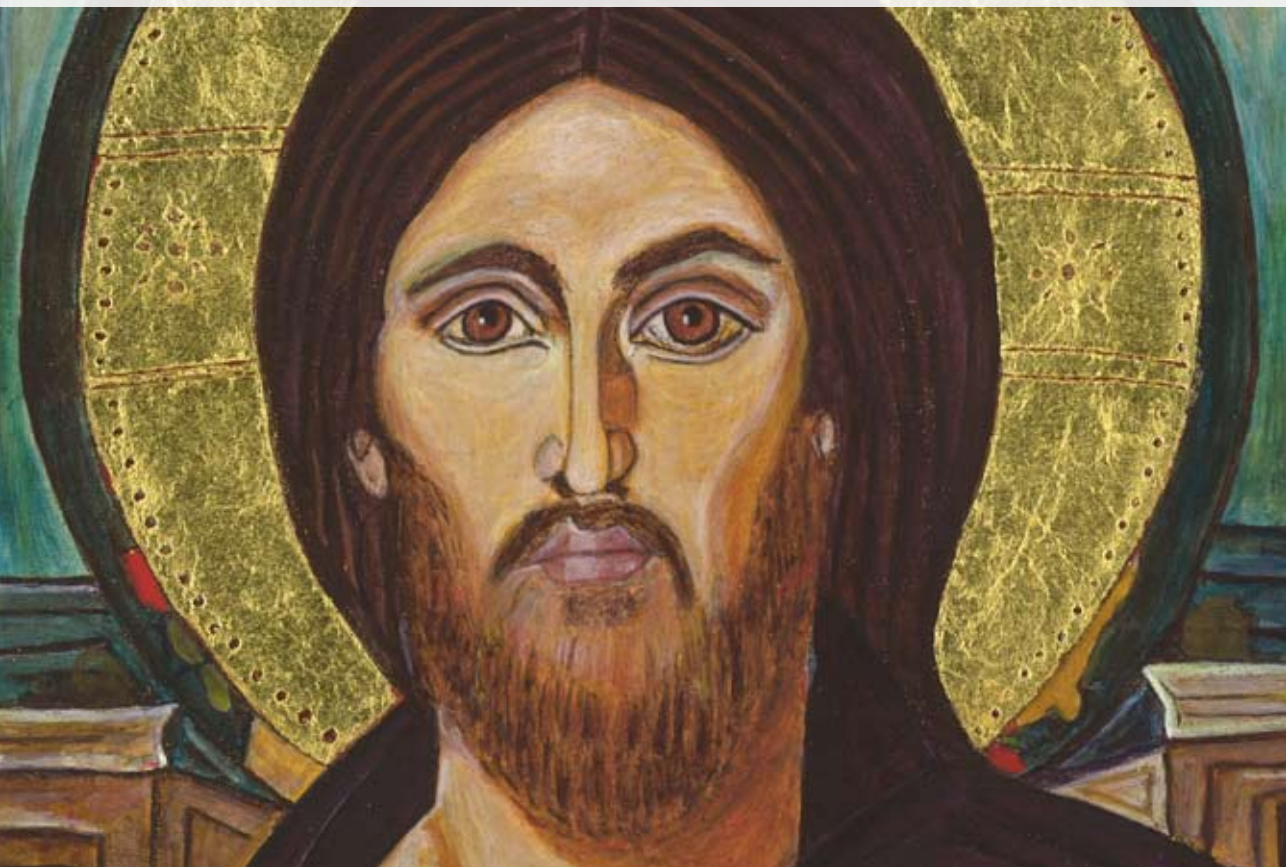


**Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke** / 2013 / **01** / 40. årgang

ÅNDELIG DANNEELSE: Jørn Henrik Olsen / Paul Otto Brunstad / Pernille Svendsen / Knut Alfsvåg  
/ Mogens S. Mogensen / Kristoffer Simonsen / Michael Agerbo Mørch / Peter V. Legarth / Jørgen  
Sejergaard / Peter Søres



Redaktører	Jeppe B. Nikolajsen og Peter V. Legarth
Redaktion	Elisabeth Hartman, Leif Andersen, Morten H. Jensen, Andreas Ø. Nielsen, Klaus Vibe, Brian Hansen og Nikolaj Christensen
Redaktionssekretær	Henrik H. Hansen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Graphic Care
Trykkeri	Zeuner Grafisk A/S
Oplag	750
ISSN	1903-6523
Hjemmeside	<a href="http://www.teologisk-tidsskrift.dk">www.teologisk-tidsskrift.dk</a>
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidebillede	Pernille Svendsen

#### REDAKTIONSRÅD

Professor Asger Chr. Højlund  
 Professor Kurt Christensen  
 Professor emeritus Hans Kvalbein  
 Professor Harald Hegstad  
 Lektor Carsten Vang  
 Lektor Hans Raun Iversen  
 Lektor Kurt E. Larsen  
 Generalsekretær Jonas A. Jørgensen

#### ABONNEMENTSPRISER

Studerende indland	150 DKK
Studerende udland	225 DKK
Privatpersoner indland	285 DKK
Privatpersoner udland	325 DKK
Institutioner indland	375 DKK
Institutioner udland	425 DKK

#### DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE

Menighedsfakultetet  
 Katrinebjergvej 75  
 DK-8200 Aarhus N  
 Telefon + 45 86 16 63 00  
 Telefax + 45 86 16 68 60  
 E-mail [dttk@teologi.dk](mailto:dttk@teologi.dk)

### Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke er et tidsskrift for akademisk teologi med et kirkeligt perspektiv. Tidsskriftet udgives af Menighedsfakultetet i Aarhus med støtte fra Statens Kunstråd. Tidsskriftet publicerer forskningsartikler inden for det teologiske fagfelt og præsenterer også populærvidenskabelige bidrag, der relaterer sig til moderne kirkeliv og kristendom. Tidsskriftet gør brug af peer review, og alle forskningsartikler bliver således vurderet af en eller flere redaktionsuafhængige fagfæller, før de eventuelt antages. Tidsskriftet udkom første gang i 1974. Det udgives fire gange årligt. Artikler uploades på tidsskriftets hjemmeside. Retningslinjer for manuskripter, debatindlæg og anmeldelser tilsendes på efterspørgsel.



# INDHOLD

## INTRODUKTION

Larmens spiritualitet  
Jeppe Bach Nikolajsen 3

## ARTIKLER

Åndelig dannelse  
- et udsnit af mulige rammebetingelser  
Jørn Henrik Olsen 5

Spirituel lederskab  
- kan sekulær åndelighed berike kirkelig lederskab?  
Paul Otto Brunstad 18

Ikonens teologi - med udblik  
Pernille Svendsen 29

Luthersk spiritualitet  
- om lære og liv i den éne, kristne kirke  
Knut Alfsvåg 42

## RAPPORT

Det livssynsåbne samfund - norsk religionspolitik  
Mogens S. Mogensen 57

## DEBAT

En kirkelig 2020-plan  
Unge visioner for kirken  
Kristoffer Simonsen og Michael Agerbo Mørch 61

## ANMELDELSER

Frelse og fortabelse  
Peter V. Legarth 67

En bog om helvede og folkekirken  
Jørgen Sejergaard 78

Kærligheden vinder  
- en bog om liv og død, himmel og helvede  
Peter Søes 83



## LARMENS SPIRITUALITET

Som introduktion til denne udgivelse kunne jeg tænke mig at fortælle om en bevægende oplevelse, som jeg havde i forbindelse med et studieophold på Fuller Theological Seminary for år tilbage.

Jeg ankom til Los Angeles, fik mig indrettet i en lille lejlighed og inden længe begyndte undervisningen. Jeg glædede mig. Et af mine kurser var med den hollandske professor Jude Tiersma Watson om urban mission. Undervisningen med Dr. Watson var noget anderledes end den undervisning, som jeg havde oplevet på Aarhus Universitet. Undervisningsforløbet begyndte for eksempel med tyve minutters lovsang og guitar-spil. Sådan havde jeg alligevel aldrig oplevet en dansk teologiprofessor indlede et semester. Snart stod det dog klart, at undervisningen skulle ændre min forestillingsverden ganske markant og i den grad gå under huden på mig. For hvor var al den abstrakte akademiske teologi, der kunne holdes ud i armslængde og vendes og drejes? Og hvad i alverden skulle vi med kulørte papirer og sprittusser?

Det viste sig, at Dr. Watson ville, at vi skulle skrive alle de ord, der faldt os ind om storbyen, ned på papir. Vi skrev på livet løs og hængte så de kulørte papirer op på tavlen. Dr. Watson forklarede os, at vores forestilling om storbyen hermed var tydeliggjort, og at vi nu skulle arbejde med vores holdning til og forestilling om storbyen.

Først placerede Dr. Watson alle de negative ord på den højre side af tavlen, og siden alle de, eller nærmere, alle de få positive ord på den venstre side af tavlen. Det var afslørende!

Hun gav os så det første mavestød: Hvordan skal I kunne drive mission i storbyen, hvis I ikke holder af den? Hvordan skal I kunne drive mission i storbyen, hvis I væmmes over den, og mener, at den bare er beskidt, grim og lugter?

Siden hjalp hun os dog på fode igen. Hun viste os, hvordan vi kunne tænke anderledes om storbyen. For eksempel læste vi tekster om Det Ny Jerusalem som en storby. Og vi mødte hjemløse, som gav os indblik i deres dybe spiritualitet og rige liv med Gud.

Jeg husker en hjemløs, som særligt bevægede mig. Han fortalte, at han ikke havde råd til at tage på ophold på flotte retrætecentre i naturskønne omgivelser. Han havde ikke råd til at betale for retræteophold, hvor han kunne hvile, søge stilhed og meditere over smukke ikoner. Han måtte udleve sin spiritualitet midt i storbyens larm og støj.

Han talte ikke imod hvilens spiritualitet. Han var ikke imod stilhedens spiritualitet. Og han anerkendte, at ikoner kan inspirere og facilitere en sund og levende spiritualitet. Men han fortalte os om, hvordan han i sin lokale kontekst, i sit daglige storbyliv, udlevede en urban spiritualitet, en larmens spiritualitet. Han mindede os om, at vi ikke er kaldet til at forlade denne verden, men til at udleve en spiritualitet, præcis hvor vi er. Han fortalte os om, hvordan Gud talte til ham i larmen, hvordan Gud ledte ham i det omskiftelige pulserende storbymiljø.

Med denne lille beretning bydes der hermed velkommen til et dugfriskt nummer af Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke, som denne gang rummer en række spændende artikler om åndelig dannelse.

Fakultetsleder Jørn Henrik Olsen indleder med en introduktionsartikel om åndelig dannelse, professor Paul Otto Brunstad præsenterer en artikel om åndeligt lederskab, sognepræst Pernille Svendsen skriver om åndelig dannelse og ikoner, og endelig tematiserer professor Knut Altsvåg åndelig dannelse i en luthersk tradition. Endvidere orienterer konsulent Mogens S. Mogensen om en ny norsk rapport om religionspolitik, og studenterrådsmand ved henholdsvis Menighedsfakultetet og Dansk Bibel-Institut, Kristoffer Simonsen og Michael Agerbo Mørch, fremlægger nogle unge visioner for kirken. Endelig rummer denne udgivelse tre anmeldelser af tre bøger, der alle handler om fortabelsen.

Rigtig god fornøjelse med læsningen!

Jeppé Bach Nikolajsen, ansv. red.

# ÅNDELIG DANNELSE OG VEJLEDNING

## - ET UDSNIT AF MULIGE RAMMEBETINGELSER



Fakultetsleder, ph.d. cand.theol. Jørn Henrik Olsen

RESUMÉ: Artiklen beskæftiger sig med nogle af rammebetingelserne - de kulturelle, samfundsmæssige og teologiske - for åndelig dannelse og vejledning. Den ofte belastede identitet og tydelige åndelige længsel - styret eller formet af den nye subjektivitet - har brug for eksistentielle tolkningsrum. Både teologi og kirke skal vove at tolke og navngive det navneløse, også den løse tro og det kaosprægede i den flydende modernitet. Den kristne teologi har adkomst til mange rige resurser og traditioner. Disse resurser kan være menneskelivets hukommelse - og verdens 'hardisk'. Troen, livet og tjenesten formes og dannes i tæt forbindelse med disse kilder. Og kirken er som fællesskab et unikt og konkret resursted, hvis det også fungerer som åbent grænseområde. Grænsefællesskabet er fyldt med håb og muligheder for de åndeligt søgende. At leve med Gud i en kærlighedsrelation kan ikke læres med hovedet. Det må erfares i hjertet.

### Optakt

Mange temaer i den åndelige vejlednings-tradition fortjener at blive belyst til fornyelse og inspiration. Det kunne være et fokus på *lectio divina* eller veje til fordybelse, kontemplation og stilhed, som kan styrke den fundamentale forbindelse mellem os og Gud (jf fx Jamison 2006). Det kunne være ørkenfædrenes dybe og vejledende indsigter, som kan yde modkulturel, åndelig hjælp til nutidens uroramte mennesker (jf fx Nouwen 2008). Det kunne være behovet for medvandring, mentoring eller lignende

(jf fx Brunstad 2012). Men artiklen her vægter i højere grad de større rammebetingelser for åndelig dannelse og vejledning, sådan at læserne kan give sig selv lov til at tænke frimodigt og kreativt om at indtage de relevante eksistentielle rum eller give sig ud på krydsvejene og praktisere indsigterne.

Men hvorfor er det lige, at der i dag er et tydeligt behov for at fokusere på åndelig dannelse og vejledning? Det enkle og umiddelbare svar går denne vej: Mange mennesker mangler hjælp til at forstå deres liv og tolke deres erfaringer. Hos dem råder der

en eksistentiel hjemløshed – en hjertets uro. De vil have hjælp til at håndtere den åndelige søgen og troens praksis. Men i virkeligheden handler dette slet ikke om 'de andre'. Det handler om 'os'. Vi er i høj grad selv gjort af stof fra vores egen samtidskultur og de nutidige subjektivitetsmønstre.

Den kendte svenske religionspsykolog Owe Wikström benytter dette billede med livet i en centrifugal kultur: Vi slynges konstant ud i periferien af centrifugale kræfter, hvor vi mister fodfæste og klarhed. Vi kommer længere og længere væk fra en enkel og indlysende identitet, en stabil bevidsthed om, hvem vi er. Konstant slynges vi ud til kanten af vores egen personlighed. Derfor bliver de modsat rettede kræfter, de centripetale kræfter – de rejser, som går indad – stadig vigtigere (Wikström 2004, 63).

I en bred samtidskulturel diskurs handler dette især om en belastet eller usikker identitetsdannelse helt ned på det personlige plan. Når næsten alt bliver splittet, og ingen sociale rammer giver stabilitet, begynder mere og mere at dreje sig om menneskets jeg, dets selv. Men samtidig findes der ingen tryk eller indlysende identitet; den skal til stadighed erobres på ny. Den ofte kunstigt skabte splittethed kræver et modsvar, en vare eller en tjeneste.

I en lidt mere spinkel eller snæver kirkelig og teologisk kontekst spørges der også om hjælp til at imødekomme den åndelige længsel og behovet for modning i tilknytning til livets brogede erfaringer. Dybe eksistentielle spørgsmål udfordrer os alle. Åndelig dannelse og vejledning hæfter sig tit på de erfaringsteologiske traditioner bagud i tiden. De gamle åndelige fædres spiritualitet og tanker om troens liv kommer i fokus. Men enkeltmenneskers egne erfaringer tager som antydning også lod og del.

## Bæredygtige roller?

Arbejds- og tjenesteidentiteten er hele tiden i spil. Det påvirker menneskers opfattelse af sig selv. Mange oplever et mangefacetteret og problemfyldt farvand, der hedder arbejde, mening og eksistens (jf. bl.a. Eriksen 2009 og Svendsen 2010). Arbejdets kompleksitet mellem velsignelse og forbandelse sætter sig igennem. Stress bliver på en negativ måde en virkelighed, der dækker over travlhed, ubehag og følelsen af ikke at kunne nå de daglige gøremål. Bestræbelserne på at ændre denne virkelighed åbner direkte dørene for en bedre og mere dynamisk vekselvirkning mellem et aktivt liv og egentlig hvile, både fysisk og mentalt. Den gamle balanceakt mellem *vita activa* og *vita contemplativa* udfordrer. Ved et afbalanceret stressniveau opleves livet stimulerende og lystbetonet (Lise Kirstine Gormsen i Eriksen 2009, 24-25), men det er også erfaringerne af balancens og roens modsætning i arbejds- og hverdagsliv, der bidrager markant til en søgen efter enkelhed og stilhed.

Stort set alle funktioner og roller i dag er i spil og under omdannelse. Præsten møder for eksempel en bred vifte af forventninger til rollen som fagperson, herunder blandt andet som prædikant, liturg, sjælesørger, samlivsrådgiver, ungdomsarbejder, underviser, skribent, leder, fællesskabsopbygger, administrator etc. De traditionelle funktioner smuldrer – uden at nye og entydige modeller aftegner sig. Derfor er der hårdt brug for at kende det grænseområde, som vi kulturelt og åndeligt befinder os i, hvor de nye krav og vilkår gør sig gældende.

En kulturel tilstand som følge af traditionsnedbrud, autoritetskritik og refleksivitet er en udfordrende kontekst. Her har kundskab, erfaring og indsigt kun kort holdbarhed. Og læremestrene har – desværre – trukket sig tilbage. Man lider under



‘mesterlærens’ afskaffelse. De bæredygtige roller eller de gode forbilleder til brug for menneskers afgørelser og valg, altså dem med de brugbare arbejdstegninger, vejkort og modeller, er vanskelige at få øje på. Rolle og identitet er et nyt satsningsområde, også for kirke og teologi, så der her kan være rum for modning, læring og kreativitet. Den åndelige dannelse og vejledning har hårdt brug for disse rum.

### Den belastede identitet

Der findes en del krydspres og normforvirring, hvad angår enkeltmenneskers og grupperes identitetsdannelse i vores sen- eller postmoderne tid. Belastningerne på identiteten er mærkbare. Netop identiteten bliver på den måde en central tolkningsnøgle. Men hvad kommer den belastede eller usikre identitet af? Over lang tid har sekulariseringens kræfter gjort sig gældende i en moderniseringsproces, som både giver plads til en stor, opsplittet mangfoldighed og en uddifferentiering gennem enkelte, selvstændige kerneværdier og sektioner. Resultatet af denne proces er en fragmentering af identiteten.

Et vigtigt bidrag til at forklare dette fragmenteringsbillede er naturligvis også den individualisering og privatisering, som slår ind på spørgsmålet om enkeltmenneskers identitet og synet på for eksempel religionens identitetsskabende rolle. Religionen trænges ud på sidelinjen i det offentlige rum, fordi den gøres til et privat anliggende. Menneskets oplevelse af sammenhængskraften lider derfor gevaldigt. Valg af livssyn og religion henføres til privatsfæren, hvilket åbner for mange selvkomponerede løsninger og positioner. Det får konsekvenser gennem oplevelse af meningstab og -forvirring. Selv om mange egentlig tænker rationelt omkring alt dette, så er erfaringer, følelser og oplevelser i for-

hold til det uforklarlige, det mysteriefyldte, der bliver bestemmende. Identiteten bliver belastet og forvirret, fragmenteret og flygtig (Laugerud 2005, 242-243).

Den belastede identitet kan også med fordel beskrives på en lidt anden måde. Det stærke fokus på selvrealisering, personlig udvikling og selvudvikling i nyere tid skyldes en ny subjektivitetsopfattelse. De nævnte begreber er blevet nøgleord i det vestlige menneskes forståelse af sig selv. Tænkningen om et menneskes fortløbende forandring og udvikling bygger på den idé, at mennesket rent faktisk har en iboende evne og kraft til personlig udvikling. Den rigt facetterede ‘selvhjælpslitteratur’ tager sit udgangspunkt i, at det enkelte menneske – som et frit og autonomt væsen – rummer et udviklingspotentiale, og at det kan være til stor hjælp at ‘finde’ og ‘kende sig selv’.

Erkendelsen af, hvem man er, har i størstedelen af menneskehedens historie været uløseligt forbundet med at forstå, at man er en lille del af et større hele – af naturen, slægten, samfundet og det religiøse kosmos. Man har skullet udvikle sig selv i forhold til noget andet end sig selv. Dette ‘andet’ er imidlertid blevet stadig mere problematisk for det vestlige menneske op til i dag. Der gives stadig mindre plads til eksterne autoriteter, for eksempel Bibelen og præsterne, der skulle sidde inde med nogen entydig sandhed om målet for eller synet på mennesket. Tilhørsforholdet til fællesskaber er i højere grad blevet et spørgsmål om et personligt *til-* og *fravalg*, som det enkelte individ er frit til at foretage efter lyst og behov. Vi fortæller os selv, at der ikke længere er nogen uproblematisk større horisont, som sætter rammer og mål for selvudviklingen. Det er op til os at opfinde en brug af os selv, hvis vi skal formulere det i radikalt postmodernistisk sprogbrug (Richard Rorty

efter citat hos Brinkmann og Eriksen 2005, 8-9).

### Det nye subjekt

En ny subjektivitetsopfattelse gør sig gældende. Der er tale om et nyt selv, som bestandig nyskrives, fordi selvet hele tiden skal finde sig selv. Begrebet autonomi er relevant i denne sammenhæng. Det sigter efter menneskets selvbestemmelse – og dets egen livsmanual. Mennesket er helt frit. Dets handlinger skal ikke bestemmes af hverken ydre tryk eller tvang. Strikt forstået er det sådan: Det gode og rigtige gør jeg kun, fordi jeg selv indser, at det er det gode og det rigtige.

Der er sket en vending i selve subjektivitetsopfattelsen. Vendingen – i kulturen som det også er – ser vi i en række bevægelser i livet. Vi ser det for eksempel på religionens og spiritualitetens område. Bevægelserne går hele tiden væk fra ydre 'objektive' roller, pligter og udfordringer og frem mod det liv, der leves med henvisning til ens egne subjektive erfaringer. Menneskets selv bliver selvrefererende. Det benytter ikke længere de 'byggematerialer', som man benyttede i tidligere generationer. Hvad der betyder noget, er at leve sit eget liv. Det er ikke længere det store forpligtende kollektiv, det transcendent, slægtskabet, én bestemt religion etc., der udgør kilde og fundament for det enkelte menneskes liv. De kilder, der betyder noget, er således nye. Den massive kovending i den moderne kultur er en vending fra et liv 'som om', som om vi er underlagt alle disse gamle autoriteter, til et liv alene på subjektivitetens præmisser.

Sårbarheden i den nye subjektivitet er til at få øje på. Det skyldes, at mange ser på sandheden, som noget der udvikler sig i pagt med det enkelte menneskes præferencer, følelser, oplevelser, og/eller argumenter. Alt dette afgør, hvad der er sandt for mig. Den

eneste absolutte sandhed virker splittende, tænker man. Den absolutte sandhed er, at der ikke findes nogle absolutte sandheder! Det gør det også lettere at integrere modsatrettede synspunkter i sit verdensbillede og værdier. Det er muligt både at kæmpe for det ene og tro på noget andet. I forlængelse af de manglende store 'fortællinger' eller 'historier', som tidligere bidrog til at fastlægge det enkelte menneskes tænkning og hjalp dem med at træffe valg, er der en tendens til i langt højere grad at eksperimentere med for eksempel identitet og livsstil i håbet om at finde noget, der passer til mig! Et kritisk forhold til institutioner og større tiltro til de flade netværk, en fornyelse der ikke kommer fra centrum men fra periferien, hører også til udviklingen.

Tankegangen virker tillokkende på mange. Men uden problemer er den slet ikke. Denne næsten religiøse tilbedelse af selvet baner vejen for mange belastnings-skader. Den menneskelige identitetsdannelse bliver nemt én lang eksamen. Det overbelaster mennesket på dobbelt måde: Mennesket frarøves blikket for, at det *er*, det vil sige, at det eksisterer som det givne. Og dertil kommer, at det får belastende konsekvenser for de bærende relationer i livet. Overordnet set får troen på selvets store udviklingsmuligheder, at mennesket så at sige skal tilvejebringe sig selv, afgørende betydning for religiøs tro og dannelse.

### Den løse tro

I løbet af de sidste par årtier er det blevet klart, at sekulariseringen slet ikke kan ses som en uafvendelig proces. Religiøsitet og åndelighed er kommet tilbage på forskellige måder og i vidt varierede former. Når jeg ovenfor har berørt den belastede identitet, så hænger det sammen med, at moderniseringen af samfundet har øget presset på individet, som i længden bliver utåleligt.

Mennesket søger efter religion, eller åndelighed, som en reaktion på belastningerne eller for at reparere den fragmenterede identitet.

Derfor er der også mange, som gør erfaringer med spirituelle områder som bøn og meditation – her forstået bredt i forhold til mange former – i forsøget på at skabe en meningsskabende dialog med sig selv og noget mere udefinerbart uden for dem selv. Nogle har ligefrem oplevet en privatreligiøs vækkelse efter i mange år at have oplevet noget af bagsiden af en sekulariseret livstolkning og en materialistisk kultur, hvor der ikke rigtig var plads til tro og religiøsitet. Men de oplever nu, at religionen og troen er blevet en del af et 'eksistentielt rum', som er nødvendigt at have adgang til i en tid med mange forandringer og måske personlige kriser.

Når disse situationer opstår, er der som regel ikke andet tilbage end troen, som de i grunden havde afskrevet som relevant strategi for deres liv. Med de store ideologiers død, afskrivningen af troen, som en grundlæggende strategi, og et fragmenteret, opsplittet verdensbillede bliver udfordringen for disse søgende mennesker at skabe en vedvarende sammenhæng i livet, da det ikke er rart at leve i konstante modsætninger og opleve sig splittet og såret.

Troen er løs og religiøsiteten er privatiseret. Den mangfoldige religiøse længsel har mange ansigter, men mange søger ikke kirken med deres privatiserede religiøsitet. Derfor må kirken og teologien seriøst overveje, hvordan den vil møde den åndelige længsel. De troende tror uden at have et tilhørsforhold til kirken. De oplever ikke kirken som det naturlige sted at komme med deres tro. Dertil kommer, at den religiøse mangfoldighed og pluralisme ikke kun findes uden for kirken, men at den høj grad også gør sig gældende inden for murene.

## Den flydende modernitet som udfordring

Sociologen Zygmunt Bauman bestemmer denne udvikling via udtrykket 'den flydende modernitet' (Bauman 2006). Der er et stærkt element af konstant usikkerhed, som er en konsekvens af den radikale individualisering og privatisering. Man er på konstant udflugt efter der, der er mere effektivt eller virker bedre. Man vil gerne skabe mere overskuelighed og gennemsigtighed i en stadig mere uoverskuelig verden. Én af følgerne er, at man går ind i erstatningsfællesskaber. Det er dog vanskeligt at få hold på sin personlige identitet. Dens sårbarhed bliver under presset fra forandringer et tydeligt vilkår for livet og troen. Nutiden løsrives fra såvel fortiden som fremtiden, og livet i nutiden står dermed uden nær tilknytning til de overordnede historiske og/eller ideologiske dimensioner, der tidligere medvirkede til at sikre stabilitet og perspektiv.

Kirken og dens religiøse tolkning var tilbage i tiden med til at skabe en integreret livsopfattelse hos det enkelte menneske, i samfundet, i den større institution, for eksempel kirken selv. Men i sammenhæng med sekulariseringen er religionen blevet henvist til at skabe mening i privat sfæren. Længe forventede man, at når religionen mistede sit fodfæste i samfundet, så ville det samme gøre sig gældende på det individuelle plan. Men det virker til, at den institutionaliserede religions 'nedtur' modsvares af en privatreligiøs vandring. Det enkelte menneske er blevet ansvarlig for at skrive en meningsfuld 'selvbiografi', hvor troen og religionen også hører med. Forskere taler om en individuel resakralisering, en 'believing without belonging'. Man forkaster institutionerne, men uden at man af den grund automatisk forkaster den religiøse tro.

Når man skal ud og søge en mening selv, søge noget at tilslutte sig, hvilket er et vilkår for mange mennesker i dag, så har man lige præcis brug for, at der er nogle steder at gå hen, hvor man måske sammen med andre i en tillidsvækkende atmosfære kan tolke tilværelsen religiøst. Spørgsmålet er, om kirken er et sådant sted? Kan kirken skabe flere 'eksistentielle rum', hvor de religiøst søgende kan få lov til at boltre sig og møde troværdighed? Rum hvor der er god plads til at tolke livet? Åbne steder, hvor mennesker oplever, at de mødes, hvor de nu engang befinder sig? – På trods af alle de muligheder man skulle tro, der er for kirken i dagens kontekst, hvor resakralisering er en markant tendens, har denne strømning blot medvirket til, at kirken reelt føler sig afkoblet og samtidig selv kæmper med store 'identitetsproblemer'. Spiritualiteten vedbliver at være en individuel dannelsesproces og lader sig ikke let indfange eller strukturere i et religiøst system eller i en kollektiv institution. De mange refleksive og upræcise, deistiske forestillinger, der i dag dominerer over teisme, ateisme og agnosticisme, kommer ikke for alvor i kontakt med kirkens fortolknings- og livstydningssammenhæng. Det er en stor udfordring for kirken. Men der skal findes tolkningsnøgler og skabes vej for en seriøs diskussion af, hvordan der gives plads til den åbne, tolkende samtale om evangeliets betydning i dag. Kirken skal blive meget bedre til at sige, at kirken og de religiøst selvrealiserende mennesker er interesserede i at møde hinanden.

Udfordringen kan formuleres endda mere positivt: Når kristendommen befinder sig i grænsefelterne op til en ny kultursituation, så har den på en anden måde end tidligere mulighed for at se sig selv med nye øjne, og endvidere overveje grundigt, hvordan den altid er henvist til og afhængig af at gøre sig gældende eller konstruere

sig på nye måder. Den kirke og teologi, der tør placere sig selv i grænsefelterne eller på korsvejene i forhold til den sen- eller postmoderne virkelighed, har mulighed for at høste nye erfaringer, finde frem til nye udtryksformer, give plads til eksperimenter – alt sammen med tanke på, hvad den gamle fortælling vil sige os og kan vise os. Kirkeligt og teologisk må vi spørge til, hvordan vi håndterer den religiøse åbenhed og tidens flygtighed, så vi ikke frakobler os historien, traditionen, fortiden, nutiden og fremtiden, men skaber en historie på baggrund af øjeblikket, som kommer til at besvare menneskets ønske om identitet og mening. Hvordan kan vi i højere grad fortælle om den Gud, der omtaler sig selv som "Jeg er" snarere end "Jeg var"?

### Grænsen som vækstområde

Det er sagt om vores tid, at vi befinder os i liminalitetens fase og situation. Liminaliteten gør sig også gældende på hele lederskabs- og vejledningsfeltet (Roxburgh 1997). En kort sproglig reference giver betydningen heraf. Det latinske ord for grænse er *limen* og betegner en dørtærskel. Tærsklen markerer overgangen fra et rum til et andet. Vi kender det også fra det engelske låneord *limit*, der betyder grænse eller slutpunkt. Grænsen er et sted, der på samme tid lader noget mødes og adskilles. Grænsen skiller os fra det fremmede, men lige netop her er vi samtidig så tæt på det fremmede som muligt. Det at grænse op til noget indebærer at stå i relation til det på den anden side. Grænserne forhindrer, at alting flyder over bliver formløst og går i opløsning. Det er vores grænser – det, der faktisk afgrænser os, der definerer os (Brunstad 2003 og 2012; Kirkeby 2009).

Der er brug for en strategi til beskyttelse imod formløshed, kaos og utydelighed. Det er relevant at tænke teologiens og kir-

kens identitet og selvforståelse ind i en sådan beskyttelse. Der er et stadigt behov for at sætte fokus på grænsevogterfunktionen i teologi og kirke. Der er noget, så længe der er grænser. Der er intet, når der ingen grænser er. Afgrænsning har en fundamental betydning for alt liv. Grænsedragning er livets forudsætning. Det gælder også i relation til teologisk og kirkelig identitet.

Omvendt må man også slippe eller overskride grænser for at kunne lære og gribe noget nyt. Grænsen er også et vækstområde. Fornylelsen og nyskabelsen sker i dette område. Livet i det udsatte grænseområde kan skabe svimmelhed og ubalance. Ubalancen er stedet for nye erkendelse. Den gør os følsomme og åbne for landskabet rundt om os. Ubalancens åbenhed gør, at vi kan komme trygt gennem farlige områder. Den fuldstændige balance kan virke mere tillokkende, og frem for alt meget sikrere, men harmoni og balance har sine egne farer. Man bliver hurtigt boltet fast i sin egen tryghed, i sin egen sikre position, man mister dynamikken, dristigheden og driften fremover.

Kirke og teologi må arbejde med åndelig dannelse og vejledning i nutidens grænseområder og randzoner. Kulturelt og åndeligt befinder vi os i en dørtærskelsituation. Grænsen er her ikke kun adskillelse. Grænsen er håbets og mulighedens fødested. Uden at noget slutter, vil heller ikke noget nyt kunne begynde. Det er i sin grænse, at vi møder det nye. Grænseoverskridelse i ledelse og vejledning er vækstbetingelse. Vi er som grænsebørn, der ikke kan klare os uden grænser, men som heller ikke kan leve uden at krydse dem. Det kaotiske er ikke kun en trussel, men også en mulighed, ikke kun med tanke på Gud selv (hans skabelse), men for den gode ledelse og vejledning. Grænseerfaringer må aktiveres som en forpligtelse. Det kan betyde oplevelse af

ensomhed og fremmedhed, langstrakt tvivl og usikkerhed. Virkeområdet er både inden for og uden for systemet. Tænker vi på kirken som et system i tiden, så vil absolut ligevægt i systemet betyde dets opløsning.

### **Fællesskabet og venskabet betydning**

Den danske ledelsesfilosof Ole Fogh Kirkeby har måske bedre end nogen anden påvist, at grænseområdet på en særlig måde er stedet for fællesskab (og venskab). Men det kan være svært – også for kirken – at håndtere skiftende kontekster, selv om *communitas* – fællesskabet – formelt set er en stærk realitet, dvs. godt forankret i budskabet, i Ordet. For de enkelte individer udgør jo også et fortolkningsfællesskab, hvor bekræftelserne af tilhørsforholdet går i mange retninger. Fællesskabet skabes af dem, der tror, kunne man ud fra ét perspektiv fremhæve, men det er jo også tit et åbent fællesskab af mennesker, der består af oplyste egeninteresser. Kristendommen er og bliver en "bevægelse" i dobbelt forstand, altså både et åndeligt fællesskab, man kan tilslutte sig, og en dynamisk, spillevende organisme, som den enkelte ikke blot kan have indflydelse på, men hvis indhold og form vedkommende til stadighed har ansvaret for ved at bæres med af den. Kirkens institutioner er en manifestation af de organiske fællesskaber (Kirkeby 2009, 201ff).

I et fravær af faste holdepunkter bliver presset øget, og fællesskabet får en ekstra stor betydning. Det fremhæves af Paul Otto Brunstad i bogen *Klogt lederskab* (2012, 62). Erfaringen af fællesskab og venskab bliver en tolkningsnøgle til at mestre sin egen usikkerhed og tvivl. Det at kunne stole på og have tillid til andres nærvær, indsigter og vurderinger vil være en stor hjælp til at håndtere udfordringerne. Sammenholdet i grænseområdet varetager fællesskabets

samlede kompetence, den sociale og kulturelle kapital. Den sociale kapital er mere end blot summen af den enkeltes bidrag. Overskuddet er er forankret i generøsitet, i viljen til at dele såvel ens stærkeste, men også svageste sider med hinanden.

Så længe relationerne er intakte, og fællesskabet er præget af tillid, vil denne fællesskabet strømme frit som likvide midler. Det er med til at skabe tryghed og forudsigelighed indadtil og styrke og slagkraft udadtil. Med blot et mindstemål af tillid vil vanskelige udfordringer i grænseområdet ikke blot være lærerige, men vil også styrke hele fællesskabet. Det er få ting, der forstærker den fælles identitet mere end at komme igennem krævende situationer med fællesskabet i behold. Men at fællesskabet bliver styrket, er ikke den eneste mulighed. Det kan også gå den anden vej, mod opløsning. Netop i belastet, opsplittet og vanskelig tid – også på det personlige identitetsplan – vil mulighederne for at få støtte og hjælp, at opleve mestring, blive forringet betragteligt.

I mødet med det fremmede, også i relation til det kristne fællesskab, står vi på tærsklen til det nye. Her må fællesskabet gerne være både tolknings- og undringsfællesskab i de forskellige typer af grænsezone. Hvis alt blot var mit eget, ligegyldigt hvor langt jeg kom i dannelse og åndelig indsigt, ville der jo ikke være plads til at udvide eller overskride det, jeg allerede havde fået del i. Den, der aldrig møder sine egne begrænsninger, vil aldrig kunne se mere, lære mere, forstå mere end det, vedkommende allerede har forstået. Det er først, når vi når til vejs ende, når vi står ved grænsen til det, vi behersker og har styr på, at vi er i gang med at lære eller udvikle noget nyt. Det fremmede, forstået som en ny mulighed, er aldrig tættere på os, end når vi ikke kan komme længere. Muren er det

sted, hvor man med størst sandsynlighed er tættest på en dør. Det kan for den, der møder muren være, en god trøst (Brunstad 2012, 63-64). Stedet er fyldt med håb og muligheder for de mange, som i dag har brug for åndelig dannelse og vejledning.

## En teologisk fortolkning

Menneskets dyrkelse af sit eget selv, herunder den 'religiøse' strømning, vi ser eksempler på via meditation, selvudviklingskurser og spirituelle øvelser, skal naturligvis også fortolkes og evalueres teologisk. 'Frelsesbegrebet' i for eksempel healings- og velværekulturen har ikke nødvendigvis meget med den kristne frelsesforståelse at gøre. Tilsvarende kan der også være brug for en kritisk teologisk fortolkning af sekulariseringens mange sider, fordi netop sekulariseringen er en stærk centrifugalkraft, som hele tiden river mennesket løs fra dets centrum, Gud selv, og slynger det ud mod periferien.

Der er brug for en holdbar åndelig identitet, som kan leve op til kristne, teologiske kriterier. Den norske teolog Tore Laugerud efterlyser i en artikel en spiritualitet med fokus på en sund kristen identitet. Han rejser i den forbindelse spørgsmål til forståelsen af centrale dele af luthersk teologi, nemlig selve gudsforståelsen og menneskesynet (Laugerud 2008, 245ff). Det er særligt gudsforholdets karakter og grundlaget for menneskets helliggørelse, som det ifølge ham er vigtigt at overveje på ny – og måske revidere.

At Gud er en *tre-enig Gud* betyder først og sidst, at *fællesskab* er hans væsen. Det hænger igen sammen med, at *kærligheden* er hans væsen. En solitær Gud kan ikke være kærlighed – og en kærlig Gud kan ikke være alene. Tre-enigheden betyder, at Gud ikke kan tænkes, ikke kan være, ikke kan eksistere uden fællesskab. Det er det

**Er det ikke sådan, at til trods for billedlighedens, kærlighedens og relationens beskadigelse, så findes der en længsel, en erindring om haven, om hjemmet, som mennesket engang levede i? At vi dybest set ved, at vi hører til et andet sted? Minderne findes derude i udkanten af den menneskelige bevidsthed?**





sandeste og dybeste, vi kan udtale om Gud: At han er fællesskabssøgende kærlighed.

At Gud skaber *mennesket* i sit billede betyder, at vi mennesker er skabt til fællesskab. Eller mere præcist udtrykt: Mennesket er skabt til at tages ind i og være en del af det fællesskab, som eksisterer mellem Faderen, Sønnen og Helligånden fra evighed af. Fællesskabet mellem Gud og mennesker slår sprækker gennem synden. Her er begrebet *synd* ikke en moralsk kategori, som synden tit er blevet forstået som. Synd er også et relationsbegreb. Ordet synd hænger sammen med sønder: at noget går i stykker – og med sund: det der skiller. Synd er handlinger, som river mennesket ud af dets nære og fortrolige forhold til Gud. De rammer på ødelæggende måder alle menneskets relationer: til sig selv, til næsten og til naturen. Synd er menneskets afvisning af Guds kærlighed, til fordel for det, vi opfatter som frihed. Resultatet er blandt andet, at ægte kærlighed bliver reduceret og bøjet til egenkærlighed.

Opfattelsen af gudbilledligheden efter syndens sønderslående og adskillende virkning er en afgørende nøgle til at arbejde med eller blokere for åndelig dannelse og vejledning i en nutidig kontekst. Den teologiske antropologi er et hovedtema. Vil det være teologisk forsvarligt hævde, at relationen mellem Gud og vi mennesker helt er ophørt? Eller spurgt anderledes: Fortsætter relationen ikke gennem spor og reminiscenser? Er det ikke sådan, at til trods for billedlighedens, kærlighedens og relationens beskadigelse, så findes der en længsel, en erindring om haven, om hjemmet, som mennesket engang levede i? At vi dybest set ved, at vi hører til et andet sted? Minderne findes derude i udkanten af den menneskelige bevidsthed? Også selv om vi er allermest optaget af at udleve vores illusion om frihed og selvbestemmelse? Og

vi kunne fortsætte: Har megen teologisk tænkning og kommunikation ikke blot været fokuseret på at placere mennesket helt i skyggen af Guds storhed og hans godhed, der har gjort Gud lille og fjern?

Den relationelt tænkte og formulerede treenighedsteologi er basal, hvis vi ønsker at se mennesket som Guds menneske. Det må ses i Guds fællesskabssøgende kærlighed og omgivet af denne i alle livets omstændigheder. Den kirkelige og teologiske kommunikation må derfor give tydelig plads til, at mennesket er dybt elsket i sig selv, dybt elsket med sin synd og sine sår, dybt elsket på sin vej til oprejsning. Også i en luthersk teologisk kontekst kan det kendte eksistentielle nødråb om ønsket at finde en nådig være enormt meningsfuldt. Selv om råbet ikke altid kommer ud af en frygt for dommen, så har mennesker gjort erfaringer med kærligheden og spurgt sig selv: Er jeg virkelig elsket? Er der nogen, som elsker mig? Hvad gør jeg med det forhold, at jeg igen og igen selv har svigtet i at leve i og vise kærlighed?

Der er masser af plads til at møde et menneske med en åben erklæring af, at ethvert menneske eksisterer på grund af Guds kærlighedsfyldte længsel efter fællesskab. Det ligger så skarpt og tydeligt i inkarnationens motiv. Jesu bevægelse mod menneskene i inkarnationens under, og gennem hele hans virke som kulminerer på korset, er en sendelse for at helbrede menneskets relation til Gud, for at fuldføre dets bestemmelse: at blive fuldt og helt optaget i kærlighedsfællesskabet med den treenige Gud.

Denne tanke understøttes også af de mange relationsbetegnelser i de bibelske skrifter. Eksempler på disse ganske intime begreber, der rummer potentiale for vækst og udvikling, findes for eksempel i Johannesevangeliet, se 5,19; 15,15; 17,21ff; 21,15ff.



## Vitaliserende åndelighed

Der kan udpeges bærende elementer i en livgivende dannelse, åndelighed og vejledning. I en enhver ægte og levende kærlighedsrelation gør der sig en længsel og tørst gældende. Derfor består den fundamentale bevægelse i en sådan relation i omvendelse og overgivelse. Omvendelse er en venden til Ham, der har set på os mennesker med kærlighedens blik hele vort liv. Det er i denne kontinuerlige omvendelse, at vi søger at få slukket tørsten fra kilderne. På dybet inviterer kærligheden til overgivelse, hvor vi giver os over til Guds godhed og velsignelse.

Vejene til kontemplation med bønnen som det helt centrale er særligt vitaliserende. Som holdning og tilgang åbner bønnen for Guds nærvær i alle ting. Den er en levemåde, som konkret og vedvarende henvender sig til dette nærvær. Bønnen tjener i høj grad til, at vores tro langsomt flytter sig fra hovedet og ned i hjertet. Bønnens varierede former og sprog kan her knytte til ved hverdagens ting og begivenheder. Kontemplative og meditative fællesskaber, retræter med stilhed, vandringer, ikoner og andre konkrete 'rum' søger at uddybe kærligheds- og afhængighedsrelationen.

Den såkaldte 'tyste' kundskab og den legemliggjorte kundskab kan finde og udfordre hinanden i disse livsrum, hvor ensomheden, stilheden og bønnen finder gode udfoldelsesmuligheder. 'Hjertets vej' byder nok på afsondrethed og fordybelse, men den er også på en forandrende og fornyende måde vejen til kontakt med Gud og livet og tjenesten blandt mennesker, understreger Henri Nouwen. Ensomhedens rum er først og sidst en smelteovn. Afsondrethed er en åbning til kamp og møde (Nouwen 2008).

Stilhedens rum en vej til afsondrethed, der praktiseres gennem handling. Bønnens rum er det rum, hvor afsondrethed og stil-

hed er rettet mod bøn. Afsondrethed skal tjene menneskets alenetid med Gud. Stilhed er ligefrem at lytte til Ham. Til den uophørlige bøn hører også hvile. Det er en hvile i Gud midt i en intens daglig kamp. Enhver form for jagethed i tiden og menneskelig intellektualisering har gavn af at blive udfordret af en praksis for at nå til en hjertets bøn, hvor vi kan lytte til Guds ledelse og evaluere vores aktiviteter og tjeneste blandt mennesker.

Stilhedens teologi danner og former – måske mere end noget andet – det enkelte menneske, så dets ild og motivation bliver plejet og holdt i live. En levende relation kan hægtes op på afgrænsning (forsagelse), langsomhed (modning) og gentagelse (disciplin). Fornyelsen ligger ikke i at finde noget nyt, men i at dykke dybere ned i det, man allerede har adkomst til (Laugerud 2008, 250ff). Det er identitetsskabende i højeste grad.

## Visdom fra ørkenuniversitetet

Artiklen har forsøgt at udpege nogle rammer. Et godt sted at begynde med en konkret tilegnelse eller studierne af en rig åndelig tradition er hos kirke- og ørkenfædrene. Den kan opleves særdeles dannende og vejledende i en nutidig kontekst. Vi ser da også, at en del af den gamle kristne mystik og ørkenfædrenes visdom vender tilbage på forskellige arenaer. Den kristne mystik har til alle tider opfattet og udtrykt menneskets forhold til Gud som et kærlighedsforhold. At leve med Gud i denne relation kan ikke tilegnes intellektuelt. Den må læres og uddybes gennem Guds hjertesprog (Porphyrios af Athos 2010).

Der findes gode og dyrt købte indsigter i fædrenes 'kilder' fra kirkens guldalder i løbet af de første 600 år e.Kr. Kristendommen havde også den gang to veje at gå: Enten i en falsk kærligheds navn at tilpasse sig denne

verden – eller som kirkefædrene at lade sig udfordre af grænsestationerne, krydsvejene og vildvejene til at orientere sig mod kristentroens centrum: Jesus Kristus selv. Kirkefædrene dechifrerede alt i livet ud fra Jesu død og opstandelse (Clemént 2008, 7).

Vel, der findes en del, som møder disse traditioner med en vis ængstelse, fordi de for ureflekteret tænker, at de blot er endnu en blåstempling af troens individualisering. En individualisering kun med blik for troens spørgsmål, når de kredser om mine behov, min smag og mine oplevelser. Men egentlig har den kristne mystik en anden dagsorden. Vi finder ikke en accept af de forskellige former for terapeutiske gudsbeviser, som dybest set altid har haft deres gang på jorden. Beviser der understøtter, hvad der gavner mig og mit øjeblikkelige velbefindende. Det er, hvad der sandt for mennesker. Nej, retningen er helt anderledes. Mystikeren vil elske verden, men vedkommende ved, at mennesket ikke kan elske verden, før det bliver fri af verden. Friheden er en frihed fra at bruge verden på den måde, at den bliver målet, der skal bekræfte mennesket og lade det kende sin værdi. Mystikeren søger denne frihed ved at "gå ud af verden", ved at opsøge "ørkenen". Gud er dybest set den eneste tvingende nødvendighed i ethvert menneskes liv. Denne erkendelse kan få plads og betydning, når den er en frugt af at møde Gud i 'ørkenens' stilhed.

Til himlen kan man ikke bare vandre gennem betagende og velduftende haver.

## LITTERATUR

Litteraturlisten henviser til flere udgivelser, som udfolder indsigter til åndelig dannelse og vejledning på meget inciterende måder, for eksempel Owe Wikström (2005), Karin Grunewald (2004), Henri J.M. Nouwen (2008), Olivier Clemént (2008), Uffe Kronborg (2008), Samuel Rubenson (2010) og Peter Halldorf (2012).

Bauman, Zygmunt. 2006. *Flydende modernitet*. København: Hans Reitzels Forlag.  
Brinkmann, Svend, og Cecilie Eriksen, red. 2005. *Selvrealisering – kritiske diskussioner af en grænseløs udviklingskultur*. Aarhus: KLIM.

En stor del af vejen skal tilbagelægges gennem ørkenen – i indre eller ydre forstand. Kristendommen er en ørkenreligion, skriver biskop Martin Lønnebo (Rubenson 2010, 7). Israel blev rensat gennem fyrre år i ørkenen. Vandringen var en sand ørkenvandring. Kristus begyndte sin offentlige virksomhed ude i ørkenen. Apostlene førtes ud i ødemarken. Den nyomvendte Paulus førtes ud i ørkenen. Og sådan er det blevet ved – i den indre og ydre forstand.

De ørkenfædre, der for eksempel levede i den egyptiske ørken i det fjerde og femte århundrede, kan give os et vigtigt perspektiv på vores tro, liv og tjeneste i dag. Deres verden var et ørkenuniversitet, vi i dag kan studere ved. Livet i ørkenen var goldt på mange måder, for ørkenen var det øde og tomme sted. Men omvendt var det også her, at livet og verden kunne åbne sig. Flugten til ørkenen var en vej til at undslippe den fristende tilpasning til verden. Her blev de vidner mod ondskabens destruktive magter, vidner om Jesu Kristi frelsende magt.

Fædrenes åndelige kommentarer, deres vejledning til besøgende og deres konkrete asketiske praksis danner baggrund for frugtbare indsigter om den kristne leders åndelige liv. Vi fremstår ofte som overfladiske og svækkede, der har brug for åndelige vejledere, der ved, hvordan man kommer ind til centrum, til sig selv og til Gud. For i det udelte, rene hjerte er der et vindue mod Gud. Ægte spiritualitet er at opdage den bærende forbindelse mellem os og Gud.

- Brunstad, Paul Otto. 2003. *Seierens melankoli – et kulturanalytisk essay*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Brunstad, Paul Otto. 2012. *Klog ledelse – mellem dyder og døds synde*. Aarhus: Klim.
- Clément, Olivier. 2008. *Kilder: Kirkefædrene om troens liv: Tekster og kommentarer*. København: Katolsk Forlag.
- Eriksen, Cecilie, red. 2008. *Det meningsfulde liv*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag
- Eriksen, Cecilie Lynnerup, red. 2009. *Det meningsfulde arbejdsliv*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Grünewald, Karin. 2004. *Ørkenfædrene*. Frederiksberg: Anis
- Halldorf, Peter. 2012. *Det fædrene ophav: Historien om 21 kirkefædre*. Frederiksværk: Boedal.
- Jamison, Christopher. 2008. *At finde et helligt rum: Klostersvisdom for moderne menneske*. Frederiksværk: Boedal.
- Kirkeby, Ole Fogh. 2009. *Det nye lederskab*. København: Børsens Forlag
- Kronborg, Uffe. 2008. *Kristusmystik – om luthersk spiritualitet og helligørelse*. Fredericia: Credo.
- Laugerud, Tore. 2008. 'Belastet identitet – behovet for en spiritualitet som bærer', *Tidskrift for Sjelesorg* 4, side 242-53.
- Lønnebo, Martin. 2008. *Kristuskransen: Øvelser i livsmod, livslyst, selvbesindelse og i at leve Gud nær*. Frederiksberg: Unitas Forlag.
- Malm, Magnus. 2004. *Vejviser: En bog om kristent lederskab*. København: Credo Forlag.
- Malm, Magnus. 2007. *Hvisken fra katakomberne: Skitser til en kristen modkultur*. Frederiksværk: Boedal.
- Nouwen, Henri J. M. 2008. *Hjertets enkle vej; Ørkenens spiritualitet i nutidig praksis*. Frederiksværk: Boedal.
- Ouspensky, Leonid & Vladimir Lossky. 1992. *Theology of the Icon. Two Volumes*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Porphyrios af Athos. 2010. *Hjertesprog: Porphyrios af Athos' liv og visdomsord*. Frederiksberg: Alfa.
- Roxburgh, Alan J. 1997. *The Missionary Congregation, Leadership, & Liminality*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Rubenson, Samuel. 2010. *Visdom fra ørkenen*. Frederiksværk: Boedal.
- Svendsen, Lars Fr.H. 2010. *Arbejdets filosofi*. Aarhus: Klim.
- Ware, Kallistos. 2012. *Navnets kraft: Jesusbønnen i ortodoks spiritualitet*. Frederiksværk: Boedal.
- Wikström, Owe. 2004. *Med ikonen i lommen: Om ydre og indre rejser*. Helsingør: Boedal.
- Wikström, Owe. 2005. *Det blændende mørke*. Frederiksberg: Anis.

## FORFATTER

Jørn Henrik Olsen  
 Grønnevang 222  
 3250 Gilleleje  
 +45 2575 1200  
 jho@teologi.dk  
 www.jornhenrik.com  
 blog.jornhenrik.com

# SPIRITUELT LEDERSKAP – KAN SEKULÆR ÅNDELIGHET BERIKE KIRKELIG LEDERSKAP?



Professor, theol. dr. Paul Otto Brunstad

RESUMÉ: Artikkelen setter søkelyset på det som på engelsk kalles for *spiritual leadership*. Dette er en retning som ønsker å revitalisere den åndelige dimensjonen innen ledelsesfaget. Behovet for større åpenhet omkring åndelige spørsmål synes å være forsterket av tiltagende motivasjons- og meningstap i arbeidslivet. Hurtige endringer og krevende omstillinger gjør at den enkelte medarbeider lett mister en helhetlig forståelse av arbeidets betydning av syne. Den spirituelle leder utfordres til å skape en visjon, forankret i en meningsgivende helhet, som kan motivere den enkelte til fornyet innsats. Spirituelt lederskap kan tolkes som en bieffekt, ikke av et kirkelig initiativ, men som et resultat av en omfattende sekularisering av arbeidets egenart. Den gode leder må derfor kunne anerkjenne og ivareta medarbeiderens dypere behov og lengsler, også på det åndelige området. I tillegg må lederen også kunne formidle et kall, større enn den enkeltes egosentriske interesser. Spørsmålet artikkelen søker å besvare er om en slik sekulær spiritualitet, uten religiøse eller rituelle forankringer, likevel kan være en berikende impuls i møte med et klarere definert åndelig kirkelig lederskap?

Tidens åndelige lengsel har etter hvert også satt sitt preg på ledelseslitteraturen. Med det som på engelsk kalles *spiritual leadership* har vi fått en lederteori som utfordrer en kirkelig og teologisk ledelsestenking på hjemmebane. I samfunnet spores en tretthet blant både ledere og medarbeidere i møte med tunge byråkratiske strukturer og ensidig satsing på økonomisk gevinst. Denne trettheten skaper behov for ledere som kan tenke alternativt. Hvor finnes le-

dere som har syn for livets dypere mening, for verdier som kan sprengte de ensidig økonomiske kravene? Et påfallende trekk ved denne søken etter ledere med åpenhet for det åndelige og spirituelle, er at tenkningen i liten grad er forankret i noen kirkelig eller religiøs tradisjon. Vi står dermed overfor det vi kunne kalle en *sekulær spiritualitet*. Det etterspørres ledere som ser de dypere lengsler hos sine medarbeidere, men det gis ikke klare svar på hvilken spiritualitet de

søkende medarbeiderne ledes inn i. Spørsmålet denne artikkelen vi forsøke å besvare er: Hva kjennetegner den spirituelle eller åndelige dimensjonen som vi finner nye lederskapstenkningen og hva kan kirken i arbeidet med sitt lederskap lære av en sekulært forankret spiritualitet? Hva kan den knytte an til og hva må den eventuelt kritisk avvise?

Ordet spirituell stammer som kjent fra latinske *spiritus* og kan best oversettes med ånd. Det åndelige eller det spirituelle står da i motsetning til det materielle og det fysiske. I tillegg til at det spirituell betegner den dimensjonen i tilværelsen som sprenger de fysiske rammene for livet, vil begrepet spirituell også være en bestemmelse av en egenskap eller en mental holdning hos en person som har innsikt og forståelse for denne siden ved tilværelsen. En spirituell leder er derfor åpen i forhold til egne, så vel som for medarbeideres åndelige behov og interesser. Denne teoretiske retningen kan delvis rubriseres som en trekkteori, altså en teori der fokuset rettes mot et spesielt trekk eller en egenskap hos lederen. Likevel sprenge en for snever trekkteori, idet også organisasjonen som helhet må åpne seg for denne grunnlagstenkningen. Siden begrepene åndelig og spirituell i hovedsak dekker det samme området, velger jeg i fortsettelsen av praktiske grunner å bruke uttrykket *spirituelt* lederskap og ikke åndelig lederskap. Dette for å holde kontakten med den engelsktalende konteksten, der nettopp spirituell er begrepet som brukes og utvikles.

### **Det moderne arbeidslivets tiltagende meningsstap**

For bedre forstå bakgrunnen for den økende interessen for spirituelt lederskap, må vi se nærmere på det moderne arbeidslivets vesen og egenart. Jeg velger i den forbin-

delse å ta utgangspunkt i amerikaneren Louis W. Frys omfattende artikkel *Toward a theory of spiritual leadership* fra 2003. Dette har blitt en sentral referanseartikkel for flere som i nyere tid har skrevet om denne lederskapstrenden (Bass and Bass 2008, Yukl 2013, Grant and McGhee 2009, Ayranci and Semercioz 2011). Louis W. Fry utgangspunkt for å engasjere seg i disse spørsmålene, synes å være forankret i noen bestemt utviklingstrekk ved det moderne arbeidslivet. Det dette bakteppe vi skal se nærmere på i første omgang, før vi mer aktivt søker å forstå de innholdsmessige komponentene i denne spiritualiteten. Fry har senere kommet med nyere studier som også kunne være interessante, men siden det er i denne fra 2003, at han på en spesiell måte legger grunnlaget for sin tenkning, lar jeg meg begrense til denne artikkelen.

Frys utgangspunkt er de omfattende globale endringene vi har opplevd i økonomi og samfunn det siste århundret (Fry 2003, 694). Med referanse til Max Weber og hans tenkning om karismatisk lederskap, kobler Fry seg opp mot en sosiologisk forståelse av vesentlige endringer i det moderne arbeidslivets grunnbetingelser. Weber fokuserer på et arbeidsliv som ensidig lar seg fange av byråkratiske styringsformer og dertil av en instrumentell og økonomisk logikk når det gjelder forståelse av arbeidets betydning. Det skjer en tiltagende fornektelse eller avvísning av nettopp de åndelige eller mystiske sidene ved livet og som er knyttet til menneskets undring og fasinasjon. I stede fremmes en ensidig rasjonalisering av tanker og følelser. De sidene ved mennesket som er knyttet til et dypere behov for mening og sammenheng i tilværelsen, også når det gjelder arbeidslivet, blir ikke lenger tatt på alvor. Dette fører til fremmedgjøring og et grunnleggende meningsstap hos arbeiderne (Weber 1919, 16). Få

har satt bedre ord på Webers tenkning, og på det som synes å være et kjerneelement også hos Fry, som den franske forfatteren Albert Camus. I romanen *Myten om Sisyfos* tematiserer han den matthet og motivasjonsproblemer han hadde registrert i det moderne anonymiserte arbeidslivet. Albert Camus formulerer det på denne måten (1963, 13): “Å stå opp, ta trikken, arbeide i fire timer på et kontor eller i en fabrikk, spise, arbeide i fire timer, ta trikken igjen, spise, sove – hver mandag, tirsdag, onsdag, torsdag, fredag og lørdag i samme rytme, lar seg som oftest lett gjennomføre. Men en vakker dag oppstår et “hvorfors” – og livet begynner å bli en tilstand av lede blandet med forundring.” Arbeidets tyngde ligger i følge Camus ikke i det fysiske slitet, “det lar seg oftest lett gjennomføre”, problemet melder seg i møte med det dypere spørsmålet etter mening. Arbeidslivet blir fysisk lettere, men likevel mentalt tyngre å komme til rettes med. Uten at en finner et dypere svar på arbeidets “hvorfors”, vil nedstemthet og livslede gjøre seg gjeldende. Ikke nødvendigvis det fysiske slitet, men fraværet av mening vil på et punkt kunne være det som tærer mest på motivasjon og arbeidslyst (Brunstad 2003).

Det er dette motivasjonstapet Fry på en særlig måte er opptatt av. Mennesket synes å være meningssøkende i alt det gjør. Det er kontinuerlig på jakt etter en mer omfattende fortelling som kan kaste lys over og integrere livets ulike bestanddeler. Her synes Fry å være på linje med aspekter ved Paul Ricoeurs vektlegging av det narrative elementet i identitetsdannelsen (Ricoeur 1991). Fragmentering av menneskets livsverden, der fleksibilitet og hurtige skiftninger preger hverdagen, svekker menneskets evne til å fastholde seg selv og sine oppgaver på en meningsfull måte. Arbeidet mister noe av sin “resonans”, noe av sitt gjensvar eller bekreftelse, dermed fremmedgjøres en

fra det området i livet som tar mesteparten av ens tid og krefter.

For Fry skaper utviklingen behov for en mer *holistisk* eller helhetlig tenkning omkring lederen og dens lederskapets. Han etterspør ledere med evne til å skape et rom for, og dermed også en forståelse for, den spirituelle eller åndelige dimensjonen i tilværelsen. Det første vi merker oss er likevel at Fry ikke forsøker å forankre denne søken etter en åndelig dimensjon i noen bestemte kirkelige eller religiøse tradisjoner. Her er ingen dogmatiske eller rituelle preferanser. Tvert om, hans utgangspunkt er faktisk mer pedagogisk enn teologisk. Han starter nemlig i Peter Senges velkjente teori om den *lærende organisasjon* (Senge 1990/2006, Fry 2003, 708).

### **Den lærende organisasjon i et motivasjonsperspektiv**

Senges poeng er at en lærende organisasjon er helt nødvendig for å kunne forløse medarbeideres iboende ressurser, løse nye utfordringer og implementere organisasjonens felles visjoner (Senge 1990/2006, 12). I dette ligger det en klar motivasjonsstrategi. Alle i organisasjonen må stimuleres til å ville være lærende på alle nivåer og i alle situasjoner. Dette læringsparadigmet skiller seg markert ut fra tidligere tenkning og praksis. Mens en tradisjonelt har vektlagt byråkratiske og sentralistiske organisasjonsformer, preget av formalisme og standardisering, krever de sosiale og kulturelle endringene i samfunnet en langt mer temabasert, flat og fleksibel organisasjonsform. Empowerment, det å bekrefte og forsterke den enkelte arbeiders indre krefter og muligheter, er nødvendig for at den enkelte skal kunne fremstå som endringsagent i eget, så vel som i organisasjons, liv. Det er ikke nok å ha lært et fag, en må kontinuerlig lære seg nye ferdigheter i møte med samtidens utfordringer. Den gode leder må



bidra til denne læringsprosessen for egen del, samtidig som han eller hun stimulerer sine medarbeidere til det samme.

Den lærende organisasjon kjennetegnes videre ved at den bygger nettverk og allianser langt utover egne snevre særinteresser. En lærende organisasjon tenker altså mer helhetlig eller holistisk om livet, noe som er et vesentlig punkt for Fry. En slik mer helhetlig tilnærming åpner for å trenge dypere inn i kjernen av hva det vil si å være et sant menneske (Senge 1990/2006, 13). Det er her, i denne søken etter nye og mer omfattende perspektiver på menneskelivet, at Fry hos Senge finner en vei inn mot det han kaller et spirituelt lederskap.

Fry henter altså to sentrale aspekter fra lesningen av Senge's læringsteori, helhetstenkingen og motivasjonsaspektet (Fry 2003, 696). Begge deler aktualiseres i særlig grad av et svekket meningsperspektiv i arbeidslivet. Siden mesteparten av vår våkne tid tilbringes på arbeidsplassen, er både individet selv, så vel som fellesskapet, avhengig av motiverte medarbeidere. Indre motivasjon er nødvendig for å få frem det beste i den enkelte og for å kunne gjennomføre organisasjonens oppgaver. Motivasjonsløshet, nedstemthet og fremmedgjøring i forhold til arbeidet, vil da ha en lang rekke negative ringvirkninger.

Her skal vi merke oss at motivasjon på det nøyeste sammen med opplevelsen av mening. Det er viktig at vi har noe å gjøre, men hva er dypest sett meningen med alt vi gjør? Økonomiske uttelling kan bare delvis kompensere for tap av arbeides iboende mening. I tråd med klassisk motivasjonsteori strekker mennesket seg uvilkårlig mot de neste nivåene i behovshierarkiet. Har en først fått dekket de materielle behovene gjennom en trygg arbeidsplass, går det ikke lenge før dypere behov melder seg. Behovet for mening inngår i slike opptrapping av behov, noe som også fører en inn i spørsmål

av mer eksistensiell og åndelig art (Heine 2009, 67). Her aner vi konturene av Frys hovedanliggende knyttet til et spirituelle lederskap, at lederen kan fungere som inspirator, motivator og en meningsbærende garantist for medarbeideres mer helhetlige livsverden.

### **Spirituelt lederskap – en bieffekt av arbeidslivets sekularisering**

Fry ledelsesfilosofi driver i retning av en større integrasjon av menneskelivets ulike bestanddeler. En god leder må anerkjenne medarbeideres dypere behov og lengsler på en måte som integrerer og tematiserer hele deres erfaringsverden. Kroppen (det fysiske), tanken (det logisk og rasjonelle), hjertet (følelsene) og, sist men ikke minst, menneskets åndelige eller spirituelle lengsler er alt sammen den gode leders ansvarsområde (Fry 2003, 694). Med respekt for medarbeidernes sammensatte erfaringsverden vil lederen kunne bidra til å demme opp for en lammende følelse av anonymitet og meiningstapet i det moderne arbeidslivet. Fry viser til studier som fremhever hvordan arbeidsglede og jobbtilfredsstillelse, men også hengivenhet og innsatsvilje, øker der ledelsen anerkjenner behov dypere enn de økonomiske og materielle. En slik lederstil vil føre til at produktiviteten øker, at medarbeiderne blir mer fleksible og kreative og at jobbtilfredshet og innsatsvilje blir forsterket (Fry 2003, 703). Siden vi tilbringer så stor del av vårt liv nettopp på arbeidsplassen, kan ikke denne tiden være den åndelige dimensjonen fremmed eller uvedkommende. Mennesket er tilstede med hele seg, også når det er på jobb. Det åndelige kan ikke reserveres et avgrenset og privat område av livet.

Fry står her i en mer omfattende tradisjon. Det har alt lenge vært en trend, ikke minst i USA, at en fokuserer på arbeidsplassens evne til å ivareta medarbeidernes

åndelige behov, ikke minst for å bli sett og verdsatt av noe(n) utenfor seg selv (Fry 2003, 702). En lang rekke bøker tematiserer denne åndelige dimensjonen på arbeidsplassen. Jay Congers *Spirit at Work: Discovering the Spirituality in Leadership* fra 1994, Gilbert Fairholms *Capturing the Heart of Leadership: Spiritual Community in the New American Workplace* fra 1997, Ian Mitroff og Elisabeth A. Dentons *A Spiritual Audit of Corporal America* fra 1999 og Robert A. Giacalone og Carole L. Jurkiewicz's *Handbook of Workplace Spirituality and Organizational Performance* fra 2003 er bare et lite knippe publikasjoner som eksemplifiserer denne problemstillingen. I en europeisk kontekst kan Pave Johannes Paul II's encyklika *Laborem exercens. On Human Work On the Ninetieth Anniversary of Rerum Novarum* fra 1981, som på norsk har fått den talende tittelen *Om arbeidets verdighet*, også stå som et forsøker på å etablere en mer helhetlig forståelse av arbeidets plass og verdi i et åndelig perspektiv.

Spirituelt lederskap kan på denne bakgrunn tolkes som en bieffekt av sekulariseringen som alt lenge har preget den vestlige verden. Fremveksten av denne lederskapsfilosofien skjer altså ikke som et resultat av et kirkelig eller religiøst initiativ. Det virker heller som det er fraværet av den religiøse dimensjonen som stimulerer til utviklingen. Sekulariseringsteoriene viser seg ikke å være gode nok. De har ikke vært i stand til å fange opp mer komplekse prosesser og effekter av moderniseringen, nemlig at menneskets åndelige lengsler slett ikke forsvinner så lett som en skulle tro. Tvert om, vil oppleve heller en motreaksjon. Samtidig med at religiøse tradisjoner synes å forvitte og bli borte, så søkes det samtidig etter et åndelig språk som kan navngi og tematisere menneskets dypeste lengsler og behov. Dette svarer til den utviklingen

Max Weber så konturene av. Selv om teknologi og vitenskap kan gi hjelp til en mer omfattende forståelse av alt som kan telles og måles, er det også alt den kan. Den rasjonelle og instrumentelle logikken vil ikke kunne gi hjelp til en dypere forståelse av menneskets eksistensielle grunnbetingelser. Webers uttrykk «die Entzauberung der Welt», betegner nettopp en fortregning av tilværelsens dypere og mer mystiske sider (Weber 1919, 16). I kjølvannet av en slik forflatning av livet, mister mennesket muligheten til å forstå seg selv i møte med livets skiftende og mer komplekse sammenhenger. Mennesket er mer enn materie, det har også en åndelig og sjelelig dimensjon, noe sekulariseringsteoriene ikke har vært i stand til å fange inn i sine prognoser om en religionsløs fremtid.

### Luthers kallsetikk i en sekulær utgave?

Etter å ha underbygget behovet for et lederskap med større åpenhet for de åndelige dimensjonene i livet, introduserer så Fry sin definisjon av spirituelt lederskap (Fry 2003, 695): "I define spiritual leadership as comprising the values, attitudes, and behaviors that are necessary to intrinsically motivate one's self and others so that they have a sense of spiritual survival through calling and membership." Denne definisjonen, i tillegg til hans utlegging av den, rommer tre vesentlige anliggender. Den spirituelle leder er i stand til å skape en visjon som strekker seg utover et snevert materialistisk individperspektiv. På den måten får hverdagens oppgaver en dypere mening. Inntjening og produktivitet er bare en del av arbeidslivets innhold. Dette fordi den enkelte medarbeider alltid står i en større og mer omfattende sammenheng. Det er noe av den gamle tanken om katedralbyggen som her revitaliseres. Katedralbyg-



geren fikk aldri se byggverket fullført, likevel ble selv den minste oppgave utført med troskap og stolthet. Ledere som er i stand til å tegne en høyere himmel over hverdagen, vil bidra til å styrke den indre motivasjonen og arbeidsgleden hos den enkelte “katedralbygger”. For det andre vil et lederskap preget av en altruistisk omsorg, forme og fremme en organisasjonskultur der den enkelte føler seg sett og verdsatt. En slik altruistisk omsorg manifesterer seg, slik Fry senere fremhever det, gjennom “unconditional, unselfish, loyal, and benevolent care, concern, and appreciation for both self and other (Fry 2003, 712). Lederen vil med sin selvforfølgende holdning, lettere kunne huske og verdsett de andre. Til sist vil en slik spirituell lederstil også formidle tro og håp. Her siterer Fry *Webster’s dictionary* der tro defineres som “The assurance of things hoped for, conviction of things not seen” (Fry 2003, 713). Troen våger å holde for sant ting som ikke kan bevises, samt det en på forhånd ikke visste var mulig. Troen tilfører håpet en egen styrke og trygghet. Troen forsterker håpet om at det en ønsker og forventer på et senere tidspunkt skal gå i oppfyllelse. Med tro og håp i bunnen vil den enkelte utvikle en robusthet som kan tåle både motstand og tunge tilbakeslag, uten å gi opp.

Lederskapet er i stand til å frigjøre og fremelske en indre styrke hos sine medarbeiderne, det Fry kaller for åndelig overlevelseskraft, *spiritual survival*. Vektleggingen av det spirituelle lederskapets altruistiske omsorg, gjør at Gary Yukl velger å rubrisere den i rammene av et transformativt lederskap (Yukl 2013, 313). Et viktig aspekt ved transformasjonsledelse er at en er i stand til å bekrefte eller anerkjenne medarbeiderne, samt være et forbilde som kan utfordre og motivere både intellektuelt og følelsesmessig. Spirituelt lederskap står

således i et nært slektskap til en verdibasert, tjenende og autentisk ledelsestenning (Yukle 2013, 328). Dette betinger likevel at lederen hele tiden er i kontakt med sine kjerneverdier og samtidig har evne til å kommunisere dem gjennom sine visjoner og sitt personlige initiativ (Fry 2003, 696).

Et noe overraskende aspekt ved Frys definisjon av spirituelt lederskap er tanken om et ytre kall, *a calling* som han uttrykker det. Den enkelte er ikke alene, men har del i en overordnet oppgave. Arbeidet ikke er et mål i seg selv, men inngår, som påpekt tidligere, i en større sammenheng. Fry fornyer her et sentralt anliggende i den lutherske kallstanken, nemlig at en hver arbeider, ikke bare de som arbeider i en kirkelig sammenheng, i sitt daglige virke utøver et større kall (Wingren 1993, 23). Frys moderne kallstanke er likevel av sekulær karakter. Hvem subjektet for dette kallet er, er nemlig høyst usikkert. Som hos Luther forsøker likevel Fry å bryte en snever kretsing om egosentriske ønsker og behov. Det manglende subjektet for dette kallet er et problem vi vil vende tilbake til mot slutten av artikkelen.

Mennesket er kalt til å være en endringsagent, en tjener som utøver sitt kall på en selvoppofrende måte. Slik blir den enkelte delaktig i et større fellesskap, *a membership*. Medlemskapet har to akser, en horisontal og en vertikal, en akse som går ut mot sine medmennesker, en annen som retter seg mot høyere makter og krefter i tilværelsen. Ledere som er i stand til å formidle en slik omfattende forståelse av medarbeidernes liv, vil tilføre en dypere mening til alt ens virke, noe som igjen virker motiverende.

Spørsmålet som vi stilte innledningsvis var, har spirituelt lederskap, slik det her er forstått, noe å tilføre en mer kirkelig forankret forståelse av hva godt lederskap er

for noe. Så langt synes den å kunne gjøre det. Fokuset på den tjenende og altruistiske holdningen hos lederen, men også dens kritikk av et arbeidsliv der materielle og økonomiske interesser overskygger og fortrenger de mer menneskelige og åndelige verdier, drar godt i tospann med en mer kirkelig ledelsestenkning. Kirken synes på den måten å ha fått en alliansepartner som kjemper mot en forflatning av både lederskap og organisasjonskultur. Det som likevel ennå står ubesvart er hva slags åndelighet det her er snakk om? Hvor er Frys spiritualitet til syvende og sist forankret?

### **Sentrale trekk ved en ikke-religiøs spiritualitet**

En studie av nærmere hundre artikler og bøker om spiritualitet på arbeidsplassen, fant at under tjue prosent refererte til en gud eller en guddommelig makt (Hoppe 2005, 83). Spiritualiteten er, som vi tidligere har påpekt, ikke forankret i noen bestemt religiøs tradisjon med dogmer, riter eller ritualer (Grant og McGhee 2009, 2). Noe av det samme resultatet finner vi i Ay-ranci og Semercioz studie av ledesers forståelse av forholdet mellom det spirituelle og det konkrete religiøse fra 2011. Dersom den religiøse dimensjonen ikke utgjør noe av kjernen i det spirituelle, hva er det da som er innholdet?

Fry argumenter for at spiritualitet “reflects the presence of a relationship with a higher power or being that affects the way in which one operates in the world,” og videre at “spirituality is broader than any single formal or organized religion with its prescribed tenets, dogma, and doctrines” (Fry 2003, 705). Fry fastholder altså at det finnes en høyere makt, men at denne makten ikke har noe bestemt navn eller nås på noen klar adresse. En slik grunnleggende ubestemthet har likevel sine fordeler, hever

han. Et arbeidsliv med innslag av så ulike kulturer og livssyn som vi opplever i vår tid, ville ikke tåle en klar dogmatisk tenkning omkring de åndelige spørsmålene. “Spirituality is necessary for religion but religion is not necessary for spirituality”, sier Fry videre (2003, 706). Alle med en åndelige lengsel eller behov skal kunne omsluttet av den spirituelle leders ansvarsområde.

I den grad Fry snakker om en guddom anvender han en generisk definisjon av gudsbegrepet (Fry 2003, 722). Gud er å forstå som en høyere makt, en kontinuum i tiden. Gjennom en slik inkluderende tenkemåte oppheves forskjellene mellom de ulike religiøse posisjonene og en er i stand til å harmonisere de ulike gudsbegrepene i rammen av et større hele. Det guddommelige blir ikke ontologisk bestemt, men heller antropologisk. Selv om det spirituelle transenderer det ordinære er det ingen innholdsbestemmelse av hva dette ekstra-ordinære er for noe. En nøyer seg med å beskrive fenomenet ut fra menneskets livsverden, men uten å forfølge det inn i klart definert religiøst rom.

Selv om Fry avstår fra en klar innholdsbestemmelse av det spirituelle, finner han likevel et viktig berøringspunkt mellom det spirituelle og det spesifikt religiøse og det er den altruistiske kjærligheten. Den blir et viktig dreiepunkt i hans tenkning. I det altruistiske ligger evnen til å la seg forplikte av andres behov og interesser, samtidig som en glemmer sine egne. Den gylden regelen blir for Fry fellesnevneren som sammenfatter alle de historiske religionenes dypere innhold (2003, 706). En slik premiss for et spirituelt lederskap gjør det spirituelle til noe svært så praktisk. Den gylne regelen, om at “alt dere vil at andre skal gjøre mot dere, skal også dere gjøre mot dem,” slik Matteus 7,12 formulerer den, bringer det spirituelle lederskapet

tilbake til hverdagslivet. I boken *The Spirituality of Imperfection: Storytelling and the Search for Meaning* fremhever Kurtz og Kertcham at det spirituelle overskrider det ordinære, men likevel, “paradoxically, it can be found only in the ordinary. Spirituality is *beyond* us and yet it is in everything we do. It is extraordinary, and it is extraordinarily simple” (Kurtz og Kertcham 1992, 35). Selv innenfor en kirkelig sammenheng, der lederskapet forankres i både dogmer og ritualer, vil det nettopp være i det ordinære at lederskapet står sin prøve. En klar forankring av den spirituelle dimensjonen vil ikke automatisk gjøre det praktiske lederarbeidet bedre. Uansett forankring er det sluttresultatet i den praktiske hverdagen, som kan si noe om styrken eller svakheten i lederskapet. Hva kan da et lederskap som ønsker å definere seg innenfor en kirkelig sammenheng, lære av Fry og den tradisjonen han står i. Er det noe å lære, selv om spiritualiteten i sitt innhold både er frynsete og uklar?

### **Spirituell lederskap – en berikelse for et kirkelig lederskap?**

Frys vektlegging av kallet, en altruistiske og tjenende lederstil, hans kritikk av et arbeidsliv der meningsperspektivet gradvis eroderer, representerer felles tilknytningspunkter i forhold til en mer kirkelig definert ledelsestanking. I så måte vil kirkelige ansatte, så vel som andre ledere forankret i en kristen tro, kunne ha mye å lære. En manglende innholdsbestemmelse av den spirituelle dimensjonen er ikke nødvendigvis diskvalifiserende i forhold til en dialog med kirken. Den sekulære spiritualiteten har fanget opp viktige aspekter som kirken så absolutt vil ha både glede og interesse av å se nærmere på. Fry og hans posisjon kan likevel ikke ukritisk adopteres i rammene av en kirkelig kontekst. Det er særlig tre

områder jeg kort vil nevne og som kaller på en mer inngående kritisk avklaring.

### **Instrumentalisering av det spirituelle**

Det første kritiske punktet er en det faktum at Fry på en uventet måte ender opp i en svært så instrumentell posisjon. Avgjørende for en verdien av en spirituell lederstil er at den til syvende og sist viser seg i organisasjonens bunnlinje, og da som økt inntjening og produktivitet. Det å høyne engasjementet og produktiviteten i organisasjonen er derfor noe av hans uttalte mål (Fry 2003, 694). Denne svært så instrumentell vinklingen gjør at han, til tross for kritikken av det moderne arbeidslivet, likevel nærmer seg det han i utgangspunktet ville ta et oppgjør med. Det spirituelle er viktig for lederen og for medarbeideren, men i følge Fry ikke et absolutt mål i seg selv. Det hele skal først og fremst understøtte de mer økonomiske målsettingene bedriften har satt seg. Alle gode intensjoner til tross, hans konsept for ledelse kan i lys av dette ikke ukritisk anbefales. Dette forklarer kanskje også noe av den manglende defineringen av kallets subjekt. Dersom det ikke er noen klar åndelige makt som kaller, er det da bedriftens ledelse? Det gjør hele kallstanken noe mer prosaisk og lettere å misbruke.

Fry rører her ved et stort og omfattende problem. Tanken om at det skal lønne seg økonomisk og strategisk for ledere å være åndelige og moralske, bryter med andre avgjørende kjennetegn på et godt, åndelig lederskap. En lønnsomhetstanke vil etter min mening undergrave lederens integritet og autensitet. Siden ærlighet er viktig, slik også Fry påpeker det, vil det å bruke åndelighet som et middel til å oppnå et annet mål, fortone seg som uredelig og fordekt spill.

Likevel, en omvei om Webers forståelse av den protestantiske etikk, kan ta disku-

sjonen et konstruktivt skritt videre. Selv om det protestantiske mennesket er plikt-oppfyllende, nøysomt og gudfryktig, vil ikke kirken eller den enkelte troende komme langt om den materielle gevinsten var det eneste motiverende utgangspunktet. Troen er det bærende og det konstitutive. Eventuelle gode ringvirkninger på det materielle planet er da konsekutive. Det andre følger som en mulig frukt av det første. Et nærliggende eksempel på dette vil være er den norske legpredikanten Hans Nilsen Hauge. I lydighet mot det kallet han fikk mens han arbeidet på åkeren våren 1796, startet han næringsvirksomhet og handel i den hensikt å skape en bedre og mer rettferdig verden. Hans åndelige opplevelse gjorde han til en gründer og en reformator av det norske samfunnet. Hovedmålet for Hauge var likevel aldri økonomisk vinning i seg selv. Det fulgte etter som et konkret uttrykk for ønsket om å vise selvoppofrende troskap mot Gud og mennesker (Kullerud 1996). Gudstroen var konstitutiv, men produktivitet og økonomisk oppsving var likevel konsekutivt. Det var ved først å søke Guds rike, at det andre fulgte på som en frukt av denne søken. Det er noe av denne lærdommen Fry synes å ha oversett, noe som håper for et annet viktig element, er forførelse i rammene av en tiltalende åndelighet.

### **Forførelsens mulighet**

Et kritisk element som en kirkelig forankret spiritualitet må forholde seg til, men som Fry ikke synes å ha med i sine refleksjoner, er spørsmålet om forførelsens mulighet. Menneskets åndelige lengsel kan utnyttes og utbyttes på ulike måter. En leder har derfor et enormt ansvar for ikke å utnytte den hengivenheten som oppstår nå mennesker opplever seg anerkjent og verdsatt med hele seg selv. Det krever at lederen selv er forankret i klare moralske verdier og at disse verdiene får prege både

følelsesliv og handlingsliv. Frys gjennomgang av den karismatiske leder viser flere sammenfallende egenskaper som hos den spirituelle leder (Fry 2003, 700). Denne sammenligningen fører oss et steg videre i denne tankerekken. En vesentlig grunn til at den karismatiske ledelsestenkningen kom i miskreditt, var nettopp den forførelseriske kraften som ligger i enhver karismatisk leder. Som historien har vist, den karismatiske leder er alltid en tvetydig skikkelse. Mens karismatiske ledere som Gandhi eller en Martin Luther King jr. har bidratt til å løfte folk og nasjoner opp av fattigdom og fortvilelse, har menn som Hitler og Stalin, som også var karismatiske begavelser, ført folk og nasjoner inn i noen av de mørkeste kapitler i vår historie. Det er noe av denne tvetydigheten jeg også kan ane vil hefte ved en spirituell leder. Åndelighet er et kraftfullt "programmeringsspråk" og kan romme manipulativ elementer, men som Fry i sin artikkel ikke ser ut til å berøre eller problematisere.

### **Destruktiv åndelighet**

Et tredje kritisk moment, og som følger på de to foregående innvendningene, er at åndelighet også kan vær destruktiv og ikke bare byggende. I følge kristen tro og tenkning vil menneskets åndsliv alltid bære i seg spor av syndens nærvær. Synd kan da forstås som en kraft som ødelegger mennesker og relasjoner både på det vertikale og det horisontale planet. Vi trenger ikke lete lenge for å finne ledere i vår egen tid som har vært drevet av langt mørkere krefter. Vestens økonomiske tilbakeslag de siste årene er av mange tilskrevet grådighet, arroganse eller misunnelse. På sitt vis er dette holdninger som bærer åndelige verdier i seg, men da med et negativt fortegn. Ikke all åndelighet er av det gode, derfor oppfordrer da også 1. Johannesbrev 4,1 de troende til å prøve åndene. Et realistisk syn på mennesket er

viktig for en hver klok og god leder. Derfor er det ikke nok å gi åndelige ledere et språk som ensidig vektlegger de positive og byggende egenskapene. Dersom ikke lederen har innsikt nok til å avsløre de ødeleggende kreftene, de faktorene som virker oppløsende på relasjoner og arbeidsfellesskap, vil lederskapet likevel være beheftet med en alvorlig mangel.

Dette er et vesentlig anliggende i min egen bok *Klokt lederskap mellom dyder og dødssynder* fra 2009. En god og klok leder må også kunne kjenne menneskets nattsider. Uten et språk som tematiserer disse sidene ved mennesket, vil en ikke kunne påtale disse sidene som vil finnes i enhver organisasjonskultur, selv den mest åndelige. Det er gjennom språket vi forstår verden. Derfor vil et overflatisk språk på det åndelige området fort komme til kort. Siden Fry ikke våger å konkretisere eller forankre sin spiritualitet i noen konkret trosposisjon, går han blant annet glipp av den antropologiske realismen som kristendommen kunne bidra med på dette punktet. Et helhetlig syn på livet må også innbefatte mennesket destruktive sider. Gjør en ikke det, vil spirituelt lederskap lett havne i fanget på en overflatisk positiv psykologi. De ødeleggende kreftene som også ligger i menneskets åndsliv, lar seg ikke retusjere eller harmonere ut med godvilje og ønske om å unngå konflikter.

### **Spirituelt lederskap – hva kan kirken lære?**

Vi har innledningsvis og underveis stilt spørsmålet om en sekulære varianten av spirituelt lederskap kan gi kirken hjelp til bedre å utvikle sitt lederskap. Her følger et forsøk på en kor sammenfatning.

#### **LITTERATUR**

Ayranci, Evren and Semercioz, Faith 2011 The Relationship between Spiritual Leadership and Issues of Spirituality and Religiosity: A Study of Top Turkish Managers. In: *Inter-*

Selv om spirituelt lederskap, slik Louis W. Fry har utviklet det i sin artikkel fra 2003, i liten grad forankres i noen spesifikk religiøs, enn si kristen tenkning, og selv om den økonomiske bunnlinjen uventet rykker mer i fokus enn en skulle tro, har likevel Fry i flere prisverdige ansatser som det er verdt å bruke tid på. Det er nemlig ingen automatikk i at kirkens ledere, selv hvor godt de er forankret i sin teologi, tar sine medarbeideres åndelige lengsler og behov på alvor. Selv i rammene av en kirkelig arbeidsplass, kan åndelige behov overskygges av strategi, økonomi og selvcentrerte ledere. De mange konfliktene vi hører om fra ulike menigheter, taler sitt tydelige språk om dette forholdet. Det er ikke bare i det sekulære livet at medarbeidere opplever menings- og motivasjonstap. Byråkrati, krav om omstilling, nedbemanning og rasjonalisering tærer også i en kirkelig kontekst på ansattes krefter og tålmodighet. Louis W. Frys vektlegging av den selvoppofrende og tjenende leder, med et klart blikk på sine medarbeiders ve og vel, er derfor relevant langt inn i en kirkelig sammenheng. Til slutt, Frys pedagogiske utgangspunkt, med vekt på den lærende organisasjon, vil også kunne være et viktig insitament inn mot et kirkelig lederskap. Det hjelper lite med all verdens dogmatisk innsikt og forståelse, dersom kirkelige ledere mangler pedagogiske og visjonære evne til å formidle disse sannhetene på en måte som inspirer og motiverer medarbeidere til videre innsats. Dette gjeler ikke minst i tider der kirken sliter i motvind og opplever tilbakeslag på mange områder i et stadig mer materialistisk samfunn.

- national Journal of Business and Management*. Vol. 6, No. 4; April 2011
- Bass, Berner and Bass, Ruth R. 2008 *The Bass Handbook of Leadership*. New York: Free Press.
- Brunstad, Paul Otto 2003 *Seierens melankoli. Et kulutranalytisk eassy*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Brunstad, Paul Otto 2012 *Klogt Lederskab mellem dyder og dødsynder*. Aarhus. Forlaget Klim. (Norsk utgave 2009).
- Burns, James M. 1978 *Leadership*. New York: Harper & Row.
- Camus, Albert 1963 *Myten om Sisyfos*. Oslo. Cappelen forlag.
- Cynthia K. Chandler, Janice Miner Holden, and Cheryl A. Kolander. 1992 Counseling for Spiritual Wellness: Theory and Practice. *Journal of Counseling & Development*, 71, 168-175.
- Fry, Lois W. 2003 Toward a theory of spiritual leadership. *The Leadership Quarterly* 14. s. 693-727.
- Grant, Patricia and McGhee, Peter 2009 Virtue Ethics: The Missing Piece in Spiritual Leadership Theory. Paper presented at 16th Annual AAPAE Conference, Charles Sturt University, Australia, June 9-11 (nedlastet 4. Januar 2013). Tilgjengelig fra: <[http://www.arts.unsw.edu.au/aapae/publications/annual-conference-2009/Abstracts\\_and\\_Bios\\_-\\_2009.pdf](http://www.arts.unsw.edu.au/aapae/publications/annual-conference-2009/Abstracts_and_Bios_-_2009.pdf)> Nedlastet 14. desember 2012.
- Hein, Helle Hedegaard 2009 *Motivation. Motivationsteori og praktisk anvendelse*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Hoppe, Sherry L. 2005 Spirituality and Leadership. In: *New Directions for Teaching and Learning*, no 104, Winter, s. 83-92.
- Johan Paul II 1981 *Laborem exercens. On Human Work On the Ninetieth Anniversary of Rerum Novarum*. Tilgjengelig fra : <<http://1996.katolsk.no/info/jp2/le/>> Nedlastet 12. desember 2012.
- Kullerud, Dag 1996 *Hans Nilsen Hauge. Mannen som vekket Norge*. Oslo: Aschehoug.
- Kurtz, Ernest and Ketcham, Katherine 1992 *The Spirituality of Imperfection: Storytelling and the Search for Meaning*. New York: Bantam Books.
- Ricoeur, P. 1991 'Life in Quest of Narrative', in *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, (ed.) D. Wood, London: Routledge.
- Senge, Peter M. 1990/2006 *The fifth Discipline. The Art and Practice of the Learning Organization*. London: Random House.
- Weber, Max 1919 *Geistige Arbeit als Beruf*. München: Verlag von Duncker & Humblot. Tilgjengelig fra: <[http://de.wikisource.org/wiki/Wissenschaft\\_als\\_Beruf#cite\\_ref-0](http://de.wikisource.org/wiki/Wissenschaft_als_Beruf#cite_ref-0)>. Nedlastet: 10. desember 2012.
- Wingren, Gustaf 1993 *Luthers lära om kallelsen*. Skellefteå: Artos, 4:e upplag.
- Yukl, Gary 2013 *Leadership in Organizations*. Boston: Pearson. Eighth Edition.

#### FORFATTEROPPLYSNING

Paul Otto Brunstad  
 NLA Høgskolen, Bergen  
 Postboks 74, Sandviken  
 N-5812 Bergen, Norge  
 PaulOtto.Brunstad@nla.no

---

Artiklen er blevet underlagt  
 redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.

# IKONENS TEOLOGI – MED UDBLIK



Sognepræst, cand.theol. Pernille Svendsen

**RESUMÉ:** Den ortodokse kirkes spiritualitet er kropslig og konkret. Den udfolder sig i ikonens væsen som mødested mellem himmel og jord. Andy Warhols billedserie Last Supper er en indsigtfuld gengivelse af ikonografiens teologi og gentagelsens nødvendighed i det sakramentale liv.

## Indledning

Interessen for ikoner er vokset de seneste år, og ikoner spiller en ikke ringe rolle i den nye åndelighed. Ikonerne dukker op i vidt forskellige spirituelle miljøer. For at forstå ikonens betydning og mening som andet end et religiøst kitsch eller spirituelt krydderi, skal den dog føres tilbage til sin oprindelige kontekst, den ortodokse kirkes gudstjeneste og spiritualitet, som den på mange måder er skilt fra i dag. Den vestlige verdens kunstforståelse har bidraget til dette. Ikonen hører hjemme i kirkehistorien, teologien og gudstjenesterummet; ikke i kunsthistorien. Den er vejviser i troen og fastholder mennesket i et credo mellem inkarnation og opstandelse, præsentisk og futurisk eskatologi, med kristologien i centrum. Den byzantinske kirke fastholder forståelsen af billedet inden for en soteriologisk

og sakramental-kristologisk virkelighed og tager os samtidig med baglæns i tid. Det vil sige væk fra den vestlige verdens sekulariserede og desakraliserede kunst, tilbage til det oprindelige og *hellige billede*. Som også i dag giver liv til den kristne spiritualitet og praksis. Stilhed, kontemplation og spiritualitet med krop, vigtige elementer, er langsomt og sikkert gledet ud af vores ordrige kirke. Mange efterlades i et tomrum, som ikke kan fyldes med ord.

## Kirkens symbolske sprog Øjne I var lykkelige

Behovet for en langsommere rytme i livet som afløser forjagetheden er påtrængende i dag. Det er i langsomhedens ro, vi mærker, hvad der betyder noget. Langsomheden giver plads til længslen efter det, som er mere holdbart end øjeblikkets flygtige nydelse, så



den hurtige adspredelse erstattes af dybere indsigt.

Kirken har ofte været garant for langsomheden. Den har været en 'lomme i tiden', et særligt rum med tid til det markant anderledes. Et sted hvor ordene ikke jager med os. Hvor vi kan vende tilbage til roen og stilheden. Den ortodokse kirke har med den teologiske tænkning bag ikonen og det ordløse hjertesprog et særligt bud på, hvad der kunne være vigtigt for os at se og erkende med troens øjne; det som ikke kan udtrykkes direkte: Gud blev menneske i Kristus, og gav sig selv ansigt og navn i verden. Den ortodokse kirke bygger på denne virkelighed – håndgribelig og konkret. Det åndelige og fysiske liv er tæt forbundet i spiritualiteten. Hvordan det sker, ser vi specielt i ikonen.

Her skal nævnes et dansk teologisk eksempel på, hvordan der kan trækkes rigt på tidligere tiders kristendom. At den er os nærmere end vi aner, og at det kan være berigende og nødvendigt at "rejse ud", for at finde hjem. Grundtvig var inspireret af den ortodokse kirkes liturgiske billedrigdom og tog den med over i det billedsprog, vi kender. Det var ikke de konkrete billeder, der optog ham, men det som billederne kan, når de sprogliggøres for troens øjne som udfoldes i "Øjne I var lykkelige, I som så Guds søn på jord. Øren I blev hovedrige, da I lytted til hans ord [...]. Øjne ser og øren hører, den der har Guds ord at føre" (DDS 164).

Om billedet, som vi møder det hos Grundtvig, mangfoldiggør troens indhold gennem sproget og høresansen eller om det møder os i ikonen og gennem synssansen, gælder eet. Det er ikke et hvilket som helst billede, men et helt bestemt billede, vi skal se. "Vor tro er ej på hvad som helst, man kristendom vil nævne, men på ham, os skabt og frelst og fører på det jævne. Vort håb er ej på drømme bygt, i luften ej den svæver,

men hviler på Guds-ordet trygt og på, hvad hjertet kræver" (DDS 384). Kristentroen er ikke på, hvad som helst og ikonen er ikke et hvilket som helst billede, men skal vise, det vi tror på – Guds menneskelige ansigt i Kristus. Ikonen gengiver ikke det, som øjnene ser, men det som *ikke* ses (Papazu 1995, 206).

### Det liturgiske billede

Den synlige billedrigdom udgør hele den byzantinske kirkes kerne og rum. I den ortodokse kirkes gudstjeneste udspringer liturgien sig i samspil med ikonerne, deres betydning og placering i kirken. Forståelsen af billedet har været et omstridt problem i kirkens historie, som ikke bare omfattede de oldkirkelige dogmatiske stridigheder om kristologien, men i høj grad også var under indflydelse af det østromerske riges interrelation mellem politik og teologi og skismaer i Øst og Vest, forårsaget af forskelle i nadversyn og trinitetslære.

Teologerne Leonid Ouspensky og Genadios Limouris understreger, at den byzantinske kirke er baseret på to eksistentielle realiteter. Den første er Kristi frelsende offer, og menighedens deltagelse i dette offer eller kommunion (*koinonia*) for at opnå frelsen. Den anden er den menneskelige transfiguration, som resultat af og selve målet for frelsen. Ved Kristi inkarnationen og overvindelse af dødens magt i opstandelsen, går mennesket over fra døden til livet.

Kirkens selvforståelse er derfor grundet i denne tætte relation mellem billede, liturgi og teologi. Ikonen er dogmatik og teologi og et udtryk for inkarnationens *mysterium*. Det som på én gang er skjult og åbenbart. Den usynlige Gud har gjort sig synlig i verden. "Ordet blev kød og tog bolig iblandt os og vi så hans herlighed" (Joh 1,14). Theotokos-ikonet (Guds moder) er den ikon, der viser Kristus i kødet – inkarnationen.



Analogi mellem kirken, Kristi legeme og kirken som tilbedelsens sted, afspejles i selve kirkeopbygningen, dens udsmykning og ikonostasens opbygning. Ikonostasen er den gennemsigtige ikonvæg, der adskiller alterområdet fra resten af kirkerummet. Kirken er billede på Kristi legeme, den transfigurerede verden og himlen på jorden. Der skelnes mellem den kristne tilbedelse og verden. Forståelsen af ikonen ligger inden for rammen af denne adskillelse, mellem det verdslige og den kristne tilbedelse. Ikonen repræsenterer hverken den menneskelige eller guddommelige natur, men hypostasen, den guddommelig-menneskelige forening i Jesu Kristi person, tonaturen. Kristus er den fuldkomne forening af de to. Himmelfærd og jord siges derfor at mødes i billedet – i Kristusikonen. De jordiske materialer til ikonen fra dyre-, plante og mineralriget afbilder det guddommelige. Jordens og skaberværkets bidrag bliver bærere af ånden, når inkarnationens virkelighed bliver synliggjort for øjnene.

Anden trosartikel (Nikænum) om Kristi nedstigning til dødsriget og opstandelsen, udfoldes synligt i ikonens maleproces, i lysets kamp mod mørkets kræfter. Ikonen påbegyndes i mørket, med mørke skygger, hvorefter arbejdsprocessen går mod lyset. Alle ikoner peger tilbage på Kristus, uanset motiv, som troens vidnesbyrd.

Ikonen fungerer som mediator mellem den troende og Kristus, ikke sådan at der er noget mellem den der tror og Kristus. Det er der ikke, men som *den snævre vej der fører til livet*, som gør det muligt for mennesket at stå *ansigt til ansigt* med det guddommelige i mødet med Kristi inkarnation. Ikonen repræsenterer derfor det vigtigste af alt: Guds menneskelige ansigt. "Den der har set mig har set Faderen" (Joh 24,9).

Selve inkarnationens begivenhed, *Ordet der blev kød*, bliver udgangspunktet for ret-

færdiggørelsen af ikonens og billedets eksistensberettigelse i en kirkelig kontekst. Billedforbuddet fra Gammel Testamente ophæves, ved at Gud selv gør sig synlig i verden i Jesus Kristus. Ikonen er derfor ikke et verdsligt billede, men opfattes som *et vindue* rettet mod evigheden, hvorigennem mennesket kan skue ind i Guds rigets kommende herlighed. Vi står i den gudskabte verden, og når vi åbner os for ikonens blik, står vi på tærsklen mellem *allerede og endnu ikke* og ser ind i Guds rige. Når vi derfor bruger betegnelsen *Østkirken* om den byzantinske kirke, er det ikke en geografisk betegnelse, som for at understrege forskellen på Øst og Vest, men snarere en kirkelig-teologiske betegnelse for, hvor menighedens hjerte er rettet mod, når troen ser mod Øst.

### Ikonen som antikonst

Ikonen er ofte blevet misforstået i lys af den vestlige verdens kunst, hvor den er blevet gjort til salgs- og samleobjekt. Særligt de russiske ikoner har fået særstatus i Vesten, hvor de er blevet ophøjet som kunst. Men ikonen er ikke kunst. Dette kan ikke understreges nok. Dens opgave er eskatologisk og dens plads er i gudstjenesten, som en del af den liturgiske virkelighed og det sakramentale liv. Den er i sit væsen uforenelig med kunsten, både i form og indhold.

Limouris formulerer det således at den ortodokse kirkes orienteringspunkt og ikonens plads er rettet mod det futuriske og eskatologiske. "Art is a search for the immortal and absolute, which is never satisfied. Its eschatological character is based upon its religious function. This becomes quite evident in iconography with its eschatological truth of the human body glorified after the death trial, with the required absence of the perspective, or perhaps with a reverse perspective: the prohibition of statues is dedicated by the concern for the

eschatological truth free of worldly dimensions [...] Church art should never give the impression that the church is a prisoner of the world; it should discover its royal sovereignty, the glorious liberty of God's children" (Limouris 1990, 95-96).

Ikonens plads er ikke på museer og udstillinger, men i kirken. Dens ægthed afhænger alene af om den gør det, den skal. Nemlig at forkynde den opstandne Kristus.

Forskellen på ikon og kunst er fundamental. I kunsten lægges vægt på det spontane i det kunstneriske udtryk og forestillingen om kunsten som et åndsprodukt, der er et resultat af den individuelle sjæls udfoldelsesmuligheder. Kunstnerens krav om at være et undtagelsesmenneske og "geni" og værket som noget enestående, står i kontrast til ikonens reproducerbarhed og gentagelse, i kraft af dens liturgiske funktion, der for så vidt tilintetgør både kunsten og kunstneren i traditionel forstand. Enhver hentydning til subjektivering er neutraliseret og individet uden egen betydning i forkyndelsen af evangeliet om Jesus Kristus. En ikon bør aldrig signeres som et kunstværk og der er ikke plads til kunstneriske indslag. Ingen kan tage patent på evangeliet. Ikonen skal gentages og skrives så nøjagtigt som muligt efter et eksisterende forlæg. Der kan ikke føjes noget til eller trækkes noget fra.

I ikonerne findes en særlig sammen-smeltning mellem form og indhold, som kunsten helt afstår fra. Den vestlige kunst har en fjendtlighed overfor lukkede systemer, hvor det på forhånd fastlagte, er karakteristisk for ikonen. Et nagelfast system som ikke kan fraviges.

Ikonografi betyder billedskrivning. Ikonens visuelle udtryk har samme status som evangeliets ord i den ortodokse kirke. Prædiken er for ørerne og ikonen for øjnene, men har samme opgave; at forkynde

Guds herlighed som en hymne i farver, former og linjer. Ikonografen er prædikant og forkynder, der må bringe evangeliet om Kristus frem og ikke iscenesætte sig selv som kunstner, men træde væk fra billedet og lade Guds ord tale stilhedens og tavsheidens hjertesprog. Ikonens hemmelighed og mysterium ligger gemt i maleteknikkens faste form og gentagelse, som i kunsten er trivial og med til at neutralisere og svække billedets indhold. I ikonen forstærker gentagelsen billedets indhold i den liturgisk-rituelle kontekst og er med til at fastholde, bevare og styrke dets betydning i erindringen. Kunsten kan vise alt og intet, spektret mellem liv og død. Ikonen er eskatologisk, først og sidst. Den viser det, vi vil komme til at se, når vi står *ansigt til ansigt* med Gud, i Kristus (1 Kor 13,12).

Kirkens symbolske sprog i ikonerne er tavst og skal udtrykke inkarnationsmysteriets virkelighed, således at den troende kan vide sig set af Kristus og hvile under hans blik, generobre stilheden som kristendommens store arbejdsrum og hvilested, en mulighed for at tåle det langsomme liv, midt i en hverdag af uro, hastværk og stadig forandring.

### Det omvendte perspektiv

Det er en almindelig misforståelse, at ikonen tilbedes af de ortodokse. Det gør den ikke, men det kan se sådan ud for os, der ikke på samme måde bruger kroppen i en kristen trospraksis eller gudstjenestelig sammenhæng. Ikonen *æres* for den virkelighed den *repræsenterer* og viser hen til. Ikonen forudsætter traditionelt tilstedeværelsen af tre personer. Den person som afbildes, ikonografen og betragteren. Den, der står foran ikonen må se med hjertets og troens øjne. Forsvindingspunktet er det sted som øjet søger i et kunstværk, og blikket så at sige forsvinder ind i værket. I iko-

nen er forsvindingspunktet i betragterens eget hjerte.

Dette 'omvendte perspektiv' skaber et 'rum af nærvær' mellem ikonen og betragterens blik, som Guds nærvær. Et spirituelt rum i tiden, uden om ordene. Samtidig leder ikonen betragteren væk fra sig selv, så blikket rettes mod Gud og peger på Kristus. Det ligger konkret i korstegningen og kropsbøjninger, som vi ser hos ortodokse kirkegængere. Man falder ned for Kristus og rejser sig ved ham. Korstegningen begynder med den lodrette bjælke, der går fra pande og forstand ned over hjertet. Den tværgående korsbjælke favner hjertet. Sagt med andre ord skal hovedet ned i hjertet. Mennesket er kun et helt menneske med både forstand og hjerte. Fornuft og tro. Krop og spiritualitet. Den ortodokse kirke, er en kirke med krop, sådan som vi i tiden efterspørger i Folkekirken. Her ved kristendommens vugge, lever og ånder spiritualiteten i praksis. Her spørges ikke efter om der mangler noget eller om menigheden keder sig.

Spiritualiteten er meget konkret. For Gud har taget bolig i verden. Den bor i kroppen i den konkrete trospraksis og ritualernes gentagelse. Der er noget til ånd og krop, hjerte og tanke. Øjne, øre, næse og mund. Jord og himmel, menneske og Gud forenes i kirkerummet og i ikonen, via Kristus-hypostasen.

Ikonografien er en direkte reference til de bibelske tekster, grundlaget for ikonens udførelse. Der råder megen forvirring hos os vesterlændinge omkring dette. For at kunne skrive skal man kunne læse. For at kunne læse en ikon, skal man kende sin Bibel. Biblens ord er forlægget, underlaget og grundlaget for ikonens og billedets tilblivelse og motiver. Det er ikke nogen selvfølge i vores lutherske kontekst, at vi tager den ortodokse tradition for pålydende.

## **Ikonen er udtryk for sandhed - ikke skønhed**

Det 7. Økumeniske Koncil år 692 i Konstantinopel formulerede for første gang det dogmatiske grundlag for billedet og bindeleddet mellem billedet og inkarnationen, Kristi kødelige liv.

Konciliets bestemmelser kom indirekte til at udtrykke, hvad ikonen skulle være og hvori den adskiller sig fra almindelige billeder. Ikonen skal, som nævnt, være en afbildning af hypostasen; åsynet af den inkarnerede Gud og samtidig den historiske Jesus, der levede i tiden. Ikonen kan aldrig blive en almindelig fremstilling af Jesu liv, lidelse og død, fordi Kristus i kraft af sin natur som sand Gud og sandt menneske, er adskilt fra andre mennesker. Han er Gud-mennesket, Theantropos. Et almindeligt billede kan minde os om hans liv, men ikke vise hans herlighed.

En ikon er derfor ikke bibelfortælling eller afbildning af en historisk begivenhed, som andre billeder og gengivelser af Jesu liv. Ikonsymbolikken skal langt mere end vise historien. Den skal lede til forståelse af åbenbaringen; som bevis på inkarnationens virkelighed. Ikonografiens figurative muligheder konvergerer i samme målsætning: troværdigt at gengive et konkret, sandt billede som historisk realitet, hvor igennem en spirituel og eskatologisk virkelighed åbenbares (Ouspensky 1992, 91-100).

"The icon is a proof that the divine incarnation is not an illusion. This is why, in the eyes of the church, the attack against the icon of Christ is an attack on his divine incarnation and of whole the economy of salvation. This is why in defending their sacred images, the church was not only defending their didactic role or the aesthetic aspect, but the very basis of the Orthodox faith" (Ouspensky 1978, 147).

Kristus som Guds menneskelige ansigt legitimerer ikonografiens eksistens. Nåden og sandheden kom med Jesus Kristus. Fordi det er *sandheden*, der kom og Gud ikke kun er Ordet fra GT, er det ikke længere et spørgsmål om oversættelse fra ord til billede, men at *vis* selve sandheden. Opfyldelsen af Ordet. Opfyldelsen er blevet åbenbar, som realitet og sandhed, der skal vises for enhver. Den åbenbares ikke bare i ord, men også i billede, så det kan ses. Heri ligger en radikal afvisning af al abstrakt tænkning og metafysik. Sandheden er ikke en ide eller en tænkt formel; den er en person og den har et billede! Derfor må kirken ikke kun *tale* om sandhed, men også *vis* den. Billedet af Jesus Kristus. Ikonografien er derfor et spørgsmål om selve troens indhold og ikke et udtryk for æstetisk skønhed, men for sandhed.

Ikonens sejr i 700-tallets ikonoklastiske strid var derfor af afgørende betydning for den ortodokse kirkes selvforståelse som helhed, og blev afslutningen på kirkens kristologiske kamp, der siden oldkirken havde forvoldt megen splittelse og uro (Ouspensky 1992, 91-100).

Den byzantinske ikonografi ses derfor som et element i gudstjenesten ligesom salmesang, trosbekendelse, skriftlæsning og prædiken er det i Vesten. Den er en visuel billedliggørelse af doxologien, hvor den vestlige religiøse kunst, med Østkirkens øjne er et udtryk for sekulariseret, desakraliseret og desymboliseret æstetik (Ouspensky 1978, 31.37 og Pelikan 1977, 39-49). Det tydelige skel mellem den religiøs-verdslige kunst i Vesten og den sakrale "kunst" i form at det hellige billede, understreger Limouris: "... this form of art is often compared with the religious art of the West and, as a result the Byzantine form is sometimes condemned as being ennonous, primitive and unnatural and so on. Western art is

admired for rendering the power of naturalism for representing real physiognomies and environment, while the Byzantine art is criticized for its weakness in rendering the natural reality, natural beauty, brace and variety. But it is precisely here that the value of Byzantine art lies, and it is this particular form which concerns its entire particular form" (Limouris 1990, 96).

Den særlige stil og det stillestående billede er den afgørende forskel på ikonerne verden og den vestlige verdens kunst. I modsætning til den byzantinske, er Vestens kunst præget af konstant udvikling, hvor især renæssancekunsten tilstræbte at ligne naturen mest muligt i opdagelsen af harmoni, symmetri og geometri. Ikonerne derimod afstår fra udvikling i motivdannelsen, idet de repræsenterer og gengiver den guddommelige sandhed, som er evig og uforanderlig. Jaroslav Pelikan kalder den byzantinske tradition *the changeless truth of salvation*, der dækker over, at det foranderlige ikke kan være udtryk for den guddommelige sandhed: "The truth of the gospel was present in the church as it had been in the beginning, was now, and ever would be, world without end" (Pelikan 1977, 14-16).

Konciliets bestemmelser om ikonografien blev sendt til paven i Rom, der nægtede at skrive under på vedtagelserne. Østkirkens lære om ikonerne vedblev derfor at være den vestlige kirke fremmed. Set med Østkirkens øjne udelukkede Vesten sig ved den lejlighed fra resten af den kristne verden og en kirkelige udvikling, der gik i retning af et visuelt-musisk og åndeligt symbolsprog.

Af den grund har Vesten ikke på samme måde draget fordel af de ikke-verbale kommunikationsformer, men har i stedet rødder i den mere skriftfikserede og fornuftsorienterede tradition, som med reformationen og

Martin Luthers "Sola Scriptura", skærpes yderligere i den protestantiske tradition (Ouspensky 1978, 118-123). Det er måske også denne fornuftsorientering i teologisk tro og tænkning, som gør det vanskeligt for os at forstå ikonografiens teologiske bidrag, som jo i udgangspunktet ikke ønsker at forlade eller tilsidesætte Skriftens betydning.

### **Andy Warhol og ikonografien Overflade - dybest set**

Det 20. århundredes kunst på verdens plan er ikke kendetegnet ved en stor interesse for kristendommens indhold. Andy Warhols ikoner og religiøse billeder *Last Supper* og *I-6.99 Rafael* fra den sidste periode 1980-86 er derfor også blevet misforstået og undervurderet. Billederne er iøjnefaldende og provokerende, men der er gode grunde til at standse op og se med, når Warhol parafraserer over selvet, den menneskelige skrøbelighed, dåb, nadveren, Mariaskikkelsen, Kristus, dom, frelse og eskatologi. (Billederne kan ses på Google under billeder "Warhol Last Supper Series").

Andrej Warhola voksede op i Slovakiet med den ortodokse kirkes ikonografi og gudstjeneste og gik i kirke hele sit liv. Det er derfor oplagt at antage at han med sin østkirkelige tradition, i en vestlig orienteret verden, har været bevidst om splittelsen mellem Øst- og Vestkirkens teologi og forskellen i billedforståelsen. I sit offentlige liv udstiller og udtrykker han det vestlige verdensbillede og overfladiske livsværdier fra kommercielle reklamer, "If you can't beat it, join it", sagde han.

Traditionen fra Øst repræsenterer til gengæld Warhols private livsværdier, som han ikke afslørede, men som alligevel satte sit synlige præg på hans arbejdsmetode og hele hans aktive periode som popkunstner. Muligheden for at se Warhols billeder ud fra de traditionelle tolkninger er absolut

tilstede, som den overfladiske, ligegyldige, konstaterende og profane kunstner, han er blevet beskyldt for at være. Forståelsen af Warhols billeder som *simulacrum* er et af mostmodernismens anvendte begreber, der indikerer ren overflade uden referencerammer eller symbolik bag. Men i et teologisk perspektiv er Andy Warhol mere end det.

Han bevæger sig velkendt og indsigtfuldt rundt i den ortodokse teologi og symbolverden. Ikonen har præget Warhols kunstneriske udtryk i en næsten "skamløs" gentagelse af allerede eksisterende motiver og den blanke kunst uden personlig stil eller følelse, som er et grundlæggende træk fra ikonografien. I tråd hermed opfandt han kunstfabrikken *The Factory*, hvor kunst blev produceret på samlebånd, efter et princip om, at ingen burde have sin egen stil og produktionen kunne foretages af alle ansatte i ubegrænsede mængder. I den maskinelle metode virkeliggjorde Warhol ikonens reproducerbarhed og gentagelse på ny. Warhol var antikunstner og gjorde op med det kunstbegreb, han selv var en del af og som var hans indtægtskilde. Han skabte en verden, hvor kunstneren og kunsten gik til grunde, men hvor de ikonografiske træk står stærkt tilbage.

I billedserien fra 1980-86 *Last Supper*, *Raphael I-6.99* og plakaten "heaven and hell are just one breath away" med den eskatologiske domsprofeti, overskrider han for første gang grænsen mellem det private og offentlige. Overfladen krakelerer. Han lader os se i dybden.

### **Rafael I-6.99 - Mediatrix og Theotokos**

Til sin sidste billedserie benytter Warhol renæssancemalerne Rafael og Leonardo da Vinci store værker af henholdsvis Maria og den sidste nadver. I den katolske kirke så vel som i Østkirken spiller Mariologien en afgørende, om end forskellig artet rolle.

Rafaels Maria leder tanken hen på den middelalderlige Mariologi. Rafaels og renessancens Maria er Mediatrix, formidleren mellem himmel og jord. Rafael malede hende som himmeldronning i blå, der i den religiøse kunst viser hen til hendes ophøjethed.

Den katolske Mariologi og Mariatitlerne er vokset ud af Østkirkens Mariatypologi og blev udbredt i Vesten i 11.-12. århundrede, hovedsageligt i Bernhard af Clairvaux's Mariaprædikener. Med Mediatrixtitlen fokuserede man på Marias tofoldige funktion i frelsesbegivenheden. I den katolske lære om Maria er hun vejen, ad hvilken frelseren kom til menneskeheden og samtidig er det gennem hende, at mennesket har adgang til frelsen. Fra et katolsk synspunkt er Marias rolle i frelseshistorien nødvendig, fordi hun er formidler af Guds nåde ved Kristus (Pelikan 1996, 125-136).

Warhol gengiver Rafaels mesterværk af Maria, i udgave af en "skamferet" madonna som flad konturtegning, uden farve og dybde. Der er manipuleret med motiverne, og Maria gentages, så der er to figurer, i stedet for Rafaels ene. Den ene Maria står som Rafaels og den anden ligger under fødderne på den stående figur. Her kan man med rette sige, at Warhol sætter spørgsmålstejn ved den katolske Marias solooptræden på himmelscenen. Hendes særstatus vakler. Billedet balancerer på grænsen mellem den øst- og vestkirkelige symbolik.

Hos den stående Maria er der fokus på den blå dragt og hendes ophøjethed. Barnet på armen glider i baggrunden. Det er Maria som Mediatrix. Den liggende Maria er til gengæld markant tilbagetrukket, hvor barnet er i fokus. Skønt nøgenhed aldrig er et element i byzantinsk ikonografi er barnet helt lyserødt og kan vel være Warhols meget direkte reference til inkarnationens virkelighed; ordet der blev kød. Den liggende

de Maria peger væk fra sig selv og hen til Gud, der i Kristus er kommet i kødet. Det er Theotokos – Gudsfødersken, hvis opgave er at pege på troens midtpunkt, Jesus Kristus. Titlen, som Maria bær i den ortodokse kirke, henviser til Maria som paradokset jomfru og menneskelig moder til Gud. Hendes ikklædning er traditionelt bundet til jordfarverne umbra og caput mortum, som understreger hendes menneskelighed.

Theotokostitlen blev begrundet ud fra Sønnens væsensenhed med Faderen (*homoousios*) (Ouspensky 1978, 212) som blev stadfæstet på Efesos Konciliet år 431, hvor læren om Kristi to naturer slås fast. I Østkirken symboliserer Theotokos ikonen deifikation af mennesket. I den ortodokse kirke er Maria derfor placeret direkte bag altret og har central betydning for nadveren, fordi hun var det første menneske til at opnå målet for inkarnationen: Transfiguration og guddommeliggørelsen (helbredelse af gudbilledligheden).

Warhols to Mariaer kan som sådan forstås som Mediatrix og Theotokos. Billedet bliver således en gennemgribende kritik af den katolske kirkes Mariologi fremfor Østkirkens inkarnationslære. *Rafael- I.6.99* domineres desuden af et stort rødt udsalgs-skilt som fungerer som glorie (djævlens tal fra Apokalypsen 6.99). En åbenlys kritik af en kommercialiseret Mariadyrkelse og pavedømmets fortidige griskhed og amoral? Med Warhols manipulation af billedet, kommer den katolske forståelse af Maria til at træde troens sande udgangspunkt i inkarnationen, under fode. Warhol står helt på ikonografiens side. Hvis formålet er, at fratage kunsten dens egenskab at være kunst, udfoldes det her, i yderste konsekvens. Warhol kan af gode grunde ikke være mere konkret i sit "symbolsprog" end dette. Ikonen kan ikke være kunst og Warhol profanerer den ikke, men er tro mod



den ortodokse kirkes billedforståelse. Den sekulariserede kunsts opgave bliver, at vise hen til ikonen. Kunsten får et andet formål end at være kunst. I Warhols hænder, skal kunsten vise hen til det sakrale billede, der ikke kan fjernes fra sin sande ramme: Kirken, gudstjenesten og det sakramentale liv.

### **Last supper - Nadveren**

*Last Supper* tager udgangspunkt i Leonardo da Vincis kendte nadverbillede fra 1495-97. Originalen er opført i Santa Maria Delle Grazie klostret i Milano. Warhols *Last Supper* siger ikke meget om Leonardos billede, men snarere en masse om Warhols forståelse af sig selv i en eksistentiel kontekst. Billedet hang i hans barndomshjem og hans mor opbevarede det i en sentimental og masseproduceret udgave, i sin bønnebog, som Warhol brugte som forlæg. Han tømte det for farve og bevarede konturen, placerede udefrakommende effekter, manipulerede og flyttede rundt med elementer i billedet; duen, brød, fisk og særligt Jesu fødder får en central plads og gentages flere gange i samme billede. Selv sagde han: "It's a good picture, it's something you see all the time, you don't think about it".

Warhol benytter assemblage teknikken, hvor tilsyneladende tilfældige genstande placeres i maleriet uden symbolsk værdi, men som en vilkårlig del af helheden. Men hverdagsgenstandene forstærker billedernes indhold for at understrege den implicite teologi. Det sekulariserede overfor det sakrale får her karakter af et forsøg på at (re)integrere kristendommen, i det daglige liv, hvor den hører hjemme, men hvorfra den er blevet fortrængt til fordel for tom materialisme og reklameverdens pseudo-virkelighed. Det er derfor heller ikke tilfældigt, når Warhol i *Rafael I-6.99* inddrager inkarnationen gennem Theotokos og i *Last Supper* dåb, nadver og genoprettelse af gud-

billedligheden, for uanset hvilket aspekt af den ortodokse teologi man beskæftiger sig med gælder det, at Kristus er midtpunkt. Det sakramentale livs cirkulære væsen, det nye liv, der begynder i dåben, er udtryk for, at alting begynder og ender i Kristus. Kirkens liturgiske særpræg kan derfor ses som den primære nøgle til forståelsen af *Last Supper*. Om billederne siger Warhol selv: "I painted them all by-hand myself. So now I've become a Sunday painter. During the week I have to earn money to live and to pay my fifty employees. That's why the project took so long. But I worked with passion" (*Last Supper* 1998, 29).

Gentagelsen har ikke meningstømmende karakter, men giver ganske god mening, når der er tale om gengivelse af indstiftelsen af nadveren som sakramente. Warhol nøjes ikke med at gentage og reproducere et bestemt billede. Han *skaber* med sin teknik. *Sixty Last Suppers* er en liturgisk-rituel gentagelse af sakramentet. Inden for en teologisk ramme er enhver gentagelse en nyskabelse og mennesket stillet overfor Gud på ny. Den serielle gentagelse i *Last Supper*-serien, giver derfor mening både i form og indhold og billederne er den absolute forening af teknik og motiv, der på ikonografisk vis gensidigt bekræfter hinanden som form og indhold i ikonen: "Matter and form, that is, content and style, are here in such relationship that the one interprets the other and together interprets the real sense of orthodox iconography" (Limouris 1990, 96). Gentagelse af motivet bliver et billedligt udtryk for *sakramental realisme*. En realisering af gudstjenestens liturgiske virkelighed og vigtig for forståelsen af livet som *sakramentalt*, som det højeste udtryk for troen og den personlige kristne erfaring som fortsættelse af den konciliære autoritet og den levende tradition.

Den byzantinske kirkes sakramenter

henviser gensidigt til hinanden og bør derfor ikke betragtes isolerede, men ses ud fra sakramentsforståelsen som helhed. Hvorfor Warhol lader duen svæve som dåbs-symbolik over Kristus ved nadverbordet. Det sakramentale liv begynder med dåben, fødslen oppefra af vand og ånd. Dåben er en iklædning af selve frelsen, hvor mennesket træder ind i det nye liv, den nye skabelse. Dåben er et løfte om noget større, nemlig den kommende verdens liv, herlighed og den futuriske opstandelse. Forskellen på livet i den gamle Adam og det nye liv i Kristus er derfor ikke skyld og tilgivelse, men død og liv (Meyendorff 1979, 143-146, 192-195).

Dåben fører ind i kirkens eskatologiske virkelighed: Nadveren. Johannæisk teologi spiller en fremtrædende rolle i den ortodokse kirke. Fokusering på Jesu fødder i *Last Supper* er en direkte reference til fodvaskningen og Jesu tjenergerning.

Prologen, billedsproget og fodvaskningen tjener til fortolkning af nadveren og som samlet udtryk for hele Jesu tjenergerning - symbolet på kærlighedsfællesskabet mellem mennesker. Joh 6,51-58 rummer en lidelseshistorisk nadverterminologi uden at fungere som indstiftelsesord: "Jeg er det levende brød, som er kommet ned fra himlen; den, der spiser af det brød, skal leve til evig tid. Og det brød, jeg vil give, er mit kød, som gives til liv for verden."

Den ortodokse forståelse af *koinonia* indebærer skabningens efterligning af Guds kærlighed til mennesker. "Et nyt bud giver jeg jer: I skal elske hinanden, som jeg har elsket jer, skal I også elske hinanden. Deraf kan alle vide at I er mine disciple, hvis I har kærlighed til hinanden" (Joh 13,34-35).

Sakramente betyder den *stadige tilbagevenden* til Gud, i gentagelsen. Hvor igen mennesket indføres i kirken, får del i frelsen og dermed adgang til det *nye liv* i Kristus. Det sakramentale liv angår selve

gudsforholdet, som fornyet liv. Derfor er overgangen fra det gamle til det nye liv, fra død til liv, mere centralt i den ortodokse teologi, end menneskets synd og Guds nådefulde tilgivelse. Østkirken er ikke påvirket af Augustin og har ingen arvesyndslære. Mennesket skabt i Guds *billede* er givet i den menneskelige natur i skabelsen, mens *ligheden* er givet ved nåden, som en gave fra Gud. Billedet er ikke afskaffet ved faldet, men sløret og beskadiget og Kristi inkarnation og opstandelse helbreder det.

### **Be a Somebody With a Body - Identitet i Kristus**

*Last Supper* billederne kan med fordel ses som en modstilling mellem det sakrale og det sekulariserede, der tydeligst kommer til udtryk i billeder som *Dove*, hvor duen svævende over nadverbordet, *The Big C*, som har dobbeltbetydning og står for Christ eller cancer, der gennem nadveren henviser til Kristus som den, der helbreder og *Be a Somebody With a Body*, hvor gudbilledligheden og helbredelsen af billedet visualiseres.

Undere og helbredelser af sygdom og svaghed spiller en afgørende rolle i evangeliet, hvilket den også gør i den ortodokse teologi som helhed. Helbredelsen af mennesket skabt i Guds *billede*. Gennem inkarnationen helbreder Kristus det slørede billede, ved at lægge sit billede oven i vores. Han er selv Guds udtrykte billede (Heb 1,3). I ham er afstanden mellem Gud og mennesker atter ophævet. Helbredelse og forkyndelse af Guds rige er uløseligt forbundet. Kristus som helbreder og genindsætter *hele mennesket* i den rette relation til Gud ved at tage skabningens liv på sig: *Den gode hyrde sætter sit liv til for fårene* (Joh 10,11).

Warhols billede *Be a Somebody With a Body* (slogan fra en *Sloggy* undertøjsreklame) visualiserer genoprettelsen af gud-



**Det er en misforstået skelnen, at den lutherske og den ortodokse tradition, ordene, stilheden og billedet er modsætninger og skulle udelukke hinanden.**

billedlighed i meget kropslig forstand, som indikerer den ortodokse spiritualitet som kropslig og konkret. Mennesket som en helhed af krop og ånd. Kirke med krop. Kirken som Kristi legeme og vægtlægning på oprejsningen og fuldendelse mere end faldet. Billedet er en konturtegning af Warhol selv som ung, muskuløs (ønsketænkning som genoprettelse) med sort hår, selvtillid og glorie, men omgivet af mørke. Kristi billede (Kristus-ikonen) fra *Last Supper* er malet direkte oven i Warhols eget billede, så Kristus helbreder det falske selv billede og erstatter guddommeliggørelse af det vestlige skønhedsideal med sit eget billede og genindsætter mennesket i det rette og personlige gudsforhold igennem Kristus. En rekonstituering af mennesket skabt i Guds billede, som oprindeligt var givet i den menneskelige natur. Warhols billede *Be a Somebody with a Body*, viser den menneskelige transfiguration i bogstavelig forstand: Mennesket får Kristus lagt til sit eget billede. Hans lys bliver vores. Den ydre verdslige glocifering bliver indre, fordi Kristus er verdens lys og vi lever i det lys. Glorien på en ikon vil derfor altid være helt tæt omkring hovedet på den der afbildes, den der aflægger vidnesbyrd og ikke som i den vestlige kunst være adskilt fra personens hoved.

*Last Supper* serien malede Warhol som

kontur og omrids af de oprindelige billeder. Sådan som det gøres i den første fase af ikonprocessen, hvor forlægget overføres til pladen. Warhol malede alle billederne til udstillingen i hånden, men lavede senere silketryk over dem, således at ingen af de oprindelige malerier var med, da de blev udstillet i Milano.

At originalbillederne ikke blev udstillet, og at de ikke var en kommerciel gevinst, er en ikke uvæsentlig pointe, da ikonen, i kraft af det den er, ikke kan være salgsobjekt. Evangeliet kan der ikke handles med. Warhol er på nye måder tro mod den ortodokse tradition, uden at profanere ikonen i sin kunst. Gentagelsens trivialitet, i motiverne, får nyskabende karakter, når den forbindes med kirkens liturgiske og rituelle liv i sakramenternes gentagelse som en stadig tilbagevendende til Gud, i Kristus.

Også her har den ortodokse tradition en rigdom vi fortsat kan trække på i det spirituelle liv. Gentagelsen er vigtig i et menneskeliv. Gøre, høre og se det samme igen og igen. Ingen kan gå nyt i møde eller indoptage nye ting, hvis alt er omskifteligt. Intet menneskeliv kan holde til det. Her har kirken noget at byde ind med, som vi ikke finder andre steder. Her må ritualer, liturgi, ord og sakramenter være de samme, for at holde os fast på at midt i en foranderlig og

omskiftelig verden, der gør os rastløse og rodløse, er Gud den samme, med et ansigt og et navn. Derfor er reformation også et helt uaktuelt emne i den ortodokse kirke. Frelsens virkelighed er bestandigt at være overladt til Guds nåde: at Gud blev menneske, så mennesket kan blive Gud lig.

### **Diskussion og perspektivering: At erfare og se det usagte**

I den lutherske kirke er vi, meget naturligt, optaget af Ordet. Det er vores omdrejningspunkt. Vi bruger mange ord, hvor den ortodokse kirke, som sagt, har holdt fast i det visuelle og musiske i gudstjenestens liturgi og ordene i den sammenhæng. De ortodokse forstår at pege på og se betydningen af vejen fra ordene til stilhed. Det betyder meget for, hvordan troens liv kommer til udtryk i praksis.

Det er en misforstået skelnen, at den lutherske og den ortodokse tradition, ordene, stilheden og billedet er modsætninger og skulle udelukke hinanden. Man kan også se det sådan, at de giver noget uvurderligt til hinanden. Ordene danner grundlag for stilheden og billedet, og billede og stilhed underbygger ordene, der får vægt og fylde.

Ikonerne er den ordløse forkyndelse af Guds virkelighed, hvor al tale må forstumme og stilheden omslutte betragteren. Det er ikke beskueren, der dømmer og bedømmer, men Kristi stærke blik som hviler på een. Ikonens blik handler om at blive set og få identitet, ikke i den materielle ikon, men i det som ligger bag. Ortodoksiens hjerte er tavsheden, skriver Monica Papazu i bogen *Diamantbroen*. Hvis tavsheden forstås, kan alt forstås. Inden man kan tage imod ordets lære, skal man lære at lytte til dets tavshed. Den tavshed som ordet kommer fra og vender tilbage til. Tavshed, men dog fylde og nærvær. Det er tavsheden og stilheden som skal lære os at tale og give liv til or-

dene. Ellers mister de deres betydning. Gud har brudt tavsheden. Først ved sit skabende ord og så med Kristi inkarnation, ordet der blev kød. Det ordløse må forstås som et menneskeligt grundvilkår – som selve mellemrummet mellem Guds kalden og vores svar (Papazu 1995, 18-25).

Det livgivende vokser ud af stilheden. Men stilheden er os fremmed. Vi føler os hjemløse i det ordløse. Alting skal have sprog. Travlheden med at fylde hvert minut ud med urolig aktivitet, selvforstyrrelser og ord hjælper os ikke til at finde hvile og ro.

Stilhed, selvvalgt ensomhed og tilbagetrækning fra verdens larm går tilbage til den lange tradition fra ørkenfædrene og Jesus selv. En dyb og praktisk dimension knytter sig til Jesu tilbagetrækning fra menneskemængden: "Gå ind i dit kammer og luk din dør og bed til din fader, som er i det skjulte [...]. Når I beder, så lad ikke munden løbe, som hedningerne gør, fordi de tror, de bønføres for deres mange ord. Jeres fader ved, hvad I trænger til, før I beder om det" (Matt 6,6-8).

Stilhed og tilbagetrækning i den ortodokse kirke er lige så vigtig som føde for kroppen. Menneskers deltagelse i et fællesskab kræver stilhed og tilbagetrækning ellers slukkes den indre ild og lader mennesker golde, hjemløse og rastløse. Jesus havde ikke selv et kammer at gå ind i. Han gik ind i sit hjertes inderste kammer, for at kunne lytte til Gud og gøre sin gerning hos mennesker. Stilheden gør os i stand til at lytte. Den, som taler hele tiden eller på anden vis fylder sig med ord, kan ikke lytte, hverken til Gud eller næsten. På ikonen er ørerne derfor små, munden lille og øjnene store og åbne.

Stilheden er ordenes bagside, som ikonen er den ordløse bøn og prædiken. Der er en tid til at tie og en tid til at tale. Det første er vanskeligere end det sidste. Stilheden er

pulsslaget i den ortodokse kirke. Dens ordløse stilhed og tavsheden i ikonen kan udfordre hverdagens fremadrettede, ordfyldte larm. I stilhedens rum kan vi lytte og især se og forstå med hjertet. I dette er ikonen vejviser, så vi ikke mister orienteringen i verden, men huskes på (*anamnesis*), hvad vores bestemmelse er og ad hvilken vej vi skal gå, for at vandre på livets og sandhedens vej.

Tidens krav til kirken om mere krop efterkommes ikke nødvendigvis af en påfyldning af flere ord. Ikonen kan styrke ro,

hvile, bøn og forundring i gudstjenesten, der jo har sin egen stille og langsomme puls. I gudstjenesten kan vi være i et specielt nærvær gennem en langsom og gentagende rytme, hvor Gud selv kommer helt nær, og det er muligt at mærke livets pulsslag helt i bund.

Nobelpristageren i litteratur Tomas Tranströmer sætter klare ord på den evangeliske sandhed, plads til hvilens ro – og om at lade ting være ugjorte: *Du bliver aldrig færdig, og det er som det skal være.*

## LITTERATUR

- Fl. forf. *Andy Warhol: The Last Supper*. Cantz Forlag. 1998.
- Limouris, Gennadios. *Windows on eternity*. WWC. Publications, Geneva. 1990.
- Meyendorff, John. *Byzantine Theology*. Fordham University Press. 1979.
- Ouspensky, Leonid. *Theology of the Icon*. St. Vladimir's Seminary Press. 1978.
- Ouspensky, Leonid. *Theology of the Icon. Vol 1*. St. Vladimir's Seminary Press. 1992.
- Papazu, Monica. *Diamantbroen: Om den ortodokse kirkes univers*. ANIS. 1995.
- Pelikan, Jaroslav. *The Spirit of the Eastern Christendom – history of the development of Doctrine*. Chicago, University of Chicago Press. 1977.
- Pelikan, Jaroslav. *Mary Through the Centuries*. Yale University Press. 1996.

## FORFATTEROPLYSNINGER

Pernille Svendsen  
 Holkebjergvej 10  
 5250 Odense SV  
 psv@km.dk  
 +45 24 22 24 40  
 +45 66 17 66 33

# LUTHERSK SPIRITUALITET

## OM LÆRE OG LIV I DEN ÉNE, KRISTNE KIRKE



Professor, dr. theol. Knut Alfsvåg

**RESUMÉ:** Den lutherske kirke forstår seg selv som forankret i den økumeniske kristologi og treenighetslære. Den forutsetter at inkarnasjonen forstås som en forening av det uforenlige, slik at Gud i forhold til mennesket alltid er givende og mennesket alltid mottagende. Moderne sekularisme erstatter imidlertid skillet mellom Skaper og skaperverk med skillet mellom ånd og materie, noe som gir en helt annen religiøsitet. Autentisk kristen spiritualitet forutsetter derfor en engasjert og kvalifisert samtidskritikk.

### Innledning

Spiritualitet oppfattes vanligvis som praktisk religionsutøvelse slik den er informert av den enkeltes og fellesskapets forståelse av sin tro og sitt forhold til sin kontekst.<sup>1</sup> Arbeid med spiritualitet dreier seg altså om å prøve å få tak i interaksjonen mellom religiøsitetens teoretiske og praktiske dimensjon; det dreier seg om lære og liv som gjensidig avhengig av hverandre.

Luthersk spiritualitet er et tema som kan forstås både historisk og normativt. I denne sammenheng er det primært den siste betydningen jeg er interessert i, altså en drøftelse av den spiritualitet som bør finnes på lutherske premisser, selv om den historiske dimensjon selvsagt ikke kan ne-

glisjeres. "Luthersk" er imidlertid ikke et dogmatisk begrep. Både de oldkirkelige og de spesifikt lutherske bekjennelser bruker gjennomtenkte predikater om kirken, men "luthersk" er ikke blant dem. Kirken – og dermed også spiritualiteten som det kirkelige fellesskaps trospraksis – er derfor etter den lutherske bekjennelse ikke luthersk, men apostolisk og katolsk. Det lutherske kan derfor i en dogmatisk og normativ kontekst ikke forstås som en konfesjonskirkes teologiske særpreg, men kun som et perspektiv på den éne kirke.

Oppgaven blir da å utfolde den spiritualitet som hører naturlig hjemme i den éne kristne kirke slik den er oppfattet i de oldkirkelige og lutherske bekjennelser.

Hvilken form for interaksjon mellom lære og liv er det som forutsettes i kirkens trosbekjennelse slik den fortolkes i en luthersk kontekst? Er det elementer i vår tradisjon eller i vår kontekst som kan ha gitt luthersk kirkeliv en slagside i den ene eller den andre retningen? Er det i så fall mulig å identifisere årsaken til dette, slik at skjevheten kan rettes opp? Jeg skal drøfte disse spørsmålene ved først å prøve å få tak i hva det er som særpreger den lutherske forståelse av kirkens identitet og egenart innenfor en økumenisk kontekst. Så skal jeg si noe om hvordan moderniteten som kirkens kontekst gjennom de siste par hundre år har lagt føringer for utfoldelsen av dens spiritualitet. Til sist skal jeg si noe om hvordan det jeg oppfatter som et nødvendig kritisk perspektiv på vår samtidskontekst bør komme til uttrykk gjennom en integrert forståelse av interaksjonen mellom lære og liv i praktisk menighetsliv i dag.<sup>2</sup>

### Den lutherske kirkes identitet i en økumenisk kontekst

Artikkel 1 i *Confessio Augustana* (CA), det viktigste lutherske bekjennesskrift, starter med en uttrykkelig tilslutning til *Nikenum*, det viktigste økumeniske bekjennesskrift: “Våre menigheter lærer samstemmig at avgjørelsen på det nicænske kirkemøte om det guddommelige vesens enhet og om de tre personene er rett” (Mæland 1985, 28). CAs teologiske utgangspunkt er altså tilslutningen til den oldkirkelige kristologi og treenighetslære. På denne måten gjør CA krav på å representere den éne, sanne og katolske kirke. CA 3 presiserer dette utgangspunktet ved også å ta med en uttrykkelig tilslutning til tonaturkristologien slik denne ble formulert på kirkemøtet i Chalkedon i 451.<sup>3</sup> “Like ens lærer de at Ordet, det er Guds Sønn, har tatt på seg menneskelig natur i den velsig-

nede jomfru Marias liv slik at de to naturer, den guddommelige og den menneskelige, er uatskillelig sammenbundet i personens enhet” (Mæland 1985, 28). Det er altså *Nikenum* og Chalkedon-konsilet som utgjør den lutherske bekjennelses læremessige fundament.

Det er ikke noe oppsiktsvekkende i dette; det er dette som er den økumeniske kristenhets læremessige enhetspunkt. Likevel ligger det helt avgjørende teologisk poeng nettopp i dette utgangspunktet, for slik CA framstiller det, må alt som sies med krav på læremessig autoritet i den kristne kirke, kunne føres til på dette éne utgangspunktet. Alt som ikke tilfredsstiller dette kravet, er å forstå som uttrykk for de “menneskelige tradisjoner” som etter CA 7 hverken definerer kirkens enhet eller de essensielle elementer i dens spiritualitet. På dette grunnlag må derfor kirkens liv leves, og på dette grunnlag må dens tapte enhet gjenopprettes.<sup>4</sup> Dette er et program både for det praktiske menighetsliv og for den økumeniske dialog.

Teologihistorien kjenner mange forsøk på og forslag til teologisk reduksjonisme, altså på å redusere eller tilbakeføre det hele til det enhetspunkt som alt annet springer ut av. Den lutherske tenknings enhetspunkt er foreningen av Gud og menneske i Jesus uten sammenblanding og uten adskillelse. Dette innebærer både at mennesket Jesus også er Gud (“uten adskillelse”) og at forskjellen mellom Gud og menneske samtidig er fastholdt som absolutt og uoverstigelig (“uten sammenblanding”). Uten det første premiss blir ikke Gud nærværende, uten det andre oppfattes hans nærvær som menneskets guddommeliggjøring. Nå har riktignok oldkirken en lære om menneskets guddommeliggjøring, den såkalte *theosis*-lære. Den er imidlertid formulert i samsvar med og som et uttrykk for *Nikenums* og Chalke-

dons kristologi, slik at kirkefedrenes lære om menneskets forening med Gud bare forstås rett når en ser at de samtidig fastholdt tanken om det uoverstigelige skille mellom Skaper og skaperverk.

Dette innebærer både etter oldkirkelig og luthersk forståelse at i forholdet mellom Gud og menneske er Gud alltid den givende og mennesket alltid den mottagende.<sup>5</sup> Forholdet mellom de to ikke kan snus og kan aldri utlegges slik at det skulle være tale om noen form for gjensidig betingethet. Gud er den allmektige og uendelige som aldri er avhengig av mennesket for å virkeliggjøre sin vilje i og med det skapte. Han har likevel skapt mennesket med henblikk på fellesskap med seg, og gjenoppretter og vedlikeholder dette fellesskapet på tross av menneskets manglende evne til å la det komme til uttrykk. Om dette handler bekjennelsen til den treenige Guds gjerninger slik de hva den lutherske reformasjon angår er utfoldet i klassisk form i forklaringen til troens tre artikler i Luthers *Lille katekisme*.

Den første trosartikkel handler om å motta livets konkrete mangfold som Guds gode gaver: “Jeg tror at Gud har skapt meg og alle skapninger, at han har gitt meg legeme og sjel [...], klær og sko, mat og drikke, hus og hjem [...] og at han rikelig og daglig forsørger meg med alt jeg trenger” (Mæland 1985, 283-284).<sup>6</sup> I syndens og ondskapens verden vil en slik tro på verdens gudgitte godhet alltid være utfordret og anfeltet. Løsningen på det ondes problem ligger likevel etter den lutherske bekjennelse ikke i å gjøre problemet rasjonelt gjennomskuelig, men i å fastholde troens lovprisning av Guds godhet også når den ikke på entydig og forståelig vis kan forankres i observasjonen av det skapte.<sup>7</sup>

Den andre trosartikkel handler om å motta Jesu frelsesverk som et fundament

det heller ikke skal legges noe til eller trekkes noe fra: “Jeg tror at Jesus Kristus, sann Gud [...] og tillike sant menneske [...] har gjenløst meg fortapte og fordømte menneske, kjøpt meg og fridd meg fra alle synder, fra dødens og djevelens makt”. Her spørres det ikke på noe punkt etter menneskets egne bidrag; det understrekes tvert imot at Jesu fullførte frelsesverk er grunnlaget også for menneskers tjeneste: “for at jeg skal [...] leve under ham i hans rike og tjene ham i evig rettferdighet, uskyldighet og salighet, likesom han er stått opp fra de døde” (Mæland 1985, 284).

Den tredje trosartikkel handler om troen og etterfølgelsen som Åndens gaver: “Jeg tror at jeg ikke av egen fornuft eller kraft kan tro på Jesus [...], men Den Hellige Ånd har kalt meg [...], opplyst meg [...], helliggjort meg og bevart meg i den rette tro, likesom han kaller, samler, opplyser og helliggjør hele kristenheten” (Mæland 1985, 284). At det dreier seg om Gud som alle gode gavers giver, fastholdes her med samme ensidighet; både troen, etterfølgelsen og den kristne kirkes enhet er Guds gaver ved Den Hellige Ånd.

Forståelsen av Gud som den alltid givende kvalifiserer på denne måten verden som stedet for Guds gaver og for menneskets tjeneste som skaperverkets forvalter. Grunnleggende for luthersk spiritualitet er derfor understrekningen av at Guds frelsesverk ikke er betinget av menneskets medvirkning, samtidig som dette ikke opphever betydningen av tjenesten og etterfølgelsen forstått som troens manifestering og uttrykk for Guds nærvær. Chalkedons forståelse av forholdet mellom Gud og menneske i Kristus som et forhold “uten sammenblanding og uten adskillelse” forstås altså som grunnleggende for spiritualiteten ved å utlegges som et samlende perspektiv på frelse og etterfølgelse.<sup>8</sup> På denne måten av-

vises både (semi-)pelagiansk moralisme og alle former for antinomisme som forståelsesrammer for kristenlivet. Den ubetingede benådningen tar oss ikke ut av verden, men lærer oss å bruke den rett.

Dette stiller bestemte krav til hvordan en på grunnlag av den lutherske bekjennelse kan opptre i en økumenisk kontekst. Ettersom den lutherske kirkes bekjennelses innhold er identisk med den økumeniske kirkes bekjennelse, kan ikke den lutherske opptre som om den var den éne, og slett ikke med noe krav om ufeilbarlighet.<sup>9</sup> Det er imidlertid både berettiget og nødvendig å stille spørsmål til de andre kirker og deres teologiske særtrekk så lenge disse spørsmålene er forankret i Nikenum, Chalkedon og i CA 1 og 3. Ethvert vesentlig spørsmål i den økumeniske dialog vil nemlig, så sant en legger den lutherske bekjennelse til grunn, være et spørsmål både til ens egen og de andre kirker om forskjellen mellom og foreningen av Gud og menneske er korrekt oppfattet og konsistent tenkt og praktisert.

I forhold til den romersk-katolske kirke er det primært synergisme-problemet som lar denne problemstillingen komme til uttrykk; både den romersk-katolske katekisme<sup>10</sup> og *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*<sup>11</sup> bekrefter at tanken om at mennesket medvirker til sin egen frelse, fremdeles er viktig i romersk-katolsk teologi. Dette legger etter luthersk forståelse til rette for en spiritualitet som er problematisk i forhold til Chalkedon-bekjennelsens avvisning av enhver form av sammenblanding mellom det guddommelige og det menneskelige. En implikasjon av dette med store konsekvenser for det praktiske kristenliv er den forskyvning i oppfatningen av forholdet mellom levende og døde Luther innledet sine reformasjonsbestrebelselser med å påtale. Særlig i forhold til anmodningen

om helgenenes forbønn som en viktig del av romersk-katolsk spiritualitet er det nærliggende å reise spørsmålet om forskjellen mellom Gud og menneske her er ivarettatt med den entydighet bekjennelsen forutsetter. Også de dogmer den romersk-katolske kirke har formulert etter reformasjonen (Maria-dogmene og pavens ufeilbarlighet) er det naturlig å forstå i dette perspektiv; er skillet mellom Gud og menneske her fastholdt med den tilstrekkelige tyngde og konsekvens?

I forhold til de reformerte kirker kommer spiritualitetens kristologiske forankring først og fremst til uttrykk som et spørsmål om fornuftens rolle og plass i gudsforholdet; både i calvinsk og arminiansk utforming gir reformert teologi kravet om rasjonell entydighet et rom det i luthersk spiritualitet ikke har. Dersom skillet mellom Gud og menneske er uoverstigelig, er det da nærliggende å tenke seg at Guds handlemåte for mennesker skal framstå som så velbegrunnet den både i reformert predestinasjonslære og i reformert viljefrihetslære framstår som?<sup>12</sup> Er det ikke på bekjennelsens premisser mer nærliggende å leve med uerkjennbarhetsproblemet i troens tillit enn å søke det oppløst i rasjonell transparens?

Reformert arminianisme møter oss i dag ikke minst i form av pentekostale og karismatiske fornyelsesbevegelser. Det er, også på lutherske premisser, mye godt å si om dem; de representerer en viktig påminnelse om at kristen tro faktisk dreier seg om levd liv og guddommelig nærvær. Samtidig vil alltid spørsmålet om en i karismatiske sammenhenger forstår det som på bekjennelsens premisser må oppfattes som sekundære manifesteringer av guddommelighet (helbredelser og tungetale) med en større grad av entydighet enn en har grunnlag for. For Luther var romersk kirkepositivisme



og svermerisk overåndelighet uttrykk for samme teologiske grunnskade, nemlig menneskets iboende tilbøyelighet til å ville søke Guds nærvær alle andre steder enn der han selv uttrykkelig har lovet å la seg finne;<sup>13</sup> en inkarnasjonsforankret spiritualitet vil her tenke annerledes.

Når en forstår det lutherske som et forsøk på å fornye og fastholde den oldkirkelige treenighets- og inkarnasjonsbekjennelse, blir den dogmatiske avstand minst til den ortodokse kirke, for slik har den alltid også forstått seg selv. Den ortodokse kirkes liturgier lar seg da også langt på vei forstå som en utfoldelse og berikelse av den læreressige konsentrasjon som ligger til grunn for den lutherske forståelse av kirkenes enhet. Samtidig har hundreårs adskillelse gjort at den kulturelle avstand her ofte kjennes større enn overfor katolikker og reformerte. Å overvinne den kulturelle distanse for å prøve å vinne fram til en dypere forståelse av de felles røtter framstår derfor akkurat i denne sammenheng som en særlig viktig utfordring for den økumeniske dialog; en tar neppe mye feil om en antar at både lutheranere og ortodokse kan ha mye å lære av en slik tilnærming.

### **Luthersk spiritualitet som samtidskritikk**

Luthersk spiritualitet er altså avhengig både av at forskjellen mellom Gud og det skapte fastholdes som absolutt, samtidig som enheten av de to er reelt manifestert i Jesus på en måte som bærer den enkeltes og menighetens liv i tro og etterfølgelse. Denne forståelsen av forholdet mellom Skaper og skaperverk problematiseres i den bevegelse som på 1300-tallet gikk under navn av *via moderna*. Den oppfatter nemlig ikke Gud som virkelighetens uendelige, og derfor uerkjennbare, fundament, men som en del av verden som en i prinsippet forholder

seg til som til alt annet. Gud og menneske forstår derfor her som to ulike størrelser innenfor et felles, overordnet begrep om virkelighet. De plasseres på samme nivå og tenkes i prinsippet å ha samme type egenskaper; Gud har bare mer av dem. Mennesket har makt, men Gud er allmektig; mennesket har innsikt, men Gud er allvitende; det er en gradsforskjell, ikke en vesensforskjell.<sup>14</sup>

Dette åpner for en helt ny måte å forstå menneskets frelse på, nemlig som et resultat av forhandling; du yter det, jeg yter det, og så blir vi enige til slutt.<sup>15</sup> Samtidig består behovet for å la Guds annerledeshet på en eller annen måte komme til uttrykk, og det kan på de tankemessige premisser en her opererer med bare skje ved å hevde at han også har mer frihet enn mennesket har; han er derfor til syvende og sist heller ikke bundet av den forhandlingsløsning han selv har gått inn på. På *via moderna*-premissene kan derfor Guds allmakt ikke framtre som annet enn vilkårlighet; Gud frelser den som gjør så godt han eller hun kan dersom det er det Gud vil. Tanken om at Gud i frihet har bundet seg til det skapte og sine løfter om å gi det del i guddommelighet, forutsetter både en differensiering mellom Gud og menneske og en inkarnasjonsrealisme man ikke lenger maktet å gripe.

Det var *via moderna*-tradisjonens forståelse av gudsforholdet som en kombinasjon av forhandlingsløsning og ren vilkårlighet som skapte Luthers klosterkamp. Løsningen ble for ham det som siden gjerne er blitt omtalt som den reformatoriske oppdagelse, nemlig forståelsen av at mennesket ved troen blir reelt delaktig i Guds egen rettferdighet slik at det etableres en forening av det uforenlige som består som det urokkelige fundament både for tid og evighet (Alfsvåg 2010, 200-201). Slik vinner Luther fram til den frelsesforståelse basert

på Nikenums og Chalkedons kristologi som ligger til grunn for de lutherske bekjennelser. Om dette prosjektet var han imidlertid ikke alene; det er nærliggende å vise til både Nikolas Cusanus i det 15. århundre og jansenismen i det 17. århundre som langt på vei parallelle forsøk på å fastholde distinksjonene i de oldkirkelige bekjennelser som grunnleggende for tro og tanke.<sup>16</sup>

Som forsøk på kirkelig og sosial reform var disse reaksjonsbevegelsene mislykkede; det var moderniteten som vant fram. Det henger blant annet sammen med den konfesjonssplittelse reformasjonen ledet til; at kirken fra nå av talte med flere tunger, svekket åpenbart dens troverdighet og gjorde den uegnet som politisk enhetsfundament. Fornuften overtar derfor den splittede kirkes rolle som det sosiale fellesskaps intellektuelle forankring; det som skal gjelde som allment forpliktende må fra nå av være rasjonelt begrunnet. Samfunnet kan altså ikke lenger legge det absolutte skille mellom Gud og det skapte til grunn for en allment forpliktende virkelighetsforståelse. For den kollektive bevissthet blir dette skillet da erstattet med den grunnleggende distinksjon i det skapte, forholdet mellom det åndelige og det materielle, som det strukturerende orienteringspunkt. Dermed forskyves også idealet for det sant menneskelige fra det å i tro motta verdens mangfold som Guds gode gaver til tanken om det autonome menneskets selvrealisering som et fritt og uavhengig individ.

Både modernitetens virkelighetsforståelse og dens antropologi foregripes allerede av Luthers motstandere Zwingli og Erasmus. Zwingli viser i sin nattverdtenkning nettopp hvordan en problematisering av den tradisjonelle inkarnasjonsrealismens forståelse av det skapte som stedet for Guds nærvær fører til en åndeliggjøring av religiøsitet. Slik tenker også Descartes hundre

år senere og med ham alle innflytelsesrike opplysningsfilosofier; tanken om den uendelige forskjell mellom Gud og menneske er her avskaffet og erstattet av en forestilling om religiøsitet som åndelighet. På denne måten framstår moderniteten som menneskeåndens forsøk på å guddommeliggjøre seg selv ved å gjennomforske, betvinge og underlegge seg den fysiske virkelighet; det naturlige slik det er i seg selv, er bare interessant som råstoff for det menneskelige intellekts bearbeidelse.<sup>17</sup>

Tema for diskusjonen mellom Erasmus og Luther er forståelsen av menneskets frihet. Mens Luther insisterer på at menneskets frihet bare kan være et uttrykk for det gjenopprettede gudsforholdet, insisterer Erasmus på at menneskets frihet forstås adekvat primært gjennom dets relasjon til seg selv.<sup>18</sup> Gud kan nok tenkes å legge forholdene til rette for menneskets frelse, men menneskets er selv avhengig av å benytte seg av de mulighetene det slik gis, slik at mennesket selv til syvende og sist blir arkitekten bak sin egen selvrealisering. Linjen er derfor ikke lang fra Erasmus til Kants insistering på at autentisk moralitet innebærer at mennesket er sin egen moralske autoritet; innblanding fra andre er for Kant alltid ødeleggende, også om denne andre skulle være Gud. Gjennom forankringen av det moralsk gode i menneskets autonomi understrekes slik ytterligere tanken om det gitte som råstoff for menneskets selvrealisering; det som er mulig, er også godt i kraft av mennesket evne til sette seg dette som mål.

Hvilke konsekvenser fikk denne endring i virkelighetsforståelse og antropologi for spiritualiteten? Fra en side sett var de ganske store. Riktignok fantes der bevisste forsøk på etablere en bevisst modernitetskritisk spiritualitet; både nylutherdommen og den romersk-katolske antimodernisme er

det nærliggende å forstå i et slikt perspektiv. De toneangivende lutherske teologer kom imidlertid til å prioritere betydningen av å fastholde teologiens akademiske forankring med den konsekvens at de i stor grad så seg tvunget til å ta utgangspunkt i modernitetens forutsetninger og prøve å forsvare sin posisjon på det grunnlag. Det førte imidlertid til at kontinuiteten med den oldkirkelige treenighetslære og kristologi i stor grad ble problematisert allerede i utgangspunktet. Luthersk teologi i moderniteten framstår derfor i stor grad som ulike forsøk på framstille og gjennomtenke alternative orienteringspunkter for teologien, som for Schleiermacher er avhengighetsfølelsen, for Ritschl moralen, for vekkelsene det gjenfødte menneskes religiøse erfaring, for Bultmann den eksistensielle avgjørelse og for Pannenberg universalhistorien. Alle står uansett spørrende overfor oldkirkens og den lutherske reformasjons forankring i inkarnasjonen som foreningen av det uforenlige. De som i en luthersk kontekst prøvde å utvikle en inkarnasjonsforankret modernitetskritikk, ble oppfattet som kontroversielle og hadde liten innflytelse i sin samtid; de viktigste eksemplene er her Hamann<sup>19</sup> og Kierkegaard.<sup>20</sup>

Heller ikke Barths bastante avvisning av den liberale teologi når fram til en forståelse av kirkens klassiske inkarnasjonsbekjennelse som en alternativ forankring. Derimot vil en kunne hevde at de modernitetskritiske implikasjoner av kirkens sentrale dogmer er betydelig bedre ivaretatt innen katolsk og ortodoks teologi. Når denne svakhet likevel ikke fikk så stor betydning for luthersk kirkeliv som det kunne ha fått, henger det sammen med at en tradisjonell og inkarnasjonsforankret spiritualitet overlevde i kirkens liturgier, som ivaretok kontinuiteten tilbake til reformasjonens og oldkirkens trosforståelse og trospraksis i

betydelig større grad enn den akademiske teologi.

På modernitetens premisser framstår altså naturen primært som råstoff for menneskets virkeliggjøring av sitt intellektuelle potensial. Ved slik å underlegge oss den fysiske natur har vi utvilsomt hevet vår egen levestandard og funnet løsningen på tekniske problemer tidligere generasjoner ikke en gang ante eksisterte. Men framgangen er dyrt kjøpt; forurensnings- og klimakrise har etter hvert innhentet oss og gjort oss oppmerksomme på at vi i realiteten er fanget av vår egne forutsetninger på en slik måte at vi ikke klarer å bryte med dem selv etter at vi er blitt oppmerksomme på deres begrensninger. Vi klarer rett og slett ikke å motstå modernitetens innebyggende tendens til å se det mulige som det gode. På den måten er også teologiens manglende evne til å frigjøre seg fra modernitetens forutsetninger blitt et problem; i stedet for å fastholde tanken om mennesket som skaperverkets forvalter har den i stor grad kommet til å legitimere forståelsen av mennesket som dets forbruker.<sup>21</sup>

Det er nå en stigende grad av forståelsen for disse problemstillingene. Samtidig har debatten i stor grad forflyttet seg til samlivsetikkens område, hvor konsekvensene av modernitetens grunnleggende premisser nå gjør seg sterkt gjeldende, men så langt uten å problematiseres i særlig grad. Det er vanskelig å forstå de krav som de siste par generasjoner har gjort seg gjeldende om aksept for seksuell utfoldelse uten forpliktelse og uhemmet bruk av teknologi for å kunne gi barn til alle som ikke kan lage dem selv, som uttrykk for noe annet enn modernitetens ånd/materie-dualisme og dens iboende ønske om å frigjøre seg fra materialitetens betingelser. At en i denne sammenheng også åpner for utnytting av fattige kvinner i den tredje verden som surrogatmødre ty-

der på at det 19. århundres modernitet her er intakt i så stor grad at den også rommer betydelige elementer av kolonialisme. Det virker også rimelig å anta at når homofili ses på en som en livsstil som har krav på særlig beskyttelse i lovverket, så henger det sammen med at homofile bedre enn andre lever opp til idealet om å realisere seg selv på tvers av naturgitte begrensninger; det er altså først som homofil det autonome mennesker blir fullt ut seg selv som frigjort fra materialitetens begrensninger.

Det er selvsagt all grunn til å ta på alvor beretningene fra dem som har strevd med sin seksuelle orientering og ikke føler de av kirken er blitt møtt med den nødvendige raushet og forståelse. Frikoblingen av samliv og seksualitet fra biologi og reproduksjon bygger imidlertid på livssynsmessige forutsetninger det er viktig å være oppmerksom på for at ikke disse skal få utgjøre en ikke-bevisstgjort norm for all samtidig spiritualitet både i og utenfor kirken. Her er det derfor viktig å vite hva en gjør ved de veivalg en nå står overfor. Den alternative samlivsetikken forutsetter en ånd/materie-dualisme som er uforenlig med en inkarnasjonsforankret overbevisning om den gudgitte betydning av den fysiske natur og de biologiske livsprosesser. I NT er den ekteskapelige trofasthet framhevet som nestekjærlighetsbudets viktigste konkretisering, og relasjonen mellom mann og kvinne i ekteskapet er den eneste mellommenneskelige relasjon som med entydighet forutsettes å speile Kristi kjærlighet til sin menighet (Ef 5,32). Dersom kirkene ikke er tilstrekkelig kritiske overfor samtidens førende ideologi på dette punkt, er det derfor stor fare for at de både vil undergrave sin egen spiritualitet og svekke sin egen troverdighet når det gjelder å utforme en etikk i samsvar med sine egne forutsetninger.<sup>22</sup>

Det er altså mye som tyder på at i et

samfunn styrt av modernitetens virkelighetsforståelse og antropologi forutsetter en luthersk spiritualitet et kritisk blikk på samtiden. Men hvordan ser den ut mer konkret?

### **Levende lutherske lokalmenigheter: Liturgi, lære, ledelse og lekfolk**

Den oldkirkelige og lutherske bekjennelse forutsetter at menigheten samles til et møte med Gud hvor han er til stede gjennom fortellingene om hans storverk og proklamasjonen av de løfter han har knyttet til vann, vin og brød. Luthersk spiritualitet er altså liturgisk og sakramental; den understreker betydningen av fysisk nærvær og tradisjonsbundne fortellinger og metaforer. Dette kan knapt uttrykkes klarere enn det CA 7 gjør den når den definerer kirkens enhet ved å referere hva som skjer når menighetens er samlet til gudstjeneste, et referat som åpenbart er basert på framstillingen av den første menighet i Apg 2,42 samtidig som det er like presist dekkende for kirkelige aktiviteter både i Wittenberg i 1530 og i Aarhus og Stavanger i 2013: Vi møtes for å bekjenne vår tro, høre evangeliet og ta imot sakramentene. Kirkens gudstjeneste kjennetegnes derfor av en liturgisk konservatisme som både er saklig velbegrunnet og økumenisk relevant: Vi leser de hellige tekster fra en bok som er bortimot to tusen år gammel og bekjenner vår tro med formuleringer som er nesten like gamle, og begge deler har en kontinuerlig brukshistorie i den kristne kirke uavhengig av tid og sted. Og slik vil det også alltid være; uansett hvor kreative og frigjorte vi ønsker å være, er det vanskelig å se for seg at den økumeniske relevans av evangelielesning, trosbekjennelse i samsvar med de oldkirkelige bekjennelser og sakramentforvaltning i samsvar med Jesu innstiftelse vil bli radikalt svekket.

Men hva da med kontekstualisering og

relevans? Dette er viktige problemstillinger; kirken må tale til sin samtid om den ikke skal bli kulturelt isolert, og i en tid med økende religiøs pluralisme og voksende fremmedgjøring overfor det kirkelige er det ikke selvfølgelig hvordan det kan gjøres på en måte som er troverdig både i forhold til kirkens identitet og dens kontekst. Problemet kan imidlertid ikke løses ut fra den forutsetning at en kan skille form og innhold; det kristne budskap er ikke en abstrakt ide som kan pakkes og formidles på ulike måter uten at innholdet endres. Et slikt skille mellom innhold og form er nemlig bare en variant av modernitetens ånd/materie-distinksjon og allerede av den grunn uegnet som grunnlag for refleksjon over kontekstualiseringsproblemet. En inkarnasjonsforankret spiritualitet forutsetter derfor at også måten det kristne budskap manifesteres og formidles på, er viktig. Også formspråket må være betinget av troens og åpenbaringens egenart. Det betyr ikke at det alle steder må være "ensartede menneskelig overleveringer eller skikker eller seremonier" (CA 7), men det betyr at det formspråk som brukes i tillegg til å være kontekstuell relevant også må være betinget av budskapets egenart.

En ekklesiologisk utilitarisme hvor en tillater seg å isolere målet fra de midler som brukes for å nå det, er derfor ikke forenlig med ønsker om å formidle en spiritualitet som er forankret i den forening av lære og liv de klassiske bekjennelser manifesterer og formidler. Det er liturgien slik den består av bibellesning, trosbekjennelse, bønn og lovprisning som er stedet for troens modning og vekst både for fellesskapet og den enkelte. Den enkeltes aktualisering av det liturgiske i sitt liv gjennom bibellesning, morgen-, kvelds- og bordbønner kompletterer fellesskapets trosmanifesteringer, men kan ikke erstatte det. Vilje til å prioritere

den felles søndaglige feiring av Jesu oppstandelse som kjerne og sentrum er derfor den grunnleggende forutsetning for en spiritualitet som vekker og nærer troen både i den enkeltes og menighetens liv. Hverken tid, sted eller form er her uten videre utbyttable. Troslivet må ha en forankring i tid og rom, uten at det i alle sammenhenger betyr en uniformering.

Viljen til å være kontekstuell og relevant i en sammenheng som preges av minkende kunnskap om og manglende forståelse for sentrale elementer i den kristne tro skaper et fenomen som kan beskrives som de liturgiske implikasjoner av begrepet OOB (Alfsvåg 2004, 31-44). OOB er et akronym for Out Of the Box Experience, som er et forsøk på å tematisere den markedsføringsmessige betydning av at et produkt virker med en gang, rett ut av boksen. Som kirkelig strategi innebærer det at skal kirken ha appell til dem som normalt ikke går der, så må gudstjenesten oppleves forståelig og relevant også for dem som er der for første gang.

Som program for en misjonerende kirke er det mye verdifullt i en slik tankegang. En kirke som ønsker å være tro mot Jesu misjonsbefaling vil alltid prøve å nå videre ut, og da må den prøve å vekke interesse blant dem som (enda) ikke går der. Samtidig blir det fort problematisk om menighetens søndaglige hovedsamling primært skal tilrettelegges ut fra forutsetningene til dem som ikke har vært der før. En liturgi som skal være et fullødig uttrykk for menighetens tro, vil nødvendigvis inneholde elementer en må vokse inn i, og som derfor av gode grunner kan oppleves fremmedgjørende for dem som møter dem første gang. Det fins gode og mindre gode måter å prøve å løse det problemet på; å ta de teologisk forutsetningsfylte elementer ut av søndagsgudstjenesten, er neppe blant de beste.

**Når ortodoks og romersk-katolsk teologi generelt har vist seg mer motstandsdyktig mot modernitetens forflatningstendenser, så er det nettopp et uttrykk for at den liturgiske forankring av den læremessige refleksjon her har hatt en annen grad av selvfølgelighet**

At måten troen formidles og manifesteres på er en del av dens innhold, betyr at for en luthersk spiritualitet er liturgien viktigere enn læren. Det betyr ikke at læremessig pluralisme er uproblematisk så lenge liturgien bevares intakt, men det betyr at læremessig refleksjon for å være livsnær og relevant må være forankret i den levende menighets bønn og bekjennelse (Sheldrake 1999, 36).<sup>23</sup> Dette forhold kan ikke snus; dogmatikk er primært den bedende menighets refleksjon over og kritiske drøftelse av sin tro og dens forutsetninger og konsekvenser. Den teoretiske teologis praksisforankring kan derfor ikke oppløses uten at trosforståelsen blir en annen. Når så mye moderne protestantisk teologi virker steril og, til tross for sine store anstrengelser for å være kontekstuell, så fort oppleves foreldet, er det nærliggende å se det som uttrykk for at en har prioritert den akademiske og kulturelle forankring på bekostning av den liturgiske, og det gir ingen slitesterk teologi. Det er derfor nærliggende å tenke seg at når ortodoks og romersk-katolsk teologi generelt har vist seg mer motstandsdyktig mot modernitetens forflatningstendenser, så er det nettopp et uttrykk for at den liturgiske forankring av den læremessige

refleksjon her har hatt en annen grad av selvfølgelighet.

Troslivets læremessige forankring skal derfor hverken relativiseres, slik tilfellet ofte har vært i vekkelsene, i karismatiske miljøer og hos representanter for en ensidig kirkeveksttenkning,<sup>24</sup> eller absolutteres, slik det skjer i fundamentalistiske og kreasjonistiske<sup>25</sup> miljøer; begge deler er uttrykk for modernitetens ånd/materie-dualisme og rasjonalisme. En inkarnasjonsforankret spiritualitet tenker annerledes. Den har funnet sitt feste i troens overleverte formspråk og søker gjennom kritisk refleksjon å bearbeide dette slik at det kan manifesteres og formidles i nye kontekster og til nye generasjoner. Men den oppløser ikke sin forankring i bønn, bekjennelse og lovprisning som troens grunnspråk.

Åndelig lederskap er også knyttet til liturgien og er en ordning med guddommelig opphav: "For at vi skal komme til denne [den rettferdiggjørende] tro, er det innstiftet en tjeneste med å lære evangeliet og meddele sakramentene" (CA 5). Med den guddommelige innstiftelse av denne tjenesten er det her tenkt på at Jesus gav forkynnelses- og misjonsoppdraget til en bestemt gruppe mennesker, et forhold som er tyde-

lig understreket i alle de fire evangeliene.<sup>26</sup> Dette betyr hverken at lederoppdragets utforming er fastlåst en gang for alle eller at alle andre i menigheten er fritatt for ansvar, men det innebærer at på nytestamentlige premisser er også utformingen av tjenesten som liturg og predikant et oppdrag som må løses på de forutsetninger det kristne budskap definerer. Også embetsteologisk utilitarisme er en moderne konstruksjon som problematiserer den nytestamentlige samentenkning av lære og liv.

Dette er etter mitt skjønn et viktig perspektiv blant annet på tjenestedifferensieringsdebatten. Det vil i denne sammenheng åpenbart føre for langt å gå inn i en konkret drøftelse av hvordan den nytestamentlige forskjellsbehandling av menn og kvinner når det gjelder ansvaret for menighetens lederfunksjoner skal ivaretas i dag. Likevel er det relevant å reise spørsmålet om en ikke ved å se helt bort fra denne forskjellen nettopp kommer til å bekrefte den utilitaristiske isolasjon av form fra innhold som nå i flere sammenhenger er blitt påvist som karakteristisk for modernitetens ånd/materie-dualisme. Dersom budskapets nytestamentlige formgivning er teologisk relevant, må det også bety noe at apostelen med teologisk tunge argumenter framholder at kjønnsdifferansen i denne sammenheng faktisk ikke er uinteressant.<sup>27</sup>

Åndelig lederskap er en tjeneste som vil skape involvering, engasjement og etterfølgelse. Det er derfor viktig å lede og formidle på en slik måte at det ikke virker passiviserende. Det forutsetter for det første menighetens tilstedeværelse. Det er en umulig oppgave å skulle praktisere et involverende lederskap overfor det flertall av folkekirkenes medlemmer som er passive i så stor grad at de bare unntaksvis er nærværende når menighetens samles. Det er derfor viktig å tenke gjennom de mulige

uheldige konsekvenser av at de skandinaviske folkekirkers medlemstall fremdeles er så høyt som det er. Det er selvsagt en viktig misjonsstrategisk målsetting å holde kontaktflaten mellom kirke og folk så stor som mulig. Samtidig er det ikke mulig å se bort fra de mulige uheldige konsekvenser av at kirken tilpasser sin virksomhet etter ønsker og behov hos flertallet av dens medlemmer når disse i liten grad synes å involvere bevisst trosengasjement og aktiv etterfølgelse. I Den norske kirke skjer nå halvparten av alle kirkebesøk i forbindelse med kirkelige handlinger (Botvar 2010, 11-24), og jeg antar at situasjonen ikke er så svært forskjellig i Danmark. Er det i det hele tatt mulig å formidle det kristne budskap som et kall til (daglig) omvendelse og etterfølgelse til mennesker en bare ser ved livets store anledninger? Og om denne siden av det kristne budskap ikke formidles fordi det oppfattes som for krevende for målgruppen, vil en ikke da i sin iver etter å nå lenger ut i realiteten ha bidratt til en passivisering som er det kristne evangelium fremmed?

For det andre forutsetter involverende lederskap at den menigheten som faktisk er til stede, utfordres og settes i stand til å leve troens liv, ikke bare i kirken, men også i verden. Den kristne tro er en tro på en Gud som har skapt verden, ikke bare det kirkelige fellesskap. Det betyr at Gud er nærværende alltid og over alt; det er derfor ingen sider av livet i kirke og samfunn hvor troen ikke er relevant eller ikke manifesteres. Spiritualitet dreier seg om interaksjonen mellom lære og liv. Men til syvende og sist er det livet det dreier seg om; det er her vi finner den avgjørende prøvesteinen på holdbarheten av den kirkelige spiritualiteten, luthersk eller ikke. Uansett hvor viktig liturgien er, er derfor liturgien etter liturgien enda viktigere.



Misjonsstrategisk betyr dette at det er feil å identifisere kirkens kontaktflate med dens gudstjenester og kirkelige handlinger. Kirkens viktigste kontaktflate mot verden er levende og engasjerte medlemmer. Både med henblikk på dens egen identitet og når det gjelder å nå de passive og unådde, må derfor det å skape engasjerte og engasjerende troens bekjennere være en prioritert kirkelig oppgave.

### Oppsummering og konklusjoner

Luthersk spiritualitet er apostolisk og katolsk. At den er katolsk, betyr at den tar utgangspunkt i den økumeniske kirkes bekjennelse til Guds treenighet og inkarnasjon som fundamentet for lære og liv. At den er apostolisk, betyr for det første at den i sin utleggelse av kirkens bekjennelse legger til grunn apostlenes forståelse av innholdet i den kristne tro slik dette er dokumentert i NT; det understrekes både i Apg 2,42 og CA 7. Men det betyr for det andre at den er sendt til verden med det gode budskap om den ubetingede benådningen og gleden ved et liv i engasjert etterfølgelse. Det skaper en spiritualitet som bare bevares gjennom kritisk refleksjon over de premisser samtidskulturen legger for dens manifestering.

Modernitetens særskilte utfordring er at den i utgangspunktet fordrer en spiri-

tualitet som åndeliggjør religiøsiteten og problematiserer den materielle, fysiske virkelighet som stedet for Guds nærvær og etterfølgelsens manifestering. Manglende evne og vilje til å konfrontere sin samtid på dette punkt har i mange tilfelle skapt en teologi som hemmer snarere enn fremmer en autentisk kirkelig spiritualitet. Folkekirkelighetens behov for å utgjøre en relativt ukritisk fortolkning av samtidens religiøsitet kan her også synes å bremse den nødvendige teologiske klargjøring.

Pulsslaget i en bærekraftig kristen spiritualitet er menighetens og den enkelte troendes liturgiske liv slik det kommer til uttrykk i bibellesning, bønn, lovprisning og en regelmessig nattverdfeiring. Det er dette liturgiske liv som skal forankre refleksjonen over og formidlingen av det kristne trosinnhold, og som skal strukturere utformningen av et åndelig lederskap med tyngdepunkt i forkynnelse og sakramentforvaltning. Men dets viktigste målsetting er å fremme en trygg tro og en engasjert etterfølgelse som kan bære livet i kirken og verden for alle troens bekjennere. På den måten vil en skape en kontaktflate mot alle som lever i det samfunn kirken er en del av. Mindre enn det kan målsettingen for en autentisk luthersk spiritualitet ikke være.

### NOTER

- 1 Jfr. definisjonen i hos Alister E. McGrath: "Spirituality concerns the quest for a fulfilled and authentic religious life, involving the bringing together of the ideas distinctive of that religion and the whole experience of living on the basis of and within the scope of that religion" (McGrath 1999, 2).
- 2 Noen av de grunnleggende perspektiver i artikkelen er presentert i en mer kortfattet og foreløpig form i artikkelen "Ingen annen Gud: En visjon for de lutherske kirker" (Knut Alfsvåg 2012).
- 3 Chalkedon-bekjennelsen er gjengitt i norsk oversettelse i Skarsaune 1987, 128.
- 4 Jfr. fortalen til CA, hvor det tas til orde for at partenes meninger i den foreliggende kirkesplittelse må høres "så de kan bli ført tilbake til den enkle sannhet og kristne enighet, etter at det i skriftene på begge sider som er blitt behandlet galt, er blitt rettet"; se Mæland 1985, 26.
- 5 For en drøftelse av sammenhengen mellom de to, se Alfsvåg 2008, 175-193.
- 6 Dette er nærmere utfoldet i Alfsvåg 2010, 123-132.
- 7 For en innføring i Luthers tilnærming til det-

- te punkt, se Alfsvåg 2009, 91-100.
- 8 Til forståelsen av dette som det sentrale motiv i Luthers teologi, se Steiger 2000.
  - 9 Fortalens formulering om “det [...] på begge sider som er blitt behandlet galt” må her tas på fullt alvor.
  - 10 Etter luthersk oppfatning er det problematisk å hevde at “rettferdigjørelsen legger grunnen for et samarbeid mellom Guds nåde og menneskets frihet” (*Den katolske kirkes katekisme*, Oslo: St. Olav forl., 1994, art. 1993), fordi en slik formulering åpner for tanken om at Gud og menneske i bestemte sammenhenger kan oppfattes som likeverdige partnere.
  - 11 For en presentasjon av debatten rundt dette dokumentet, se Alfsvåg 2007.
  - 12 For en nærmere redegjørelse for denne problemstillingen, se Alfsvåg 2002.
  - 13 “Gjendøpere, sakramentariere og papister er alle avgudsdyrkere, ikke fordi de dyrker steiner og tre, men fordi de legger ordet til side og dyrker sine egne tanker.” Se Luther 1883-1990, 42, 112; Luther 1958-1967 1,149.
  - 14 For en mer utførlig begrunnelse for denne forståelsen av *via moderna*, se Alfsvåg 2010, 109-115; Hyman 2010, 67-80.
  - 15 Den dogmatisk litt mer presise måte å uttrykke dette på, er at Gud kan frelse den som gjør så godt han kan, se Hægglund 1975, 177-178.
  - 16 For en drøftelse av likhetstrekk mellom Cusanus og Luther, se Alfsvåg 2012, 66-80; til forståelsen av Cusanus, reformasjonen og jansenismen som parallelle reaksjoner på *via moderna*, se Dupré 1993, 186-220.
  - 17 Til forståelsen av Zwingli og Descartes i dette perspektiv, se McGrath 2004, 202-203 (om Zwingli) og Pereboom 1999, 103-110; Hyman 2010, 19-46 (om Descartes).
  - 18 Til denne diskusjonen, se Alfsvåg 2006, 33-46.
  - 19 Se blant annet Bayer 1988.
  - 20 Her kan en for eksempel tenke på refleksjonene over de hermeneutiske implikasjoner av “Guden i Tiden” i *Philosophiske Smuler*, eller den eksplisitt inkarnasjonsforankrede forståelse av mennesket som syntese av uendelighet og endelighet i *Sydommen til Døden*. Søren Kierkegaard, *Skrifter*, København: Gad, 1997, bind 4 og 11.
  - 21 Lynn Whites kritikk av teologien på dette punkt fra 1967 er blitt stående som et orienteringspunkt i debatten, se Kristiansen 2007.
  - 22 For en utdyping av disse synspunktene, se Alfsvåg og Andersen 2011.
  - 23 Sheldrake formulerer dette slik med henblikk på kirkefedrene: “The unity of theology implied that intellectual reflection, prayer and living were, ideally speaking, a seamless whole.” Isoleres den teoretiske teologi fra troens liv, fører det til “Divorce of Spirituality and Theology”, som er tittelen på kapittel 2 i Sheldrakes bok.
  - 24 For en nyansert drøftelse av denne problemstilling med henblikk på enkelte aktuelle kirkevektstmiljøer, se Hanssen 2007.
  - 25 For en påvisning av modernitetens materiske skepsis som forutsetning for kreasjonismen, se Cunningham 2010.
  - 26 Matt 28,7.11 og Mark 16,14 understreker de elleve som de primære mottagere av misjonsbefalingen, og Joh 20,22-23 det samme når det gjelder binde- og løsemakten; aller mest entydig understrekes de elleves primære vitneansvar i Luk 24,48.
  - 27 Spørsmålet er noe mer utførlig behandlet i Alfsvåg 2012.

## LITTERATUR

- Alfsvåg, Knut: “Hvem kjente Herrens tanke, eller hvem var hans rådgiver? Til spørsmålet om den teologiske betydning av læren om den ukjente Gud”, *Tidsskrift for teologi og kirke* 73 (2002).
- Alfsvåg, Knut: “Kirkens vesen og vekst: Teologiske perspektiver på nyere kirkeveksttenkning”, *Norsk tidsskrift for misjon* 58 (2004).
- Alfsvåg, Knut: “Hva ville han egentlig? Noen refleksjoner om den lutherske reformasjonens hovedsak og dens teologiske betydning”, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 107 (2006).
- Alfsvåg, Knut: “Rettferdigjørelse og apostolisitet: Den katolsk-lutherske dialog i dag”, *Norsk teologisk tidsskrift* 108 (2007).

- Alfsvåg, Knut: "God's fellow workers: The understanding of the relationship between the human and the divine in Maximus Confessor and Martin Luther", *Studia theologica* 62 (2008).
- Alfsvåg, Knut: "Negativ teologi hos Martin Luther", *Over alt* 21 (2009).
- Alfsvåg, Knut: "Hovedtrekk ved menneskesynet i Luthers Lille katekisme", i Torleiv Auestad, Tormod Engelsen og Lars Østnor (red.), *Kirkens bekjennelse i historisk og aktuelt perspektiv: festskrift til Kjell Olav Sannes*, Trondheim: Tapir akademisk 2010.
- Alfsvåg, Knut: *What no mind has conceived: An investigation of the significance of Christological apophaticism*, Leuven, Paris, Walpole: Peeters, 2010.
- Alfsvåg, Knut og Morten Dahle Andersen (red.): *Samlivsetikk og kristen tro: Utredning fra et utvalg oppnevnt av lutherske organisasjoner og frikirker*, Oslo: Lunde, 2011.
- Alfsvåg, Knut: "Ingen annen Gud: En visjon for de lutherske kirker", *Lære og liv: Et tidsskrift for Kirkelig fornyelse* 39, nr. 1 (2012).
- Alfsvåg, Knut: "Skal kvinnene tie? En vurdering av kvinneprestdebattens klassiske argumenter", *Lære og liv: Et tidsskrift for kirkelig fornyelse* 39, nr. 2 (2012).
- Alfsvåg, Knut: "Cusanus and Luther on human liberty", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 54 (2012).
- Bayer, Oswald: *Zeitgenosse im Widerspruch: Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, München: Piper, 1988.
- Botvar, Pål Ketil: "Endringer i nordmenns religiøse liv", i Pål Ketil Botvar og Ulla Schmidt (red.), *Religion i dagens Norge: Mellom sekularisering og sakralisering*, Oslo: Universitetsforl. 2010.
- Cunningham, Conor: *Darwin's pious idea: Why the ultra-darwinists and creationists both get it wrong*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010.
- Derk Pereboom, "Early modern philosophical theology", i Philip L. Quinn og Charles Taliaferro (red.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell Publishing 1999.
- Dupré, Louis: *Passage to modernity: An essay in the hermeneutics of nature and culture*, New Haven: Yale University Press, 1993.
- Hanssen, Ove Conrad: "Kirke i en ny tid? Utdfordringer fra "emerging churches" og "fresh expressions of church"', *Halvårsskrift for praktisk teologi* 24 (2007).
- Hägglund, Bengt: *Teologins historia: En dogmhistorisk översikt*, Lund: LiberLäromedel, 1975.
- Hyman, Gavin: *A short history of atheism*, London: I.B. Tauris, 2010.
- Kristiansen, Roald: "Økoteologi anno 2007", i Bård Mæland og Tom Sverre Tomren (red.), *Økoteologi: Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*, Trondheim: Tapir akademisk forlag 2007.
- Luther, Martin: *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: H. Böhlaus, 1883-1990, 42,112; *Martin Luther, Works*, St. Louis: Concordia, 1958-1967.
- McGrath, Alistair E.: *Christian Spirituality: An introduction*, Malden, Mass.: Blackwell, 1999.
- McGrath, Alistair E.: *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, New York: Doubleday, 2004.
- Mæland, Jens Olav (red.): *Konkordieboken: Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelseskriterier*, Oslo: Lunde, 1985.

Sheldrake, Philip: *Spirituality and theology: Christian living and the doctrine of God*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1999.

Skarsaune, Oskar: *Kristendommen i Europa I: Fra Jerusalem til Rom og Bysants*, Oslo: Tano, 1987.

Steiger, Johann Anselm: "The communicatio idiomatum as the axle and motor of Luther's theology", *Lutheran Quarterly* (2000).

### **FORFATTEROPLYSNING**

Knut Alfsvåg

Misjonshøgskolen

Misjonsmarka 12

4024 Stavanger

knut.alfsvaag@mhs.no

+47 51 51 62 36

---

Artiklen er blevet underlagt  
redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.

# DET LIVSSYNSÅBNE SAMFUND – NORSK RELIGIONSPOLITIK



Konsulent, ph.d. Mogens S. Mogensen

I sommeren 2010 besluttede den norske regering at nedsætte et udvalg, der skulle gennemgå statens tros- og livssynspolitik og komme med forslag til “en mer helhetlig politikk på feltet”. Udvalget skulle tage udgangspunkt i, at statens vigtigste opgave på dette område er at sikre og beskytte tros- og livssynsfriheden, og at staten fortsat skal føre en aktivt støttende tros- og livssynspolitik. I begyndelsen af januar fremlagde udvalget sin udredning *Det livssynsåbne samfund. En helhetlig tros- og livssynspolitik*.

Baggrunden er, at det norske samfund har udviklet sig “fra et homogent livssynslandskab til et mer pluralistisk billede”. Fra 1970 til 2012 er Den norske Kirkes medlemskab faldet fra 94% til 77% af befolkningen. I den samme periode er antallet af medlemmer af tros- og livssynssamfund steget fra 110.000 til 480.000. De tre samfund i denne gruppe er hhv. andre kristne trossamfund, islamiske trossamfund og Human-Etisk Forbund, hvor af sidstnævnte i dag har omkring 83.000 medlemmer (s. 45-49).

Den direkte anledning til, at regeringen sætter fokus på religionslovgivningen er, at der i Stortinget i 2008 blev indgået et forlig om Den norske Kirke, der ændrer forholdet mellem stat og kirke, som også lagde op til en grundlovsændring, der blev gennemført 2012. I den nye grundlov fastslås det, at “Værdigrundlaget forbliver vor kristne og humanistiske arv” (par 2). Med inspiration fra den danske grundlov siges det, at “Den norske Kirke, en evangelisk-luthersk kirke, forbliver Norges folkekirke, og understøttes som saadan af Staten” (par 16). I samme paragraf føjes så de helt afgørende ord til: “Alle Tros- og Livssynssamfund skal understøttes paa lige Linje” (s. 63-65).

I hovedafsnittet om “Prinsipper for tros- og livssynspolitikken” oplistes fem forskellige modeller for forholdet mellem stat og religion:

1. Staten støtter ét livssyn og styrer ét livssyn
2. Staten støtter ingen livssyn og styrer ingen livssyn

3. Staten støtter alle livssyn, men styrer ingen
4. Staten støtter alle livssyn og styrer alle livssyn
5. Staten støtter alle livssyn og styrer ét livssyn (s. 86)

Mens den første model, som indebærer en slags livssynsdiktatur, i dag er uaktuel, da den er i modstrid med menneskerettighederne, er de fire øvrige stadig i spil. I de seneste årtier har Norge fulgt en variation af model fem, hvor Den norske Kirke er blevet styret og støttet af staten, samtidig med at de andre livssyn også har fået økonomisk støtte. Efter kirkeforliget og grundlovsændringen bevæger udviklingen sig mere i retning model tre.

Udvalget lægger otte principper til grund for sine anbefalinger for en fremtidig religionspolitik. De tre første principper ville stort set alle vestlige demokratier også lægge vægt på, nemlig, at alle skal have deres religionsfrihed beskyttet, men at praktiseringen af den enkeltes religionsfrihed må ikke krænke andres friheder, og endelig en understregning af, at ingen, og at ingen må udsættes for diskrimination på grund af deres religion.

De to næste principper er karakteristiske for den stat-religion-model, som Norge har fulgt i mange år. Staten skal aktivt støtte alle borgernes religiøse praksis – og det har været politikken i efterhånden mange år, men så tilføjes der, at staten skal tilstræbe en ligebehandling i støtten til borgernes religionsudøvelse, uanset deres religion. Udvalget mener, at dette ligebehandlingsprincip indebærer, at de specielle bånd mellem staten og Den norske Kirke må ophæves.

Staten støtter alle livssyn og religioner, men der lægges også op til en vis styring fra statens side i de næste to principper.

For det første må statens aktive religionspolitik være i overensstemmelse med det norske samfunds fællesværdier, nml. demokrati, retsstat menneskerettigheder, ikke-diskriminering og ligestilling. Det betyder altså, at en betingelse for at modtage statens støtte er, at et religionssamfund ikke undergraver samfundets centrale værdier. De religiøse grupper, som modtager statslig støtte, må desuden demonstrere åbenhed og respekt mod andre religioner.

Det ottende og sidste princip tilkender religion en plads i det offentlige rum, idet alle må acceptere at blive eksponeret for andres religiøse praksis i det offentlige rum. Udvalget er af den opfattelse, at religionens plads i det offentlige rum i et multireligiøst samfund i ligebehandlingens navn, må indebære, at offentlige institutioner, som fx sygehuse, hvor man kan være tvunget til at opholde sig i længere tid, må udvikles til livssynsåbne steder, hvor der er plads til forskellige religiøse og livssynsmæssige udtryk (s. 106-112).

Der er tale om en meget grundig udredning, der på sine 462 sider kommer rundt om mange forskellige religionspolitiske problemstillinger. I hovedafsnittet om "Praktisering af tyro og livssyn i det norske samfund" drøftes blandt andet skole, forsvar, sundhedsvæsen, klædedragt og symboler, livssynsåbne ceremonier, helligdagsregler, vielser, begravelser og børns rettigheder. Blandt de konkrete anbefalinger på disse områder kan nævnes flg.

- Det skal ikke længere være Den norske Kirke, der danner rammen om nationale markeringer, som fx efter tsunamien eller 22. juli katastrofen, men at der bør foregå fælles markeringer på tværs af de forskellige religioner og livssyn (133f).
- Som hovedregel skal det bare være praktiske forhold og ikke en vurdering af en

## **Lige som det er sket i Norge, må man forvente, at det i Danmark vil blive fulgt op af et arbejde med den danske religionspolitik.**

mulig symbolsk betydning, som skal lægges til grund for evt. restriktioner i brug af religiøse symboler og klædedragt. Udvalgets flertal mener også et skal gælde politi og domstole (s. 158).

- Der er behov for at etablere livssynsåbne rum i et større og mere landsdækkende omfang end det tidligere er sket (s. 166).
- Flertallet af udvalgets medlemmer går ind for, at der indføres civil ægteskabsindgåelse som en generel ordning, således at det tydeliggøres, at ægteskabet er national retslig ordning, som er uafhængig af borgernes religiøse og etniske baggrund, og dermed bliver et udtryk for ligebehandling (s. 205).

I hovedafsnittet "Offentlig økonomisk støtte til tros- og livssynssamfundene" opstilles fire forskellige mulige modeller for finansiering af religiøse organisationer.

1. Frivillig medlemsafgift, som fastsættes og indsamles af organisationerne selv
2. Frivillig medlemsafgift, som fastsættes af organisationerne selv, men indsamles med statslig hjælp
3. Obligatorisk religionsafgift eller skat, som fastsættes og opkræves af staten og fordeles til de enkelte organisationer.
4. Direkte bevilling over stats- eller kom-

mune-budget til de enkelte organisationer (s. 324-325).

Flertallet i udvalget anbefaler, at den nuværende model 4. Som det også har været inddraget i den danske debat, viser udredningen, at der altid er en pris for religiøse organisationer at betale, hvis man ønsker at modtage støtte fra staten. Udvalget foreslår således, at organisationer, der ønsker statslig støtte, udover at følge norsk lov skal opfylde en række betingelser.

- De må ikke give børn opvækstvilkår, som er klart skadelige for deres udvikling
- De må ikke opfordre til eller bifalde illegitime voldshandlinger og straffeaktioner, som bryder med grundlæggende menneskerettigheder
- De må ikke hverve medlemmer med brug af tvang, manipulation og økonomiske fordele eller krænkelser af ret til privatliv eller hindre udmeldelse (s. 350).

Alt i alt er der tale om en meget grundig analyse af den hidtil gældende norske religionspolitik, der følges op af nogle helt principielle overvejelser over religionspolitiske problemstillinger, og som munder ud i konkrete forslag til ændringer i religionspolitikken i Norge. Det er tankevækkende,



at den norske regering satte gang i denne religionspolitiske udredning, efter at stortinget havde indgået et kirkeforlig i 2008, der fastlægger de nye rammer for forholdet mellem stat og kirke. Sidst år nedsatte den danske regering en kommission, der skal komme med forslag til, hvordan folkekirken fremover skal styres, og dermed også til, hvordan forholdet mellem stat og kirke skal være fremover. Lige som det er sket i Norge, må man forvente, at det i Danmark vil blive fulgt op af et arbejde med den danske religionspolitik. I det lys er der stor inspiration at hente i den norske udredning, selvom forholdene på det religionspolitiske område er ganske betydelige mellem vore to broderfolk. På det helt grundlæggende område vil der være enighed fokuseringen på religionsfriheden, men den norske "ak-

tivt støttende tros- og livssynspolitik", som bl.a. har givet sig udtryk i direkte offentlig støtte til religiøse organisationer uden for folkekirken kender vi ikke i Danmark og vil der sikkert ikke være opbakning til i Danmark.

Sidste år udkom bogen "Danish Regulation of Religion, State of Affairs and Qualitative Reflections", redigeret af Niels Valdemar Vinding og Lisbet Christoffersen. Denne bog vil kunne danne et godt analytisk grundlag, når og hvis den danske regering nedsætter et udvalg, der skal komme med forslag til en revidering af den danske religionslovgivning, og den norske udredning vil kunne tjene som en udfordring til at gennemtænke forslag til konkrete ændringer af lovgivningen.

Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitik  
Norges offentlige utredninger 2013:1

Udredningen kan downloades gratis her:

<http://www.regjeringen.no/pages/38186391/PDFS/NOU201320130001000DDDPDFS.pdf>

# EN KIRKELIG 2020-PLAN

## UNGE VISIONER FOR KIRKEN

Studenterrådsformand på MF Kristoffer Simonsen  
og Studenterrådsformand på DBI Michael Agerbo Mørch

Historisk set har folkekirken haft den særegne forudsætning, at samfundet, hjemmet og skolen havde samme udgangspunkt som kirken. Denne forudsætning eksisterer på mange måder ikke længere, fordi den kristne tro ikke længere er centrum i vores kultur. Derfor står kirken i dag med en ny opgave for stadig at kunne formidle evangeliet. Hvordan agerer en kirke, der skal finde sine ben i en postkristen kontekst? Budene er mange, men vores ekklesiologiske motto kan kortfattet skrives som et dobbelt forhold: Kirken er knyttet til Kristus og til mennesker. Ud fra disse to tilhørsforhold vil vi beskrive vores vision for kirken frem mod 2020.

### **Kirken er knyttet til Kristus**

Jesus Kristus er kirkens Herre, frelser og vejleder. Det var ham, der kom med frelsen, og kun gennem ham opnår det fortabte menneske frelsende forsoning med Gud (Joh 14,6). Retfærdiggørelsen ved tro på nåden alene er stadig menneskets eneste

mulighed for frelse. Dette evangelium mister aldrig betydning, relevans eller nerve. Derfor må kirkens første og vigtigste vision naturligvis være at knytte sig tættere og tættere til det evangelium. Konkret vil vi betone fire forhold, som vi mener enhver menighed må overveje at implementere.

For det første må prædikanten hele tiden overveje, hvordan evangeliet gøres tydeligt og relevant. Begge dele er afgørende. Fra prædikestolen bør evangeliet altid lægges frem til tro og frelse, så det er tydeligt for enhver, hvad Bibelens budskab er. Samtidig må den enkelte forkynder overveje, hvordan netop hans menighed er særegen, og på hvilken måde denne menighed har brug for at høre evangeliet forkyndt. Vi har gennem årene hørt for mange kedelige og irrelevante prædikener – enten fordi de ikke var båret af en forkyndelse om Kristus eller fordi de var verdensfjerne. Kernen af evangeliet og en forkyndelse, der på bibelsk grundlag giver praktiske råd til hverdagskristenlivet, er, hvad kirken har brug for. I dag og til alle tider.

For det andet må menigheden fremelske en personlig bibelglæde. Bibelen er Guds levende ord til mennesker, og gennem tæt kontakt med teksten bliver det muligt at tale Guds sandhed ind i hinandens liv under alle livsforhold. Bibelen er selv fuld af vidnesbyrd om, at Herrens ord holder én i live (fx Sl 119,154; Hebr 1,3). Det kan gøres på mange måder, og der findes et væld af gratis bibellæseplaner og -modeller. Hvilken strategi, der passer bedst til den enkelte menighed, må man i fællesskab afgøre.

For det tredje vil vi betone den gamle katekismeundervisning. Dette gælder selvfølgelig børn, hvor oplæring er uvurderligt vigtigt, men vi mener dog også, at voksne vil have gavn og glæde af at vokse i indsigt og erkendelse af Guds åbenbaring. Der er flere forskellige måder til at praktisere det. Man kan have katekismeundervisning for interesserede før selve gudstjenesten starter. Man kan have en ugentlig hverdagsaften, hvor fokus er undervisning – og ikke forkyndelse. Man kan lave mere komprimerede studieføløb, hvor folk dedikerer sig efter en slags højskolemodel. Eller man kan rykke undervisningen til en hverdag, og dermed understrege at det at være kirke ikke er en søndagsaktivitet, men en hverdagsaktivitet. Summa er bare, at undervisning er vigtigt! For det, vi fylder vores liv med, er også vores 'output'. Og det at kende skriften giver ydermere selvtilid, når kirken skal formidle evangeliet til de ikke-troende.

For det fjerde vil vi betone, at kirken er medlemmerne og ikke bygningen, og at kirken er i verden for at række ud til en brudt verden. Kirken er andet led i Guds inkarnationsplan, hvorfor vi er sendt til verden, ligesom Kristus var sendt (Joh 17,18; 20,21). Selvom missiologer har betonet det i årtier, halter det alligevel med at implementere tanken. Måske fordi den virker så

radikal. Eller måske fordi den strider med CA 7 og 8's tale om, at kirken bliver konstitueret gennem ordets forkyndelse og sakramenternes forvaltning. Forkyndelsen og sakramenterne er naturligvis en afgørende del af kirkens egenart, men det har en fare for at blive for defensivt. Vi tror, at Lesslie Newbiggin havde ret, da han sagde, at gudstjenesten om søndagen er det sted, hvor de kristne hviler ud og hylder frelsen (CA7-8), og ikke det sted, hvor missionen primært sker. For det er ugens seks andre dage, der er missionale arbejdsdage for Herren. Det fokus skal vi have, uanset om vi er i folkekirken eller frikirkerne. Dette fjerde punkt er ikke uforeneligt med højkirkelighed og centerstyret ledelse, selvom man umiddelbart kan opfatte det sådan. Vi kender flere konkrete eksempler på, at netop højkirkeligheden giver den hvile som kirken (altså dens medlemmer!) har brug for, for at få energi til missionsarbejdet i hverdagen. Samtidig kan en tydelig præstesikkelse være den rollemodel som kirken har brug for, og som menigheden kan navigere efter. Så den flade struktur i frikirker og andre lignende menighedssammenhænge kan i nogle tilfælde virke fordelagtigt, men er ikke en nødvendighed for en bibelsk betoning af kirken som værende dens medlemmer. Sagt med missiologiske termer kan man sige, at folkekirkens styrke er dens centripetale kraft, mens frikirkernes styrke er deres centrifugale kraft.

### **Kirken er knyttet til mennesker**

Ingen kirke uden et uomvendt folk! Så enkelt kan det vel siges. Den kirkelige institution er en dennesidig ordning, mens kirken (folket) er en del af Kristi evige legeme. Den er et arbejds- og tilbedelsesfællesskab midt i en syndig verden. Når Kristus engang kommer igen, vil arbejdet forsvinde og tilbedelsen stå tilbage. Derfor er kirken uløseligt



## Når kirken har fokus på Kristus, og lever tæt sammen med ham, så kan vi frimodigt variere form og struktur



knyttet til den verden, den er sat i, og det må også få sine konkrete aftryk i menighederne. Her bliver der allerede gjort mange tiltag, men på nogle punkter vil vi alligevel gerne have øget fokus. Det tror vi er muligt – både fordi kirkeinstitutionen (på trods af alt) stadig er stærk og mangfoldig, og fordi det ligger i kirkens selvforståelse at forholde sig til sin samtid og sine omgivelser (sml. fx ApG 13,16-52; 15,1-35; 17,22-34). Vi vil her fokusere på tre punkter, der kræver kirkens opmærksomhed frem mod 2020.

For det første diakoni. Med Kristus som det store forbillede er kirkens inkarnation rettet mod de svageste. Kirken er kaldet til overalt at have særlig opmærksomhed på dem, der er ladt i stikken og dem, mod hvem livet har vist sig strengt. Diakoni kan let virke som et uoverskueligt projekt – enten fordi velfærdsstaten har overtaget mange oplagte diakonale funktioner, eller fordi nøden i visse områder kan virke så overvældende. Vi tror dog, at der stadig er mange områder, hvor kirken kan være til stede og hjælpe. Her vil vi rette opmærksomheden mod to grupper, som kræver kirkens fokus frem mod 2020:

Ensomme: Tallene for ensomme i Danmark er ekstremt høje. Det er vanskeligt præcist at definere ensomhed, og hvad der skal inkluderes i definitionen, og derfor er

vores tilgang også pragmatisk: Hvordan lokaliserer kirken de, der oplever ensomhed, og bringer dem ind i kærlighedens fællesskab? Disse relationer er ofte mere lige for, end vi forestiller os. Målet er, at vi bliver mere tydelige og bevidste om at være opsøgende og inviterende, for som en rapport fra Center for Ungdomsforskning viser, vil ensomme gerne opsøges (Når det er svært at være ung i Danmark - unges trivsel og mistrivsel i tal). De har nemlig brug for, at nogen tager det initiativ, som de ikke selv tør tage. Vi tror, at Kristus er den, der virkelig tilfredsstiller relationsbehovet, men vi må som kirke bære med (Joh 4; Matt 11,28; Gal 6,2).

Indvandrere: I en tid med accelererende kulturel pluralisme er det vigtigt, at der ud fra kirken bæres en synlig vision for fredelig og kærlig sameksistens. Vi ønsker ikke at fjerne en konstruktiv, gensidig kritik eller fjerne de åbenlyse forskelle der kulturelt og religiøst er mellem subkulturene, men vi ønsker at se en kirke der fremmer åbenhed, dialog og respekt. I alle landets sogne bor der i dag mennesker af anden etnisk herkomst end dansk, og det er vigtigt at kirkens medlemmer hjælper med at give disse mennesker en god integration i samfundet.

Disse to punkter er måske særligt ty-

delige i storbyerne, for som Tim Keller har påpeget, har byen alle dage været et tilflugtssted for de svage. Derfor er byen både positivt og negativt en maksimering af det menneskelige. Her er den kreative energi størst, men den menneskelige ondskab og elendighed også størst. Derfor må kirken i storbyen særligt tage sig denne opgave på sig. Og med landets stigende urbanisering kan det næsten kun gå for langsomt. Det betyder ikke at landsbykirkernes udfordringer negligeres eller glemmes, men at storbykirkernes udfordringer på disse områder er mest presserende og tilmed stigende.

For det andet apologetik. Fordi kirken er knyttet til mennesker, må den imødekomme menneskers hele identitet. Vestens klare betoning af det rationelle og en lang idé-historisk kontrovers mellem kirken og videnskaben gør mange mennesker skeptiske over for evangeliet. Derfor må vi i vores kulturelle kontekst argumentere for troens relevans. Vi må grundigt overveje, hvordan hver enkelt menighed kan udruste nogle personer inden for apologetik, så de gennem personlige relationer og i de offentlige medier arbejder apologetisk. Vi anbefaler, at hver menighed udvælger min. en til to personer, som har interesse for apologetik, til at dygtiggøre sig og øve sig i persuasivt og inviterende at have samtaler med folk om troen.

Derudover mener vi, at man med fordel vil kunne oprette en lokation efter en l'Abri-model. Det vil sige skabe et center, hvor folk kan få støtte, vejledning og fordybelse i apologetik, filosofi, kultur og samfund og som kan være en katalysator for den apologetiske debat i Danmark. Samarbejde for eksempel mellem kirkerne, Kristeligt Forbund for Studerende, Origo og det teologisk-akademiske miljø ville her være oplagt.

For det tredje må vi tydeliggøre, at kir-

ken er til stede for alle – både for dem, der allerede tror og for dem, der ikke tror (jf. indledningen til denne anden del). Nutidens danskere passer sjældent ind i den traditionelle ekklesiologi, hvor der er fastsat skarpe afgrænsninger for bestemte leve-måder og trosforståelser (det der er blevet kaldt *bounded set*). Tværtimod er det kirkens fornemmeste opgave at være et klart fyrtårn, hvor mennesker kan være mange steder i forhold til troen og livet, og hvor det centrale spørgsmål er, i hvilken retning de bevæger sig i forhold til troen (det man har kaldt *centered set*). Kirkens eget fyrtårn og centrum er Kristus, og kirkens fokus bør altid være at pege entydigt på centrum, og hjælpe folk nærmere ham. Den fleksibilitet er besværlig og kan virke rodet, men vi tror det er nødvendigt. De teologiske og praktiske udfordringer for en sådan model omkring fx formaning, kirketugt, afvisning af falsk lære, udfordring til efterfølgelse og lignende må diskuteres i en anden sammenhæng end her.

Kirkens budskab er ikke dydig livsstil, men frelse ved Kristus alene, efterfulgt af discipelskab (Ef 2,8; Luk 6,46). På den måde samler dette tredje punkt vores overordnede vision: Når kirken har fokus på Kristus, og lever tæt sammen med ham, så kan vi frimodigt variere form og struktur. Man kan jo ikke se sig fri af form, idet alle samværsformer implicerer en struktur. Men denne samværsform må være så optimal som mulig, for at vi ikke spilder tiden. Her gælder det i øvrigt, at når færre og færre mennesker har et naturligt tilknytningspunkt til kirken som fællesskab, da ligger der en uundgåelig udfordring i at skabe anledninger og ideelle muligheder for, at kirkefremmede vil sætte deres ben i kirkelokalerne. Det første og vigtigste skridt i denne proces er at opbygge relationer, fordi det er den nødvendige baggrund til at motivere nye til

at være en del af menighedens fællesskab. Dernæst er det afgørende at forholde sig til, at de fleste kirkefremmede, der kommer i til arrangementer i kirken typisk vil frygte, at de ikke passer ind, at deres børn opfører sig pinligt, eller at arrangementet bliver for langt og uvedkommende. Ud over en traditionel højmesse om søndagen, bør kirkefællesskabet derfor i fortsat stigende grad lave tiltag hele ugen, hvor fortællingen er i centrum og hvor *alle* elementer er letforståelige og inddragende. Derudover kan det overvejes at give arrangementerne navne, hvor ord som 'gudstjeneste', 'kirke' og 'salmer' ikke indgår – ikke for at snyde de deltagende, men for ikke at afskrække fra deltagelse på forhånd.

Derfor: en kirke med Kristus i fokus kan og skal rette sin opmærksomhed mod dem, der endnu ikke kender ham. Og da kirken er knyttet til både Kristus og mennesker, er det svært at se nogen vej uden om denne evangelisk-missionale ekklesiologi.

### **Afsluttende bemærkning**

Vores indlæg kommer i en kirkelig opbrudstid, hvor mange finder nye veje at gå. Vores mål er ikke at underminere mange af disse gode kirketanker – men vores mål er at vise, hvad der virker relevant for kirken som helhed set fra nogle teologistuderendes sofa.

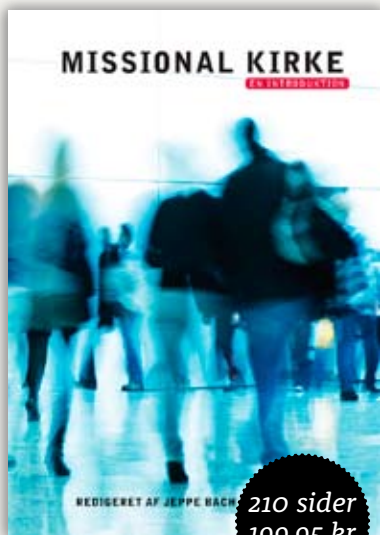
Vi skriver ikke til én bestemt menigheds-sammenhæng eller folkegruppe. Denne vision er altså ikke fortaler for nogen bestemt kirkemodel, men snarere en fortaler for at vi praktisk og teoretisk gør mest muligt for at se flere mennesker komme til tro på Jesus som deres eneste redningsmand.

Slutteligt er det magtpåliggende for os at fastholde og bekende vores magtesløshed, trods de mange store planer og visioner. Ikke som en undskyldning, men som en erkendelse af, at kirken ikke kommer nogen vegne uden Jesus Kristus som enerådige Herre (Joh 15,5). Det første og vigtigste skridt vil derfor altid være at søge Gud i bøn.

JEPPE BACH NIKOLAJSJEN

## Missional kirke - en introduktion

KOLON



Udtrykket missional kirke har i flere år været på manges læber. Jeppe Bach Nikolajsen har samlet en række artikler om emnet med bidragsydere både fra ind- og udland.

Bogen bidrager til drøftelsen af, hvilken rolle kirken bør spille i det danske samfund i dag.

Bogen indeholder bidrag af Steen Skovsgaard (forord), Jeppe Bach Nikolajsen, Michael W. Goheen, Mogens S. Mogensen, Karsten Nissen, Asger Chr. Højlund, Peri Rasolondraibe og Lasse H. Iversen.



»Traditionelt er mission ofte blevet forstået som det kristne Vestens forsøg på at kristne den øvrige ikke-kristne verden. Nu er der imidlertid fremvokset en dybere forståelse af, at mission er en del af kirkens væsen og må være en del af kirkens liv i alle kulturer, på alle steder og til alle tider. Denne forståelse bliver behandlet i en række indsigtsfulde kapitler i denne bog skrevet af fremragende teologer. Bogen kan bidrage til at forny og inspirere enkeltmennesker og menigheder til mission i vor tid. Den anbefales på det varmeste!«

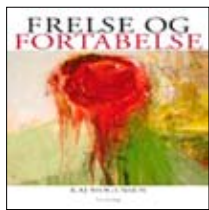
*Tormod Engelsen,*  
professor i missionsvidenskab,  
Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo



I den sidste halvdel af det tyvende århundrede er forståelsen af, at kristen mission er en deltagelse i Guds mission, vokset frem både blandt ortodokse, protestantiske og katolske kristne. Jeg håber, at denne bog kan blive startskuddet på en proces, der kan føre til en bevidsthed om, hvad mission i Danmark indebærer. Det er afgørende, at lokale menigheder over hele Danmark reflekterer over dette. Denne bog er vigtig i denne sammenhæng. Den fortjener at blive læst og drøftet!

*Jonas A. Jørgensen,*  
generalsekretær i Dansk Missionsråd





**Frelse og fortabelse**  
**Kaj Mogensen**  
**Aros, 2012**  
**256 sider**

Anmeldt af **Peter V. Legarth**

Kaj Mogensen (KM) er en lærd og bredt orienteret mand. Han har gennem en årrække været censor ved de teologiske fakulteter og har desuden i 12 år været det teologiske censorkorps formand. Mange teologer har været under kærlig behandling af KM, men ellers vil KM være kendt for sit utrættelige insisteren på læren om alles frelse, den såkaldte alforsoning. Nu foreligger KM's *opus magnum* på mere end 400 sider, det vil sige en omfangsrig monografi om frelse og fortabelse.

Bogen rummer en detaljeret gennemgang af bibeltekster, der bredt forstået handler om frelsen. KM analyserer i en række selvstændige kapitler GT, de synoptiske evangelier, Johannesevangeliet og den paulinske brevsamling. I et særskilt kapitel drøftes spørgsmålet om, hvorvidt Judas Iskariot ifølge NT blev frelst. Bogen indledes med en præsentation af problemstillingen og et kirkehistorisk vue, og KM redegør for det bibelsyn, der ligger til grund for hans fremstilling. Bogen afsluttes med systematiske overvejelser. I en bevægende epiløg lukkes vi ind i sorgen og savnet i forbindelse med et toårigt barnebarns begra-

velse: "Men hvor var Gud henne? Jeg tror, at Gud var og er i en lille pige med Downs Syndrom. Den Gud, jeg tror på, er en Gud, der også har Downs Syndrom" (412).

Jeg vil i det følgende præsentere nogle hovedsynspunkter i KM's fremstilling. Bogen er spækket med detaljer, og det er ikke muligt her at give et udtømmende referat af monografien.

KM indleder med at præsentere sin tese: "Læren om den dobbelte udgang er en ophævelse af det grundlæggende i kristen bibelsk funderet tro. Den bibelske frelseshistorie er en fortælling, som ender lykkeligt" (14). KM vil plædere for troen på, at der findes en kærlig Gud, som har åbenbaret sig i Jesus Kristus, troen på at Jesu Kristi forsonergerning omfatter alle mennesker, håbet om det brudte skaberværks genoprettelse (14).

KM er på det rene med, at en lære om den dobbelte udgang findes i CA 17 og i Athanasianum, men denne lære inddrages i disse tekster i sammenhænge, hvor troen er blevet ortodoksi, og hvor læren er et middel til at true og skræmme med, et magtmiddel. I det hele taget skal bekendel-

sessskrifterne tolkes ud fra Bibelen og ikke omvendt, og da læren om den dobbelte udgang ikke findes i Bibelen og ikke hører til det væsentlige i bekendelsesskrifterne, kan en afvisning af læren om den dobbelte udgang ifølge KM ikke tolkes som manglende bekendelsestroskab (21).

I næste kapitel redegør KM for sit eget bibelsyn. Pointen for KM er, at Bibelen er inspireret og derfor kan inspirere. Inspirationslæren danner ikke grundlag for en skriftteori, men for en skriftanvendelse. Bibelen er ikke Guds Ord, for Guds Ord er altid mundtligt, men bibelteksterne kan gå hen og blive Guds Ord, når de bliver mundtlige (50). Den historisk-kritiske forskning kan berige bibellæsningen. Det bliver dermed gjort klart, at evangelierne er forkyndelse af Jesus og ikke nødvendigvis en gengivelse af et historisk forløb. Beretningen af brylluppet i Kana er eksempelvis "et anskueligt billede" (58), og som sådan har den betydning for troen og håbet. Forskningen hjælper os til at flytte fokus fra det, der skete (eller ikke skete) til: "hvad betyder det?" (58).

Det fjerde kapitel er helliget GT. KM påpeger, at der i GT er et håb om skaberværkets genoprettelse. KM understreger, at mennesket til forskel fra dyrene er skabt i Guds billede; mennesket "ligner" Gud. Syndefaldet betyder ikke, at gudbilledligheden er mistet; sådan skal Rom 3,21-23 ikke forstås. Det, der er mistet, er den fuldkomne, uspolerede gudbilledlighed (81). Med andre ord: "hvert eneste menneske har bevaret gudbilledligheden" (82). Genoprettelsen, det vil sige hvert eneste menneskes fornyelse af gudbilledligheden, er begyndt i den kristne menighed, mens alle ikke-kristne vil opleve denne fornyelse ved fuldendelsen (82). Denne tale om gudbilledlighed er vigtig for en forståelse af læren om alles frelse. Derimod må tanken om en evig pine betyde, at Gud destruerer sit eget billede, at Kristus

for evigt skilles fra sit billede. Gud tager sig selv med i faldet. Gud fortaber sig selv (83f), men en sådan forestilling om en destruktion af skaberværket ophæver ifølge KM selve skabelsestanken.

Den eneste tekst i GT, der taler om noget, der ligner læren om den dobbelte udgang, er Dan 12,1-3. Men KM betoner, at denne tekst er enestående; den er knyttet til en bestemt historisk situation, og hvis den skal tages for pålydende, er det kun Israel eller en del af Israel, der bliver frelst (124). Vi kan derfor ikke udlede en lære om den dobbelte udgang af Dan 12. Der er forskel på fromme og ugudelige ifølge GT, men denne forskel gælder alene dette liv. Døden sættes aldrig i GT i forbindelse med forestillingen om den dobbelte udgang (125).

KM behandler derefter de synoptiske evangelier. KM pointerer, at der ingen tekster er i NT, der ikke er Jesus-forkyndelse. Jesus er enestående, men KM betoner, at det ikke er den historiske Jesus, men den fortalte og forkyndte Jesus, der er fokus på i hans fremstilling.

Først gælder det Jesu lignelser. Ordene om lignelsernes mening fra Es 6,9f svarer "naturligvis" ikke til Jesu egen forståelse af lignelserne, men afspejler Markus' erfaring af, at mange vendte Jesus ryggen (135). Og forhærdelsen er i NT almindeligvis midlertidig. Generelt proklamerer Jesu lignelser håbet om Guds riges endegyldige sejr (143). Lignelsen om ukrudtet i hveden (Matt 13,24-43) taler ganske vist om en dobbelt udgang (dog ikke evig pine). Men lignelsen er næppe fortalt af Jesus (144), men den afspejler forhold i Matthæus' menighed. I lignelsen om de onde vinbønder (Mark 12,1-12) hedder det, at de onde får frataget vingården og bliver dræbt. Men KM betoner, at denne dobbelte udgang skildrer forskellige faser i frelseshistorien (Israel – Jesus); der tales ikke om en individuel dom, der afgør

det enkelte menneskes skæbne. I ordene om voddet (Matt 13,44-52) siges det, at de onde skal kastes ud, og ifølge udlægningen bliver de kastet i en ovn af ild. KM erklærer, at dette er tilintetgørelse. Lignelsen proklamerer ondskabens tilintetgørelse og Guds riges sejr.

Jesus taler i Bjergprædikenen om to veje og to porte; der er to muligheder for hvert eneste menneske: frelse eller fortabelse. "Men det siger intet om endemålet" (153). Teksterne kan forstås eksistentielt. Her i livet er der et valg mellem "Himmeriget" og det "at være borte fra Jesus" (155), og "hin dag" er hver eneste dag, hvor mennesket stilles over for den etiske fordring. Endvidere: Når det i Matt 21,28-32 hedder, at toldere og skøger kommer ind "før jer", så siges det utvetydigt, at alle kommer ind (165). På linje hermed erklærer KM, at den, der ikke havde bryllupsklædning på (Matt 22,1-14), er djævelen. Lignelsen skildrer Guds sejr over djævelen, ondskabens tilintetgørelse (170).

Når Jesus nogle steder advarer imod det sted, hvor der skal være gråd og tænderskæren, er fokus rettet imod dette liv, det jordiske liv. At blive kastet ud i mørket udenfor er fortabelse; det er de livsmuligheder, som ikke blev virkeliggjort, der er fortabte (180). Tilsvarende er mørket kun at finde i dette liv.

Fælles for lignelserne i Luk 15 er temaet: tabt og fundet. Gud leder efter det mistede (=fortabte) får. Han henter det ud af fortabelsens mørke og bringer det hjem til festen hos Gud (200). Men man kan ikke dele glæden hos fårenes ejer og samtidig lære den dobbelte udgang; i givet fald skulle lignelsen have fortalt, at nogle af fårene aldrig blev fundet! "Læren om dobbelt udgang forvandler en lykkelig guddommelig komedie til den største menneskelige tragedie" (200).

I det sjette kapitel er opmærksomheden rettet imod Johannesevangeliet. Beretningen om Lazarus (Joh 11,1-44) forkynder, at Gud kalder hele menneskeheden ud af dødens herredømme til livet. Jesus skænker livet, det vil sige det egentlige meningsfulde liv; det evige liv er at tro på Jesus i dette liv. Der bliver i Johannesevangeliet aldrig tale om, at Gud sender et menneske ud i mørket til evig pine. Der er intet helvede i Johannesevangeliet, men derimod en stærk forkyndelse af, hvor betydningsfuldt dette liv er (246).

I Nikodemus-samtalen (Joh 3,1-21) skelnes mellem fødsel af Ånd og af kød. "Det er en bevægelse fra det midlertidige til det evige, fra det overfladiske til det essentielle og fra det falske til det ægte" (250). Det handler ikke om to grupper af mennesker, men snarere om to dimensioner eller to faser. Jesus kalder til en ny eksistens i kærlighed, fra det uegentlige liv i denne verden til det sande liv i troen på Jesus (252). "At afvise Jesus betyder, at man ikke får del i det kvalificerede liv, det vil sige den sande eksistens" (255).

KM's konklusion er: "Der er intet sted i Johannesevangeliet antydning af dobbelt udgang. [...] Tværtimod er Guds kærlighed til verden det centrale teologiske grundlag og udgangspunkt i Johannesevangeliet. [...] Det er muligt for mennesker at afvise evangeliet, men det er ikke muligt for mennesker at sætte den guddommelige frelsesplan ud af kraft" (267).

Judas Iskariot får en selvstændig behandling hos KM. Judas Iskariot er ifølge KM en "identifikationsfigur for alt det i os, der forråder Jesus ved ikke at leve i troen på ham og i de gerninger, som troen udfolder" (271). Judas dør for Jesus, og Jesus dør for Judas. Judas er ikke dømt ude. Han deltager derimod i nadveren og modtager syndernes forladelse (Matt 26,28). I evan-

gelierne er der intet ord om Judas' evige fordømmelse. Judas gik ud i natten (Joh 13,30), men lyset skinner i mørket, og mørket fik ikke bugt med lyset (Joh 1,5); heller ikke Judas' mørke var stærkere end Jesu lys.

I det ottende kapitel analyserer KM den paulinske brevsamling. Ef 1,3-23 handler ifølge KM om genoprettelse og alforsoning: Gud har sammenfattet alt i Kristus, både det jordiske og det himmelske. Ef-brevet lærer alle tings genoprettelse. Det samme gør hymnen i Kol 1,15-20.

Det skal tages for pålydende, når det i 1 Tim 1,2-6; 4,8-11 hedder, at Gud vil alle menneskers frelse. Menigheden vil erfare frelsen allerede i dette liv, men i den endegyldige tilstand vil alle mennesker erfare frelsen. Det betyder, at når Pastoralbrevene taler om frafald fra troen, skibbrud på troen etc., er der alene tale om forhold, der vedrører dette liv (298).

Tanken om alforsoning findes også i 1 Kor 15,22, hvor Paulus udtaler, at som alle dør i Adam, skal alle gøres levende med Kristus. Det evige liv vil omfatte alle, og hele Paulus' argumentation vil bryde sammen, hvis man antager en lære om den dobbelte udgang. For så bliver alle alligevel ikke levendegjort med Kristus (306).

Samme tankegang findes i Rom 9-11. Alt er tilrettelagt af den suveræne Gud på en sådan måde, at alle hedninger bliver frelst ("hedningernes fylde"), og så at "hele Israel" bliver frelst (Rom 11,25f). Paulus konkluderer, at Gud har indesluttet alle i ulydighed for at vise alle barmhjertighed (Rom 11,32). Dette skal tages bogstaveligt og ikke begrænses af en antagelse af den dobbelte udgang. I givet fald omfatter Guds barmhjertighed jo alligevel ikke alle. Gud skænker mennesker den frelsende tro, nogle nu, resten engang.

Nogle tekster kunne tydes som belæg

for den dobbelte udgang, for eksempel 1 Kor 1,18f; 2 Kor 2,15f. Paulus sonderer her mellem frelse og fortabelse, men ifølge KM er den frelse og fortabelse, som Paulus beskriver, nutid. Fortabelse er at mangle det nutidige livsfællesskab med Kristus. Fortabelsen er midlertidig og dennesidig og præsentisk, men ikke futurisk. "Fortabelsen vil i Guds fremtid fortages. Kristus vil tilintetgøre fortabelsens magt, så Gud kan være alt i alle. [...] Der er en dom, men der er ingen evig fortabelse. Dette menneskeliv kan være en pine i vantro og håbløshed, men pinen er ikke evig" (326f). Fortabelse angår med andre ord udelukkende nutiden og aldrig fremtiden i KM's læsning af Paulus.

Det afsluttende kapitel rummer KM's systematiske overvejelser. KM drøfter først dommen. Det er vitalt for den kristne tro, at Gud er dommer, både på den yderste dag og hver dag i et menneskes liv. Og Jesus er dommer, men han er på samme tid den, der kom til verden for at frelse syndere. "Dommeren er den samme, som på korset døde for syndere" (334). Men læren om den dobbelte udgang adskiller frelseren Jesus fra dommeren Jesus, mener KM. Man spalter Jesus op i to: den forsonende og den straffende Jesus (336).

KM refererer til nogle af os, der må fastholde læren om den dobbelte udgang, men som på samme tid udtrykker et stort ubehag ved denne lære. "Man tror på det, man ikke håber" (356) og holder sig til et budskab, som man håber, ikke er sandt. "Det er problematisk, at man må forkynde et budskab, som man af hjertet ikke kan tilslutte sig" (358). KM fortsætter: "Ifølge læren om dobbelt udgang bliver frelsen et tilbud, hvor alt afhænger af, hvordan dette tilbud modtages. [...] I forhold til Gud bliver mennesket kunde, og Gud en, der kommer med dyre eller billige tilbud" (362).

Vigtig i denne forbindelse er ordene om

Guds kærlighed og Jesu død for ethvert menneske. Gud er til stede i Jesu korsdød som selvhengivende kærlighed. "Når Gud sammen med Jesus sætter livet til på korset for menneskers skyld, kan det ikke forenes med, at han engang sender de samme mennesker i tidsubegrænset smerte" (366).

Konklusionen er: "Den dobbelte udgang kan ikke begrundes ud fra Bibelen, hvis der ses bort fra ganske få tekster" (377). "Læren om dobbelt udgang er et udtryk for, at 'bogstaven slår ihjel' (2 Kor 3,6)" (377). Men det kristne håb kan ikke håbe på mindre, end at Gud skænker alle den frelsende tro.

Læren om alles frelse gør ikke kristen mission betydningsløs. Kristen mission er at sprede den glæde og den lovprisning, som udspringer af evangeliet. Det har betydning for menneskers nutid, men altså ikke for deres evige ve og vel. Derfor gælder det: "Det er på denne jord muligt at afvise evangeliet og vælge troen fra. Men når Jesus kommer synligt for alle for at dømme levende og døde, må hvert eneste menneske i frihed lade sig omfatte af Guds kærlighed og få del i den frelsende tro" (389). Det nytter ikke i den forbindelse at henvise til menneskets frihed til at afvise frelsen. Menneskets frihed må nemlig ikke overskygge Guds frihed, og man kan spørge, om det er at respektere et 'nej' til Guds kærlighed, hvis Gud sender det menneske, der afviser hans kærlighed, i tidsubegrænset pine (401). Frihed er altså ikke at være selvberørende, men den består i bundethed til Gud (403). Gud tvinger ikke nogen, men Gud fører i sin kærlighed ethvert menneske ind til frelsen.

KM slutter fremstillingen med en stærk understregning af Guds kærlighed. "En Gud, der sætter grænser for tilgivelsen og sender mennesker i evig pine, er ikke kristentroens Gud. Fortabelsens Gud kan ikke være evangeliets Gud" (408). KM vil ikke

nægte, at der kan findes udsagn, der lærer en dobbelt udgang, men de er isolerede udsagn. De er isolerede fra budskabet om Guds kærlighed ved Jesus Kristus. Læren om den dobbelte udgang er en ophævelse af det kristne evangelium. Denne lære tegner et forvrænget billede af Gud.

Så vidt bogens indhold med det umisforståelige anliggende, at ethvert menneske bliver frelst, uanset om det i sit jordeliv vil det eller ej.

Bogen er spændende at læse. Den er skrevet med et lidenskabeligt engagement, hvor man på intet tidspunkt er i tvivl om bogens ærinde. Det er en hjertesag for KM at afvise læren om den dobbelte udgang, og dette tema gentages eksplicit i en uendelighed. Kursiverede opsummeringer forekommer ganske hyppigt, hvilket er en god hjælp for tilegnelsen af bogens indhold. Bogen er pædagogisk set vel tilrettelagt. Man fornemmer, at KM er vant til at undervise! KM er god til at formulere sig, og mange gange siger man til sig selv: *Godt sagt*. Flere steder findes slagfærdige sætninger, hvor KM har leget med sproget (50, 53). Teksten er plejet og formuleret med stor omhu. Nogle af formuleringerne er helt aforismeagtige. Det er en vel kendt fristelse for teologer at formulere sig indviklet og med mængder af forbehold ud fra devisen, at jo mere indviklet sproget er, desto mere lærd fremstår man. Men den fristelse falder KM ikke i. Han er generelt til at forstå! Ulempen er, at KM formulerer sig rigeligt skråsikkert. Han udtrykker sjældent forbehold over for egne tolkninger. Han siger ikke, at fortabelse efter hans opfattelse er nutid. Nej, han erklærer det som en kendsgerning, at fortabelse er nutid (fx 326). Der er én bestemt opfattelse af den sag. Det kan åbenbart ikke diskuteres efter KM's opfattelse.

Det er også værd at nævne, at bogen er baseret på en stor belæsthed, og den har da

også en ganske omfattende litteraturliste. Bogen er kendetegnet af stor rigdom på detaljer. Jeg skal på den anden side ikke nægte, at jeg ved læsningen fandt det lidt trættende med de mange og udførlige redegørelser, hvor KM til tider bevæger sig ud på nogle felter, som ikke direkte vedrører bogens tese. Den kan til tider fremstå rigelig omstændelig. Men bogens pointe er man ikke i tvivl om. Det handler hele vejen igennem om et gennemgribende opgør med læren om den dobbelte udgang og et forsvar for læren om alles frelse. Som man bevæger sig frem i bogen, bliver den efterhånden forudsigtelig og dermed en anelse kedelig. Man ved som læser på forhånd, at enhver tanke om den dobbelte udgang på den ene eller den anden måde bliver elimineret bort.

Bogen har et lækkert udstyr med en stærk forside-illustration af Maja Lisa Engelhardt. Dog irriterede det, at limningen et sted ikke var i orden, så at blade i bogen rev sig løs.

Bogens ydre imponerer, og det kan føjes til, at der er læst grundig korrektur på bogen. Der er så at sige ingen trykfejl. Men bogens indhold overbeviser ikke. Der er som nævnt en utvetydig tendens i forklaringerne. Enhver ansats til læren om den dobbelte udgang afstreges på mange forskellige måder. Det bedste forsvar er et angreb, og læren om den dobbelte udgang bliver med stor voldsomhed angrebet igen og igen.

KM's tese drives igennem med en aldrig svigtende konsekvens. Jeg kan ikke sige mig fri for en følelse af, at læren om alles frelse kun lader sig bibelsk begrunde (1) ved at omtolke relevante tekster og give dem mere eller mindre subtile forklaringer, (2) ved at tilbagevise visse bibelteksters relevans for emnet, (3) ved at overbetone isolerede formuleringer i bibelteksterne og (4) ved at negligere ord om dommen.

Jeg tager disse kritikpunkter en for en. For det første omtolker KM teksterne, og det sker i visse tilfælde på en måde, som overrasker, når man tager KM's store faglige kompetence i betragtning. KM slår eksempelvis til lyd for, at Matthæusevangeliets mange udsagn om gråd og tænderskæren går på de fortabtes nuværende tilstand og afspejler den smerte i dette liv at være uden for Himmeriget (156). Når vendingen bruges i Luk 13,28f, er fokus ikke rettet imod frelse og fortabelse, men imod forholdet mellem jøder og kristne i frelsesplanen. Udsagnene i Luk 13,28f er altså ikke generelle, men situationsbestemte (157). Men mon der dog ikke sidder en gnist af tvivl i KM's sind her? Jesus siger eksempelvis ifølge Matt 8,11f: "Mange skal komme fra øst og vest og sidde til bords med Abraham og Isak og Jakob i Himmeriget, men Rigets egne børn skal kastes ud i mørket udenfor. Der skal der være gråd og tænderskæren." Det er meget gådefuldt, at KM kan læse et sådant udsagn som et ord om de ikke-troendes situation her og nu i dette jordeliv. Eller at udsagnet handler om de livsmuligheder, som ikke blev virkeliggjort (180). Tilsvarende angår straffen over den gældbundne tjener (Matt 18,21-35) ikke livet efter døden. "At blive kastet udenfor betyder, at man mister livets sande mening og betydning" (160).

På linje hermed kommer de fem tåbelige brudepiger i KM's tolkning af Matt 25,1-13 ikke nødvendigvis til en lukket dør. Teksten siger ganske vist, at døren er definitivt lukket; der er desværre intet i teksten, der kan tydes anderledes, men KM trøster os med, at sådanne ord snarere afspejler situationen i den første kristne menighed, og at Jesus nok lukker døren op alligevel (177f).

Der forekommer hos KM spidsfindige og udokumenterede tolkninger. Jesus taler for eksempel om de onde, som skal kastes i ovnen med ild (Matt 13,49f). Men med et



snuptag ændrer KM flertalsformen til ental. Resultatet er, at lignelsen kommer til at handle om det ondes tilintetgørelse og Guds riges sejr (150f). Endvidere: Dommedag er hver eneste dag, hvor mennesket stilles over for den etiske fordring (155).

Ordene om synden imod Helligånden synes at sætte en grænse for Guds tilgivelse. Men ifølge KM er synden imod Helligånden at forstå som Satans ondskab, som aldrig skal tilgives. Satan skal ikke tilgives, men tilintetgøres (209). Med andre ord: Der er én og kun én, der kan synde imod Helligånden, nemlig djævelen selv.

KM kan naturligvis ikke benægte, at Paulus lærer retfærdiggørelse ved tro, det vil sige frelse ved tro. Hvis KM's regnestykke skal gå op, må alle mennesker i givet fald komme til tro, og det er faktisk også, hvad KM antager. Han siger: "Da frelsen er ved troen, må konsekvensen være, at troen på et eller andet tidspunkt rækkes til hvert eneste menneske, der derved frelses" (304). Troen rækkes senest det menneske i døden. Man spørger uvilkårligt: Hvilket belæg har KM for en sådan påstand? Mon ikke KM selv vil indrømme, at hans eksegese her er letsindig og spekulativ?

Så vidt omtolkningen af bibeltekster. For det andet tilbagevises tekster, hvor bogens tese anfægtes. KM kan eksempelvis ikke komme uden om, at 2 Thess rummer udsagn om den dobbelte udgang. Men indholdet af 2 Thess er ifølge KM uden sammenhæng med den paulinske forkyndelse af retfærdiggørelse. Både glæden og nåden synes fraværende i 2 Thess (347). Udsagn i 2 Thess kan derfor ikke tillægges afgørende betydning. Paulus' ord i 2 Thess "overbydes ganske af hans tro på den nådige og kærlige Gud" (328). Samme procedure følger KM vedrørende Dan 12,1-3. KM betoner som nævnt, at denne tekst er ekstraordinær; den hører hjemme i en konkret historisk situa-

tion og har ikke almen gyldighed. Med den tilgang går regnestykket op for KM. Når det gælder Jesu lignelser, er fremgangsmåden, at de lignelser, der kunne modsige KM's tese, afvises. De er næppe talt af Jesus, men afspejler forhold i for eksempel Matthæus' menighed (fx 144). Keine Hexerei, nur Behendigkeit.

KM erklærer, at fortabelse (bortset fra nogle tekster i 2 Pet og Åb) ikke er en tidsubegrænset pine (281). Man kunne have ventet en redegørelse for de aktuelle tekster i 2 Pet og Åb, men man leder forgæves efter en analyse af dem. Disse og beslægtede tekster taler imidlertid umisforståeligt om fortabelse, ødelæggelse (2 Pet 2,1.3; 3,7.16; Åb 17,8.11), straf (2 Pet 2,9), ja, straf med evig ild (Jud 7; sml. Jud 23), dom (2 Pet 2,4.9; Jud 4). Denne forfærdende virkelighed rammer djævelen og hans følgesvende, men også de falske lærere og de uretfærdige og de ugudelige, som det hedder i 2 Pet 2,9 og Jud 14f.

Åbenbaringsbogen rummer en kraftig advarsel imod Guds vrede (Åb 14,9-11: Guds harmes vin, Guds vredes bæger), Johannes trøster ikke menigheden med, at det nok ikke går så galt endda. Her er ikke udelukkende tale om en *Feel-Good-Christianity*, men både Guds vrede og Guds kærlighed er en levende virkelighed ifølge Åbenbaringsbogen. Djævelen, dyret og den falske profet dømmes ifølge Åb 20,10 til evig pine. Og det er uhyggeligt at læse, at de, der ikke er indskrevet i livets bog, kastes i ildsøen (Åb 20,15), den anden død (Åb 21,8).

Det er tekster, som det er uholdbart bare at skubbe til side. Personligt undgår jeg dem, og jeg tror, at der holdes ganske få prædikener over dem. Når man beskæftiger sig med sådanne tekster, udsætter man sig også for den kritik, at fortabelse gerne er noget, der rammer andre. Der kan være mange grunde til at fortie den virkelighed,



som sådanne tekster afdækker. Men teksterne er der jo, og de indgår i vor kirkes kanoniske skrifter. Vejen frem er ikke at fortie og bagatellisere.

For det tredje forekommer der en selektiv læsning af visse bibelttekster. Her har jeg bibelord i tankerne, der for eksempel udtaler, at Jesus er Guds lam, der bærer verdens synd. Et sådant ord om verden bliver for KM et udsagn om, at alle mennesker bliver frelst (247-249). Forsoningen har ifølge KM universel rækkevidde og omfatter alle mennesker. "Det går ikke at hævde, at det kun gælder, hvis mennesker tager imod hans forkyndelse, får når synden er vantro, må frelestilsagnet også gælde dem, der – indtil videre – ikke tager imod" (249).

En beslægtet forklaring forekommer ved udlægningen af Paulus' ord i 2 Kor 5,17-21. Forligelsen er i Jesus Kristus, og den er universel ("verden"). Paulus er sendt med dette budskab: *Lad jer forlige med Gud*. Det betyder ikke, at forligelsen er ophævet, hvis mennesket modsætter sig evangeliet, men kaldet er et kald til at lade forligelsen blive "den livsvirkelighed, som Gud allerede har tilvejebragt. [...] Det objektive bliver først til glæde, når det bliver subjektivt. Men det subjektive forudsætter og kan aldrig ophæve det objektive" (295). Paulus' formaning: *Lad jer forlige med Gud* gælder alene menighedens nutid; den har ingen betydning, der rækker ud over denne nutid. Hvis man antager, at forligelsen først bliver en subjektiv virkelighed, når den modtages, bliver der i virkeligheden tale om selvfrelse og "så er det lille menneske stærkere end skabelsens og forsoningens Gud" (296).

Det hedder, at Paulus i Ef 1 og Kol 1 lærer alle tings genoprettelse. Gud har sammenfattet alt i Kristus, både det jordiske og det himmelske (Ef 1,10); det skaberværk, der ved syndefaldet faldt ud af det oprindelige fællesskab med Kristus, bringes tilbage

til dette fællesskab. Der er ifølge KM tale om en universel frelsesvirkelighed. Ja, også magter og myndigheder skal frelses (287f). Paulus siger et andet sted, at alle skal levendegøres i Kristus (1 Kor 15,22), men nu hedder det, at alle magter og myndigheder skal underlægges Kristus og bliver tilintetgjort (307).

Der findes udsagn, som tilsyneladende kan dokumentere en lære om apokatastasis. Paulus kan også sige, at Gud har indsluttet alle i ulydighed for at vise alle barmhjertighed (Rom 11,32). Og i 1 Tim 1,2-6 udtaler Paulus, at Gud vil alle menneskers frelse (jf. 1 Tim 4,8-11).

Jeg kan ikke her drøfte alle disse tekster, men må nøjes med at sige, at frelsen ifølge NT er tiltænkt hvert eneste menneske. Ikke en eneste person kan med rette regne sig uden for synsfeltet, når Jesus siger: *Det er fuldbragt*. Men det er ikke det samme som at sige, at alle da bliver frelst. Det ligger i kærlighedens væsen, at det er muligt at sige nej til den. Der er nogle, der bliver indbudt, men som ikke vil deltage i bryllupsfesten (Matt 22,3). Kapernaum så Jesu gerninger, men ville ikke omvende sig; derfor skal byen nedstyrtes i dødsriget (Matt 11,23). Jesus respekterede byens afvisning og tvang ikke nogen tilslutning igennem. Jesus siger, at den, der ikke tager imod Guds rige som et lille barn, ingenlunde (ouv mh,) kommer ind i dette rige (Mark 10,15). På linje hermed erklærer Paulus, at den, der praktiserer lasterne, ikke skal arve Guds rige (Gal 5,21). Et menneske kan komme i den situation, at det ikke får gavn af Jesu Kristi frelsesgerning (Gal 5,2-4). Menneskets valg og ansvar respekteres.

I Fil 2,10f hedder det, at "hvert knæ skal bøje sig, i himlen og på jorden og under jorden, og hver tunge bekende: Jesus Kristus er Herre" (Fil 2,10f). Dette kunne tolkes som et udsagn om alforsoningen, men så

skal denne passus isoleres fra andre udsagn i Filipperbrevet, hvor Paulus omtaler fortabelse, ἀπώλεια (Fil 1,28; 3,19). Over for fortabelsen står det himmelske borgersamfund (Fil 3,20f). Vi kan ikke lukke øjnene for den kendsgerning. Ordene om alles bekendelse af Jesus som Herre må derfor forstås som den endegyldige erkendelse og bekendelse af, at Jesus er konge og herre. Magterne er stærke, men en dag skal de erkende, at Jesus er den stærkere (jf. Luk 11,22). Med i billedet hører det, at ordene i Fil 2,10f er hentet fra Es 45,23. I det efterfølgende vers i Es 45 hedder det: "Alle, der raser mod ham, skal komme til ham og blive til skamme." Og Esajas-bogen slutter med følgende ord: "Hver måned på nymånedagen og hver uge på sabbatten skal alle mennesker komme for at tilbede mig, siger Herren. Og de skal gå ud og se på ligene af dem, der brød med mig. For deres maddiker dør ikke, og deres ild slukkes ikke. De skal være til afsky for alle mennesker" (Es 66,23f). Der tales her om alle menneskers tilbedelse af Herren, men den skæbne, der rammer dem, der brød med Gud, fornægtes ikke. På samme måde er det uholdbart at udlede alles frelse af et isoleret udsagn i Fil 2,10f.

KM finder belæg for alforsoningen i for eksempel Rom 5,18; 8,38f; 11,26.32; 1 Kor 15,22. Jeg kan ikke her drøfte alle disse tekster, men vil nøjes med at konstatere, at sådanne tekster ganske rigtigt fremstiller en form for universalitet. Paulus kan udtale, at Kristi frelsesgerning har en universel rækkevidde (Rom 5,15; 11,32; 1 Kor 15,22; 2 Kor 5,14f.19; Kol 1,20; 1 Tim 2,4.6; Tit 2,11), og han kan give udtryk for Guds eller Kristi universelle herredømme (1 Kor 15,28; Ef 1,10.22f; Fil 2,9-11). Men det er ikke tekster, der med rimelighed kan tages til indtægt for læren om alles frelse. Dette vil også stride imod tydelige udsagn hos

Paulus, hvori han omtaler den dobbelte udgang af livet.

For det fjerde negligerer KM åbenlyse udsagn om fortabelse som en evig fortabelse. Det er bestemt ikke noget, som jeg er glad for at beskæftige mig med. Men vi kommer ikke uden om tekster, hvor Paulus omtaler dem, som ikke skal arve Guds rige. Det er udsagn, som ikke blot kan handle om meningsløsheden i et jordeliv uden fællesskab med Jesus Kristus.

I den antikke jødedom herskede der hos apokalyptikerne og andre ikke tvivl om eksistensen af helvede og fortabelse (4 Ezra 7,38.80-87; 1 Hen 22,10-13; 27,2f; 63,1-9; 100,9; 103,5-8; 108,3-6; SyrBar 44,15; Test-Zeb 10,3; 4 Makk 12,12). Hvis Jesus her ville gå imod en sådan opfattelse, måtte man vente, at han havde gjort det utvetydigt klart. Men det har Jesus ikke gjort. Tværtimod.

Jesus beskriver helvede som et sted med straf. I fortællingen om verdensdommen hører ordene om helvede hjemme i en domssammenhæng. Det hedder, at de skyldige straffes med den evige ild: τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ (Matt 25,41). I Bjergprædikenen findes et tilsvarende ord af Jesus. Også her er konteksten en domstol, hvor den, der råber *tåbe* til sin broder, bliver dømt skyldig til helvedes ild: ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός (Matt 5,22). Helvede bliver af Jesus beskrevet som et resultat af domsafsigelsen. Jesus taler om flugt fra helvedes dom, ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γέεννης (Matt 23,33). Jesus skildrer i disse tekster ikke blot om erfaringer i jordelivet. Det fremgår tydeligt af sammenhængen.

Helvede bliver beskrevet med forfærdende billeder. Helvede er kendetegnet af en frygtelig ild (Matt 3,12; 13,30; Luk 3,17), en ildovn (Matt 13,42.50), en ildens helvede (Matt 18,9). Den definitive ild erfares ikke i

jordelivet, men først ved verdens ende, således som Jesus forklarer det i Matt 13,40.

Et andet rystende billede er mørket. Det er et mørke, som er *udenfor*: τὸ σκοτός τὸ ἔξώτερον (Matt 8,12; 22,13: 25,30; sml. Matt 27,45; Mark 15,33; Luk 23,44). Det er et frygtindgydende sted med gråd og med tænderskæren (Matt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; Luk 13,28).

Det er mig en gåde, at KM i lyset af sådanne utvetydige udsagn af netop Jesus kan hævde, at alle i sidste ende bliver frelst. I ingen af disse tekster er der et formildende udsagn om at mennesket renses for derefter at blive frikendt af dommeren. Og sådanne tekster lader sig heller ikke relatere til jordelivet her og nu. Jesus retter en heftig advarsel imod dette helvede, og vi har ingen beføjelse til at negligere sådanne udsagn eller omtolke dem, hvor gerne vi end ville.

Enhver bibeltekst, som ifølge en traditionel læsning af Bibelen giver belæg for en lære om den dobbelte udgang, bliver af KM forklaret på anden måde. Mon ikke KM som censor ville have sat nogle røde streger i margin her og der, hvis der var tale om en besvarelse, som han skulle bedømme?

Jeg skal bestemt ikke skjule, at det er svært at fastholde læren om den dobbelte udgang. Den er gådefuld. Det er svært at tale om glæde i himlen, hvis der er nogle, der mangler. Det er svært at forstå talen om Guds kærlighed, hvis den skal forenes med udsagn om Guds vrede. Vanskelighederne tårner sig op. Det har KM ret i. Men løsnin-gen er ikke at bagatellisere og ignorere de udsagn, som ikke stemmer med vores opfat-telse af Guds kærlighed. Det er nu engang ikke op til os at definere Guds kærlighed. Gud er kærlighed, og det er Gud efter sine egne standarder, ikke efter vore standar-der. Vi skal passe på, at vi ikke skaber Guds kærlighed i vort eget billede! Det vigtigste,

som de bibelske tekster siger om Gud, er, at Gud er kærlighed. Gud er ikke vrede og dom, men Gud er kærlighed. Men et så-dant udsagn må selvsagt forstås i lyset af, hvad disse tekster i øvrigt siger om Gud, for eksempel at Gud er hellig og retfærdig og afskyr synden og så videre. De bibelske for-fattere drager ikke den konklusion, at Gud kun kan være kærlighed, hvis Gud frelser alle. Når de ikke drager den konklusion, har vi ingen ret til at gøre det.

KM udtrykker overhovedet ingen forstå-else for det legitime i læren om den dobbelte udgang. KM viger ikke tilbage fra særdeles stærke udsagn om sin modpart. Stilen kan blive rigeligt polemisk. Ifølge KM rummer læren om den dobbelte udgang "den fari-sæiske grundstruktur, [...] hvorefter de fortabte næsten altid er de andre" (36). Det er en snedig, men ikke særlig hæderlig af-visning af en modpart. Et andet eksempel er KM's afvisning af enhver tale om verba-linspiration. Ifølge KM bliver en sondring mellem centrum og periferi dermed gjort umulig. "Når alt er inspireret af Helligån-den, må alt være lige rigtigt" (60) – "Hvis alt er Guds ord, må alt være centralt" (64). Det er ganske enkelt noget sludder!

Bogen rummer også andre besynderlige udsagn. "Gud har intet væsen. Gud er en aktivitet og en relation i forhold til menne-sket. [...] Gud er Gud i relation til *levende* mennesker. Det giver ikke mening at sige, at 'Gud er Gud, om alle land lå øde! Gud er Gud, om alle mand var døde'" (70). Med an-dre ord: Hvis ikke der var mennesker, ville Gud heller ikke findes. For Gud er en rela-tion. Det er for mig ganske overraskende, at KM vil formulere sig sådan. Man spørger sig selv, om han virkelig mener, hvad han siger.

For nogle år siden talte jeg med en uden-landsk biskop om alles frelse; jeg bad om hans kommentar. Han svarede, at også han

var tilhænger af denne lære om alles frelse. Han indrømmede, at Bibelen taler om en dobbelt udgang, men han mente, at læren om alles frelse måtte være den eneste mulige konsekvens af evangeliets udsagn om Guds kærlighed. En sådan opfattelse er til at forholde sig til. Men KM's fremgangsmåde er derimod et forsøg på at indlæse læren om alles frelse i Bibelen.

Bogen kommer desværre til at få stor betydning for mange mennesker, der vil lade sig besnære af den finurlige argumentation. Det er ingen hemmelighed, at læren om alles frelse breder sig i den danske folkekirke. Nu har KM leveret et formodet eksegetisk

grundlag for denne lære. Hvis man befinder sig i et hus, der er gået i brand, kan man lytte til den, der siger, at alt er fred og ingen fare. Jeg har det på samme måde med KM's bog. Der er fred og ingen fare. De bibelske udsagn om Guds hellighed, Guds dom og Guds vrede kan vi ifølge KM tage det roligt med. Det har ingen evighedsbetydning, hvis man afviser evangeliet og kaster vrag på Guds kærlighed. Fred og ingen fare.

Alligevel er det et bedrageri at sige sådan, hvis man tager bibelteksterne for pålydende. Det er klart, at KM er drevet af et ærligt ønske om at tjene evangeliet. Men resultatet er forstemmende og nedslående.



**En bog om helvede og folkekirken**  
**Jacob Holm**  
**Unitas forlag 2011**  
**190 sider**

Anmeldt af **Jørgen Sejergaard**

Jacob Holm (JH) er præst i Fredens sogn i Aarhus og ph.d. i teologi om Dietrich Bonhoeffers syn på religion. JH vil vise, at de helvedesforestillinger, som fandtes i Oldtidens græske hedenskab – det græske helvede, som han kalder det – er meget forskellige fra, hvad de bibelske tekster siger om Gud, menneskets eksistens og tilstanden efter døden og dommen. Han kalder således det græske helvede for det “rigtige helvede” og får derved forholdsvis let ved at skildre, at det “rigtige helvede” stort set ikke findes i Bibelen. Denne tese bestemmer kapitlernes meget ukronologiske rækkefølge, som til gengæld er meget logisk for bogens mål-sætning.

### **Bogens opbygning og indhold**

Introduktionen nævner de to eneste monografier om emnet, som JH er stødt på, dels Heibergs *Det græske Helvede* fra år 1900, dels P. G. Lindhardt's *Helvedesstrategi* fra 1964. Dick Dowsetts *Det er uretfærdigt Gud* fra 1985 har JH oversat. Senere strejfer han også både Don Carson og Kurt Christensen, men uden henvisninger (side 101).

Kapitel 1: Helvede er stadig et relevant emne, dels fordi nogen tror på det i forskellige udgaver, dels fordi tankerne herom præger vores sprog og følelser.

Kapitel 2-3: JH tager afstand fra grækernes helvedestro og senere bearbejdelser. I kapitel 2 skildrer han det græske helvede, som JH kalder det med titlen fra Heibergs bog. Det er grækernes udpenslede forestillinger om Hades, som de fremtræder hos forfatterne Platon, Homer og Hesiod. Desuden tilføjer han den nytestamentlige apokryfe Peters Åbenbaring – som trods navnet ikke en del af Ny Testamente. Dette skrift har lignende udpenslede beskrivelser. Disse Hades-forestillinger svarer til alle de folkelige fordomme om helvede. I kapitel 3 finder man en udførlig beskrivelse af Dantes guddommelige komedie fra 1308-21, som dels er en kristen bearbejdelse af det græske helvede, dels visse steder foregriber Reformationen.

Kapitel 4-6 omhandler grundlaget for den evangeliske kristendom. Kapitel 4 behandler Martin Luthers teologi ud fra den grundtese, at “I forhold til den katolske

kirkes vulgære udgaver af helvede i middelalderen, så nedskrives helvede voldsomt hos Luther” (side 67). JH understreger med rette, at Luther afviser det græske helvede, men JH er ikke i blot tilnærmelsesvis samme grad som Luther kommet i nærkontakt med de bibelske teksters tale om Guds vrede, hvilket er bogens afgørende svaghed. Jævnfør Erling Utneoms udtalelse: “Luther roser sig hele sitt liv av å ha talt og skrevet om Guds vrede langt alvorligere end den katolske kirkes teologer” (Erling Utneom: “Luthers syn på helvede”, Tidsskriftet *Fast Grunn* 1953, side 328). JH afviser klart det hedenske helvede, men når ikke ind til kernen i det bibelske, som var udfordringen for Luther. Hvor Luthers anfægtelse var hans egen fortabelsesangst fremkaldt af bibelteksterne selv, ængstes JH for, at læserne af Bibelen skal ængstes for det græske Helvede. JHs Lutherfremstilling er også præget af for mange sekundærkilder og for lidt direkte Luther-læsning, men hen han har også mange ting, som er centrale for Luthers forståelse af helvede, eksempelvis: “Helvede for Luther er nemlig et udtryk for *Guds vredesnærvær*” (side 73), og “den forpinte samvittighed er Luthers grunderfaring” (side 75).

Kapitel 5 om Det Gamle Testamente er meget usystematisk. JH gennemgår ikke hver for sig de historiske, poetiske og profetiske skrifter og skelner ikke synderligt mellem dødsriget og helvede (Sheol og Hinnoms søns dal), ligesom han udelukkende sammenligner Det Gamle Testamente med det græske helvede og ikke med Gammel Testamentes egen mellemøstlige, semitiske kultur. Hinnoms søns dal, Jerusalems brændende mødding, hvor fjenders og forbryderes lig også brændtes, ligesom børn blev ofret til afguderne under Israels religiøse forfaldsperioder, beskriver han nærmest på linje med en fredelig kremering og

overser fuldstændig, at det hos jøderne er en skændsel, når lig brændes og ikke begravnes. Man savner i dette kapitel fortrolighed med den meget grundige behandling af emnet i eksempelvis Alexander Heidels forskning (Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis, Wiilen VanGemerens, 1996, bind 5, artiklen om Sheol, af Eugene H. Merrill, side 6-7).

I kapitel 6 om Ny Testamente mener JH, at det nordiske helvede, hvorfra selve den danske glose helvede stammer, ikke findes i NT, men at Johannes Åbenbaring til gengæld har udtryk, der måtte lede de første læses associationer i retning af det græske helvede. Generelt mangler dette kapitel en klar metodisk tilgang. JH gennemgår ikke, hvad henholdsvis synoptikerne, Johannes-skrifterne, Paulus og resten siger om emnet, og han skelner ikke særligt mellem NTs videreførelse af GTs tale om Dødsriget og Helvede (Hades og Geenna), ligesom han kun gennemgår et udvalg af de gloser, som NT bruger om samme sag, nemlig *olethros* (undergang o.l.), *apåleia* (fortabelse), *tartaros* (underverden), *abyssos* (afgrund), men glemmer andre som mørke, ild, ildsøen og Guds vrede, ligesom han heller ikke gennemgår alle forekomsterne af de gloser, som han kommenterer.

Derudover har hans udlægning flere metodiske ejendommeligheder: Han slutter ud fra NTs yderst kortfattede beskrivelser af helvede til (jævnfør Utneom: “Luther er [...] lite interessert i helvedes topografi” *ibid.* side 328), at NT slet ikke har nogen lære om helvede, og får således ikke frem, at ikke alene (1) bekræfter NT klart helvedes eksistens – dog en lære – men har også en række andre lærepunkter: (2) Der er mørke og ild. (3) Der er pine, gråd og tænderskæren. (4) I modsætning til det græske helvede nævnes pinslerne kun, men udmales ikke. (5) Det er ikke fordærvmagternes pinestød

for deres modstandere, men Guds dom over fordærvsmagterne selv. Djævelen og Dødsriget skal selv dømmes og kastes i ildsøen. (6) Der er ingen udfrielse mulig. (7) Det er ikke et geografisk sted, men et gudsforhold, det vil sige at være foran Guds ansigt uden at være forsonet med ham. Af alt dette får JH kun punkt 4 med og til en vis grad punkt 5 (side 110) og 7 (side 108), idet han citerer Johannes Værge: "Menneskets valg har konsekvenser, som kan betyde smerter og kvaler for en selv og for andre. Helvede!" Jeg kan følge JH så langt, men ikke i fortsættelsen: "Men det er ikke en straf, der påføres mennesket udefra, denne "fortabelse" er derimod "en tragisk indre mulighed i mennesket, indbygget i den menneskelige valgfrihed". JH tror således ikke på alles endelige frelse, men indskrænker alligevel NTs forståelse af helvede til det dennesidige. Derudover forbigår JH mange af de tekster, der handler hinsidig fortabelse, og citerer helst dem, der handler om dennesidig fortabelse. Det kommer særlig frem i behandlingen af gloserne fortabelse og fortabe/fortabes. Her nævner han Joh 3,16; Fil 1,28 sammen med 1 Tim 6,9; 1 Kor 1,18; 2 Kor 2,15 og 4,3 og – uden henvisning – 2 Tess 2,10 (side 107), men han forbigår andre som Matt 10,28. 39; 16,25; Mk 8,35; Luk 9,24.25; 17,33; 21,18; Joh 10,28; 12,25; Rom 2,12; 1 Kor 15,18. Tekster, som helt åbenlyst handler om hinsidig fortabelse, påstås uden argumenter at handle om dennesidig fortabelse. Det gælder lignelsen om de ti brudejomfruer (Matt 25,1-13) og de betroede talenter (Matt 15,14-30) (side 107). Når NT bryder med gengældelseslæren, slutter han, at NT også bryder med troen på helvede som evig gengæld til trods for, at Paulus siger det modsatte (2 Tess 1,5-8).

JH er heller ikke glad for glosen helvede som oversættelse af Geenna, fordi ordet helvede er nordisk og har helt andre asso-

ciationer, og den indvending kan være fornuftig nok, når man skal diskutere formidlingen af evangeliet i Norden, men ikke når man historisk skal forstå NT som et skrift fra Oldtiden. Desuden afprøver JH ikke andre oversættelsesmuligheder og heller ikke muligheden af at lade glosen stå uoversat. Selv om man ikke kan lide den danske glose *helvede*, skylder man stadig at redegøre for NTs bagvedliggende græske glose Geenna.

Paulus' lære beskriver han ganske rigtigt således, at Hades er under afvikling (side 110) (1 Kor 15,55), men i den større helhed bliver dette udsagn brugt videre, end der er dækning for, for ifølge NT afvikler Guds vrede og dom nemlig Hades (Åb 20,14), men Guds vrede og dom selv afvikles ikke (Åb 21,8; 22,15).

Kapitel 7 omhandler den nuværende debat i folkekirken, herunder dens bekendelsesskrift fra 1530, Den Augsburgske Bekendelse, som i artikel 17 taler om den evige pine. Den folkekirkelige debat herom rummer hovedsagelig tre synspunkter, henholdsvis den dobbelte udgang, tilintetgørelsen og alle tings genoprettelse. JH gennemgår grundlaget for og problemerne ved de tre synspunkter, ligesom også de mange mulige motiver til det første og det sidste af dem beskrives, blot ikke pligtfølelsen over for Bibelen og præsteløftet.

Kapitel 8 omhandler inspiration til forfatterens egen opfattelse af H.C. Andersen. H.C. Andersen berører meget ofte emnet og kender Dante, men roses af JH for at flytte Helvede fra en evig pine efter opstandelsen til mellemtilstanden eller ligefrem til livet her.

Kapitel 9 handler om forståelsen af Kristi nedfart til Dødsriget op igennem kirkehistorien. Denne lære har haft forskellig udformning op gennem kirkens historie, og også var Reformationen tilbageholdende. JH roser Grundtvig for hans salme "I kvæld



blev der banket på Helvedes port”.

Kapitel 10 omhandler gudstjenestens opadgående bevægelse. Den er opbyggelig og bringer glæde, og den magter at befri fra helvedesangst.

### Åbenlyse fejl og selvmodsigelser

Undervejs begår JH en række større og mindre fejl og modsiger sig selv. (1) Side 23 siges, at Geenna er nævnt ti gange i NT, og side 103 siges det rigtige, at det er tolv gange. (2) GTs “øje for øje og tand for tand” er ikke et gengældelsesprincip, talionsprincippet (side 41 og 59), ej heller en mildere form for gengæld, hvor straffen begrænses til jordisk og ikke evig straf (side 41), men et rimelighedsprincip. Det er en ældgammel, folkelig formulering af det juridiske proportionalitetsprincip om ligevægt, hvor sammenhængen mellem forseelse og straf håndhæves således, at forbryderen beskyttes mod for strenge straffe. (3) Jesus dør ikke “i menneskers – eller Guds – vredes sted”, men i menneskers sted (side 54). (4) På side 57 siges Dantes fremstilling af Djævelen gnasken på tre fortabte at føre til kunstens mange billeder af helvedesgabet, men på side 76 siges de samme billeder at komme fra GTs egne beskrivelser af Dødsrigets gab (jævnfør Es 5,14; Sl 141,7). (5) Der er ikke tale om hensovende i Helvede (side 70), men hensovede. (6) På side 96 anføres det som et kanonkriterium, at apokalyptiske skrifter med “en stærk dualisme mellem de udvalgte og de forkastede, de frelste og de fordømte, himmel og helvede, de salige og de lidende, ikke kom med i kanon”. Dette kriterium er jeg aldrig før stødt på i litteraturen, og hvis det havde fandtes, kan det undre, at Mattæusevangeliet slap igennem nåleøjet. Kriteriet gentages side 98 og udtydes med, at de skrifter, der hævdede en særlig indsigt i andres straffe *efter* opstandelsen, ikke kom med i kanon, “mens tom-

melfingerreglen blev en udgrænsning af det græske helvedes fastholdelse af nogle evige pine og straf, idet helvede angik tilstanden *før* opstandelsen”. Hvordan den kanoniske Åb 20,11-15 lever op til dette kriterium, står hen i det uvisse, for dér kastes de fortabte nemlig i ildsøen *efter* opstandelsen. (7) *Apåleia* som substantiv i bestemt form nævnes i NT ikke kun én gang (side 106) og ikke Matt 7,33 – verset findes ikke – men i Matt 7,13; Joh 17,12; 2 Tess 2,3; 2 Pet 2,3; 3,16, i alt fem gange. (8) Den apostolske trosbekendelse, Apostolikum, er ikke fra år 451 og er ikke kendt alle steder i kristenheden og derfor heller ikke anerkendt blandt de ortodokse kirkesamfund (side 155). Derudover er der en del uudnyttede henvisninger til grundsproget, ligesom JH også veksler mellem to stavemåder: *talionis* og *tallionis*. En redaktør skal ikke være nænsom (side 190), men behårdt luge den slags fejl ud.

### Styrke og svaghed

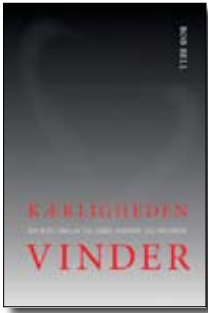
Bogens styrke er dels påvisningen af, at både Bibelen og Reformationen afviser de hedenske dødsrigeforestillinger fra den græske oldtid, dels den fine gennemgang af både Dante, H. C. Andersen og de forskellige læreudformninger af Kristi nedfart til Dødsriget, dels den meget opmuntrende beskrivelse af gudstjenestens væsen. Bogens svaghed er manglen på klar fortolkningsmetode både i behandlingen af Bibelen og Martin Luther, især med hensyn til forskellen på Sheol/Hades og Hinnoms søns dal/Geenna. GT burde være sammenlignet med de samtidige mesopotamiske helvedesforestillinger, NT med sine samtidige græske helvedesforestillinger og den moderne formidling af kristendommen i Norden med de nordiske helvedesforestillinger. Og både historisk og dogmatisk er det misvisende at kalde det græske helvede for det rigtige helvede. JH forekommer generelt mere for-

trolig med skønlitterære tekster end med bibelske og reformatoriske tekster.

### **Konklusion**

(1) JHs positive anliggende er at forstå livets store kriser i lyset af Bibelens og H.C. Andersens tekster om helvedeslignende erfaringer. Her er han et stykke på vej på linje med Luthers tale om anfægtelsen som helvedeserfaring. (2) JH synes ikke at regne med, at man kan gå fortabt efter døden. (3) Det er meget klart, at JH også afviser enhver tanke om evig pine efter døden. Hvor JH således på de tre punkter svarer henholdsvis “ja” – “nej” – “nej”, der

svarer klassisk teologi ja til alle tre. JHs bog afviser således det hinsidige helvede og bekræfter det dennesidige. Dette har store konsekvenser for sjælesorgen. JH synes at sige, at Kristus har afviklet helvede, hvor klassisk teologi siger, at han kan redde os fra det. JHs sjælesorg bygger således på, at teksterne om *helvede* er korrekt udlagt, mens klassisk sjælesorg bygger på, at teksterne om *Kristus* er korrekt udlagt. Hvor klassisk sjælesorg har hjælp mod den størst tænkelige risiko, er akilleshælen for JHs bog, at den kun kan hjælpe, hvis helvede ikke findes.



**Kærligheden vinder**  
**En bog om liv og død, himmel og helvede**  
**Rob Bell**  
**Boedal forlag 2011**  
**192 sider**

Anmeldt af **Peter Søes**

*Kærligheden vinder* er først og fremmest interessant på grund af den debat, den har medført, siden den udkom sidste år. Og den er stor, debatten: I skrivende stund giver "Bell Love Wins" cirka 21,5 millioner hits på google. Det er jo noget.

Bogen i sig selv er ikke nær så stor, hverken målt i sider eller i "indholdsmæssigt format". Det sidste skal jeg (selvfølgelig) vende tilbage til; til det første: Den er på 192 sider fordelt på otte kapitler, og den er hurtigt læst, skrevet som den er i en letflydende prosa uden ret mange bisætninger.

Stilen er mundligt, i retning af det snakke, med masser af indskudte spørgsmål: "Hvor ofte skærer du struben over på en ged? (Den havde du nok ikke lige set komme, vel?)" – "Har du nogensinde siddet over for en kvinde, mens hun fortalte om, hvordan det var at blive voldtaget?" – "Kan du huske, hvordan det var at sidde i klaselokalet, nogle gange så uudholdeligt kedeligt, at du sad og kiggede på uret? Tik. Tik. Tik."

En amerikansk anmelder, hvis tålmodighed er større end min, har optalt 350 spørgsmål, som stilles på denne måde bo-

gen igennem. Og jeg kan godt forestille mig, at den slags "virker" i en mundtlig fremstilling. Når man derimod læser det, har man (hvert fald jeg!) en fornemmelse af skiftevis noget næsten intimiderende og noget manipulerende. Der gælder også de mere appellerende afsnit, hvor man nærmest synes, man kan høre prædikanten skifte toneleje (og i hvert fald retorisk stilleje). I bogen er det sat op som en art knækprosa, og det er muligt, at det fungerer fra en prædikestol eller en scenekant, men iklædt trykksvæerte gør disse afsnit sig ikke specielt godt.

Der er også mange små, illustrerende eksempler, som Bell henter fra sit eget liv og sin praksis som præst. Igen virker det meget "mundtligt" og snakkende i en skriftlig fremstilling, og det opleves på en eller anden måde "forkert", emnets alvor taget i betragtning. Men jeg kan godt forestille, at det virker mere naturligt i en prædiken i en amerikansk megakirke som den, hvor Bell er præst.

### **En karikatur**

Alt dette er *form* – og jeg tror ikke, jeg ville hæfte mig så meget ved det, hvis jeg ikke

også indholdsmæssigt havde oplevelsen af noget manipulerende. Fremstillingen “lever af” at opstille en modsætning mellem det synspunkt, at vi “får ét liv til at vælge mellem himmel og helvede, og når vi dør, er det afgjort. Så er det det ene eller det andet for evigt ...” (s. 102) og så Bells egen tentativt formulerede apokatastasistro.

Læg mærke til ordet “vælge”. Overalt er den teologi, Bell lægger afstand til, så antropocentrisk fremstillet som i citatet og mere til. Frelse bliver alene et spørgsmål om menneskets eget valg, som Gud på en eller anden måde er passiv tilskuer til. Og endda afhængig af tilfældigheder i en sådan grad, at menneskers evige frelse kommer til at afgøres af omstændigheder udenfor Guds kontrol, som for eksempel om en missionær punkterer i sin bil, så dem, han skulle have forkyndt for, ikke får hørt evangeliet (s. 18).

Skal man formulere det mere sammenhængende (hvad Bell ikke gør – men jeg tror, jeg “rammer tonen” meget godt ...), så går den teologi, han vil undsige, ud på, at Jesus måske nok med sin død og opstandelse har “gjort sit” til frelsen. Og nu sidder han passiv i himlen, mens vi må “gøre vores”, og hvis vi gør det, bliver vi frelst til sidst, det vil sige vi bliver sluppet ind i en dødkedelig himmel men undgår i det mindste, at Gud straffer os evigt i helvede. Derfor er det bare om at tage sig sammen og omvende sig, hvis man ikke har gjort det, og ellers at tage sig sammen og med alle midler lokke flest muligt til omvendelse.

Jeg skal ikke kunne udelukke, at man i enkelte kirkemiljøer kan finde en art “hyper-arminiansk” teologi og forkyndelse, der har træk til fælles med Bells karikatur, men jeg nægter at tro, at det nogen steder i verden er mainstream. Derimod har det slået mig, hvor tæt denne beskrivelse ligger på den fremstilling af evangelikal tro, jeg

har læst hos den nyateistiske bestsellerforfatter Sam Harris.

Men hvorom alting er: Bell mener tilsyneladende, at dette reelt er, hvad evangelikale kristne tror, helt generelt, og han refererer (uden henvisninger) til mange forskellige. Jeg kender ikke de kirker og forkyndere, han henviser til, så jeg kan ikke vurdere det. Kun anføre, at de steder, hvor han i anden sammenhæng faktisk refererer teologer, jeg kender, ikke giver mig ret stor tillid til hans evne til at gengive sine modstanderes synspunkt dækkende.

### Bells alternativ

Som sagt “fungerer” bogen ved at opstille Bells egen teologi som alternativ til det, han siger, kristne ellers tror. Og hans første pointe er da at “udvide” begrebet om frelsen: “Livet har aldrig nogensinde drejet sig om at ‘komme indenfor’. Det handler om at udfolde sig i Guds gode verden” (s. 167) Han har mange formuleringer her, som er helt ukontroversielle, og enkelte, som er rigtig gode. Teologisk skolede læsere kan uden videre genkende den øgede vægtlægning på *gudsriget* og dets (præsenteiske og futuriske) herredømme-karakter, som har kendetegnet evangelikal teologi i de seneste snart mange år.

I løbet af læsningen studser man alligevel over, hvor meget *gudsriget* (“himlen”) for Bell er knyttet til, hvordan mennesket forstår sig selv og handler. Sat på spidsen er hjertet i *gudsriget* og frelsen *en ny selvforståelse* og *en ny livstil*, som passer til Guds oprindelige hensigt med sit skaberværk, og som også er hans eskatologiske mål: “... hans [Jesu] hensigt med os er, at vi skal vokse i gavmildhed, tilgivelse, oprigtighed, mod, sandhed og ansvarlighed. Efterhånden som dette vinder indpas i vore liv, tager vi mere og mere del i livet i den kommende tidsalder her og nu” (s. 55).

Helvede er da det modsatte: Ikke Guds straf (s. 170), men "... et onde, som udspringer fra de hemmelige, skjulte dybder i vores hjerter, et onde, som bringer kaos og elendighed til vores samfund og fællesskaber ..." (s. 93). Og opgaven for et menneske er så at sige at leve, så der er mest mulig himmel og mindst muligt helvede i vedkommendes liv.

Jeg sad længe under læsningen og ventede, at Bell også ville distancere sig fra den karikerede teologi, han opstiller sin egen position som et alternativ til, på et tredje punkt. Nemlig i spørgsmålet om, hvem der er frelsens egentlige subjekt. Men det gør han ikke, nærmest tværtimod. Han kan tale om mennesket som *Guds partner*, der skal tage det bæredygtige ansvar for jorden og medmennesket alvorligt (s. 41) og om opgaver at udføre *i samarbejde med Gud* (s. 51). Og når man betænker, at dette for Bell er hjertet i selve frelsen (!), så bliver på en eller anden måde menneskets eget ansvar for sin frelse ubærlig stort. Og mindst lige så stort hos ham selv som i den teologi, han gerne vil undsige.

Alligevel tror han, at den Gud, som vil at alle mennesker skal frelses, 1 Tim 2,4, til sidst får, hvad han ønsker. Og måden, det sker på, synes at være, at Gud har tid nok, og at ethvert menneske har uendelig lang tid til at lægge "helvede" i deres liv bag sig og til sidst blive forsonet med Gud og indrette deres liv i overensstemmelse med "himlen". Processen fortsætter nemlig efter døden, og som Bell skriver: Det må tage den tid, der er brug for (s. 105).

Der er noget åbent og "glat" ved Bells formuleringer her, og der er steder, hvor han synes at åbne for, at det i det mindste principielt er muligt at ville afskære sig fra Gud og "himlen" for altid, også efter døden (s. 112-113). Men der er ingen tvivl om, at det han selv tror, er at alle frelses til sidst.

## Det særegne ved Bells frelsesuniversalisme

Der er mange, der deler Bells frelsesuniversalistiske tro. Millioner, skriver han i forordet, og det har han uden tvivl ret i. Så meget mere påfaldende er det, hvem han henviser til og hvem ikke. Ikke Schleiermacher og heller ikke Barth eller nogen andre nyere teologer. Fra oldkirken nævnes ikke overraskende Clemens, Origenes og Gregor af Nyssa (foruden Euseb), og desuden nævnes Luther, ikke andre.

Henvisningen til Luther (s. 104-105) i en argumentation for apokatastasis virker forbløffende, hvert fald på mig (og formentlig også på mange af dette tidsskrifts læsere). Det handler om et brev fra 1522 til Hans von Rechenberg, som jeg ikke kendte, før jeg læste om det hos Bell. En hurtig søgning på nettet viser, at der er andre, der bruger det til at sige, at Luther lærte omvendelse efter døden, og synes at se frelsesuniversalisme som en implicit konsekvens af det.

Jeg skal ikke gøre meget ud af det; man behøver blot at læse det afsnit af brevet, som Bell henviser til, for at se, at Luther hverken lærer omvendelse efter døden eller alles frelse, men sådan set siger det modsatte af, hvad Bell refererer ham for. Og jeg kan ikke fri mig for en fornemmelse af, at Bell næppe har læst den tekst, han citerer, men blot fundet referencen et eller andet sted. Men det må være med det, som det nu er – i hvert fald er det efter min bedste overbevisning simpelthen forkert, at den frelsesuniversalistiske forståelse har været en anerkendt position "i hjertet af den kristne tradition helt fra den første kirke", sådan som Bell skriver (s. 107). Tværtimod afviste kirken jo i 553 Origenes' apokatastasislære, og indtil nyere tid har det været et marginalt synspunkt i teologien.

Det der undrer, er imidlertid, at Bell ikke henviser til de teologer fra nyere tid,

som fortalerne for frelsesuniversalisme plejer at henvise til. Jeg gætter på, det er, fordi han ønsker at fremstille sin position som en *evangelikal* position og derfor har svært ved at henvise til for eksempel Schleiermacher.

Heller ikke Barth får en henvisning, selvom mange nutidige fortalere for frelsesuniversalisme jo stiller sig i forlængelse af ham på dette punkt. Det der fremhæves, er da gerne Barths nytolkning af prædestinationslæren, som grundlæggende går ud på, at Kristus er den egentlig udvalgte, og at ethvert menneske er udvalgt i ham. Barth selv var af forskellige grunde tøvende ift. at drage den universalistiske følgeslutning af dette ("[I]ch lehre sie nicht, aber auch nicht nicht," skal han have sagt om apokastasislæren). Men jeg tror, de fortolkere har ret, som siger, at det ikke desto mindre er konsekvensen af hans teologi om udvælgelsen.

Det som slår en, når man læser Bell, er imidlertid, hvor anderledes det er i forhold til Barth og i forhold til de andre forsvar for frelsesuniversalismen, som jeg har set før. Og grunden er den helt anderledes rolle, Bell tilkender mennesket i frelsen. Der er ikke tale om, at Gud i sin suveræne udvælgelse af alle i Kristus til sidst frelser alle, om hans ja til mennesket, som overtrumfer menneskets nej til ham eller om "nådens triumf". Hos Bell er frelsen til syvende og sidst en forvandlingsproces, hvor mennesket i lys af Guds barmhjertighed når frem til en ny selvforståelse og en ny handlemåde i overensstemmelse med "himlens" væsen, og i dette er mennesket selv aktivt hele vejen igennem. Polemisk kan man kalde det en art "protestantisk skærsildslære", hvor frelsen er en form for dannelse, og hvor mennesket (ved Guds hjælp) til sidst når frem til at realisere sit gudgivne formål, tager det så aldrig så lang tid.

Men dermed er det samtidig tydeligt, at diskussionen med Bell om frelsesuniversa-

lisme ikke blot handler om, hvor mange, der får del i frelsen. Den handler også om, hvad frelse overhovedet er. Hvis hjertet i frelsen er syndernes forladelse, så er den noget, der *sker* (eller ikke sker) ved en domsakt, hvor Gud frikender synderen. Og da er frelsens "problem" i dybeste forstand Guds vrede, det som menneskets frelser fra.

Bell undsiger ivrigt dette: "Vi har ikke brug for at blive frelst fra Gud. Gud er den, der frelser ..." (s. 170). Ganske vist kan han anerkende Paulus' forensiske fremstilling af retfærdiggørelsen i Rom 3 (s. 121) men på bundlinjen er det alligevel blot "de første kristnes forsøg på at ikklæde Jesus-historien en sprogdragt", som "deres primitive kultur" kunne forstå (s. 124).

Og her er vi, hvor vejene dybest set skiller. Bell nævner en række skriftsteder om fortabelsen og giver lidt stikordsagtige bud på sine fortolkninger af dem. Men han nævner ingen tekster om Guds vrede; det er, som han vælger i tavshed at forbigå de bibeltekster, der siger det, som for mig at se er det egentligt anstødelige. Nemlig at fortabelsen er at møde *Guds* dom og vrede.

### Hvad der står på spil

Jeg tror selv, der kommer en fortabelse. Jeg tror, Bells tolkninger af det, Jesus har sagt om det, er åbenlyse nødløsninger og forsøg på at finde smuthuller, hvor der ingen er. Og det er ikke kun et spørgsmål om tolkning af enkelte skriftsteder (selvom der er mange af dem, mange flere end Bell forholder sig til, flest hos Jesus selv), det er også et spørgsmål om, hvad frelse overhovedet er, og hvor tung en byrde, synden er.

Jeg tror, jeg altid vil have det sådan, at jeg griber ud efter den, når der kommer en bog, som argumenterer mod fortabelsens virkelighed. For *hvis nu* det er mig, der har fået det galt i halsen. *Hvis nu* kirken har misforstået teksterne, troen, evangeliet.

*Hvis nu* en ny tolkning kunne åbne mulighed for på en eller anden måde at beholde Kristus og samtidig sige farvel til det, han har sagt om dommen. Det er et "hvis nu", der sidder ret så dybt i mig.

Men *Kærligheden vinder* har ikke kostet mig én søvnløs nat. Der er andre tekster om fortabelsen, som jævnlige holder mig vågen – bibeltekster, først og fremmest, men også andre (bedre) forsøg på at argumentere for alles frelse. Bells bog er ikke én af dem, og jeg tror, det skyldes, at jeg dybest set ikke kan tage hans billede af, hvad frelsen er, alvorligt. Jeg er med på, at frelsen også indebærer en reel nyskabelse af menneskenaturen med "vandrette" implikationer for både selvforståelse og livsstil, og at den aldrig kan reduceres til en adgangsbillet eller en forsikringspolice.

Men først og sidst er frelsen alligevel den frifindelse af en skyldig, som flytter mennesket fra at være under Guds vrede til at være under hans nåde. Og først og sidst er den *Guds*; det *må* være ham, der gennemfører den på trods og på tværs af menneskers stræben, hvis der overhovedet sker

en frikendelse nu og på den sidste dag. Og det *må* ske, ved at hans Ånd ved evangeliet kalder dem, der ikke af egen fornuft eller kraft kan tro på Jesus Kristus eller komme til ham. For nu at citere katekismen.

De spørgsmål det rejser, kender vel de fleste af os, der tror, at der kommer en fortabelse, til smertefuld hudløshed: Hvorfor straffer Gud synd – og hvorfor så hårdt? Hvorfor giver han ikke troen til alle? Kan vi have noget håb om, at han kalder troen frem i mennesker, som aldrig har hørt om Kristus?

Nogle af spørgsmålene går det an at sige noget om, men de bliver ved med at være der, som gåder i troen. Og det har de vel været for kristne gennem to årtusinder. På en eller anden måde hører det med til kristen tro at leve med disse spørgsmål og også med det anstødelige i dem. Men hellere ligge søvnløs med disse spørgsmål i infigt med det, Jesus har sagt, også når det opleves som gåder eller endog åbne sår i troen, end at lulle sig ind i Rob Bells tornerosesøvn.



## DTTK – nu også på din iPad

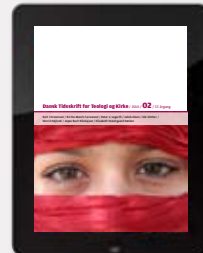
**2010-04 Den karismatiske tradition  
i Danmark**



**2010-03 Menighedsplantning  
i Skandinavien**



**2010-02 Islam og andre temaer**



**2010-01 Den kristne og loven**



**Download gamle numre gratis på [www.dttk.dk](http://www.dttk.dk) -> arkiv**

KURT CHRISTENSEN

## Lydighed eller lovsang

Om islam og kristendom

KOLON



400 sider  
299,95 kr.

Mange har en mening om islam. Færre har et kvalificeret grundlag at udtale sig på. Kurt Christensen har begge dele.

Han går i denne bog bag om de mange fordomme og rygmarvsreaktioner, som ofte kendetegner den debat, som involverer islam. Han går til kilderne og skaber et langt mere nuanceret billede af islam.

Men han gør end det. Han går også til kristendommens kilde – Bibelen – for at skildre de markante forskelle, men også de mange ligheder, mellem de to store monoteistiske religioner.

Bogen er et resultat af mange års arbejde med emnet, og der er vigtig viden at hente for enhver, der søger et dybere kendskab til relationen mellem kristendom og islam.

Kolon

Forlagsgruppen Lohse.  
Tlf. 75 93 44 55 · www.lohse.dk



FLERE FORFATTERE

## Søren længe leve

10 taler til en 200-årig

LOGOSMEDIA



132 sider  
149,95 kr.

Søren Kierkegaard er en af de mest spændende, mystiske, intelligente, klarsynede og provokerende personligheder, der nogensinde har levet.

Alle kender ham. Og alligevel kender de fleste ham vel mest af navn – og så fra nogle sære, kringlede, men mærkeligt tiltrækkende tekster, der blev læst i skolen.

10 spændende personligheder har skrevet en tale, hvor de hver især fortæller om det, der særligt har gjort indtryk på dem i mødet med den 200-årige fødselar.

Hør for eksempel om, hvad Henrik Højlund og Leif Andersen mener om Kierkegaards relevans for nutidens kirkekamp.

LogosMedia

Forlagsgruppen Lohse.  
Tlf. 75 93 44 55 · www.lohse.dk





## INDHOLD

### INTRODUKTION

Larmens spiritualitet  
Jeppe Bach Nikolajsen

3

### ARTIKLER

Åndelig dannelse  
- et udsnit af mulige rammebetingelser  
Jørn Henrik Olsen

5

Spirituel lederskab  
- kan sekulær åndelighed berike  
kirkelig lederskab?  
Paul Otto Brunstad

18

Ikonens teologi - med udblik  
Pernille Svendsen

29

Luthersk spiritualitet  
- om lære og liv i den éne, kristne kirke  
Knut Alfvåg

42

### RAPPORT

Det livssynsåbne samfund  
- norsk religionspolitik  
Mogens S. Mogensen

57

### DEBAT

En kirkelig 2020-plan  
Unge visioner for kirken  
Kristoffer Simonsen  
og Michael Agerbo Mørch

61

### ANMELDELSER

Frøelse og fortabelse  
Peter V. Legarth

67

En bog om helvede og folkekirken  
Jørgen Sejergaard

78

Kærligheden vinder  
- en bog om liv og død, himmel og helvede  
Peter Søes

83