

# DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 1/2005

**Redaktion:** Mogens Müller, Niels Henrik Gregersen, Martin Schwarz Lausten og Kirsten Nielsen

**Henrik Wilhelm** Menneske (inuk) først og kristen så? 1  
**Niels Henrik Gregersen** Debatten om Gud anno 2003-2004 21  
**Henning Lehmann** Havde Mellemøsten en middelalder? 46  
**Jens Glebe-Møller** "Udødeligheden er Dommen" – om sjælens udødelighed 65  
**Litteratur** 74

## Menneske (inuk<sup>1</sup>) først og kristen så?<sup>2</sup>

En vinkel på missionshistorien i Vestgrønland.

PENS. SEMINARIEREKTOR, DR.THEOL. H.C.  
HENRIK WILHJELM

I 1837 skrev Grundtvig sit digt "Menneske først, og Christen saa", som Thaning mener er foranlediget af hans læsning i Nordisk Kirketidende, mens Høirup finder Grundtvigs forlæg hos Holberg, der så igen skulle være bragt på formuleringen af Hans Egede.<sup>3</sup> Thaning har nok ret, men det lyder sandsynligt at den som Grundtvig egentlig refererer til, er netop Hans Egede, idet der i digtet også indgår et opgør med størstedelen af den kendte missionsvirksomhed, der over hals og hoved døbte hedninger bare de kunne læse lidt og vidste noget om Kristus – og fordømte hedninger som umennesker, der først ved at kristnes blev mennesker. Heroverfor hævder Grundtvig så, at sandt menneske bliver man ikke først som kristen, men ved at åbne sig for sandheden, Skaberens tale til det naturlige menneske, sådan som Grundtvig netop også formulerer det: "Det naturlige først, saa det aandelige" (det overnaturlige).<sup>4</sup>

### *Hans Egede: Først fornuftige mennesker*

Hundrede år tidligere havde Hans Egede efter 15 års missionsvirksomhed forladt Grønland (1721-36) hvor han ikke havde døbt ret mange, selvom mange havde ønsket at blive døbt. Han sammenfattede sine indtryk og erfaringer om mission således (1741): "Det er uden al Modsigelse vist, at barbariske wilde Folk maa først giøres til fornuftige Mennisker førend man kand giøre dem til Christne Mennisker".<sup>5</sup> Det var noget helt andet end hans første indtryk. Et år efter sin ankomst til Grønland skrev han: "Her er ingen Lofv, som lærer og foreskriver, intet Sverd, som truer Misdædere, intet Riis, som tuchter

1. Inuk (flertal: inuit) betyder menneske, spec. grønlandere, og senere mere alment: eskimo, mens kalaaleq blev betegnelsen for grønlandere.
2. Artiklen er i redigeret form min forelæsning ved Det Teologiske Fakultet i København d. 6.2.2004 i anledning af udnævnelsen til æresdoktor ved dette fakultet.
3. Henning Høirup: "Menneske Først – En Grundtvig-Holberg Studie, i *Vartov-bogen I*, København 1947, s.139-41; Kaj Thaning: *Menneske først – Grundtvigs opgør med sig selv III*, København 1963, s. 611-14.
4. Mariæ Bebudelsesdag 1832. Thaning III 1963, s. 534.
5. Hans Egede: "Det gamle Grønlands nye Perustration eller Naturel-Historie (1741)", *Meddelelser om Grønland 54*, København 1925, s. 402.

de ulydige, og dog har Volds Mænd, Røfvere, onde og skalchagtige Mennisker iche Sted i dette Land, men Kierlighed og Ærlighed, Kyskhed og Erbarhed, ja, alle udvortis Dyder er her i fuldkommen Øfvelse, så vitt det bedrøvelige Adams Fald har efterlat Guds Billedet i den udødelige Siæll, så vi med all Rette kand kalde dem uskyldige Hedninger.” Egede mente dengang, at “disse arme Mennisker ... lettelig skulle lade sig vinde, efftersom mand iche finder de Forhindringer hos dem som hos mange andre Hedninger.” Blot han fik lært deres sprog – eller de hans.<sup>6</sup>

15 års erfaring klogere er han altså meget mere skeptisk. Nu er grønlanderne ikke mere de mest fuldkomne mennesker man kan forestille sig, nej, nu er de end ikke mennesker, i hvert fald ikke fornuftige mennesker.

Howdan skulle de så blive fornuftige mennesker? Ja, bedst ville det være om de fik en stadigere levevis og ophørte med “deres iidelig Strippen og Omflaken” – men det ville kræve en ny slags missionærer, nemlig en erstatning for de nordboere som Egede i sin tid var kommet til Grønland for at gøre til protestanter, men som han aldrig fandt, fordi de ikke mere var der, altså nordiske bønder, så “Grønlanderne kunde vennes til sligt, og saaledes efter haanden komme i Stand, deres Næring paa en stadigere og roligere Maade at søge og finde. – De maatte og hernelst holdes under nogen Tugt og Disciplin”.

Altså: forudsætningen for, at grønlanderne kunne tilegne sig kristendommen, var, at de blev bofaste bønder. Som inuit var de endnu ikke på et stade, så de kunne tilegne sig kristendommen. Der måtte finde en folkelig udvikling sted, så de iboende hindringer for at omvende sig eller “modtage den Christelig Lære” blev fjernet.<sup>7</sup>

Det kunne meget vel være denne opfattelse, som siden fik Grundtvig til at nære betænkelighed ved megen missionsaktivitet – som det fremgår af digtet. I hvert fald synes Egede og Grundtvig at være enige om, at det ikke var kristendommen som skulle gøre inuit til sande mennesker, men at de først ved anden kraft skulle nå dertil – og det blev så årsagen til, at i den danske mission blev den civilisatoriske indsats så central. Og det tror jeg i øvrigt ikke, at Egede idag i Grønland vil få utak for, selvom mange måske nok vil føle sig en smule pikeret over begrundelsen.

### *Brødremissionen: Først kristne*

Undervejs havde Egede været gennem mange prøvelser. Een – men langt fra den første – var, at en af kong Chr. VI’s allerførste beslutnin-

6. Hans Egede: “Relationer fra Grønland (1721-36)”, *Meddelelser om Grønland* 54, København 1925, s. 37-39.

7. *Meddelelser om Grønland* 54, s. 402.

ger var i 1731 at ophæve “det grønlandske eksperiment” og hjemkalde alle, især fordi indtægterne ikke stod i rimeligt forhold til udgifterne, og fordi det åndelige udbytte af Egedes missionsvirksomhed var så ringe. Det bragte Egede i en vanskelig situation – kunne han så bare lade de 150 døbte i stikken? Det syntes han ikke, og han blev med sin familie og nogle få flere, mens alle andre rejste.

Om det så var Egedes stædighed eller Zinzendorfs overtalelse eller helt andre overvejelser, der fik kongen til alligevel fortsat at støtte missionen, er ikke helt klart, men i 1733 ankom endnu en prøvelse: 3 herrnhutiske missionærer, som skulle være Egedes hjælpere, men som allerede dagen efter ankomsten etablerede sig en halv times gang syd for Godthåb på et sted, som de gav navnet: Neuherrnhut.

Det blev hurtigt klart at dette var en anden slags kristendom og mission end Egedes. De ville ikke gøre grønlænderne til fornuftige mennesker, slet ikke da de opdagede at deres helt centrale forkyndelse “ikke at ville vide af andet end Kristus og det korsfæstet” vandt genklang også i Grønland, hvor der efterfølgende blev lagt ligeså stærk vægt på sår og blod som i Europa. Der blev talt til følelserne. Også gennem sang og musiceren, liturgier og bygningsværker og igennem hele menighedsordningen med dens strenge kirketugt og mange fester søgte man at drage mod det himmelske og opdrage syndige mennesker til sande kristne – og få har betonet menneskers afgrundsdybe syndighed stærkere end Zinzendorf og Brødremenigheden. Man havde også sans for den folkelige påvirkning, så selvom Brødremissionen kun fik missionsstationer i den sydlige del af Vestgrønland, påvirkede de grønlandsk kirkeliv meget stærkt i hele Grønland.

Kan man sige, at Egede som god kongelig missionær forsøgte at omplante det samfund og den kristendom, som han var udgået fra, til Grønland, gjaldt det samme brødremissionærerne. Alt skulle helst foregå som i modernemenigheden – derfor Neuherrnhut – salmerne var de samme, gudstjenesterne ens osv. Menighedsordningen var også den samme. Bl.a. indførtes korordningen, hvormed menigheden opdeltet efter stand: drenge, piger, ugifte mænd og ugifte kvinder, enker, enkemænd og ægtefolk. Ja, som i Europa begyndte man at bygge særlige huse til hvert kor og altså opsplittede familierne. Det gav dog hurtigt meget store problemer, både erhvervsmæssigt og seksuelt, så disse korbuse ophævedes snart igen.

Det var på den tid, man i Brødremenigheden forsøgte en reorganisering af menighedslivet, og i Grønland skete det da også efter nogenlunde samme retningslinjer som i Europa. Til Grønland sendte man i 1770 en visitator, pastor Sternberg, der blev der i godt et år. Det besøg fik afgørende betydning for den grønlandske brødremission, idet de grundlæggende love for livet på missionsstationerne blev formule-

ret i 22 statuter ud fra skriftordet: “sæt ikke en ny lap på en gammel klædning”. Det var den grundlæggende regel. Missionærerne i Grønland “setzen nicht die christliche Lehre auf’s Heidenthum, und füllen nicht Taufe und Abendmahl in den alten Menschen”, men de kræver “wahren Sinnesänderung” og “gründliche Erkenntniss des Sünden-Elendes”. Derpå kan grønlænderne, efterhånden som de gennemløber en vækst i kristenlivet, stige op gennem klasserne: katekumen, døbt, konfirmeret, nadversøsken.<sup>8</sup>

Her var der intet: menneske først og kristen så. Alt var – efter god ortodoks luthersk tradition –: kristen først og sidst. Det menneskelige var det syndige, som man skulle vokse fra. Det naturlige menneske var totalt fordærvet. Det gjaldt “inuk”, men da ordet betegnede både “menneske” og “grønlander”, blev det automatisk til, at grønlænderen som grønlander var totalt uduelig til det gode og derfor skulle aflægge alle sine grønlandske sædvaner, ikke alene amuletter, trylleord og trommedans, men også håret skulle klippes, navnet ændres osv. Grønlænderen skulle i et og alt lyde missionærerne, der repræsenterede Frelseren, og fortælle dem alt, både om sit åndelige, seksuelle og materielle liv.<sup>9</sup>

Skriftesamtalen – das Sprechen – spillede en afgørende rolle i Brødremenigheden – og på dette punkt var man iøvrigt meget tæt på et meget væsentligt træk i eskimoisk liv: mørkets gerninger er farlige og må frem i lyset. At fremtvinge en bekendelse var en af åndemånerens vigtige opgaver. Men når så først noget var bekendt, så var dets onde kraft brudt, og der fulgte ingen yderligere straf efter. Det herrnhutiske straffesystem (kirketugten) havde man derfor lidt svært ved at affinde sig med.

Bestemmelserne i Grønland var vel i og for sig ikke meget anderledes end de krav, der stilledes til de menige medlemmer af brødrementighederne i Europa i deres forhold til menighedens ledere, men i Grønland blev det særlig problematisk, fordi det her ikke var et forhold mellem tyske kristne, men imellem grønlændere og europæere, og det blev jo så let til at inuk som inuk var fortabt og europæeren som europæer frelst.

Meget anderledes var det vel ikke i den danske mission, selvom afhængigheden af handelsvirksomheden KGH, der skulle bekoste missionsværket, betød at den danske mission ikke fik lov til at samle grønlænderne ved handels- og missionsstationerne (“kolonierne”) – og man havde kun en enkelt missionær ved hver koloni og måtte der-

8. F.L. Kölbing: *Die Missionen der evangelischen Brüder in Grönland und Labrador*, Gnadau 1831, s. 178.

9. Henrik Wilhjelm: *“af tilbøielighed er jeg grønlandsk”*, København 2001, s. 36-39.

for i høj grad løbe an på uordnede medhjælpere, kateketer. Heraf var en del i 1700-tallet danske vajsenshusbørn, men et stigende antal var grønlandere. Man kunne ikke gøre påvirkningen så intensiv som på de herrnhutiske missionspladser, hvor der ofte var 3-4 missionærer på hvert sted. Egentlig modstand var der ikke mod nogen af missionerne, og i sidste halvdel af århundredet kristnedes det meste af Grønlands vestkyst bortset fra Upernavik-området.

#### *Inuit-vækkelse bliver kætteri*

Kun fra Nuuk og sydover fandtes der både lutherske og herrnhutiske menigheder, nordover kun lutherske – dog med det forbehold at missionæren i Kangaamiut/Gl. Sukkertoppen, Berthel Laersen, der var tidl. vajsenshusbarn og kateket, grønlandsk gift og ret påvirket af herrnhuterne, nok havde udbredt en del herrnhutiske skikke, fordi de var mest folkelige.

Det får store konsekvenser. I revolutionsåret 1789 tager et ægtepar i området, Habakuk og Marie Magdalene, der var døbt godt ti år tidligere, tæten i den lokale menighed. I begyndelsen tror de sig i forbund med den relativt nyankomne missionær, N. Hveysell, men deres tiltag er en forunderlig blanding af herrnhutiske og eskimoiske skikke. Af-døde slægtninges åbenbaringer om skjulte forhold i menigheden og i dødsriget spiller en stor rolle, ligesom ånders og menighedens egen salmesang af herrnhutisk tilsnit, stærke følelsesudbrud og ekstatiske tilstande, hekseforfølgelse, flerkoneri, fælleseje til fangststudbyttet og en meget stærk styring fra profetparrets side. Missionæren havde i starten søgt luthersk at retlede dem, men forgæves – og til Habakuk-menigheden sluttede sig efterhånden den altovervejende del ikke alene af Maniitsoqs/Sukkertoppens grønlandere, men også mange fra Sisimiut/Holsteinsborg mod nord og Nuuk mod syd, ja, også flertallet af grønlandske kateketer. Både verdslig og gejstlig øvrighed var ry-stede og vidste ikke deres levende råd, men i løbet af nogle år gik det hele i sig igen – måske fordi Habakuk overspillede sin magt, men også fordi en af de grønlandske kateketer, Frederik Berthelsen, søn af den tidl. missionær Berthel Larsen greb ind. – Koloniadministrationen rejste en skamstøtte i Maniitsoq, hvortil kætterægteparret skulle bindes og piskes hvis de dukkede op. – Det gjorde de selvfølgelig ikke. I stedet tog de et par år senere nordpå og meldte sig til konfirmandundervisning hos missionæren i Sisimiut! Deres kristendom var skam alvorligt ment!! Det var den også i lokalsamfundet, idet den i sin habakukske form over de næste 25 år med mellemrum og længe efter profetægteparrets død blussede op igen.<sup>10</sup>

10. Mads Lidegaard: "Profeterne i Evighedsfjorden". *Grønland* 1986 nr. 6-7.

Alle elementer er vigtige, men af størst betydning er måske salmesangen. Netop fra dette område af Grønland bredte siden en bestemt form for salmesang sig til andre menigheder – “inuttoq” hedder den og det betyder: inuisk, dvs menneskelig eller grønlandsk sang. En form for salmesang som ikke officielt blev fremherskende, men hvor den dyrkedes, var meget elsket – flerstemmigt, langsomt, meget langsomt, uden afbrydelser, således som den mest elskede grønlandske julesalme, Guuterput, ofte synges.

Profetbevægelsens navn, aapakorneq (habakukkeri), blev efterfølgende det grønlandske ord for “kætteri”.

Men altså: 1700-tallet repræsenterede i Grønland to slags kristendom hvor det grønlandske enten var meget tæt på at være identisk med den syndighed, som man skulle aflægge eller var en form for liv, som for at blive menneskelig måtte udsættes for en markant civilisatorisk udvikling. Og så var der også en tredje meget mere eskimoisk form, der officielt blev ensbetydende med kætteri.

### *19. århundrede: Det nationale, oprindelige og naturlige*

Så kom der en pause for den danske missions vedkommende – først fordi det blev sparetider, og missionærantallet blev nærmest halveret til ialt 5, og derpå kom englandskrigene hvor alle lutherske missionærer rejste, og den sidste af dem ordinerede så grønlænderen Frederik Berthelsen. Da krigen var ovre, og missionærer igen blev udsendt, viste det sig at de lutherske menigheder, som alene grønlandske kateketer næsten ulønnet havde betjent, havde det ganske godt.

Men var der ikke sket meget i Grønland, så var et nyt Europa ved at tone frem – med en helt ny dagsorden. Hidtil havde det afgørende været statstilhørsforholdet, og når Grønland hørte til Danmark, var grønlænderne den danske konges undersåtter og skulle derfor borgerligt og religiøst også ledes frem til virkelig at være det. Det var baggrunden for Hans Egedes og efterfølgeres lutherske mission.

Nu kom der andre boller på suppen i Europa: det nationale, det oprindelige og det naturlige bestemte i stigende grad perspektivet – og kom også til det i Grønland.

Det statslige Missionskollegium med Sjællands biskop som formand var ansvarlig for missionsvirksomheden, der nu i Grønland faktisk ikke længere fortjente navnet mission, fordi stort set alle var døbt. Det danske Missionsselskab blev dannet af de vakte på Sjælland i 1821 – 100-året for Hans Egedes udsendelse – og ville fremfor alt gerne med i grønlandsprojektet, men det var Missionskollegiet ikke interesseret i. DMS, der i årtier blev domineret af grundtvigske kredse og præster, fik dog temmelig stor betydning for Grønlands kirkeliv, bla. ved at presse på for at få seminarier oprettet hvor grønlandske ka-

teketer og præster kunne uddannes. Det blev dog i 1845 kun til kateketseminarier, et i syd, Ilinniarfissuaq i Nuuk/Godthåb, og et i nord, Ajoqersuivissuaq i Ilulissat/Jakobshavn.<sup>11</sup>

*Ilinniarfissuaq og C.E. Janssen: Først ægte inuk*

Den københavnske balletdansersøn C.E. Janssen kom til at tegne det første tiår i Nuuk, 1847-57, og han var ikke spor betaget af den europæisering, halvdanskhed, som han så blandt alle de handelsansatte i Nuuk, hvor der dårligt fandtes en ordentlig fanger. Nej, han foretrak så langt Sisimiut/Holsteinsborg, hvor man endnu mødte “den frie, selvstændige og dygtige Grønlænder, der på sin ejendommelige nationale Maade betvinger det vilde Hav og dets Beboere og jager Fjeldets Renner.” Han var dybt betaget af den oldindiske forfatter Kalisadas drama “Sakuntala” – og i modsætning til de andre danske forstod han sig selv som “en Slags Grønlænder”. Han var nok den første der giver sine børn grønlandske navne. Den ældste søn fik navnet: Inuk Pavia! Det var en programerklæring: Ikke kun “Inuk”, men heller ikke “Inuk Paul”. Også det europæiske skulle grønlandiceres. Derfor “Inuk Pavia”. For Janssen drejede det sig netop om det nationale, oprindelige og naturlige. Man kan jo så spørge, om ikke han selv måske gik hen og blev lidt unaturlig af sit sværmeri for det grønlandske.

Men det betyder i hvert fald at han lægger en meget grønlandsk linje for seminariets virke – det drejer sig bestemt ikke om at europæisere grønlænderne. Nej, målsætningen er grønlandskhed og kristendom! For at kristendommen skal kunne få hjemsted i Grønland, er det en forudsætning at grønlænderne er grønlandere og ikke halvdanske. På seminariet gælder det “Elevernes Opdragelse for hele Livet” og ikke blot erhvervelse af kundskaber og færdigheder – og der skal kun undervises i fag der kan oplyse de grønlandske elevers eget liv. Eleverne skal lære at forstå det de lærer, som en perspektivering af deres eget liv, ikke blot lære udenad og ikke blot overtage lærerens meninger. Nej, Janssen er først glad, når han kan sige, at alle hans “fire Timer havde Liv og Inderlighed gjensidigen”. Samtalen er afgørende, og derfor søger Janssen udelukkende at anvende “det levende Ord i Samtalens hjertelige Form, ikke ved nogen Opskriven, Dicteren eller Udenadslæren” De bibelske tekster skal de lære at oplyse med “det levende Ord”, og han indfører et særligt fag: læsning med forstandsovelse.

Et fag, som Janssen også gav høj prioritet, var “grønlandsk erhvervsdygtighed” – de skulle lære at bruge kajak og fangstredskaber,

11. For skildringen af de to seminarier, deres forstandere og lærere, henvises til min bog, *De store opdragere*, København 1997.



så de kunne måle sig med, ja, gerne overgå fangerne og klare deres livsunderhold derved. Så i den lange sommerferie, som ikke var lang nok til at eleverne kunne komme hjem, sendte Janssen dem i fangerpraktik hos fangerfamilier på bopladser inde i fjorden.

Altså en fuldblods grundtvigianer, der realiserede flere af Grundtvigs tanker end Grundtvigs disciple i Danmark! – kunne man måske tænke! Men nej, overhovedet ikke. Han var Missionskollegiets og dets formænds, først biskop Mynsters og siden biskop Martensens, trofaste støtte – og altså snarest modstander af de vakte. Da han vendte tilbage til Danmark gav det sig udslag i, at hans menighed i Sørby-magle langsomt blev udtyndet, fordi folk løste sognebånd til de vakte præster på egnen, mens han selv fik ry for at være nærmest højkirkelig.

En del af de begreber, som vi forbinder med netop Grundtvig, synes på dette tidspunkt at være fælles gods i et bestemt dannelseslag.

*Samuel Kleinschmidt: Først den naturlige inuk i Guds skaberværk*

En anden, der kom til at præge seminariet i Nuuk endnu mere end Janssen og var endnu mere “grundtvigsk”, var pietisten, brødremissionæren Samuel Kleinschmidt.<sup>12</sup> Han var født i Grønland, hans mor var fra Struerkanten og hans far en fremtrædende og stortalende tysk brødremissionær, noget konservativ i forhold til herrnhutisk skik og brug. Som 9-årig måtte Samuel i 1823 forlade både forældre og føde-land for at få skolegang og uddannelse (til apotekersvend) i Europa, 18 års “ørkenvandring”, indtil Frelseren i 1841 gennem lodtrækningen valgte ham til missionær i Grønland. Dermed opfyldtes Kleinschmidts største ønske, som han dog aldrig havde omtalt til nogen. Det kunne jo have været bare hans egen fikse ide, men var det altså ikke. Og fra den dag han gik ombord i grønlandsskibet i København, tænkte han Grønland med i alt, hvad han foretog sig. Og han var alsidig! Men det afgørende i denne sammenhæng er hans opgør med europæiseringen og især den form, den fik i den brødremission, han var udsprunget og ansat af. Han fører opgøret på flere fronter og med stadig stigende skarphed, indtil han i 1859 bliver afskediget.

For Kleinschmidt gjaldt det først respekten for Grønland, land og folk, som Guds skaberværk. Det naturlige og oprindelige kunne man ikke ustraffet negligere. Og det mente han, at europæerne, ikke mindst Brødremissionen og brødremissionærene gjorde. På næsten alle områder rettede han sin kritik af europæisk adfærd i Grønland. Det gjaldt fx måden, man mishandlede det grønlandske sprog på, og

12. For skildringen af Samuel Kleinschmidt henvises til min bog: “*af tilbøielighed er jeg grønlandsk*”, København 2001.

som i kraft af missionærernes fremtrædende position i samfundet var lige ved at ødelægge det også for grønlænderne selv. Så Kleinschmidt satte sig for at trænge ind til det grønlandske sprogs kerne og væsen og beskrive det og skriftsætte det, så ingen siden havde nogen undskyldning for ikke at bruge det ret. Det var et teologisk arbejde, fordi det var et forsøg på at skildre det geniale medie, Gud havde givet netop grønlænderne, så de kunne opnå fortrolighed med hinanden og deres land. Derfor måtte der også på dette område brydes med den europæiske påvirkning i form af fx et århundredes “uretskrivning” og europæiske fremmedords optagen i det grønlandske sprog, tilmed i regelen uden hensyntagen til de helt særlige grønlandske lydregler. “Wer mag wissen, wie viel antheil solche sachen z.b. an dem vermeintlichen aussterben der leute haben? ... Eine grammatik soll die sprache darstellen, wie sie ist, d.h. wie Gott sie geschaffen hat oder hat werden lassen, nicht wie unverständige menschen sie verhunzt haben.”<sup>13</sup> – Og så udarbejdede denne apotekersvend med fire års børneskole som ballast da den grammatik, der siden har været grundlaget for grønlandsk retskrivning og sprogbeskrivelse – og som på afgørende punkter foregreb lingvistikens landvindinger med et helt århundrede (den generative grammatik). Ikke fordi Kleinschmidt ville drive sprogvidenskab – nej, det var snarere et stykke praktisk teologi.

Men Kleinschmidt rettede også sin kritik mod selve missionsvirksomheden: De mange missionærer som bestemte alt og gjorde alt, mens intet ansvar overlodes til grønlænderne, de mange grønlændere samlet på et sted som i de europæiske brødrebyer, men Grønland var ikke til bybebyggelser, men til små fangersamfund, hvis man skulle overleve på grønlandske betingelser og ikke af missionens gaver og almisser, der yderligere svækkede samfundet osv. – ja, Kleinschmidt gjorde sig – også i sine skrivelser til direktionen – til talsmand for, at hele den grønlandske menighedsordning, “de gamle regler”, statutterne fra 1770, blev ophævet. Han førte kampen fra to sider: forhold og forkyndelse var ubibelske og ugrønlandske. Men netop bibel og land skulle være fundamentene for den grønlandske menighed.

Når der ikke var lydørhed herfor, skyldtes det missionens konservatisme og holden fast ved de gamle regler – herrnhutisk gods fra Europa, indført uden hensyntagen til grønlandske forhold og grønlandsk hævdunden skik.

Det, som førte til Kleinschmidts afskedigelse, var uenighed om den herrnhutiske menighedsordning og især kirketugten, hvor der var endnu mere fokus på det 6. bud end i den lutherske mission. Han

13. “Kleinschmidts Briefe an Theodor Bourquin”, *Meddelelser om Grønland* 140,3, København 1964, s. 105f.

vendte sig ikke imod nogen af delene i al almindelighed, altså som de fungerede i Europa, men interesserede sig alene for den grønlandske udgave. Det straffesystem, som det her var blevet til, havde ikke noget med kristendom at gøre, hvad grønlænderne forlængst havde forstået ved slet ikke at tage det højtideligt – enhver ung mand med respekt for sig selv skulle helst have været idømt den strengeste straf – udelukkelse af menigheden – mindst een gang. Angiverisystemet kunne kun resultere i intriger og sladder.

Kleinschmidt var blevet forstander og enelærer for et lille seminarium i Neuherrnhut, en halv times gang fra Godthåb, og da en af hans elever blev anklaget for utugtig adfærd og udelukket af både menighed og dermed også seminarium, erklærede Kleinschmidt åben krig mod menighedens – som han mente – hykleriske og fordrejede kristendom – sågar fra prædikestolen. Det var en veritabel kirkekamp i Neuherrnhut i 1857, som resulterede i, at Kleinschmidt beordredes til Herrnhut til nærmere samtale. Det ville han dog ikke, og så kommer i stedet for igen en visitator til Grønland i 1859, afskediger ham, 45 år gammel, og ønsker at han skal forlade Grønland. Det vil han dog fortsat ikke – her hører han hjemme, kaldet af Jesus selv, og så er han forøvrigt i gang med en oversættelse af bibelen til grønlandsk, fra grundsprøgene, som han derfor må lære sig, for det – den præcisest mulige bibeloversættelse – er det eneste, Grønland har brug for udefra, ellers har Grønland alt hvad man behøver, fra Skaberens hånd.

Samtidig er han sammen med inspektør Rink ved at realisere sin ide om at fratage uforstandige ansatte i Handel og Mission adkomsten til regelløst at bruge deres normalt importerede myndighed og forråd til at hjælpe, belønne eller straffe grønlænderne ved at overføre sådanne indgreb til en slags kommunalt råd, de såkaldte “forstandskaber”, hvor grønlænderne selv deltager som medansvarlige og særligt sagkyndige – og efter et grønlandsk regelsæt.

Året efter tilknyttes Kleinschmidt Godthåb Seminarium som lærer i orienteringsfagene – han er jo fortsat medlem af Brødremenigheden og betroes derfor ikke de religiøse fag. Han skriver – og trykker på sit lille trykkeri – de første originale grønlandske lærebøger til disse fag, mens han med kolleger og elever – resten af sit liv – arbejder videre på bibeloversættelsen.

Men han udarbejder også en ordbog – grønlandsk-dansk – den forunderligste ordbog, man kan forestille sig, for sprogene grønlandsk og dansk svarer ikke til hinanden, sådan at man kan nævne et grønlandsk ord og bare oversætte det. Nej, det drejer sig om at finde ind til ordstammernes inderste væsen, så man derfra kan fornemme de afledede ords betydning og brug. Det er en utrolig bog – men igen: Kleinschmidt er ikke linguist. Han er teolog. Ordbogen laver han for selv at

få så fuld klarhed over det grønlandske sprog, at han virkelig kan oversætte bibelen præcist. Et af de nye opslag i Kleinschmidts udgave af Den grønlandske Ordbog (København 1871) er iøvrigt betegnende nok: “píngortitat ilerquat – naturlig” (egtl: det skabtes skik). Dette begreb havde tidligere i herrnhutiske kredse været negativt ladet og frem for noget besmittet af synden, men nu var det først og fremmest Guds værk.

Også i Godthåb blandede han sig i debatten om, hvad der tjente Grønland og grønlændere bedst. Det gjaldt i særlig grad i forbindelse med uddannelsen af grønlandske præster, hvor både kultusministerium og DMS mente, at det ville være nødvendigt deri at indføre et flerårigt kulturelt og religiøst dannelsesophold i Danmark. Det var Kleinschmidt afgjort imod, for et muligt udbytte ville ikke kunne “opveie den skade, som ufravigelig følger med enhver unaturlighed”, eftersom “et lands natur og befolkningens deels heri, deels i dens herkomst og historie rodfæstede eiendommelige karakter ikke ustraffet kunne ignoreres eller miskjendes”. Det gælder på alle områder, også kristenlivet. “Det hører jo ogsaa vistnok til Guds Anordning, at Evangeliet skal fremkalde forskjellige Former for det christelige Liv hos de forskjellige Nationer efter disses forskjellige Charaktere og Tænkemaade, men jeg kan ikke nægte, at jeg synes, at den her omhandlede Plan gaaer i en anden Retning.”<sup>14</sup>

Siden Kleinschmidt var ankommet til Grønland i 1841, hørte det til hans faste dagsprocedurer at han om morgenen kl. 5 gik ud af huset, så opmærksomt op mod himlen og noterede sig, hvordan den så ud, også vind eller nedbør, samt aflæste temperaturen, og det samme gentog sig middag og aften – dag ud og dag ind, år efter år. Men hvorfor? – Ja, for ham selv var det igen teologi.

Da han, der nu var et meget værdsat medlem af den lokale brødre-menighed, i 1884 – lige før han blev ramt af et apoplektisk anfald og forstanden gik i sort – blev spurgt om, hvad det egentlig var, han havde imod Brødremissionens kirketugt, svarede han med en kritik så skarp som nogensinde. Man havde netop overset forskellene mellem Europa og Grønland: 1. I Europa var Brødre-menigheden små celler i et kristent landskab, i Grønland selvstændige lokalmenigheder, 2. Hedsenskab var i Europa mindst 1000 år væk – i Grønland var det for mange kun en generation borte, og endelig – og dér ser man hvorfor det meteorologiske arbejde for ham var så vigtigt – 3. Den kendsgerning, at gennemsnits-temperaturen i Europa var 9 grader højere end i Grønland, havde store konsekvenser for erhvervslivet: man kunne ik-

14. Kleinschmidt til Kalkar 1865, DMS-arkiv 32-35/1865 og *Evangelisk Ugeskrift* 1864 nr. 48, s. 340.

ke være bønder, men måtte være fangere, ikke bo samlet, men spredt, ikke være afhængig af andre, men selvstændige osv – og den måtte derfor også have helt afgørende betydning for kristenlivet.<sup>15</sup>

Så for Kleinschmidt gjaldt der helt afgørende et “Inuk først!” – og hans blivende betydning var også at han endnu mere end Janssen og på en ganske anden måde betonedede det grønlandskes selvværd i forhold til det europæiske. Det danske, også det danske sprog, kom ganske i anden række.

*Grundtvigianerne i Nordgrønland: Først dobbeltsprogede, voksne og ansvarlige*

Men var der slet ingen *rigtige* grundtvigianere blandt missionærerne? Jo, i det omfang de overhovedet dengang fandtes, så var de der ved Ajoqersuivissuaq i Nordgrønland – men med en ganske anden dagsorden end på Ilinniarfissuaq.

I nord var man – ved et uheld – kommet til at prioritere det danske sprog meget højt i undervisningen, fordi en nyansat forstander i 1850 blev sindssyg, og en ligeledes helt nyansat seminarielærer, Jakob Wolf, så måtte overtage forstanderhvervet og den teologiske undervisning. Han kunne naturligvis meget lidt grønlandsk, så han brugte sine timer i bibelfag til med eleverne at oversætte den danske bibel til grønlandsk – så lærte han grønlandsk og eleverne dansk.

Denne tilfældighed blev begyndelsen til den siden foretrukne praksis på dette seminarium – dog ikke for at gøre kateketerne mere danske, men – i Wolfs tid – for at de skulle kunne formidle mellem de to befolkningsgrupper – danske og grønlandere.

Faktisk lød der i den meget grønlandske seminarieverden i Nuuk også en protest mod at alt skulle være så grønlandsk – og protesten kom fra den grønlandske hjælpelærer ved seminariet, Rasmus Berthelsen. Han var en af de ikke helt rigtige grønlandere, for han havde været nogle år i Danmark som ganske ung og var ikke oplært med fangst, fordi han havde valgt den anden vej: at ville formidle mellem danske og grønlandere. Han var ked af at han ikke havde fået en ordentlig uddannelse i Danmark, så han – og ikke romantiske danske præster – kunne overtage ansvaret for selvstændigt at formidle kristendommen til sine landsmænd.

Dette formidlingsbehov kunne Wolf se som en naturlig opgave for kateketerne, og han havde rimeligt held med sin undervisning. Han tog sin dygtigste elev med til Danmark, og selvom det for godthåberne var helligbrøde – unge grønlandere ville kun blive ødelagt af at

15. Unitetsarkivet i Hermhut, Personalakten Samuel Kleinschmidts, Kleinschmidt 23.7.1884 til H.Kögel.

blive undervist i Danmark – og selvom han, Tobias Mørch, året efter måtte vende tilbage til Grønland uden at være kommet videre med nogen præsteuddannelse, så blev han alligevel 15 år senere den første uddannede grønlandske præst.

Men i tiåret 1863-73 dominerede to overbeviste grundtvigianere seminariet, Peter Nissen og Nicolai Edinger Balle. De gik meget op i lov og moral, for uden lov ingen syndserkendelse – og så heller ikke nogen åbenhed for evangeliet. Det var dog ikke nogen særlig eskimisk lov, men den lov man mødte i Luthers lille katekismus. Dertil føjedes bestræbelsen for at lære eleverne personlig renlighed og orden og ansvarlighed. – Men også oplærelse i fangererhvervet – og alt efter elevens særlige evner, uddannedes de sideløbende som sæl- og hvalfangere, fuglejægere eller fx hajfiskere. Netop derved tog man sigte på det grundtvigske: Menneske (inuk) først.

I selve undervisningen betjente man sig kun af “det levende ord”. Lærebøger anvendtes så godt som ikke – og slet ikke Kleinschmidts, for han tilhørte jo Brødremenigheden, der var en af Grundtvigs yndlingsaversioner.

I det omfang bøger blev benyttet, var de danske – og indskrænkede sig stort set til den danske bibeloversættelse. Men der blev brugt megen tid på ad den vej at lære eleverne dansk – så heller ikke her anvendte man altså Kleinschmidts grønlandske prøveoversættelser! Nej, på dette “grundtvigske” seminarium blev en meget stor del af undervisningsenergien anvendt på at lære eleverne dansk, ja, forstander Nissen overgik så langt kultusministeriets forestillinger og ønsker ved at ansøge om tilladelse til for en periode på 2½ år at flytte hele seminariet med dets 10 elever til Danmark, så de kunne blive rigtig fortrolige med dansk sprog, kultur og kirke! Også denne plan er formentlig udkastet i bedste overensstemmelse med lærefaderens pædagogiske princip: Det er ikke nok at *høre* derom. Man må *opleve* det som virkelighed, thi “*først* kommer *Livet* og saa *Lærdommen* bagefter.”<sup>16</sup> Når eleverne så vendte tilbage fra Danmark, ville de med alt hvad de havde oplevet og lært, som overkateketer og præster kunne optræde med myndighed og udvikle det grønlandske sprog fra et “barnesprog” til et “voksensprog” og derigennem formidle det kristne budskab i en hidtil uset fylde. Netop de ville kunne oversætte bibelen til rigtigt grønlandsk. Men planen blev aldrig realiseret. Det skyldtes dog ikke, at ministeriet havde ladet sig overbevise af den kleinschmidtske modstand mod sådanne tiltag. Nej, planen var simpelthen for dyr! Først Balle fik senere lov til i mindre målestok at realisere

16. N.F.S. Grundtvig: *Skolen for Livet*, s.13, her efter H. Høirup: “Menneske Først – En Grundtvig-Holberg Studie”, i *Vartovbogen I*, København 1947, s.144.

den ved at tage tre færdigtuddannede elever med til Danmark i to år “for at se, høre og tale.”

Da var Balle imidlertid – siden 1870 – forstander for Ilinniarfissuaq (og Ajoqersuivissuaq nedlagt), og selvom han med mellemrum i ord og handling betonedede sin uenighed med Kleinschmidt – bl.a. også som en noget modvillig medarbejder på dennes bibeloversættelse – så tilsluttede han sig dog i stigende grad Kleinschmidts synspunkter – især efter dennes død. Han blev stadig mere skeptisk overfor det danske som en nødvendig omvej til en mere grønlandsk kirke. Det helt afgørende var, at seminarieeleverne i deres liv og gerning blev ansvarlige mennesker – ikke som hel- eller halvdanskere, men som inuit. Til ansvarligheden hørte ikke mindst ansvaret for netop modersmålet, sådan som de kendte og brugte det. På dette punkt var de grønlandske kateketer nemlig deres foresatte, de danske præster, overlegne, men det betød også, at det var deres ansvar at gribe ind, hvor sproget i kirken anvendtes forkert.

#### *Missionstidens resultat: Overfladisk kristne*

Med udløbet af det 19. århundrede steg behovet for veluddannede kateketer, fordi de ikke alene skulle besætte de vanlige kateketposter, men også i vidt omfang erstatte brødremissionærerne, der blev trukket tilbage år 1900 – og også fik hovedansvaret for missionen først i Østgrønland og så i Thuleområdet. Endelig blev der også med Lov om Grønlands kirke og skole i 1905 gjort alvor af, at Vestgrønland forlængst ikke længere var at betragte som en missionsmark.

Alt dette synes at vidne om en meget styrket grønlandsk kristendom gennem denne omfattende nationalt-kristelige indsats, som seminarierne er udtryk for.

Er det da så ikke et veritabelt bevis på at Grundtvig havde ret? At med denne meget grønlandske tilgang gik det så let, som Grundtvig siger i sit digt: “Om Christen ei han er i Dag, Han bliver det i Morgen!”? Det kommer nu an på, hvem man spørger. Svaret er nej, hvis man spørger de europæiske præster i Grønland.

Umiddelbart før den grønlandske kirke blev stadfæstet ved lov, prøvede den unge og meget betydelige grundtvigske præst Schultz-Lorentzen at skildre situationen, som han finder “meget trist”. “De bedste Kateketer er langt fra tilstrækkeligt uddannede.” Der er “naturligvis aldrig eller kun sjælden ... Tale om et bevidst vaagent Kristenliv.” Grønlanderne er kun overfladisk kristne, og under den kristne fernis er det stadig hedenskabet, man møder i form af overtro. For Guds gra-

tis nåde har de ringe sans, men er beherskede af “noget-for-noget”-tankegangen. Og så er utugten et stort problem.<sup>17</sup>

Man kan nok spørge, om forskellen på dansk og grønlandsk folkekristendom var så stor når det kom til stykket, hvad de første to elementer angår, men det er klart, at de er faldet missionærene mere i øjnene fordi de fik ganske andre udtryk end i Europa, og dertil kom, at også reaktionsmønstret var et andet. Men er den meget stærke spontane glæde mindre kristelig end den næsten udtryksløse indre letthed? Eller er den kortvarige, men voldsomme sorg mindre kristelig end den knugende tungsindighed? Hvor europæeren vil være tilbøjelig til at kalde den grønlandske reaktion overfladisk, ville grønlanderen nok anse den europæiske reaktion for sygelig. Men i virkeligheden er forskellen den, at måden at udtrykke sig på er blevet til i helt forskellige verdener.

#### *Den livstruende seksualmoral*

Det gælder om noget også det tredje element: utugten. Her har der været stor forskel – både i omfang og opfattelse. Det monogame ægteskab havde udviklet sig inden for jødedom og kristendom og vist sig demografisk at passe særdeles godt til de agerbrugskulturer, hvori disse religioner bredte sig, og seksualmoralen blev stadig mere restriktiv. Hvor det 6. bud: “Du må ikke bryde et ægteskab” oprindeligt var et forbud mod en mands seksuelle omgang med andre gifte kvinder end egen hustru og en gift kvindes seksuelle omgang med andre mænd end egen ægtemand, så havde det udviklet sig til at være et forbud mod enhver form for uægteskabelig sex. Særligt alvorlige kunne konsekvenserne af en overtrædelse blive for den ugifte kvinde, fordi hun så ikke længere var jomfru og måske endda blev gravid. At hindre dette havde i mange generationer været en af de vigtigste opgaver for opdragelsen af pigerne, som skulle vide, at sex var noget ubehageligt, som kvinderne imidlertid måtte affinde sig med i ægteskabet – og kun dér! – for at få børn.

Denne opfattelse som et meget centralt element i det kristne livssyn var en selvfølgelig del af missionærens og præsters bagage, når de drog til Grønland. Men her viste den sig slet ikke at være selvfølgelig. Derfor måtte der bruges megen energi på at overbevise grønlanderne om det rigtige i denne opfattelse – med lidet held. Og jo mindre held man havde, des mere energi blev der brugt på sagen. Det var ikke kun på de herrnhutiske missionsstationer, at kirketugten blev taget i brug.

17. C.W. Schultz-Lorentzen i indberetning 1.7.1904 og foredrag “Den grønlandske Kirkesag” i *Meddelelser om den grønlandske Kirkesag*, nr. 1, København 1906, s. 7f. Jvf Søren Thuesen: *Fremad, opad*, København 1988, s. 49ff og H.Wilhelm 1997, s. 286f.



Også i de lutherske menigheder blev der taget skrappe midler i brug, som fx fordømmelse fra prædikestolen, bortvisning af kateketelever fra seminarierne og afskedigelse af kateketer.

Men man havde alle odds imod sig, for de allermost uterlige var de mange enlige danske mænd, der var ansat i KGH. Når de kunne tillade sig ligefrem promiscuitet, kunne det vel ikke være så slemt. Men de huserede ikke i de herrnhutiske menigheder, hvor man kunne fremholde forholdene i de lutherske menigheder til skræk og advarsel for egne grønlandere.

Det udslaggivende argument for Brødremenigheden til at opgive missionen i Grønland var nogle statistiske oplysninger, som viste, at befolkningstallet i de herrnhutiske menigheder stadig var faldende, mens tallet for de lutherske menigheder var vendt og nu stigende. Fra dansk administrativ side havde man i hele 1800-tallet ivret mod de store herrnhutiske missionspladser med deres elendige sociale og erhvervsmæssige forhold. Nu kunne man så sort på hvidt se konsekvenserne heraf: det vigende befolkningstal. Det indrettede man sig så efter ved efter fælles overenskomst at opgive Brødremissionen.<sup>18</sup>

Men i virkeligheden var det nedadgående befolkningstal konsekvensen af noget helt andet, nemlig seksualmoralen, der var højere i brødremenighederne end i de lutherske menigheder! Og denne seksualmoral var virkelig livstruende.

Undersøgelser har vist, at en forholdsvis lille befolkning står i fare for at uddø, hvis ikke de givne reproduktionsmuligheder udnyttes. Det gælder i særlig grad en kultur, hvor den farlige kajakfangst er hovederhvervet, som den især var det i Sydgrønland. Derfor må denne fangerkulturs opdragelse nødvendigvis give kvinderne ikke modvilje mod, men lyst og pligt til seksuelt samkvem med mændene. I Neuherrnhut-Lichtenfels menighederne var der et meget stort overskud af kvinder, fordi så mange mænd omkom til havs under udførelsen af deres erhverv. Men netop pga den strenge moral og overvågning forblev mange kvinder barnløse. Der fødtes derfor simpelthen for få børn til, at menighederne i længden ville kunne overleve. I de lutherske menigheder var moralen dårligere, og det var den afgørende grund til, at folketallet dér udviklede sig positivt.<sup>19</sup> Kunne anelsen herom være en ekstra grund for Kleinschmidt til at vende sig mod kollegernes store optagethed af seksualmoralen?

18. Henrik Wilhjelms: "Brødremissionens overgivelse", i Tidsskriftet *Grønland* 2000, nr. 6-7, s. 231ff.

19. For hele dette afsnit henvises til Ole Marquardt: "Demografi, fertilitet og religion: Demografiske konsekvenser af overgangen til kristendom og kristne ægteskabsformer i Grønland" i *Grønlandsk kultur- og samfundsforskning 2000/01*, Nuuk 2002, s. 115-28.

*Kristelig og national vækkelse*

At den grønlandske, og specielt kateketernes, kristendom måske heller ikke var slet så overfladisk som mange missionærer, og med dem også Schultz-Lorentzen, mente, kunne den vækkelse være et vidnesbyrd om, som få år senere, bla med netop Schultz-Lorentzen som fødselshjælper, bredte sig ud over store dele af Grønland, hovedsagelig båret af kateketerne. I Peqatigiinniat, “de, der vil fællesskabet”, var det sociale engagement og fællesskabet om salmesang, andagter og bibellæsning centrale elementer. Betegnende for denne vækkelse var netop, at det grønlandske og det kristelige gik i eet – i en sådan grad at der blandt danske opstod en nervøsitet for, at den skulle kamme over og blive til en mod det danske vendt grønlandsk nationalisme.<sup>20</sup>

*Rinks missionskritik*

Da man i 1905 fik loven om Grønlands kirke og skole var den grønlandske vestkyst som nævnt forlængst ophørt med at være en missionsmark. Det gjaldt i så høj grad, at man allerede midt i 1800-tallet her i almindelighed var af den opfattelse, at den gamle trosverdens myter og sagn helt var sunket i jorden.

Men da H.J. Rink, der havde gået på Sorø Akademi og dér haft Ingemann som lærer, i 1855 kom til Nuuk som inspektør for Sydgrønland, blev han betaget af Kleinschmidts vilje til at se alt fra et grønlandsk synspunkt. Han gjorde da sammen med den grønlandske seminarielærer Rasmus Berthelsen et forsøg på at indsamle eskimoiske myter og sagn. Og det lykkedes dem overraskende at få en meget stor samling – og underligt nok kom fortællingerne i særlig grad fra herrnhutiske indsendere, især deres hjælpere (kateketer). Under den “kristne fernis” havde disse fortællinger levet videre. Seminarieeleverne var med til at renskrive dem – men ingen af deres lærere inddrog dem i undervisningen.

Det var faktisk kun Rink, der tog myterne alvorligt som andet end kuriøse fortællinger, og han forsøgte at udlede et ideindhold. Det førte ham til at rette en kritik af missionsarbejdet i Grønland især af missionærernes voldsomme konfrontation med hedenskabet. I stedet for den skrappe afvisning skulle man have peget på de mange fællestræk mellem kristendom og eskimoisk livsforståelse (som Hans Egede jo også havde fundet ved første møde med eskimoerne, men senere lod ude af betragtning) – og åndemanerne havde også været positivt interesseret i kristendommen, så man burde have søgt at gøre dem til

20. H. Wilhjelm: “Kirke og hjemmestyre i Grønland” i *Dansk Kirkeliv 1978-1979*, Århus 1978, s. 87.

kateketer i stedet for at føre krig imod dem.<sup>21</sup> Disse opfattelser rystede missionærer og præster, så der længe i kirkelige kredse – altså også blandt de grønlandske præster – herskede en vis usikkerhed over for denne Rink.

Men spørgsmålet er, om ikke Rink et langt stykke har haft ret, og at der også hos de meget grønlandsk sindede missionærer og seminarieforstandere og -lærere var en europæisk bagage, som hindrede el. skyggede for en mere eskimoisk kristendomsforståelse.

### *Missionærfri inuitkristendom*

På den anden side af Davisstrædet i Alaska og Canada skete der hyppigt det, at kristendommen spredtes, før missionærerne kom rundt. Da Knud Rasmussen på den store slæderejse fra Grønland til Stillehavet kom til Illulik, overværede han en morgenandagt, som den tidl. åndemaner Aua holdt. Aua var blevet omvendt til kristendommen af en eskimoisk profet, Norallak, der var kommet til stedet, fordi han var flygtet fra sit hjemsted, efter at have måttet slå en hvid handelsmand, der truede hans bopladsfæller, ihjel. Han vidste godt at de hvide havde andre retsregler end inuit, og derfor var han taget til Illulik. Her forkyndte han kristendom og overbeviste stort set hele bopladsen – og til sidst også åndemaneren Aua. De gamle amuletter blev smidt væk og erstattet af små hjemmelavede trækors, som selv hundene fik om halsen.

Politiet fandt til sidst Norallak, og derpå overtog den nyomvendte Aua den daglige morgenandagt. Den morgen Knud Rasmussen overværede den, sagde han omtrent således: “Alt hvad der møder mennesker, både ondt og godt, skal man sige tak for. Vigtigst i al livsførelse er fordragelighed, barmhjertighed og hjælpsomhed. Mennesker skal frit bekende deres tro uden at bekymre sig om, at andre ikke mener det samme. Livets tilskikkelser må tages roligt, og ingen ærgrelser må forlede os til hidsighed. Selvom køddepoter plyndres af jærv og bjørn og ræv skal vor tale være “tak”. Thi alle dyr føler sult på samme måde som mennesker, kun har de ikke menneskets kløgt, der sætter dem i stand til at opfinde særlige våben, som letter dem kampen for føden. Derfor må vi ikke vredes over, at de søger at stille deres sult, selvom det går ud over os selv. Og hvad der gælder dyr, gælder i endnu højere grad mennesker. Så snart man får at vide at folk ved en boplads lider nød, skal man hjælpe dem efter evne. Følger man disse bud, får man til gengæld selv hjælp gennem livet, ja beskyttelse mod farer og

21. H.J. Rink: “Om Aarsagen til Grønlandernes og lignende, af Jagt levende, Nationers materielle Tilbagegang ved Berøringen med Europæerne” i *Dansk Maanedsskrift* København 1862, nr. 2 Extrahæfte, s. 89, 92f, 104f.

hjælp i fangst, og ingen magt i verden kan true med ulykke.”<sup>22</sup> Let forståeligt og livsnært!

I sin bog *My Life with the Eskimo* fortæller Stefansson om en samtale med en eskimo, der undrer sig over at nogle, formentlig bla. Stefansson selv, kunne tvivle på, at noget menneske, selv Jesus, kunne opvække døde, for det kunne da adskillige åndemanere gøre. Han henviser til, at Stefansson selv har mødt Taiakpanna, som nogle år før ellers var død en morgen, men om eftermiddagen var den store åndemaner Alualuk kommet, og han havde ved hjælp af sine hjælpeånder opvakt den døde. Hvorfor skulle så ikke Kristus også kunne det?

Nogle år senere mødte Stefansson Alualuk, som fortalte, at den gamle Taiakpanna nu var død igen, men denne gang havde han ikke kunnet opvække ham, fordi han – åndemaneren – var blevet kristen og havde givet afkald på sine hjælpeåndere. De drøftede lidt, om Alualuk ikke alligevel havde kunnet få assistance fra hjælpeånderne, men Alualuk afsluttede diskussionen med at sige at Taiakpanna jo var blevet gammel og også blevet kristen, så at han nu utvivlsomt havde det godt – så hvorfor skulle han dog have forsøgt at skaffe ham en tvivlsom fordel – som måske tilmed kunne have kostet Alualuk hans egen frelse!<sup>23</sup>

Det er karakteristisk for alle åndemanere, at de mente at måtte opgive deres hjælpeåndere, når de blev kristne. Da en anden tidligere åndemaner, Victor Tungilik, senere fortalte den katolske præst derom, stillede denne sig uforstående over for at det skulle være nødvendigt, for enhver form for hjælp og helbredelse var jo fra Gud! Ja, måske, sagde Tungilik, men han havde nu erfaret – ved at gå i forbøn for syge – at Gud selv faktisk var stærkere end hjælpeånderne.<sup>24</sup>

Disse inuit var altså kristne før missionærerne – de anglikanske og katolske – kom og sloges om deres sjæle. Men hvad så: var de allerede døbt? Nej, at døbe var forbeholdt missionæren. I stedet havde de nogle steder et andet initiationsritual, “seqqiterneq”. Når nogle inuit – mest en familie eller en boplads – ville være kristne, så arrangeredes et lille måltid. En række forskellige dyreindvolde, der i særlig grad var tabubelagte, urene, blev skåret i småstykker, blandet sammen og lagt på et bord. Derpå stillede de, der ville omvendes, op på række og blev spurgt hvorfor de ville deltage i ceremonien, og svarede: “Fordi vi ønsker at blive kristne”. Derpå fik hver enkelt nogle småstykker at spise og blev spurgt: “Hvorfor ønsker du at blive kristen?” Og svaret lød: “Fordi jeg ønsker at gå med Jesus, når jeg dør”, og så gav man

22. Knud Rasmussen: *Fra Grønland til Stillehavet I*, København 1925: s. 318ff

23. V. Stefansson: *My Life with the Eskimo*, 1913, s. 423f.

24. Victor Tungilik and Rachel Uyarasuk: *The Transition to Christianity*, Iqaluit 1999, s. 78f, 95, 109.

hånd. Det plejede man ellers ikke. Derpå var der fællesbøn, bekendelse i forsamlingen og bøn igen, hvorigennem man sagde farvel til det gamle menneske. Selve spisningen var en eengangshandling – og et meget stærkt ritual, som også betød, at den senere dåb ikke for disse mennesker synes at have fået så stor betydning.<sup>25</sup>

## ZUSAMMENFASSUNG

“Mensch zuerst, und dann Christ”, schrieb N.F.S. Grundtvig wie früher auch Hans Egede, der aber nicht meinte, dass der Eskimo erst wahres Inuk (Mensch auf grönländisch), sondern “vernünftiges”, d.h. irgendwie europäisches, Mensch werden sollte, um das christliche Botschaft sich zueignen zu können. Auch die Brüdermissionare “füllten nicht Taufe und Abendmahl in den alten Menschen”.

Im 19. Jahrhundert wurde das natürlich grönländische viel höher geschätzt, besonders von den – grundtvigianischen und mehr pietistischen – Mitarbeitern bei den Katechet-Hochschulen, und ganz besonders vom Brüdermissionar Samuel Kleinschmidt.

Um 1900 herum meinten manche Missionäre, dass die Glaube der Grönländer noch sehr oberflächlich sei, z.B. wäre die Unzucht ein grosses Problem. Dieses Urteil scheint doch mehr europäisch als christlich gedacht zu sein, denn zu viel sexualmoralisches Zucht hätte das Aussterben der Inuits als Konsequenz gehabt.

Vielleicht war die europäische kulturelle Erbe den Missionäre hinderlich, nicht nur das christliche Botschaft in der Eskimo-Welt einheimisch zu darstellen, sondern auch das Erfolg davon recht zu beurteilen.

Unter den Inuit in Canada war das christliche Botschaft oft die Missionäre weit voraus von den Inuit selbst mitgebracht. Das hat zwar Missverständnisse verursacht, oft aber auch ein mehr eskimoisches Verstehen.

*Keywords:* Human and Christian – Hans Egede – the Moravians – mission, nature and history – S.P. Kleinschmidt – European and Inuit Christianity – life-threatening sexual morality – H.J. Rink – Inuit-ritual of conversion.

25. Samme, s. 123f.

## Debatten om Gud anno 2003-2004<sup>1</sup>

PROFESSOR  
NIELS HENRIK GREGERSEN

“There can in the nature of the case be no ‘definition’ of God in the strict sense of that term, for such a ‘definition’ would not be what religious faith means by ‘God’ but merely an intellectual caricature. ‘*Le Dieu defini est le Dieu fini!*’.”

Anders Nygren, *Meaning and Method*  
(London: Epworth Press 1972, s. 321).

### 1. Gud som offentligt anliggende

Der er en sætning i Holmquists og Nørregaards *Kirkehistorie*, som jeg aldrig har kunnet glemme. I forbindelse med gennemgangen af den arianske strid hører vi om, hvordan treenighedslæren kom på alles læber. Og så følger den sætning, som har sat sig fast: “I Orienten bredte Trangen til at teologisere sig helt ned i de brede Lag og gav Genlyd på Gader og Stræder, i Købmandsboder og i Festsamlinger. Det trinitariske Spørgsmaal blev en Folkesag lige saavel som en Stats sag”.<sup>2</sup> Lige så flot Holmquist og Nørregaards sætning er, lige så utrolig har den altid virket på mig – vel at mærke indtil for nylig.

Da Pastor Thorkild Grosbøll i marts 2003 udgav bogen *En Sten i Skoen*, var anmeldelserne ganske vist kun få og små. Men et enkelt interview i Weekendavisen d. 23. maj under titlen, “Præsten der ikke tror på Gud”, forandrede den danske medieverdens dagorden i Danmark henover sommeren 2003. Og bølgerne bredte sig fra dansk TV til de store medier i udlandet. Sagen blev dækket af CNN og sågar af *Time Magazine*, der d. 16. juni 2003 bragte en forsideartikel om “The Future of Christianity in Europa”, der langt inde i artiklen har en pasus, der lidt undrende konstaterer: “Last week, the Church of Denmark suspended a pastor after he told a newspaper that God does not exist. That man may want to consider a career change, but he’s not alone in breaking with religious traditions”.<sup>3</sup>

1. Afskedsforelæsning ved Det Tologiske Fakultet, Aarhus Universitet d. 11. december 2003, senere holdt som foredrag på Københavns Stiftskursus d. 11. maj 2004 og på Ålborg Stiftspræstekursus d. 9. juni 2004. Jeg benyttede her lejligheden til at forholde mig til den teologiske diskussion, som blev affødt af Thorkild Grosbølls *En sten i skoen. Et essay om civilisation og kristendom*, Frederiksberg: Anis 2003. Forelæsningen er blevet revideret; afsnit 3 og 8-9 er nyskrevet.
2. Hjalmar Holmquist & Jens Nørregaard, *Kirkehistorie* Bd. 1, 2. udgave, København: Schulz 1931, s. 197.
3. Jeff Chu, “O Father Where art Thou?”, *Time* June 16, 2003, s. 18-26, her s. 21.

Jeg skal ikke her gå nærmere ind på den læresag, som Lise-Lotte Rebel har begæret rejst mod Grosbøll og som endnu (februar 2005) er undervejs. Jeg skal alene tage stilling til nogle af de teologiske synspunkter, som Grosbøll har gjort sig til talsmand for i sine offentliggørelser. Lad mig blot om sagen sige, at den så vidt jeg kan bedømme har været ulykkelig for alle implicerede parter (måske med undtagelse af dagspressen). For det første fremstår Grosbølls eget teologiske anliggende til stadighed som utydeligt måske bortset fra de passager, hvori han afskriver trosbekendelsen som rent abrakadabra<sup>4</sup> eller henviser til sine troserfaringer eller mangel på samme.<sup>5</sup> For det andet har sagen vist folkekirkens manglende evne til at håndtere lærespørgsmål på en teologisk forbindtlig måde. Jeg er her enig med biskop Niels Henrik Arendt i, at folkekirken bør genåbne diskussionen om, hvordan sådanne sager fremover kan forvaltes.<sup>6</sup>

Men samtidig har Grosbøll-sagen givet anstød til en meget velkommen debat om, hvordan vi i dag kan eller ikke kan tale om Gud. Spørgsmålet om Gud har vist sig at være et offentligt anliggende. Spørgsmålet om Gud som skaber, om Guds inkarnation, og spørgsmålet om opstandelse og evigt liv, er spørgsmål om mening og meningsløshed, der på én gang er eksistentielle og vedrører det fælles liv.

I en offentlig debat går det imidlertid hurtigt. I Grosbøll-sagen og dens udløbere har det føjet med ord som metafysik og post-metafysik, Guds eksistens eller ikke-eksistens, teisme eller ateisme, inkarna-

4. "Trosbekendelsens ordlyd repræsenterer netop alt det, vi ikke er i stand til at tage i vores mund. Rent abracadabra. Nok gav det en frihed over for skriften [her hentydes velsagtens til Grundtvigs kirkelige anskuelse, NHG], en frihed som de fleste tager ganske selvfølgelig i dag, men til gengæld står vi tilbage med et uspiseligt koncentrat.", *En sten i skoen*, s. 147, jf. s. 137.
5. Centralt i debatten har stået en indledende passus (gentaget på bogens bagside): "Bogen udfolder sig episodisk, men er selvfølgelig styret af den måde, jeg forholder mig til traditionen på, og lad det være sagt med det samme: Den rummer ikke nogen skabende eller opretholdende gud, ingen forestilling om en opstandelse eller et evigt liv. Den slags har aldrig sagt mig noget – end ikke som barn (ifølge min mor). Det er alene som et modigt epos om tilværelsens vilkår, jeg læser de gamle skrifter, som en sang om og for livet i dets forfærdende og forunderlige mangfoldighed. Deri ligger deres fascinationskraft", *En Sten i Skoen*, s. 9.
6. *Kristeligt Dagblad* d. 29. juli, 2003. Det eneste alternativ til gejstlige læresager ved almindelige domstole er så vidt jeg kan bedømme etableringen af et bredt sammensat lærenævn, der passende kunne bestå af biskopper, teologisk og juridisk sagkyndige, samt lægfolk, gerne med en repræsentant for Præsteforeningen som bisidder. Dermed lægges ansvaret på så vigtige sager over på mere end en enkelt biskop. Læresager er jo hele folkekirkens sag, ikke bare et stiftsanliggende.

tion, treenighed og kenose. Det er disse begreber, jeg gerne vil bidrage til afklaringen af.

## 2. Historisk revy?

Præntentionen om at tale ikke-metafysisk om Gud er ikke i sig selv en nyhed i dansk teologi. Den danske liberalteolog F.C. Krarup (1852-1931) hævdede således, at tanken om skabelse i en vis forstand ligger et moderne menneske fjernere end troen på Kristus som frelser: "Det er (...) den almindelige populære Forestilling (...), at Forstaaelsen af Gud ligger os umiddelbart nærmere end Forstaaelsen af Jesus. Selv den grovere Sans kan ikke unddrage sig Nødvendigheden af en Skaber, medens der derimod hører en finere Sans til for at forstaa Frelseren... Denne Tankegang, som har sin Rod i Fortidens Metafysik, er imidlertid nu ganske forældet. Vil vi samle de ejendommelige Træk i Nutidens religiøse Tankegang, da vil det vise sig, at det er langt lettere for os at faa Syn for Kristus end for Gud, for Frelserværket end for Gudstankens Ret. En fintfølende Forstaaelse af vor Tid vil anerkende dette, hvor mærkeligt det end kan lyde".<sup>7</sup> Dette synspunkt, som F.C. Krarup fremsatte i *Livsforstaaelse* fra 1915, var et forsinket ekko af tysk, nykantiansk teologi. Allerede i 1876 havde den unge Wilhelm Herrmann udgivet bogen *Die Metaphysik in der Theologie*, hvori han gjorde gældende, at metafysikken drejer sig om værens almene former og dermed ikke angår det "det sædelige subjekts selvfølelse", mens omvendt moral og religion ikke behøver at bekymre sig om verdens objektive tilstand, men alene drejer sig om subjektets oplevelse samt om virkeliggørelsen af de sædelige formål i verden.<sup>8</sup>

Nu med godt en generations forsinkelse var altså det samme synspunkt gjort gældende i Danmark af F.C. Krarup. Kristendom handler om værdier og sædelighed, ikke om objektive kendsgerninger. Tro er tilsvarende tillidsfuldt at fornemme og antage den virkning, der udgår fra Jesus. Men heller ikke Jesus kan vi sige noget objektivt om, for kun i troens værdisættelse bliver Jesus Kristus til frelser *for mig*. F.C. Krarup kan her gentagne gange citere Philipp Melanchthons kendte sætning fra *Loci Communes* 1521: "At kende Kristus er at kende hans velgerninger for os". Men noget er sket i mellemtiden. Det lutherske *pro nobis* er under hånden blevet konverteret fra det ydre ords hen-

7. F.C. Krarup, *Livsforstaaelse. Kristelig Troserkendelse fremstillet i Sammenhæng*, København: Gads Forlag 1915, s. 227.

8. Se hertil Ole Jensen, *Theologie zwischen Illusion und Restriktion: Analyse und Kritik der existenz-kritizistischen Theologie bei dem jungen Wilhelm Herrmann und bei Rudolf Bultmann*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1975, s. 22-29 (om Wilhelm Herrmanns teologiske løsrivelse fra metafysikken) og s. 66-77 (om Herrmanns opgør med samtidens naturvidenskabeligt orienterede nykantianisme).



vendelse til menighedens forpligtende fællesskab til en bevidsthedsintern oplevelse af Kristi frelsende gerning for *mig selv*.

Som bekendt blev Tidehverv herhjemme til i 1926 i et opgør med liberalteologien. Imidlertid videreførte også Tidehverv liberalteologiens principielle kritik af metafysikken. Ikke fordi kristendommen skulle reduceres til sædelighed (tværtimod!), men fordi Gud ikke kan føjes ind i en bestemt fysisk eller metafysisk forklaring på årsagerne til verdens opkomst og opretholdelse. Tidehverv anklagede imidlertid liberalteologien for at gøre kravet om gudsoplevelse til en menneskelig viljessag. Tro blev under hånden gjort til en præstation. I denne kritik fulgte Tidehverv (fra omkring 1930) eksistensteologen Rudolf Bultmanns kritik af sin teologiske lærefader, Wilhelm Herrmann. Mens liberalteologerne talte om religiøs oplevelse og moralitet, talte eksistensteologerne om troens lidenskab. Den "praktiske fornuff", som religionen hører til inden for, var dermed blevet yderligere subjektiveret.

Som høg over høg angreb Tidehverv den liberalteologi, der allerede havde afskediget metafysikken én gang. Set fra Tidehvervs perspektiv var den religiøse oplevelse samt koblingen mellem tro og etik liberalteologiens sidste metafysiske bastioner. *Tidehverv intensiverede således metafysikkritikken ved at ekstensivere den*. Alt, som ikke er tro på evangeliets ydre ord (og det er ikke så lidt!) er metafysik. Eller rettere: bliver gjort til metafysik ved syndens misbrug, der gør alting til base for menneskets selvhævdelsestrang. Dette gælder for den videnskabelige erkendelse lige så vel som for den etiske retfærdigheds-sans, den æstetiske sans – og altså den religiøse oplevelse. Kun i åbenbaringens øjeblik, stillet over for forkyndelsen af Guds Ord, trænges menneskets syndighed bort, idet eksistensen frigøres fra selviskheden i lydigheden over for Guds krav: Du skal elske din næste.

### 3. Om forskellen på kantianisme og non-realisme

Man kunne så spørge, om der i den danske debat anno 2003 og 2004 overhovedet var noget nyt under solen? Alle angriber jo metafysikken og benægter, at Gud kan gøres til objektiv forklaring på verdens gang. Så siger Grosbøll ikke omtrent det samme som F.C. Krarup og det gamle Tidehverv?

Det kommer an på, hvor omtrentligt man tager det omtrentlige. Jeg vil således mene, at der er *en verden til forskel mellem at være en teologisk kantianer og en teologisk non-realist*.<sup>9</sup> Førstnævnte hævder, at

9. Den filosofiske diskussion om kritisk realisme (herunder kantianisme) versus non-realisme er omfattende og kompliceret, fordi man godt kan være realist vedrørende fysiske forhold („kulstof eksisterer, uanset om vi erkender det eller ej“), men non-realist vedrørende sociale størrelser som fx skam og ære, ægteskaber eller penge („pengesedlers værdi eksisterer kun, for så vidt

den skabende guddommelige virkelighed ligger hinsides vore kategorier, mens sidstnævnte mener, at Gud ikke findes, fordi ordet 'gud' blot er en måde at formulere tilværelsens storhed på. For kantianeren er Gud for transcendent til at blive defineret (*le Dieu defini est le Dieu fini!*), mens "Gud" eller det guddommelige for non-realisten er et prædikat, som vi mennesker hæfter på overskudserfaringerne i den naturlige eller historiske tilværelse. Forskellen på en teologisk kantianer (hvad enten det er W. Hermann og F.C. Krarup eller Olesen Larsen og Bultmann) og en non-realistisk forståelse af religionen er tilsvarende, at førstnævnte forudsætter, at Gud i åbenbaringen bryder med sin tavshed, mens sidstnævnte ikke kan give mening til talen om et sådant gennembrud fra Gud til verden. Mens kantianeren skelner mellem virkeligheden i sig selv (*das Ding an sich*) og fænomenverdens erfaringer (*das Ding für uns*), er en non-realist ikke til sinds at opretholde en sådan skelnen. Enten er der ikke noget "bagved" fremtrædelsesformerne, eller også er det naturens eller historiens gang, der af egen kraft skaber de fremtrædelsesformer, der viser sig i tilværelsen.

Grosbølls synspunkter kan, så vidt jeg kan se, bedst tolkes som udtryk for en teologisk non-realisme. Grosbøll gør som nævnt en pointe ud af, at hans kristendomstolkning ikke "rummer nogen skabende og opretholdende Gud, ingen forestilling om en opstandelse og evigt liv".<sup>10</sup> Hvad der alligevel kunne tyde på et teologisk overskud hos Grosbøll, er frem for alt hans udsagn om, at vi møder gud i næsten som "et mellemværende, som vi ikke kan ignorere, uden at verden bliver grimmere af det" (s. 82). Han kan også tale om gud som "en der inkluderer vores erfaringsverden" i stedet for at ekskludere den (s. 114), hvad der kunne forstås i retning af et ønske om at tale om den evige Guds nærvær i tiden. Alligevel tyder de fleste formuleringer i *En sten i skoen* på, at Grosbøll forudsætter en non-realisme, der reducerer Guds virkelighed til en kvalitet ved tilværelsen. Inkarnationen i Jesus forstås således som en opgivelse af Guds guddommelighed, så der ikke bliver andet end mennesket tilbage. Gud er "en gud, der opgav sin himmel og blev menneske og døde. Faderen blev vores bror og broren vores næste – en sand treenig gud. Et spørgsmål om ånd – om at der går ånd i skidtet" (s. 69). Der er ikke således opretholdt no-

som de anerkendes som betalingsmiddel"), se Edward Craig, "Realism and Anti-Realism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London/New York: Routledge 1998, vol. 8, s. 115-119. I filosofisk og teologisk sammenhæng har jeg diskuteret dette udførligt i „Critical Realism and Other Realisms“, i: Robert John Russell ed, *Fifty Years in Science and Theology: Ian G. Barbour and His Legacy*, Aldershot: Ashgate 2004, s. 77-96.

10. Grosbøll, *En sten i skoen*, s. 9, jf. s. 147f. De følgende henvisninger er til dette skrift.

gen skelnen mellem Guds evige identitet som kærligheden mellem Fader, Søn og Helligånd – og denne treenige Guds handlinger i forhold til verden. Dermed temporaliseres treenigheden (konsekvent nok stavet med lille), således at gud først var gud i himlen (faderen), dernæst blev vor bror (sønnen) og så til sidst bliver vor næste (helligånden). Formuleringen om, at “der går ånd i skidtet”, lægger da også op til den førnævnte naturalisering eller historisering af gud. Svarende hertil kan det hedde: “Mennesket er konstanten, gud derimod en variabel” (s. 41). Enten er disse udsagn hyperboliske eller også de er udtryk for en non-realisme.

Forskellene mellem tidehvervsteologen K. Olesen Larsen (1899-1964) og Grosbøll er da også iøjnefaldende. Det skyldes, at Olesen Larsen til stadighed forudsætter Luthers lære om den skjulte Gud, forstået som den skabende, opretholdende og fornyende magt, som møder os i alt, som sker. Olesen Larsens påstand var alene, at vi (på grund af synden) ikke kan forholde os til den skjulte Gud, der råder i alle livets forhold. Vi møder den skjulte Gud i form af præstationskrav, som vi ikke kan leve op til (Lovens Gud). Så opfinder vi en overkommelig papirgud, som vi så overtaler os selv til at tro på, hvad der alt sammen kun gør troen til føleri og gerningsretfærdighed. Nej, den sande Gud (Evangeliets Gud) møder vi kun ét sted, nemlig i forkyndelsen af Guds Ord, hvorigennem Gud selv træder ud af skjultheden og skaber troens nye eksistensmulighed. Som Olesen Larsen udtrykker det: “Kristeligt set taler Gud ikke i vort eget Hjerte, dér taler vi selv, men i sit Ord, det, der kommer udefra og tager mig til Fange til Troens Lydighed. Anden Bro end Guds Ord er der ikke mellem Himmel og Jord, og den sørger Gud for, at vi ikke skal tilrane os”.<sup>11</sup> Hos Grosbøll er der derimod ikke tale om noget Guds Ord. Bibelen betragter han således alene “som et civilisatorisk indspil på linie med ethvert andet forsøg på at italesætte verden”. Svarende hertil anskues Jesus-skikkelsen rent indrehistorisk: “Hvorfor blive ved med at bøvlle med den stakkels tømmer? Fordi han mere end nogen anden har haft indflydelse på vores civilisation” (s. 9f).

Disse forskelle kan illustreres med ét neuralgisk punkt, nemlig forestillingen om Guds handlen. Som bekendt gjorde Bultmann gælden-de, at netop talen om Guds handlen hører til det, som ikke kan afmytologiseres i det kristne budskab. For mennesket skal befries fra sin egenmægtighed for at kunne hengive sig: “Eben das aber sagt die Verkündigung des Neuen Testaments; eben das ist der Sinn des Christusgeschehens. Es besagt, dass da, wo der Mensch nicht handeln

11. K. Olesen Larsen, “Ungdomsløgn eller Kristentro” [1928], i: *At være Menneske. Udvalgte Arbejder af K.Olesen Larsen*, København: Gad 1967, s. 59.

kann, Gott für ihn handelt, für ihn gehandelt hat”.<sup>12</sup> Dér hvor mennesket *ikke* kan handle, handler Gud *for* mennesket. Dette er ifølge Bultmann evangeliets centrum.

Der synes her at være den stærkest tænkelige kontrast mellem eksistensteologen Bultmann og Thorkild Grosbølls position. I konklusionen på sin prædiken til 5. søndag efter påske 2004 hedder det (efter at have nævnt en række ofre for denne verdens uretfærdigheder): “Så hvis guds vilje skal ske, hvis retfærdigheden skal ske fyldest, er det os, der råder for den. Gud har abdiceret til fordel for sin søn og dermed til fordel for os. Der er altså ikke længere nogen himmelsk garanti eller indgribende magt: der er kun det gudsrige, der lykkes ved os og mellem os. Så lykkes det ikke, er der intet”.<sup>13</sup>

For Bultmann *betyder* derimod allerede selve ordet “Gud”, at Gud er den almægtige, “den alt bestemmende virkelighed”.<sup>14</sup> Teologisk kan der derfor ikke tales om Gud som én størrelse blandt andre, én kausal faktor blandt andre. Guds handlen kan hverken indordnes i et naturvidenskabeligt eller i et humanistisk verdensbillede. Men i Kristus-hændelsen viser Gud sig for troen som den, der befrier mennesket fra egenmægtighedens tvang og skænker det selvhengivelsens nye livsmulighed. Denne eksistensforvandling hører ifølge Bultmann med til selve grundlaget for talen om Gud. Ellers bliver betegnelsen “gud” blot en kulturel neglelak på en naturalistisk neglerod.

Man kunne her drage også drage en oplysende parallel til den anglikanske biskop John Shelby Spongs *A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith is Dying and How a New Faith is being Born* fra 2001, som nu også foreligger på dansk. Heri udsættes de kirkelige dogmer og dens teologiske tradition for en gennemgribende kritik, der kunne minde om Grosbølls. Også Spong angriber teismen, som han definerer som troen på “en væren med en overnaturlig magt, som opholder sig uden for denne verden og med mellemrum trænger ind i verden for at gennemføre den guddommelige vilje”.<sup>15</sup>

12. Rudolf Bultmann, “Neues Testament und Mythologie”, i: Hans-Werner Bartsch Hg., *Kerygma und Mythos I: Ein theologisches Gespräch*, Hamburg-Bergstedt: Evangelischer Verlag 1948, s. 15-48, her s. 39.
13. Prædikenen er trykt i sin helhed i *Berlingske Tidende*, søndag d. 13. juli 2004 (Magasinet s. 10). Denne prædiken var anledningen til, at Biskop Lise-Lotte Rebel juli 2004 fritog Grosbøll fra tjenesten og indstillede til ministeren, at der bliver rejst en læresag.
14. Rudolf Bultmann, “Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden” [1925], i: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Erster Band*, Tübingen: Mohr/Siebeck [1933] 1964, s. 26: “Denn wo überhaupt der Gedanke Gott gedacht ist, besagt er, dass Gott der allmächtige, d.h. die Alles bestimmende Wirklichkeit sei”
15. John Shelby Spong, *En ny kristendom i en ny verden. Hvorfor traditionel tro er ved at dø og hvordan en ny tro er ved at blive født*, Frederiksberg: Anis 2004, s. 43, jf s. 61. De følgende sidehenvisninger hertil.

En nærmere analyse viser imidlertid, at Spong ikke er non-realist. Spong forudsætter således Paul Tillichs ontologi, ifølge hvilken Gud er Væren-selv (*Being-Itself*), der med Spongs formuleringer ytrer sig som livets kilde (*source of life*) og som kærlighedens kilde (*source of love*). Det er altså ud fra forståelsen af Gud som "Værens Grund" (s. 84), at Spong anklager teismen for placere Gud uden for verden. Spongs eget anliggende kommer til udtryk i formuleringer som disse: "Jeg deltager i noget, som er evigt, uendeligt, og ud over alle grænser. Mit liv bliver større af denne oplevelse. Det andet konfronterer mig. Transcendensen kalder mig. Gud holder om mig" (s. 85). "Gud er ikke død. Vi er faktisk gået ind i Gud. Vi er gudsbærere, medskabere, inkarnationer af, hvad Gud er" (s. 86). Spong vil således gøre gældende, at Gud som værensmagten er aktivt og transformerende til stede i alle erfaringer af frisættelse. Her går han videre end Bultmann, der som Guds Ord-teolog ikke mente at have mandat til at sige så meget på Guds vegne. For Bultmann er det kun forkyndelsens Ord, der kan frisætte mennesket; for Spong ytrer værensmagten sig i enhver erfaring af kærlighed og livsfylde.

#### 4. Guds Førstehed: Gud som subjekt

Talen om Guds handlen viser den logik i gudsbegrebet, at det, der sprogligt menes med ordet 'Gud', logisk og ontologisk set altid står som subjektet, som den Første, som skaberen, i forhold til den Anden, skabningen, os selv.<sup>16</sup>

Alternativet til denne opfattelse er, at Gud opfattes som en kvalitet ved noget allerede eksisterende, der så måske i anden omgang kan karakteriseres som noget guddommeligt. Gud bliver da til Andetheden, der er defineret ved noget, som forudsættes at være til før Gud. Eksempler på denne brug af ordet 'Gud' finder vi i ikke-religiøse sammenhænge. Da cykelrytteren Bjarne Riis i 1996 vandt *Tour de France*, stod der mange steder skrevet med kridt på vejen: "Bjarne Riis er Gud." Og da musikeren Poul Kjøller, som nogen vil huske fra barndommens børne-TV, dukkede op til en koncert på Roskilde Festival, var der en hel skov af skilte, der forkyndte: "Kjøller er Gud".

Hvordan skal man opfatte dette? Ja, religiøst kunne man naturligvis opfatte det som regelret blasfemi, fx på linje med at bande. Man tager Guds navn forfængeligt. Men man kan også – og bedre – opfatte det

16. For en ordens skyld skal det siges, at placeringen af Gud på subjektets plads skal forstås logisk, dvs. om Gud på den handlendes plads, men ikke nødvendigvis indebærer, at Guds virkelighed skal forstås i analogi med et individuelt, selvreflekterende subjekt. Det kunne være, at det var mere nærliggende at forstå den treenige Gud i analogi med et kærlighedens fællesskab, der som sådan har intersubjektiv karakter.

som en slags selvironisk vittighed, hvor man bruger det højeste ord i sproget, velvidende at der snart kommer en tid, hvor vi tager armene ned igen. I dette tilfælde betyder udsagnet, "Poul Kjølner er Gud", kun, at Kjølner var fantastisk at høre på. 'Gud' står her på prædikatets plads – gennem udstyringen af Poul Kjølner med guddommelighedens attribut.

Dette er ikke blot en sprogfilosofisk finte, men har så vidt jeg kan se helt afgørende betydning for gudstroens indre logik: *Står 'Gud' på subjektets plads, står Gud – som Førsteheden – på den handlendes plads. Står 'Gud' derimod – som Andetheden – som prædikatets plads, så er 'gud' eller 'det guddommelige' en kvalificering af noget, der til på forhånd, og som vi derpå – i mangel af større ord – kalder gud.*

Ingen har set denne afgrundsdybe forskel klarere end religionskritikeren Ludwig Feuerbach (1804-1872), hvis værk *Das Wesen des Christentums* fra 1841 fortsat udgør en ægte teologisk udfordring. Feuerbach kender kristendommens univers indefra. Hvad Feuerbach foreslår, er at vende forholdet mellem subjekt og prædikat om. Det gør han ved at gå ind i kristendommens dybeste pointe, nemlig troen på Guds selvinkarnation i verden. Jeg citerer: „Die Liebe bestimmte Gott zur Entäusserung seiner Gottheit. Nicht aus seiner Gottheit als solcher, nach welcher er das Subjekt ist in dem Satze: Gott ist die Liebe, sondern aus der Liebe, dem Prädikat, kam die Verläugnung seiner Gottheit; also ist die Liebe eine höhere Macht als die Gottheit. *Die Liebe überwindet Gott.* .... Wer ist also unser Erlöser und Versöhner? Gott oder die Liebe? Die Liebe; denn Gott als Gott hat uns nicht erlöst, sondern die Liebe, welche über den Unterschied von göttlicher und menschlicher Persönlichkeit erhaben ist“.<sup>17</sup> Hvad Feuerbacher spørger om er altså, hvilken interesse vi overhovedet har i at forestille os et guddommeligt subjekt bag ved kærligheden. Tænk vi ikke dermed Gud som "ein liebloses Ungeheuer", hvorimod det først er kærligheden, der forløser os?

Feuerbachs indvending er fundamental: Forestiller vi os en skjult Gud *bagved* kærlighed, der er noget andet end Kærligheden selv, så bliver Gud intet andet end en usikkerhedsfaktor i tilværelsen: et ørkenutyske der rumsterer bag ved scenen. Hvad Feuerbach til gengæld overser, er, at hvis Kærligheden ikke har nogen viljeskonstans i sig (ikke nogen "Fader") og ikke nogen indre sammenhæng (ingen "Logos") og ingen guddommelig kraft (ingen "Helligånd"), så truer kær-

17. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart: Reclam 1984, s. 106-7. Se hertil også Caspar Wenzel Tornøe, "Kampen om den vandsky slægt – om Gud og menneske hos Feuerbach og Kierkegaard", *DTT* 67, 2004, s. 259-281.

lighedens udtryk – og dermed de situationer, hvori vi meningsfuldt kan benytte betegnelsen “det guddommelige” – med at blive noget tilfældigt: Et *Liebeszufall*, kunne man måske sige. Kærligheden ville ikke eje nogen ontologisk status, men blive en forbigående følelse, der ofte nok udmærker sig ved at være fraværende. Kærligheden bliver et spørgsmål om dels lidt dygtighed, dels lidt held. Kun fordi Feuerbach har et så idealistisk menneskesyn, som han har, og regner med kærligheden som noget, der er bor i mennesket som artsvæsen (*die Menschengattung*),<sup>18</sup> forventer han at kunne finde kærligheden realiseret blandt mennesker – uden Gud. Og fordi Feuerbach lever i kølvandet på Hegel, men i god tid før Nietzsche og Darwin, overser han, hvor kort vej der kunne være – og måske i virkeligheden er? – fra et fritsvævende kærlighedsprædikat til den nok så konstante vilje til magt.

En teologisk samtale med Feuerbach må derfor have form som en anerkendelse af det anliggende, at Gud ikke må tænkes som frit subjekt *bag ved* kærligheden, men netop må tænkes trinitarisk som et kærlighedens fællesskab, der *er* Kærligheden selv (1 Joh 4,10) – og dermed kilden til al kærlighed i verden. Faderen er da Kærlighedens viljeskonstans og sidste grund; Sønnen er kilden til Kærlighedens orden og Helligånden kilde til Kærlighedens kraft og evne til nyskabelse. Dermed ville Gud ikke være subjektet *bagved* den mellemmenneskelige kærlighed, men derimod den handlende og nærværende *i* selve kærligheden.

Man kan som sagt ikke tænke gudstankens logik uden at tænke på Gud som Førsteheden, som subjektet. Derfor bevæger man sig også afgørende ud af kristendommens grammatik, hvis man sætter ‘Gud’ på prædikatets plads, som nummer to. Hermed kastes også et vist lys over nogle af Thorkild Grosbølls formuleringer. I Grosbølls “Præcisering”, som udgør hans anden redegørelse til biskop Lise-Lotte Rebel i Helsingør fra 2003, siger Grosbøll således: “... lykkeligvis rummer *Det nye Testamente* selv en række præciseringer af, hvad det drejer sig om, når der tales gud i kristendommen. Centralt (også i min bog) er i den forbindelse *Peters bekendelse* (Matth. 16,13-20) med samt de efterfølgende tre vers. Det afgørende er, hvordan den enkelte tolker og forstår, hvem Jesus er. Det er derfor ikke gud, der står i centrum for udsagnet, men at Peter af sit hjerte må bekende, at manden fra Nazaret er intet mindre end selve den levende Guds søn – altså at det, Peter ser i Jesus, er det han må kalde gud. Når det sker, når kun det største ord rækker, da er der kirke – da bliver enhver Peter den klippe, som der bygges kirke på og som dødsrigets porte aldrig skal få

18. Dette problem peger Troels Nørager med rette på i *Hjertets længsel: Kærlighed og gud religionsfilosofisk belyst*, Frederiksberg: Anis 2003, s. 21-42.

magt over, da står han med nøglerne til himmeriget, så hvad der bindes her er bundet hist, og hvad der løses her er løst hist”.<sup>19</sup>

Jeg trækker denne passus frem, dels fordi den forekommer mig karakteristisk, dels fordi biskop Rebel i eftersommeren 2003 fremhævede denne præcisering som udtryk for klar kristendom, mens hun som biskop endnu forsvarede Grosbøll. “Her tales om, at vi møder Gud i Kristus, hvilket er grundlæggende kristent”, erklærer hun.<sup>20</sup> Men er redegørelsen egentlig så klargørende? Hvad betyder det, at der “tales gud” i kristendommen, med lille g? Hvad betyder det, at Peter siger, at Jesus er “den levende Guds søn”, nu med stort G (måske fordi teksten citeres)? Dette forklares alt sammen ved det lille forklarende ‘altså’: “altså at *det, Peter ser i Jesus er det, han må kalde gud*”. Rent sprogligt sker der her to ting. For det første kommer ‘Gud’ nu over på prædikatets plads, og det er kun følgerigtigt, at gud staves med lille. Men for det andet er der tale om det, som man i talehandlingsfilosofien hos John Searle og andre ville kalde en ekspressiv talehandling.<sup>21</sup> Dvs. ‘Gud’ bliver til et udtryksord, som sådan set lige så godt kunne udtrykkes i andre ekspressiver såsom “hold da op”, hvis man er jyde, “whee”, hvis man er fra Manhattan, eller altså “gud!”. Ikke alene står ‘gud’ på prædikatets plads, men ‘gud’ er også blevet til et forstørret udråbstegn, som man kan bruge “når kun det største ord rækker”, som Grosbøll sådan set meget præcist udtrykker det. Hvad man måske kunne gøre til Grosbølls forsvar (hvad Rebel også gjorde) er at præcisere Grosbølls præcisering, så den siger, hvad Grosbøll måske kunne have sagt: nemlig at den ukendte Gud, som er før alt andet og efter alt andet og som vi ikke selv aner, hvad man skal tænke og mene om, nu er kommet Peter i møde i mennesket Jesus. Men dette er ikke, hvad han faktisk siger.<sup>22</sup>

19. Thorkild Grosbøll, “Præcisering”, *Præsteforeningens Blad* 2003/32, s. 694f.

20. Lise-Lotte Rebel, “Sagen – set fra mit bord”, *Kristeligt Dagblad* d. 19. august 2003.

21. John Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press 1979, s. 15-16.

22. Men kunne også tænke på et andet slags forsvar, som filosofen Andreas Roepstorff har gjort gældende i en samtale med mig august 2003: Man kunne nemlig sige, at selvom Grosbøll bryder med den kristne tros grammatik, så benytter han alligevel det kristne betydningsunivers i så høj grad, at kristendommens semantik alligevel flyder med. Selve henvisningen til himmerigets porte åbner – blot ved at blive sagt – en verden, der er større end den sekulære verden. Jeg mener, der kan være noget rigtigt i dette synspunkt, og at Grosbølls bog muligvis kan opfattes som kristendom, også selvom den programmatisk bryder med den kristne tros grammatik. Fordi ethvert budskab er afhængigt af modtagerens forståelse, kan retorikken – i kraft af semantikken – i praksis være stærkere end dens teologiske logik.



### 5. Tre slags teisme

Men hvordan så udarbejde en teologi, som er åben for, at Gud kan få subjektets plads i stedet for prædikatets plads? Hvordan tale om Gud som den handlende i alt, som er til – og ikke bag ved alt som er til?

Lad mig begynde med begrebet “teisme”. Mange har i avisdebatter og sågar i teologiske indlæg anvendt ordet uden nærmere præcisering, i praksis som et skældsord. Men så vidt jeg kan se, anvendes begrebet teisme ganske forskelligt. I tysk teologi bruges ordet *Theismus* som regel temmelig negativt, nemlig som udtryk for en akosmisk Gud; på engelsk bruges *theism* derimod som et almenbegreb for en række forskellige former for reflekteret gudstro, som ikke lader sig skrive på én formel.

For det første anvendes begrebet som en snæver historisk term for den filosofiske teisme, som fra slutningen af 1600-tallet og navnlig i 1700-tallet forsøger at formulere en rationel *naturlig teologi* som en apologetisk modbevægelse til ateismen og panteismen. Begrebet “theism” forekommer sandsynligvis første gang i Cudworth’s *The True Intellectual System of the Universe* fra 1678, og bliver lidt senere af Shaftesbury formuleret som følger: “To believe that everything is govern’d order’d, or regulated according to the best, by a designing Principle of Mind, such as is good and eternal, is to be a perfect Theist”.<sup>23</sup>

Den naturlige teologis teisme er et relativt *moderne reaktionsfænomen* på ateismens nye mulighed. Gud forstås eksempelvis som designeren af en verden, som ellers ville være uden orden. Teismen var Isaak Newtons og Robert Boyles billede af Gud som den store verdensarkitekt, der har planlagt verden og givet den eksistens og som med sit forsyn råder for den orden og sammenhæng i tilværelsen, uden hvilken verden ville falde fra hinanden i dens atomare enkeltdele.<sup>24</sup> I hvor høj grad teismen var forbundet med den naturlige teologis program kan ses af Kants skelnen mellem deismen, der kun ser Gud som verdens igangsætter, og teismen, der ser Guds vidnesbyrd i verden: “Der, so alleine eine transzendente Theologie einräumt, wird

23. Earl Anthony Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue*, London 1699, p. 7. – Citeret efter Ingolf U. Dalferth, “The Historical Roots of Theism”, i: Svend Andersen ed., *Traditional Theism and its Modern Alternatives* (Acta Jutlandica LXXX:1, Theology Series 18), Aarhus: Aarhus University Press 1998, s. 15-44. Dalferth gør gældende, at “theism as a philosophical position is parasitic upon the atheist denial of the God worshipped by Jews, Christians, Moslems, or by any other particular religion. Before philosophical theism there was atheism, both as term and as fact...”, s. 16.

24. Se nærmere Niels Henrik Gregersen, “Fra urværket til netværket: Teologi mellem fysik og informationsvidenskab”, *DTT* 65, 2002, s. 272-295, her s. 278-282.

*Deist*, der, so auch eine natürliche Theologie annimmt, wird *Theist* genannt“.<sup>25</sup>

For det andet bruges begrebet teisme i en noget bredere betydning, nemlig som betegnelse for den *almene teologiske gudslære*, der i højmiddelalderen blev formuleret i lærestykket *De deo uno*, der gik forud for lærestykket om treenigheden, *De deo trino*. Her finder man igen en henvisning til alle guds væsensattributter, såsom udelelighed, enhed, enkelthed, alvidenhed, første årsag, forsynet, prædestinationen etc. Men denne gudslære var alene tænkt som en forberedelse til den egentlige gudslære, som først treenighedslæren bringer. En af de afgørende bestemmelser er her, at Gud er det højeste værende, *ens perfectissimum*, der som sådan ikke kan indeholde tilstande af potentialitet. Gud er ren aktivitet og kan hverken forandre sig, føle noget eller lære noget af skabningerne. Guds relationer udadtil, til skabningen, er således ikke reelle, men er kun noget, som vi sætter i tanken.<sup>26</sup>

Som nævnt bruges begrebet “teisme” i tysk efter-dialektisk teologi normalt i denne betydning, nemlig som en betegnelse for det, som filosofen Martin Heidegger kaldte en *Ontotheologie*, d.v.s. en Gud der blev forstået som en entitet blandt andre entiteter, blot af en højere orden, som en *ens perfectissimum*. På engelsk bruges derimod *theism* som et almenbegreb, der hverken er bundet til 1700-tallets filosofiske teisme eller til middelalderens *perfect-being* teisme.<sup>27</sup> Teisme betegner simpelthen en hvilken som helst reflekteret form for gudstro. Det er derfor meget vanskeligt at hævde, at kristendommen ikke skulle være teistisk i denne ordets gængse betydning, og jeg må bekende, at jeg i angelsaksiske kontekster kan beskrive min teologi som *theism* – uden dermed at forskrive mig selv til onto-teologien eller perfect-being teismen. *Theism* betyder her ikke andet, end at Gud er Førsteheden, mens skabningerne står på Andethedens plads, nemlig som dem der har fået deres eksistens givet – for en tid. Som sådan er Guds virkelighed naturligvis ikke afhængig af min eventuelle gudsbevidsthed, tro eller mangel på samme.

Problemet er imidlertid, at teismen af nogle filosoffer og teologer ofte fremsættes som en løsning på et problem, mens almenbegrebet “teisme” snarere er en pladsholder for det åbne sår, at vi ikke kan definere (af-grænse), hvem eller hvad Gud er. Teismen i denne tredje al-

25. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), A 631; B 659.

26. Guds relation til verden er ikke en *relatio realis*, men en *relatio rationis tantum*, som Thomas Aquin formulerer sagen i *Summa Theologiae* I q. 28, se hertil Niels Henrik Gregersen, *Gud og Universet: Wolfhart Pannenberg's religionsfilosofi*, København: Gad 1989, s. 140-143.

27. Undtagelsen fra denne regel er de angelskasiske teologer, der er afgørende influeret af den kontinentale tænkning hos Martin Heidegger eller Paul Tillich.

mene betydning er altså ikke noget, der kan udestilleres som en færdig position, men har som opgave at blive stående i den åbne spørgen om, *hvem* den ene sande Gud er. Hvis man fx siger, at Gud som Førsteheden også er skaberen og livgiveren, er spørgsmålet, hvad det så betyder. Er Gud den kontrollerende almagt eller er Gud kærlighedens magt, den sig selv begrænsende almagt? Har Gud lige stor glæde ved at skabe som ved at tilintetgøre? Det samme kunne siges om Guds allestedsnærvær. Guds allestedsnærvær er en forudsætning for at kunne være Gud nær, både når man vandrer i ødemarken eller bevæger sig i storbyens svømmende liv. Men det er ikke nogen løsning på spørgsmålet om, hvor Gud lader sig finde af mennesket. Guds allestedsnærvær betyder ikke, at Gud er åbenbaret alle vegne.

### 6. Perfektheds- og uendelighedsbaserede gudsbegreber

Teismens kritikere har imidlertid ret i, at den teologiske tradition ikke altid har været opmærksom på Guds interesse i verden, som inkarnationen udtrykker. En grundforudsætning i den klassiske teismes gudslære – efter min opfattelse et dybt problematisk axiom – er ideen om, at Gud som substans eller højeste subjekt ikke kan lide og derfor heller ikke kan påvirkes. Som *ens perfectissimum* er Gud *impassibilis*. Hør allerede Anselms *Proslogion* (fra slutningen af 1000-tallet): “Hvordan er du, og hvordan er du ikke barmhjertig, Herre, med mindre du er barmhjertig efter vore begreber, men ikke efter dine begreber? Du er det altså ifølge vor erkendelse, og du er det ikke ifølge din egen. Thi når du ser til os ulykkelige, fornemmer vi dig, den barmhjertige, virke. Men du fornemmer ingen sindsbevægelse derved (*non sentis affectum*). Du er altså barmhjertig, fordi du faktisk frelser ulykkelige og skåner dem, der synder mod dig. Men du er ikke barmhjertig, for så vidt som du ikke omstemmes ved medliden i ulykken (*nulla miseriae compassione afficeris*).<sup>28</sup>

Guds barmhjertighed knyttes her alene til Guds udadrettede virke, ikke til Guds indre væsen. Fordi Gud ikke tilskrives følelser, kan Gud ikke være barmhjertig i sig selv. Jeg hører selv til denne traditions kritikere. Samtidig bør man dog heller ikke karikere den klassiske teologiske teisme. Ifølge denne er Gud ikke blot transcendent, men også immanent til stede i verden. For som samme Anselm udtrykte det, “Hvor Gud ikke er, er intet!”<sup>29</sup> Ligeledes rejser Thomas Aquinas i *Summa Theologiae* spørgsmålet, *An deus in rebus existat?*, og han

28. Anselm af Canterbury, *Proslogion* 8. Oversættelse efter Regin Prenter, *Guds Virkelighed: Anselm af Canterbury Proslogion oversat og udlagt som en indføring i teologien*, Fredericia: Udvalget for konvent for kirke og teologi 1982, s. 31.

29. Anselm af Canterbury, *Monologion* 14.

svarer bekræftende: Ja Gud eksisterer i alle ting, eftersom årsagen til alle ting også er til stede i effekterne.<sup>30</sup> Gud er alle steder i universet, og Gud kan ikke fjernes fra verden uden at fjerne verden: *Naturen minus Gud er lig med Intet*.

Man bør heller ikke karikere den klassiske teisme ved at påstå, at middelalderens teologer skulle have forestillet sig et "himmelsk sno-reloft", der transporterer en guddommelig handlen fra skyernes himmel til jorden. Sådant har den gamle teologiske teisme aldrig forklaret sig, og det burde både præster og teologer vide. Tværtimod har det altid været fx Anselms og Thomas' forudsætning, at Gud er umiddelbart nærværende i materien. Der går derfor også en lige vej fra den klassiske teologiske "teisme" til Luthers formuleringer om, at Gud er nærmere os selv end vi er på os selv, og at Gud er tilstede i den naturlige verden i dens helhed. Derfor kunne Luther også ironisere over den alt for kødelige tankegang, som præger fornuften, når den bruges på sager, som fornuften ikke forstår sig på: "Vi siger ikke, at Gud er sådan et udstrakt, langt, bredt, højt, tykt og dybt væsen, men overnaturligt og uudgrundeligt, og Gud er på samme tid i hver eneste lille kerne og alligevel i alt, over alt og uden for alt det skabte ... Intet er så lille, at guddommen ikke er endnu mindre, intet så stort, at guddommen ikke er endnu større".<sup>31</sup>

Der findes imidlertid en anden form for teisme, som ikke bygger på perfektionsforestillingen, men derimod på tanken om Gud som den uendelige. Hvis Gud er uendelig, kan Gud netop *ikke* eksistere som onto-teologiens om sig selv sluttede væren, der står uden for verden. Gud er tværtimod selve den fylde, i hvem vi "lever og røres og er" (Ap.Gern. 17,28). Denne *infinitas*-baserede gudstanke findes for første gang udarbejdet af kirkefaderen Gregor af Nyssa; i det 19. århundrede blev tanken om Gud som den "sandt uendelige", der rummer endeligheden i sig, gennemtænkt af Hegel; i det 20. århundrede er tanken viderebearbejdet af teologer som Paul Tillich og ikke mindst Wolfhart Pannenberg.<sup>32</sup> Her forstås Gud som magten til at være til i

30. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (ca. 1250), I, q. 8.

31. Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi* (1527), WA 26, s. 339f. Se nærmere Niels Henrik Gregersen, „Unio Creatoris et creaturae: Martin Luther's Trinitarian View of Creation“, i: Else Marie Wiberg Pedersen and Johannes Nissen eds., *Cracks in the Walls: Essays on Spirituality, Ecumenicity and Ethics. Festschrift for Anne Marie Aagaard*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2005, s. 43-58.

32. Wolfhart Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, s. 7-33, hertil *Gud og Universet*, s. 106-120. I *The Problem of God in Modern Thought*, Grand Rapids: Eerdmans 2000, har Philip Clayton i et større format forfulgt distinktionen mellem en perfektions- og en uendelighedsbaseret gudstanke i perioden fra 1600 til omkring 1850.

og *over* alt, som er til, og ikke som en separat eksistens ved siden af eller oven over verden. Som uendelighed står Gud ikke i modsætning til endeligheden, men inkluderer det endelige i sig.

Kort sagt: Der må skelnes mellem forskellige former for filosofisk teisme. Den afgørende skelnen består her så vidt jeg kan se mellem en perfektionsbaseret teisme (hvor Gud er akosmisk adskilt fra materien, men dog virksom i den), og en uendelighedsbaseret teisme, hvor Gud er uendelig – og derfor per definition uadskillelig fra verden, når verden først er til. Verden er “fuld af Gud”, som allerede før-sokrati-keren Thales udtrykte det.<sup>33</sup>

### 7. Guds eksistens eller Guds virkelighed?

Den fundamentale forskel mellem perfektions- og den uendelighedsbaserede gudstanke har umiddelbare følger for diskussionen om Guds eksistens eller ikke-eksistens. Det er for det første klart, at Gud ikke har empirisk eksistens ligesom en postkasse eller en dørstolpe, der lader sig placere i tid og rum. For det andet kan Guds virkelighed dårligt forstås i analogi med sociale realiteter såsom ægteskaber og pengesedler, der kun eksisterer ved at blive samfundsmæssigt anerkendt. Hvis Gud er, er Gud hverken en lokaliserbar størrelse ved siden af andre størrelser eller en virkelighed, hvis eksistens afhænger af andres anerkendelse, fx troens.

“Gud er ånd” (Joh 4,24) og kan som sådan ikke måles i tidens og rummets koordinater. Men man kunne naturligvis mene, at Gud er “én ånd”, der ejer en separat eksistens, der ikke blot eksisterer ved sig selv (*a-seitas*), men også eksisterer som en akosmisk entitet.<sup>34</sup> Anderledes ser det derimod ud for den gudstanke, der er baseret på uendelighedstanken. Her kan Gud ikke være en separat eksistens, men må forstås som værensgrunden, der ikke kan tænkes uden som den, der giver tilværelsen væren. Som formuleret af Paul Tillich: “God is the power to be in and above everything that exists”.<sup>35</sup> Som sådan *kan Gud ikke tilskrives eksistens i gængs forstand. Til gengæld må Gud tilskrives virkelighed, eftersom Gud er den værensmagt, der sætter alt*

33. Ifølge Aristoteles *De anima*, 411 a7. Text og tolkning er tilgængelig i G.S. Kirk, J.E. Raven and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 94-99.
34. Der findes filosofiske teologer, der vil tale om Gud eksistens på denne måde, fx Oxford-filosoffen Richard Swinburne, *The Existence of God*, Second Edition, Oxford: Clarendon Press [1979] 2004. Swinburne hævder endog, at Guds “simplicitet” yder en bedre forklaring på verdens eksistens end en henvisning til materien som kompleks og ubestembar størrelse.
35. Paul Tillich, *Systematic Theology* vol. 1, Chicago: Chicago University Press 1951, s. 236.

*andet i eksistens.* Som William James formulerer det i konklusionen på sit hovedværk om den religiøse erfarings former: "God is real since he produces real effects".<sup>36</sup>

Læg mærke til, at denne måde at tale om Guds virkelighed på indebærer, at talen om Gud ikke er restløst metaforisk. Metaforisk er ganske vist alt det, vi siger om Guds virkelighed, men derimod ikke Guds virkelighed som Væren-Selv. At sige at Gud er "skabende" er en metafor, der er hentet fra den menneskelige virkelighed (pottemageren eller poeten); at sige at Gud er tilværelsens "kilde", "grund" eller "afgrund", er billeder hentet fra naturens virkelighed; at sige at Gud er "Fader" er at tale om Gud og til Gud ud fra en familiær metaforik, der kombinerer den sociale struktur mellem "fader" og "søn" med den kvindeligt-biologiske metafor for "fødsel". Men som Paul Tillich rigtigt gør opmærksom på, er Gud som Væren-Selv *ikke* en metaforisk tale om Gud: "The statement that God is being-itself is a nonsymbolic statement. It does not point beyond itself. It means what it says directly and properly; if we speak of the actuality of God [dvs. prædicerer noget om, hvad eller hvem Gud er], we first assert that he is not God if he is not being-itself. Other assertions about God can be made theologically only on this basis".<sup>37</sup> Med andre ord: *vi kan ikke tænke virkelighed eller væren væk fra Gud uden at tænke Gud væk.*

Hvis det forholder sig sådan, beror det på en kategorifejltagelse at tale om Guds virkelighed, som om der kunne være mere eller mindre af den. Guds virkelighed er ikke et prædikat, som man kan eje i større eller mindre grad, for enten *er* Gud eller også er Gud *ikke*. Talen om Gud som den første og sidste Virkelighed afgør således, om der overhovedet med ordet "Gud" *er* en væren at prædicere noget om. Overse denne skelnen, bliver al diskussion om Guds eksistens uklar.<sup>38</sup>

## 8. Gud som Andethed: Treenighed og inkarnation

Det måske mest besynderlige ved de sidste års danske debat om Gud har været modstillingen af inkarnation og gudstro, treenighedslære og

36. William James, *The Varieties of Religious Experience* [1902], Glasgow: Collins 1985, s. 491.

37. Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, s. 238-239.

38. Denne uklarhed har så vidt jeg kan bedømme været gennemgående i de overvejelser, som min kollega Troels Nørager har fremsat ved flere lejligheder, senest i *Hjertets længsel: Kærlighed og Gud religionsfilosofisk belyst*, Frederiksberg: Anis 2003, s. 213-223. Med den svenske pragmatist Erica Appelros defineres her 'virkelighed' som et relationelt begreb, der drejer sig om virkeligheden 'for os' og som 'gør en forskel' for vore handlingsmuligheder. Men dermed forveksles ontologi og epistemologi. For ét er, *om* Gud er, noget andet om Gud kan *erkendes*. Denne skelnen kan blandt andet læres af Kant, som også over for Anselms ontologiske gudsbevis med rette gjorde opmærksom på, at eksistens ikke er ét prædikat blandt andre.

metafysik. For inkarnationstanken forudsætter, i hvert fald historisk talt, tanken om en evig og ulegemlig Gud, der ikke desto mindre "bliver kød" (Joh 1,14) og bevæger sig ind under tidens vilkår. Svarende hertil siger den gamle lære, at kun én af Treenighedens personer har inkarneret sig og har lidt korsdøden (*unus ex trinitate incarnatus et passus est*). Faderen, som er navnet på hele guddommens og værensmagtens kilde, er ikke blevet inkarneret, hvad der ville betyde en kollaps af guddommen. Heller ikke er Helligånden død på korset, for da ville der ikke være noget Helligåndens overskud til at oprejse Jesus fra de døde (jf. Rom 1,3).

Heller ikke kan man sige, at treenighedslæren på nogen måde skulle indebære, at Gud simpelthen skulle ophøre med at være Gud for at give plads til menneskeheden egen udvikling. En sådan mytologisk-historisk tolkning er helt fremmed for treenighedslæren, som tværtimod præciserer, at der ikke er nogen temporal forskel mellem treenighedens personer, således at Gud var Fader til at begynde med, derpå Søn og så til sidst Helligånd. Som det hedder i *Athanasianum*: "I denne treenighed er intet tidligere eller senere (*nihil prius aut posterius*), intet større eller mindre (*nihil maius aut minus*), men alle personer er lige evige med hinanden og lige i forhold til hinanden".<sup>39</sup>

Men ikke kun sådanne dogmatiske overvejelser gør modstillingen af gudstro og inkarnation besynderlig. Det gør også Jesu historie. For da den rige unge mand kaster sig for Jesu fødder og siger: "Gode mester, hvad skal jeg gøre for at arve evigt liv", svarer Jesus temmelig brysk tilbage: "Hvorfor kalder du mig god. Ingen er god, undtagen én, nemlig Gud" (Mark 10,17f.). Igennem hele Jesu historie, fra fristelsen i ørkenen ved begyndelsen af hans gerning og helt frem til Getsemane Have, skelner Jesus mellem sig selv og den himmelske Fader, som han beder til. Jesus placerer med andre ord sig selv på Andethedens plads, på skabningens plads, i stedet for at sætte sig på Førstedhedens, på Faderens, plads. Så vidt synoptikernes Jesus-fortælling.

Den samme struktur finder vi så vidt jeg kan se i Filipperebrevshymnen (Fil 2,6-11). Som en poetisk tekst af sandsynligvis før-paulinsk ælde er denne naturligvis åben for flere fortolkninger.<sup>40</sup> Men én af pointerne er, at inkarnationen og korset ikke er tvangshandlinger, som er pålagt Jesus udefra. Inkarnationen og korset er derimod frivillige

39. *Athanasianum* 24-25, Tekst i Peder Nørgaard-Højen, *Den danØske Folkekirkes Bekendelsesskrifter. Tekst og Oversættelse*, Frederiksberg: ANIS 2000, 20-21.

40. Jeg ser her bort fra det eksegetiske spørgsmål, om der er tale om to former for afkald eller selvudtømmelse (*kenosis*), ét afkald med inkarnationen og et afkald med korsdøden (som det normalt har været tolket), eller alene om et afkald, der viser sig på korset, som foreslået af J.D.G. Dunn, *Christology in the Making*, London: SCM Press 1980. Den første læsning forudsætter en inkarnationslære i den før-paulinske hymne, den anden ikke.

handlinger, hvori Jesus Kristus, “som havde Guds skikkelse”, frit gav afkald herpå (ἐκένωσεν) og “tog en tjeners skikkelse på og blev mennesker lig” (vv. 6-7). Til stadighed understreges Jesu frivillige hengivenhed over for Faderen. Han “ydmygede sig og blev lydlig indtil døden, ja, døden på et kors” (v. 8). Kun gennem således at skelne mellem sig selv og Faderen, bliver Jesus Kristus genindsat som Guds søn, og til sidst ophøjet over alle ting: “Derfor har Gud højt ophøjet ham og skænket ham navnet over alle navne” (v. 9), så at hver tunge skal bekende “Jesus Kristus er Herre, til Gud Faders ære” (v. 11).

Filipperbrevshymnen tager således både sin begyndelse i Gud og ender i Gud, endda i “Guds faders ære”. Dermed bliver inkarnationen og dens konsekvens i korset set som realiseringen af Guds barmhjertighed. Der er ikke længere (som i *perfect-being* teismen) tale om en modstilling af Gud og verden. Gud skræver hen over forskellen mellem Førsteheden og Andetheden ved selv at inkarnere sin Førstehed i Andetheden. Gud er både den, der initierer kærligheden som kærlighedens subjekt, og den, der virkeliggør kærligheden midt i verden igennem Jesu hengivenhed (“lydighed”) til Faderen. Helligånden er her Tredjeheden, der selv evigt *er* og i tiden *realiserer* kærlighedens fællesskab mellem Førsteheden og Andetheden.

### 9. Kenotiske inkarnations- og skabelsesteorier

Baggrunden for at tale om inkarnationen som en simpel opgivelse af al guddommelighed hænger sammen med det omdiskuterede kenosebegreb, der netop stammer fra Fil 2,7. Lad mig derfor minde om enkelte stationer i kenose-tankens udvikling.

I teologiens historie har begrebet κένωσις været anvendt på flere måder. 16-1700-tallets ortodokse lutherske teologi talte i forlængelse af Martin Chemnitz om, at Gud-mennesket Jesus Kristus i inkarnationen gav afkald på at bruge sine guddommelige evner (κένωσις τῆς χριστεως), altimens personen Jesus Kristus dog beholdt disse guddommelige evner. Man kunne således hverken forestille sig, at Guds evige Logos kunne afgive sin guddommelighed, eller at Jesu menneskelige natur ikke til stadighed havde de guddommelige evner til rådighed i kraft af udvekslingen af den guddommelige naturs egenskaber til den Jesu menneskelige natur (*communicatio idiomatum majestaeticum*).

Først i 1800-tallet finder vi de ‘moderne’ lutherske kenotikere (navnlig Gottfried Thomasius, herhjemme Peter Madsen). Selvom disse kristologiske kenotikere ønskede at yde retfærdighed over for Jesu Kristi menneskelighed, forudsatte de til stadighed en inkarnationskristologi “fra oven”, samt en uberørt guddommelig selvidentitet i den inkarnerede Logos. Ifølge disse kenotikere var det Guds Logos (og ikke blot Jesu mennesker natur), der udtømte sig for bestemte



guddommelige egenskaber. Thomasius forestillede sig således, at den guddommelige Logos har afført sig de guddommelige egenskaber, der er rettet mod verden (fx almægt, alvidenhed og allestedsnærværelse), alt imens Logos – under inkarnationen – har valgt at “sammentrænge” de indre guddommelige egenskaber (såsom kærlighed, retfærdighed og aseitet) til en blot og bar potentiel tilstand. Peter Madsen mener endda, at “Kenosen består i, at Logos har aflagt sig Guddomsegenskaberne i deres Forhold til Verden” i en sådan grad, at Jesu persons bevidsthed vågner og udvikler sig som ethvert andet menneskes bevidsthed og derfor er begrænset af hans samtids videnshorisont og hans egen erfaringsverden. Der er tale om en temporær begrænsning hos Guds Logos, som selv vælger at indstille sig på den menneskelige bevidsthed afhængighed af tid og sted.<sup>41</sup> Man kunne måske derfor sige, at mens de ældre kenotikere talte om Guds Søn, der *er blevet* menneske, ønskede de nye kenotikere at tale om Guds Søn som den, der er i færd med at *blive* menneske.

Som man vil se, forudsætter både de gamle og de nye kenotikere den chalkedonensiske to-naturlære. De forskellige nyere kenotikere forsøgte således at kombinere traditionens kristologi fra oven med en kristologi fra neden, som man i mellemtiden følte var blevet nødvendig på grund af den historisk-kritiske forskning. Derfor forblev den kenotiske kristologi også et teologihistorisk mellemspil, der blev ved med at smage af kompromis. Hos kenose-kristologiens førende fortalere var det således en stadig forudsætning, at Guds Logos i sig selv var intakt under inkarnationen. Dette skyldtes, at man under hånden forudsatte en perfektions-baseret teisme, ifølge hvilken Jesu guddommelige natur ikke blev berørt af den menneskelige naturs begrænsninger.<sup>42</sup> Man holdt med andre ord fast i apati-axiomet og man

41. P. Madsen, *Den kristelige Troslære*, Gad: København 1912-13, s. 388-392. Om ansatserne til den ældre kenosis-teologi kan man læse i *Konkordieformlen* (1577), art VIII, samt i Martin Chemnitz' *De duabus naturis in Christo*, 1570/1578, navnlig kap. XIII, XVII og XIX, oversat af J.A.O. Presus som *The Two Natures in Christ*, St. Louis: Concornia Publishing House 1971. For at få ordentlig besked om de forskellige kenose-teorier i 1600-tallet og i 1800-tallet bliver man nødt til at gå tilbage til de ældre tyske leksika, se navnlig F. Loofs' fornemme artikel i *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. udgaven, Bd. X, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung 1901, s. 246-263 (m. litt.), eller endnu Paul Althaus i *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Dritte Ausgabe, Bd. III, Tübingen: Mohr-Siebeck 1961, sp. 1244-46.
42. Teknisk talt afviste man en *communicatio idiomatum tapeinoticum*, dvs en overførsel af den menneskelige naturs “ydmyge” egenskaber såsom svaghed, afmægt og lidelse på den guddommelige natur. Hør fx Peter Madsen, *Den kristelige Troslære* s. 389: “Derimod tør vi vistnok ikke inddrage selve hans Gudsbevidsthed i Udviklingen... Logosjeg'et beholder, selv i Fostertil-

har derfor til stadighed en fornemmelse af, at inkarnationen forbliver noget fremmed og unaturligt for Gud.

Også på dette punkt ændres billedet totalt, hvis man i stedet går ud fra det uendeligheds-baserede gudsbegreb. I så fald er der ikke noget unaturligt eller på forhånd paradoksalt ved inkarnationen. Det hører så at sige med til Guds natur at kunne være til stede midt i menneskelivet, også *som* menneske, *som* kød, *som* materie. I det 20. århundrede har Karl Barth haft sans for dette, når han gør gældende, at det for Gud "ebenso natürlich ist, niedrig wie hoch, nah wie fern, klein wie gross, schwach wie stark, in der Fremde wie bei sich selbst zu sein".<sup>43</sup> Dette kunne også Luther have sagt!

Mens tanken om en dybdegående inkarnation er uforenelig med den perfektionsbaserede teisme (og derfor må føre til den kenotiske kristologiske krumspring), er den anderledes kongenial med en uendelighedsbaseret teisme. Guds κένωσις i Kristus bliver her udtryk for en πλήρωσις: Guds kærlighed fylder skaberværket ud gennem sin forening (συνουσία/κοινωνία) i Kristus med den skabning, som ikke selv er guddommelig. Kenosen betegner således *realiseringen* af Guds kærlighed, hvad der vel også er meningen i Filipperebrevshymnen.

En sådan anvendelse af kenosebegrebet forekommer mig at være både filosofisk klar og teologisk attraktiv. Grundtanken er, at Gud allerede ved at skabe verden giver plads til verden i dens selvudvikling og selvafrøvelse. Ligesom Gud har skabt mennesket med en fri vilje, er naturen skabt som selvaktiv. Den danske dogmatiker H.L. Martensen formulerede allerede i sin elegante dogmatik fra 1849 tanken som følger: "Almagten efter sit inderste væsen er den etiske og dermed den sig selv begrænsende Magt".<sup>44</sup> Gud holder sin almagt tilbage for at give plads til skabningen – vel at mærke uden at forlade skabningen. Her fører *kenosis*-tanken netop til *plerosis*-tanken: til stadighed er Gud i færd med at fylde verden ud for at være radikalt til stede i og hos sin skabning. Det forholder sig da hverken sådan, at Guds virkelighed fortrænger verdens selvstændighed, eller sådan at Gud ophører med at være den Gud, der er til fra evighed til evighed. Den evige Gud forbinder sig til stadighed på ny med sit skaberværk – ved at give det fri. For så vidt er Gud til stede *i, med og under* tiden; men Gud bliver aldrig plat identisk med tidens gang. Gud hverken forsvinder ind i historien eller lader sig erstatte af verden. Tanken er

standen, sin evige indre Guddomsfylde, sin Stilling i den treenige Guds indre Liv, betingende dette og betinget ved det".

43. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/1*, Zürich: Theologischer Verlag 1953, s. 210.

44. H.L. Martensen, *Den Christelige Dogmatik* [1849], udg. Af Alfred Th. Jørgensen, Gad: København 1904, par. 115.

tværtimod, at Gud gennem kenosis skaber en fyldig verden – og dermed realiserer den guddommelige kærlighed i verden. Guds kærlighed viser sig da både ved at sætte fri, og ved at forene skabningerne med sig selv i deres Andethed.<sup>45</sup>

Anderledes forholder det sig, hvis man forstår kenosen som guddommens selvophævelse i betydningen: ophør, erstatning eller abdikation. I så fald tømmes skaberværket for Guds nærvær og bliver dermed forvandlet fra “skabelse” til en blot og bar foreliggende “verden”. I den danske diskussion har ikke mindst den italienske filosof Gianni Vattimo spillet en rolle som inspirator denne tankemodell. Vattimo bruger ofte kenosetanken med henvisning til Filipperebrevshymnen. En gennemgang af hans seneste bøger skaber dog ikke megen klarhed over, hvad han mere bestemt mener hermed. Den skyldes den “svage tænkning”, som han gør sig til talsmand, og som ikke tillader klare distinktioner, eftersom filosofien ifølge Vattimo består i en stadig uafsluttet fortolkningsproces. En læsning af hans seneste arbejder, *Jeg tror at jeg tror* (1996, d.o. 1999) og *After Christianity* (2002), viser imidlertid, at flere motiver er til stede i Vattimos anvendelse af begrebet kenosis. For det første finder vi den vigtige tanke om, at kenosistanken overvinder ideen om den “naturlige og voldelige Gud” – et motiv der forbinder Vattimos projekt med René Girards.<sup>46</sup> For det andet finder vi et opgør med “metafysikkens Gud”, forstået som “den helt anden”, der eksisterer i en suprahistorisk virkelighed. Dette opgør med metafysikkens Gud må imidlertid siges at savne prægnans, fordi det ikke bliver klart, om det blot er ideen om den perfekte og om sig selv lukkede Gud, som Vattimo vil overvinde, eller også tanken om Gud som den uendelighed, som rummer historien i sig, uden at Guds identitet som *caritas* dermed bliver gjort afhængig af historiens skæve gang. Nogle gange hævder Vattimo således, at sækulariseringen og Guds død må forstås som “den positive affirmation af guddommeligheden baseret på inkarnationens ide”, hvorved også den proces, som er igangsat af Guds kenosis er “ledet af – og dermed også begrænset og gjort meningsfuld af – Guds kærlighed”.<sup>47</sup> Andre steder hævdes det derimod, at “essensen af åbenbaringen [er] reduceret til næstekærlighed”,<sup>48</sup> hvad der svarer til en opløsning af en venlig Gud i historiens (da forhåbentligt!) meget venlige

45. Se de forskellige bidrag i John Polkinghorne ed., *The Work of Love: Creation as Kenosis*, Grand Rapids: Eerdmans 2001, navnlig bidragene af Michael Welker og Keith Ward.

46. Gianni Vattimo, *Jeg tror at jeg tror*, Frederiksberg: ANIS 1999, s. 62; *After Christianity*, New York: Columbia University Press 2002, s. 38-39.

47. Vattimo, *After Christianity*, s. 37; *Jeg tror at jeg tror*, s. 66.

48. Vattimo, *Jeg tror at jeg tror*, s. 83.

gang. Det er med andre ord ikke klart, hvad det er for en "Gud", der er død, når Gud erklæres død. Er det Gud som den egocentriske voldsmand, der er død, eller er det også generøsitetens Gud, der er kendetegnet ved sin dobbelte evne til kreativitet og kærlighed (skabelse og forsoning)? Dette ville man gerne vide, men får det ikke at vide, fordi det teologiske korrelat til Vattimos historiefilosofi ikke er ekspliceret. Det måtte her være en religionsfilosofisk opgave at klargøre Vattimos position, hvor den er tvetydig, i stedet for blot at gentage uklarhederne. En sådan klargørelse venter endnu på at finde sted i den danske Vattimo-reception.

#### *10. Inkarnationstro hinsides epifanireligiøsitet*

På en måde er vi tilbage ved Feuerbachs indvending mod kristendommen. Jeg har oven for givet Feuerbach ret i, at hvis vi forstår Gud som et separat subjekt, adskilt fra kærligheden og dens manifestation i verden, så gør man Gud til den vilkårlige magtgud, der befinder sig *bag ved* kærlighedens begivenheder. For hvis den voldelige magtgud rumsterer bag ved scenen, bliver erfaringer af kærlighed og imødekommelse selv subjektløse, dvs gudløse. Kærligheden bliver en omflakkende Ahasverus, der nogle gange tilfældigt dukker frem, andre gange udebliver. Det uheldige er imidlertid, at hvis man i et forståeligt opgør med den teologi, der placerer Gud *bag ved* kærligheden, enten negerer Gud eller identificerer Guds Rige med historiens spredte kærlighedserfaringer, så ender vi atter engang i en subjektløs – og dermed gudløs – epifanireligiøsitet. Kærligheden bliver da en erfaring, som af og til pludselig dukker op af vildskabens frådende hav, enten fordi man som menneske gør sig rigtig megen umage, eller fordi man er umånelig heldig.

Netop her træder forskellen frem mellem ideen om Guds inkarnation og ideen om en guddommelig epifani. En *epifani* er en pludselig opkomst af noget guddommeligt. Epifanien er ligesom et prædikat uden et bevægende subjekt og uden en drivende vilje, der vil noget. *Inkarnationen* indeholder derimod tanken om en Andethed (Jesus som menneske), hvis subjekt lader sig bestemme af Førsteheden. Kærlighedens realisering i verden bliver da forstået som Guds måde at realisere sin evige kærlighed på – vel at mærke inden for verden. Kærlighedserfaringerne bunder med andre ord i Guds væsen, hvorved kærligheden bliver andet og mere end subjektløs epifani.

Inkarnationen betyder, at Gud ikke nøjes med at stå på subjektets grammatikalske plads, som begynderen. Gud selv er også tilstede i kærligheden som den, der realiserer kærligheden i verden og lader livet lykkes: "Deri består kærligheden: ikke i at vi har elsket Gud, men i at han har elsket os" (1 Joh 4,10) – først! I inkarnationen finder

åbenbaringen sted af den Gud, som allerede *er* kærlighed, også før end erfaringen af, at livet lykkes, finder sted. I inkarnationen falder Førsteheden og Andetheden sammen, subjektet (Gud) og prædikatet (mennesket) smelter sammen til én vilje og én begivenhed: Jesus Kristus. Dermed giver inkarnation også anstød til fortsatte realiseringer af Guds liv, som netop finder sted blandt mennesker: “Ingen har nogen sinde set Gud, men hvis vi elsker hinanden, bliver Gud i os, og hans kærlighed er fuldendt i os” (1 Joh 4,12). Denne fuldendelse af den kærlighed, som er *af* Gud (Faderen) og som *er* Gud (i Sønnen), fuldendes af Tredjeheden (Helligånden), som evigt *er* kærlighedens bånd mellem Faderen og Sønnen – og som i tiden realiserer Guds kærlighed midt i blandt os.

Den kristne teologis opgave må da være at identificere, *hvor* Gud kan findes og erfares som kvalitativt nærværende: i kærligheden på en anden måde end i hadet, i omsorgen på en anden måde end i ligegyldigheden. Kristendommen viser sig her som noget andet og mere end en metafysisk forklaring. Ligesom enhver anden gudstro (jødisk, hinduistisk, muslimsk) forudsætter kristendommen, at hverken den følelsesløse materie eller tumultariske civilisationshistorie udgør tilværelsens sidste grundlag. Materien og dens historie er derimod villet og sat af Gud som en skabelse. Men i lyset af Ordets inkarnation i mennesket Jesus og ud fra erfaringerne af Helligåndens fortsatte beboelse (*inhabitatio*) af verden hævder kristendommen at kunne identificere Guds virkelighed. Vel at mærke uden dermed at begrænse Gud.

Derfor bekender Kirken sig til den treenige Gud som den eneste Gud. Fra evighed til evighed gennemlever Gud kærlighedens fællesliv. Men ud fra inkarnationens logik har mennesket mulighed for at tage del i Treenighedens liv. Johannes-traditionen peger særligt på troen og kærligheden som måder, hvorigennem mennesket bliver inkluderet i Guds eget liv. “Den, der bekender, at Jesus er Guds Søn, i ham bliver Gud, og han bliver i Gud” – og: “Gud er kærlighed, og den, der bliver i kærligheden, bliver i Gud, og Gud bliver i ham” (1 Joh 4,15-16).

Lad mig til sidst spørge: Er dette fortsat et metafysisk gudsbillede? Og mit svar er: Nej, hvis man med “metafysik” forstår ideen om Gud som perfekt, urørlig og uimodtagelig. Men Ja, for så vidt som kristendommen forudsætter Guds virkelighed både før, under, og efter menneskets tid. Treenighedslæren indeholder både en værensmetafysik (skabelsesteologi) og kærlighedsmetafysik (inkarnationsteologi), som hævder, at “Kærligheden er i Grunden” (Søren Kierkegaard). Derfor er tro, håb, og kærlighed i kristendommens univers mere end en men-

neskelig civilisationsbedrift. De er livsytringer, som Gud er *i*, netop fordi de *af* Gud.

#### SUMMARY

The article, "The Debate on God 2003-2004", offers a critical discussion of the Danish public debate on metaphysical and post-metaphysical God-talk during 2003 and 2004. This public debate came up in the wake of a book, in which pastor Thorkild Grosbøll made controversial statements about whether one could still talk meaningfully about God as creator and sustainer of the universe in a post-metaphysical age. The article questions the rationale of contrasting theism and the doctrine of creation on the one hand, and the doctrines of incarnation and Trinity on the other hand. It is also argued that one needs to distinguish between a perfect-being theism and an infinity-based concept of God. This distinction has implications for conceptualising the manner in which one can appropriately speak of a divine *kenosis* in incarnation. It is argued that within the Christian grammar of faith God's *kenosis* in Jesus Christ opens up for a *plerosis* through a union of God the creator with the world of creation.

*Keywords:* Thorkild Grosbøll – incarnation – infinity-based theism – kenosis – perfect-being theism – Trinity – Gianni Vattimo.

## Havde Mellemøsten en middelalder?

Nogle kirkehistoriske observationer med udgangspunkt  
i begrebsparret “græker-barbar”  
(især hos Theodoret af Kyrrhos)

PROFESSOR, DR.PHIL.  
HENNING LEHMANN

### 1. Indledning

Theodoret (der som oftest præsenteres som den sidste store repræsentant for “den antiokenske skole”) var i mere end 40 år biskop i Kyrrhos, heraf henvend 30 år før Chalkedon-synoden og (måske) 15 år efter det store kirkemøde, der blev af afgørende betydning, også for Theodoret som person og for hans teologiske eftermæle. Hele hans omfattende litterære *oeuvre* er affattet på græsk, og han er på den ene side arving til den “klassiske” græske modsætning “græker vs. barbar”. På den anden side har det vel også spillet en rolle for ham, at Kyrrhos-egnen overvejende var syrisk-sproget (f.eks. når han i flere sammenhænge berører kulturmødet (evt. -sammenstødet) mellem græsk og syrisk), og han har i forskningshistorien – med tvivlsom ret – fået tildelt betegnelsen “helleniseret syrer”. Diskussionen om berettigelsen af denne betegnelse og om Theodorets modersmål skal ikke belyses her.<sup>1</sup> Derimod skal der, dels med udgangspunkt i en konkret passage i en Theodoret-tekst, dels med særlig henvisning til den nævnte modsætning, defineret ved begrebsparret “græker-barbar” samt til de på Theodorets tid måske desto mere aktuelle begrebspar “ortodoks vs. kættersk” og “kejserens kirke vs. nationernes kirker” anstilles nogle betragtninger over begrebet “middelalder” anvendt inden for det geografiske område, vi i dag betegner som “Mellemøsten”.<sup>2</sup> Udgangspunktet herfor er især de momenter i Chalkedon-sy-

1. Disse spørgsmål har jeg berørt i artiklen: “Theodorets modersmål. Et åbent eller lukket spørgsmål?” *Ordet og Livet. Festskrift til Christian Thodberg*, red. Carsten Bach-Nielsen, Troels Nørager og Peter Thyssen, Århus 1999, p. 43-65.
2. Artiklen bygger på et foredrag med titlen “Greek and Barbarian. Orthodox and Heretic. The ‘emperor’s church’ and the churches of the nations. – Observations on the history of the ‘Middle East’ in the early Middle Ages”, holdt ved årsmødet i Det danske Institut i Athen, den 2. april 2004. Den her foreliggende danske version er væsentligt udbygget i forhold til foredraget. En særlig reminiscens fra den engelske version er henvisningerne til de engelske bibeloversættelser, der er bibeholdt, fordi de er velegnede til at belyse forskellige sider af brugen af ordet “barbar”.

nodens kontekst og eftervirkninger, hvor der må tales om brud – fremfor om enhed. Den konkrete tekst, der er artiklens “omdrejningspunkt” eller det egentlige udgangspunkt (selvom teksten først berøres mod slutningen af artiklen), og i forhold til hvilken der søges givet både nogle perspektiveringer og nogle forudsætninger, er det kapitel i Theodoret af Kyrrhos’ “Historie om de syriske munke”, hvor han – med brug af just begrebsparret “græker-barbar” – præsenterer personen Afrahat (Aphraates), der i en bestemt situation på sit “halvbarbariske” sprog sætter tingene på plads – teologisk og kirkeligt – i den overvejende græsk-sprogede patriarkatsby Antiokia.

## 2. “Græker og barbar” i nogle kristne tekster fra det 1. og det 2. århundrede

I det Nye Testamente er ordet “barbar” anvendt i alt fem gange, to gange i Acta og tre gange i Paulus-breve.<sup>3</sup> Skønt antallet af forekomster altså er beskedent, er de fem bibelsteder tilsammen egnede til at give et vist indtryk af ordets betydningsfelt i hellenistisk græsk (*koinê*) samtidig med, at de giver en vis første indføring i ordets betydningshistorie og akcentueringer i den kristne kirkes brug af glosen.

Actas to sidste kapitler rummer som bekendt historien om Paulus’ rejse til Rom. En af begivenhederne under denne rejse er det ufrivillige ophold på øen Malta, hvis indbyggere kaldes *barbaroi* i den græske tekst (Acta 28,2.4). Den gamle engelske bibeloversættelse (ASV) oversætter her med hhv. “the barbarous people” og “the barbarians”, mens den nye engelske bibeloversættelse (NEB) gengiver ordet med hhv. “the rough islanders” og “the islanders” – efter min mening en udmærket gengivelse på et 20. århundredes engelsk af et 1. århundredes græsk. På dansk grund er vi her vant til oversættelsen “de indfødte” – i begge de autoriserede oversættelser af 1948 og 1992 (DO 48 og DO 92).

Nu til de tre eksempler fra Paulus-breve. I 1. Kor. 14,10f kan man formentlig sige, at Paulus gengiver en græsk tradition om ordet *barbaros*’ oprindelige betydning (orienteret mod det sproglige), når det hedder: “Der er så og så mange slags sprog i verden, og intet sprog er stumt; men kan jeg ikke sproget, vil jeg stå som fremmed for den, der taler det, og han som en fremmed for mig” (DO 92). De danske oversættere har altså her valgt ordet “fremmed” til gengivelse af *barbaros* (det gælder også DO 48); ASV bruger – traditionsbundet – “barbarian”, mens NEB oversætter den sidste sekvens: “his words will be *gibberish* to me, and mine to him”.

3. Acta 28,2.4; Rom. 1,14; 1. Kor. 14,11; Kol. 3,11.



Også i Rom. 1,14 kan vi vel fornemme os som stående på almindelig græsk grund, når “grækere” modstilles “barbarer”: “Både grækere og barbarer, både vise og uforstandige er jeg forpligtet over for” (DO 92). NEB har i første led: “Greek and non-Greek” (mens ASV heller ikke her forlader den “direkte” gengivelse af *barbaros*: “barbarians”).

I det sidste paulinske (eller deuteropaulinske) eksempel, Kol. 3,11, lægges – i tillæg til det græske – et særligt kristent eftertryk: “Her kommer det ikke an på at være græker og jøde, omskåret og uomskåret, barbar, skyte, træl, fri, men Kristus er alt og i alle” (DO 92). (ASV og NEB enes her om “barbarian”).

Om denne tekst kan man godt geråde i en vis eksegetisk tvivl, for umiddelbart læses teksten let som rummende fire modsætningspar, men i så fald bliver det svært at håndtere “modsætningen”: barbar-skyther. Allerede Peder Madsen havde et forslag til opløsning af sætningens *crux*: “Først stilles Grækerne, det ypperste Hedninge-Folk, overfor det udvalgte Folk. Det tredje Led: “Barbar, Skyte” danner ikke som de andre Led en indbyrdes Modsætning, men en Klimaks; blandt de Folkeslag, som stod udenfor græsk Dannelse, var Skyterne de vildeste”.<sup>4</sup> Det er ikke her tanken at gå i detaljen med løsningen af et eksegetisk problem som dette; hvad opregningens første led angår, kan man vel give Madsen ret i, at den gamle græske modstilling: “græker-barbar” ofte i kristen litteratur afløses (eller repræsenteres) af modsætningen: “græker-jøde” (hvortil så kommer “det tredie folk”) (jvf. også nedenfor om Justin). (Det er ikke stedet her at diskutere, om Madsens forståelse af “skyther” er holdbar. Vi vil senere se et par tilfælde (hos Theodoret), hvor “skyther” og “skythisk” spiller en rolle.)

Efter denne korte præsentation af det nytestamentlige materiale bør det understreges, at hensigten med det følgende ikke er at give en begrebs- eller idehistorisk analyse af anvendelsen af begrebsparret *græker-barbar* i kristen sammenhæng fra nytestamentlig til “middelalderlig” tid. Hensigten er, som allerede antydnet, at tegne nogle af de forudsætninger og de perspektiver op, som må tages i betragtning for at få den fulde historiske baggrund for forståelsen ikke blot af det nævnte tekstafsnit hos Theodoret, men også af væsentlige kirkelige, teologiske, kulturelle og politiske processer af betydning for vurderingen af, hvad der – måske – kan betegnes som “Mellemøstens middelalder”. Og som første forudsætning herfor har det været naturligt at se på, hvad der lå i NT’s brug af ordet *barbaros*, og dermed, hvad

4. *Kolossenserbrevet og Brevet til Filemon, indledede og fortolkede af P. Madsen, Biskop, dr. theol.*, efter Forfatterens Død udgivne af Frederik Torm, Professor, lic. theol., København 1912, p. 75.

der lå i arven fra den græske verden, hvis sprog jo fra første færd var den kristne kirkes vigtigste kommunikationsinstrument.

Jeg agter kun at standse ved en enkelt station på vejen fra det første til det femte århundrede, nemlig hos Justin, nærmere betegnet i hans 1. apologi, kap. 46. I selve tekstens genrebetegnelse “apologi” og i Justins tilnavn “martyr” afspejles jo det faktum, at vi her – o. år 150 – befinder os i en situation, hvor de kristne må betragte romerstaten og dens kulturelle udtryk som en modpol og en overmagt, der kan sætte forfølgelser og martyrier i værk. Ikke desto mindre kan Justin ud fra sin teologiske baggrund i “logos-teologien” formulere sig, som det sker i 1. Apol. 46,3: “... de, der har levet i overensstemmelse med fornuften, er kristne, selv om de blev anset for gudsfornægttere, som for eksempel blandt grækerne Sokrates og Heraklit og deres lige, og blandt barbarerne Abraham og Ananias og Azarias og Misael og Elias og mange andre, hvis gerninger og navne vi ved det ville være vidtløftigt at opregne, hvorfor vi nu frabeder os at gøre det”.<sup>5</sup> I konteksten har Justin forsøgt at gendrive et to-leddet anti-kristent argument: 1) at kristendommen er en ny religion – kun 150 år gammel, 2) at de, der har levet før Jesu tid, ikke kan holdes ansvarlige for deres ord og gerninger – med udgangspunkt i hans forkyndelse. Hertil svarer nu Justin, som det fremgik af citatet, at nogle forud har levet “i overensstemmelse med fornuften” – og således er “kristne”.

Det er ikke uinteressant at se, hvem Justin anser for “Christians before Christ”<sup>6</sup> i de to kategorier. Hos grækerne er det Sokrates og Heraklit. Næsten alle kommentatorer synes at finde det helt rimeligt, at Sokrates er den ene, men hvorfor Heraklit? Normalt giver man svaret, at der er elementer hos denne før-sokratiske filosof, der peger frem mod logos-filosofien og -teologien (jvf. også nedenfor, ad Theodoret).

Blandt “barbarerne” fornemmes vel Abraham fuldt så naturlig som Sokrates blandt grækerne. Herefter nævnes Hananja, Azarja og Mishael, Daniels tre venner i ildovnen (jvf. Dan. 1; 3) – vel som potentielle (men “reddede”) martyrer for den hedenske konges hånd; og endelig nævnes Elias, profeten, der blev “taget bort” (2. Kong. 2,9) uden at lide døden.

5. Her cit. efter Justin: *Apologier, oversat med indledning og kommentar ved Henrik Pontoppidan Thyssen*. (Bibel og historie 18), Århus 1996, p. 88f. Ud over at notere, at ordet “fornuft” er oversættelse af græsk *logos* (jvf. “selon le Verbe” i Pautigny’s franske oversættelse fra 1904), skal der ikke her søges givet nogen eksegetisk eller teologihistorisk kommentar til “logos-teologiens” udtryksformer.
6. Denne overskrift til passagen er hentet fra *A New Eusebius. Documents illustrative of the history of the Church to A.D. 337*, ed. by J. Stevenson, London 1963, p. 63f.

### 3. Nogle terminologiske anfægtelser. Problemkredsen: kontinuitet eller brud

I en samlet præsentation af, hvad der før blev kaldt både forudsætninger for og perspektiveringer af Theodoret-læsningen, er der måske grund til at standse ved et par overvejelser af, om de begreber, der er anvendt i denne artikels indledning, er adækvate, egnede og præcise, eller lidt mindre selvkritisk udtrykt: i hvilken forstand de måske er anvendelige.

For det første skal det noteres, at ordet “Mellemøsten” var anført som en betegnelse af “i dag” – og dermed en anakronistisk betegnelse, når vi især skal tale om det 5. århundredes kirkehistorie. Når dette er sagt, er ordet nok alligevel nogenlunde egnet som kort geografisk betegnelse, idet vi især skal se på, hvad der ligger umiddelbart øst for Byzans eller på grænsen mellem Byzans og Perserriket, samt hvad der ligger nordøst, øst og sydøst for det østromerske rige.

Da det nu er dette område, vi rent geografisk skal befinde os i, kunne man spørge, om begrebet “middelalder” også burde have været forsynet med eftertrykkelige anførselstegn, og det er måske – historisk, kirkehistorisk set – et endnu alvorligere spørgsmål. Følgende formulering stiller problemet: kontinuitet eller brud (og problemet: Øst sammenlignet med Vest) i fokus: “Diese Kultur (den byzantinske), im Unterschied zu der Kultur des lateinischen Westens, verdankt ihre Existenz nicht einem Zivilisationsbruch, sondern entstand als ein nichtkatastrophales Überleben des antiken Kulturuniversums”.<sup>7</sup>

Hvis man har gået i skole dengang, der var skoler til, og verden var i lave, ved man, at i Vesten begyndte middelalderen i det Herrens år 476, nemlig det år, da den germanske hærfører Odoaker afsatte den sidste vestromerske kejser, Romulus. Et tilsvarende politisk-symbolisk årstal betegnet ved en “katastrofe” eller et “civilisationsbrud” kan der måske nok ikke peges på i øst. Da jeg nu imidlertid har brugt begrebet “middelalder” i den østlige kontekst, føler jeg mig forpligtet til at pege på et begyndelsesårstal. Jeg peger da (uden nogen lærd gennemgang af, hvilke muligheder der har været overvejet) på året 451, året for Chalkedon-synodens afholdelse, og skal i det følgende afsnit se på nogle af de synsvinkler, hvorudfra synoden betegnede “brud”, og hvilke processer den var led i, som må kandidere, om ikke til betegnelsen “katastrofe”, så dog til etiketter som “krise” og “konflikter”.

7. Georgi Kapriev: “Gibt es eine byzantinische Philosophie?”, *Ostkirchliche Studien*, 51, Würzburg 2002, p. 3-28, cit. p. 28.

#### 4. Chalkedon-synoden, dens samlende og spredende effekt

Chalkedon-synoden lignede i sit forløb så sandelig ikke, i hvert fald ikke umiddelbart, en katastrofe eller et brud. Tværtimod. Det lignede – og var – en succes. For det første var det en økumenisk *tour de force*. Pave Leo (den Store) var ganske vist ikke selv med, men han havde sendt en delegation – og et dokument, der blev betydningsfuldt for nogle af synodens formuleringer: *tomus Leonis* (eller *epistola dogmatica ad Flavianum*). Og de gamle patriarkater: Alexandria og Antiochia, hvis modsætninger skulle forliges (det var som bekendt synodens teologiske hovedformål), var ganske stærkt repræsenteret (hvad enten styrkebegrebet relateres til teologi, til kirkepolitik eller til aktionsberedthed). Det stærkeste udtryk for “forligelsen” var vel (i hvert fald i dogmehistoriens perspektiv) synodens bekendelse, der blev en slutsten på oldkirkens bekendelsesdannelse, dels i form af sin henvisning til “fædrene” og, hvad de havde formuleret i Nikæa i 325 og i Konstantinopel i 381, dels i form af de berømte fire adverbier, hvormed sol og vind var delt lige mellem alexandrinsk og antiokensk kristologi (“uden sammenblanding, uden forandring, uden deling, uden adskillelse”).

Men som så ofte i både politisk og kirkelig sammenhæng er en kompromisformel den mest direkte vej til at sikre, at striden fortsætter. Det er ikke tanken her, hverken at give en dyberegående analyse af de dogmehistoriske udviklingslinier, der førte op til Chalkedon-synoden, eller fremlægge en grundig gennemgang af de momenter, der hurtigt fik stridighederne til at blusse op igen, endsige disses forløb. Hvad der følger, før vi vender os til læsningen af Theodoret-teksten, der så at sige blev skrevet på tærsklen til Chalkedon-synoden, er snarest et forsøg på at udpege nogle af de symptomer eller signaler, der markerede modsætningerne efter Chalkedon (til dels også forinden), hvad enten disse formuleredes i kirkeligt-teologiske begreber eller i mere “politiske” vendinger eller i form af fænomener, vi måske ville foretrække at kalde “kulturelle” e.l.l.

Den helt traditionelle kirkehistoriske etikettering går jo ud på, at der på den ene side af den chalkedonensiske (ny)ortodoksi opstod en “monofysitisme”, en radikal rendyrkning af den alexandrinske teologi, på den anden side en ultra-antiokensk “nestorianisme”. Prøver man at veje disse termer på en sproglig vægt, må man huske på, at bevægelsers navne i datiden ofte blev formuleret af modstandere (og der foregik i årtierne efter Chalkedon en voldsom polemik, hvor den litterære tone næppe kan kaldes afdæmpet); med begrebet monofysitisme karakteriseres således reelt nok kun alexandrinsk teologis yderste fløj (Eutyches), mens der i navnet nestorianisme ligger en udpegning af noget odiøst – allerede bestående i, at bevægelsen får navn efter sit

menneskelige ophav. Fremfor at prætere at ville nyskrive eller på væsentlig måde reformulere det femte og de efterfølgende århundreders dogmehistorie, henleder jeg opmærksomheden på Sebastian Brocks korte, men pædagogiske måde at beskrive “the spectrum, moving from extreme Antiochene to an extreme Alexandrian Christological position” i form af syv “etiketter”, nemlig flg.:

- (1) True ‘Nestorians’ (two prosopa).
- (2) Strict Dyophysites outside Roman Empire: Church of the East.
- (3) Strict Dyophysites within Roman Empire: e.g. Theodoret, Akoimetai, Roman Church.
- (4) Silence over Chalcedon: e.g. Henotikon, Dionysios the Areopagite.
- (5) Neo-Chalcedonians.
- (6) Henophysites: Timothy Ailouros, Philoxenos, Severos.
- (7) Eutychians (true Monophysites).<sup>8</sup>

5. *Østlige kirker, deres sprog og udtryksformer og deres relationer til kulturelle og politiske, herunder “nationale” kræfter*

Lader man det netop anførte være tilstrækkeligt til kort signalement af den efter-chalkedonensiske situation i teologisk henseende (indskydende, at jeg – selv efter at have citeret Brock – for nemheds skyld i det følgende jævnlige bruger de traditionelle kirkehistoriske etiketter: monofysitisk, nestoriansk og melkitisk – uden ønskelig Brock’sk præcision), kunne man – for at få andre aspekter belyst – først vende sig til, hvad man (lidt banalt, måske) kan kalde “det geografiske”. En omfattende historisk for slet ikke at tale om en arkæologisk kortlægning falder naturligvis helt uden for rammerne her. I det geografiske perspektiv vil det være en kort, men korrekt, beskrivelse, at der øst (og syd) for Byzans (eller på rigets øst- og sydøstgrænse) opstod et “bånd” af monofysitiske kirker, mens den nestorianske kirke lå øst herfor, primært i Persien, siden med kraftig missionsaktivitet væsentligt længere østpå, helt til det centrale Kina. Et visuelt indtryk af denne situation, herunder også af situationen i Vesten, kan man nok allerbedst danne sig ved at se på de tre kort: nr. 35, 36 og 40 i Meer-Mohrmanns *Atlas of the Early Christian World*<sup>9</sup> med overskrifterne, hhv. “The Age of Justinian, especially in the East” (nr. 35), “The Churches of Persia” (nr. 36) og “The Church in the West in the 6th Century”

8. Sebastian Brock: “The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries”, *Aksum-Thyateira: a Festschrift for Archbishop Methodios*, ed. G. Dragas, London 1985, p. 125-142, cit. p. 131f.
9. F. van der Meer & Christine Mohrmann: *Atlas of the Early Christian World*, transl. and ed. by Mary F. Hedlund & H. H. Rowley, London/Edinburgh 1959.

(nr. 40). Forskellen mellem vest og øst springer i øjnene blot ved at sammenholde Vestens klart afgrænsede farveflader – i gult, grønt m.fl. nuancer – for bl.a. frankernes, angelsaksernes og visigothernes riger – med det violette (på flere steder afbrudte og ikke skarpt afgrænsede) “bånd” af “Monophysites” i øst (kort nr. 35). For de senere århundreder kan disse kort f.eks. suppleres med kort nr. 26: “Nestorianer und Jakobiten in Vorderasien vom 9. bis zum 12. Jahrhundert” i det store kirkehistoriske atlas ved Jedin m.fl.,<sup>10</sup> hvor den definitive grænsedragingsproblematik er iøjnespringende blot ved et hurtigt blik på distributionen af hhv. jakobitiske (“monofysitiske”) og nestorianske bispedømmer i området mellem Middelhavet og Det kaspiske Hav (markeret med hhv. blå og rødt).

Den engelske historiker, A. H. M. Jones, er vel den, der med sin artikel fra 1959: “Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?”,<sup>11</sup> mest markant har advaret mod at tegne billedet af oldkirkelige teologiske spændinger og brud og “bevægelser” som en afspejling af andre spændinger, brud og bevægelser – bestemt af nationale og sociale forhold, måske ligefrem direkte parallelliserede med “tilsvarende” kræfter i det 19. og det 20. århundrede.

Med denne advarsel i ørerne og det kartografiske billede på nethinden er der måske lagt op til endnu et selvransagelsens øjeblik: repræsenterede ikke blot ordene “mellemøst” og “middelalder”, men også glosen “nation”, et anakronistisk begreb?

Måske. I en rigid parallelitet til omstændigheder (eller historiske teorier og skoler og folkeretlige forhold) i det 19. og 20. århundrede er svaret formentlig ja. Før anvendeligheden af begrebet “nationalkirke” eller måske “folkekirke” helt aflyses eller afvises, skal dog hid sættes fem ekskursor (af miniformat), der efter min bedste overbevisning dels rummer nødvendige redskaber for vor perspektivering af Theodoret-teksten, dels peger på forhold, der har en eller anden affinitet til et ikke for snævert opfattet nationsbegreb.

*Ekskurs 1. Sproglige forhold i de ikke-chalkedonensiske kirker (specielt eksemplificeret ud fra Armenien)*

Det såkaldte “monofysitiske bånd” bestod af et antal kirker, der havde hver sit sprog, fra nord til syd: den armeniske kirke (med armenisk som sprog), de vestsyrisk-palæstinensiske (jakobitiske) kirker med vestsyrisk som sprog, den ægyptiske kirke med koptisk og endelig

10. *Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. v. Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette & Jochen Martin, Freiburg etc. 1970.

11. A.H.M. Jones: “Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?”, *Journal of Theological Studies*, n.s. 10.2 (1959), p. 280-297.

den æthiopiske kirke med sit eget sprog. Mod øst, i den persisk-nestorianske kirke, var sproget østsyrisk, og helt mod nord lå Georgien, hvis kirke – med sit eget sprog – forblev inden for den chalkedonensiske ortodoksi. Med al respekt for, at man – trods eventuelle modersmålsцитater fra Grundtvig – ikke restløst kan definere en “nation” ud fra et sprog, og med lige så stor respekt for, at man i højere grad kan tale om konge- og fyrstendømmer som definerende sig ud fra – eller i forhold til – en kirke eller en religion, når talen er om Georgien, Armenien og Persien, end når vi beskriver andre kirker i “det monofysiske bånd”, er der noget på færde, der, omend det måske ikke – alene – bør kaldes nationalhistorisk eller socialhistorisk, så dog er af historisk, herunder kulturhistorisk (og kulturgeografisk) relevans – og må respektere nogle grænser, sproglige, politiske, religiøse såvel som geologisk-geografiske.

Det tydeligste eksempel på en beretning, hvor en nations “fødsel” sættes i nær forbindelse med dens “dåb”, er vel den armeniske beretning om kong Trdat’s dåb ved Grigor Lusaworitch (Illuminator/Lysbringer). Jeg skal slet ikke gå ind på diskussionen om tidspunktet (traditionelt: år 301) eller om de legendariske træk i historien, hvoraf nogle udviser forbindelseslinier til beretningen om kejser Konstantins dåb, men blot konstatere, at et vigtigt ideindhold er dette, at kongens dåb ideelt set betød folkets kristning, ikke noget uhørt ræsonnement, ej heller i Vesten. Og selvom Armeniens egen historiske og historio-grafiske litteratur – med vægt på, at folket er kristent – først tager sin begyndelse 1-2 århundreder senere, er vi stadig tidsmæssigt i en “tidlig middelalder”.

To relevante momenter for forståelse af de videre traditionsperspektiver (begge med sprogligt udgangspunkt) kan belyses ud fra Armeniens historie i det femte århundrede. For det første kan der peges på det armeniske alfabets tilblivelse i begyndelsen af 400-tallet. Det er stadig det fremherskende synspunkt, at det græske alfabet var det vigtigste grundlag (mens styrken, graden og formen af en eventuel syrisk indflydelse er genstand for en fornyet diskussion, der her blot skal nævnes). Alfabetet blev selvsagt det fornødne, “tekniske” instrument for den store oversætteraktivitet, der gik i gang og – sammen med fremkomsten af en egen litteratur – ofte sammenfattes under betegnelsen “Armeniens guldalder”. Allerede for den armeniske bibelversion – som det første og vigtigste oversættelsesobjekt – gør sig imidlertid det andet moment gældende, nemlig dobbeltheden: der findes både et græsk og et syrisk lag i bibeltekstens forhistorie. Dette afspejler en særlig tosidethed i Armeniens kultur, struktur og situation, der undertiden kan opsummeres i en spænding mellem et Vest- og et Østarmenien, en spænding, der i perioder kombinerede sig med nød-

vendigheden af at finde (eller lade sig påtvinge) en *modus vivendi* i forhold til både stormagten i vest: Byzans, og stormagten i øst: Perserriket. Armenierne (i hvert fald østarmenierne) afhængighed af Persien allerede fra 428 og deres nederlag i frihedskampen mod perserne ved Avarair, just i Chalkedon-synodens år, 451, gav umiddelbart anledning til religiøst (nemlig mazdaistisk) begrundet undertrykkelse fra persisk side, men i det lange perspektiv og for så vidt allerede, da persernes magt i løbet af de efterfølgende årtier blev svækket militært og politisk, blev persernes Pyrrhus-sejr i 451 baggrund for en armenisk fortælletradition om "heltene" fra Avarair (ikke mindst feltherren Vardan Mamikonian), der samtidig helgenkåredes af kirken, hvorfor det kan være vanskeligt at karakterisere denne tradition uden formuleringer i retning af, at en "national" og en "kirkelig" erindring indgik i en symbiose.

I politisk-administrative termer respekterede perserne i højere grad end østromerne det armeniske, feudale system og anvendte ofte medlemmer af armeniske fyrsteslægter som "statholdere", hvorimod byzantinsk Armeniens-politik i høj grad gik ud på at fjerne de armeniske "fyrster" og lægge det byzantinsk-kontrollerede Armenien ind under et østromersk, centralistisk system, en proces, der ofte ledsagedes af tvangskonversioner med tvangsdåb, et fænomen, der oplevedes som havende ikke kun teologisk-kirkelige implikationer, men også "folkelige", "nationale".

I det lange perspektiv er det måske på sin plads at nævne, at armeniske (og andre) historikere i de senere år er begyndt at bruge betegnelser som "de ikke-statslige perioder" i folkets historie, nemlig især om osmannertiden, hvor armenierne måtte finde deres plads i riget som en "millet" efter islamisk ret (ofte oversat: "nation"), men også evt. om sovjettiden eller om tidligere "uselvstændighedsperioder". Det vil erindres, at mange armeniere i Tyrkiet før første verdenskrig (eller før 1909) nærede forhåbninger om en føderal stat (eller lignende konstruktion) under ungtyrkisk hegemoni. Det er således et element i armenisk kultur (måske mere end i ret mange andre tilfælde), at man tankemæssigt kan arbejde med en stærk "folkelig" eller "national" bevidsthed uden, at denne giver sig udslag i en klar statsretlig, national suverænitæt.

### *Ekskurs 2. Betegnelsen "melkit"*

Polemikken mod Chalkedon-vedtagelserne og den "(ny)chalkedonensiske ortodoksi" var til tider stærk, både fra monofysitisk og (ikke mindst) nestoriansk hold. Som det før blev nævnt, at en gennemgang af geografien, for ikke at tale om arkæologien, kunne fylde et langt kapitel, ville det samme gælde en gennemgang af den polemiske litte-



ratur og dens ordforråd. En sådan gennemgang ville sprænge alle rammer her; kun en enkelt glose skal tages frem, nemlig ordet “melkit(isk)”. Ordet er (som bekendt) afledt af det hebræiske eller aramæisk-syriske ord for “konge”: *melek/malak*. Det anvendes her om den græske *basileus* fremfor alle, det vil sige den (øst)romerske kejser. En tilhænger af den chalkedonensiske ortodoksi betegnedes således som “kejserens mand”, *melkit*. I diskussionen om, hvad der måtte kunne definere en position, herunder en gruppes position, kan man altså konstatere, at det her er rigets overhoved, der henvises til, og uanset, hvordan man mest korrekt kan karakterisere forholdet mellem det østromerske rige og den byzantinske kirke på dette tidspunkt, bør man notere, at terminologien ikke er teologisk eller religiøs.

*Ekskurs 3. Hvis der er tale om en “middelalder”, hvornår begynder den da?*

Nogle historikere ville nok hævde, at hvis man skal tale om et “brud” eller en “katastrofe”, der betegner indgangen til en østlig middelalder, måtte det være den arabiske ekspansion, islams uhyre hastige udbredelse allerede i 600-tallet. Imidlertid bør man her betænke, at islams fremtrængen i mange kristne samfund blev oplevet som en “mildning” i forhold til det byzantinske overherredømme. Naturligvis skal middelalderens møder mellem kristendommen og islam ikke idylliseres. Her blev som bekendt, ikke mindst når vestlige magter gjorde sig gældende, i høj grad tale om konfrontationer; men i det lange perspektiv er det vel stadig interessant at minde om, at Vesten genopdagede den græske antik (ikke mindst Aristoteles) via Spanien, belært af muslimerne her, der havde lært deres Aristoteles af nestorianerne. Og mere punktuelt kan der peges på et sådant eksempel på positiv kristen-muslimsk dialoglitteratur som den såkaldte Al-Kindi’s Apologi. Her skriver muslimen al-Haschimi til den kristne Abd al-Masih ben Ishaq al-Kindi og røber i sin indledning, at han har ført dialog med repræsentanter for alle tre kirker, den melkitiske, den monofysitiske og den nestorianske. Navnene er muligvis symbolske og dialogen i den forstand en litterær fiktion; den menes affattet o. år 900 (terminus a quo: år 780, ad quem: 1000) og er i hvert fald bemærkelsesværdig ved sin “afdæmpede” sprogbrug.<sup>12</sup> Bag den meget beskedne udfoldelse af temaet: islams tidligste historie og de tidlige møder (krigeriske som fredelige) mellem kristendom og islam ligger ikke kun pladshensyn, og naturligvis ingen afvisning af, at islams historie og historien om de to religioners mødesteder og skæringspunkter er af stor histo-

12. Dietmar Schon O.P.: “Zur Wahrnehmung des Islam in Ostkirchen des 9. und 10. Jahrhunderts”, *Ostkirchliche Studien*, 51 (2002), p. 29-51, især p. 46ff.

risk betydning. Men der bygges for de århundreder, der ligger forud for det første årtusindskifte, på en vurdering gående ud på, at de brud, herunder sammenbrud og gennembrud, der skete i 400-tallet – civilisationshistorisk – var mindst lige så vigtige, formentlig endda vigtigere, og i høj grad “epokeskabende” og “epokedelende”, sammenlignet med, hvad der – under denne overskrift – skete i 600-tallet og sidenhen.

#### *Ekskurs 4. “Phil-hellenske skoler” – beundring for det græske?*

På baggrund af, hvad der er anført om polemikken over for “kejserens kirke” og om apologetik og dialoglitteratur i forhold til den nye religion islam (og dermed det nye verdenssprog, arabisk), skal også det træk i symbiosen af eller konfrontationen mellem “kulturer” repræsenteret ved hver sit sprog omtales, at der (især) i 600-tallet, navnlig på syrisk og armenisk grund optræder, hvad der sædvanligvis betegnes som “phil-hellenske skoler” eller “græciserende tendenser”, der er karakteriserede ved, at man, når man oversætter græsk litteratur (og det gør man i stort omfang) søger at kalkere græsk morfologi, græsk syntaks og græsk ordforråd. Dette kan volde den moderne forsker adskillige hovedbrud, selv når det drejer sig om et indoeuropæisk sprog som armenisk, desto mere, når det drejer sig om et semitisk sprog som syrisk.<sup>13</sup> Fænomenet udlægges som regel som udtryk for beundring eller respekt for eller en særlig afhængighed af græsk sprog og kultur; men spørgsmålet er, om der ikke er fuldt så god grund til også at tage den facet i betragtning, at der kan være tale om,

13. Den forsker, der i de senere årtier har bearbejdet dette spørgsmål mest intensivt, er, hvad syrisk angår, Sebastian Brock. Her skal blot henvises til to af hans arbejder, sc. “From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning”, i *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, ed. Nina Garsoïan, Thomas Matthews and Robert Thomson, Washington D.C. 1982, p. 17-34, og “Towards a History of Syriac Translation Technique”, *Orientalia Christiana Analecta*, CCXXI, Rom 1983, p. 1-14. Brock har også i øvrigt bearbejdet forholdet mellem græsk og syrisk fra flere vinkler, som det fremgår af titler som “Greek into Syriac and Syriac into Greek”, “Aspects of Translation Technique in Antiquity” og “From Ephrem to Romanos”. For armenisk er standardværket stadig Manandians armenisk-sprogede afhandling fra 1928 H. Manandian: *L'école hellénistique et les phases de son développement*, Vienne 1928. I de senere år er stadierne (forbindelseslinier såvel som brud) mellem de klassisk-armeniske og de phil-hellenske oversættelser ved atter at fange armenologers opmærksomhed. Jeg har berørt et hjørne af problematikken i min artikel “What Translators Veil and Reveal. Observations on two Armenian Translations of one Greek Homily”, *Armenian Texts – Tasks and Tools*, ed. Henning Lehmann and J. J. S. Weitenberg (Acta Jutlandica LXIX,1, Humanities Series 68), Århus 1993, p. 75-84.

at man vil demonstrere, at ens eget sprog er helt anvendeligt også til at udtrykke filosofiske og teologiske subtiliteter.

#### *Ekskurs 5. Konfessionsterminologi*

En kirke vil som oftest betragte og betegne sig selv som “ortodoks”. I vor sammenhæng er overvejende anvendt præciseringen “chalkedonensisk ortodoksi” (el.l.) til betegnelse af den “ortodoksi”, der historisk set er basis for de kirker, der sidenhen alment kom til at bære betegnelser som “den græsk-ortodokse”, “den russisk-ortodokse”, den “serbisk-ortodokse” kirke osv. Når man i dag f.eks. støder på betegnelsen “den syrisk-ortodokse kirke”, er det imidlertid den nutidige version af, hvad der ovenfor – med traditionel kirkehistorisk etikettering – er betegnet som “den vestsyrisk-monofysitiske kirke”. Der er i dag tale om et meget lille kirkesamfund – med kun få repræsentanter på dets oprindelige sted, i dag i Irak og Tyrkiet, mens små diasporamenigheder findes i f.eks. USA og Sverige. Modpolen, traditionelt “den nestorianske kirke”, i dag også et meget decimeret kirkesamfund, vil som selvbetegnelse som regel bruge det gamle navn “Østens Kirke” (jvf. Brocks kategori 2), mens man i faget konfessionskundskab som oftest vil tale om “den assyriske kirke” (hvis det er den “uafhængige” kirke, der er tale om) og “den kaldæiske kirke” (hvis det er den med Rom unerede del). Armenierne vil selv normalt kalde deres kirke “den armenisk-apostolske” (ofte bruges også betegnelsen “gregoriansk” (med henvisning til Gregor Illuminator (jvf. ovenfor)). Det er imidlertid ikke Mellemøsten af i dag eller aktuel konfessionskundskab, der har stået på min dagsorden. Denne femte og sidste “ekskurs” er kun hidsat for at erindre om, at enhver “kirketypologi”, det være sig den traditionelle eller Brocks syvfagsvifte eller en nutidig terminologi, har nogle indbyggede historiske, teologiske eller kirkelige implikationer, der også hører med til “perspektivering” af de senantikke/middelalderlige anvendelser af gamle og nye gloser.

De fem ekskurer har i høj grad bevæget sig på et sprogligt plan, hvad enten det har drejet sig om sproglige forhold i datiden eller forskellige vurderinger dengang og senere af forskellige udtryk og udtryksformer.

Hvis man foretog det før antydede eksperiment: ved siden af det geografiske atlas, der – overfladisk – blev præsenteret ovenfor, at lægge et litteraturkatalog, ville man måske få et billede, hvor det var i Østen, man kunne udpege de “skarpt afgrænsede flader”, mens hvad der i Vesten kunne udpeges som litterære produkter af de oprindeligt ariansk-prægede folkevandringsriger stod konturløst og svagt over for den romersk-latinske kultur og dens litteratur.

Den slags forenklinger rummer altid en række problemer i sig: for Østens vedkommende bør den sproglige skematisering eksempelvis suppleres med en bemærkning om, at væsentlige produkter fra den tidlige alexandriske “monofysitisme” (heri inkluderet både gruppe 6 og 7 hos Brock) var affattet på græsk, mens vi i Vesten eksempelvis skal huske på, at selvom “middelalderen” forstås som havende brudt kontinuiteten med den græske kultur og den græske kirke, levede samtidig græske og “mellemøstlige” traditioner videre gennem traditionsformidlingen varetaget af forfattere som Hieronymus og Cassiodor. Det må ej heller glemmes, at der i selve byen Rom længe efter 476 forblev en græsk minoritet med eget sprog og egne traditioner. Endvidere bør det måske også bemærkes, at selvom der her er lagt vægt på de sproglige forskelle i øst, ville det være en aparte historisk konstruktion her at regne med en “middelalder” for de ikke-græksprogede folk, men ikke for Byzans. Det påstås naturligvis ikke hermed, at det ikke er værd at undersøge “de syv synoders kirker” (aktuelt = hovedkirkerne i “den ortodokse verden”) under synsvinklen “Überleben des antiken Kulturuniversums”. Men der er – uden at spørgsmålet om, hvordan og hvad der traderedes i de østlige kirker (endsige Vestens) er grundigt belyst – argumenteret for, at der ikke blot i de østlige kirkers egne tekster i snæver forstand, men også gennem f.eks. Theodoretts rapportering, er vigtige spor af brudflader, der problematiserer en alt for stærk hævde af et kulturelt enhedsunivers – i et langt forløb, hvor nogle utvivlsomt umiddelbart havde mere ret end andre til at hævde, at de blev stående ved, hvad “fædrene” i Chalkedon havde fastlagt.

Det er ikke svært at medgive, at begreberne kontinuitet og brud i en række henseender må forstås forskelligt i vest og øst. At der på den anden side på flere niveauer, kulturelt, politisk, teologisk var tale om fuldt så skarpe brud i Østen, hører også med til de emnekredse, der må tages i betragtning, når det overvejes, om der bør og kan tales i “epoker”. Måske giver ordet “middelalder”, specielt “en mørk middelalder” nogle helt andre problemer i øst end i vest, ikke mindst når vi skal prøve at forstå, hvordan (og hvornår) “genfødselen”, renæssancen indtræder. Men det er en helt anden historie, som ikke skal drøftes her.

#### *6. “Græker og barbar” hos Theodoret*

Vi vender her tilbage til det ordpar, hvormed vi indledte: græker og barbar. Også her er en indskrænkende bemærkning på sin plads: Det er ikke tanken at registrere Theodoretts brug af dette ordpar i en “totalitet”. Det ville i sig selv være en nyttig opgave, ligesom det ville være ønskeligt, at Theodoretts sprogbrug om og referencer til sproglige

forhold, herunder både om græsk, om f.eks. dialekterne og de dobbeltsprogede klostre i Syrien og om andre forhold, blev undersøgt i deres totalitet. Trods de i mange henseender informative værker af især Pierre Canivet<sup>14</sup> og J.-N. Guinot<sup>15</sup> kan en sådan analyse ikke siges at foreligge.

Her skal som antydnet i det væsentlige blot henvises til et enkelt tekstafsnit. Forud for læsningen heraf skal kun gives to mere generelt historiske henvisninger, der dels kan tjene som introduktion til læsningen af Afrahat-kapitlets indledning, dels i en theodoretsk optik kan sammenknytte nogle af de temaer, der har været anslået i denne artikel.

For det første kunne det være nærliggende at pege på “videreførelsen” af den justinske linie hos Theodoret, når han i sin *Curatio* (II,88) henviser til Heraklit med et citat fra Johannes-prologen (delvis lagt i munden på “barbaren” Amelios), og når han, omend der er mange facetter i hans Sokrates-portræt i samme skrift, lader Sokrates (og Platon) bekæmpe de falske guder og henvise til “Altets herre” (*Curatio*, II,37f med henvisning til *Kriton* 48a). I øvrigt er der selvsagt i just dette skrift med dets tilbud i selve titlen om kur mod græske (= hedenske, NB) “sygdomme”<sup>16</sup> en række henvisninger til græsk filosofi, litteratur og sprog.

En passage bør særligt fremhæves, nemlig de afsnit i værkets femte bog (§ 58ff), hvor det understreges, at de sproglige forskelligheder mellem mennesker ikke rækker ved det forhold, at den menneskelige natur er den samme – uanset individets sproglige formåen og udtryksform. Her anvender Theodoret 1. Kor. 14,11 (jvf. ovenfor) og opstiller Paulus-citatet parallelt med den fra Skythien stammende filosof Anacharsis’ udsagn: “For mig taler alle grækere skythisk”, hvilket udbygges til det – over for en “klassisk” græsk modstilling af “græker vs. barbar” – ironisk-sarkastiske eller relativiserende udsagn, at “lige som illyrere, paeoniere, taulantiere og atintanere (fortrinsvis folkeslag placeret i det illyrisk-thrakiske område) taler sprog, som grækerne betragter som barbariske, finder disse folk, at (de forskellige former for græsk:) attisk, dorisk, æolisk og ionisk er “barbariske”” (*Curatio*, V,70), en passage, der leder op til konklusionen: “Fordi alle menne-

14. Pierre Canivet: *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, Paris 1958; Pierre Canivet: *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977.

15. J.-N. Guinot: “L'exégèse de Théodoret de Cyr”, *Théologie Historique*, 100, Paris 1995.

16. Her er henvist til skriftet med den korte form af den traditionelle latinske titel: *Graecorum affectionum curatio*, gr. *therapeutikê*. Jeg har anvendt Sources Chrétiennes-udgaven: Théodoret de Cyr: *Thérapeutique des maladies helléniques*, ed. Pierre Canivet, SC 57, I-II, Paris 1958.

sker har samme natur (*physis*), har alle sprog samme betydning (smuligheder)/udsagnskraft (*dianoia*)”.

For det andet skal en passage i Theodoret's Kirkehistorie resumeres – for sine facetter i henseende til anvendelsen af begrebet “barbar”, nemlig kapitlerne 31-35 i Kirkehistoriens femte bog, rummende beretninger mere eller mindre direkte og centralt knyttet til Johannes Chrysostomos. I kapitlerne 31 og 32 koncentrerer opmærksomheden om Johannes’ møje med hensyn til missionen blandt skytherne, herunder den rette forkyndelse over for de skythere, der er gået over til arianismen. I kapitlerne 33 og 34 kan feltherren Gainas siges at være hovedperson. Han karakteriseres som “skyther af afstamning, men efter sit sindelag mere end en barbar”. Da han – som arianer – kræver en kirke stillet til rådighed, og kejseren er tilbøjelig til at føje ham heri, taler Johannes som patriark først kejseren og siden skytherlederen midt imod. Gainas sætter sig i spidsen for et oprør i Thrakien; atter er det patriarken, der må påtage sig at tale oprøret ned. Det gør han ved at rejse op til Thrakien, hvor Gainas kommer ham ydmygt i møde. Denne beretning kommer hos Theodoret til at lede direkte op til beskrivelsen af afsættelsen og forvisningen af Johannes Chrysostomos (kap. 35). Forvisningen til den lille armeniske by Kucusus er ikke nok. Også herfra vil man fordrive ham, nemlig til Pityus, der beskrives som “Pontus’ og romerrigets yderste punkt – nær de vildeste barbarer”. Men Gud griber ind og lader Johannes dø – undervejs – i Komana.

Før vi nu – omsider – vender os til læsningen af Theodoret's præsentation af Afrahat, kan det måske – med henblik på tekstforståelsen – være hensigtsmæssigt kort at anføre et par biografiske informationer om Theodoret. Han er født i Antiokia; vi kender ikke med sikkerhed hans fødselsår (393 anses for et godt bud). Jeg er ganske overbevist om, at hans modersmål var græsk, men jeg skylder at notere, at der formentlig stadig er et flertal blandt patristikere, der mener, at det var syrisk.<sup>17</sup> Han blev biskop i Kyrros i 423 og sad formentlig (bortset fra en kort landflygtighedsperiode) i dette embede, indtil han døde (formodentlig i 466). På egnen omkring Kyrros, der indbefattede områder, hvor en række klosterdannelser fandt sted – knyttet til ørkenens “hellige mænd” (heriblandt Simon Søjlehelgen) – taltes antagelig overvejende en syrisk dialekt; og det er vel sandsynligt, at stiftets biskop har opfanget en del af byens og egnens sprog; nogen fremtrædende plads har imidlertid f.eks. den syriske bibel slet ikke i Theodoret's kommentarværker.

17. Se hertil min artikel “Theodoret's modersmål. Et åbent eller lukket spørgsmål?” (jvf. n. 1).

Theodoret, der jo som nævnt oftest regnes for den sidste af de “store” repræsentanter for den antiokenske skole, var en meget produktiv forfatter. Foruden de nævnte eksegetiske kommentarværker omfatter hans forfatterskab skrifter inden for adskillige genrer. Berømt er hans Kirkehistorie, som der allerede er henvist til; i et andet historisk værk (med originaltitlen *Historia Philothea* – formentlig afsluttet i året 444) beskriver han et antal af den syriske ørkens hellige mænds liv og virke, både – på selvoplevelsens grund – nogle af hans samtidige (som f.eks. Styliten) og nogle af de tidligere ørkenfædre.<sup>18</sup>

Det er her, vi – i skriftets 8. bog – møder en hellig mand ved navn Afrahat (Aphraates). Allerede i denne 8. bogs anden linie møder vi ordparret “grækere eller barbarer”, nemlig i en kontekst, hvor det som indledning til Afrahat-historien (ligesom i *Curatio*-passagen refereret ovenfor) understreges, at menneskets natur er én, hvilket betyder, at der ikke er forskel på grækere og barbarer i henseende til at kunne “filosofere” (hvor verbet vel har bevaret noget af sin grundbetydning: “at elske visdommen”).

Som født og opvokset i Persien, et uciviliseret land, i en ikke-kristen familie, valgte Afrahat selv den vej, som hans forfædre havde valgt, nemlig vejen til Kristus; de “forfædre”, der her tænkes på, er de tre “vise mænd fra Østerland” (Mt. 2,1). Konkret går Afrahats vej først til det syrisk-kristne center i byen Edessa, hvor han søger ensomhed, fromhed og den sjælens koncentration, hvor det (i billedet af den gode jordbruger) lader sig gøre at fjerne lidenskabernes torne og dyrke jorden, så der kan fremspire gode frugter af de evangeliske sædekorn (§ 1).

Herefter (hedder det i § 2) drager Afrahat til Antiokia, hvor det lykkes ham at stille det kætteriets stormvejr, der er brudt ud i byen. (Denne oplysning sætter os i stand til at datere Afrahats ophold i Antiokia til år 360 eller 361.) Kætteriets storm stilles selvsagt ved ordets magt, og just om Afrahats ords ydre form rummer teksten nogle særdeles interessante præciseringer. Det hedder først, at han kun har lært græsk i beskedent omfang, derefter beskrives hans sprog med det græske ord *mixobarbaros* (altså “halvbarbarisk”). Men i modsætning til den *euglôttia*, som græske retorer og filosoffer kunne bryste sig af, har Afrahats uuddannede og barbariske stemme effekt. (Her anvendes ordparret *apaideutos* og *barbaros*.) Med citater fra 2. Kor. ses Afrahat her som en anden Paulus. I lighed med apostlen, der kunne sige: “Skønt jeg ikke er nogen stor taler, har jeg dog kundskab” (2. Kor. 11,6), og tale om at nedbryde “tankebygninger og alt, som trodsigt

18. Også her er anvendt teksten i Sources Chrétienues-udgaven: Théodoret de Cyr: *Histoire des moines de Syrie*, “*Histoire Philothée*”, ed. Pierre Canivet et Alice Leroy-Molinghen, I-II, SC 234. 257, Paris 1977-79.

rejser sig mod kundskaben om Gud” (2. Kor. 10,4-5), har Afrahats ord virkning på høj og lav i Antiokia.

Jeg lader den barbariske, uddannede, syrisk-talende Afrahat, sådan som han præsenteres gennem Theodoret's flydende og litterære græsk, have det sidste ord i dette forsøg på at udpege nogle af de kræfter og strømninger, der karakteriserede Mellemøsten i senantik og tidlig middelalder.

En bredere – og måske især dybere – analyse af, hvad der var græsk, og hvad der (måske) var syrisk i de antiokenske skoler (for spørgsmålet er, om ikke flertalsformen er mest adækvat), ville her sprænge rammerne. Jeg nøjes med – i form af en slags efterskrift, der præsenterer et par “formler” – opsummerende at give en antydning af nyere forsknings diskussion af “kulturkampen” repræsenteret ved medlemmer af den antiokenske skole (i traditionel entalsform). Den hollandske forsker R. B. ter Haar Romeny giver sin disputats fra 1997 om Euseb af Emesa titlen “A Syrian in Greek Dress”,<sup>19</sup> og Adam Kamesar kommer i sin bog om Hieronymus fra 1993<sup>20</sup> ind på antiokenerne som nogle af Hieronymus’ “Greek Exegetical Sources”, hvor dels “A Syriac Aramaic approach” til bibeltekst og -eksegese gør sig gældende (hos Euseb af Emesa), dels “A Greek approach”, mest karakteristisk for Theodor af Mopsuestia, der jo – med en vis særlig historisk ironi i forhold til denne indordning – bliver den store figur som “bibeltolkeren” i den østsyrisk-persisk-nestorianske kirke.

Det bliver ikke helt klart hos Kamesar, hvor han mener, Theodoret skal indordnes, men en tredje forsker, der har beskæftiget sig med emnet inden for de seneste år, Lucas Van Rompay, taler om “a more varied approach” hos Theodoret.<sup>21</sup>

Dette eller disse – overordentlig spændende – tema(er) (om en “kulturkamp” op mod et “epokeskift”?) skal ikke søges analyseret her. Vi har her egentlig blot forberedt os på at læse en lille tekststump hos Theodoret og derefter læst den. Den holder vi os til. Heraf fremgår – som allerede nævnt – at Afrahat holdt sine anti-hæretiske prædikener i den primært græsk-talende patriarkatsby Antiokia i 360 eller 361. Ca. 80 år senere skrev Theodoret derom – små 10 år før Chalke-

19. R. B. ter Haar Romeny: *A Syrian in Greek Dress. The Use of Greek, Hebrew, and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis*, Louvain 1997.

20. Adam Kamesar: *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the *Quaestiones Hebraicae in Genesim** (Oxford Classical Monographs), Oxford 1993.

21. Lucas Van Rompay: “Antiochene Biblical Interpretation: Greek and Syriac”, i *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, ed. Judith Frishman and Lucas Van Rompay (Traditio Exegetica Graeca, 5), Louvain 1997, p. 103-124.



don-synoden. Theodoret har utvivlsomt anskuet den for ham foreliggende aktuelle situation som en periode med nye kætterske stormvejr, og han nåede vel i sine (måske 15) sidste år som biskop i den lille, afsidesliggende, men religiøst og kirkeligt set bestemt ikke inaktive by Kyrrhos at opleve, at den økumeniske synode i 451 fuldt så meget som at stille en storm, forårsagede, at der såedes ny vind – med udviklingsmuligheder frem mod en middelalderlig tornado.

#### SUMMARY

In a passage in Theodoret of Cyrrhus' *History of the Syrian Desert Fathers (Book VIII)*, Aphraates is described as using a "semi-barbarian" language (i.e. mixed Syriac-Greek) in his – successful – anti-heretic preaching in Antioch (A.D. 360-61). In order to evaluate, on the one hand, the Greek heritage of the Christian church (often present in Theodoret, and often expressed in the binary opposition "Greek-Barbarian"), and on the other, cultural and ecclesiastical values coined in the post-Chalcedonian period, not least in churches with their own languages and literatures, it is argued that notions of medieval ruptures with Antiquity and of "national churches" in confrontation with the Church of the Emperor, even in the East, may be as suitable to describe what happened in the fifth and the following centuries, as is the well established notion of the "catastrophe" in the West (of 476) leading to the fall of the Roman Empire and Antique culture.

*Keywords:* Theodoret of Cyrrhus – Council of Chalcedon – Eastern "national churches" – Greek vs. Barbarian – medievalism – orthodoxy.

## “Udødeligheden er Dommen” – om sjælens udødelighed

PROFESSOR, DR.THEOL.  
JENS GLEBE-MØLLER

En af den holstenske læge Johann Friedrich Struensees første handlinger – efter at han reelt havde overtaget styret i Danmark-Norge – var at udstede en kabinetsordre, der ophævede den hidtidige censur og indførte fuldständig trykkefrihed. Ordren, af 4.9.1770, var selvfølgelig underskrevet af Christian VII, og derfor indbragte den kongen selvste Voltaires beejstrede hyldest, selv om den altså var konciperet af Struensee.<sup>1</sup> I kølvandet på den fulgte nu en strøm af pamfletter, hvori alle mulige navngivne eller anonyme forfattere kritiserede adelen, præstestanden, kongehuset og Struensee selv. Så allerede året efter indførte han visse begrænsninger. Men i princippet var der altså trykkefrihed i Danmark-Norge og hertugdømmerne også efter Struensees henrettelse i 1772. Med Trykkefrihedsforordningen af 27.9.1799 kom der dog yderligere begrænsninger til, og der blev fastlagt strafferammer for overtrædelse af dem. Der måtte selvfølgelig ikke skrives mod kongen og kongehuset, og til de svære forbrydelser hørte også bestridelse af sjælens udødelighed. Det hedder i forordningens stk. 5 (med de originale udhævelser): “Hvo, som udgiver noget Skrift, der sigter til at nedbryde Læren om **Guds Tilværelse** og den menneskelige **Siæls Udødelighed**, saa og de, der i trykte Skrifter, **la-ste** eller **forhaane** den **christelige Religions Lære**, som, i Følge Kongens Rigers Constitution og Landets Love, skal fortrinligen beskyttes og haandthæves, bør straffes med Landsforviisning, fra 3 til 10 Aar”.<sup>2</sup> Men just bestridelse af sjælens udødelighed – eller omvendt hævde af dens dødelighed – var et tilbagevendende tema i såvel den tidlige som den senere oplysning. I sit fangenskab førte Struensee som bekendt samtaler med præsten ved Skt. Petri, den tyskfødte Balt-hasar Münter. Straks efter henrettelsen, som Münter overværede med påfaldende interesse, udgav han en bog om disse samtaler, *Bekehrungsgeschichte des vormaligen Grafen und Königlichen Dänischen Geheimen Cabinetsminister Johann Friedrich Struensee*, der blev oversat til flere sprog og var noget af en bestseller i datidens Europa, og heri indføjede han Struensees angiveligt egne beretning om sin

1. Jf. Stefan Winkle, *Johann Friedrich Struensee. Arzt, Aufklärer und Staatsmann*, 2. udg. Stuttgart 1989, s. 203.
2. Jf. Harald Jørgensen, *Trykkefrihedsspørgsmålet i Danmark 1799-1848*, København 1944, s. 32.

omvendelse til den sande kristendom. Man kan tvivle på ægtheden af denne beretning, som vi kun kender fra Münters bog, men i hvert fald har han indtil sin "omvendelse" hævdet, at sjælen er dødelig og mennesket kun en maskine. Det var han bl.a. blevet belært om ved allerede i sin studietid i Halle at have læst den franske læge La Mettries afhandling *Historie naturelle de l'âme*,<sup>3</sup> der udkom første gang – anonymt – i 1745 og blev genoptrykt mange gange siden. Og det fremgår indirekte af samtalerne med Münter, at han også har kendt La Mettries *L'homme machine*, som udkom 2 år senere – selv om Münter lader ham sige, at han aldrig har læst La Mettrie! Samtiden var imidlertid udmærket klar over, at der bestod en forbindelse mellem Struensees tanker og La Mettries. Det ser man f.eks. i en hollandsk pamflet, hvor det (i oversættelse) hedder på første side: "Til den danske greve von Struensee, at han må tilbagekalde hr. La Mettries og hans tilhængerens fejlagtige meninger, at sjæl og legeme ender begge sammen".<sup>4</sup> Ydermere synes Struensee også at have betvivlet de nytestamentlige beretninger om Jesu opstandelse.<sup>5</sup> Så trods et tidsspand på næsten 20 år kan man måske tolke Trykkefrihedsordningen af 1799 som en reaktion på Struensee og hans synspunkter. At La Mettries skrifter i øvrigt tidligt var velkendte i Danmark kan man læse ud af Holbergs epistler.<sup>6</sup> Holberg kunne ganske vist nære en vis sympati for lægen La Mettries videnskabelige forkastelse af sjælens udødelighed, men med hans egen filosofiske og teologiske opfattelse stemte den ikke overens.<sup>7</sup> Som alle "moderate" oplysningstænkere (jfr. også nedenfor om Voltaire og Kant) fastholdt han læren om sjælens udødelighed. Men hvorfor var nu denne lære så vigtig for både dens tilhængere og modstandere? – vi springer lidt rundt i filosofi -og teologihistorien:

### 1. *Filosoffer og teologer om sjælens udødelighed*

Det er jo først og fremmest Platon, som har indført læren om sjælens udødelighed i den vesterlandske tænkning. For ham var den nødvendig af filosofiske grunde: erkendelsen af det sande, det skønne og det

3. Ifølge Winkle, anf. værk, s. 285. Winkle anfører dog ingen kilde til sin oplysning.
4. Pamfletten findes på Det Kongelige Bibliotek og er indbundet sammen med en række andre hollandske skrifter om begivenhederne omkring Struensees henrettelse. Den er dateret, titelbladet mangler, men er udgivet i Amsterdam, mens de øvrige skrifter alle er udgivet i Rotterdam i 1772.
5. Ifølge Winkle under påvirkning af Reimarus' berømte, efterladte skrift *Apolgie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, som Struensee endda skulle have haft planer om at udgive, anf. værk, s. 287. Desværre angiver Winkle ingen eller fejlagtige kilder til sine oplysninger.
6. *Epistler V*, København 1951, s. 62ff.
7. Se *Epistler I*, København 1944, s. 77ff.

gode forudsatte, at sjælen havde del i idéernes uforgængelige verden og derfor måtte være udødelig. Andre græske filosoffer som f.eks. Epikur hævdede derimod, at sjælen var dødelig og gik til grunde med legemet, og i princippet mente Aristoteles det samme. I Det Gamle og Det Nye Testamente finder vi heller ikke nogen klart udtalt forestilling om sjælens udødelighed, men troen på opstandelsen synes at implicere en tro på, at sjælen lever videre efter døden, og derfra er springet til en egentlig lære om sjælens udødelighed ikke langt. Og på 5. Laterankoncil i 1513 blev læren om sjælens udødelighed da også proklameret som en trosartikel, hvad den stadig er i Den Katolske Kirke. I den protestantiske lejr var og er holdningen til denne lære mere uklar. Luthers opfattelse er stadig til debat, men i hvert fald frarådede han i et af sine skrifter, at man læste Aristoteles’ *De anima*, fordi Aristoteles påstår, at sjælen er dødelig. Calvin gik med fynd og klem ind for læren om sjælens udødelighed, som han “beviste” med skrifthenvisninger. Og op igennem århundrederne har protestanterne med de politiske magthaveres støtte hævdet denne lære, som det fremgår af Trykkefrihedsforordningen af 1799. Inden for de sidste generationer er protestantiske teologer til gengæld blevet mere forbeholdne og tolker sjælens udødelighed som en del af den fælles kristne bekendelse til legemets opstandelse. For nu blot at citere et enkelt eksempel, så skriver Regin Prenter i 1955 i *Skabelse og Genløsning*: “Tanken om legemlig opstandelse udgør et nej til alle tanker om en legemløs “sjælens udødelighed”.<sup>8</sup> Og i den tilhørende note hedder det bl.a.: “Sjælens udødelighed betyder da hos de kristne tænkere ikke en modsætning til eller udelukkelse af legemets opstandelse, men et udtryk for menneskets gudbilledlighed, dets bestemmelse til at leve evigt med Gud. “Sjæl” betyder ikke “psyke” i modsætning til “soma”, men det psykosomatiske væsen, menneske, som individuel person bestemt til evigt liv hos Gud ... Det kan simpelthen ikke synke ned på dyrets plan og “forgå”.<sup>9</sup> Og Prenter henviser så i øvrigt til Søren Kierkegaards syn på sagen, som jeg vender tilbage til. Men forinden kan vi konstatere, at den sidste citerede sætning minder, sikkert utilsigtet, om ingen ringere end René Descartes:

I slutningen af 5. del af sin *Discours de la méthode* fra 1637 argumenterer Descartes nemlig for sjælens udødelighed med bl.a. disse ord: “For næst efter den vildfarelse at nægte Guds eksistens ... er der ingen vildfarelse, der i højere grad drager svage sjæle bort fra dydens vej end den, der består i at tro, at dyrenes sjæl er af samme natur som vor, og deraf bliver jo nemlig konsekvensen, at vi derfor intet har at

8. København 1955, s. 620.

9. Anf. værk, s. 621.

frygte og intet at håbe efter dette liv – lige så lidt som fluer og myrer”.<sup>10</sup> Descartes’ skelnen mellem mennesker og dyr og deres respektive “sjæle” er som bekendt en konsekvens af hans filosofiske skelnen mellem “res cogitans” og “res extensa”. Dyrene – selv om han altså kan skrive om deres “sjæl” i en eller anden overført betydning – hører til under kategorien “res extensa”. Men Descartes’ skelnen blev modsagt af filosoffer og teologer, den gang som siden hen. Først og fremmest af Baruch Spinoza. I sin *Ethica ordine geometrico demonstrata*, som først blev udgivet i 1677 efter hans død i samme år, siger han vel ikke med så mange ord, at sjælen er dødelig, men det følger af hans opfattelse af, at sjæl og legeme så at sige er to sider af samme sag – allerede længe før havde han i samtaler givet udtryk for denne tanke, og det er sandsynligvis grunden til, at han i 1656 blev udstødt af synagogen i Amsterdam.<sup>11</sup> Spinozas implicite benægtelse af sjælens udødelighed hænger nøje sammen med hans filosofiske system i det hele taget, som jeg ikke skal drøfte her, men den faldt sammen med eller inspirerede andres tanker i samtid og eftertid. F.eks. havde et andet medlem af synagogen i Amsterdam, portugiseren Uriel da Costa, så tidligt som i 1624 udgivet en bog *Exame das Tradicoes Phariseas*, hvori han hævdede, at sjælen er dødelig og en del af legemet. Bogen blev brændt offentligt – det eneste endnu eksisterende eksemplar findes i dag på Det Kongelige Bibliotek<sup>12</sup> – og da Costa selv blev fængslet. Han slap dog ud igen, men nogle år senere blev han pisket og jaget ud af synagogen, hvorpå han gik hjem og skød sig! I da Costas tilfælde var det rædslen for dommedag og evige straffe, som fik ham til at skrive sin “undersøgelse af de farisæiske traditioner” og altså forkaste læren om sjælens udødelighed. Men talen og tanken om sjælens udødelighed havde jo også politiske konsekvenser eller kunne bruges politisk som et middel til at disciplinere folk. Det er ikke klart, hvad Voltaire personligt mente om sjælens udødelighed, men han havde i hvert fald blik for lærens politiske brug, når han i 1768 kunne sige: “Troen på straffe og belønninger efter døden er en tøjle, som folket har behov for”.<sup>13</sup> Og det var ikke mindst protesten mod denne politiske brug, der fik radikale tænkere i 1700-tallet og endnu tidligere til at hævde, at sjælen er dødelig. Her er nogle eksempler:

10. Her citeret efter den danske udgave København 1996, s. 78.

11. Se Steven Nadler, *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*, Oxford 2004 (2001).

12. Faximileudgave med engelsk oversættelse *Examination of Pharasaic Traditions* med noter og indledning v. H.P.Salomon og I.S.D. Sassoon, Leiden/New York/Köln, 1993.

13. Her citeret efter Leif Nedergaard, *Pastor Mesliers ateistiske testamente*, København 1989, s. 17.

## 2. Den radikale oplysning: sjælen er dødelig

Den fallerede sønderjydske teologistuderende, Matthias Knutzen, spredte i begyndelsen af 1670'erne sit latinske “vennebrev” rundt om i tyske universitetsbyer. Heri erklærer han, at han og hans meningsfæller, “die Gewissener” (ca.= de, der lader sig lede af samvittigheden), fornægter Gud og foragter øvrigheden og forkaster kirkerne med samt alle præster. I stedet for holder de sig til samvittigheden i dette “det eneste liv”. Og Knutzen fortsætter: “Denne, nemlig samvittigheden, fødes med os, når vi fødes, og den dør også med os, når vi dør”. Knutzens “vennebrev” blev skrevet af og trykt igen og igen helt op i det følgende århundrede.<sup>14</sup> Og det samme gjorde jurastudenten Joachim Rams ligeledes latinske “testamente”, som han efterlod i sit logi i Wittenberg i 1688, efter at have begået selvmord ligesom Uriel da Costa. Det er jo klart nok den politiske brug af læren om sjælens udødelighed, Ram sigter til, når han indleder sit “testamente” med disse linier: “Med lede gør jeg ende på mit elendige liv og stikker hovedet i løkken. Og når jeg er vendt tilbage til, hvorfra jeg er kommet, foragter jeg deres dom, som mener, at jeg skal sendes et sted hen, som jeg ikke kender. For vor sjæl er dødelig. Religionen hører til hoben. Den er nemlig opfundet for at bedrage folk og gøre verden lettere at regere”.<sup>15</sup> Fra endnu et “testamente”, nemlig den franske præst Jean Mesliers efterladte værk, som må være skrevet en 20-30 år senere, henter jeg dette citat: “... der er intet om denne sjælens foregivne udødelighed, ... der er intet om disse foregivne belønninger eller evige straffe i et andet liv ... alt hvad vore Kristustilbedere siger derom ... er kun baseret på denne maksime af nogle politikere, som siger, at “der er behov for at folk er uvidende om mange sande ting og tror på mange falske””.<sup>16</sup>

Bevæger vi os længere op i 1700-tallet bliver angrebene på læren om sjælens udødelighed eller på troen om et liv efter døden ikke mindre voldsomme. Et enkelt citat kan her angive tonen. Det er hentet fra en clandestin roman, som ved sin første udgivelse i 1768 fik titlen *La République des philosophes ou histoire des Ajaoiens* og blev tillagt – med rette eller urette – den franske oplysningsmand Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757). Den foregiver at være en af tidens yndede rejseromaner og handler om en hollænder, S. van Doelvelt, som kommer til en ø i Stillehavet, hvor han møder et hidtil ukendt folkeslag “les ajaoiens” – navnet er en parodi på “Jehova”, som en samti-

14. Jeg har oversat “vennebrevet” til dansk i min bog *Vi fornægter Gud og foragter øvrigheden*, København 2004.

15. Se min afhandling “En fortvivlet atheist – Rams testamente” i *Fund og Forskning*, København 2003, s. 71.

16. Leif Nedergaard, anf. værk, s.144.

dig havde rekonstrueret som “Jao”, og skal altså læses som “de, der ikke (“a-”) tror på Jehova”.<sup>17</sup> Kapitel 3 i romanen drejer sig om ajaioi-enernes religion og her hedder det om deres opfattelse af sjælen: “Men det er sikkert, at da denne sjæl er af samme natur som dyrene, så opløses den ved menneskets død ligesom ved alle andre dyrs; endvidere at alt det, som europæerne siger om deres sjæls udødelighed, ikke er andet end opspind som er opfundet af habile politikere, deres lovgivere, for at holde dem i en vedvarende frygt for en påstået fremtid; en frygt som skal gøre deres liv til et væv af elendighed og skræk, hvorfra intet kan undtage dem”.<sup>18</sup>

### 3. *Fra Kant til Kierkegaard: debatten om sjælens udødelighed*

Over for opfattelser som de radikale oplysningsfolk gjorde gældende kunne der være god grund for de politiske magthavere til at forbyde skrifter, som tjente til at nedbryde læren om sjælens udødelighed. Eller for en moderat oplysningsmand som Kant til i sin *Kritik der praktischen Vernunft* at postulere sjælens udødelighed. Men i det følgende århundrede havde Hegel ingen brug for sjælens udødelighed i sit filosofiske system, og “venstrehegelianere” som Ludvig Feuerbach forkastede helt denne lære. Da hegelianeren “Dr. Friedrich Richter von Magdeburg” i 1833 udgav første bind af sit værk *Die Lehre von den letzten Dingen* og ligefrem hævdede, at læren om sjælens udødelighed var overtro slet og ret, opstod der imidlertid en voldsom debat i Tyskland, som også fik udløbere i Danmark. Her udgav f.eks. Poul Martin Møller i 1837 sin store afhandling *Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed, med Hensyn til den nyeste derhen hørende Literatur* vendt mod blandt andre Friedrich Richter (og i øvrigt også med henvisning til trykkefrihedsordningen af 1799).<sup>19</sup> Ganske vist kan der ifølge Poul Martin Møller ikke føres aprioriske beviser for sjælens udødelighed, men – synes han at mene – en verdensanskuelse, der ikke indeholder læren om sjælens udødelighed, er ufuldstændig og vil umuliggøre kunsten. Og så anfører han i øvrigt også, at benægtelsen af udødeligheden ifølge “flere europæiske Statistikere” er “een af de væsentligste Forklaringsgrunde til Nutidens talrige Selvmord”.<sup>20</sup> Man kan så kun spørge sig, om da Costa eller student Ram ville have accepteret denne “forklaringsgrund”!

17. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford 2001, s. 592.

18. Her oversat efter originaludgaven Genève 1768, s. 49f.

19. Se kommentarbindet til *Søren Kierkegaards Skrifter 10*, København 2004, s. 190ff.

20. Poul M. Møller, *Efterladte Skrifter 5*, 3. udg. København 1856, s. 42f. Jf. om afhandlingen C.H.Koch, *Den danske Idealisme 1800-1880 (Den Danske Filosofis Historie)*, København 2004, s. 258ff.

En halv snes år senere kastede Søren Kierkegaard sig ud i debatten med det 4. “christelige Foredrag” i hans *Tanker som saare bagfra – til Opbyggelse*, der udkom i 1848 – den tekst, som Regin Prenter henviser til i den ovenfor nævnte note. “Foredraget”, der har overskriften “De Dødes Opstandelse forestaaer, de Retfærdiges – og de Uretfærdiges”, er for så vidt et forsvar for læren om sjælens udødelighed, men Kierkegaard giver den “en anden Vending”, som han selv skriver, for: “Udødeligheden og Dommen er Eet og det Samme. Der kan kun tales rigtigt om Udødeligheden, naar der tales om Dommen; og naturligt, naar der tales om Dommen, tales der om Udødeligheden... Udødeligheden er Dommen. Der er ikke eet Ord mere at sige om Udødeligheden; Den, som siger eet Ord meere eller et Ord i anden Retning, han tage sig vel iagt for Dommen”.<sup>21</sup> Men Kierkegaard udvikler så alligevel videre, at dommen betyder “Adskillelsen mellem de Retfærdige og de Uretfærdige” og skriver, at der i evigheden er “en evig Forskel mellem Ret og Uret (hvilket allerede skulde sees i dette Liv, ak, men det sees ikke)”.<sup>22</sup> I resten af foredraget skriver han så om, at udødeligheden eller dommen er den enkeltes sag, ikke “slægtens”. Det er “slægten”, der har gjort udødeligheden til et problem ved at ville have beviser for den, og dermed har den gjort sig selv til Gud.

Det er nærliggende at tolke Kierkegaards tale om udødeligheden i lyset af den lutherske lære om retfærdiggørelse af tro alene: det er af nåde, vi “annammer” saligheden, og “*der* ligger Troen”.<sup>23</sup> Men selv om dette lutherske perspektiv i dets kierkegaardske prægning sikkert også indgår, så viser talen om den evige forskel mellem ret og uret, som allerede skulle kunne ses i dette liv, men desværre ikke kan, at der står mere på spil. Hvad det er, kan vi komme på sporet af ved f.eks. at læse denne selvbioGRAFISKE dagbogsoptegnelse fra det følgende år: “Jeg ønskede at leve med den simple Mand, der tilfredsstillede mig saa ubeskriveligt, at være venlig og mild og opmærksom og deeltagende just med den Classe af Samfundet, som kun er alt for forladt i den saa kaldte “christelige Stat”... Lad mig tage et Eksempel, og af dem har jeg da i sneseviis. Der sidder i Buegangen en gammelagtig Amagerpige, som sælger Frugt, hun har en gammel Moder, hvem jeg stundom har gjort Lidt for. Naar jeg nu tager hende, væsentligen har jeg ikke gjort Noget – men det fornøjede hende dog, det opmuntrede hende, at der hver Morgen kom et Menneske, som hun maatte ansee for at være lykkeligt i Livet, og han saa aldrig glemte at sige god Dag, stundom ogsaa at tale et Par Ord med hende. O, i Sandhed det er dog just den Art Flaneurer som jeg var, at den christelige Stat har behov,

21. *Søren Kierkegaards Skrifter 10*, København 2004, s. 214f.

22. S. 217.

23. S. 219.



hvis den blot en lille Smule skulde gjøre Fyldest for den himmelraabende Uret som dens Tilværelse er. Thi alle gribe de til efter de høiere, de mere distinguerede Relativiteter i Samfundet, og ere de først der – hvo bryder sig saa om den menige Mand i Folket. En saadan Flaneur behøves, eller mange, det er et Copula. Hvor opmuntrende paa mange Maader for den Classe af Mennesker, der ellers maa staae og vente i Forværelserne og saa knapt faae Lov at sige et Ord, at der er et Menneske, som de stadig seer paa Gaden, et Menneske, de næsten udenvidere kan gaae hen og tale til, et Menneske, – og det var jeg – et Menneske med hundrede Øine just for den Classe af Menneskers Lidelser – og at det saa tillige er et Menneske, der har sikret sig de Fornemmes Verden”.<sup>24</sup>

Som det fremgår alene af denne optegnelse havde den i politisk henseende ellers yderst konservative Søren Kierkegaard et skarpt blik for ulighederne i samfundet. Og han ønskede at solidarisere sig med “den menige mand” eller “den ringeste klasse”, som han også kunne skrive.<sup>25</sup> Da han selv tilhørte “de fornemmes verden”, kunne det kun ske ved, at han optrådte som “flaneur” eller som “et copula”, dvs. et mellemlid, mellem sin egen klasse og den ringeste. Men det, at der overhovedet fandtes en sådan ringeste klasse, der kun kunne få lov at stå i forværelserne og knap sige et ord, det var for ham et vidnesbyrd om den uret, som den “kristne” (bemærk anførselstegnet!) stat eller samfundet var udtryk for uden selv at vide det. For den evige forskel mellem ret og uret, som burde være at se i dette liv, den ser den kristne stat eller samfundet eller slægten ikke. Den ses kun i dommen. Og netop derfor gør slægten udødeligheden til et problem, som den forlanger beviser for. Eller sagt med ord, som ikke er Kierkegaards, opfatter den kristne stat eller “slægten” ulighederne eller den uret, som den dagligt forøver ved at opretholde dem, som naturgivne, som noget der nu engang hører med til den menneskelige tilværelse. Den “naturaliserer” uretten, selv om den foregiver at være kristen.

Hvis nu de radikale oplysningsmænd – og mange flere end de her nævnte kunne selvfølgelig opregnes – havde kunnet ræsonnere som Kierkegaard, så havde de haft mindre grund til at benægte sjælens udødelighed og til at skrive som student Ram i sit testamente, at “anima mortalis est”. Så havde de netop i læren om sjælens udødelighed kunnet se et oprør mod den brug, som de politiske og religiøse magt-

24. Her citeret efter Frithiof Brandt og Else Thorkelin, *Søren Kierkegaard og pengene*, 2. udg. København 1993, s. 124f.

25. Jf. min afhandling “‘‘Recollecting One Who is Dead’’. An Interpretation of Søren Kierkegaard’s Funeral”, *Kierkegaard Studies Yearbook 2004*, s. 525ff. Se også Peter Tudvad, *Kierkegaards København*, København 2004, kap. 8: “Stænder på Kierkegaards vej”.

havere i forening gjorde af den. Og så havde stk. 5 i Trykkefrihedsforordningen af 1799 på en måde gal adresse. For så var det ikke de radikale, men de etablerede oplysningsmænd- og kvinder, der burde straffes med landsforvisning i 3 til 10 år. Så var det dem, der ved at gøre sjælens udødelighed til et emne, man kunne diskutere for eller imod, allermest bidrog til at “nedbryde” den. Så havde Holberg, Voltaire, Struensee og Kant været lige skyldige!

Spørgsmålet er så, om katolske eller protestantiske teologer – og for den sags skyld filosoffer – i dag ville kunne acceptere den her skitse-rede fortolkning af Søren Kierkegaards tolkning af læren om sjælens udødelighed? Eller om de måske vil fortsætte med at gøre den til et teologisk-filosofisk problem, som man kan diskutere pro et contra – og just derved holde sig den fra livet? Et utvetydigt svar kan slet ikke gives – ifølge Søren Kierkegaard. For han skriver – og det må så gælde for hans egen tid som for den foregående og senere: “*Udødeligheden er Dommen; og dette angaaer “mig”; i “mine” Tanker angaaer det “mig” meest af Alle, ligesom det i “Dine” Tanker angaaer “Dig” meest af Alle*”.<sup>26</sup>

## SUMMARY

In 1799 the Danish decree about the liberty of the press stated that anyone who wrote against the immortality of the soul was to be ostracized in 3 to 10 years. The present article seeks to shed light on the meaning of this restriction of the liberty of the press through briefly presenting some philosophical and theological viewpoints on the immortality of the soul. The idea of the immortality of the soul was attacked continuously by the more radical representatives of the Enlightenment, being seen as an instrument of political oppression. In the Early 19<sup>th</sup> Century the debate flared up again, with Søren Kierkegaard as a staunch defender of immortality. He gave, however, the meaning of the idea a new twist, by identifying the immortality of the soul with the last judgment, that is with the absolute contrast between righteousness and unrighteousness, justice and injustice.

*Keywords:* Enlightenment – Holberg – immortality of the soul – Kant – Kierkegaard – La Mettrie – The Last Judgment – liberty of the press – Poul Martin Møller – Spinoza – Struensee – Voltaire.

26. Søren Kierkegaards Skrifter 10, s. 218.

## Litteratur

**M. Labahn, K. Scholtissek, A. Strotmann (Hersg.)**

*Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. FS Johannes Beutler SJ*

Paderborn etc.: Ferdinand Schöningh  
2004, 427 s., € 49,90.

Sjældent ser man et så velkomponeret og tematisk sammenhængende festskrift. Om end ingen af bidragene er banebrydende, er de allerfleste på højde med den aktuelle forskning, og bogen fremstår således som en helstøbt og anvendelig antologi.

Artiklerne er samlet i fire grupper. Først afdelingen 'Grundfragen', hvis artikler omhandler Johannesevangeliets forhold til jøderne. Det politisk betændte emne behandles traditionelt eksegetisk af J. Frey. Hans pointe er, at beskrivelsen af den jødiske modstand mod Jesus influeres af en bitter konflikt med nærtstående jøder i den johannæiske menigheds historie. Ved denne sammensmeltning gøres polemiske udfald i en specifik lokal konflikt til generelle udsagn om en universel modstand, hvilket ifølge Frey gør Johannesevangeliets fremstilling af jøderne teologisk problematisk.

Anden del har overskriften 'Heilige Schrift'. Det tema behandles dels ved studier af skriftcitater og intertekstuelle relationer, dels af tre bidrag (M. Labahn, K. Scholtissek, A. Wucherpfennig) om skriftens normativitet. Det er efter min mening bogens mest tankevækkende undersøgelser, fordi de ikke alene behandler de gammeltestamentlige skrifers normativitet, men sætter denne i relation til en implicit normativitetsfordring i Johannesevangeliet. M. Labahn gør dette ved at påpege forholdet mellem skriften og den

Jesus, som er skriftens udgangspunkt og endemål. Skriftens autoritet etableres derved i kraft af dens henvisning til den johannæiske Jesu autoritet. K. Scholtissek definerer Johannesevangelisten som en skrifteologi i dobbelt forstand. Han udlægger Israels hellige skrifter, men skaber derigennem et nyt skrift, som ifølge Scholtissek påkalder sig kanonisk status. Wucherpfennig belyser dette aspekt ved en sammenligning af Markus- og Johannesevangeliets indledninger. På grund af referencerne til gammeltestamentlige skrifter mener han at konstatere, at begge evangelier stiller sig i en kanonisk tradition og placerer sig på linie med de profetiske skrifter. Således sker ifølge Wucherpfennig en begyndende kanonisering.

Tredje afdeling drejer sig om de johannæiske relationer til jødiske institutioner som fx festerne (M.J.J. Menken), templet (C. Umoh), offer og soning (J. Painter). Sidstnævnte afviser dog sonoffertankens indflydelse i den johannæiske tolkning af Jesu død.

Fjerde og sidste del består af bidrag om hermeneutik og teologi. U. Schnelle fremstiller den johannæiske teologi ud fra dens fokus på relationerne mellem Gud, Jesus og mennesker. Netop disse relationer etableres af ånden: Gud er ånd, Jesus er åndsbevaget og ånden konstituerer menneskers relation til det guddommelige fællesskab, efter Jesus har forladt dem. Fordi ånden er mellembestemmelsen mellem Gud, Jesus og menighed er den johannæiske teologi ifølge Schnelle i sit væsen trinitarisk.

De fleste festskrifers bidrag er for forskellige til at kunne vurderes samlet. Det gælder ikke i dette tilfælde,

selv om der er artikler end de nævnte. Samlet set er denne bog god.

*Jesper Tang Nielsen*

**Jörg Frey, Jan Rohls, Ruben Zimmermann (Hrsg.)**

*Metaphorik und Christologie. Theologische Bibliothek Töpelmann 120*

Berlin, New York: Walter de Gruyter, 424 s.

Særligt de to nytestamentlere blandt udgiverne af denne bog, J. Frey og R. Zimmermann, sætter i øjeblikket metaforstudier på den teologiske dagsorden. Som et led i denne bestræbelse har de sammen med deres systematiske teologiske kollega J. Rohls arrangeret den tværfaglige konference, som dette samlebind er resultat af. Med undtagelse af GT er alle teologiske fag repræsenteret, hvortil kommer virknings- og receptionshistoriske studier.

Udgivelsen lider af samme skavank som mange andre konferencebind, idet artiklerne nok er samlet under én tematisk overskrift, men hver især opfatter emnet vidt forskelligt og belyser det udfra ulige definitioner og metoder. Zimmermann konstaterer således i sin informative forskningshistoriske indledning, at bogens bidrag rummer eksempler på stort set alle de metafordefinitioner, der er foreslået gennem tiden. For helhedsindtrykket er denne pluralisme ikke en gevinst. Efter endt læsning er man i bedste fald forvirret på et højere plan, fordi problemstillingen er blevet belyst på mangfoldige måder udfra talrige detailspørgsmål, men dybtgående undersøgelser af forholdet mellem metaforik og kristologi er man ikke blevet til del. Artiklerne er dog som selvstændige arbejder oftest et bekendtskab værd.

I bogens eksegetiske afdeling er det karakteristisk, at forfatterne forholder

sig til spørgsmålet om metafordefinitioner, men der opstår ingen konsensus. Jörg Frey anser i sin undersøgelse af 2 Pet. forfatterintentionen for afgørende for metaforbegrebet, mens eksempelvis Ruben Zimmermanns artikel om Johannesevangeliet anlægger en tekstteoretisk synsvinkel. Blandt de eksegetiske bidrag skal Martin Karrers bidrag om Johannesapokalypsen udhæves på grund af den pudsige afstandstagen til apokalypsens metaforbrug. Den er problematisk, mener Karrer, fordi den tilskrives den ophøjede Kristus selv, og dermed ikke giver læseren plads til kritisk distance (s. 128).

I det historiske og systematiske afsnit anlægges ikke begrebsdefinitiviske betragtninger. Her redegøres i stedet for forskellige teologers kristologiske refleksioner fx Johannes Tauler (Volker Leppin) og Martin Luther (Jens Wolff). I en tour de force gennem det nittende århundrede redegør Jan Rohls for den kristologiske brug af begreberne forbillede, urbillede og ide. Artiklen videreføres af Ulrich H.J. Körtner's undersøgelse af den kristologiske betegnelse Guds Ord i det tyvende århundredes teologi. Spørgsmålet om metaforik er imidlertid gledet i baggrunden i disse undersøgelser og dukker først op i Körtner's overvejelser om en nutidig metaforisk udgave af Guds-Ord-teologien.

Bogens sidste del er tværfaglig og viet til receptionshistorien. Christina Hoegen-Rohls leverer en særdelelsk skreven og oplysende analyse af Kristusmotivet i tre svært tilgængelige tyske digte (Celan, Loerke, Hölderlin), mens Gerhard Büttner i traditionen fra Jean Piaget undersøger børns måde at forstå Jesus-figuren på.

Konferencebindet byder på flere interessante artikler end de her nævnte. Hver enkelt skal læses for sin egen

skyld og ikke som en del af en større helhed, for hvis en sådan findes, fremgår det ikke af denne bog.

Endelig har det også rent teknisk været vanskeligt at forene bidragene, hvilket de mange tilfælde af forkerte skrifttyper vidner om (fx s. 121, 125, 258 n. 12, 369).

*Jesper Tang Nielsen*

**Mette Birkedal Bruun og Britt Istof (red)**

*Undervejs mod Gud: Rummet og rejsen i middelalderlig religiøsitet*  
Museum Tusulanums Forlag, Københavns Universitet. 286 sider. 298 kroner.

Middelalderens mennesker betragtede sig selv som *peregrini*, pilgrimme, på vej mod Gud. Derfor er en bog som denne, der behandler rejsen i religiøs forstand, tæt på et af periodens centrale temaer og af interesse for alle der vil forstå periodens spiritualitet.

Enhver rejse finder sted i et rum, og flere af artiklerne ser en vekselvirkning mellem plads og bevægelse. De første fire artikler præsenterer forskellige topografier. Leif Søndergaard viser os nogle af de monstre der dukker op i "Rejsen til verdens ende"; Kurt Villads Jensen, som er ved at møblere om på gængse danske forestillinger om korstog og religion, insisterer på, at korstogene blev opfattet som en form for Kristi efterlignelse. Mette Birkedal Bruuns nærlæsning af Bernard af Clairvaux som vej til cisterciensernes spirituelle topografi åbner for nye perspektiver i munkenes opfattelse af sig selv og deres verden.

Den anden gruppe artikler handler om "Litterære og visualiserede universer". Jacob Wamberg giver os desværre alt for megen teori og alt for lidt fornemmelse for primære kilders indre

verden i sin "Middelalderens dualistiske landskabsbillede". Anne Roer tager os på rejse med Dante, og Rasmus Thorning Hansen følger Lancelots spirituelle rejse.

Liturgien er også en rejse gennem kirkens rum, hen til evige bredder. Hans Henrik Løhfert Jørgensen viser "Kirkerummet som ramme for den visuelle oplevelse af det hellige fra tidlig til sen middelalder", mens Annika Hvithamar tegner "Grænsen mellem himmel og jord: Kirkerummet i den russiske ortodokse kirke". Christian Troelsgård fører læseren ind i "Bethlehemsgang og byzantinsk kirkedigtning". Til sidst møder læseren tre artikler om "Kroppe og sjæle". Aksel Haaning, Britt Istof og Oluf Schönbeck viser vidt forskellige opfattelser "om kroppens og sjælens rum".

Flere af artiklerne afspejler tidligere ph.d. afhandlinger men går videre med nye tanker. De fleste af forfatterne tilhører en ny eller en nyere generation af middelalderforskere der her har fundet et fælles emne til glæde både for dem og deres læsere. På grund af egne interesser fandt jeg Mette Birkedal Bruuns og Oluf Schönbecks artikler mest vedkommende, men der er meget at hente her for enhver der mener, at middelalderens religiøse tro handler om mere end magtudøvelse.

I de sidste tre årtier er vi nået langt i Danmark i en revurdering af den europæiske middelalder og dens bidrag til vores identitet som moderne mennesker. En bog som denne antyder den rigdom der kan hentes fra den fælles almindelige kirke i Vesteuropa fra før 1500-tallets protestantiske og katolske reformationer. Redaktørerne skriver helt rammende i deres indledning (s. 13), at bogens tilgang "åbner...for en forståelse af sider af middelalderens verdensbillede og tankegang, som

er blevet stedmoderligt behandlet i megen hidtidig dansk middelalderforsknings fokus på begivenhedshistorie og materielle levn”.

Jeg er helt enig. Som “garvet forsker” blev jeg holdt udenfor projektet. Men jeg kan godt skrive under på resultatet og takke redaktørerne og Museum Tusulanum for et smukt og dybsindigt bidrag til vores forståelse af en middelalder som i rum og rejse ikke er til at komme udenom.

*Brian Patrick McGuire*

### **Nina Sjöberg**

*Hustru och man i Birgittas uppenbarelser (Acta Universitatis Upsalien-sis, Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensis 41)*

Uppsala Universitet, Uppsala 2003, 275 sider, 221 Svenske kroner

Hvad kan man på baggrund af Birgitta af Vadstenas Åbenbaringer (sidste halvdel af 1300-tallet) sige om middelalderens syn på ægteskab, børneopdragelse, seksualitet, klædedragt o.l.? Det er det spørgsmål, Nina Sjöberg har sat sig for at besvare i sin kirkehistoriske doktorafhandling.

Åbenbaringernes ramme er Kristi antagelse af Birgitta som sin brud og løftet om at åbenbare himmelske sandheder, og Birgittas (og hendes skriftefædres) tekster er gennemsyret af Maria-identifikation og bryllups-spiritualitet. Sjöbergs entydige fokus på jordiske og materielle forhold er altså i høj grad en læsning ‘mod hårene’ – ikke i sig selv nødvendigvis en ufrugtbar tilgang, men måske nok en tilgang, der kalder på mere udfoldede metodiske betragtninger end dem, afhandlingen lægger for dagen. Sjöbergs læsning af Åbenbaringerne følger sig ind i en forskningstradition, der beskæftiger sig med ‘Birgitta’s religious femi-

nism’ (Kari Børresens udtryk), men hvor andre forskere har udbredt dette perspektiv til også at omfatte Birgittas teologi og tale om det guddommelige, forbliver Sjöberg ved jorden dels i en undersøgelse af Åbenbaringernes udsagn om sæd, menstruation, plukning af øjenbryn og allehånde seksuelle praksisser, dels i en læsning af tekstens beskrivelse af åndelig kærlighed og Maria-spiritualitet som udtryk for Birgittas idealer for jordisk ægte- og moderskab.

En sådan tematisk læsning kræver måske nok, at læseren er interesseret i temaet snarere end i den specifikke kildetekst, og det forekommer, at forfatteren med den tilgang, hun har afgjort sig for, giver en betydeligt reduceret fremstilling af sin kildes karakter og spændvidde. Yderligere er der kun ganske få citater (og kun i oversættelse) fra Åbenbaringerne, og noget egentligt indtryk af disse teksters sprogtone og egenart giver afhandlingen ikke.

Det er dog heller ikke Sjöbergs primære interesse, og hun er til gengæld samvittighedsfuld og systematisk i sin udførelse af indledningens forsæt om at undersøge den jordiske side af den udveksling mellem jordisk og himmelsk, der udgør Åbenbaringernes horisont. Således bliver afhandlingen et fint og oplysende katalog over Åbenbaringernes synspunkt på de givne emner, suppleret med perspektiverende henvisninger til Thomas Aquinas, Peter Lombarden og et nøje afgrænset udvalg af samtidige kilder. Sjöberg konkluderer, meget forenklet sagt, at Birgitta generelt har agtelse for ægtestanden, men sætter kyskhed højere, og at kvinden, skønt nødvendigvis underordnet manden i det jordiske liv, over for Gud er ligestillet, samt at kirkenes syn ikke uden videre kan reduce-

res til blot og bar misogyni og seksualforskrækkelse. Gennemgangen af disse temaer og diskussioner udgør tilgængelig og oplysende læsning. Bogen kan således anbefales – ikke så meget for sin behandling af Åbenbaringerne som for sin fremstilling af et middelalderligt blik på ægteskab og samliv.

Mette Birkedal Bruun

**Viggo Mortensen (ed.)**

*Theology and the Religions: A Dialogue*

William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2003, 481 s., 25 £.

Denne bog indeholder 37 bidrag fra 36 bidragsydere ved konferencen “*Theology Meets Multireligiosity*”, afholdt af Center for Multireligiøse Studier ved Aarhus Universitet i maj 2002. Indlæggene, der i længde varierer fra 4 til 33 sider, har karakter af alt fra begrebsdiskussioner, idéudkast, bemærkninger til en enkelt bog og indledende forskningsovervejelser over færdige casestudier til opsamlende betragtninger omkring egen tidligere forskning. Udgiveren har herudover skrevet et indledende og et afsluttende indlæg til bogen.

Indlæggene er delt op i tre områder: *Multiculturalism and Multireligiosity*, *Interreligious Dialogue* og *Theology of Religions*. Ledespørgsmålene er, hvad den formodede nye multireligiøse tilstand – i Danmark, Europa og hele verden – betyder for religionsstudierne og for teologiens forhold til religionerne – samt for forholdet mellem religionsvidenskab og teologi? Svarene – eller antydningerne af samme – er næsten lige så mange som forfatterne, selv om nogle af dem konvergerer. Da der hverken findes fælles teser eller

begrebsapparat som udgangspunkt eller litteraturlister og indeks som afslutning, ligesom udgiveren drager sine konklusioner uden direkte reference til bogens indlæg, er det svært at få helt styr på synspunkterne.

Bogen giver plads til, at flere af dens egne forfattere protesterer mod bogens vægtning af det multireligiøse: Hans Hauge fremhæver, at multireligiøsitet måske nok er noget nyt i Danmark i forhold til den socialdemokratiske, sekulariserede, lutherske velfærdsstat i årtierne efter anden verdenskrig, men næppe i forhold til fx enevældens multireligiøse imperium. Missionsteologen Andrew Kirk fra Birmingham, en by, der har noget nær Europarekord i religiøs mangfoldighed, insisterer på, at europæisk missionsteologis hoveddagsorden fortsat bør være sekularisering og ikke religiøsitet, endsige multireligiøsitet: Den store modsætning er mellem det sekulære vesten og religionerne, ikke mellem kristendommen og de andre religioner! Religionshistorikeren Lene Kühle fra Aarhus Universitet kritiserer, at teologer bruger ordet “religiøs pluralisme” som et teologisk normativt begreb (positivt hos Hick og negativt hos Newbigin) og ikke blot religionssociologisk deskriptivt som socialvidenskaberne. Hun er opmærksom på, at ordet også bruges normativt i nogle af de kultur- og integrationspolitiske sammenhænge, som de samme socialvidenskaber indgår i. Så problemet er vel primært den gode gamle glidning mellem “er” og “bør”.

Udgiverens tese er, at vi – i Europa i hvert fald – står i et religionsskifte, der bedst kan sammenlignes med kristendommens indførelse i Norden for omkring 1000 år siden. Hvor religionsskiftet for 1000 år siden især promoveredes fra oven af magthaverne, sker

bevægelsen i dag primært fra neden via den personlige identitetssøgning. Det kan jo vise sig at være rigtigt, men stærke belæg for det giver bogen ikke. Tværtimod *kan* bogens mange indlæg læses som et udtryk for, at Huntington har ret i sin berømte tese om, at religionernes tilbagevenden ("Guds hævn") gennem de sidste 20-25 års først og fremmest handler om, at de traditionelle civilisationer, som langt hen følger verdensreligionernes udbredelse, med moderniseringen dels har fået brug for dels også har fået råd til geninvesteringer i de gamle civilisationers religiøse grundlag. Det er så opblomstringen af de gamle religioner, som også fornemmes hos de grupper, som globaliseringen i mellemtiden har kastet rundt i alle verdensdele, som nogle vestlige forskere får øje på som udtryk for multikulturalisme og multireligiøsitet. 36 af bidragyderne til bogen er vestlige, en enkelt er hvid sydafrikaner og en enkelt anden japaner. Det er fra Vesten, de ser på den religiøse verden. For så vidt illustrerer bogen Werners Links synspunkt, at den nye modsætning efter kommunismens fald er the West and the Rest, som vi i vesten så med større eller mindre ret udnævner til at medføre multikulturalitet og multireligiøsitet, selv om sagen i fx Danmark stort set handler om et kristent flertal versus et muslimsk mindretal, i hvert fald i følge Hans Hauge.

Samlet kan bogen karakteriseres som kilder til en faglig reorienteringsproces, hvor indlæggene langt fra trækker på samme hammel. Er der ikke enighed om, hvorvidt religionernes tilbagevenden er et signifikant fænomen, eller hvad multireligiøsitet dækker over, så er der nemlig heller ikke enighed om, hvad den teologi, der skal i dialog med de to andre uklarlagte størrelser, er for en størrelse. I den

henseende afspejler bogen de pågående forsøg på at rekonstruere Gustav Warnecks gamle fag "missionsvidenskab", der – som Volker Küster, professor i interkulturel teologi ved Kampen Universitet i Holland, gør opmærksom på det – indgår i alle mulige forbindelser og opløsninger ved europæiske og amerikanske universiteter i dag.

Bogens – og Viggo Mortensens – faglige strategi er i den situation at fokusere på en bestemt problemstilling, multireligiøsitet, som bør kunne sætte om ikke en fælles dagsorden, så dog rammerne for et samarbejde mellem religionsvidenskab og teologi (og flere til?). Det er et sympatisk, men ikke særligt let projekt. Et vigtigt skridt fremad kan vise sig at være de kortlægninger af religiøse grupperinger i Århus, Danmark og Europa, som Viggo Mortensens center har kastet sig ud i de senere år. Her får man i hvert fald empiri under neglene, som Marianne Qvortrup Fibiger demonstrerer det i sit indlæg om de 8000 af de 9000 Sri Lanka tamilere i Danmark, der er hinduer. De bidrager selvsagt til en synlig religiøs pluralitet i Danmark, men ikke nødvendigvis på en markant anden måde end polske roearbejdere gjorde det på Lolland og grundtvigianere gjorde det i Argentina i begyndelsen af det forgangne århundrede.

*Hans Raun Iversen*

### **Carl Erik Bay**

*Kulturradikale kapitler fra Georg Brandes til Otto Gelsted*  
C.A.Reitzels Forlag, København  
2003, 257 s., pris ikke oplyst.

I dagens Danmark er "kulturradikal" nærmest blevet et skældsord. Så meget mere grund kan der være til at se på, hvad begrebet egentlig dækker over.



Det har litteraturhistorikeren Carl Erik Bay taget sig for ved at samle en række af sine tidligere udgivne afhandlinger i en bog. En hovedperson er Georg Brandes, og navnlig de to første kapitler om Brandes og forfatningskampen i 1880'erne og om Georg Brandes som "jøde" tegner et fint portræt af denne imponerende skikkelse i dansk og europæisk kultur og af hans forbløffende politiske skarpsind. Bay trækker også den nu næsten glemte filosof, Herbert Iversen, frem. Iversen, der døde i USA i 1920 kun 29 år gammel, ville "underminere grunden under al erkendelsesteori og filosofi" og samtidig arbejde for socialismens sag. Forholdet mellem filosofi og socialisme (eller marxisme) er i det hele taget et gennemgående tema i bogens afhandlinger. Bay gør udmærket rede for, hvordan den såkaldte "nykantianisme" fra begyndelsen af 1900-tallet blev den fælles filosofi for næsten alle kulturradikale og også kom til at danne det filosofiske grundlag for det tyske socialdemokrati. For dem af os, der til filosofikum har skullet trækkes med Jørgen Jørgensens *Psykologi på biologisk grundlag*, er det noget af en overraskelse at få den københavnske filosofiprofessor præsenteret som – oprindeligt – nykantianer eller "repræsentant for den kritiske idealisme". Overraskende er det også at læse samme Jørgensens brevveksling med den be-

stemt ikke radikale liberalteolog F.C. Krarup (som forf. tidligere har offentliggjort i *Kirkehistoriske Samlinger*). Til de mere trættende kapitler i bogen hører efter undertegnedes mening en næsten 40 sider lang gennemgang af den unge Otto Gelsteds skiftende politiske standpunkter. Og appendiksets præsentation af, hvordan man i den marxistiske tradition har set på Georg Brandes, kan vist kun have det, som Nietzsche kaldte "antikvarisk interesse"!

Alt i alt er Bays kulturradikale kapitler spændende læsning, som fører os ind i vor ikke alt for fjerne litterære, politiske og filosofiske fortid. Men fik vi så at vide, hvad det vil sige at være "kulturradikal"? Egentlig ikke, men hvis jeg skal sammenfatte de forskellige tilløb rundt om i bogen til en begrebsbestemmelse, så er man kulturradikal, hvis man er anti-autoritær, antiklerikal, borgerlig, men stemmer til venstre for midten. Eller hvis man med nykantiansk inspiration havde skrevet bøger i mellemkrigstiden!

Og så skal vi lige have et par trykfejl med i den ellers nydelige bog: i forfatterens forord læser vi, at "nykantianismen" spiller en tilbagevendende rolle i de fleste kapitler. Og i indholdsfortegnelsen er Jørgen Jørgensens brevveksling med Krarup blevet til Jørgen Iversens!

*Jens Glebe-Møller*