. Foruden sekulariseringen og kvindekampen, som allerede er antydet, kan man nævne for eksempel øget urbanisering, økonomisk vækst, seksuel frigørelse og globalisering. De klassiske autoriteter og normer blev udfordret af tiltagende kulturel pluralisme, befolkningen blev mere heterogen, og der kom større fokus på den enkeltes frihed, råderum og rettigheder.

Afslutningen af 2. Verdenskrig i 1945 og 1960'ernes ungdomsoprør udgør to vigtige perioder, som prægede synet på familie, kønsroller og ægteskab. Skilsmissetallet, som var steget støt efter 1925, blev mere end fordoblet i årene efter 2. Verdenskrig, og efter en stabil periode i løbet af 1950'erne og 60'erne, steg det igen, da ungdomsoprøret indtraf og revitaliserede kvindekampen. I 1980 nåede det et foreløbigt højdepunkt med 37,5%, men fortsatte med at stige. I slutningen af 80'erne og begyndelsen af 90'erne stabiliserede det sig på 40-46%, og midt i 2000'erne vurderede socialvidenskabelige forskere, at det næppe ville ændre sig.^{15 16 17}

I 2014 vedtog Folketinget – foranlediget af daværende socialminister, den radikale Manu Sareen – en række lovændringer, som skulle optimere skilsmisseprocessen og parternes samarbejde omkring børnene. At barnets tarv skulle tilgodeses, var nyt, for indtil da havde fokus i skilsmissesager været på forældrenes muligheder og rettigheder. Men ændringerne mødte kritik blandt andet for ikke at tilgodese børnene nok¹⁸ og blev fulgt op af nye ændringer i 2015. Den konservative folketingspolitiker Mai Mercado, som siden skulle overtage Manu Sareens ministerpost, var en markant kritiker af

ændringerne og i det hele taget den daværende regerings syn på ægteskab og skilsmisse. Det gav hun i marts 2014 udtryk for på sin Facebookside:

Det er et skråplan, at man bare kan blive skilt fra den ene dag til den anden ved at klikke nogle gange ved computeren. Ægteskabet er ganske enkelt værd at værne meget mere om. Jeg mener, det er en rigtig stor beslutning at blive skilt, og det, synes jeg, regeringen underkender. Jeg har med interesse læst, hvordan den første tid med lynskilsmisser har betydet en stor stigning i antallet af ægteskaber (SURPRISE??). Jeg mener det er rigtig godt at have en separationsperiode, hvor parrene kan få en god dialog i gang hen imod en skilsmisse – og en del fortryder jo. Regeringen har hele tiden være varme fortalere for lynskilsmisserne, og jeg kan da også se i dag, at Manu Sareen flere steder fortæller om de mange fordele ved en hurtig skilsmisse. Men der er også fordele ved en separation. Det er vigtigt, at man har tid til at få styr på tingene, inden man skal skilles. Særligt for at beskytte børnene. Skilsmisse må ikke blive en spontan eller let beslutning (sic!).¹⁹

Udover at kritisere regeringen fremlægger Mai Mercado her sit eget syn på ægteskab og skilsmisse og antyder sin politiske vilje: Ægteskabet er værdifuldt, separation er en god idé, og barnets tarv skal være i fokus. Samtidig kan man læse opslaget som en påstand om, at ægteskabets status er blevet svækket, og et ønske om at genindføre visse regler, underforstået for at revitalisere ægteskabet som ordning.

Mai Mercado blev børne- og socialminister i november 2016 og foreslog i december samme år en række tiltag, som skulle mindske skilsmissetallet og skabe bedre vilkår for både forældre og børn i skilsmissesager. Det udmøntede sig i marts 2018 i *Aftale om ét samlet familieretligt system*, hvis formål var “at skabe nye rammer for samlede løsninger i ét system, hvor familierne kun skal henvende sig ét sted uanset sagens indhold, og hvor de mødes med en helhedsorienteret tilgang til deres uenigheder og udfordringer. Systemet skal tilpasse sig familiens behov – og ikke omvendt, og vejen gennem systemet skal være gennemskuelig og forudsigelig for familien”.²⁰

Aftalen indebar et tilbud om forebyggende rådgivning og mægling. Som nævnt bestod tilbuddet om mægling, efter at kravet om det bortfaldt i 1990, så det nye var den forebyggende indsats.²¹ Den indebar også en tre måneder lang, obligatorisk "refleksionsperiode", som – med mægleres mellemkomst – skulle give parterne "forståelse for barnets situation".²² Selv om barnets tarv vejer tungt, afspejler aftalen også en enighed om, at lovændringerne i 1990 var for lempelige. For indførelsen af en refleksionsperiode, som ligner den tidligere obligatoriske separation, og forbyggende mægling vil bremse skilsmisseprocessen og altså gøre det sværere at blive skilt. Dermed afspejler tiltaget en værdipolitisk diskussion om ægteskabets værdi, jf. Mai Mercados Facebookopslag, og udløser en diskussion om, i hvilket omfang staten bør involveres i skilsmissesager.

Uafhængigt af barnets tarv og værdipolitisk ståsted er der i nutidens samfund altid et økonomisk incitament til at mindske skilsmissetallet. For jo højere det er, des flere udgifter er der til blandt andet børnetilskud, reduktion af daginstitutionstaksten og boligstøtte.²³ Det gælder både ved skilsmisser og afbrudte papirløse forhold. Da det er svært at føre sikker statistik over de sidste og dermed opgøre de økonomiske konsekvenser præcist, kan man sige, at skilsmissestatistikken kun giver en indikation af omfanget af en omfattende samfundsøkonomisk udfordring.

Med det i betragtning kan man argumentere for, at Mai Mercados programklæring næppe kun var ideologisk. Både hun og de parter, som indgik *Aftale om ét samlet familieretligt system*, havde også et samfundsøkonomisk incitament. Samtidig kan man hævde, at den politiske interesse i at mindske skilsmissetallet også er møntet på brudte parforhold generelt ud fra en betragtning om, at faste parforhold er samfundsgunstige. Argumenterne er økonomiske og psykologiske, ikke teologiske, men synet på faste parforhold i almindelighed og ægteskabet i særdeleshed er et fællestræk.

Fra kontor til kirke

Uden at gå nærmere ind på, hvad den forebyggende mægling indebærer, danner både den og skilsmisseprocessen som sådan ramme om en overgang fra samliv til et liv hver for sig med børnene som et stadigt fælles samlings- og

omdrejningspunkt. Parterne indgår i en ny indbyrdes relation og et fællesskab af fraskilte, hvor man kalder hinanden 'eks', og hvor børn bærer prædiket skilsmissebarn. Med andre ord får skilsmissen præg af overgangsrite, hvor det forløb, parterne skal igennem, sætter den liturgiske ramme.

Barnets tarv er i fokus, og dermed er forældrenes ansvar og opgave defineret: Processen skal være så skånsom for barnet som muligt, og hinsides skilsmissen er barnets trivsel styrende for alle fælles og individuelle dispositioner. Det betyder som antydning, at skilsmissen ikke kun er en afslutning, men også en begyndelse: De fraskilte indleder et nyt forhold, hvor barnets tarv forpligter dem på hinanden. Et nyt vilkår, de må forsone sig med.

Både forsoning og overgangen til nye forhold bliver allerede italesat teologisk i folkekirkens forkyndelse og ritualpraksis og formodentlig også i mange præsters sjælesorg. Derfor kan man argumentere for rimeligheden i at overveje, hvorvidt folkekirken kan sætte en liturgisk ramme om skilsmissen, hvilket da også er sket både i og uden for Danmark. I slutningen af 1990'erne indførte den svenske kirke et skilsmisseritual, og i 2008 kom emnet for alvor til debat herhjemme, da den privatpraktiserende psykoterapeut og tidligere sognepræst Ilse Sand begyndte at tilbyde et lignende ritual, som hun beskrev i udgivelsen *Sig ordentligt farvel* (2013).^{24 25} Ideen vakte en vis genklang blandt præster og blev grebet af Tåsinge Frimenighed,²⁶ men i folkekirken blev den afvist af mindst halvdelen af folkekirkens daværende biskopper,²⁷ og efter et år havde kun et enkelt par gjort brug af ritualet.²⁸

Debatten blev vakt igen i 2015 blandt andet ansporet af, at præsten Anna Mejlhede udgav bogen *Alt forladt. Når kærligheden går sin vej* (Gad 2015). Heri plæderer hun for et kirkeligt skilsmisseritual, som i tråd med tidligere forslag og de ritualer, som allerede fandtes på daværende tidspunkt, skal understøtte forsoningen med den fortid, som førte til bruddet, og rette fokus på den nye begyndelse og den nye relation.

Som vist verserede den politiske skilsmisseydebat allerede på dette tidspunkt, og det tidsmæssige sammenfald med den teologiske debat kom til syne i enkelte præsters offentlige, indbyrdes diskussion af både ægteskabets værdi og skilsmisSENS betydning i feltet mellem politik (institution) og teologi (ordning).²⁹ Med henvisning til den dengang blot foreslåede indførelse af en refleksionsperiode blev det blandt andet fremført, at "skilsmisse ikke er et statsanliggende, men et hjerteanliggende" mellem to mennesker, "og

på de to alene hviler ansvaret i ægteskabet såvel som ansvaret for en skilsmisse”.³⁰ Citatet udtrykker en enkelt præsts synspunkt, men udgør samtidig et godt eksempel på debattens omfang, fordi det trækker tråde til Luthers ægteskabssyn og dermed ægteskabsteologi generelt og til teologisk relevante spørgsmål om blandt andet ansvar, pligt og skyld.

Sådanne spørgsmål er allerede relevante i henhold til ægteskabet og skilsmissen som pastoralteologiske og sjælesørgelige objekter, men er rimeligvis så meget desto mere relevante, hvis folkekirken beslutter at indføre et skilsmisseritual. Her må det – udover spørgsmålet om barnets tarv – blive aktuelt at overveje, hvorvidt skilsmissen både er et hjerteanliggende og et kirkeanliggende.

Afsluttende

Skilsmisser er altid forekommet og vil fortsat forekomme. Skilsmissen er også altid blevet diskuteret og vil fortsat blive det. Derfor er den debat om skilsmissen og relevansen af et skilsmisseritual, som er søgt skitseret i denne artikel, formentlig kun i sin vorden, selv om den langt fra er ny. For samfundet udvikler sig, love bliver ændret, og nye bliver vedtaget, og hvis et skilsmisseritual bliver indført, vil det antageligt blive diskuteret kontinuerligt, som det for eksempel er sket med hjemlen til at vie homoseksuelle. Et relevant spørgsmål er derfor, på hvilket grundlag og niveau diskussionen bliver taget.

Med henvisning til den historiske redegørelse er det rimeligt at anføre, at grundlaget for den politiske debat siden 2010 primært er udviklingen efter 1990 med afsæt i det høje skilsmissetal og skilsmissegternes beskaffenhed og med særligt fokus på barnets tarv. Det sidste har medvirket til at accentuere, at skilsmissesager ikke kun handler om forældrenes muligheder og rettigheder, men i lige så høj grad om en kontinuerlig fælles forpligtelse. Her kan man snakke om, at der sker et sammenfald mellem skilsmissen som henholdsvis socialpolitisk og pastoralteologisk objekt, nemlig fordi ansatser til en egentlig skilsmisseteologi, herunder et kirkeligt skilsmisseritual, retter sig mod netop det.

De politiske og teologiske diskussioner om skilsmissen har verseret parallelt, undertiden med overlap, men i historisk perspektiv i punktnedslag. Hvad alene angår den teologiske debat siden 2010, er kildematerialet primært enkeltpersoners udtalelser, så det turde være rimeligt at hævde, at der fattes en samlet, kvalificeret drøftelse og vurdering af behovet for dels et skilsmisseritual, dels en skilsmisssens teologi og herunder eventuelt bud på begge dele. I hvert fald kan man se på både de politiske tiltag, den debat, de har afstedkommet, og historien, at mange har meget at mene og sige, når nogen forlader landets eneste statsautoriserede og retligt anerkendte samlivsform.

Litteratur

Gads Bibel Leksikon, København: Gads Forlag, 2. udg., 2. oplag 2006.

Mejlhede, Anna 2015: *Alt forladt. Når kærligheden går sin vej*, København: Gads Forlag.

Ritualbog, København: Det Kongelige Vajsenhus (DKV) 2012.

Noter

1. <http://socialministeriet.dk/media/19115/aftale-om-et-samlet-familieretligt-system.pdf>, sidst set 20.04.18.
2. [http://denstoredanske.dk/Samfund,_jura_og_politik/Sociologi/Organisationer_og_institutioner/ægteskab/ægteskab_\(Retshistorie\)](http://denstoredanske.dk/Samfund,_jura_og_politik/Sociologi/Organisationer_og_institutioner/ægteskab/ægteskab_(Retshistorie)), sidst set 08.04.18.
3. <http://danmarkshistorien.dk/leksikon-og-kilder/vis/materiale/frederik-2s-ordinans-om-aegteskabssager-19-juni-1582/>, sidst set 09.04.18.
4. [http://denstoredanske.dk/Samfund,_jura_og_politik/Sociologi/Organisationer_og_institutioner/ægteskab/ægteskab_\(Retshistorie\)](http://denstoredanske.dk/Samfund,_jura_og_politik/Sociologi/Organisationer_og_institutioner/ægteskab/ægteskab_(Retshistorie)), sidst set 10.04.18.
5. <http://www.lutherdansk.dk/web-kirke-ritualet%201685/web-kirke-ritualet%201685/index.htm>, sidst set 10.04.18.

At samles, skilles ad

6. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/historie/norden-skabte-det-moderne-aegteskab>, sidst set 10.04.18.
7. Kilde: Ægteskabsloven af 1922: <http://www.salldata.dk/love/love/1922-06-30.pdf>, sidst set 11.04.18.
8. Ibid., kap. 3, § 20; kap. 4, § 28.
9. <https://www.sa.dk/da/hjaelp-og-vejledning/rigsarkivets-online-vejledninger/skilsmisser-sager-kom-godt-gang/>, sidst set 12.04.18.
10. Ibid.
11. Ægteskabsloven af 1922 kap. 7, § 76: <http://www.salldata.dk/love/love/1922-06-30.pdf>, sidst set 11.04.18.
12. <http://www.statsforvaltningen.dk/site.aspx?p=7285>, sidst set den 13/4 2018.
13. <http://www.statsforvaltningen.dk/site.aspx?p=8652>, sidst set den 13/4 2018.
14. <https://www.dst.dk/da/Statistik/emner/befolkning-og-valg/vielser-og-skilsmisser/skilsmisser>, sidst set 19.04.18.
15. <http://www.dst.dk/Site/Dst/Udgivelser/GetPubFile.aspx?id=9702&sid=vielser>, sidst set 17.04.18.
16. <https://www.dst.dk/pukora/epub/Nyt/2011/NR143.pdf>, sidst set 17.04.18.
17. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/liv-sjæl/skilsmisens-historie>, sidst set 17.04.18.
18. <https://bornsvilkar.dk/nyheder/skilsmisepakke-tilgodeser-i-hojere-grad-foraeldrene-end-bornene>, sidst set 20.04.18.
19. Facebook: <https://www.facebook.com/maimercado.dk/posts/10151972199248587>, sidst set 18.04.18.
20. <http://socialministeriet.dk/media/19115/aftale-om-et-samlet-familieretligt-system.pdf>, sidst set 20.04.18.
21. Ibid.
22. Ibid.
23. <https://politiken.dk/oekonomi/art5057753/Skilsmisser-koster-staten-dyrt>, sidst set 19.04.18.
24. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/kirke-tro/skilsmisken-faar-sit-eget-ritual>, sidst set 23.04.18.

25. <https://ilsesand.dk/bog/sig-farvel/>, sidst set 24.04.18.
26. <https://www.fyens.dk/svendborg/Frimenigheden-klar-med-skilsmisseritual/artikel/1519630>, sidst set 23.04.18
27. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/kirke-tro/biskopper-siger-nej-til-skilsmisseritual>, sidst set 23.04.18.
28. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/kirke-tro/ritual-skilsmisse-en-fiasko>, sidst set 23.04.18.
29. <https://jyllands-posten.dk/debat/breve/ECE9569944/praesten-der-klaedte-sig-ud-som-tidehvervsk/>, sidst set 24.04.18.
30. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/debat/nej-staten-skal-ikke-blande-sig-i-skilsmisser.-det-er-en-sag-mellem-de-der-indgaar-aegteskabet>, sidst set 24.04.18.

Jacob Bech Joensen, sognepræst ved Virklund Kirke, Silkeborg
E-mail: jbj@km.dk

Skilsmisse og ægteskab

Teologi og refleksioner til den kirkelige praksis

Per Damgaard Pedersen

Har der mon ikke indstillet sig en vis åbenhed for nytænkning og selvkritik, hvad angår vielse, parforhold og samlivsbrud? Jo, det er min fornemmelse. For det går jo ikke særlig godt, må man sige, og gad vide, om ikke kirken kunne give mere til flere?

Et spørgsmål er, om den kirkelige praksis er teologisk ansvarlig? Det vil sige, om den lader den teologiske tydning af ægteskabet – som er rig og varm og meningsudvidende langt ud over den almindelige horisont – komme til fuld udfoldelse?

Det er også et spørgsmål, om vores praksis er imødekommende i forhold til menneskers behov for vejledning og følgeskab. Jeg tænker på, om vi måske handler ud fra en skelnen mellem menneskers privatsfære og den kirkelige sfære, som er skæv og virker hæmmende. Må vi holde os til at stifte ægteskaberne og så ellers holde os udenfor? Har kirken ikke noget at række ind i ægteskaberne, som kan berige ægtefællernes liv med hinanden?

Vi er i krise. Måske kan man ligefrem sige, at skilsmisse og samlivsbrud er det største sociale problem i samfundet i dag. I alt fald berører det mange, og det berører dybt. Vi har aldrig været så gode til sex og så dårlige til samliv. Med et brud mellem primære relationspersoner går noget tabt, som aldrig helt erstattes, hvor venskabelig en skilsmisse end kan være, og hvor velfungerende en ny familiedannelse end kan blive.

Også i kirken er vi i krise. Set fra kirkens synspunkt er det nedtrykkende, at færre og færre ser kirkens tilbud som attraktivt og opsøger det. Og det gør ondt, når man som præst oplever, at det ægteskab, der begyndte så festligt og blev stiftet i forsoningens felt foran alteret, hvor Gud og menneske forenes, falder fra hinanden og bliver et forbitrelsens felt. Der er udviklet psykologiske tilbud som for eksempel PREP-kurser. Denne artikel rejser spørgsmålet, om der ikke også findes et specifikt teologisk og kirkeligt bidrag ind i denne situation?

Derfor er denne artikels formål at åbne en teologisk forståelse af ægteskab og skilsmisse. Hoveddelen vil bestå i en refleksion over tre tekster om ægteskab. Herunder vil perspektivet på ægteskabet skifte fra et skabelsesteologisk til et soteriologisk, mens den vigtigste pointe vil være den samme: Med ægteskabet er der ikke blot tale om en ordening af menneskelivet, men om deltagelse i Guds virkelighed.

Skabelsesteologisk perspektiv

Ifølge den første skabelsesberetning indretter Skaberens først verden som et hjem og skaber til sidst dette hjems beboere: "Gud skabte mennesket i sit billede; i Guds billede skabte han det, som mand og kvinde skabte han dem" (1 Mos 1,27). De to første sætninger betoner menneskets gudbilledlighed. Den tredje sætning identificerer dette "menneske" som det, der findes som mand og kvinde. Kønsforskellen er villet af Gud og udtrykker en orden og hensigt fra hans side. Mennesket er konstitutionelt anlagt på ægteskab. Når kirken stifter ægteskab, er det en opfyldelse af Skaberens ordening.

1. Ægteskab som deltagelse i skaberens gerning

Samtidig med, at kønnene er forskellige, er gudbilledligheden fælles. Her hersker lighed og enshed. Mand og kvinde har samme værdi og nærhed til Gud.

Men hvad betyder "gudbilledlighed" i grunden? Spørgsmålet har været vendt og drejet i tidens løb (jf. for oversigt Wenham 1987, 28-32). En gængs tolkning er, at der er tale om et spejlingsforhold, således at Guds forhold til sin anden (mennesket) og sit andet (naturen) afspejles i menneskets forhold

til sin anden og sit andet. Altså, at Gud og menneske har et parallelt forhold til, hvad der står udenfor dem selv, ligesom to linjer på forskellig højde, der ikke berører hinanden. Denne tolkning er ret udbredt, men den siger for lidt. Betragter vi, hvordan menneskets virkelighed nærmere beskrives i den nærmeste kontekst i skabelsesberetningen selv, må vi sige, at der frem for parallelle linjer er tale om, at en enkelt linje forlænges, nemlig at Guds linje forlænges ind i menneskets virkelighed.

Det dobbelte bud, Gud giver manden og kvinden, peger nemlig i retning af en indre sammenhæng mellem Guds og menneskets forhold til sin anden og sit andet: "Bliv frugtbare og talrige, opfyld jorden, og underlæg jer den; hersk over havets fisk, himlens fugle og alle dyr, der rører sig på jorden!" (1 Mos 1,28). Den første del af budet – at blive "frugtbare og talrige" – indebærer, at mennesket deltager i at skabe og give liv. Den absolutte begyndelse, skabelse ud af intet, er forbeholdt Gud selv. Men skabelsens videreførelse, *creatio continua*, er manden og kvinden inddraget i.¹ Også i udførelsen af den anden del af budet, i *providentia*, udfolder manden og kvinden skaberens virkelighed. At "herske" er en kongelig gerning, som mennesket skal udføre som Guds repræsentant (Jf. 1 Kong 5,4; Sl 8,6-9; 72 og 104).

Man kan ikke tale ægteskabet mere op, end det sker i skabelsesberetningen. Ægteskabet har kreativ karakter og gudgiven værdighed. I *providentia* og *creatio continua* er der tale om funktionel participation i Skaberens virkelighed: deltagelse i hans virksomhed som skaber. Hvor tales der mon så højt om ægteskabet som i teologien?

Når samtalen om ægteskab føres uden for kirkens rum, har den ofte en individualistisk horisont. Det grundlæggende spørgsmål kan gengives sådan her: Er dette en opgave, jeg vil stille mig selv? Dette spørgsmål spiller en afgørende rolle for mange, når man står over for at tage et nyt skridt i sit liv, som at søge et job, at flytte sammen, at få et barn. Kan jeg se mig selv i det? Vil dette give mig frihed til at udfolde mit autentiske selv?

Den teologiske horisont er langt mere omfattende. Her er udgangspunktet åbenhed over for Gud. En spørgen efter, hvad jeg som mand eller kvinde må modtage som velsignelsesfulde muligheder for videreførelse af Skaberens virkelighed. Det er en helt anden diskurs. En helt anden måde at være til stede i verden på – og gad vide, om ikke en forkyndelse af dette ville opleves som både oplysende og oplivende?

2. Ægteskabets enhed som en skabergering

I den anden skabelsesberetning fortælles historien om, hvordan mand og kvinde hver for sig bliver skabt i deres forskellighed. Men ikke alene det. Der fortælles også om deres enhed, nemlig at også enheden bliver til ved Skaberens handling. Også i denne forstand er ægteskabet kreativt. Det er en enhed, Skaberens skaber.

Indenfor den skabelsteologiske ramme slås et soteriologisk tema an: "Det er ikke godt, at mennesket er alene. Jeg vil skabe en hjælper, der svarer til ham" (1 Mos 2,18). "Hjælp" eller "hjælper" bruges ofte om Gud, både i bøn om – og i tak for – Guds frelsende indgriben (f.eks. 1 Mos 49,25; 2 Mos 18,4; Sl 20,3; 124,8).

Beretningen om kvindens skabelse har arketypisk karakter. Gud lægger en pædagogisk proces til rette for mennesket. Først fører han dyrene til mennesket. I mødet med dem erkender mennesket sig selv med negativt fortegn. Det oplever sig selv som fremmed i forhold til dyrene og som ensom.

Her kommer et andet træk ved den bibelske menneskeopfattelse, nemlig at det ikke er individ (udelelig), men snarere divid.² Menneskets identitet bliver til i gensidighed og bærer inden i sig forholdet til medmennesket.

Under den mystiske søvn danner Gud kvinden af Adams ribben, og idet han erkender denne anden, erkender han sig selv i positiv forstand. Den jublende anerkendelse, "nu er det ben af mine ben og kød af mit kød" (1 Mos 2,23), er en poetisk formulering af den traditionelle slægtskabsformel, "af samme kød og blod som" (1 Mos 29,14; Dom 9,2; 2 Sam 5,1; 19,13. Wenham 1987, 70).

At manden er skabt med henblik på kvinden, fremgår af både hans ensomhed og hans jubel. At kvinden er skabt med henblik på manden, understreges ved, at Gud Herren selv er det handlende subjekt og "førte hende til Adam" (1 Mos 2,22). Holdes dette in mente, bliver Gud Herren identificeret som den agerende i det passiviske udtryk "de bliver ét kød" i vers 24. Som vi skal se, er dette en væsentlig pointe i Jesu forståelse af, hvad der sker, når et ægteskab stiftes.

Hermed er vi fremme ved forfatterens kommentar. Han ser tilbage på skaberhandlingerne og redegør for den universelle orden, der er grundlagt med dem: "Derfor forlader en mand sin far og mor og binder sig til sin hustru, og de bliver ét kød" (1 Mos 2,24). Udtrykket "ét kød" henviser til, at

indgåelse af ægteskab betyder, at der skabes en slægtskabsrelation mellem mand og hustru. Vi er stadig inde i det traditionelle vokabular.

Med "et kød" er der ikke først og fremmest tænkt på den legemlige enhed, der dannes ved sex; heller ikke på den forening, som legemliggøres af et barn. Der er tale om en forening, der ligger forud herfor og på et dybere ontologisk plan (Wenham 1987, 71). Hermed overgår skabelsesberetningen den almindelige tænkemåde i vores del af verden. Her gælder det, at mand og hustru er *en* familie, men ikke *i* familie. Kravet om, at der skal foreligge en prøvelsesat-test, før et ægteskab kan stiftes, dokumenterer, at det er afgørende vigtigt for os, at de to parter ikke er beslægtede. I skabelsesberetningen ligger pointen i den stik modsatte retning, nemlig i, at de to bliver beslægtede, når de indgår ægteskab (Wenham 1987, 71).³ Det understreges ved, at mandens bånd til sin oprindelsesfamilie ændres, når båndet til hans hustru knyttes, hvilket er en ret drastisk ændring i kulturer, der er mere kollektive end den vestlige. Og det er de fleste jo. Mandens tilknytning til sin hustru bliver hans vigtigste relation. Den må prioriteres over alle andre relationer. Ægtefællerne bliver hinandens primære relationspersoner for at bruge en nutidig terminologi.

Heri ligger nok forklaringen på, at ægteskabets lykke kan være så dyb, og at et samlivsbrud kan være så ulykkeligt, ja, så smertefuldt, at det kan være vanskeligere at komme til rette med en skilsmisse end med en ægtefælles død.

Dette giver anledning til en kritisk bemærkning til "ordningsteologien".⁴ At forstå ægteskab som en skaberordning er ikke forkert. Det er for lidt. "Skabelsesordning" er for abstrakt og strukturelt et begreb til, at det kan vise sagens væsen. Ægteskab er enhed, ikke orden. Det er samliv, sammenvoksning, samtale, delagtighed i hinandens væsen. Og skilsmisse er mere end uorden. Det er forkastelse, sønderrivelse, amputation.

Ægteskabsindgåelse bliver beskrevet med en treleddet formel, "forlade – holde sig til – blive ét kød", men egentlig er der tale om tre aspekter ved en enkelt begivenhed, som finder sted i et enkelt øjeblik: en overgang til en helt ny situation, der indtræder med ét slag og fuldstændigt. Før fandtes den ikke overhovedet – nu findes den helt og fuldt. Dette er de bibelske forfatters unisone udgangspunkt for alt, hvad der siges om parforhold og sexualitet. Ægteskabsstiftelsen har sin slagartighed til fælles med begivenheder som fødsel og dåb, død og skabelse.

Til forskel herfra er mange af de forandringer, der finder sted i et livsforløb, gradvise udviklinger i små skridt uden drastiske spring. Sådan er det vel også mest udbredt i dag, at ægteskabsindgåelse forstås som et muligt skridt i en parforholdsproces og ikke som en livsomvæltende begivenhed, hvormed dette parforhold undergår en radikal forandring og først bliver til som ægteskab. Måske dette afspejler, at der på et overordnet og generelt plan er sket et skifte fra skabelse til udvikling i virkelighedsforståelsen.

Det har medført, at der er sket nogle forskydninger i den betydning, "brugerne" af kirkenes ritualer tillægger disse ritualer. Dåben som overgangsritual har overtaget noget af den betydning, som ægteskabsindgåelsen førhen blev tillagt. Dåben er ikke alene barnets optagelse i menigheden, men i lige så høj grad forældrenes overgang ind i en ny plads i familiesystemet. For første gang optræder parret nu som nogen, der har en fælles forpligtelse, der rækker ud over deres individuelle interesse i parforholdet. Dåben og dåbsfesten markerer deres overgang fra uforpligtet foreløbighed til forpligtet endegyldighed.

Samtidig har ægteskabsstiftelsen mistet sin karakter af overgangsritual. Ofte er brylluppet mere en overskudsfest end en overgangsfest. Det er blevet en markering af ankomsten, ikke af begyndelsen. En fest for den accepterede tilegnelse af det liv, man allerede har og har haft længe, og som man har til hensigt at fortsætte. På den måde har brylluppet overtaget, hvad der førhen var sølvbryllupsfestens funktion. Og forlovelsestiden? Den er forsvundet som en livsfase, der adskiller sig fra et ægteskabslignende forhold.

Hvad skal man sige til det? Ja, det ved jeg faktisk ikke. Vi har i alt fald at gøre med både en ændret brug og en ændret opfattelse af ritualerne. Sommetider kan man ligefrem opleve, at kirken bliver brugt som skueplads for et pars romantiske selviscenesættelse. Gad vide, om kirken igen kunne blive skueplads for et epokeskabende drama i et pars liv?

3. Jesus om ægteskab og skilsmisse

Jesu udtalelser om sagen er gengivet i Matt 19.⁵ Her beder farisæerne Jesus om at udtale sig i en debat, som udspringer af Moselovens udsagn: "Hvis en mand gifter sig med en kvinde, men bliver ked af hende, fordi han finder noget skændigt hos hende, og han udfærdiger et skilsmissebrev..." (5 Mos 24,1). Udtrykkene "bliver ked af" og "noget skændigt" er indholdsåbne. De-

batten drejer sig om en nærmere bestemmelse af, hvad der menes (Schrage 1989, 101-102). I den samtidige diskussion omfatter overvejelserne både kvindens krop, evner og væsen. Lige fra hustruens evner som husholderske over hendes udseende, evne til at vække forelskelse og føde børn og til at bringe sin mand ære i social og religiøs sammenhæng. Set fra oven kan man sige, at denne diskussion som helhed går ud på at overveje de forskellige muligheder for at se kvinden som en vare.

For farisæerne gør tre præmisser sig gældende. Den første er juridisk: Skilsmisse er en gudgiven ret. Den anden præmis er androcentrisk:⁶ Manden er overordnet og kvinden underordnet. Den tredje præmis er økonomisk: Kvinden er skyldig at yde, hvad manden med rimelighed kan kræve. Mandens krav er hustruens mål. Hustruen er købt for en brudepris og rangerer juridisk set under tings- og ejendomsretten. Forbuddet mod ægteskabsbrud, det sjette bud, betyder dermed for manden, at han ikke må bryde ind i en anden mands ægteskab og tage hans hustru. Det sjette bud indebærer ikke et forbud mod, at han skiller sig fra sin egen. Det er han under de rette omstændigheder fri til at gøre uden at pådrage sig skyld.

Det er velgørende at se, hvordan Jesus forkaster disse præmisser og befrier ægteskabet fra patriarkalsk forvrængning og en kravydelseskematik. Og det gør han elegant og i en hånd vending, nemlig ved at stille disse mænd foran buddet om at blive ét med sin hustru.

Hans svar består i et dobbelt tilbagegreb til skabelsesberetningen (jf. "fra begyndelsen" v. 4 og 8): Hvad der i skabelsesberetningen var en konstatering, at en mand forlader – holder sig til – og bliver ét kød, intensiveres i Jesu udlægning som en befaling udtalt af Skaberens selv. At bliver til *skal*, præsens bliver imperativ:⁷ "Derfor skal en mand forlade sin far og mor og binde sig til sin hustru og de to skal blive ét kød" (v. 5). Dette er buddet, som disse farisæere ifølge Jesus skal forstå deres ægteskaber ud fra – disse mænd, der er så optaget af tanken om at skille sig fra deres hustruer, bliver bedt om at tænke på Skaberens bud om enhed i stedet. Dette oprindelige bud må ikke erstattes af Moses' påbud, som har en helt anden karakter. Påbuddet om at udfærdige et skilsmisshedokument er ikke et bud, der viser vejen til virkeliggørelsen af Guds vilje, men blot et forsøg på at afbøde følgerne af mænds modvilje.

Som alle i samtiden hørte farisæerne et "bør" i skabelsesberetningens "derfor forlader...", nemlig et bud om at gifte sig: alle bør indgå ægteskab.

Jesus går en anden vej og bringer budet *ind i ægteskabet*. Dette at blive ét er ikke blot et faktum, som skabes ved ægteskabsstiftelsen. Det er det blivende formål med ægteskabsstiftelsen og det blivende mål, hvormed disse mænds egen ageren overfor deres hustruer skal måles! Dette er, hvad Jesus understreger over for disse farisæere, der er så opslugt af forestillingen om, at deres status som mænd berettiger dem til at opstille krav til deres hustruer. Dermed er de tre præmisser faldet, og mændenes liv med deres hustruer har fået den omvendte retning.

Jesus tilføjer en konklusion, der intensiverer skabelsesberetningens præsentation af Gud som det handlende subjekt i stiftelsen af et ægteskab: "Hvad Gud altså har sammenføjet, må et menneske ikke adskille" (v. 6). Den samtalsituation, Jesus står i, da han siger dette, gør det klart, at her drejer det sig om det konkrete, ikke om en strukturel orden. Han taler om det faktiske, konkrete ægteskab mellem denne mand og denne kvinde.

Lige så entydigt som Gud selv identificeres som den, der handler, lige så entydigt afviser Jesus, at mennesker har ret til at handle imod. Ikke at mennesker ikke har evne eller mulighed for at gøre det. Det medgiver han. Et ægteskab kan opløses, men ikke uden skyld. Skilsmisse er ægteskabsbrud.

Hvordan farisæerne reagerede på Jesu undervisning, ved vi ikke. Kun disciplenes reaktion er gengivet. De har lyst til at give op. Simplethen: "Hvis mandens forhold til kvinden er sådan, er det bedre ikke at gifte sig" (Matt 19,10). Og man forstår dem. Jo højere ægteskabet tales op, des dybere bliver faldet. Jo mere Gud er involveret i en sag, des mere uhyggeligt er det at sætte sig i modsætning til den. Disciplene oplever lovens greb stramme om struben. At Gud selv er involveret, kan de ikke se evangeliet i. At budet om enhed stilles op, kan de ikke se som befrielse. Det her kan de ikke ånde i.

Senere møder vi en anden discipel med en anden reaktion. Han fortsætter linjen fra Jesus, men hans reaktion er frydefuld og optimistisk. Det er Paulus, som taler på et senere tidspunkt, hvor Gud er fuldt identificeret, ikke bare som Skaber og Lovgiver, men som frelser. Og det gør en afgørende forskel.

Soteriologisk perspektiv

I. Ægteskab som deltagelse i Frelserens virkelighed, Ef 5,21-33

Forholdet mellem Kristus og kirken “rummer en stor hemmelighed” (v. 32), siger Paulus, og udlægger dette forhold som et ægteskab. Det centrale bibelsted er endnu en gang ordene fra skabelsesberetningen: Derfor skal en mand forlade sin far og mor og binde sig til sin hustru, og de to skal blive ét kød (Ef 5,31). Det nye er, at nu udlægges dette bibelsted kristologisk. Formen er stadig imperativisk, men det forstås ikke som en fordring. Paulus opfatter det som en forjættelse, en forudsigelse og et løfte, der i sin egentligste og mest fuldendte forstand er realiseret i Kristi frelsende gerning for kirken.

Ægteskabet mellem mand og kvinde indsættes i Kristi enhed med kirken. Dette er den større, omfattende sfære. Ægteskabet mellem en mand og en kvinde i menigheden er den mindre sfære som en del heri. Igen er der tale om, at ægteskabet er en participativ realisering af Guds virkelighed. Tidligere var det Skaberens virkelighed, nu er det Frelserens virkelighed, som ægteskabet ses som deltager i og udfoldelse af.

Vi må bemærke, at apostlen omtaler dette i formaningsform. Her er ikke tale om et færdigt faktum eller en besiddelse. Det ville være herligheds-teologi og teologisk romantisering. At frelsens virkelighed udledes, er noget, der holdes frem som et mål for stadig stræben.

Her er det på sin plads med endnu en kritisk bemærkning af den ordnings-teologiske opfattelse af ægteskabet, som ret ofte bliver udgivet for at være den genuint lutherske opfattelse, nemlig at ægteskabet er en universel struktur, som er fælles for alle folk og epoker, grundlæggende ens i alle kulturer og religionsneutralt. Som en helt igennem verdslig indretning har ægteskabet brug for en ydre, juridisk ramme. Derfor kan det udmærket stiftes på rådhuset. Og måske var det ligefrem af foretrække, at kirken holdt op med at stifte ægteskaber, for det er ikke en sag for kirken. Heller ikke ægteskabets indre forhold er en sag for kirken, men kan passende overlades til psykologi og sund fornuft. Sådan kan opfattelsen af ægteskabet som en skaberordning føre til, at ægteskabet falder ud af soteriologien.

Apostlens tænkning udspringer ikke af et skarpt skel mellem verdsligt og åndeligt som i den lutherske toregimentelære. Den bæres derimod af to ind-

sigter: For det første at alt, hvad der er skabt, kan frelses, om det end er faldet. Kristus er ikke alene frelsens midler, han er også skabelsens. Og for det andet at frelsen ikke bare gælder individer, men også deres relationer. Derfor ind-sætter han ægteskabet i soteriologien og lader det oplyses og oplives derved. Det samme gør vielsesritualet også, når vi læser: "Så ifør jer da, som Guds hellige, elskede og udvalgte...". Her er ikke tale om to rum, et verdsligt og et kristeligt, for ægteskabet er flyttet ind i kirkens rum.

2. Fra hævdelser til hengivelse

Alt, hvad der er skabt, kan også falde. I 1 Mos får vi en kort og fyndig beskrivelse af det ægteskab, som har del i faldets virkelighed. Gud siger til kvinden: "Du skal begære din mand, og han skal herske over dig" (1 Mos 3,16). Med faldet bliver ægteskabet et felt for hårde relationer, selvhævdelse og magt-konkurrence. Fra kvindens side er der tale om "begær", hvilket i lyset af, hvordan samme ord bruges i 1 Mos 4,7, betegner et ønske om at dominere og beherske (Wenham 1987, 81f.). Fra mandens side modsvares det af "herske over". Hårdt sættes mod hårdt.

I lyset af frelsens virkelighed bliver disse negative relationsbestemmelser udskiftet med positive. "Begære" bliver til "underordne", og "herske over" udskiftes med "elske": "I hustruer skal underordne jer under jeres mænd, ligesom kirken underordner sig under Kristus, sin frelser. I mænd skal elske jeres hustruer, ligesom Kristus har elsket kirken og givet sig hen for den".

Formaningen om "at underordne sig" er noget, man ved første øjekast støder sig på. Ordet stammer jo fra magtsprogets vokabular, hvor en herre befaler, og en tjener adlyder. Men her er ordet flyttet ind i et andet vokabular. Konteksten er ikke magtens, men frelsens. Ved at bruge dette ord, anstrenger apostlen sproget, så dets sædvanlige mening forvandles. Hvordan underordner man sig en person, som har til opgave at være anerkendende og generøs indtil selvhengivelse?⁸

Paulus har helt og fuldt fjernet sig fra sin farisæiske baggrund. Han viderefører Jesu revolution af den androcentriske opfattelse af kønnenes status og roller. Og han fører en helt anden diskurs end den individualistiske kontrakt-diskurs, der skaber så megen lidelse i dag: "Så længe du bidrager til min selvudfoldelse..." er hos Paulus skiftet ud med: "Enheden med dig er

det konstante mål for min selvudfoldelse”. Hermed er en alternativ, kirkelig ægteskabskultur grundlagt.

Det understreges ved, at Paulus intensiverer forståelsen af enheden “ét kød” (1 Mos 2,24). Vi så, hvordan indgåelse af ægteskab betød indsættelse i et slægtskabsforhold. Paulus går videre og pointerer, at der skabes en ny fælles identitet, en enhed af en så intensiv karakter, at mandens forhold til sin hustru er hans forhold til sig selv (jf. “deres eget legeme”, “sig selv”, v. 28-29). Hermed trækker han en linje tilbage til Adams jubel i begyndelsen: “Nu er det kød af mit kød” (2 Mos 2,23). Et højere udtryk for ligestilling og ligeværdighed kan man ikke finde. Det kommer op på siden af fortællingen om, at de begge blev skabt i Guds billede.

Afslutning

Kirken har et specifikt teologisk bidrag til udvidelsen af ægteskabets mening og til vejledning af ægtefællerne i samlivet. Der er al mulig grund til at forkynde både om ægteskabet og ind i ægteskaberne. Ægteskabets teologi er rig og skøn.

Men historien er ikke slut. Den står stadig åben. Jeg tænker særligt på to historier. Den ene historie er om en person, der blev grebet i ægteskabsbrud (Joh 8). Hvad skete der derefter? Hvordan kom hun videre? Holdt de bryllup, de to der var sammen? Var der andre, der tog imod hende, ligesom Jesus, der sagde “Heller ikke jeg fordømmer dig. Gå, og synd fra nu af ikke mere” (Joh 8,11). Eller mødte hun kun moralister, der handlede, som om Jesus havde sagt “jeg fordømmer dig også”? Eller mødte hun antinomister, som sagde, at “det er fra nu af ikke synd mere”?

Hovedpersonen i den anden historie har levet i et serielt monogami eller serielt samlivsbrud. Hun møder Jesus, og han møder hende med anerkendelse. Over for ham behøver hun ikke skamme sig, samtidig med at han helt åbent taler med hende om de valg, der har været så destruktive for hendes liv. “... du har haft fem mænd, og den, du har nu, er ikke din mand” (Joh 4,18).

Vi ved kun noget om to dage i hendes liv. Hun blev kristen og blev den første evangelist. Men hvordan gik det hende på længere sigt? Blev hun gift med nummer seks? Eller blev hun forsonet med en af de andre, som hun engang

var blevet viet til? Blev hun en del af de andre kristnes fællesskab, eller måtte hun fortsætte med at gå ud og hente vand i middagsheden for at undgå deres kolde skuldre?

De to historier er helt almindelige, og det har de vist altid været. Jesus holder sig ikke tilbage for at gå ind i disse historier. Men de er ikke færdige. Den videre fortælling er overladt til kirken.

Litteratur

- Andersen, Børge Haahr 2007: *Ægte(fælles)skab. Ti teser om kirkens opgave*. Hillerød: LogosMedia.
- Bailey: Kenneth E. 2009: *Jesus set med mellemstilige øjne*. Bd 1. Studier i evangeliernes kulturelle kontekster. Fredericia: Kolon/ Credo.
- Blass, Frederich og Albert Debrunner 1984: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 16. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (BD).
- Bourdieu, Pierre 1999: *Den Maskuline Dominans*. Tiderne Skifter: København.
- Bovet, Theodor 1946: *Die Ehe. Ihre Krise und Neuwerdung*. Tübingen: Katzmann Verlag.
- Christensen, Jens Ole Christensen 2009: *Når tro og liv brager sammen*. Hillerød: LogosMedia.
- Frøkjær-Jensen, Flemming 1993: *Efeserbrevet. En indledning og fortolkning* (Credo kommentaren). København: Credo Forlag.
- Instone-Brewer, David 2002: *Divorce and Remarriage in the Bible. The social and literary context*. Michigan: Eerdmans Publishing Company.
- Jeremias, Joachim: Art. nymfe, nymfios *ThWNT* Bd. IV s. 1092-1099.
- Maier, Gerhard 1991: *Das Hohelied*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Mason, Mike 1991: *Ægteskabets mysterium*. København: Credo Forlag.
- Schrage, Wolfgang 1989: *Ethik des Neuen Testaments* (NTD Ergänzungsreihe 4). 5., neubearbeitete und erweiterte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Thielicke, Helmut 1967: *Seksuaetik*. København: Jespersen og Pios Forlag.

Wenham, Gordon J. 1987: *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary Vol. 1).
Waco: Word Books.

Noter

1. I 1 Mos er dette at blive frugtbar både noget, mennesker gør (1Mos1,28; 9,1) og noget, Gud selv gør (1 Mos 17,2 og 20; 28,3; 35,11; 48,4). Det er både et bud til mennesket og et løfte fra Gud.
2. Udtrykket "divid" stammer fra Peter Sloterdijk.
3. Videre i Det Gamle Testamente stilles ægtefællernes forhold lige med et broder-søsterforhold. Dette er baggrunden for de juridiske regler i 3 Mos 18, og for den poetiske vekslen mellem "brud" og "søster" i Højs 4,9. Også apostlens vejledning i 1 Kor 5 har sin baggrund heri.
4. Ordningsteologi henviser til en virkelighedsopfattelse, som kom til udtryk i Paul Althaus: *Theologie der Ordnungen* fra 1934 og gav anledning til både debat og kritik. Fra teologisk side er hovedindvendingen, at skabningen selvstændiggøres over for Gud, fra marxistisk side, at det er en konserverende samfundsopfattelse, som er antirevolutionær.
5. Udførlig behandling af Matt 19 findes hos Schrage 1989, 97-105, Instone-Brewer 2002, 133-188 og Thielicke 1967, 104-122. Jesu brud med en androcentrisk kønskultur behandles hos Bailey 2009, 197-292.
6. Udtrykket androcentrisk er centralt i Pierre Bourdieus beskrivelse af en kønskultur med maskulin dominans (Bourdieu 1999).
7. Eller rettere: præsens bliver futurum, som har imperativisk betydning. BD §362.
8. Mason 1991, 139 henviser meget passende til Fil 2,7-8 som den meningsgivende sammenhæng, buddet om underordning her er indsat i.

Per Damgaard Pedersen, sognepræst ved Kristkirken, Kolding
E-mail: pdp@km.dk

Gå da frit enhver til sit

Homiletiske overvejelser i anledning af et tysk studium af skilsmisseprædikener

Kjeld Slot Nielsen

Eine religionsfähige Volkskirche ist eine Kirche, die sich mit ihrer Botschaft, mit dem Reichtum ihrer Symbol- und Ritualtraditionen dem lebensweltlich motivierten und lebensgeschichtlich initiierten religiösen Sinndeutungsverlangen des Menschen öffnet (Gräb 2014, 302).

Indledning

Det må have været en aften i de dage, hvor Danmarks Radio sad på hele sendefloden. Hjemme sad vi foran skærmen. *De* viste en præst i ornat føre en hellebardlignende økse ned mellem et par, der stod foran ham. Da hugget var ført igennem, erklærede han de to for at være skilt. Min far brummede nede fra lænestolens dyb: "Det dér, det kan man bare ikke!"

Det var ikke en invitation til videre drøftelse, så derved blev det. Og derved er det så også blevet, kunne man sige. Der har fra tid til anden været røster fremme om, at folkekirken burde tilbyde et egentligt skilsmisseritual eller i det mindste temagudstjenester, der kunne være til hjælp for de efterhånden mange par, som oplever at måtte gå hver til sit. For hvis kærligheden, løftet

og skæbnefællesskabet i begyndelsen kaldte på en religiøs tydning og kristen forkyndelse, hvorfor så ikke også, når kærligheden forsvandt, løftet blev brudt, og det fælles liv ikke længere er fælles lyst? Men fortalerne for sådanne tiltag har indtil nu været få. Der er ikke noget massivt folkeligt ønske om et skilsmisseritual. Hvis et par kan finde ud af at møde i kirken og lade sig skille ved et skilsmisseritual, så kan de nok også finde ud af blive sammen. Det ville min far i hvert fald have sagt og ikke uden ret. Og præster over en bred kam har ikke haft temagudstjenester for skilsmisseramte stående øverst på en i øvrigt lang liste af nødvendige gøremål og gode initiativer. Det dér, det gør vi bare ikke.

Meget tyder dog på, at noget i dette felt bevæger sig i takt med, at synet på kirkens kasualier generelt og kirkens vielsestænkning og vielsespraksis i særdeleshed forandrer sig. I dag træder orienteringsritualet i forbindelse med biografiske forandringer særligt frem. I det perspektiv ligger skilsmis- sen inden for en kasualteoretisk horisont uden dog at være serveret på et sølvfad. Endelig kunne man tilføje, at vores nuværende vielsespraksis allerede indbefatter skilsmis- sen. Når vi vier mennesker med skilsmisser i ba- gagen, kan prædikanten ikke tillade sig den samme naivitet, som ritualet kan, når det kun anerkender barndommen som parrets umiddelbare fortid ("derfor forlader en mand sin far og sin mor og holder sig til sin hustru"). I den forstand er mange af de vielser, der finder sted i danske kirker i dag, allerede en homiletisk bearbejdning af skilsmis- sen på trods af ritualet. Det fungerer måske godt nok sådan. Men hvis vi allerede gør det, hvorfor så ikke gøre det ordentligt?

Der er således et stort, men også nødvendigt teologisk og praktisk teolo- gisk arbejde at gøre her, uanset om tematiske gudstjenester for mennesker med skilsmisseerfaringer vinder frem eller ej, og uanset om nogen engang måtte beslutte, at vi skal have et egentligt skilsmisseritual eller ej – med el- ler uden økse! (Bidstrup 2011, 179), (Bidstrup 2012, 105f.). Artiklen her er et bidrag til en sådan afklaring, og den søger inspiration uden for landets grænser. I Tyskland har diskussionen for og imod et skilsmisseritual un- der en eller anden form været mere udbredt end i Danmark (Bidstrup 2012, 105). I 2010 udgav Andrea Burgk-Lempart, der i dag er superintendent i Celle Kirchenkreistag i den hannoveranske landskirke, en afhandling, hvor hun undersøgte indholdet af en række prædikener og kortere taler (Ansprache),

som er blevet holdt ved særlige temagudstjenester åbne for alle med skilsmisserfaringer (Burgk-Lempart 2010, 142). Med sin viden om, hvad der er blevet sagt i disse prædikener, overvejer hun prædikenens muligheder ved en skilsmissegudstjeneste.

I det følgende præsenteres en række af de markante resultater fra denne undersøgelse. Det er bemærkelsesværdigt, at hovedparten af talerne tematiserer skyld, men i overvejende grad som en bevidsthed om, at det selvbillede, man havde af sig selv, og som vielsen celebrerede, er krakeleret. Hermed tematiseres i virkeligheden skammen, men Burgk-Lempart taler imidlertid ikke om skam i denne forbindelse. Sidste del af denne artikel går videre ad denne vej. Skamerfaring også ved skilsmisser er af religiøs karakter og derfor åben for en specifik kristen forkyndelse.

Wenn Wege sich trennen. Et tysk studium af skilsmisseprædikener

Andrea Burgk-Lamparts undersøgelse falder i to dele. I dens første del underkastes 28 prædikener og korte taler en indholdsanalyse. I anden del bliver 3 prædikener genstand for en semantisk analyse. Indholdsanalysen undersøger talerne, som de foreligger på skrift. Der er tale om en objektiv, systematisk og kvantitativ opgørelse af en bestemt kommunikations konkrete indhold. Målet er at få frem, hvad der rent faktisk bliver sagt i prædikerne (Engemann 2011, 365). Receptionen af talerne er dog ikke helt udeladt af undersøgelsen. Der anlægges et kvalitativt blik på teksternes følelses- og psykologiske virkning ud fra en fiktiv tilhørers perspektiv. Den indholdsmæssige analyse er skræddersyet til at behandle store mængder tekst. I dette tilfælde, hvor der er tale om flere prædikener, giver den et godt indblik i, hvad præster i grunden tænker og siger om skilsmissen. Den semantiske analyse belyser enkelte tankegange i en prædiken og en hel prædikens samlede budskab. Den semantiske analyse går ud fra, at ethvert begreb eller vending i en tekst (signifikanter) har en specifik betydning, der udfolder, hvordan begrebet eller vendingen skal forstås (interpretanter) (Engemann 2011, 374). "Skilsmisse" kan eksempelvis forbindes med "skyld", "brud", "glæde", "befrielse", "ny begyndelse", der således forbinder med "skilsmisse" med særlige kon-

notationer (Burgk-Lempart 2010, 203). Jeg forholder mig i det følgende ikke til den semantiske analyse. Det ville blive for specifikt i forhold til mit anliggende, som er at tage Burgk-Lemparts generelle observationer med ind i en videre drøftelse. Jeg holder mig derfor i det følgende til indholdsanalysens teologiske del.

Indholdsanalysen går teksterne efter ud fra en række analysedimensioner. *Formaldimensionen* omfatter objektive forhold som talens længde, hvilke bibeltekster og andre tekster der henvises til og hvornår etc. Den *følelsesmæssige dimension* undersøger tekstens stemningsleje ved en konkret afvejning af tekstens placering mellem en række bipolære kategorier som alvorlig-munter, optimistisk-pessimistisk, billedlig-nøgtern, konkret-almen, intetsigende-informativ etc. *Funktionsdimensionen* omfatter den hensigt og effekt, som giver sig af stemningslejet. Vil prædikenen bibringe tilhørerens livshjælp, konfrontere ham eller hende med virkeligheden, adressere angst, opbrud, identifikation etc? *Oplevelsesdimensionen* omfatter konkret formulerede følelsesmæssige kvaliteter såsom glæde, taknemmelighed, sorg, frigørelse, håb, fortvivlelse, venskab, familieskab etc. *Relationsdimensionen* ser på, hvordan prædikerne opfatter skilsmissemis som socialt fænomen: skyld, forlis, forholdet til fælles børn, overgang til nyt livsafsnit, befrielse, nye partnerskaber etc. *Trosdimensionen* oplister de forskellige teologiske temaer, som præsterne har talt om: skyld, tilgivelse, forjættelse om nyt liv trods forlis og relationsdød, Gud etc. Endelig undersøger *fællesskabsdimensionen* de steder i prædikenmanuskripterne, hvor gudstjenestefællesskabet og andre fællesskaber nævnes som steder med relevans for de skilsmisseberørte.

Hvad trosdimensionen angår, bemærker Burgk-Lempart, at kun lidt over en tredjedel af talerne indeholder en mere udførlig teologisk refleksion over skilsmissematemikken. Det virker umiddelbart besynderligt, når man tager talesituationen i betragtning. Hun kæder denne observation sammen med observationen af, at ingen af de undersøgte prædikener nævner ægteskabet eller brylluppet. Der findes simpelthen i disse taler ingen teologisk funderede udsagn om ægteskabets betydning (Burgk-Lempart 2010, 177). Hun forklarer denne tavshed med præsternes generelle "udsagnsarmod", når det kommer til vielsens teologi (jf. Nejsum 2013, 97). Denne tavshed forstærkes, når der skal prædikes ved en skilsmisse: hvis forbindelsen mellem Gud og

ægteskabet er uklar, er det så meget desto mere uklart, hvilken forbindelse der er mellem Gud og ægteskabets forlis.

I de prædikener, hvor der findes en teologisk refleksion over skilsmissen, er skyldproblematikken den mest hyppige. Den findes i godt halvdelen af disse prædikener, om end temaet varieres. Der er eksempler på en prædiken, hvor skilsmissen meget håndfast bliver beskrevet som en overtrædelse af det guddommelige forbud mod at bryde et ægteskab, og hvor bruddet i forlængelse af Joh 8 konkret defineres som utroskab. De andre prædikener i denne kategori undgår en sådan indskrænkning af skyldsspørgsmålet, uden at skylden dermed nedtones. Den får et mere alment præg: skilsmissen er et af mange udslag af menneskets usikre stilling i forhold til Gud, sig selv og næsten. I forlængelse heraf tematiserer flere af prædikenerne, at skilsmissen bringer uro i de berørte parters selvforståelse og selv værdsættelse. Og det understreges, at det at leve nu engang også er at blive skyldig. At tro andet er en menneskelig selvoverturering (Burgk-Lempart 2010, 180).

I de prædikener, hvor skylden tematiseres, taler prædikanterne følgelig også om Guds tilgivelse af skyld. Det er påfaldende, at tilgivelsen ikke forkyndes som en forensisk akt, men som en proces, hvor den enkelte på basis af Guds betingelsesløse tilgivelse arbejder sig frem mod en befrielse fra fortidens belastninger og en forsoning med sin egen, brudte livshistorie. I denne proces indgår også tilgivelsen af den tidligere partner. Som Burgk-Lempart anfører, forudsætter en sådan tilgivelse, at begge parter har skyld i bruddet og derfor er henvist til den andens tilgivelse og selv evner at tage i mod den. Det vil ikke være tilfældet for alle par. Faktisk vil en for hurtig forkyndelse af Guds tilgivelse som mulighedsbetingelsen for vores tilgivelse kunne høres som en guddommelig forventning om, at man i ligefrem forstand kan tilgive den andens utilgiveligheder og forsones sig med den uforsonlige (Burgk-Lempart 2010, 182). Tilgivelsen bliver da en uevangelisk præstation.

I en tredjedel af de prædikener, der udviser en større grad af teologisk refleksion, forjætter prædikanterne tilhørerne en ny begyndelse, som Gud vil skænke de skilte trods ægteskabets forlis. Også her indgår skyld- og tilgivelses- og forsoningstematikkerne. Tilgivelsen og forsoningen er under et en måde at gøre sig færdig med fortiden på: en kredsen om den andens forsynelse mod mig, mit had, ønske om gengæld, mit ødelagte selvbillede og ulyst til at slutte fred gør det vanskeligt at fokusere på nutiden og fremtiden. Nå-

desforkyndelsen er derfor i disse prædikener tematiseret som Guds befaling om og tilladelse til at bryde op og bevæge sig ind i fremtiden. Opstandelsen som det at modtage et nyt liv trods det, at det gamle mislykkedes, er også en figur i denne temakreds. Et par prædikener taler om Gud som den, der fuldender et menneskes fragmentariske liv (Burgk-Lempart 2010, 187). Erfaringerne af ødelagte relationer og sammenbruddet af den fraskiltes gamle idealer og selvforståelse er alt sammen udtryk for menneskelivets fragmentariske status, der – som oplevet fragmentariske – viser ud over sig selv til en helhed og dermed – religiøst tydet – til Gud.

Blot for fuldstændighedens skyld skal to teologiske temaer fra den største og knap så reflekterede del af skilsmisseprædikenerne nævnes. Det drejer sig for det første om den medvandrende og nærværende Gud, der blot i kraft af sit nærvær giver mennesket kraft til at gennemleve kriser som en skilsmisse. Sådanne påstande fremsættes i prædikenerne uden belæg og uden hjemmel. De er rene trospåstande uden dybere relevans for tilhørerne. Det samme kan siges om det andet tema. Guds velsignelse nævnes hyppigt, men det skorter også her på en egentlig forståelse af, hvilken forskel Guds velsignelse gør for den skilsmisseramte. Som Burgk-Lempart anfører, kunne det være, at prædikanterne her skulle lade velsignelsen gøre sin gavn som en del af liturgien og ikke gøre den til genstand for en prædiken (Burgk-Lempart 2010, 190).

Endelig skal det nævnes, at mere end firs procent af de undersøgte prædikener beskriver mennesket som værende i stand til at forholde sig reflektivt til både sin fortid og fremtid. Det er i stand til at forholde sig aktivt og forandrende til sin livkrise ved at opsøge og bruge den hjælp, som andre stiller til rådighed. Prædikenerne har derfor – alle deres forskellige tematikker til trods – overordnet betragtet den hensigt at indgyde kirkegængerne mod til at forholde sig aktivt til deres skilsmisse og dermed i videre forstand til deres eget liv (Burgk-Lempart 2010, 192).

En prædiken ved en gudstjeneste for skilsmisseberørte står ifølge Burgk-Lempart over for den samme opgave som enhver anden casualprædiken. Prædikanten skal opmærksomt tage vare på den livshistoriske hændelse, som er anledning til prædikenen, og belyse den inden for troens horisont og berige den evangelisk (Burgk-Lempart 2010, 242). Men ifølge Burgk-Lempart kan situationen let tage magten fra prædikanten, så han i talen giver så megen plads til selve den biografiske krisesituation, at det teologiske anliggende

slet ikke kommer til orde og den anden del af kasualtalens opgave ikke bliver løst. I de temagudstjenester, som hun har undersøgt, er der ikke plads til en sådan biografisk individualitet. Her er der mange skilsmisseoplevelser i samme rum, og det handler for prædikanten om at tale på et overindividuel plan, der tager talesituation alvorligt i al sin mangfoldighed. Talen skal kunne integrere forskellige perspektiver: de mange private livshistoriers og evangeliets. Kun sådan er der chance for, at private oplevelser kan blive til personlige erfaringer, som kan danne grundlag for, at et menneske kan orientere sig på ny. Centralt placeret i denne proces er oplevelsen af menneskelige båndes skrøbelighed og sorgen over dette vilkår. For en rationel betragtning giver det ikke mening at sørge over et vilkår. Det tager man til efterretning. Sorgen må derfor tolkes metafysisk og religiøs. Den antyder, at mennesket i sin selvforståelse er anlagt på en helhed og sammenhæng, som religionen betegner Gud. Det er denne helhed og sammenhæng, som ifølge evangeliet vender sig accepterende imod sit menneske og således opretter et fællesskab, i hvilket mennesket kan bære sin ubærlige viden om ikke at kunne være det relationelle, helheds- og sammenhængsskabende væsen, det i grunden er.

Skamoplevelser i vielse og skilsmisse

Det er interessant, at Burgk-Lempart i sin undersøgelse påviser, at langt hovedparten af de præster, som reflekterer dybere over teologien i deres prædikener, faktisk lægger en vis afstand til en skarpskåren lov-evangelium, skyldtilgivelse symbolik i deres prædikener. Hun forfølger ikke for alvor denne observation. Man kunne sige, at skyldtilgivelse symbolikken ikke får overbevisende fat i skammen, som skilsmissen også kalder frem. Som Niels Henrik Gregersen har formuleret det: "Skammen retter sig altså primært imod en tilstand i selvet, mens skylden primært retter sig imod en handling over for andre, der er udsprunget af dette selv. Skyld har vi, fordi vi har overtrådt et medmenneskes urørlige andethed. Skamfulde er vi, fordi vi har blottet en uensartethed med os selv" (Gregersen 1992, 13). Skammen som supplement til skylden forklarer derfor også, hvorfor de teologiske temaer i de undersøgte prædikener bevæger sig videre end tilgivelsen og ind på felter, hvor der

tales om forsoning og om Gud som den, der fuldender menneskets fragmentariske liv. Dette sagskompleks er genstand for de videre overvejelser her.

Det er lykkeligvis ikke længere nogen skam at blive skilt. Det svarer i øvrigt til, at det kun er de færreste i dag, der ved, hvad det vil sige at leve på polsk! Men man kunne overveje, om vores udstrakte, gode vilje til ikke længere at betragte skilsmissen som socialtskambelagt skjuler en anden skamerfaring, hvis potentiale grundlægges i og med vielsen. Vielsen i dag medfører ikke en social forandring i ydre, standsmæssig forstand, og den markerer ikke en overgang fra en livsfase til en anden. Parrene er som hovedregel for længst etablerede. Derfor bliver vielsen den begivenhed, hvor parret "tydeliggør og etablerer sig som par i forhold til hinanden og i forhold til de aktuelle, sociale sammenhænge, de indgår i" (Lindhardt 2002, 89). Det handler om at vise sig frem som par og blive set, anerkendt og respekteret som et par af nogen. Det interessante er, hævder Lindhardt videre, at vielsesritualet, som ellers er et overgangsritual, hvis mening er at føre to fra ugift til gift stand, kan bruges til at markere etableringen. Det gælder i særlig grad overgangsrítens midte, hvor de to, der er ført ind hver for sig, skilles ud, synligt står frem foran alteret, og hvorfra de efter vielsen vender sig om og indtager deres nye pladser som par. Hermed markeres et pars særlige historie, og ritualet giver anledning til, at dette særlige kan ses og anerkendes i sin egen ret. Udskillelsesakten giver endvidere brudeparret lejlighed til at få kontakt med det, som binder de to sammen, når de nu er skilt fra hverdagen, familien, arbejdet og vennerne. Det gælder den gensidige kærlighed, som de ved om, men det gælder også alt det, som de har en vidende ikke-viden om: fremtidens usikkerhed, endelighed, sygdom, død, skyld, adskillelse og afsked (Gräb 2006, 136). Den tyske teolog Kristian Fechtner taler i forlængelse heraf om vielsen som en intimitetens offentliggørelse (Fechtner 2015, 142). Intimitet skal her forstås i vid betydning. Det drejer sig ikke blot om parrets private samliv, men også om, at parret gensidigt har betroet hinanden deres livslykke i medgang og modgang. I tillid har de udsat sig for at få hjertet knust af et og kun et menneske – for nu at parafrasere Tove Ditlevsen. Det er en betroelse og en blottelse, som parret på deres egen måde dagligt skal håndtere i, med og under tilværelsens kontingente vilkår. At parret er trådt ind i det, er en gåde også for dem selv. Måden, de forvalter den gåde på, er deres hemmelighed.

Intimitetens offentliggørelse fortættes i det kys, som mange brudepar efter amerikansk forbillede og ved liturgisk selvtægt typisk udveksler efter forbønnen og inden de sætter sig ned på deres pladser i kirken. Dette ekstra tegn og supplerende koreografi kan siges delvist at have erstattet det ældgamle håndslags symbolkraft. Mange brudepar skal faktisk instrueres i, hvad det betyder at give hinanden hånd derpå, hvis ikke det skal ende i en mellemting mellem at flette fingre eller holde hinandens hænder yndigt frem mod præsten. Håndslaget markerer, at man giver den anden sit ord og dermed lægger sin ære i at holde de forpligtigelser, der hører den nye stand til, men giver også den anden retten til at afgøre, om man er ordholdende eller æreløs. Disse perspektiver skyder sig dog stadig ved et bryllup ud i rummet som en stemning af noget skæbnesvangert.

Anderledes forholder det sig, når parret kysser hinanden og offentliggør deres intimitet. Der breder sig en anden og ny stemning i rummet. De “ih” og “nåh”, der lyder fra kirkebænkene, brudeparrets lette rødmen og svigerfar, der pludselige får øje på noget i loftet, er alt sammen udtryk for reaktioner på skam. Brudeparret reagerer med skam, fordi de ved, at de nu blotter deres inderste gåde og hemmelighed, styrke og skrøbelighed. Og parret beskytter sig selv ved, at kysset trods den manglende plads i ritualbogen er ritualiseret. Følget skærmer også med deres reaktioner sig selv mod det, de har set, og skærmer dermed parret. Hvad gør præsten? Ja, han bliver jo nærmeste tilskuere. Måske netop derfor citerer Kristian Fechtner en præst for at sige, at hun altid – når parret lægger an til at kysse hinanden – vender sig om mod alteret og står med ryggen til (Fechtner 2015, 142).

Nu kan et enkelt kys i en kirke dårligt kaldes skamløst, og betydningen af et kys er heldigvis vid. Men hvad er det egentligt skamvækkende i denne situation, hvis vi følger Fechtners definition af vielsen som intimitetens offentliggørelse? Vielsesritualet i sin gamle logik huser og skærmer det intime rituelte med ordene om, at hvad Gud har sammenføjet, må et menneske ikke adskille. Hvad man om udenforstående måtte mene at have set eller ikke set hos andre, bør man derfor hurtigst muligt *se* at glemme igen. Og hvorfor? Dybest set fordi kærligheden mellem mennesker aldrig er så ren, at den tåler at blive vist frem. Eller bedre: oplevelsen af kærlighed er samtidig også en oplevelse af dyb diskrepans i form af den aldrig svigtende evne til at forholde sig tøvende og forræderisk til sin egen dybeste lykke og mening. For

at denne erfaring ikke skal blive overvældende, tilgås kærligheden i ritualets skjærmende skjul. Men som 'intimitetens offentliggørelse' bliver ritualet nu en scene, hvor det intime bliver synligt. Og det er op til parret, følget og præsten at rumme, huse og således skjærme denne intimitet, uden at dens offentlighed dermed går tabt. Det er en vanskelig opgave, fordi den rummer to modsatrettede bevægelser: på den ene side parrets vilje til at vise sig frem som det særlige par, de er, og ønsket om at blive set og fastholdt i det syn og på den anden side en lige så dyb viden om, at det syn kan man som nærtstående i grunden slet ikke bære. Et menneskes og derfor også et pars gåde og hemmelighed er for *God's eyes only*.

Det er ikke nogen skam at blive skilt. Men fordi vielsen handler om at udsætte sig for andres blikke for på den måde at vide sig set, som man gerne vil ses, så bliver ikke bare vielsen, men også skilsmissemisshen forbundet med skam. Det billede, parret ved vielsen gav af sig selv, og det syn, de i det mindste håbede at få igen, holdt ikke stik. Den indre diskrepans, man inderst inde godt vidste om, og som man godt vidste, at de andre også vidste om og så, men som de var fintfølende og diskrete til ikke at vise, er nu lagt blot for enhver.

“Diskretion en æressag” – et prædikentema ved skilsmisse

Her til slut vil jeg pege på et måde at tematisere skammen på i en prædiken ved en gudstjeneste for mennesker med skilsmisseoplevelser. Inspirationen har jeg fundet hos den engelske teolog Stephen Pattison. I sin bog om skam fra 2000 bemærker han, at Gud, da han efter syndefaldet finder Adam og Eva, der har forsøgt at skjule deres skam med figenblade, ikke forlanger, at de skal tage deres dække af og stå nøgne foran ham. Hverken i direkte eller i overført forstand klæder Gud dem af til skindet. Tværtimod klæder han dem bedre på, end de selv kan, ved at lave skindtøj til dem og give dem det på, som det hedder i 1 Mos 3,21. Gud er diskret, høflig, fintfølende og respektfuld i forhold til sit menneske. Gud ved, hvornår han skal skjule sig, så mennesket kan træde frem på ny (Pattison 2000, 304).

Tager man Pattisons observation med som synspunkt for en fri parafrase af denne del af den såkaldte syndefaldsberetning, bliver den umiddelbart lidt

omstændelige påpegnings af, at Gud både laver skindtøjet og giver dem det på, til en pointe. Man ser for sig Gud, der sidder bøjet over skindtøjet med øjnene fæstnet på nål og tråd. Gud skjuler sit ansigt for Adam og Eva. Deres øjne mødes ikke, de strejfer måske forsøgsvis hinanden. Men deres blikke mødes i skindtøjet. I det tøj, i dette tredje, hvori Gud lægger tid og flid, sin omhu, håb og vilje til at ville de to det bedste. Og at Gud nu giver dem det tøj, hvormed de kan dække over deres skam, må betyde, at de stadig har betydning for ham trods det, at de skal friste et liv uden for Edens have, fordi de uafrysteligt nu ved om deres egen indre og dybe diskrepans mellem viljen til det gode og mangelfulde evne til at gøre det gode. Gud ved det, og så ved han det alligevel ikke. Han taler ikke om det, men taler om det, de nu skal ud i sammen. Han gør sig ingen illusioner, men er ikke illusionsløs, for han ved, hvad mennesket er i stand til, men han løber den skønne risiko for, at det stadig kan lykkes. Hvad han ved, at mennesket ved, at han ved, det skjuler han i sit hjertes lønkammer, eller hvor Gud nu skjuler den slags, for ikke at tage modet fra sin skabning.

Her kunne en diskret skilsmisseprædiken i en diskret folkekirke tage sit udgangspunkt. Hævede økser dur ikke, når to går hver til sit og skal tage vare på hinandens gåde og hemmeligheder på nye måder. Hertil kræves det, de gamle kaldte Guds miskundhed – han som tog vor skyld og bar vor skam. Her er begyndelsen til nye begyndelser.

Litteratur

- Bidstrup, U. M. (2011). *Fordi der skal prædikes på lørdag: Kasualierne som orienteringsritualer belyst med udgangspunkt i nyere tysk kasualteori (ph.d.-afhandling)*. Aarhus: Aarhus Universitet.
- Bidstrup, U. M. (2012). *I anledning af. Kasualierne mellem levet liv og forkyndelse*. København: Aros Forlag.
- Bidstrup, U. M. (2016). Vielsestalen som både visdom og profeti. I M. Davidsen, L. R. Lauesen, K. S. Nielsen, B. B. Pedersen, J. L. Fårup, & A. Mårup, *I hvert fald I. Første tekstrække i vielses- og begravelsestaler* (s. 349-363). København: Eksistensen.

Gå da frit enhver til sit

- Burgk-Lempart, A. (2010). *Wenn Wege sich trennen. Ehescheidung als theologische und kirchliche Herausforderung*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Engemann, W. (2011). *Einführung in die Homiletik. 2. Auflage*. Tübingen: A. Francke.
- Fechtner, K. (2015). *Diskretes Christentum. Religion und Scham*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Gregersen, N. H. (1992). Skyldens og skammens triader – elementer til syndens symbolik. *Kritisk forum for praktisk teologi*(50), s. 5-21.
- Gräb, W. (2006). *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer praktischen Theologie gelebter Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Gräb, W. (2014). Die Präsenz des Religiösen und die "Religions(un)fähigkeit der Volkskirche". Volker Drehsens Praktische Theologie des neuzeitlichen Christentums. *Pastoraltheologie*, s. 294-306.
- Gudstjenesteordning for Den Danske Folkekirke. Ritualbog*. (1992). København: Det Kgl. Vajsenhus' Forlag.
- Lindhardt, M. (2002). Teologi. I M. Lindhardt, P. Nejsum, U. B. Salicath, S. Bech-Hansen, & H. Brandt-Pedersen, *Vielsen. Taler-teologi-ideer* (s. 83-129). København: Anis.
- Nejsum, P. (2013). Vielsens teologi. I U. M. Bidstrup, P. Nejsum, & U. B. Salicath, *Som hos dig står. 21 vielsestaler og et efterord* (s. 97-131). København: Aros Forlag.
- Pattison, S. (2000). *Shame. Theory, Therapy, Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kjeld Slot Nielsen, lektor Folkekirkens Uddannelses- og Videnscenter
E-mail: kjsn@km.dk

Et skilsmisseritual

Peter Nejsum

Et skilsmisseritual rejser med det samme en lang række spørgsmål. Et af dem er: Er der overhovedet nogen, som vil benytte sig af det? De allerfleste skilsmisser er ikke symmetriske. Ofte vil den ene føle sig forladt af den, der har taget initiativet til bruddet, eller der er en vrede eller bitterhed rettet mod den anden. Det er sjældent – selvom det heldigvis hænder – at bruddet sker i enighed. Derfor virker det ikke sandsynligt, at de to tidligere ægtefæller vil benytte sig af et ritual, hvor de sammen gennemgår en eller anden form for “omvendt” vielse, hvor de kommer sammen, men går hver for sig, hvor de tager vielsesringene af igen og lignende (se fx Sand 2013). Måske er det ikke engang sandsynligt, at de to – på grund af skilsmisens asymmetri – vil deltage i et fælles ritual, centreret om de to.

Helt principielt kan man med god ret anfægte, om man overhovedet kan lave et ritual, der ophæver et andet, eller som så at sige tilbagetager det, et andet ritual har virket (Bidstrup 2011, 172). Det er for eksempel svært at tænke sig et ritual, der ophæver dåben. Men uanset hvordan man stiller sig til dette, er der andre og mere tungtvejende grunde til, at man bør se i en helt anden retning.

Hvis et ritual for skilsmisse skal give mening, må man efter min mening begynde et andet sted, nemlig ved de grundlæggende erfaringer og eksistentielle spørgsmål, som en skilsmisse medfører. De er naturligvis vidt forskellige alt efter de omstændigheder, man bliver skilt under, og det ægteskab, man har haft. Men der er alligevel nogle bestemte temaer, der går igen, og det er dem, der skal danne grundlag for udformningen af et ritual:

Tab og sorg

Skilsmisse er et tab. Det gælder for den, der bliver forladt, og for hvem bruddet kommer helt uforberedt, og som efterlades med følelsen af magtesløshed. Men det gælder i ligeså høj grad den, der tog initiativet og gik, fordi han eller hun ikke ville eller kunne mere.

Det er tab af kærlighed til et andet menneske. Igen gælder det også dér, hvor man måske selv var den, der tog initiativet, for det er stadigvæk en kærlighed, man har mistet, en kærlighed, der var der engang, eller som ikke blev det, den skulle. Det er et tab af et menneske, der kender en bedre end mange andre, og der har i det mindste på et tidspunkt været en intim forbundethed og en særlig fortrolighed, som nu er forsvundet.

Skilsmisse er også tab af et vigtigt livsvidne. Uanset hvor længe man har været gift, om man har børn eller ej, mister man et vidne til en fælles historie, og ofte er det endda en historie, som rummer nogle af de vigtigste begivenheder i ens egen livshistorie, for eksempel de børn, man har fået sammen. Igen gælder det – selvom det ægteskab, der nu er opløst, ikke har fungeret godt og bruddet opleves som en lettelse – at man mister et vigtigt vidne til en afgørende fase i sit liv.

Skilsmisse er også tab af børn, hvis der er nogen. Selvom de kommer til at være lige meget hos far og mor, eller hvilken deleordning man finder ud af, er det et tab, for de er der ikke hele tiden. Det er tillige et tab af svigerfamilie, tab af fælles venner og bekendte. Selv dér, hvor en skilsmisse finder sted i al fredsommelighed, og de to fortsat har et godt forhold til hinanden, vil der være forhold til visse fælles venner og den andens familie, som enten bliver brudt, eller som i det mindste forandres. En skilsmisse rækker langt ud over de to, der går fra hinanden, og medfører tab af – eller i det mindste væsentlige forandringer i – mange af de relationer, man har.

Skilsmisse er tab af det hverdagsliv, man levede førhen. Det kan betyde rent praktiske ting: Man mister måske den bolig, man havde, og må finde noget nyt og mindre, og endelig kan det være en ikke ringe økonomisk udfordring at skulle leve alene.

Af disse grunde er skilsmisse forbundet med *sorg*. Det er ikke en sorg, der er identisk med den sorg, man oplever ved et dødsfald, men der er alligevel mange lighedspunkter, fordi der her er tale om, at man mister: Det er tab af

relationer, samhørighed, forandring af livsvilkår, og det er følelsen af uafvendelighed, afmagt, forladthed osv. Derfor giver det også så god mening, at folkekirken tilbyder sorggrupper for skilsmisseramte, som det for eksempel gøres i Havdrup sogn i Roskilde Stift. Men det er også en afgørende iagttagelse, når man skal formulere et ritual.

Som det også er tilfældet ved et dødsfald, er der dog en taknemlighed over det, man faktisk fik. Selvom mange i forbindelse med skilsmissen opfyldes af andre følelser, fordi bruddet opleves som noget, man gør ved hinanden (det kan være vrede, foragt, ydmygelse), tror jeg, det er vigtigt at fastholde det perspektiv: At man faktisk fik noget, som man kan sige Gud tak for, også selvom det ikke blev det, man havde håbet.

Bristede drømme

Et særligt aspekt af sorgen, som gør sig gældende i skilsmissen, og som adskiller sig fra sorgen ved et dødsfald, er oplevelsen af, at det er en drøm, der brast: Den drøm nemlig om at kunne leve sammen til døden skiller ad og dermed give de ideelle rammer for børnenes opvækst sammen med deres far og deres mor. Den drøm brister. Det er en drøm, der skyldes kulturelt betingede værdier, som for den enkelte kan opleves værdifulde. Uanset hvor almindeligt det er at blive skilt, og hvor liberalt man ellers er indstillet over for alternative familieformer, bliver man klar over, hvor dybt forankret disse værdier er i ens billede af det gode liv, når drømmen brister.

Derfor opleves det også som smertefuldt, når det sker. Som sagt adskiller dette aspekt af sorgen sig fra det, der følger med et dødsfald. Døden er konkret virkelighed og et uomgængeligt vilkår – men en drøm, der brister, er dog kun en drøm. En drøm kan korrigeres eller erstattes af andre drømme om det gode liv. Måske var det liv, man levede, kun en drøm – ikke andet.

Det er ikke ualmindeligt at føle, at det var én selv, der ikke formåede at virkelige gøre den drøm. Man forestiller sig fejlagtigt, at det alene er op til én selv at virkeliggøre den – og følelsen af utilstrækkelighed følger lige i hælene.

Hermed er endnu et tema slået an, nemlig spørgsmålet om skyld og ansvar.

Skyld og tilgivelse

Skyld pådrager man sig, når man har handlet forkert og gjort andre ondt. Det er ikke spor ualmindeligt at opleve skyld i forbindelse med skilsmisse. Det er måske blot som en fornemmelse af, at man kunne have gjort alt muligt anderledes, eller at man i tide skulle have set de problemer, der var, eller givet udtryk for, hvad man savnede. Igen er det sådan, at selv dér, hvor man blev forladt og som udgangspunkt er uden skyld i bruddet, vil tankerne hurtigt kredse om, hvad man kunne have gjort bedre, så det ikke skete, som det gjorde.

Pointen er bare, at det jo ikke op til den enkelte at få det til at lykkes. I virkeligheden er der kun i sjældne tilfælde en objektiv skyld til sted, for der er så mange faktorer uden for vores magt, der er skyld i skilsmissen.

Måske skal denne overdrevne forestilling om egen magt korrigeres, og måske skal man i stedet for at tale om egen *skyld* pege på det *ansvar*, man har. Det peger nemlig både fremad og udad.

Det er vigtigt, at den reelle skyld, der er tilbage, ikke bortforklares, men mødes af tilsigelsen af syndernes forladelse. Men endnu vigtigere forekommer det at pege på det ansvar, man har for det, der er sket – men i lige så høj grad for det liv, der ligger forude, og for de børn og andre, der påvirkes af skilsmissen.

Nyorientering og fortsatte forpligtelser

Skilsmisse markerer også overgangen til en ny livsfase. Det kan være følelser af sorg, der fylder, men også af lettelse eller sågar befrielse. Men uanset hvad vil man stå over for at skulle leve på nye vilkår med al den usikkerhed og behov for nyorientering, der følger med. Man har – akkurat som i andre situationer, hvor dette gør sig gældende – behov for at kunne folde hænderne og bede Gud om hjælp og at mødes med hans velsignelse, der kan give en styrke, nye kræfter og vished om hans nærvær.

At man selv har været 'ude om det', er ikke grund til at blive forholdt Guds velsignelse. I alle mulige andre tilfælde er det i lige så høj grad ens egen skyld, at man som syndigt menneske ikke formåede at gøre det, man burde. Selv de

disciple, der svigter hver og én, mødes af fredshilsen og indgydelse af livgivende Helligånd (Joh 20,19-23).

En central rolle spiller de forpligtelser, man stadig har, og som ikke forsvinder, blot fordi man går hver til sit – og her tænkes først og fremmest i forhold til de børn, som uforvarende må se, at far og mor går hver til sit. Forpligtelsen til at tage vare på dem, med alt hvad det indbefatter af tæt samarbejde med eksægtefællen og en tilsidesættelse af egne behov for deres skyld, er et tema, der trænger sig på, og som et ritual på en eller anden måde også bør forholde sig til. Det er dog helt afgørende, at børnene ikke bliver gidsler i de voksnes ritual og aftvinges en eller anden form for velsignelse eller lignende. De skal derimod bekræftes i den relation, de har, og i den kærlighed, deres forældre stadig elsker dem med.

Det kunne ske i form af afgivelsen af et løfte, men det ville forudsætte, at der var nogen at afgive dette løfte til. Som nævnt forekommer det ikke sandsynligt, at den tidligere ægtefælle vil stille op; i det tilfælde ville det måske give god mening. Man kunne derimod overveje, om det ikke ville give mening at afgive et sådant løfte til de øvrige 'efterladte', for hvem skilsmissen får afgørende betydning. Det kunne være et løfte uden ord i form af et håndtryk og en fredshilsen.

Først og fremmest er det vigtigt, at en skilsmisse også kan være en befrielse fra noget, der var livsødelæggende, og som indvarsler en ny begyndelse. De onde cirkler, der holdt én fanget, er nu brudt. Det kærlighedsløse samliv, der kan have været dræbende, har fået en ende. Den fejltagelse, det måske var overhovedet at skulle leve sammen, er rettet. Nyt liv er i sin vorden. I det limbo, man efterlades i, er det vigtigt at høre, at der er en fremtid, og at kærligheden findes og har så stor magt, at den ikke står og falder med vores skibbrudne forsøg på at realisere den.

Hvorfor et ritual?

De nævnte livserfaringer, som skilsmissen medfører, gør det i sig selv nærliggende at foreslå et ritual. Det er så omfattende eksistentielle erfaringer af sorg, skyld, afmagt, nyorientering osv., at det i sig selv kalder på et ritual og en anledning til at tale evangeliet ind i den krisetilstand, man er i. Samtidig

er skilsmisse en overgang i livet i lighed med andre overgange, og den kan opleves lige så gennemgribende som det at få et barn, gå fra barn til voksen eller blive enke eller enkemand. Derfor er det ikke svært at forestille sig, at man i anledning af skilsmisse kunne efterspørge et overgangsritual – eller et orienteringsritual, om man vil (Bidstrup 2011, 126ff).

En helt selvstændig begrundelse for et ritual er af ekklesiologisk art og handler om skiltes inklusion i menigheden. Kasualkirken har i tidens løb været (for) tæt forbundet med normalbiografien (Bidstrup 2012, 98): Man bliver døbt, konfirmeret, gift, får børn, som bliver døbt osv. Det er uheldigt, da samlivsformer er af mange forskellige slags i dag, og det signalerer, at én måde at leve sit liv på, 'normalbiografien', er den eneste 'rigtige' i kristen forstand. For eksempel er der i salmebogens afsnit om bønner – bønner til enhver lejlighed fra spædbarnsdød til søvnløshed – men ikke nogen i anledning af skilsmisse.

Denne uheldige alliance kan medføre, at fraskilte selv i vores sekulariserede sammenhæng kan føle sig mindreværdige i forhold til andre i menigheden. Det er sandsynligvis også en af forklaringerne på, at mange vælger kirken fra, når de skal giftes igen. Et skilsmisseritual ville kunne bryde dette uheldige mønster og signalere, at den skilsmisseramte er velkommen i det fællesskab af ufuldkomne, som enhver kristen menighed er.

Et ritual med Guds ord imod sig?

I vielsesritualet citeres Jesus for ordene om, at "hvad Gud altså har sammenføjet, må et menneske ikke adskille" (Matt 19,6), og uanset hvordan man måtte afsvække betydningen ved for eksempel at pege på, at det "menneske", der menes, er tredjepart, altså ikke parret selv, eller at pege på de langt mere alvorlige sociale konsekvenser, skilsmisse havde på Jesu tid navnlig for kvinder, ændrer det ikke ved, at ordene udsiger et forbud mod skilsmisse.

Det er i det foreslåede ritual ikke skilsmissen, der velsignes, men den skilte. Nok er det løfte, man afgav i forbindelse med indgåelse af ægteskab, et yderst vigtigt et af slagsen, men man kan overveje, om det ikke virker urimeligt at placere det i sin egen, helt særlige kategori, hvor man forholdes Guds velsignelse ved at svigte det.

Hannah Arendt har i *Menneskets vilkår* (2005) givet en meget fin analyse af løftet. Løftet, siger hun, forholder sig til fremtiden, som tilgivelsen forholder sig til fortiden. At afgive løfter og holde dem skaber øer af forudsigelighed i en verden, der er bestemt af det modsatte, nemlig af uforudsigelighed, ligesom tilgivelse ophæver den nådesløse kausalitet, at gjort er gjort. Løftet, siger Arendt, udspringer af “et dobbelt mørke”: Livets uforudsigelighed og hjertets upålidelighed. Vi ved ikke, hvad der vil ske, og ingen kan garantere, at han eller hun er den samme i dag som i morgen. Derfor afgiver vi løfter. Men dermed siges også, at det ligger i løftets natur, at det kan svigtes, og her ligner det løfte, to ægtefæller giver hinanden, alle andre løfter. At mennesket er udleveret til dette “dobbelt mørke”, er netop et vilkår for ethvert løfte og bør derfor ikke medføre, at det mødes med fordømmelse, når løfter brydes, men med tilgivelse.

Vielsesritual som skabelon?

Som det turde fremgå ovenfor, lægger de livstemaer, der er på færde i forbindelse med skilsmisse, ikke op til, at man benytter vielsesritualet som den (negative) skabelon til et eventuelt skilsmisseritual. Tab, sorg, afsked, forladthed osv. ligger langt tættere på begravelsesritualet og den situation, der adresseres her. Det gælder også temaer som at give slip, at sige tak og håbet om, at den livsfornyende kraft, der sammenfattes i opstandelsen, også er til stede i det nye liv, der ligger forude.

Spørgsmål om skyld og tilgivelse samt oplevelsen af egen uformåenhed i forbindelse med det, der er sket, lægger til gengæld op til at se i retning af skriftemålet, det vil sige syndsbeholdelse og absolution, og hvad der kommer til udtryk her.

Heidrun Dörken citerer i sit forslag til skilsmisseritual Josuttis for, at en gudstjeneste i anledning af skilsmisse bør rumme: Klage – syndsbeholdelse – tak – velsignelse (Dörken 1996, 131), og det ligger fint på linje med de livstemaer, der bør adresseres.

Som tidligere nævnt forekommer det u hensigtsmæssigt med et ritual, der indbefatter begge parter. Det foreslåede ritual vil dog sagtnes kunne benyt-

tes, selvom man er to. Med få ændringer ville det kunne bruges i forbindelse med en fælles gudstjeneste for skilsmisseramte.

Rituelle handlinger

Et ritual består ikke kun af ord (bønner, læsninger osv.). De handlinger, man foretager, har en særlig vægt og understreger betydningen i kraft af deres kropslighed. I det foreslåede ritual er der især to, der kalder på uddybende bemærkninger:

1. At man lader den skilte knæle – og rejse sig igen. At knæle udtrykker ydmyghed og prisgivelse. Man gør sig helt konkret lille og anerkender sin afhængighed af magter, der er større end én selv. Det er valgt for at understrege denne følelse af at komme til kort, der er beskrevet ovenfor, og markerer også en afslutning, en 'closure', da det munder ud i det afgørende: At man rejser sig igen og velsignes. Noget nyt kan begynde.

2. Fredshilsen. Der gives mulighed for at give hånd til de nærtstående, som skilsmissen påvirker. Som det er nævnt, kan det undtagelsesvis være meningsfuldt også at lade børnene indgå i denne del af ritualet, ellers er det forbeholdt øvrige nærtstående. Håndtrykket markerer en gensidig afhængighed – en anerkendelse af, at det valg, man har truffet, påvirker andre, men også at man hører sammen og anerkendes alligevel. Det er et ordløst løfte om fællesskab, givet af mennesker under Guds nåde.

Ritual i anledning af skilsmisse

- Præludium (herunder indgang)
- Hilsen: Nåde være med jer, og fred fra Gud vor Fader og Herren, Jesus Kristus.
- 1. salme (se salmeforslag nedenfor)
- Lad os alle bede: Kære Gud, du som har givet os livet og evnen til at elske. Hjælp os nu, hvor det, vi troede på, gik i stykker, og kærligheden visnede. Vi ved ikke, hvorfor det skete, som det skete, men vi

beder dig: Kom til os i vores sorg over det tab, vi har lidt, den pris, vi nu må betale for at have elsket. Giv os blik for det, vi faktisk fik, og det, vi stadig skal tage vare på. Giv os styrke til at løfte det ansvar, vi har. Vær med os, når vi går ind i den fremtid, som kun du kender. Giv dig til kende for os som den Gud, der oprejser det faldne, heler det brudte, forløser den fortvivlede, den, der gør alting nyt. Amen.

- Læsning (se forslag til læsninger nedenfor)
- Tale
- 2. salme (se salmeforslag nedenfor)
- Syndsforladelse og velsignelse (den skilte går op og knæler ved alterskranken. Den skilte kan evt. lægge vielsesringen på alterskranken): Jesus Kristus, Vor Herre. Vi kommer til dig, fordi den kærlighed, vi var betroet, og de drømme, vi havde, ikke blev det, de skulle. Det løfte, vi gav i sin tid, var vi ikke i stand til at holde. Vi kommer til dig, fordi det også er vores skyld, og vi fyldes af tusind tanker om alt det, vi sikkert kunne have gjort anderledes. Vi bilder os ind, at alt er op til os, at det er os, der skal bære vores liv på vores smalle skuldre, og ikke dig. Vi erkender, at vi ikke altid ved, hvad der bedst for os, at vi forsøger og fejler, prøver at gøre det så godt, vi kan, udleveret til magter, vi ikke er herre over. Og alligevel er ansvaret vores. Vi ved, at det ikke kun handler om os, men at vores brud også gør andre ondt, som vi holder af, og som er uden skyld i det, der er sket. Det gør os ondt og får os til at føle os små og afmægtige. Derfor beder vi dig: Vis at du elsker os. Giv os styrke til at bære det ansvar, vi har. Tilgiv os vores skyld. Slip os ikke, og vis os en vej, vi kan gå. Amen.
- (Den skilte rejser sig). Så tilsiger jeg dig i Jesu navn tilgivelse for alt det, du har gjort forkert, og alt det, du ikke formåede. Og jeg tilsiger dig Guds velsignelse i hans navn. Du er nu fri til at løfte ansvaret for det liv, der var, og det liv, der kommer; den kærlighed, der var, og den kærlighed, der kommer; de valg, du traf, og de valg, du vil træffe. Lovet være Gud, vor Herre Jesu Kristi far, som i sin store barmhjertighed har genfødt os til et levende håb ved Jesu Kristi opstandelse fra de døde.

Et skilsmisseritual

- Forbøn: Gud, du har skabt os til at leve sammen. Intet menneske er en ø, og alt, hvad vi gør, påvirker de mennesker, vi er forbundet med, og vores liv afhænger af dem. Derfor beder vi dig for alle, der påvirkes af denne skilsmisse. Særligt beder vi dig for NNs børn, der er frugten af den kærlighed, der var: Vær med dem, når de skal lære at leve med det, der er sket. Lad dem aldrig være i tvivl om, at de er elsket af deres far og mor. Desuden beder vi for X, Y og Z. De har heller ikke bedt om det, der nu er sket. Vær med dem, når livet skal leves på nye vilkår, og lad dem svare det, der kræves af dem, og bevar det fællesskab, vi ikke kan leve uden. (Den skilte kan evt. give hånd og fredshilsen til de sidstnævnte).
- 3. salme (se salmeforslag nedenfor)
- Slutkollekt: Kære Gud, vi takker dig, fordi du opsøger og frelser det fortabte og kommer til os med din livgivende Ånd, der giver os håb og mod. Vi takker dig for alt det, du har givet gennem det ægteskab, der nu er opløst (og de børn, der er frugten af det). Lad taknemligheden få plads og ansvaret for det, der stadig binder sammen, og for det liv, der ligger og venter. Lad NN nu leve videre med din velsignelse i vished om, at der er en fremtid og et håb, og at kærligheden er så stor, at den ikke afhænger af os. Amen.
- Velsignelse: Herren velsigne dig og bevare dig! Herren lade sit ansigt lyse over dig og være dig nådig! Herren løfte sit åsyn på dig og give dig fred!
- Postludium (herunder udgang).

Forslag til læsninger:

Om at gå hver til sit:

1 Mos 13,1-12: Fortællingen om, hvordan Lot og Abram splitter op for at undgå splid mellem dem, "de ejede så meget, at de ikke kunne bo der sammen". Herefter skilles de som gode venner, og Lot vælger at slå sig ned i Jor-dandalen.

Om fortvivlelse og forladthed – og om at vente på Gud:

- Sl 42,4-6: "Hvorfor er du fortvivlet, min sjæl..."
Sl 130, 1-6: "Fra det dybe råber jeg til dig, Herre..."
Sl 143,7-11: "...skjul ikke dit ansigt for mig..."

Om Guds nærvær og følgeskab:

- Sl 121: "Jeg løfter mine øjne mod bjergene / hvorfra kommer min hjælp?"
Sl 139, 1-2: "...alle mine veje er du fortrolig med..."
Es 43,1-2+4: "Frygt ikke, for jeg har løskøbt dig..."
Matt 28,20: "Og se, jeg er med jer alle dage..."
Rom 8,38: "[Intet] kan skille os fra Guds kærlighed..."
Matt 11,28-30: "Kom til mig, alle I, som slider jer trætte..."

Om Guds genoprettelse:

- Sl 103,1-5: "...glem ikke hans velgerninger..."
Sl 145,14: "Herren støtter alle, der falder..."
Sl 147,3: "Han læger dem, hvis hjerte er knust..."
Luk 21,25-28: "Og der skal ske tegn i sol og måne og stjerner..."
Joh 14,1-4: "I min Faders hus er der mange boliger..."

Om skyld og tilgivelse:

- Sl 32,1-2: "Lykkelig den, hvis overtrædelser er tilgivet..."
Sl 51,9-14: "Rens mig med isop for synd..."
1 Joh 1,8-9: "Hvis vi siger, at vi ikke har synd, fører vi os selv på vildspor..."
Joh 3,17: "Jeg er ikke kommet for at dømme verden..."
Rom 5, 7-9: "... Gud viser sin kærlighed til os, ved at Kristus døde for os..."

Om forpligtelsen på fremtiden:

- 1 Mos 32,23-30: (Jakobs kampen) "Jeg slipper dig ikke, før du velsigner mig..."
Joh 14,27-28: "Fred efterlader jeg jer..."
1 Joh 4,7-12: "Mine kære, lad os elske hinanden..."

Salmer:

Et skilsmisseritual

Der er (endnu!) ikke noget afsnit med "skilsmisse" i salmebogen – men der er alligevel en række salmer, der byder sig til:

1. Salmer der tematiserer forgængelighed og skrøbeligheden i menneskelige forhold

46 Sorrig og glæde
370 Menneske din egen magt
598 O Gud, du ved og kender
658 Når jeg er træt og trist
637 Du, som mætted tusind munde
666 Den grund, hvorpå jeg bygger
717 I går var hveden moden
732 Dybt hælder året i sin gang

2. Salmer der tematiserer anger, skyld og tilgivelse

192 Hil dig, Frelser og Forsoner!
385 Op, alle folk på denne jord!
496 Af dybsens nød, o Gud, til dig
502 Jeg har en angst som aldrig før
508 Bryd frem, mit hjertes trang at lindre

3. Salmer der sætter ord på sorgen, og som giver trøst og opmuntring

3 Lovsynger Herren
31 Til himlene rækker din miskundhed, Gud
36 Befal du dine veje
44 Urolige hjerte
52 Du Herre Krist
86 Hvorledes skal jeg møde
305 Kom Gud Helligånd, kom brat!
410 Som tørstige hjort monne skrige
557 Her vil ties
754 Se, nu stiger solen
787 Du som har tændt millioner af stjerner

Litteratur

- Arendt, Hannah 2005 (1958): *Menneskets vilkår*. Gyldendal.
- Bidstrup, Ulla Morre 2011: *Fordi der skal prædiktes på lørdag: Kasualierne som orienteringsritualier med udgangspunkt i nyere tysk kasualteori*. Phd-afhandling. Aarhus Universitet.
- Bidstrup, Ulla Morre 2012: *I anledning af... Kasualierne mellem levet liv og forkyndelse*, Aros.
- Dörken, Heidrun 1996: "Trennung" i: *Gelegenheit macht Gottesdienst. Liturgische Hilfen für lebensgeschichtliche Anlässe*, (Red.: Fischer, Marquard, Mühlmeier), Calwer, s. 124-36.
- Nejsum, Peter 2013: "Vielsens teologi" i: *Som hos dig står. 19 vielsestaler og et efterord*, Aros.
- Rau, Ulrike Wagner 2000: *Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*, Kohlhammer.
- Sand, Ilse 2013: *Sig ordentligt farvel*, Ammentorp.

Fiasko og frelse

Teologiske overvejelser over synd og forløsning i moderniteten

Geert Hallbäck

Denne artikel, som oprindeligt blev holdt som foredrag på Københavns stiftspræstekursus 12. juni 2017 på Hillerød Højskole, sendte Geert Hallbäck kort før sin død i august 2017 til redaktionen med tilbud om, at den kunne udgives.

Forleden var der et indslag i TV-avisen om, hvordan vi prioriterer de forskellige sundhedsråd, altså ikke ryge, ikke drikke, spise sundt, motionere osv. Anledningen var, at der er kommet et nyt råd til, nemlig 'nyd livet'. Og en eller anden undersøgelse havde vist, at et flertal af danskerne ville prioritere 'nyd livet' højest blandt sundhedsrådene. Det kan jo i sig selv være interessant, at sundhedspuritanismen måske er på retræte. Men jeg lagde mærke til noget helt andet. TV-avisens journalist havde stillet en tavle op på gaden et sted i Roskilde og bad tilfældige forbipasserende om at vælge fire af sundhedsrådene og anbringe dem i prioriteret rækkefølge. Det er jo svært, sagde de, men de fleste anbragte 'nyd livet' øverst, dog ofte sideordnet med 'ryg ikke'. Der kom også et yngre par forbi, og manden opstillede en prioriteret liste med 'nyd livet' øverst. Kvinden lo lidt forlegent af situationen og af mandens prioritering og spurgte ham, om han virkelig mente det. Det gjorde han. Så sagde hun til reporteren: 'Det er nok typisk dansk. Vi vil gerne have det godt, og så gør det ikke noget, at vi synder lidt'.

Jeg skal understrege, at det er gengivet efter hukommelsen, men hun brugte helt sikkert ordet 'synde'. Og i sammenhængen betød at 'synde' tydeligvis at ryge en smøg, at drikke et glas for meget, at springe løbetræningen over eller at spise en burger. Hun brugte altså ordet, men hun brugte det unægtelig om noget andet end det, ordet betyder i en bibelsk eller kristen sammenhæng. Men et eller andet sted længere tilbage må der jo være en sammenhæng mellem den lidt ironiske brug, der er gængs i det nutidige sprog, og så den stærke betydning i Bibelen.

Jeg vil i første omgang fortsætte med at undersøge ordets betydning, som det bliver forstået i dag. Så vil jeg se mere detaljeret på, hvad det betyder, og hvordan det bruges i Bibelen og især i Det Nye Testamente. Derefter vil jeg gøre mig nogle overvejelser over, at talen om synd i dag måske blokerer for en forståelse af, hvad kristendom er, og om det kan 'oversættes' til fiasko eller 'ikke at slå til'. Og endelig vil jeg slutte af med at stille spørgsmålet om, hvad det betyder for forståelsen af frelse, hvis vi 'oversætter' synd til fiasko.

Synd i ordbøger og leksikon

Jeg vil altså først se på, hvordan vi forstår og bruger ordet i dag? Og man kan jo begynde med at undersøge, hvad der står i et leksikon. Jeg slår først op i *Encyklopædien*. Det er Theodor Jørgensen, der har skrevet artiklen. Det er altså en af de signerede artikler. Han slår fast med det samme, at synd er et religiøst begreb, som især spiller en rolle i vestlig kristendom. Synd er alt, hvad der skiller mennesket fra Gud, dvs. manglende gudsfrygt, tro og tilid. Og det fører til selvcentrerethed, angst og begær efter sikkerhed. Det er således en misforståelse at sætte synd lig med umoral, selv om synd også kan få medmenneskelige konsekvenser. Synder (i flertal) er konkrete handlinger, der udgår fra syndstilstanden; ret beset kan enhver handling derfor være en synd, hvis den udspringer af et manglende gudsforhold. Artiklen stiller også spørgsmålet, om syndserkendelse er almenmenneskelig sådan, at den udspringer af samvittigheden, eller om den alene opstår i mødet med troen på Kristus.

Nå da, tænker jeg, Theodor Jørgensen var nok i sit Tidehverv'ske hjørne, da han skrev den artikel. Synd har ikke noget med umoral at gøre! Men så slog

jeg op i *Salmonsens Leksikon*, den 'lille Salmonsens' fra 1937. Artiklen er betydeligt mindre, men det er stort set det samme, der står. Synd er et "eksklusivt religiøst begreb". Det bestemmer alene menneskets forhold til Gud. Og først konfronteret med troen på Gud erkender mennesket sig som synder. Synd er ikke isolerede onde gerninger, men det at leve som sin egen herre i vantro og hovmod. Artiklen er ikke signeret. Den formodes altså at kolportere, hvad der var den almindelige opfattelse af synd i 1937.

At synd er et 'eksklusivt' religiøst begreb, der ikke har noget med umoral at gøre, bekræftes imidlertid ikke af sproget. Ser man i *Den Danske Ordbog* (Gyldendal 2003-05) under 'synd', får man to betydninger: 1) Handling eller tankegang, som er i strid med Guds vilje (svarende til leksikonartiklerne). 2) Handling, der fordømmes som umoralsk eller forkert (altså det, der ifølge leksikonartiklerne er en misforståelse!). Så nævnes en række faste udtryk, herunder 'at leve i synd', som bliver forklaret: 'dvs. at leve i et ægteskabsliggende forhold uden at være gift'.

Synd har åbenbart også noget med sex at gøre. Og det bliver værre endnu, hvis man slår op i den store *Ordbog over Det Danske Sprog*. Her står der bl.a. om 'synd': 1) "Med religiøs eller moralsk anvendelse: En i tanke, ytring eller (især) handling øvet overtrædelse af et guddommeligt eller (religiøst) moralsk bud ... til dels specielt: på seksuelt område". Og blandt de mange eksempler, hvoraf hovedparten trods alt er religiøse, finder man et citat fra skuespilleren og den pinsekristne Anna Larsen Bjørner: "Hun var blevet frelst for nylig fra et liv i åbenlys synd" (og med en forklarende tilføjelse: "dvs.: usædelighed").

Der nævnes også en række eksempler, hvor ordet bruges i afsvækket betydning, fx at noget kan overgå en 'for hans synders skyld'. Her bringes et interessant citat: "Da jeg kom i den offentlige skole, faldt jeg for mine synders skyld i en filologs hænder". Måske er det den samme filolog eller i hvert fald en af hans kolleger, der har haft fat i Paulus i følgende citat fra artiklen 'synde' (altså verbet, ikke navneordet): "Paulus synder hvert øjeblik mod det litterære sprogs love".

Vi kan således konkludere, at selv om leksikonartiklerne, der nok i særlig grad afspejler den teologiske ekspertise, kalder synd for et udelukkende religiøst begreb, der handler om forholdet til Gud og ikke har noget med moral eller umoral at gøre, så modsiges de af ordbøgerne, der afspejler den almin-

delige sproglige brug af ordet; her forekommer det enten i den teologiske kontekst om forholdet til Gud, eller det forekommer i den moralske kontekst om umoral i almindelighed og usædelighed i særdeleshed. Nu kan den modsigelse jo være interessant nok i sig selv, men vigtigere for at forstå syndens vanskelige vilkår i dagens bevidsthed er, at usædelighed ikke længere betragtes som særlig umoralsk. Seksuel afholdenhed bliver i dag betragtet som unormalt, jo vel nærmest sygeligt. Aseksualitet er snart den eneste seksuelle perversitet, der er tilbage. I sådan et seksualmoralisk klima bliver synd i betydningen umoralsk seksuel adfærd ikke opfattet som særlig relevant. Hvis man bruger ordet i sådan en sammenhæng, vil man stemple sig selv som håbløst gammeldags.

Det er naturligvis ikke mindst derfor, at teologerne lægger afstand til opfattelsen af synd som umoral. Lige siden pietismen er kristendom og moralisme – og ikke mindst fordømmelsen af seksuel umoral – blevet opfattet som synonyme. Og en af de vigtigste bestræbelser i det 20. årh.s teologi har været at befri kristendommen fra denne binding til moralismen. Til gengæld betyder det, at syndsbegrebet nærmest er blevet tømt for indhold. For de fleste almindelige mennesker vil et ødelagt gudsforhold og deraf følgende selvcentrerethed forekomme at være noget meget abstrakt, der ikke har ret meget med det virkelige liv at gøre. Synd bliver irrelevant i et almindeligt menneskeliv. Men man ved stadigvæk godt, at ordet betyder noget med at overtræde et forbud, og så kan man bruge det ironisk om at overtræde det moderne livs virkelige forbud og påbud, nemlig sundhedsrådene.

Synd i bibelen

Nu skal vi imidlertid have lidt mere fast grund under fødderne. Jeg vil se lidt nøjere på, hvad der står om synd i Bibelen. Og en meget klar definition finder vi i 1 Joh 3,4, hvor der simpelthen står "synd er lovbrud". Det er helt dækkende for syndsopfattelsen i både antik jødedom og Det Nye Testamente. Loven er givet af Gud, og de 613 bud skal alle overholdes. Gør man ikke det, er det synd. Jamen, hvad så med dem, der ikke kender loven, men alligevel er ordentlige og moralske mennesker? Er de så alligevel syndere? Med andre ord, er alle ikke-jøder syndere? Ja, det er helt tydeligt, at sådan tænker jøderne,

heriblandt de første kristne som Paulus og Peter. Det fremgår af Paulus' gengivelse af hans argumenter mod Peter under den berømte episode i Antiokia, hvor Peter trak sig tilbage fra spisefællesskabet med de hedningekristne – sammen med alle de andre jøder i menigheden i øvrigt. Men ikke Paulus. Ifølge Galaterbrevet 2,15 sagde Paulus: "Vi er jøder af fødsel, ikke syndere af hedensk herkomst" – og så fortsætter han (og nu parafraserer jeg): 'alligevel sætter vi vores lid til troen på Kristus for at blive retfærdiggjort af tro og ikke af lovgerninger'. Og når det er sådan, hvordan kan Peter så forlange af hedningerne, at de skal gøre sig til jøder? Her overdriver Paulus nok Peters holdning, men det er en anden sag. Han kan uden videre ræsonnere, at enhver hedning er synder. Og det er naturligtvis, fordi hedningerne ikke kender loven. Så kan de heller ikke overholde den, og så er de syndere. Jeg mener sådan set ikke, at der ligger nogen moralsk fordømmelse af hedningerne i denne konstatering; det er en kategorial bestemmelse af hedningerne i forhold til den jødiske Gud og hans vilje, som den kommer til udtryk i loven.

Men også jøder kan være syndere. I evangelierne udgør de sådan en dobbeltkategori sammen med tolderne; 'toldere og syndere' som Jesus med forærlighed omgås til forargelse for 'rigtige' jøder som farisæerne og andre lovoverholdende jøder. Tolderne er jo benævnt efter deres profession; vi ville kalde dem skatteopkrævere, og da det var skat til romerne, de opkrævede, blev de betragtet som en slags værnemagere af de andre jøder. Desuden var de urene i kraft af deres profession. Måske opkrævede de også mere i skat, end de betalte videre til romerne. Det var nogle slemme nogle. Men hvad med 'synderne'? Var det sådan småforbrydere og den slags? Det kan jo godt være, at der var nogle, der var det. Men faktisk var det en social kategori i det jødiske samfund, nemlig jøder, der i deres livsførelse ikke følte sig forpligtet af loven. Det var der altså en del jøder, der ikke gjorde, og de blev kaldt 'syndere', netop fordi de ikke overholdt loven. Det gjorde dem naturligvis urene, så hverken tolderne eller synderne kunne deltage i tempelkulten. Alligevel kom Jesus gerne sammen med disse fordømte. Han ville ikke deltage i udstødelsen. Og han forsvarer sig med, at han var sammen med dem for at omvende dem. Han er ikke kommet for at helbrede de raske, men de syge, som han siger.

At være synder er altså en religiøs, social og til en vis grad etnisk kategori i den antikke jødedom, og Det Nye Testamente afviger ikke herfra – ikke på

anden måde, vel at mærke, end ved at modstå den farisæiske fordømmelse af synderne.

Det Nye Testamente og den tidlige kristendom hører jo til inden for den antikke jødedom, der tog sin begyndelse med Aleksander den Stores erobring af hele det østlige Middelhavsområde omkring 300 f.Kr. Men inden det kom så vidt, havde jøderne længe levet som del af det persiske imperium. Og det er ikke gået upåagtet hen. En dualistisk tankegang, som vi kender den fra Zarathustas religion, gjorde sig gældende i jødedommen med en række paradoksale konsekvenser i forhold til Det Gamle Testaments monotheistiske skabelsestro. Satan er nu blevet en modgud til Gud Herren, og han har åbenbart fået alt for meget at skulle have sagt i den skabte verden. Synden er blevet ikke bare uforsætlige eller onde handlinger, men en generel bestemmelse af mennesket. Synden viser sig selvfølgelig i konkrete handlinger, men den er snarere en tilstand, en sfære, som mennesker lever hele deres liv i. Det bliver et stort diskussionsemne, om mennesket i sig selv er godt, eller om det pr. definition er ondt, en synder.

Adam blev jo straffet for sin overtrædelse. Han blev straffet med døden – ikke straks, men efter et liv i trængslernes og sliddets verden. Og seksualiteten kom til, så det enkelte menneske nok dør, men menneskeheden lever videre i kraft af forplantningen. Døden blev efter Adam et vilkår for alle. Men hvis døden er straf for synd, kan man så slutte omvendt fra straffens universalitet til syndens universalitet? Er alle mennesker så pr. definition syndere? Her ligger kimen jo til den senere kristne forestilling om arvesynden. De kristne svarer nemlig ja til det spørgsmål, alle er pr. definition syndere og har derfor brug for omvendelse og tilgivelse. Det samme mener Qumranfolkene. Men farisæerne er mere optimistiske, de tænker netop dualistisk i deres antropologi. Mennesket rummer både en ond og en god tilbøjelighed. Det enkelte menneske er en kamplads mellem den gode og den onde drift. Og mennesket har en fri vilje, som gør, at det kan vælge mellem de to drifter.

En variant af det samme spørgsmål angår forholdet mellem synd og sygdom. Sygdom kan være straf for synd, men er sygdom så også altid et tegn på, at den syge har syndet? Det spørgsmål er der to forskellige holdninger til blandt de antikke jøder. Nogle ser en nøje sammenhæng begge veje, mens andre vil benægte en sådan en-til-en sammenhæng. Vi kender jo problemet allerede fra Jobs bog. Jobs venner vil have ham til at erkende sin synd, for alle

de ulykker, der rammer ham, må betyde, at han har begået en alvorlig synd. Men Job afviser dem, og Job har jo ret!

Også i Det Nye Testamente er der forskellige opfattelser af forholdet mellem synd og sygdom. Det mest interessante svar på spørgsmålet kommer i Johannesevangeliet i begyndelsen af fortællingen om den blindfødte, som Jesus helbreder. Det er i kap. 9. Her spørger disciplene i v. 2: "Rabbi, hvem har syndet, han selv eller hans forældre, siden han er født blind?" Ræsonnementet er, at når han er født blind, kan han ikke have nået at begå en synd, som blindheden er straf for. Men er det så forældrene, der straffes med et blindfødt barn? Det er jo en gammel kollektiv tankegang fra Det Gamle Testamente, at forældrenes synder kan straffes på børnene. Men den form for kollektivt ansvar var ikke i høj kurs længere blandt de antikke jøder. Jesus afviser da også hele tankegangen. Han siger (og nu er det v. 3): "Hverken han selv eller hans forældre har syndet, men det er, for at Guds gerninger skal åbenbares på ham". Forklaringen på hans blindhed skal ikke søges i fortiden, men i fremtiden. Han er ikke blind som straf for en synd, der engang er blevet begået. Men han er blind, for at Gud kan gøre ham rask. Blindheden er ikke resultat af en årsag og virkningssammenhæng, men den er en mulighed for at møde Gud og blive helbredt.

I Det Nye Testamente forudsættes alle mennesker, jøder såvel som ikke-jøder, at være syndere. Derfor begynder alle evangelierne med Johannes Døberens, der praktiserer en 'omvendelsesdåb til syndernes forladelse'. Dåben er et tegn på omvendelsen og på den tilgivelse, der følger. Efter Jesu død og opstandelse knyttedes tanken om tilgivelse og soning til Jesu død. Det bliver i særdeleshed udfoldet af Paulus i Romerbrevet. Paulus vil hævde, at alle mennesker synder. I kap 2 og 3 argumenterer han for, at jøderne i så henseende ikke er bedre stillet end hedningerne. Alle har syndet. Alle har brug for soning. Ja, i det berømte og berygtede kap. 7 hævder Paulus, at mennesket ikke kan lade være med at synde; "det gode, som jeg vil, det gør jeg ikke, men det onde, som jeg ikke vil, det gør jeg". Synden er en aktiv magt i mennesket, der gør, at det nødvendigvis kommer til at synde. Selv loven, der i sig selv er god, bliver et redskab for synden.

For selve lovens forbud fremprovokerer overtrædelsen; uden et forbud, ville der jo ikke være noget at overtræde. Men med muligheden for at overtræde kommer med det samme også begæret efter at overtræde, og synden

gør, at vi følger begæret og overtræder. Her er synden en nærmest personificeret drivkraft, der har bemægtiget sig ethvert menneske.

Synd og død hænger nøje sammen i Paulus' ræsonnement. Døden kom ind i verden som straf for Adams overtrædelse. Og da døden jo fortsat hersker over alle mennesker, må det betyde, at det gør synden også. Ellers ville døden jo være en uretfærdighed fra Guds side. Men nu har Kristus besejret døden; det må betyde, at han også har besejret synden. Og i dåben inkorporeres mennesket så at sige på Kristusskæbnen. Ligesom Kristus døde og opstod, således er de døbte "døde for synden, men levende for Gud", som Paulus skriver i 6,11. Jeg skal ikke afvise, at tanken om, at Kristus døde for at skaffe soning for menneskers synd, er en tanke, vi kan finde i Det Nye Testamente. Det er jo den tanke, som i den latinske, retsbetonede kristne teologi bliver til tanken om Kristi stedfortrædende død – en tanke, som har mødt megen kritik i moderne teologi. Men det er heller ikke sådan, Paulus tænker. For ham er det afgørende, at Kristus har besejret døden. Det er og bliver det centrale i evangeliet. Men det betyder samtidig, at han har besejret synden, for synden kan så at sige ikke tænkes uden døden.

Paulus kan også skrive, at vi, de døbte, ikke længere er slaver af synden. Det er vigtigt at få med, for her tænker han mennesket som altid underlagt en magt. I Paulus' optik kan mennesket aldrig være helt frit og uden magt. Og når synden ikke længere er vores slaveherre, så må vi have en anden herre. Og det er Ånden. Den døbte får skænket Ånden, som er en moralsk magt ligesom synden. Ligesom synden bestemmer over det udøbte menneske og så at sige tvinger det til at synde, således bestemmer Ånden over det døbte menneske og så at sige tvinger det til at være syndfrit.

Her bliver det jo kontroversielt, for vil Paulus virkelig hævde, at den kristne ikke synder? Og her må jeg sige Ja!!!, selv om det provokerer dem, der foretrækker en luthersk Paulus. Jeg vil også gerne medgive, at Luther i denne sag måske var klogere end Paulus. Det er meget muligt. Men der er en helt sammenhængende logik i Paulus' forestilling om den syndfri kristne – som han i øvrigt ikke er ene om, den finder vi også i 1 Joh. Og nu skal vi jo ikke glemme, at Paulus tilhørte en helt ny og oven i købet stærkt karismatisk tro. Det er måske ikke helt utænkeligt, at en ny, entusiastisk menighed præget af Åndens manifestationer og med en eskatologisk nærforventning har levet på en måde, som ikke straks dementerede forestillingen om syndfrihed.

Sådan blev det ikke ved med at være. Efterhånden som hele befolkningen blev kristen, blev det vanskeligere at opretholde troen på de døbtets syndfrihed. Det er en af mine kæpheste at gøre opmærksom på, at vilkårene for de nytestamentlige kristne på mange måder nærmest blev vendt på hovedet, da hele befolkninger i løbet af nogle århundreder blev kristne. Erfaringerne bliver fuldstændig anderledes, når de kristne ikke længere er en lille, afvist minoritet. Og hvor Luther med god grund kan tale om, at den kristne både er synder og retfærdiggjort, der kunne Paulus altså tale om, at den kristne var syndfri.

Synd, fiasko og uformåen

Hvordan det nu end er med det, så står det klart, at den kristne tro betyder, at Kristus har overvundet døden, og at han har besejret synden. Det er en central del af hele kristendommens 'logik', om man så må sige. Hvad det første angår, er det ikke svært for moderne mennesker at forstå relevansen. Alle ved, at vi skal dø. Det er et af de helt uomgængelige grundvilkår i den menneskelige eksistens, ja måske i virkeligheden det eneste helt uomgængelige. Ingen er i tvivl om, at de engang skal dø. Al denne her snak om døden som et tabu, eventuelt ligefrem 'det sidste tabu', kan jeg slet ikke genkende. Sådan var det måske i min ungdom; da havde man nok svært ved at tale om døden sådan direkte. Der blev brugt mange eufemismer. Men i dag synes jeg, at situationen er helt anderledes; der bliver talt og skrevet meget åbent og direkte – og meget – i aviser og medier om døden, om dødelig sygdom, om hospice, om hvordan man skal/kan forholde sig til sorg over en nærtståendes død osv. Jeg genkender ikke noget tabu, og hvis man siger til et moderne medmenneske: 'Vi skal jo alle dø, og det skal du også', så vil vedkommende næppe protestere. At påstå, at Kristus har overvundet døden, vil derfor give god mening for et moderne menneske. Det kan måske være svært at godtage og tro på, og hvad betyder det nu helt konkret, at han har overvundet døden? Men at påstanden har relevans for moderne mennesker, det kan der ikke være tvivl om.

Helt anderledes er det med synden. Moderne vestlige mennesker har ingen syndsbevidsthed. Hvis jeg siger til en af mine samtidige: 'Vi er jo alle syn-

dere, og det er du naturligvis også', så tror jeg, at vedkommende vil tænke, at jeg siger det for sjov. Eller hvis han/hun opfatter det alvorligt, vil de tro, at jeg ikke er rigtig klog. De vil trække på skulderen og tænke: han er dog en sær snegl. Synden har ingen relevans i en moderne bevidsthed. Det hænger nok også sammen med den måde, mange opfatter overvindelsen af døden på. Hvis man tror på et efterliv – og min erfaring er, at langt flere faktisk tror på et efterliv, end man skulle forvente i vores sekulariserede kultur – altså hvis man tror på et efterliv, så tror man ikke, at der er nogen risiko for straf i det hinsidige. Alle vil havne et mere lykkeligt sted end her i denne besværlige og lidelsesfulde verden, og man vil helt sikkert gense alle de elskede, der er døde i forvejen. Der er ingen, der risikerer, at havne i Helvede. Hvis der er et Helvede, så er det her på jorden. 'De andre', som Sartre sagde i skuespillet *Lukkede Døre*. I den folkelige bevidsthed har forestillingen om *apokatastasis* for længst sejret. Origenes blev fordømt som kætter, men i den moderne verden har han fået ret. Jeg tror, det hænger sammen med den manglende syndsbevidsthed. Hvis man ikke opfatter sig selv som synder og derfor ikke tror på en straf for synden i det hinsidige, ja, så må vi jo alle blive frelst.

Jeg har længe tænkt, at det her var et problem, når man skulle formidle, hvad kristendom er. Det angår både den undervisningsmæssige sammenhæng, hvor jeg har brugt mit liv, og forkyndelsen af kristendom, når man som præst skal prædike for sin menighed, og det angår dem, der føler sig forpligtet til at udbrede og missionere for troen. Hvis synden spiller en afgørende rolle i den kristne 'logik', og de mennesker, man henvender sig til, ikke kan forbinde synden med noget i deres eget liv, ja så er det altså svært at gøre kristendommen relevant. Så bliver den kristendom, der forkyndes og formidles, nemt til en reduceret kristendom. Nu vil jeg ikke være parodisk, men meget moderne kristendomsforkyndelse og -formidling reducerer kristendommen til næstekærlighed. Hvis man er lidt strammere anlagt, vil man forsøge at forklare, at den ikke alene handler om næstekærlighed, men om fjendekærlighed. Og det er jo sandt alt sammen. "Gud er kærlighed", står der i 1 Joh. Men han er også noget mere. Og den kristne tro er mere omfattende og trækker også på andre erfaringer fra menneskelivet. Ikke mindst erfaringen af lidelse og nederlag.

Hvis det her er et rigtigt billede af situationen, så har jeg tænkt, at man må forsøge at 'oversætte' den bibelske synd til en erfaring eller et begreb, som

moderne mennesker kan genkende, og som de derfor kan se relevansen af. Når jeg siger 'oversætte', mener jeg ikke erstatte. Jeg vil ikke slå til lyd for, at vi fjerner ordet synd fra det kristne vokabularium og erstatter det med noget andet. Men jeg tænker, at vi ved at pege på erfaringer, som moderne mennesker bedre kan genkende, og ved at påvise en analogi mellem disse erfaringer og den bibelske synd kan gøre det mere begribeligt, hvad der i Bibelen menes med synd. Og her har jeg tænkt, at erfaringen af fiasko kan bruges. Måske er det for hårdt trukket op at tale om fiasko. Måske skal vi mere nedtonet og nok også mere omfattende tale om erfaringen af 'ikke at slå til'. Det er altså i sådan en lidt afsvækket betydning, jeg vil bruge ordet fiasko eller måske bedre: *uformåen*.

Oplevelsen af uformåen er almenmenneskelig, tror jeg. Den er ikke bundet til bestemte samfund og epoker. Men den har fået en særlig betydning i den moderne verden, der i udpræget grad er en offentlighedskultur, hvor vores selvbillede i endnu højere grad end tidligere afspejler andres blik på os. Det skaber en særlig frygt for ikke at slå til i andres øjne. Vores uformåen bliver udstillet for de andres blik, og det afføder skam. Det er påfaldende, på hvor mange måder de moderne vestlige samfund ligner de antikke Middelhavssamfund. Antikken og den moderne verden er de eneste deciderede bysamfund i historien, hvor der bor flere mennesker i byerne end på landet. Det skaber en voldsom dynamik og mangfoldighed i byerne. Det er nemlig ikke kun befolkningen fra landet, der flytter til byerne; det er også befolkninger fra andre lande, der flytter rundt mellem byerne. London, Paris, New York osv. har en etnisk blandet befolkning i et omfang, der kun kan sammenlignes med antikkens Rom, Efesos og Alexandria. Den blandede befolkning skaber en multikulturel situation, som også har indflydelse på det religiøse liv. Mange forskellige religioner lever side om side i de store byer. Det gælder både klassiske religioner som kristendom, jødedom, islam, buddhisme osv., og det gælder nye religioner og sekter ved siden af de gamle etablerede religioner. Og i de store byer konkurrerer disse religioner om tilhængerne på et religiøst marked. Det er en enestående situation i religionshistorien, som kun kan sammenlignes med situationen i det antikke Middelhavsområde. Normalt er der én religion i ét samfund.

Med til parallelterne hører også den offentlighedskultur, der i det moderne samfund har fået et nærmest abnormt omfang takket være de såkaldt sociale

medier. Det har fremmet en til tider nærmest komisk vækst i de narcissistiske tilbøjeligheder, som antagelig er en del af ethvert menneskes psykologiske konstitution, men som bliver *boosted* af medierne ud over enhver normalitet. I sådan et kulturelt-psykologisk klima bliver tilfælde af uformåen, som alle mennesker til alle tider har oplevet, forvandlet til personlige nederlag, og det skaber naturligvis en særlig frygt for ikke at slå til. Sådan var det også i antikken, hvor det blev forstået som skam og ære, begreber, som jeg tror, vi har en særlig forudsætning for at forstå i vores tid. Dertil kommer, at jo tættere befolkningerne lever, og det gør de jo i byer, jo tydeligere og mere nådesløs bliver også konkurrencen mellem individerne. Det er det, vi kalder præstationsamfundet, og som i den antikke verden bliver kaldt en *agonistisk* socialkultur. *Agon* betyder jo kappestrid på græsk.

Konkurrencen er hårdere end i bondesamfundet, og kravene til den enkelte bliver hele tiden skruet endnu en tak i vejret. I enhver konkurrence er der vindere og tabere, og jo mere konkurrence, der er i samfundet, jo flere taber i kapløbet om penge, karriere og attraktive partnere. Det fremkalder skam og en grundlæggende angst for ikke at slå til.

Bevidstheden om synd var nok i særlig grad en jødisk specialitet i antikken, fordi jøderne lagde så stor vægt på overholdelsen af loven, de gudgivne regler for livet her i verden. Men syndsbevidstheden fandt genklang i den romerske måde at tænke samfundet på, hvor lovene også spillede en afgørende rolle, og hvor samfundsforståelsen var udpræget juridisk. Denne kombination fik afgørende indflydelse på den kristne teologi i Vestkirken, ikke mindst i middelalderen i den katolske kirke og siden også i de protestantiske kirker. I de østlige kirker var det derimod overvindelsen af døden, der blev det afgørende, *guddommeliggørelsen*, som det hedder i den østlige teologi. Her kom synden aldrig til at spille samme helt afgørende rolle. Det hænger nok sammen med, at grækerne ikke lagde samme vægt på loven som jøder og romere. Men det hænger måske også sammen med noget sprogligt.

Det ord, som på græsk oversætter det hebraiske ord for synd, er ordet *hamartia*. Det er det ord, som vi i Det Nye Testamente oversættes til synd på dansk, og det passer udmærket til den måde, ordet bruges på i teksten. Men det er nok ikke den betydning, en græker først associerede med ordet. Slår man op under verbet *hamartano* i *Lidell og Scotts* autoritative ordbog, deles ordets betydning i to overordnede muligheder. Og den første angives som:

‘at ramme ved siden af målet’, at ‘mislykkes med sit formål’, ‘*to go wrong*’ på engelsk. Det kan også betyde at ‘mangle’, at ‘miste’ og at ‘bede forgæves’. Det opfattes som afledninger af den første betydning. Først derefter kommer den anden hovedbetydning, som er ‘at gøre noget forkert’, ‘at synde’. Som participium kan verbet simpelt hen have betydningen ‘fejlagtig’. Så ordet *kan* altså bruges om det at gøre noget forkert, og det er sådan, det bruges i Det Nye Testamente. Men en oprindelig græsk læser ville ikke kunne undgå også at konnotere ordet med betydningen ‘ramme ved siden af’, ‘mislykkes’. Altså ‘ikke at slå til’. De to betydninger ligger således ikke fjernere fra hinanden, end at de kan dækkes af samme glose på græsk.

Da jeg begyndte at spekulere over det her, var det nu ikke, fordi jeg slog op i *Lidell og Scott* for at se, hvad det græske ord egentlig betyder. Men jeg tænkte: hvad kan for det moderne menneskes bevidsthed sammenlignes med det, som synd betyder for den bibelske læser? Det skulle være noget, der peger på en grundskavank i vores tilværelse med Gud og andre mennesker. Og der mente jeg, at oplevelsen af uformåen var den mest nærliggende grundskavank set med moderne menneskers øjne. Ikke alene skulle det være en grundskavank, den skulle også være uovervindelig for mennesket selv. Også her tænker jeg, at uformåen passer ind i billedet. Hvis vi selv kunne bestemme, ville der jo netop ikke være nogen uformåen. Den uformåen, vi oplever, er udtryk for den begrænsning, der er et givet vilkår for alle mennesker i denne verden. Det samme er synden i den bibelske verden. Selv nok så succesrige mennesker har oplevet nederlag og uformåen; det tror jeg alle vil indrømme, hvis de ikke lyver for sig selv og andre. Tilsvarende, selv den mest retfærdige helgen vil anse sig selv som synder. Synd og/eller uformåen er et uomgængeligt grundvilkår for mennesker i denne verden.

Jeg understreger igen, at jeg ikke vil foreslå, at vi skal erstatte ordet synd med uformåen. Vi skal stadig oversætte *hamartia* til synd, og vi skal stadig operere med synd som en afgørende antropologisk faktor i teologien. Men vi bliver nødt til at forklare vores moderne medmennesker, hvad det her synd så betyder. Og da foreslår jeg, at vi peger på parallellen til uformåen, som jeg går ud fra, at de moderne kender godt. Uformåen er et pædagogisk redskab, om I vil, til at forklare synd, men nok også lidt mere end det. Som det græske ords betydning antyder, er der ikke alene en parallel mellem synd og uformåen, men også overlappende betydninger. Jeg mener sådan set, at også

vi teologer kan få udvidet vores forståelse af, hvad synd er, ved at reflektere over, at det samme ord på græsk betyder at 'ramme ved siden af målet'. I den græske sammenhæng tænkes der konkret på en spydkaster, der ikke rammer sit mål. Og hvis nogen af jer har prøvet at kaste et spyd, så ved I godt, hvor svært det er at ramme. Det nærmer sig jo det umulige. 'Det gode, som jeg vil, det kan jeg ikke ramme.'

Frelse og det ulykkelige begær

Nu tænker jeg egentlig ikke, at det er særlig kontroversielt at se en analogi mellem synd og fiasko og at bruge den som et pædagogisk-hermeneutisk redskab. Men det efterlader et mere speget spørgsmål, nemlig hvad der så er den tilsvarende analogi til frelse? Her bruger jeg altså 'frelse' som en overordnet betegnelse for alt, hvad der overvinder synden: tilgivelse, nåde, forsoning, retfærdiggørelse osv. Da jeg fortalte til en bekendt, at jeg skulle holde et foredrag om emnet, sagde vedkommende, at det modsatte af fiasko jo måtte være succes. Betyder det, at vi tilsvarende skal 'oversætte' frelse til succes? Det vil vi vel helst ikke.

Men det er der jo nogen, der vil – og gør. Det er pointen i den såkaldte fremgangsteologi, som man kan møde i visse sekter af pinsesnit herhjemme og i endnu mere udtalt grad i den tredje verden og ikke mindst i de store megakirker og hos skamløse tv-prædikanter i USA. Hvis du overgiver dig til Kristus, og endnu bedre hvis du oplever åndsdaåben, så vil resultatet blive, at du begynder at tjene penge, at du gør store fremskridt i din karriere, og hvis du er så uheldig at fejle noget, så vil du snart blive rask. Jeg vil tro, at de fleste af os har den umiddelbare holdning til sådan en fremgangsteologi, at den er usmagelig. Men der er selvfølgelig også mere dybtgående problemer med den.

For det første er den utroværdig. Det er ikke alle, der overgiver sig til Kristus, som oplever den lovede fremgang. Men i fremgangsteologernes øjne er det naturligvis ikke Kristus' eller Guds skyld. De er den lidettroendes egen skyld. Hvis fremgangen udebliver, må det være, fordi vedkommende ikke tror godt nok, og på den måde bliver fremgangen, som jo skulle være udtryk for Guds nåde, afhængig af en trospræstation, som den enkelte hænger på.

Den form for trosmæssig gerningsretfærdighed kan vi som lutheranere vel relativt nemt gennemskue.

Men fremgangsteologien er også usympatisk i selve dens opfattelse af troens mål som succes og ikke mindst succes i denne verden. Er succes virkelig en kristen værdi? Ikke på den måde, jeg forstår Det Nye Testamente. Her er hensynet til næsten da den afgørende kristne værdi, og det forudsætter, at man sætter hensynet til sig selv og sine egne interesser til side. Det er det, kærlighed betyder på bibelsk. Det er ikke en følelse, det er en handling. At elske sin næste vil sige at handle til næstens fordel, også selv om det måtte være til skade for ens egne interesser. Nu kommer det måske an på, hvordan man mener, at verden er indrettet, men meget taler efter min mening for den opfattelse, at det ene menneskes succes – i hvert fald hvis det drejer sig om materiel succes – næsten altid sker på andre menneskers bekostning. Så fremgangsteologi har efter min mening ingen hjemmelsret i en nytestamentligt baseret kristendom. Jeg plejer at være meget åben og mene, at alt, hvad der forstår sig selv som kristendom, bør vi andre også anerkende som én form for kristendom – ved siden af alle de andre. Men over for fremgangsteologien må jeg indrømme, at jeg har svært ved at opretholde den åbenhed. Jeg vil altså ikke gå med til at 'oversætte' frelse til succes.

På den helt anden fløj har vi den form for kristendom, der dyrker martyriret. Her søger man ikke at undgå lidelsen, men tværtimod at gå ind i den som den sandeste måde at praktisere sin tro på i denne grumme verden. Og her er det ikke svært at finde nytestamentligt belæg for sin stræben, for Kristus selv er jo det store eksempel. Han valgte netop at tage lidelsen på sig, fordi det var Guds vilje. Og der er ingen tvivl om, at denne lidelsesparathed har båret mange troende igennem de utroligste lidelser. Ikke mindst i samfund, der afviser kristendommen og måske ligefrem går til håndgribeligheder og forfølger, ja kriminaliserer det at være kristen, har denne lidelsesparathed hjulpet de troende gennem forfølgelser, mishandling og drab. Det gjaldt de første kristne, der som Paulus blev forfulgt af deres jødiske landsmænd; det gjaldt de tidlige martyrer, der blev mishandlet til døde i det romerske samfund. Og for nogle måneder siden gik Scorseses seneste film, *Silence*, i de danske biografer – ganske kort, for danskerne har vist ikke megen sans for martyriret. Filmen handler nemlig om de kristne i Japan, da landet i 1600-tallet blev lukket for kristen indflydelse, og de kristne blev blodigt forfulgt. Den

viser både dem, der føler sig så stærke i troen, at de påtager sig martyriet, men også dem, der viger tilbage for det og meget fornuftigt ræsonnerer, at der ikke opnås noget ved at udsætte sig for de voldsomme henrettelser. Endelig er martyriet i vores egen tid igen blevet en nærliggende mulighed for de kristne i Mellemøsten, hvor de er kommet i klemme mellem politisk islam og Vestens militære indgreb.

Alligevel er vi nok temmelig skeptiske over for den form for lidelsesteologi, der ligefrem ser en værdi i at påtage sig lidelsen. En ting er at acceptere lidelsen som et vilkår og dermed som en stadig mulighed. Noget andet er at opsøge den, som om den var noget positivt. Jeg mener, at vi skal fastholde, at lidelsen er negativ, noget vi skal undgå, og noget som vi faktisk frelses fra. Det betyder ikke en afvisning af lidelsens mulighed eller en afvisning af, at det i bestemte situationer kan være bedre at påtage sig lidelse end at give køb på noget mere uopgiveligt. Men vi må aldrig fascineres så meget af lidelsens vilkår, at vi ligefrem opsøger den. Jeg mener, at det er nærliggende at se martyrernes længsel efter lidelse som udtryk for en psykologisk brist, der i vores tid som bekendt er blevet diagnosticeret som masochisme.

Hvis lidelsen skulle være frelsen eller i hvert fald indgangen til frelsen, så ville frelse som svar på vores uformåen være at søge dybere ind i denne uformåen. Ikke alene at acceptere den som en mulighed og som et livsvilkår, men som noget, der nærmest skal opsøges. Så er det angsten for hovmodet, der bliver drivkraften. Så skal vi ikke bare indrømme vores nederlag, men fremhæve dem og dyrke dem, så vi rigtigt kan vise – andre, selvfølgelig, at vi ikke er hovmodige og ikke stræber efter succes. Men det bliver der jo også en præstation i. Konkurrencenissen flytter med, så at sige. Hvem har lidt det mest ydmygende nederlag? Han eller hun bliver vinder i ydmyghedskonkurrencen. Skam bliver omsat til ære. Så også i ydmygheden kan der være hovmod.

Alligevel er jeg ikke så skrāsikker i afvisningen af denne mulighed som i afvisningen af fremgangsteologien. Lidelsesteologien er alligevel mere tvetydig og kompliceret, for lidelse spiller uomtvisteligt en rolle i kristendommen. Ja, jeg mener faktisk, at det er bearbejdelsen af lidelse, der gør kristendommen til en religion, der er de fleste andre religioner overlegen. Her kommer efter min mening kun buddhismen op på siden af kristendommen. Men jeg er altså ikke så meget for at deponere frelsen i lidelse.

Hvor skal vi så vende os hen? Jeg vil gøre en lille omvej. Den tyske gammeltestamentler Claus Westermann har gjort opmærksom på, at Jahve i Det Gamle Testamente optræder på to måder over for det udvalgte folk: Han *velsigner* og han *frelser*. Velsignelsen er hverdagens goder, som sikres gennem kulten i templet. Det giver fred og frugtbarhed, korn på marken, børn i huset, meget kvæg i stalden. Og det beskytter land og folk mod fjender og misvækst. Det er den rolige, vedvarende virken. Det forhold til Jahve står Aron for, præsten. Frelse derimod er dramatisk og krisebestemt. Når folket trues af hungersnød, sygdom og fjendernes hærgen, vender de sig til Jahve og beder om hans indgreb. Og når han griber ind, er det voldsomt og destruktivt. Det forhold til Jahve står Moses for. Frelsen er momentan, velsignelsen er udstrakt; frelsen er i aorist, velsignelsen i imperfektum.

Denne skelnen har min gode ven og kollega og medredaktør af Gads Bibelleksikon og Studiebibelen, Hans Jørgen Lundager Jensen fra Aarhus Universitet, gjort en del ud af. I Det Gamle Testamente er den præstelige teologi velsignelsesorienteret, mens deuteronomismen er frelsesorienteret. Og kristendommen i Det Nye Testamente er selvfølgelig en frelsesreligion. Men Lundager Jensen, hvis kone i mange år var præst på landet, hævder, at Den Danske Folkekirke står for en velsignelsesreligion. Den handler om at opretholde hverdagen og at takke for frugtbarheden. Nu er jeg fra byen, og jeg tænker: Hvornår søger folk spontant hen i kirken? Det gør de ved de store ulykker. Da den store tsunami ramte Det Indiske Ocean 2. juledag i 2004, måtte mange kirker i byerne holde åbent, fordi de spontant blev opsøgt af forfærdede og sørgende mennesker. Og da de ni unge mænd døde på Roskilde-festivalen i år 2000, søgte mange festivalgæster ind til Roskilde Domkirke. For hvor går man hen, når sorg og ulykke rammer? Man går i kirke. For kristendommen er en frelsesreligion.

I en diskussion om det her med Lundager Jensen har jeg tilladt mig at kalde velsignelsesreligionen for 'mæthedens teologi' og frelsesreligionen for 'sultens teologi'. Begge dele findes i kristendommen, og begge dele findes ikke mindst i kirkerne. Men 'mæthedens teologi' ligger for tæt på fremgangsteologien efter min smag, så jeg foretrækker at holde mig til 'sultens teologi'. Bag udtrykket ligger den tanke, at vi mennesker her i verden er underkastet ikke bare behov, men også begær. Behov er i denne sammenhæng konkrete, de kan opfyldes. Og de bliver til stadighed opfyldt, hvorefter vi vender os

mod nye behov. Men begær er det, der driver os – den mangel, der ikke kan opfyldes, en uopfyldelig værensmangel, som skaber en længsel i os, der aldrig når sit mål. Det er en tanke, jeg har fra den franske psykoanalytiker Jacques Lacan, der taler om *demandes* og *désir*. Her er begæret altså noget meget større end det seksuelle begær, som vi måske umiddelbart forbinder med ordet. Det er længslen efter et objekt, som altid på forhånd er tabt.

Hvis vi drives af sådan et begær, er det ikke bare en tilfældighed, nogle uheldige omstændigheder, der gør, at vi lider nederlag og oplever fiasko og uformåen. Så er det så at sige på forhånd indskrevet i vores eksistentielle betingelser. Og hvis frelsen er overvindelsen af disse betingelser, er den op-hævelsen af 'det ulykkelige begær' (som er Sartres udtryk). Jeg mener, at det faktisk er sådan en opfattelse af frelsen, der kommer til udtryk i Joh 4 i fortællingen om den samaritanske kvinde ved brønden. Jesus beder hende om vand, men hun er afvisende over for denne fremmede, jødiske mand. Så tilbyder han hende i stedet 'levende vand', som jo både kan betyde 'rindende vand' og 'vand til liv'. Det interesserer hende, men hun misforstår hans tilbud, som om han tilbyder hende en slags trylledrik, der vil spare hende for den daglige gang ud til brønden. Han lover hende nemlig, at med hans vand vil hun ikke længere tørste. Så skifter Jesus pludselig emne og spørger om hendes mand, og hun svarer henholdende, men han ved, at hun har haft fem mænd, og at hun ikke er gift med den nuværende. Hvorfor dette spring fra vand til mand? Fordi både vand og mænd illustrerer gentagelsen i kvindens liv, hun kan ikke få opfyldt sit begær, hun bliver hele tiden igen tørstig, både når det drejer sig om vand (behov), og når det drejer sig om forholdet til en mand. Hun finder aldrig hvile for sit begær. Scenen er jo en slags forførelse, men Jesus tilbyder hende ikke en ny mand (sig selv), men et nyt liv uden begær. Det er det, det levende vand står for. Med det bliver man aldrig mere tørstig, for begæret er opfyldt, eksistensen har nået sin længsels mål. Det er det, Jesus tilbyder både kvinden – og læseren. Altså os.

Det er mit bud. Den frelse, der svarer til oplevelsen af uformåen og fiasko, er ikke begærets ophør, som om det bliver fjernet, for så ville vi jo ikke være levende mennesker længere, men begærets opfyldelse i forholdet til Jesus, i troen på Jesus *som* begærets opfyldelse. Det kan udtrykkes på mange forskellige måder. Men jeg tror, det er den struktur, der ligger til grund for alle de nytestamentlige formuleringer af håbet om frelse.

Fiasko og frelse

Kan vi tro på det? Kan vi opleve det? Måske er det lige så svært som med Paulus' syndfrihed. Men jeg tror, at det er det, vi kan satse på.

Redaktion

Christine Tind Johannessen-Henry
E-mail: ctj@km.dk

Jette Bendixen Rønkilde
E-mail: teojbr@cas.au.dk

Laura Lundager Jensen
E-mail: luje@phmetropol.dk

Jacob Bech Joensen
E-mail: jbj@km.dk

Kjeld Slot Nielsen
E-mail: kjsn@km.dk

Karina Juhl Kande
E-mail: kjk@km.dk

Lars Sandbeck
E-mail: lasa@km.dk

Rikke Juul
E-mail: rj@km.dk

Peter Birch
E-mail: pbn@km.dk

Henrik Brandt-Pedersen, Eksistensen
E-mail: henrik@eksistensen.dk

Kritisk forum for praktisk teologi, 152

38. årgang (2018) udgives af redaktionen i samarbejde med Eksistensen.

Ansvarshavende redaktører for nr. 152: *Skilsmissen*

Kjeld Slot Nielsen og
Jacob Bech Joensen

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

Kritisk forum for praktisk teologi er sat hos Eksistensen og trykt hos ScandinavianBook

Layout: freiheit09

Bestilling af tidsskriftet:
Eksistensen, Frederiksberg Allé 10
DK-1820 Frederiksberg C

tlf. 3324 9250

www.eksistensen.dk

e-mail: eksistensen@eksistensen.dk

Prisen for et abonnement på 38. årg. (2018) er kr. 379,- (studerende kr. 298,-). Enkeltnumre sælges for kr. 159,-. En årgang er fire numre

Ældre numre af tidsskriftet kan fås ved henvendelse til forlaget

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