

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke / 2010 / **02** / 37. årgang

Kurt Christensen / Birthe Munch Fairewood / Peter V. Legarth / Jakob Olsen / Ole Vinther /
Henrik Højlund / Jeppe Bach Nikolajsen / Elisabeth Vestergaard Dørken



Redaktør	Jeppe B. Nikolajsen
Redaktion	Leif Andersen, Peter Thise, Morten H. Jensen, Andreas Ø. Nielsen og Klaus Vibe
Redaktionssekretær	Henrik H. Hansen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Graphic Care
Trykkeri	Handy-Print
Oplag	500
ISSN	1903-6523
Hjemmeside	www.teologisk-tidsskrift.dk
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidebillede	Stock.xchng

ABONNEMENTSPRISER

Studerende indland	DKK 150
Studerende udland	DKK 225
Privatpersoner indland	DKK 275
Privatpersoner udland	DKK 325
Institutioner indland	DKK 375
Institutioner udland	DKK 425

DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE

Menighedsfakultetet

Katrinebjergvej 75

DK-8200 Århus N

Telefon + 45 86 16 63 00

Telefax + 45 86 16 68 60

E-mail dttk@teologi.dk

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke udgives af Menighedsfakultetet i Århus. Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke udkom første gang i 1974. Tidsskriftet udgives fire gange årligt. Relevante artikler optages i følgende indekser: Elenchus Bibliographicus, International Zeitschriftensschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete og New Testament Abstracts. Endvidere uploades artikler på tidsskriftets hjemmeside. Tidsskriftet udgives med støtte af undervisningsministeriets tips- og lottomidler og af Menighedsfakultetet i Århus. Enhver er velkommen til at indsende artikler og debatindlæg for optagelse i tidsskriftet. Retningslinier for manuskripter tilsendes på efterspørgsel.

INDHOLD

INTRODUKTION

Jeppe Bach Nikolajsen 3

ARTIKLER

Islam i teologisk belysning
Kurt Christensen 5

Familie og kønsroller i islam og kristendom
Birthe Munch Fairwood 17

Er troen irrationel og derfor privat?
Jakob Valdemar Olsen 29

Kvindelige præster
En stillingtagen til argumentationen imod ordningen
med kvindelige præster
Peter V. Legarth 41

Tro og fornuft - konflikt eller kontinuitet?
Relationen mellem tro og fornuft hos Radical Orthodoxy
og Martin Luther
Ole Vinther 53

RAPPORT

Rapport fra Luther Seminary
Stipendiat Jeppe Bach Nikolajsen 71

ANMELDELSER

Life among the Lutherans
Henrik Højlund 79

The Faith of Jesus Christ
Peter V. Legarth 81

Den virkelige kirke
Jeppe Bach Nikolajsen 85

Sigurd fortæller bibelhistorier
Elisabeth Vestergaard Dørken 87

INTRODUKTION

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke har de seneste år været inde i en spændende udvikling. Tidsskriftet har fået en ny redaktion med større fagekspertise, der er blevet ansat en redaktionssekretær, tidsskriftet har fået nyt layout, har fået en ny hjemmeside, er blevet optaget på forskellige biblioteksindekser, har øget antallet af abonnenter med 25%, og tidsskriftets artikler bliver brugt som pensumlitteratur på teologiske uddannelsesinstitutioner i Danmark, Norge og Sverige. Dette er alt sammen flotte faktuelle forhold. Men hvorfor udgiver Menighedsfakultetet egentlig et sådant tidsskrift? Det kan alt sammen udtrykkes i én sætning: Vi vil levere teologiske ressourceartikler til gavn for kirke og samfund. Det håber jeg også er tilfældet for denne udgivelse.

I den første artikel præsenterer professor Kurt Christensen nogle overvejelser om centrale ligheder og forskelle mellem kristendom og islam. I den anden artikel giver netværkskoordinator Birthe Munch Fairewood et indblik i familie- og kønsroller i islam og kristendom. I den tredje artikel tager Peter V. Legarth modstanden mod ordningen med kvindelige præster op til kærlig behandling. I den fjerde artikel drøfter adjunkt Jakob Olsen forholdet mellem rationalitet, religion og det offentlige rum. Og endelig behandler sognepræst Ole Vinther forholdet mellem tro og fornuft hos Radical Orthodoxy-bevægelsen og Martin Luther. Slutteligt har vi den glæde at kunne præsentere en række anmeldelser, noget, vi håber, vil komme til at optage mere plads fremover.

God læselyst, Jeppe Bach Nikolajsen

ISLAM I TEOLOGISK BELYSNING



Professor, dr. theol. Kurt Christensen

RESUMÉ: Artiklen sætter islam i teologisk belysning. Indholdet af og mulighederne for en sådan belysning drøftes først. Dernæst følger en vurdering af islams fundament og en sammenligning med kristendommen.

1. Den teologiske belysnings temaer

Islam er siden den kolde krigs afslutning i stigende grad blevet en betydningsfuld politisk, kulturel og religiøs faktor overalt i verden. Når opgaven er at betragte islam fra en teologisk synsvinkel, må man være opmærksom på, at det, ikke mindst når det gælder islam, kan være vanskeligt at skelne mellem politik, kultur og religion. Ikke desto mindre vil jeg forsøge at fokusere på islam som religion.

Islam hævder at udgøre den sande og eneste vej til Gud. Dermed udgør islam en udfordring for kristendommen, der med henvisning til Jesu ord i Joh 14,6: ”Jeg er vejen og sandheden og livet; ingen kommer til Faderen uden ved mig”, hævder præcist det samme. En teologisk belysning af islam kan derfor efter min opfattelse ikke nøjes med at befinde sig på det deskriptive plan,

men må også indbefatte en vurdering af rimeligheden i islams krav om at være den endegyldige vej til Gud.

En teologisk belysning og vurdering af islam vil efter mit skøn for det første afhænge af en vurdering af det fundament, de kilder, som islam bygger på: Koranen, hadith (og Muhammed) og sharia. Og for det andet af en afvejning af ligheder og forskelle mellem islam og kristendom, hvad angår en række centrale teologiske temaer.

2. Om muligheden af en teologisk vurdering af islam

Nu er det en kendt sag, at islam ikke er en entydig størrelse. Det gælder også den specifikke religiøse dimension af islam. For at tage et konkret eksempel er det moderate *Brev fra 138 muslimer (A Common Word)* dateret 13. oktober 2007 fra 138 islamiske

lærde til kristenhedens ledere ganske vist underskrevet af en lang række muslimske religiøse autoriteter. Men der vil givetvis være mange i den muslimske verden, som af principielle grunde ikke vil kunne underkrive dette brev.

Ønsker vi at foretage en mere generel beskrivelse af de religiøse forskelle inden for islam, må der for det første skelnes mellem sunni-, shia- og sufiislam. Dernæst må der sondres mellem de lærde og de mere folkelige udgaver af disse tre hovedgrupper. Og endelig kan der sondres mellem de radikale, de moderate og de modernistiske grupper indenfor både sunni-, shia- og sufiislam.

Alligevel vil det efter mit skøn være muligt at sige noget forholdsvis dækkende om islam som religion. For det første er det en kendsgerning, at sunniislam er langt den største og også historisk set den mest betydningsfulde gruppe indenfor islam. For det andet er der udbredt enighed om, at der, når det drejer sig om den grundlæggende teologi, ikke er de store divergenser mellem de forskellige grupper.

På den anden side kan vi ikke se bort fra, at radikale udgaver af islam mange steder har vundet tiltagende indflydelse de sidste 50 år. Et centralt spørgsmål er i den forbindelse, om det er de radikale muslimer, der praktiserer den autentiske islam, eller om de repræsenterer en ekstrem tolkning af Koranen og hadith? (jf. Solheim 2004, 182).

På samme måde som islam ikke er en entydig størrelse, er kristendommen det som bekendt heller ikke. Mit udgangspunkt for at belyse og vurdere islam er, at jeg mener at repræsentere en klassisk kristendomsforståelse, og at jeg vil bestræbe mig på at betragte islam med en kombination af positive og kritiske briller.

I den forbindelse må man overveje, om

det med et kristent udgangspunkt overhovedet er muligt at foretage en rimelig vurdering af islam. Vil det ikke blot være sådan, at der, hvor der er ligheder, bliver islam positivt bedømt, og der hvor der er forskelle, bliver disse forskelle bedømt i islams disfavør?

Jo, det vil givetvis langt på vej være tilfældet. Men samtidig forudsætter jeg, at det i en vis udstrækning er muligt at træde udenfor den kristne tros sfære og bedømme islam (og kristendommen) fra en mere almenmenneskelig synsvinkel. Den teologiske vurdering af islam vil således være baseret på begge disse elementer: forskelle og ligheder i forhold til kristendommen og mere almene kriterier.

3. En grundlæggende teologisk karakteristik af islam

Visse aspekter ved islam springer straks i øjnene på den teologisk interesserede iagttagelse: På samme måde som jødedommen og kristendommen er islam en åbenbaringsreligion. Islam er også i lighed med jødedommen og kristendommen en monoteistisk religion. Og islam er som jødedommen og visse retninger inden for kristendommen i høj grad en lovreligion. Desuden kan islam betegnes som en meget praksisfokuseret religion. Allerede denne grundlæggende teologiske karakteristik af islam viser slægtskabet med jødedommen og kristendommen. Sammenligner man islam med de indisk og kinesisk inspirerede religioner og religiøse filosofier, bliver det yderligere tydeligt, at islam hører hjemme i samme gruppe som jødedommen og kristendommen. Og derved bliver en teologisk belysning og vurdering af islam desto mere interessant. Når der nu er så grundlæggende ligheder, hvori består så forskellene? Og hvor afgørende er de?

Hvis det skal give mening at sammenligne islam og kristendommen, må det ske

på punkter, der er centrale for både islam og kristendommen. Og sådanne punkter findes da også. Det er temaer som tilværelsesforståelsen, menneskesynet, synet på etik og moral og ikke mindst gudsforståelsen, synet på Jesus og frelsesforståelsen.

4. Grundlæggende ligheder og forskelle mellem kristendommen og islam

Der er som nævnt både ligheder og forskelle mellem kristendommen og islam. Fra en kristen synsvinkel vil man ikke mindst tilskrive *lighederne* det faktum, at islam blev til i en sammenhæng, hvor jødedommen og kristendommen havde en vis indflydelse. Muhammed selv havde kontakt med både jøder og kristne. Det betyder, at islam i mange henseender ligner kristendommen. Når man læser Koranen, føler man ikke, at man kommer til en helt anden verden. Tværtimod minder gudsbilledet, menneskesynet, tilværelsesforståelsen og så videre på mange måder om det, som vi kender fra Bibelen. Men det er også tydeligt, at den "stemning", som vi finder i Koranen, i højere grad minder om Det Gamle end om Det Nye Testamente.

Forskellene mellem islam og kristendommen kan skyldes flere ting. Jeg vil pege på tre:

(1) Den kristendom, Muhammed mødte, var ikke den udgave, der blev bærende i kristenheden. Tværtimod var det i høj grad grupper af kristne, som var kritiske over for forskellige dele af kirkens lære, der slog sig ned i kristenhedens randområder så som Arabien.

(2) Islam var fra begyndelsen af ikke blot præget af jødedom og kristendom, men også i høj grad af den daværende arabiske stammereligion.

(3) Efterhånden som det i Medina kom til uoverensstemmelser mellem Muham-

med og de derboende jøder, udviklede Muhammed islam i en retning, som var forskellig fra jødedommen og dermed også på visse punkter forskellig fra kristendommen.

Muslimere vil givetvis se anderledes på spørgsmålet om ligheder og forskelle mellem islam og kristendommen. De vil pege på, at lighederne skyldes, at Gud via sine profeter har åbenbaret det samme budskab til alle mennesker og ikke mindst til "bogens folk", men at alle bortset fra muslimerne har forvrænget det. Deraf forskellene.

5. Hvor velbegrundet er islam?

Jeg nævnte, at en teologisk vurdering af islam for det første må afgøres af holdbarhed af det fundament, som islam bygger på, det vil sige af en vurdering af Koranen, hadith (og Muhammed) og sharia. Denne vurdering er for så vidt uafhængig af, om man er kristen eller ikke. Forskere med et neutralt religionsvidenskabeligt udgangspunkt vil formentlig kunne tilslutte sig størsteparten af de synspunkter, som jeg i det følgende gør gældende.

5.1 Vurdering af den traditionelle muslimske forståelse af Koranen

Koranen er uomtvisteligt grundpillen under den muslimske tro. Den traditionelle muslimske forståelse af Koranen går ud på, at den er Guds endegyldige åbenbaring og en nøje kopi af den himmelske Koran. Denne opfattelse er imidlertid omstridt. Allerede på Muhammeds tid blev han mødt med indvendinger om, at hans såkaldte åbenbaringer var selvpåfundne eller resultatet af lån fra andre kilder. For eksempel minder Koranens beskrivelse af Jomfru Maria påfaldende om den beskrivelse af hende, som findes i den apokryfe kristne litteratur, som blomstrede i århundrederne inden Muhammed. Også beretningen i sura 3,49 om, at Jesus vil skabe en fugl af ler, har parallel-

ler i tidlig apokryf litteratur (Elass 2004, 27.56f.59).

Hvad angår samlingen af Koranen kan man ikke udelukke menneskelig indblanding og hukommelsessvigt og dermed muligheden for fejl. Det skyldes blandt andet, at der gik op imod 45 år fra de første åbenbaringer til den endelige samling af Koranen. Ved Muhammeds død (632) fandtes der mindst 5 uautoriserede udgaver af Koranen. Og først fra omkring år 655 blev den fælles udgave konstrueret, og de andre blev af kaliffen Utman beordret brændt. Denne fælles udgave var i mindst 150 år blot en konsonantudgave. Og shiaerne mente i øvrigt, at de havde en bedre udgave. Denne usikkerhed med hensyn til den korrekte korantekst udgør et problem for islams påstand om, at den nuværende korantekst er en kopi af den himmelske Koran, og dermed for islams påstand om at udgøre den endegyldige og fuldkomne vej til Gud (Elass 2004, 49).

Det muslimske argument imod kristendommen, at de kristne har ændret deres helligskrift, hvilket muslimerne ikke har, er derfor formentlig uholdbart. Faktisk er der tydelige indicier på, at Koranen er blevet ændret. Og Bibelens tekst synes at være mindst lige så autentisk som Koranens.

Hvordan skal vi da bedømme Koranen? Er den Guds ord eller Muhammeds eller senere redaktørers værk? Koranen rummer givetvis udsagn, der svarer helt til ånden i de bibelske skrifter. Men den minder samtidig mere om Det Gamle end om Det Nye Testamente, der er meget lov og kun lidt evangelium. På enkelte punkter rummer Koranen også åbenbare misforståelser. Eksempelvis benægter Koranen (sura 5,116) treenigheden: Gud, Jesus og jomfru Maria!

Efter mit skøn er Koranen en blanding af visdom, elementære leveregler, pragmatiske udsagn og urimeligheder. Der er ikke

basis for at betragte Koranen som en åbenbaring fra Gud, men snarere som en kombination af Muhammeds og senere redaktørers værk. Den sandhed, som kan findes i Koranen, kan dels opfattes som lån fra de bibelske skrifter og dels som udtryk for den almindelige åbenbaring.

5.2 Vurdering af den traditionelle muslimske forståelse af hadith

På samme måde som Koranen ubestridelig er den muslimske tros primære kilde, er hadith, altså beretningerne om Muhammeds og hans fællers liv og udsagn, lige så oplagt den næstvigtigste. Med hadith betegner man såvel de mange enkeltberetninger som hele traditionen eller dele deraf. Hvad angår troværdigheden af hadith er der imidlertid endnu større grund til skepsis end vedrørende Koranen, hvilket der også er en vis erkendelse af i islam. Muslimske kilder taler om, at der var ca. 600.000 beretninger om Muhammed, hvoraf kun 4000 blev regnet for troværdige. Erkendelsen af hadiths problematiske karakter kommer også til udtryk i, at man sonderer mellem "sunde", "gode" og "svage" samlinger. De to mest respekterede samlinger, de "sunde", er Al-Bukharis (død 870) og Muslims (død 875) (Ruthven 1997, 40).

Selve den tidsmæssige afstand på mere end 200 år mellem Muhammeds liv og samlingen og nedskrivningen af haditherne er et problem for troværdigheden. Dertil kommer, at metoden til at skelne mellem gode og dårlige hadither er problematisk. Det var alene vidnernes troværdighed og ikke beretningernes indhold, der blev taget stilling til. Men hvem kender sin oldefars troværdighed? Og selv troværdige personer kan huske fejl.

Allerede i tiden frem til 900-tallet var der uenighed om, hvor stor betydning hadith skulle have. Nogle muslimske teologer

” Den kristendom, Muhammed mødte, var ikke den udgave, der blev bærende i kristenheden. ”

mente ikke, at det var muligt at uddrage de ægte profettraditioner af de hadither, der var i omløb. Disse teologer betragtede de seks kanoniske hadith-samlinger - altså endog Bukharis og Muslims samlinger - som fyldt med selvmodsigelser og absurde traditioner. Efter det 10. århundrede var der dog ikke længere nogen, der modsagde dogmet om sunna (traditionen) som åbenbaring og derfor autoritativ. Og sådan forblev det indtil problematikken blev taget op igen i det 19. og 20. århundrede (Kodal 2006, 65f.). En del forskere, både muslimske og andre, forholder sig kritiske til hadith og argumenterer for, at den ikke har megen tilknytning til Muhammeds liv, men er opstået i og afspejler læremæssige og politiske konflikter i 700- og 800-tallet (Simonsen 2008, 156f.). Nu om dage er der dog blandt konservative muslimer en tendens til at ignorere denne kritik eller til at betragte den som typisk ”vestlige” angreb på islam bestemt af religiøst og kulturelt fjendskab (Ruthven 1997, 41f.).

5.2.1 Vurdering af holdbarheden af traditionerne om Muhammed

Usikkerheden med hensyn til hadiths troværdighed har også konsekvenser for forståelsen af Muhammed, idet den primært bygger på hadith og på biografier, hvis kilder også må antages at stamme fra hadith, samt på det meget begrænsede, der ud fra Koranen kan siges om Muhammed. Kilderne til Muhammeds liv er således alle internt muslimske og er fra et videnskabeligt synspunkt meget usikre på grund af den tidsmæssige afstand mellem Muhammeds

liv og tidspunktet for den skriftlige nedfældelse, men også fordi metoden til at sikre deres pålidelighed som nævnt er uhensigtsmæssig. Den første biografi om Muhammed, som vi hører om, er af Ibn Ishaq, der døde i år 767. I modsætning til islam har kristendommen enkelte uafhængige kilder så som Josefus og Dødehavsskrifterne, der til en vis grad understøtter kristendommen.

Der kan også rejses tvivl om en lang række enkeltheder i traditionen om Muhammed. Eksempelvis forekommer traditionen om, at Muhammed som tolvårig på rejse traf en kristen munk, der i Muhammed så tegn på profetisk storhed, ikke sandsynlig, al den stund ingen kristen retning, heller ikke de kristne sekter, forventede en ny profet. Historien om ”de sataniske vers” rejser også tvivl om, hvorvidt Muhammed nu virkelig er den ufejlbarlige modtager af Guds åbenbaring. Men hvad enten hadith nu er autentisk eller ej, blev hadith-beretningerne det redskab, hvorved Muhammeds eksempel blev modellen for menneskelig opførsel for utallige muslimer i århundredernes løb (Ruthven 1997, 43).

Helt bortset fra spørgsmålet om troværdigheden af det, der tilskrives Muhammed, er der spørgsmålet, om *indholdet* gør Muhammed til den forbilledlige person, som han både historisk og aktuelt regnes for at være i den muslimske verden. Muhammed anses nemlig af muslimer ikke blot for at være Guds endegyldige profet, men også for at være et forbilledligt menneske. Begge dele kan der stilles spørgsmål ved. Fra en kristen synsvinkel er det som nævnt ikke indlysende, at Muhammed er Guds profet.

Og ud fra en almenmenneskelig målestok kan Muhammed næppe betragtes som et forbilledligt menneske. Hans holdning over for modstandere blev i Medina tydelig intolerant og endte med noget, der kan minde om etnisk udrensning. Hans ægteskab med en lille pige var selv efter datidens målestok usædvanligt. Og hvorfor giftede Muhammed sig med 12 kvinder efter sin første hustru, Khadijas død, når Muhammed efter eget udsagn kun var et almindeligt menneske, og når man ifølge Koranen kun må gifte sig med fire (Gabriel 2006 23)? Muhammeds stil overfor handelskaravanerne fra Mekka er også vanskelig at skelne fra landevejsrøvernes. Og i kampen mod Mekka brød Muhammed både de fredhellige måneder og en udtrykkelig aftale om våbenhvile med Mekka (Simonsen 2008 36 41).

Der kan altså, som det er fremgået, rettes adskillige kritiske spørgsmål til Muhammeds livsførelse. Dette forehavende skal på den anden side ikke overdrives. Han skildres af alle "samtidige" vidnesbyrd som en mand af integritet og med en nobel karakter. Muhammeds måde at føre krig og behandle de besejrede modstandere på var næppe værre end samtidens. Og hans holdning til de besejrede modstandere fra Mekka var under indtoget i Mekka påfaldende tolerant (Elass 2004 35). Muhammed var mere barmhjertig end Gud i 5 Mos krævede, at Israel skulle være. Problemet er således ikke, at Muhammed er værre end så mange andre, men at muslimer normalt anser Muhammeds holdning for i alle henseender at være forbilledlig.

5.3 Vurdering af den traditionelle muslimske forståelse af sharia

Sharia udgør den tredje vigtige kilde til muslimsk tænkning og praksis. Almindeligvis betragtes sharia blandt muslimer som udtryk for Guds evige og uforanderlige

vilje. Virkeligheden er imidlertid, at sharia i udpræget grad er muslimske teologers konstruktion.

5.4 Er islam velbegrunderet?

Sammenfatning

Som det er fremgået, kan der rejses grundlæggende spørgsmål til fundamentene for den muslimske tro. Den traditionelle muslimske opfattelse af både Koranen, hadith (og dermed Muhammed) og sharia holder efter mit skøn ikke for en nærmere granskning. Den traditionelle muslimske skrår sikkerhed med hensyn til islams sandhed hviler derfor på et svagt grundlag.

Det skal i denne forbindelse ikke skjules, at det har været en mærkværdig oplevelse for mig, der i det meste af mit liv har set med betydelig skepsis på den historisk-kritiske metode, pludselig at kunne se fordelene ved, at enhver sten i kristendommen er vendt, og ønske, at noget tilsvarende også må finde sted i islam.

En teologisk belysning og vurdering af islam må som nævnt for det andet afgøres af en afvejning af ligheder og forskelle mellem islam og kristendommen. Jeg vil derfor i de følgende afsnit fokusere på en række temaer, der er centrale for både islam og kristendommen.

6. Kristen og muslimsk virkelighedsforståelse

Den muslimske virkelighedsforståelse ligner på mange måder den kristne. Gud har skabt verden som et ordnet og regelbundet kosmos og vil til slut holde dom over alle mennesker. Historieopfattelsen er lineær. Og man opererer med en modstilling mellem himmel og helvede.

Men der er også forskelle. Den mest påfaldende gælder forholdet mellem religion og politik, kirke og stat. I modsætning til kristendommen skelner islam ikke grund-

læggende mellem religion og politik. Islam opererer ikke med en toregimentelære. Tværtimod er det muslimske ideal Muhammeds eget styre, hvor religion og politik, "kirke" og "stat" var forenet i Muhammeds person.

7. Menneskesynet i kristendommen og islam

Også islams menneskesyn minder på mange måder om det kristne. Mennesket er ifølge islam både skabt og opretholdt af Gud, og det har på samme måde som i kristendommen status som Guds statholder på jorden. Mennesket er skabt med fornuft. Og det enkelte menneske har ifølge islam stor værdi og er ukrænkeligt.

Men selvom der er mange ting i islam, der peger på en speciel relation mellem mennesket og Gud, er mennesket ikke skabt i Guds billede, ligesom det heller ikke kan betegnes som "Guds barn". Og skønt islam har stærke udsagn om menneskets syndige tilbøjeligheder, synes dets situation ikke at være så alvorlig som i kristendommen. Tværtimod fødes det enkelte menneske som moralsk godt og rent. Islam kender således ikke til en arvesyndslære. Og Gud fordrer ifølge islam heller ikke noget, som mennesket ikke er i stand til at udføre.

Man kan på flere områder stille kritiske spørgsmål til islams menneskesyn, blandt andet til forståelsen af mennesket som født som moralsk godt. Og den muslimske tale om én menneskehed svarer ikke uden videre til praksis både i relation til muslimske kvinder og til ikke-muslimere. Men det, som vækker størst anstød, er, at den muslimske tale om det enkelte menneskes store værdi og ukrænkelighed igennem store dele af islams historie mest er forblevet et ideal. Praksis har lige fra begyndelsen snarere været vold og mord.

8. Kristen og muslimsk forståelse af etik og moral

Etik og moral har en yderst fremtrædende plads i islam, hvilket afspejler sig i den prominente rolle, man tilkender sharia. Sharia betragtes som nævnt almindeligvis blandt muslimer som udtryk for Guds evige og uforanderlige vilje. Og muslimer mener normalt, at sharia rummer alt, hvad der skal til for et godt menneske- og samfundsliv.

Heroverfor påpeger kritiske iagttagere en lang række umenneskelige træk ved sharia. Islams opfattelse af temaer som menneskerettigheder (herunder religionsfrihed), demokrati, kvindens stilling og holdningen til krig og vold rummer synspunkter, der strider mod almindelig forståelse af ret og rimelighed. Man må dog i den forbindelse sondre mellem de kontroversielle holdninger, der har deres basis i Koranen, hadith og sharia, og dem, der blot er blevet en del af kulturen i store dele af den muslimske verden.

Der kan givetvis peges på både ligheder og forskelle mellem kristen og muslimsk forståelse af etik og moral. Blandt lighederne kan nævnes, at centrum i islams moral ofte beskrives med ordene, at "man skal gøre det gode og undlade det onde" (Usman 2001, xviii). Også fokuseringen på mådeholdenhed, herunder synet på rigdom og dens rette brug, svarer til kristen tankegang. Og muslimer og kristne vil givetvis være fælles om at søge at beskytte deres børn imod påvirkning i retning af stort alkoholforbrug og fri sex.

En af forskellene er den detaljerede lovgivning i islam. Den fastlægger ikke blot principielt ethvert aspekt af muslimens fromheds- og privatliv, men også hvordan en islamisk stat skal regeres. Fra kristen side vil man blandt andet indvende, at den muslimske etik og moral er gennemsyret af

loviskhed og gerningsretfærdighed (eksempelvis Usman 2001, 6), og at slaveriet under den kollektive mening udgør en overhængende fare.

Forskellene mellem sharia og kristen opfattelse kan fra en nutidig kristen synsvinkel forekomme store, men er ikke større, end at mange lignende holdninger tidligere også har kunnet findes i kristne sammenhænge. Det gælder eksempelvis kvindesyntet og synet på krig og vold. Men der er ikke desto mindre den forskel, at når kristne går i krig eller udøver vold, har de hverken Jesu ord eller Jesu eksempel for sig. Når muslimer derimod griber til magtanvendelse, krig og vold, kan de både påberåbe sig tydelige Koran-tekster og Muhammeds eksempel.

Både fra en almen og en kristen synsvinkel kan man derfor ikke fuldt ud tilslutte sig den almindelige muslimske lovprisning af den islamiske lov. Det må ganske vist medgives, at islam på en række områder giver udtryk for etiske synspunkter, som svarer til grundlæggende almenmenneskelige og kristne visioner for et godt liv. Men på konkrete felter så som menneskerettigheder (religionsfrihed), demokrati, kvindesyn og krig og vold kan der rettes alvorlige indvendinger mod sharia.

9. Tror muslimer og kristne på den samme Gud?

Dette spørgsmål er efter mit skøn ganske afgørende for en teologisk vurdering af islam. Alt afhænger nemlig på en måde af gudsforståelsen. Muslimer vil være tilbøjelige til at svare bekræftende på dette spørgsmål. I sura 29,46 læser vi nemlig: "Med Skriftens folk skal I kun strides på den pænestemåde, undtagen med dem af dem, der handler uret, og sig: 'Vi tror på det, der er blevet sendt ned til os, og ligeledes på det, der er blevet sendt ned til jer. Vores gud

og jeres gud er én, og til Ham overgiver vi os". Mange kristne vil givetvis være mere tøvende.

Som kristne kan vi ganske vist tilslutte os de fire grundtræk i den muslimske gudsforståelse: Gud er én, og Gud er ophøjet, barmhjertig og retfærdig. Både islam og kristendommen fremhæver udtrykkeligt, at der kun er én Gud. Gud er skaberen, der har skabt og opretholder alle ting, den, der fører sin vilje med historien igennem, og dommeren, der afgør, at nogle skal frelles og andre fortabes. Ingen er Guds lige, alene han er evig. Alt, som er skabt, er forskelligt fra ham (Elass 2004 82). Også en række af de prædikater, så som personlig, almægtig, vis, hellig, barmhjertig og retfærdig, der kan knyttes til Gud, er de samme. Af de 99 smukke navne, som muslimer knytter til Gud, kan de kristne ifølge Elass tilslutte sig mindst de 90 (Elass 2004, 83).

Islams fokusering på Guds ophøjethed er ikke fremmed for kristen tænkning. Guds ophøjethed var eksempelvis et centralt anliggende for Luther. Og ikke mindst giver islams tænkning på dette felt associationer til Karl Barth. Barth fremhævede som bekendt Guds anderledeshed og den radikale forskel mellem Gud og verden. Ikke desto mindre er det ikke Guds ophøjethed, men hans opofrende kærlighed, der ifølge kristen tankegang er Guds væsens afgørende kendetegn. Udtryk som hyrde, fader og frelser, der er centrale for den kristne gudsforståelse, er umulige at bruge for islam. Ifølge kristen tankegang har Gud ikke mindst i Jesus Kristus åbenbaret afgørende sider ved sit væsen (Kol 2, 2-3; Johs 1,18). Ifølge islam kan vi derimod dybest set ikke vide noget om Guds væsen.

Men selv på de punkter, hvor der formelt er overensstemmelse, kan der reelt være forskelle. Gud er i islam på samme måde som i kristendommen radikalt forskellig

” På en måde har mange muslimer ofte en højere vurdering af Jesus end mange liberale kristne. ”

fra og adskilt fra sit skaberværk. Men i islam er forskellen mellem Gud og menneske forstået så radikalt, at inkarnationen umuliggøres. Gud åbenbarer sig ikke personligt, men i noget, der ender med at blive en tekst. Og Muhammed tror ganske vist på Abrahams Gud, men ikke på den treenige Gud. Og Guds kærlighed i kristendommen er forskellig fra og overgår Guds barmhjertighed i islam. Muslimer kan næppe knytte ord som Hos 11,8: “Mit hjerte vender sig, medfølelsen vælder op i mig” til deres gudsforståelse. I kristendommen er Gud, der er vores dommer, i modsætning til i islam, også vores forløser, vores frelser, så meget, at han blev menneske (Moucarry 2001, 87f).

Tror muslimer og kristne på den samme Gud? Den muslimske gudsforståelse er tydeligvis ikke totalt forskellig fra den kristne. Men den kan fra en kristen synsvinkel betragtes som mangelfuld med hensyn til nogle af de mest centrale sider ved Guds væsen. Set fra én synsvinkel kan man derfor svare, at vi tror på den samme Gud, men at vi tror noget delvist forskelligt om Gud. Muslimer tilbøder da den sande Gud på en ufuldkommen eller falsk måde. De kan sammenlignes med jøderne, om hvem Paulus skriver, at de har nidkærhed for Gud, men er uden forstand (Rom 10,1-3) (Elass 2004, 91f.). Set fra en anden synsvinkel - især hvis vi fokuserer på Jesus Kristus og treenighedslæren - må vi svare, at vi ikke tror på den samme Gud.

10. Kristent og muslimsk syn på Jesus

Jesus har en meget høj status i muslimsk

tænkning. Han regnes for at være en af islams seks største profeter og omtales i Koranen i 15 suraer og 93 vers. Han blev ifølge Koranen undfanget på overnaturlig vis, var syndfri og udførte talrige undere (sura 48,2) - og derved bliver Jesus fremhævet endog frem for Muhammed. Men betyder det så ikke, at Jesus var mere end et menneske? (Moucarry 2001, 212; Vaahtoranta 2005, 63 note 252; Jensen, 6). Hertil kommer en række titler, som i Koranen anvendes om Jesus: Messias, “ånd af Ham”, ånd fra Gud, Guds ord (sura 4,171), sandhedens ord (sura 19,34). På en måde har mange muslimer ofte en højere vurdering af Jesus end mange liberale kristne. Og en del muslimske lærde anerkender da også, at Koranens billede af Jesus, ikke mindst hans underfulde fødsel og de titler, som Koranen giver ham, gør ham til en ganske særlig profet (Moucarry 2001, 211).

Samtidig er det påfaldende, at det primært er Jesu underfulde fødsel og barndom, der berettes om i Koranen, hvorimod Det Nye Testamente lægger vægten på Jesu forkyndelse og gerning som voksen og på hans lidelse og død (jf. Moucarry 2001, 157f). Den afgørende forskel er imidlertid, at skønt islam anerkender jomfrufødslen, så betyder det ikke, at Jesus er Guds Søn. Den muslimske fokus på Guds ophøjethed gør det umuligt at forestille sig, at Gud kan blive menneske. Den kristne fokus på Guds kærlighed gør dette under muligt (Moucarry 2001, 211). Det afvises også i islam, at Jesus skulle være død på korset (sura 4, 157-59) og efterfølgende opstået fra de døde. Så skønt islam på mange måder tilkender

Jesus en høj status, afvises de to mest afgørende led i den kristne forståelse, nemlig inkarnationen og forsoningsdøden på korset. Og i konsekvens heraf afvises også centrale kristne udsagn om Jesus, så som at han er “vejen og sandheden og livet”, den eneste vej til Gud, Herre, dommer og frelser. Set fra en kristen synsvinkel har Koranen en noget tvetydig holdning til Jesus. På den ene side fremstår Jesus på mange måder som den fremmeste af alle profeter (inklusive Muhammed). På den anden side benægtes afgørende punkter i den kristne tro.

Forskellen mellem islams og kristendommens forståelse af Jesus kan måske tydeligst udtrykkes gennem spørgsmålet: Er Jesus profet eller frelser?

11. Kristen og muslimsk forståelse af frelse

Kristne og muslimer er fælles om forestillingen om en afsluttende dom, hvor nogle vil blive frelst, medens andre vil gå fortabt. Vejen til frelse opfattes dog temmelig forskelligt i islam og kristendommen. Troen på Gud og bekendelsen til ham er ganske vist en formel forudsætning for frelse i islam, men derpå er alt fokuseret på gerninger, ikke mindst centreret om islams fem søjler: bekendelsen, bønnen, almissen, fasten og pilgrimsrejsen til Mekka. Frelsen er i høj grad baseret på guddommelig gengældelse. Den guddommelige straf for en forkert handling er ifølge muslimsk tankegang retfærdig, medens gengældelsen for en god gerning til gengæld er overstrømmende generøs (sura 6,160) (Moucarry 2001, 96). I Koranen møder vi også forestillingen om, at gode gerninger kan opveje onde handlinger. Derimod er forestillingen om et forsonende offer for synd fremmed for islam (Moucarry 2001, 107). For nogle muslimer vil helvedes gru dog blot være af midlertidig karakter (Tabbarah 1998, 83ff.). Hermed rummer

den muslimske opfattelse lighedstræk med den senmiddelalderlige katolske skærsildslære.

I kristendommen er det troen på Guds ufortjente nåde i Jesus Kristus, der er frelsens grund. Kristendommen kender også til frelsesvished. Flere steder i Det Nye Testamente gives der udtryk for, at mennesket ved dåb og tro på Jesus Kristus allerede er gået ind i Guds rige (2 Kor 5,17, jf. Ef 2,8). Noget tilsvarende findes ikke i islam.

Koranens beskrivelse af helvedes gru har tydelige lighedstræk med Johannes Døberens og Jesu forkyndelse, men er dog adskilligt mere detaljeret og gruopvækkende end Bibelens beskrivelser. Medens forskellen mellem kristen og muslimsk opfattelse af fortabelsen primært er et spørgsmål om grader i beskrivelsen, kan det samme ikke siges om beskrivelsen af himlen eller paradiset. Paradis er primært Guds kontraktmæssige belønning til de troende for tilstrækkelig lydighed mod hans bud i det jordiske liv eller for at have ofret sit liv i en jihad. Denne belønning bliver primært ydet i form af materielle velsignelser, hvoraf nogle endda udtrykkelig var forbudt for muslimer under det jordiske liv, eksempelvis seksuel frihed og udstrakt nydelse af vin. Den muslimske beskrivelse af himlen imødekommer i høj grad mandens ønsker om nydelse.

Gud synes imidlertid ifølge Koranen selv i himlen at unddrage sig direkte samvær med sine troende. Der findes ganske vist nogle få vers, der taler om, at de velsignede i paradiset skal se Gud. Men disse tekster drukner i mængden af tekster, der taler om materielle nydelser. Dette står i kontrast til den bibelske forståelse af frelsen. Der findes ganske vist tekster i Johannes Åbenbaring, som beskriver frelses-tilstanden med billeder af guld og juveler. Det bærende er imidlertid, at Guds løfte om kærlighed til de forløste vil vare ved, og

” Troen på Gud og bekendelsen til ham er ganske vist en formel forudsætning for frelse i islam, men derpå er alt fokuseret på gerninger ”

at Gud vil være sammen med sit folk (Åb 21,2-4; 22,3-5). Barnet vil være vendt hjem til sin Far (Elass 2004, 140ff.)

Endelig må nævnes, at islam tilsyneladende opererer med en lære om dobbelt forudbestemmelse. Også Luther talte om en dobbelt forudbestemmelse, uden dog at gøre det til et decideret lærepunkt som hos de reformerte. Og den senere lutherske ortodoksi afviste en dobbelt forudbestemmelse.

12. Islam i teologisk belysning. Sammenfatning

En teologisk vurdering af islam må som nævnt efter min opfattelse primært bestemmes af svarene på to spørgsmål: Er islam velbegrundet? Og hvordan forholder det sig dogmatisk og etisk med hensyn til ligheder og forskelle mellem islam og kristendommen?

Hvad angår spørgsmålet om islams fun-dering, synes den traditionelle forståelse af Koranen, hadith og sharia ikke at kunne holde for en nærmere undersøgelse. Ligeledes må vi konstatere, at den traditionelle opfattelse af Muhammed som Guds profet og som et forbilledligt menneske hviler på et svagt grundlag. Alt i alt betyder det, at islam må bedømmes som i høj grad hvilende på illusionære antagelser.

Når det gælder ligheder og forskelle mellem islam og kristendom, har vi både kunnet konstatere betydningsfulde ligheder og vigtige forskelle. Da det imidlertid kan være vanskeligt at nå frem til en enty-

dig vurdering på baggrund af en afvejning af alle disse ligheder og forskelle, vælger jeg i stedet at fokusere på forståelsen af Gud og Jesus, som efter min opfattelse under alle omstændigheder må stå centralt for en vurdering af forholdet mellem islam og kristendommen. Dermed indskrænkes svarmulighederne efter mit skøn til to: (1) At kristne og muslimer tror på den samme Gud, men at muslimerne har et mangelfuldt og delvist fejlagtigt billede af Gud og tilbeder den sande Gud på en falsk måde. Eller (2) med fokus på forståelsen af Jesus og treenighedslæren at måtte konkludere, at muslimer tror på en anden Gud, end vi kristne gør.

Hvilket svar man end vælger, kan vi konstatere, at de forskellige opfattelser af Guds væsentligste væsensken-detegn får afgørende konsekvenser for forståelsen af relationen mellem mennesket og Gud i henholdsvis islam og kristendommen. I islam ønsker Gud vor lydighed. I kristendommen tilbyder Gud os et livsforvandlende fællesskab. Vi skal ikke blot være Guds lydige tjenere, men er hans elskede børn. I islam lyder opfordringen: Bøj dig for Gud. I kristendommen lyder opfordringen: "Søg ind i Guds åbne favn" (Elass 2004, 85).

Hvad angår islams krav om at udgøre den endegyldige vej til Gud har vi altså konstateret, at det, hvad islams fundament angår, hviler på et svagt grundlag. Vi har yderligere noteret os, at islam ud fra både almenmenneskelige og kristne kriterier på vigtige moralske felter synes at repræsen-

tere et tilbagelagt stadium. Og hvad den teologiske substans angår, må islam snarere bedømmes som et tilbagefald til en misforstået gammeltestamentlig tankegang end

som noget, der repræsenterer et fremskridt i forhold til en kristendom, der primært er baseret på den nytestamentlige forståelse af Jesus.

LITTERATUR

- Brev fra 138 muslimer: A Common Word Between Us and You*, 13. oktober 2007.
- Simonsen, Jørgen Bæk 2008: *Politikens bog om islam*, København: Politikens Forlag.
- Gabriel, Mark A. 2006: *Jesus og Muhammed*, Ottestad: Prokla-Media.
- Elass, Mateen 2004: *Understanding the Koran. A Quick Christian Guide to the Muslim Holy Book*, Grand Rapids: Zondervan.
- Kodal, Dorte 2006: "Kritisk læsning af Koranen" i: *Årsskrift*, Århus: Det Teologiske Fakultet.
- Moucarry, Chawkat 2001: *Faith to Faith. Christianity and Islam in dialogue*, Leicester: Inter-Varsity Press.
- Ruthven, Malise 1997: *Islam. A Very Short Introduction*, Oxford: University Press.
- Jensen, Jeppe Sinding: *Islam - En levende tradition*, ikke publiceret manus.
- Sookhdeo, Patrick 2002: *Islam - set i kristent perspektiv*, Fredericia: Lohses Forlag.
- Solheim, Dagfinn 2006: "Om å tolke Koranen" i: *Budskap 2006. Årsskrift for Fjellhaug Misjonshøgskole (FMH)*, Oslo: Studiebibliotek for Bibel og Misjon.
- Solheim, Dagfinn 2004: "Menneskerettigheter - sett fra muslimsk synsvinkel - og misjon" i: *Budskap 2004. Årsskrift for Fjellhaug Misjonshøgskole (FMH)*, Oslo: Studiebibliotek for Bibel og Misjon.
- Tabbarah, Afif A. 1998: *The Spirit of Islam. Doctrine & Teachings*, Delhi: Islamic Book Service.
- Usman, K.K. (red.) 2001: *This is Islam*, Cochin, India: Forum for Faith and Fraternity.
- Vaahoranta, Martti 2005: *Ein Gott, ein Mensch, eine Welt. Beiträge zur theologischen Islambegegnung 1*, Mannheim: Elrim.

FORFATTEROPLYSNING

Kurt Christensen
 Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 8200 Århus N
 kch@teologi.dk
 86 16 66 66 + 19

Set indefra:

FAMILIELIV OG KØNSROLLER I ISLAM OG KRISTENDOMMEN

Interviews med unge muslimer og kristne med nydansk baggrund



Netværkskoordinator, cand. mag. Birthe Munck-Fairwood

RESUMÉ: Artiklen sætter med seks forskellige interviews fokus på emner, som står centralt for de fleste nydanskere: familieliv, kønsroller og religion. Tre muslimer og tre kristne sætter egne ord på, hvordan de oplever kulturforskellene mellem det danske samfund og det, de kender fra deres egen etniske baggrund. Udsnit af interviewene har tidligere været bragt i Tværkulturelt Centers avis *Nyt på tværs*.

Introduktion

De fleste danskere møder jævnligt mennesker med andre kulturer og traditioner – og ofte også en anden religion. I dag har knap 10 procent af den danske befolkning familierødder et andet sted i verden, og fremover vil flere komme til. I løbet af de seneste årtier har stadigt flere danskere fået naboer og arbejdskolleger, der er indvandrere eller flygtninge. Vi omgås i stigende grad hinanden – af lyst, nød eller nødvendighed. Men selv om det danske samfund i disse år er under hastig forandring, er der megen basal viden, vi ikke har om hinanden. Usikkerhed om, hvem ”de andre” egentlig er, hvordan de lever deres liv, og hvad der er vigtigt for dem, giver fortsat grobund for fordomme og megen fremmedfrygt. For midt i mangfoldigheden er kultur- og re-

ligionsmødet for de fleste danskere stadig noget, der foregår på den anden side af havevestakittet. Det er endnu ikke rykket ind i dagligstuen. Det sker først, når vi vover at invitere ind i privatlivets sfære og mødes i øjenhøjde som mennesker med hver vores familiehistorie.

Denne artikel er et lille kig ind i dagligstuen. Den handler om, hvad familien betyder for mennesker fra andre kulturer og religioner – set indefra. Hvilke forventninger har muslimer og kristne med nydansk baggrund til familieliv og kønsroller i Danmark? Hvilke erfaringer har de med i familiebagagen?

Fælles for de fleste nydanskere er, at de er religiøse mennesker, for hvem troen er en integreret del af hverdagen og det at være menneske. Mindst en tredjedel kommer fra

en kristen baggrund. Men deres kristendom og trospraksis er ofte meget anderledes end traditionel dansk folkekirkekristendom. Knap halvdelen er muslimer, der kommer med andre traditioner og værdier. Skal vi kunne dele hverdagen med hinanden på tværs af kultur og religion, må vi lære hinanden at kende. For ligesom kristne sjældent tror det, muslimer tror, at vi tror, gælder det også med omvendt fortegn. Derfor må vi give hinanden rum til at sætte egne ord på vores gudstro og praksis.

I det følgende får fem unge nydanskere lov til at svare for sig selv. Tre er muslimer og to er kristne. De kommer fra Tyrkiet, Somalia og Irak. I et afsluttende interview ser en 74-årig kristen assyriske kvinde tilbage på sit liv. De seks personlige historier i flere

generationer illustrerer, hvor vigtigt det er at træde varsomt i religionsmødet. Virkeligheden er jo, at der er meget stor forskel på, hvordan både muslimer og kristne praktiserer deres tro ud over verden såvel som i Danmark. Nedarvede familiemønstre i en flygtninge- eller indvandrerfamilie er ikke nødvendigvis udtryk for religionens sande ansigt. Hverken islam eller kristendommen kan begrænses til bestemte kulturelle udtryksformer. Det er en vigtig påmindelse om at være varsom med at generalisere om religionsforskelle ud fra anderledes kønsrolle- og familiemønstre. At der er teologiske forskelle mellem kristendom og islam skal ikke bestrides. Forskellene er både reelle og omfattende. Men måske er de ikke altid at finde der, hvor vi troede. - God læselyst.

1 Esra - 24 år og muslim

Vigtigt at skelne mellem kultur og religion

Esra er 24 år og dansker med tyrkisk baggrund. Hun er nyuddannet farmaceut og født i Gellerup ved Århus som en af seks piger i en tyrkisk indvandrerfamilie. Hendes far kom til Danmark i halvfjerdserne for at arbejde, så han kunne spare op og købe en traktor hjemme i landsbyen i Tyrkiet. Men som mange andre vendte han aldrig tilbage til landsbyen. I Danmark var der langt bedre uddannelsesmuligheder. Esras far var fast besluttet på, at hans børn skulle have en uddannelse - noget han aldrig selv havde haft mulighed for. I dag er de seks døtre godt på vej til at virkeliggøre farens drøm. Samtidig har de alle truffet et bevidst valg om at praktisere islam.

Esra bor i en kollegielejlighed på Amager sammen med sin danske mand, der for flere

år siden konverterede til islam. Da parret blev gift sidste år, tilføjede hun Pedersen til sit tyrkiske efternavn. Hun serverer krydret te og hjemmebagt banankage, mens hun forklarer, at selv om de kulturelle rødder fører tilbage til Tyrkiet, er hun først og fremmest muslim. Og så er hun dansker – ganske vist med tyrkisk baggrund, men det er her, hun er født og opvokset.

”I Tyrkiet adskiller man ikke kultur og religion. For det meste er det kulturen, der dominerer. Men for mig og mange i min generation er det anderledes. Vi har lært at skelne mellem kultur og religion. I den tyrkiske kultur er der for eksempel begrænsninger i kvinders rettigheder og med hensyn til, hvad piger må gøre. Derfor tog det også lidt tid, inden min far turde sende os på lejrskole, da vi gik i folkeskolen. I dag kender jeg mine kvindelige rettigheder, fordi jeg tidligt valgte at undersøge islam.

Jeg ved for eksempel, at en kvinde har lov at vælge sin egen ægtefælle. Kvindeundertrykkelse er ikke islam. Det er kultur. Men det er der mange, der ikke ved - også muslimer”.

Selvtillid

Esra har gået med tørklæde, siden hun og hendes tvillingsøster som 11-årige i en sommerferie besluttede, at de ville prøve det. ”Det var bestemt ikke min far, der tvang os til det - tværtimod. Han syntes, det var lidt for tidligt. Men vores ældre søster var begyndt at gå med tørklæde, og vi ville vise, at det kunne vi også. I skolen skulle de lige vænne sig til at se os med tørklæde, så vi fik nogle negative kommentarer, men efter nogle uger var det helt i orden. Vi vidste ikke så meget om islam dengang, men vi så det som en ny og spændende udfordring”.

Esra har aldrig haft dårlige oplevelser ved at være synlig som muslim i det offentlige rum. Tværtimod er hun stolt af sin religion og har masser af selvtillid. ”Jeg har altid haft en positiv tilgang til tingene og har aldrig været udsat for grove ting. Da jeg startede på det Farmaceutiske Fakultet i København, havde nogle af mine studiekammerater ikke mødt muslimer før. De havde mange spørgsmål. ”Går du også i bad med tørklæde på?” Jeg er glad for, at jeg kan være med til at forklare, men jeg kan godt blive træt af hele tiden at skulle forsvare mig. Er vi virkelig ikke kommet videre?”

Beder om styrke

”Som muslim beder jeg fem gange om dagen. Det skal man gøre, islamisk set. Men det vigtige er det spirituelle. Bønnen siges på arabisk, men jeg går meget op i at oversætte ordene, så jeg kan få følelserne med. Efter de faste bønner sidder jeg lidt med åbne hænder og beder mine egne bønner på

tyrkisk eller dansk. Jeg beder om en god, sund og rask fremtid, og at Gud vil give mig overskud og styrke til at give min tro videre til mine børn engang. Jeg beder også om, at Gud vil styrke vores familiebånd, og at vi må holde sammen, så der ikke opstår splittelse. Og så beder jeg om ting som rigdom til de fattige og hjælp til jordskælvsopfrene”.

Besøg i Tyrkiet

”Mine forældre kommer fra den samme landsby i Tyrkiet. Da jeg var barn, tilbragte vi en måned i landsbyen hver sommer. Det var en helt anden verden og meget hyggeligt. Min familie er nogle dejlige, hjælpsomme og gavmilde mennesker, selv om der var en masse ting, de ikke havde, som vi havde i Danmark. Vi var sammen med alle vores kusiner og oplevede nogle helt forskellige ting i forhold til Danmark. Vi boede hos min bedstemor. Hendes hus var samlingspunkt for hele familien. Hver dag var hun tidligt oppe for at bede morgenbøn ved solopgang. Hun var et meget religiøst menneske og bad fem gange om dagen. Desværre holdt min fars generation ikke fast ved troen på samme måde. Mange af dem har travlt og er kommet lidt væk fra det med religionen. Nu er min bedstemor død, men jeg har stadig kusiner, fastre og mostre og deres børn og børnebørn i landsbyen”.

Fredagsbøn

I dag går Esra til fredagsbøn i en moské i København hver uge. ”Faktisk er det noget nyt for mig. I Tyrkiet går kvinder ikke i moskéen. Det er jo kun obligatorisk for mænd. Jeg er rigtig glad for, at vi i København har en moské, der ikke er bundet op på nationalitet, men er for alle. Det er fedt at se så mange nationaliteter dele erfaringer - danskere, arabere, tyrkere og pakistanere. Efter fredagsbønnen sidder vi og drikker te og hygger os. Jeg har det godt med, at jeg

en gang om ugen får noget spirituelt og lærer noget om islam. Det er ikke altid, at jeg lærer noget nyt, men det er godt at få nye eksempler. I vores moské er jeg mere fri med hensyn til det religiøse end i en tyrkisk moské, hvor man har en bestemt måde at gøre tingene på.

Mange siger til mig, at jeg er heldig, at jeg er gift med en muslim, som jeg også kulturelt har en masse til fælles med. Vi er jo begge vokset op her og har de samme forventninger til vores ægteskab - først og fremmest at man snakker om tingene og giver plads til hinanden”.

Ny generation

Esra er bevidst om, at hun på mange måder repræsenterer en ny generation af danske muslimer, både kulturelt og religiøst. ”Min mor var kun 14-15 år, da hun blev gift med min far. Dengang var det helt normalt i Tyrkiet. Hun har fortalt os, at hun stadig følte sig som et barn, da hun blev gift. Det er vildt at tænke på! Heldigvis har min far altid gået meget op i, at hans døtre skulle have en uddannelse. For min far var det

vigtigt, at vi ikke giftede os for tidligt. Vi har altid vidst, at vi selv måtte vælge, hvem vi ville giftes med. Alligevel har det været svært for min far at acceptere, at jeg giftede mig med en etnisk dansker. Jeg er den første i vores familie. Min mand konverterede til islam for tre år siden. Han begyndte at interessere sig for religionen, da han flyttede til en anden by for at læse og fik en ny kreds af venner. I dag er han på mange måder mere praktiserende end mig. Resten af min familie er vilde med ham! Men min far føler det lidt som en skam. Det er noget meget stort i forhold til hans omgangskreds. Han kan stadig ikke forestille sig, at en dansker kan være muslim”.

Som farmaceut drømmer Esra om at få et job, hvor hun kan bruge sin faglige viden. ”Jeg vil gerne være med til at give et godt billede af muslimer i Danmark. Tidligere var jeg meget karrierefikseret. Men efter at jeg er blevet gift, og vi er begyndt at tænke på børn, tænker jeg lidt anderledes. Jeg vil også have tid og overskud til mine børn. Min familie kommer først”.

2 Zamzam - 38 år og muslim

Engang var kvinder frie i Somalia

Zamzam Nur er 38 år og født tre år efter, at den somaliske diktator Siyaad Barre kom til magten ved et kup i 1969. Omkring den tid begyndte de første militante muslimske grupper at gøre deres indflydelse gældende i den tidligere italienske koloni, der blev selvstændig i 1960. Sammen med 13 søskende voksede Zamzam op i en landsby uden for Mogadishu i skyggen af krigen mod nabolandet Etiopien og den eskalerende borgerkrig. Faren arbejdede på et hospital inde i byen, og moren passede familiens får og ge-

der. Da Zamzam var 19 år, blev familiens hus ramt under et mortérangreb. Zamzam mistede sine forældre, bedsteforældre, to brødre og en søster. Selv blev hun alvorligt kvæstet. I 1994 kom hun til Danmark som FN-kvoteflygtning sammen med sin lille datter. Zamzam fortæller:

”Somaliske kvinder er stærke og selvstændige. Sådan har det altid været. Min mor fik 14 børn, passede hus og får og geder, lavede mad og vaskede tøj. Vi var en stor familie. Men selv om der var krig, var livet

” Vi blev meget overraskede over de tomme gader. Hvor var danskerne henne? ”

godt dengang. Vi børn havde megen frihed - både drenge og piger. Jeg var meget glad for min familie - min mor og far, søskende og bedsteforældre.

I dag er de alle sammen enten døde eller flygtet. Dem, der ikke er døde, er spredt ud over verden i USA, Canada, Australien, Holland, Norge og Sverige. Hele tiden hører jeg, at nogen er død i Somalia. Min fætter. Min kusine. Min mors familie. Min fars familie. Hele tiden krig og krig og krig.

Jeg tænker somme tider, at det er et mirakel, at jeg er i live. Da vores hus blev ødelagt, sad vi i ruinerne i tre dage, før vi blev fundet. Jeg har stadig mange smerter i min krop fra dengang. Men min datter er rask. Det er et mirakel. Hun er meget heldig. Hun lå og sov ved siden af mig i huset, men hun kom ikke noget til. En nabo hentede os ud og fik os over grænsen til Etiopien. Vi red på en kamel. De næste tre år lå jeg på sygehuset og fik mange operationer. Så fik vi lov at komme til Danmark gennem FN. Da var jeg 22 år og min datter 6 år.

Jeg er meget glad for det danske samfund. Danmark er et frit og fredeligt land med en regering og lov og orden. Det har vi ikke i Somalia. Det sværeste er, at jeg ikke har familie her. Jeg savner min familie meget. Heldigvis kan vi ringe til hinanden. Vi ringer meget. Somaliere har et stærkt sammenhold. Jeg holder meget af vores somaliske kultur og traditioner. Efter 16 år i Danmark laver jeg stadig mest somalisk mad. Og jeg elsker somaliske bryllupsfester, hvor vi danser og synger i mange timer.

I mange år arbejdede jeg med rengøring. Jeg vil gerne arbejde og tjene mine egne

penge. Men nu har jeg mange smerter og kan ikke arbejde. I Somalia gik jeg i skole i syv år. Som 15-årig blev jeg gift og fik min datter. Så gik jeg ikke i skole mere. Men ægteskabet holdt ikke. Vi blev gift, fordi min far og min mands forældre var venner. Jeg havde selv sagt ja til at gifte mig med ham, da min far spurgte mig, for i somalisk tradition bestemmer kvinder selv. Men efter seks måneder sagde jeg nej. Det gik ikke. Så blev vi skilt. Men da var jeg gravid med min datter.

Her i Danmark har jeg altid sagt til min datter, at det var vigtigt, at hun fik en uddannelse, så hun kunne få et godt liv. I dag er hun færdig som social- og sundhedshjælper og starter snart på assistentuddannelsen. Jeg kan se, at hun både er somalier og dansker. Somme tider går hun med tørklæde, men ikke altid. Jeg er glad for, at hun ikke er religiøs på den forkerte måde. Nu er hun flyttet hjemmefra og bor sammen med sin kæreste. Han er også fra Somalia og har boet i Danmark i mange år.

I Somalia var vi ikke en meget religiøs familie. Min far gik til fredagsbøn i moskéen, og min mor bad derhjemme. Ligesom alle andre fastede vi i fastemåned - men ikke os børn. Jeg begyndte først at gå med tørklæde, da jeg var 21 år. Det gjorde jeg, fordi jeg ville vise, at jeg respekterer Gud. Hvis jeg er rask, faster jeg stadig. Men jeg læser ikke i Koranen. Somme tider beder jeg hjemme i min lejlighed. Jeg beder om, at jeg må være rask, og at min familie og alle mennesker må have det godt. Og jeg siger tak for livet.

Jeg respekterer meget de kristne. Både

i Somalia og Etiopien havde vi kristne naboer. Men dengang snakkede vi ikke så meget om religion. Vi var bare sammen som mennesker. I Danmark fik jeg kontakt med kristne for ti år siden, da min læge henviste mig til Folkekirkens Tværkulturelle Samarbejde. I dag er de min nye familie. Der er altid nogen at snakke med, som kan hjælpe med lektier eller breve, jeg ikke forstår.

Som muslim er jeg opdraget til at respektere alle mennesker. Men jeg respekte-

rer ikke dem, der bruger islam til at ødelægge mit land. Jeg er træt af den form for religion. De er ikke rigtige muslimer. De er kriminelle.

Jeg drømmer om fred i verden - i Somalia og i alle lande. Engang var kvinder frie i Somalia. Vi kunne gå frit omkring og selv bestemme alt. Jeg vil gerne besøge mit land, når der en dag bliver fred. Men jeg kan aldrig mere bo i Somalia. Der er alt for mange, der er døde”.

3 Hussein - 32 år og muslim

Vi er almindeligt troende muslimer

Da de danske soldater gjorde klar til at forlade Irak, vidste Hussein, at han ikke havde nogen fremtid i sit krigshærgede land. Som mange af studiekammeraterne fra Basra Universitet havde den 32-årige iraker arbejdet som tolk for de danske soldater siden invasionen i 2003. Med danskernes exit stod han uden beskyttelse i et land på randen af kaos, hvor alle, der havde hjulpet koalitionsstyrkerne, var oplagte mål for oprørernes kugleregn. Derfor tog Hussein imod tilbuddet om at blive evakueret til Danmark sammen med sin kone og lille datter.

Solen sender en enkelt nysgerrig stråle ind gennem en sprække i de orange gardiner, der er trukket for alle vinduer i lejligheden i udkanten af Skjern. I den sorte lædersofa sidder Hussein i jeans og rødtribet T-shirt og leger med datteren, der pludrer tilfreds. ”Vi er heldige, at vi kom til Skjern. Allerede den anden dag fik vi besøg af en dansker. Kommunen havde sagt til os, at han ville komme. Han fortalte, at han kom fra kirken, og spurgte, om vi havde lyst til at spille fodbold samme aften! Han fortalte også, at vi kunne få danske kontaktfamilier.

Det var meget dejligt at få besøg. Vi kendte jo ingen. I dag er han vores gode ven, og gennem kirken har vi fået to fantastiske kontaktfamilier. Vi besøger hinanden, og de har inviteret os til spisning i kirken og mange andre ting, så nu kender vi rigtig mange mennesker, fortæller Hussein.

I min familie er vi meget åbne. Vi er ikke meget religiøse. Vi faster i Ramadanen, og som Shiamuslimer beder vi normalt fem bønner tre gange om dagen. Vi er sådan almindeligt troende. Mange af os har en uddannelse ligesom min kone og mig, så vi har altid diskuteret meget”.

Fra hjemlandet har Hussein et positivt billede af kristne. ”I Irak er de kristne fredselskende mennesker, der er kendt for at være meget pligtopfyldende. Der er ikke nogen kirke i vores kvarter i Basra, så vi har ikke haft personlig kontakt med kristne, før vi kom til Danmark. Men vi kan godt lide at spise i kirken og være sammen med danskere og andre udlændinge. Vi har også været til julefest i kirken”.

Tilbud om arbejde

Med en universitetseksamen i engelsk var Hussein en oplagt kandidat til jobbet som

tolk for koalitionsstyrkerne i Basra efter invasionen i 2003. ”Jeg ville gerne bruge min uddannelse og gøre noget godt for mit land. Dengang var stemningen helt anderledes. Folk var glade og taknemmelige og havde gode følelser over for danskerne, der byggede veje og skoler og åbnede den første internetcafé i vores bydel. Men tiden gik, og situationen blev ikke bedre. Sikkerheden blev stadig dårligere, og familier mistede deres sønner. Folk begyndte at skifte mening.

Hver dag hørte vi om tolke, der blev dræbt. Vi mistede venner og kolleger. På en enkelt dag blev 17 tolke dræbt. Når jeg gik på arbejde om morgenen, vidste min kone ikke, om jeg kom hjem om aftenen. Det var meget farligt for os. Derfor sagde jeg med det samme ja tak til at komme til Danmark.

Da vi sad i flyet på vej til Danmark, var vi både glade og lettede. Men det var også en meget trist dag. Vi efterlod vores familie, venner og alt, hvad vi havde bygget op. I Danmark startede vi helt fra nul”.

Høj pris

Hussein er for længst holdt op med at bebrejde sig selv, at han valgte at arbejde for danskerne. ”Ingen kunne forudse, hvordan det ville gå. Jeg ønskede at hjælpe mit folk. Men havde jeg vidst, hvad jeg ved i dag, havde jeg ikke gjort det. Det er os, der er taberne. Vi betaler en høj pris.

Jeg vil meget gerne tilbage til mit land en dag. Selv om det er meget svært i Irak lige nu, er det bedst at bo i sit eget land sammen med sin familie. I Irak bor vi i store familier. I vores familie boede vi 12 mennesker sammen i et stort hus i Basra. Der var altid mennesker i gaderne. I Danmark er det helt anderledes. Vi blev meget overraskede over de tomme gader. Hvor var danskerne henne?”

Selv om det har været en stor omvæltning at komme til Danmark, er Hussein optimistisk med hensyn til fremtiden. ”Det er vigtigt for mig at lære sproget og få et arbejde, så jeg kan forsørge min familie. Jeg vil gerne vise, at irakere kan blive gode danske samfundsborgere. Jeg håber også, at min datter må få en god uddannelse og blive et godt menneske. Hun bliver dansker, men jeg håber, at hun aldrig vil glemme, at hun også er iraker. Vi har en meget gammel kultur og civilisation. Hun skal vide, hvor hun kommer fra”.

Hussein lægger ikke skjul på, at det sværeste er savnet af familien i Irak og frygten for, at der skal ske dem noget. ”Jeg er nært knyttet til min mor. Hver gang vi taler sammen i telefonen, græder hun. Jeg savner også min far. Han lærte mig at respektere alle mennesker og turde tro på mig selv. Han har ikke en stor uddannelse, men han har et stort hjerte. Jeg savner også mine brødre og alle mine venner”.

4 Maria - 24 år og kristen

Min tro er en kilde til glæde

Maria er født i en kristen egyptisk indvandrerfamilie og opvokset i Brøndby Strand. Faren er ingeniør og kom hertil fra Cairo i 1970'erne for at arbejde og læse videre. Som

koptere tilhører familien et af verdens ældste kristne kirkesamfund. Maria og hendes to søstre voksede op med kirkegang hver søndag i den koptiske menighed i København. Med årene er den kristne tro kommet

til at betyde stadig mere for den 24-årige egypter, der læser psykologi ved Københavns Universitet.

Selv om Maria er kristen og har boet i Danmark det meste af sit liv, føler hun sig ikke dansk. Med årene er hun blevet mere bevidst om, at hendes kulturelle og religiøse bagage er meget anderledes end danske unges. I dag betragter hun sin baggrund som noget positivt. Men sådan har det ikke altid været. "Da jeg var yngre, ville jeg gerne være som mine venner. Vores familie var i forvejen anderledes, fordi vi var egyptere. Hvis jeg sagde til mine venner, at jeg ikke kunne være sammen med dem, fordi jeg skulle i kirke, syntes de, det var mærkeligt.

I dag har jeg ingen problemer med at være den, jeg er. Jeg plejer at sige, at jeg føler mig som en egypter, der bor i Danmark. Det har jeg det godt med. Mine forældre er jo født og opvokset i Egypten. Jeg er ikke egypter på samme måde som dem, men jeg er heller ikke bare dansker, selv om danskheden kommer lidt mere frem, når jeg besøger min familie i Egypten. Dernede føler jeg mig mere europæisk".

Maria har aldrig følt, at hendes anderledes opdragelse har begrænset hendes valgmuligheder. "I vores religion er der ikke forskel på mænd og kvinder. Måske kan der godt være forskel på forventninger til pigers og drenges adfærd, men det er mest negativ kulturel bagage fra Egypten. Man beskytter piger lidt mere. Selv fik jeg lov at rejse til England, da jeg var 18, og gå på universitetet i fire år, selv om mine forældre nok ikke var så glade for det i begyndelsen.

For mig er egyptisk kultur først og fremmest det sociale - samværet, hjælpsomheden og det meget generøse. Egyptere kan ikke lide at være alene. Man er altid velkommen hos en egypter og bliver modtaget med åbne arme. Det synes jeg er enormt

dejligt. Deres varme og livlighed er noget, jeg rigtig godt kan lide. Det er så tydeligt i den egyptiske kultur".

Kærlig Gud

Marias forældre kommer begge fra kirke- ligt aktive familier i Egypten og var i sin tid med til at oprette den koptiske menighed i Danmark. "Mine forældre har præget mig meget. De er begge meget åbne om deres tro. Man kan se på deres liv, at de har noget specielt - at Gud gør en stor forskel i deres liv. Vi børn lærte tidligt, at kirken var noget, der skulle tages alvorligt. Hjemme talte min mor meget om Gud og fortalte historier fra Bibelen og den koptiske kirke. Når der skete noget godt, blev vi gjort opmærksom på, at det ikke bare var tilfældigt. Vi skulle huske at være taknemmelige. Det er jeg rigtig glad for i dag. Gennem min barndom blev jeg hele tiden mindet om, at jeg som person er meget speciel for Gud. Vores forældre tegnede et billede af Gud som uendelig megen kærlighed. Det billede sidder stadig dybt i mig".

Kilde til glæde

I dag har Maria et personligt og reflekteret forhold til sin kristne tro. "Da jeg var yngre, gik jeg i kirke, fordi jeg skulle. Nu går jeg i kirke, fordi jeg har brug for det. Der er så mange ting at jonglere med i livet, at man let glemmer fokus. Jeg har brug for ro i det her travle liv. Det får man i vores kirke. Bagefter har man mere overskud. Jeg føler, at jeg har brug for noget, der giver mening i livet. Min tro er en kilde til stor glæde i mit liv.

Bøn har altid været en del af livet omkring mig. I den koptiske gudstjeneste har bønnen en stor plads. I dag bliver gudstjenesten oversat fra klassisk arabisk til dansk, så jeg forstår næsten det hele. Jeg har ikke selv en struktureret bønsspraksis. For mig

” For mig er egyptisk kultur først og fremmest det sociale - samværet, hjælpsomheden og det meget generøse. ”

er bøn også at sidde og have en stund, hvor man tænker. Jeg beder mest, når jeg er taknemmelig, stresset eller har brug for hjælp. Det er noget, der vokser inde i mig og bliver mere og mere naturligt”.

Fremtiden

Selv om hun taler flydende arabisk, er Maria sikker på, at hendes fremtid ikke er i forældrenes hjemland. ”I dag er det svært at være kristen og kvinde i Egypten. Der er megen chikane. Jeg har kusiner, der bor dernede og har en normal hverdag, men det er hårdt for dem. Fra vores familie hører vi mange historier om diskrimination af kristne. Jeg kunne godt forestille mig at bo i et

andet land, men det bliver ikke Egypten.

Engang i fremtiden håber jeg også at få et godt ægteskab og en glad familie. Jeg vil nok opdrage mine børn lidt anderledes, end jeg selv er opdraget. Fordi jeg er født her, vil jeg bedre kunne forstå deres verden. Men jeg har været heldig. Jeg har fået rigtig meget kulturelt med fra Egypten, som mine børn ikke vil få på samme måde. Jeg vil også gerne give min tro og mit forhold til Gud videre. Mine børn skal vide, at der er noget større end deres forældre, der altid er der for dem. Den tryghed har jeg selv haft. Det er det vigtigste, jeg kan give videre til mine børn”.

5 Homasa - 17 år og kristen

Min familie gør mig glad

Homasas storebror husker svagt familiens telt i flygtningelejren i Iran og flugten på hesteryg ad smalle bjergstier i mørke og kulde. Selv har 17-årige Homasa ingen erindringer fra den krig, der i 1985 sendte hendes forældre på flugt fra landsby til landsby i Nordirak - en flugt, der endte i en flygtningelejr i nabolandet Iran, hvor hun selv blev født fem år senere. Da hun var tre måneder gammel, kom familien til Danmark. Siden har de boet i Århus.

Homasa er kristen assyrer og en glad og udadvendt pige med mod på livet. Hun går i 2. g og har en travl hverdag med lektier,

familie, venner, fodboldklub og det assyriske folkedanserhold, hvor hun hjælper med at oplære de yngre piger. Hertil kommer assyriske gudstjenester hver anden lørdag og det assyriske kirkekor, hvor hun synger sammen med andre piger i menigheden. Som assyrer er Homasa meget bevidst om, at hun er anderledes end sine danske veninder. Det har hun ingen problemer med. ”Det er fint nok at være lidt anderledes. Jeg er meget stolt af min baggrund, vores assyriske kultur og gamle kristne traditioner. Jeg har aldrig oplevet noget negativt, selv om assyrere jo er mørkhårede og ser anderledes ud. Jeg er bare rigtig glad for at være assyrer”, siger Homasa og tilføjer, at hendes

danske veninder altid har vist positiv interesse for hendes kultur og traditioner. ”De kan godt lide at komme hos os. Mine forældre er meget åbne for at fortælle. Nogle af mine veninder har også været med til assyriske gudstjenester. Hos os foregår det hele på assyriske, som de selvfølgelig ikke forstår, så jeg prøver at oversætte lidt. Mine veninder har også været med til assyriske fester. Det synes de er helt vildt fedt! De kan mærke, at assyrere har et meget tæt fællesskab. Vi danser rigtig meget, spiser, hygger os og snakker. Hos os handler det om at være sammen. Det er mere socialt end til danske fester. Selv om vi godt kan drikke lidt, kommer vi ikke for at drikke os fulde.

Selv prøver jeg at blande det bedste fra vores assyriske kultur med det bedste fra dansk kultur. Men når jeg en gang skal giftes, bliver det nok alligevel med en assyrer. Det gør det hele meget nemmere. Danskere og assyrere er meget forskellige. Vi har vores kultur, traditioner og sprog, som jeg aldrig vil opgive”.

Familien vigtigst

Homasa er glad for at kende sin baggrund og familiehistorie. Men hun kan godt have svært ved at forholde sig til begivenheder, som hun ikke selv kan huske. ”Da jeg var mindre, snakkede vi meget om mine forældres flugt og hvordan det var dengang. Det har været utrolig hårdt for mine forældre at flygte med to små børn. Min mor var gravid - først med min anden bror og så med mig. Jeg kan slet ikke rigtig forestille mig det. Vi taler ikke så meget om det længere, men når vi hører nyheder fra Irak, fortæller mine forældre somme tider, at dengang de

flygtede gjorde de sådan og sådan.

Min familie betyder rigtig meget for mig. De er det vigtigste i mit liv. De mennesker, jeg har omkring mig, gør mig glad - min familie og mine venner. Jeg har også to mostre, en faster og en farbror og deres familier her i Århus. I alt er vi 15 fætre og kusiner.

Mormor hjælp

For et par år siden flyttede Homasas familie fra en lejlighed i Århus til et stort hus i forstaden Tilst. Her er der god plads til de fire voksne børn, der stadig bor hjemme, og til Homasas mormor, der i mange år har boet hos familien. ”Nu har vi for første gang hver vores værelse. I lejligheden sov vi sammen, så vores mormor kunne få sit eget værelse. I vores kultur har vi ikke tradition for plejehjem. Min mormor taler kun assyriske, så det ville også være meget svært for hende. Det er rart at have vores mormor hos os hele tiden, så vi kan nyde hende. Hun har så mange erfaringer og kan fortælle alle mulige historier. Da vi var mindre, havde hun altid mad parat til os, når vi kom hjem fra skole”.

Homasa er taknemmelig for, at hun er vokset op med bøn og kirkegang. ”Mine danske veninder spørger tit, hvorfor vi er så religiøse i vores familie. Jeg forklarer, at det er noget, vi har inde i os. Jeg ved, hvem jeg har deroppe - hvem jeg kan gå til, når jeg har problemer. Det styrker min hverdag. Herhjemme beder vi altid, inden vi spiser. Vi beder også aftenbøn. Min mormor beder mange gange hver dag. Det gør jeg ikke, men jeg beder flere gange om ugen og læser i Bibelen. Det er bare naturligt.

6 Kana - 74 år og kristen

Arrangeret ægteskab

Kana Odisho beder hver dag for fred i verden. Og så beder hun om, at hendes 27 børnebørn ikke må opleve krig. Den 74-årige kristne assyriske kvinde kom til Danmark fra Irak i 1995 gennem familiesammenføring og bor i dag i Århus.

Når vejret er godt, går Kana somme tider hen i kirken med sin rollator. Er døren åben, går hun ind, slår korsets tegn og sætter sig og beder på assyrisk, som hun har gjort hver dag, siden hun blev født i en landsby i Nordirak omkring 1930. Er kirken lukket, sætter hun sig på bænken udenfor. Møder hun danskere i kirken, hilser de på hinanden og smiler. Tale sammen kan de ikke.

Kana Odisho er en lille spinkel kvinde i råhvid uldtrøje med et mørkebrunt tørklæde om det grånende hår. En solvarm vinterdag sidder hun i sofaen i datterens hjem i Århus og fortæller om sit liv - om krig og flugt og stadig kamp for at overleve, men også om stærke familieband og en dyb og personlig kristentro. Hun taler ikke dansk, men de klare øjne og et varmt smil fortæller, at hun stadig er levende interesseret i omgivelserne. "Jeg føler mig ikke isoleret. Gud forstår, når jeg beder på assyrisk. Jeg kan tale med mine børn og børnebørn og de andre familier i vores assyriske menighed. Jeg har også lært at tage telefonen på dansk og sige, at min datter er i skole og min svigersøn på arbejde", fortæller Kana.

Tidligt gift

Da Kana var barn, var det ikke almindeligt, at piger blev taget med på råd, når de skulle giftes. "Min onkel sørgede for, at jeg tidligt blev gift med en mand, jeg aldrig havde mødt. Han var 15 år ældre end jeg og soldat under den engelske besættelse. I dag

ville man kalde det et tvangsægteskab. Det var ikke det, jeg ønskede, men jeg lærte at holde af min mand og fødte ti børn. To døde som små. Da min mand blev syg, passede jeg ham i mange år, indtil han døde", fortæller Kana, der efter mandens død måtte ud og arbejde som hushjælp for at forsørge sig selv og sin familie.

Som mange ældre assyriske kvinder har Kana aldrig gået i skole og kan hverken læse eller skrive. I de nordirakiske landsbyer i 1930'erne var det sjældent, at piger fik en uddannelse. Men da hun selv fik børn, var hun fast besluttet på, at ikke kun sønnen, men også de syv døtre skulle have en uddannelse. "Mine døtre behøvede ikke at hjælpe med husarbejdet. Det var vigtigere, at de læste lektier og fik en uddannelse", forklarer Kana, der i dag glæder sig over, at alle de voksne børn har studentereksamen og de fleste også en videregående uddannelse.

Familien spredt

Kana voksede op i en kristen assyrisk landsby, hvor faren var diakon i kirken. Hvornår hun er født, ved hun ikke præcis. Moren døde, da hun var tre uger gammel. Hun har en svag erindring om, at bedstemoren flygtede med hende på armen under en massakre på en assyrisk landsby i området i 1933. Siden har krig og flugt været en del af hendes liv. Da Saddam Hussein kom til magten, flygtede familien fra Nordirak til Bagdad. Her hørte de senere, at deres landsby var blevet tilintetgjort og alle huse ødelagt. Siden fulgte krigen mellem Iran og Irak, Golfkrigen og til sidst den lange rejse til Danmark.

"Det vigtigste for mig er at være, hvor min familie er. Det er en stor lykke, når man er gammel. Selvfølgelig ville jeg helst

være i mit eget land, hvis min familie var der. Men jeg har ingen familie tilbage i Irak. Alle mine børn bor i dag i andre lande. Danmark er et godt land. Her er ikke krig. Jeg har aldrig arbejdet i Danmark, men alligevel hjælper danskerne mig. Jeg får medicin og har også fået en rollator. Jeg siger mange tak til danskerne.

Jeg har altid boet i store huse med mange mennesker. Selv om vi havde vores eget hus i Bagdad, kom familie, venner og naboer på besøg hver dag. Assyrere besøger hinanden meget. Det gør familierne også her i Danmark. Jeg ville have meget svært ved at bo alene. Kommunen har tilbudt mig, at jeg kunne få min egen bolig her i Danmark. Men jeg sagde nej tak”.

Taknemmelig

Når Kana ser tilbage på sit liv, er det taknemmelighed, der fylder mest. ”Mit liv har været hårdt, men også godt. Gud har været med mig. Jeg beder til Gud for hvert skridt,

jeg tager. Når jeg slår korsets tegn, føler jeg, at der er megen velsignelse i det. Jeg beder hver dag for mine otte børn og deres familier. Jeg beder om, at mine børnebørn ikke må opleve krig, som jeg har oplevet det, og at de må være raske og glade for deres liv. Jeg beder om fred i Irak og hele verden, og at Gud vil hjælpe de mennesker, der er ofre for krig. Jeg beder også for Danmark - at her må være fred og tryghed”.

Datteren fortæller, at hendes mor er en velsignelse for familien. ”Vi elsker min mor meget og kan se, at hun er glad og tryk hos os. Hun er meget åben og har aldrig prøvet at presse os til noget. Selv om hun oplevede et tvangsægteskab, har alle hendes børn fået lov til selv at vælge deres ægtefælle. Vi respekterer hende meget. I vores kultur har børn ansvar for deres forældre. De har jo gjort, hvad de kunne for os. Derfor vil vi også sørge for, at min mor har det godt på sine gamle dage, og at hun ikke er alene”.

FORFATTEROPLYSNING

Birthe Munck-Fairwood
Tværkulturelt Center
Ryesgade 68C
2100 København Ø
info@tvaerkulturelt-center.dk
35 36 65 35

ER TROEN IRRATIONEL OG DERFOR PRIVAT?



Adjunkt, ph.d. cand. theol. Jakob Valdemar Olsen

RESUMÉ: I begyndelsen af det 21. århundrede er der vokset en ny-ateisme frem, som i opposition til militant islamisme har været med til at bestemme dele af den offentlige debat. En diskussion, der er blevet rejst, er forholdet mellem rationalitet, religion og det offentlige rum. I artiklen argumenteres der for, at vi må operere med et rationalitetsbegreb, som er bredere end det, vi finder i ny-ateismen. På baggrund af dette mere fornuftige rationalitetsbegreb er det muligt at beskrive teologien som rationel.

Indledning

Siden murens fald i 1989 er religion i højere grad end tidligere blevet et politisk aktuelt emne. Kommunismen som ideologi er ikke så tiltrækkende mere, og der søges efter andre ideologier til vejledning i det politiske liv. Samtidig har der været nogle begivenheder, som næsten har fået mytisk karakter og været bestemmende for manges forhold til politik og religion. En af de begivenheder fandt sted den 11. september 2001. I kølvandet på det er opstået en form for bevægelse, som har fået navnet den ny ateisme. Personer som Christopher Hitchens og Sam Harris henviser direkte til ødelæggelsen af World Trade Center som det, der satte dem i gang med positivt og

offentligt at fremme ateismen og bekæmpe religion.

Ofte er det fire personer fra England og USA, der peges på som de ledende og toneangivende inden for den ny ateisme, nemlig Richard Dawkins, Daniel Dennett og de to før omtalte Hitchens og Harris. Det, som kendetegner dem og deres tilhængere, er, at det rationelle er det, der henvises til, som vejen ud af vores problemer. For dem er rationalitet det, der må lede os i vores politik og i vores liv i det hele taget. I modsætning til rationalitet står tro og religion. Religion defineres som noget irrationelt. Og da det rationelle i manges øjne er forbundet med det offentlige, bliver det irrationelle henvist til privatsfæren.

Denne tilgang til rationalitet og religion rejser flere spørgsmål, blandt andet hvad rationalitet i virkeligheden er. For at svare på det spørgsmål og for i højere grad at forstå anliggendet i diskussionen kan det være godt at træde et skridt tilbage og se historisk på debatten – det vil sige: beskrive hvad der har ledt op til diskussionen, som vi finder den i dag. Jeg vil derfor i det følgende pege på nogle få idehistoriske linier, for at sætte den nuværende debat ind i en større ramme.

Rationalitetsforståelsen i ny-ateismen er i reglen scientistisk, hvilket gør, at de har svært ved at forklare moral og bevidsthed, selvom nogle af dem prøver. Når jeg skriver "i reglen", er det fordi ikke alle er særligt reflekterende, når det drejer sig om deres egne forudsætninger. Men fordi reduktionistisk scientisme ofte er den forudsætning, der tænkes på baggrund af, er det relevant at pege på nogle idehistoriske linier i det 20. århundrede for bedre at forstå noget af den tradition, som ny-ateismen er en del af.

Det, jeg ønsker her, er at pege på et andet rationalitetsbegreb, som er bredere og mere frugtbar og rationelt end det, ny-ateisterne gør gældende.

Hvad er rationalitet og religion?

I udgangspunktet kan der hurtigt svares på spørgsmålet om, hvad rationalitet er. Rationalitet bestemmes af sin genstand og situation. Hvad der er rationelt afgøres ud fra den sammenhæng, hvori man er.

Og hvis man forstår religion i forlængelse af Martin Luthers definition af Gud i *Den Store Katekismus* – Gud er det, som du binder dit hjerte til og forventer dig alt godt af – så kan man på baggrund af den definition sige, at alle mennesker har en ubetinget autoritet og et yderste mål, som går ud over det umiddelbart synlige. Det betyder, at alle mennesker i deres politiske engage-

ment henter inspiration i noget, som kan kaldes religiøst, også selvom de ikke er klar over det. Religion har været og er med til at give inspiration til det politiske arbejde.

Mine definitioner er pragmatiske: Hvordan begrebet defineres, bestemmes af praksis. Længere mener jeg ikke, at vi kan nå i vores definitioner. At kræve mere end det, er at kræve et kriterium, så man *på forhånd* kan afgøre, om noget er rationelt, men et sådant kriterium er umuligt.¹ De to beskrivelser af henholdsvis rationalitet og forholdet mellem religion og politik, som jeg lige har givet, er enkle og hurtigt lavede. Så i en forstand er spørgsmålet om forholdet mellem religion og politik simpelt. Men der er nogle forhold, som komplicerer billedet.

En komplicerende faktor er grænsetilfældene. Det er let at finde eksempler på noget, som de fleste ville være enige om at anse for irrationelt. Hvis et menneske, der vil ud af et lokale, bliver ved med at gå ind i den væg, som det står lige ved siden af, så er det tosset. Men hvis man går ud af døren, når man vil ud af rummet, er det fornuftigt. Hvad målet er bestemmer rationaliteten. Dette er et tydeligt eksempel på, hvad der er rationelt, og hvad der er vanvittigt. Man kan sige, at det er ekstremer, der stilles op over for hinanden, og som sådanne er eksemplerne tydelige. Men der findes grænsetilfælde, hvor vi bliver i tvivl.

Er det rationelt at ofre en ged, hvis man er syg? Eller er det sygeligt? Er det rationelt at bede, hvis man er syg? Her er der uenighed. Den amerikanske filosof Daniel Dennett giver et eksempel (Dennett 2006): Han var syg og skulle opereres. Efter operationen var der nogle af hans venner, der fortalte ham, at de havde bedt for ham under operationen i håbet om, at operationen måtte gå godt. Dennett tænkte ved sig selv, da de fortalte ham det: "Mon de også ofrede en ged?"

Et andet eksempel kunne være spørgsmålet, om det er rationelt at vaske hænder tyve gange om dagen? Er det rationelt at gøre det ti gange eller fem gange?

Med hensyn til forholdet mellem religion og politik vil de fleste i dag være enige om, at det er forkert at sige, at alle i landet skal ofre en ged om tirsdagen, fordi det står i en bog, eller fordi der er en, der har set det i et syn. Men eksemplerne kan blive mere komplicerede, når man taler om fastholdelsen af en statskirke, om afholdelse af en gudstjeneste ved folketingets åbning, om dommere må have tørklæde på, når de er på arbejde, om man må bede Fadervor i folkeskolen, om Statens Uddannelsesstøtte kan gives til studerende ved en konfessionelt bundet uddannelse, om der kan gives offentlig økonomisk støtte til mormoner, muslimer, Jehovas Vidner, socialdemokrater og så videre. Grænsetilfældene er ikke altid enkle og de aktuelle grænsetilfælde kan ændre sig med tiden.

Man kan tage religionskritikken og kritikken af kristendom som eksempel. I oldkirken blev kristendommen kritiseret, det blev den i oplysningstiden i det 18. århundrede, hos Marx og Nietzsche i det 19. århundrede, af de logiske positivister og Freud i første halvdel af det 20. århundrede, og en særlig form for religionskritik er i nogle sammenhænge blevet på mode igen i begyndelsen af det 21. århundrede. Når vi ser på kritikken, kan vi se ligheder, men også forskelle. Retorikken er forskellig, og argumenterne varierer. For eksempel var der mange i 1930'erne, der fandt de logiske positivisters kritik af gudsbegrebet overbevisende – at ordet Gud er semantisk tomt, fordi det ikke kan verificeres – men i dag er der ikke mange, der synes, at den kritik er specielt kløgtig.

Det i sig selv komplicerer billedet og gør, at det ikke altid er nok bare at sige, at

rationalitet er kontekstbestemt. Og det er heller ikke nok at sige, at vi som hele mennesker engagerer os i politik, og at religion derfor også har relevans for politik, selvom religion ikke er identisk med politik.

Fordi konklusionerne i sig selv kan være enkle, men praktiseringen af dem svære og kritikken kompliceret, er det ikke altid en simpel sag at udrede trådene, når det drejer sig om forholdet mellem religion, rationalitet og det offentlige rum.

Lidenskaben i spørgsmålene

Når man læser de nye ateister eller de, der ligger i slipstrømmen af de nye ateister, kan man se en voldsom lidenskab og engagement i spørgsmålene. Forholdet mellem religion og rationalitet er ikke for dem akademisk afslappede udfordringer, men påtrængende aktuelle problemer. Det drejer sig om overlevelse. Ikke fordi de mener, at vi mister noget, som det bliver svært at leve uden, når vi mister religion, men fordi “religion forpester alt” (Hitschen 2007).

Sam Harris begynder sin bog *The End of Faith* med en fortælling (Harris 2004). En ung mand går ind i en bus. Han har en lang frakke på. Under frakken har han en bombe. Lommerne er fyldt med søm, metal-kugler og rottegift. Bussen er fuld af mennesker. Han sprænger sig selv i luften og med i døden tager han mange, der sad i bussen, og han skader mennesker der befandt sig på gaden udenfor. Da hans forældre og søskende hører om det, bliver de voldsomt stolte og begynder at feste. De ved, at han nu er i himlen og hans ofre i helvede. Deres naboer fester med og bringer gaver til familien for at lykønske og fejre.

Dette korte referat af en virkelig begivenhed rejser for Harris spørgsmålet om, hvilken tro den unge mand havde. For Harris er det spørgsmål meget simpelt, og alle vil kunne svare på det. Hvad den unge mand

ellers havde af forestillinger om verden ud over de religiøse, ved vi ikke. Men vi ved, at han handlede på baggrund af, hvad han var overbevist om. Tro og handling hænger sammen. Tro er derfor i praksis ikke bare et privat anliggende.

Dette eksempel bruger Harris til at pege på, hvor dræbende tro kan være, og hvor ødelæggende religion er for menneskeligt samliv. Det er en generalisering, som Harris mener, at man kan anvende på al religion. Den vurdering er han som sagt ikke ene om. Det er udtryk for en tendens, der har været voksende i den vestlige verden siden 2001. Der er en gruppe af ateister, der ser det som deres borgerpligt at bekæmpe religion.²

Noget som er typisk for Harris og hans ligesindede er, at de mener, at religion er at sammenligne med en sygdom i sindet. Det er det, der gør religionen farlig, når den får plads i det offentlige rum.

En hårdere rationalitetsforståelse

Der er flere tænkere i anden halvdel af det 20. århundrede og stadig i begyndelsen af det 21., som har argumenteret for, hvad man kan kalde en blød forståelse af menneskelig rationalitet, som står i modsætning til, hvad man for eksempel kan finde i den logiske positivisme. Med blød mener jeg en ydmyg, sokratiske erkendelse af, at menneskelig viden er fallibel, uden at man derved ender i skepticisme. Det er, hvad man kan kalde en mellemposition i forhold til scientisme/rationalisme og skepticisme.

I en stor del af det 20. århundrede har mange været tilhængere af meget robuste teorier om retfærdighed og sandhed. I positivismen i det 19. århundrede og begyndelsen af det 20. århundrede var det på mode blandt intellektuelle i Europa at betragte retfærdighed og sandhed som tydelige, uomgængelige rationelle størrelser, der ef-

terhånden ville dominere alt. Efterhånden vil sygdomme, kriminalitet og andre elendigheder høre fortiden til.³ Denne stærke positivisme blev svær at fastholde, da 1. Verdenskrig brød ud i 1914.

I stedet opstod i mellemkrigstiden det, som har fået navnet den logiske positivisme. I den logiske positivisme ønskede man også at forlade religion og metafysik og kun bygge på det verificerbare. Den stærke fremskridtstro, som kendetegnede århundredets begyndelse, var forladt, men troen på naturvidenskab, og alt, hvad der kan måles og vejes, var stor. Det betød, at mange af de logiske positivister blev engageret i kritik af, hvad de forstod som religion og metafysik. Kritikken foregik på baggrund af en teori om verificerbarhed, hvor verificerbarhed både blev sandhedskriterium, meningskriterium og et videnskabeligt demarkationsprincip.

Efter 2. Verdenskrig brød den logiske positivisme sammen. De logiske positivister havde i deres filosofiske tænkning store problemer, som de ikke kunne finde løsninger på eller blive enige om, samtidig med at flere alternative forklaringer på videnskab voksede frem efter 2. Verdenskrig. Det betød, at en mere ydmyg forståelse af videnskab, naturvidenskab og menneskelig tænkning blev mere dominerende efter 2. Verdenskrig, end det var tilfældet før krigen.

Der var for den logiske positivisme flere sten på vejen, som gjorde, at den kom til at få en mere perifer rolle i anden halvdel af det 20. århundrede. En af de sten hedder Imre Lakatos.

Imre Lakatos

Imre Lakatos (1922-1974) og hans blanding af Thomas Kuhn og Karl Popper er relevant at beskrive nærmere, blandt andet fordi der er flere teologer, der anvender Lakatos til at

redegøre for teologiens rationalitet (Huysteen 1999). Lakatos er meget inspireret af Popper og Kuhn, men kan ikke helt følge nogle af dem, hvilket betyder, at han i stedet bruger dele af deres tænkning til at udvikle sin egen filosofi.

Problemet med Popper, som Lakatos ser det, er, at Kuhn har ret i dele af sin kritik af Popper: En teori forkastes ikke umiddelbart, fordi den er falsificeret, for så måtte alle teorier forkastes (Lakatos 1970, 5). Det er ikke sådan, videnskabsfolk arbejder. Den form for falsifikation kalder Lakatos naiv falsifikationisme, for alle teorier vokser i et stadigt stigende hav af anomalier, af falsifikationer. Disse anomalier finder man ofte ad hoc-løsninger på eller ignorerer.

Samtidig er Lakatos også kritisk over for Kuhn. Kuhn ender, ifølge Lakatos, i en form for subjektivisme, relativisme eller irrationalisme. Kuhn kan ikke give nogen begrundelser for, at noget skulle være sandt til forskel fra noget andet. Der er ingen rationelle kriterier.⁴ I modsætning til Kuhn mener Lakatos, at der gives rationelle kriterier for at forlade et paradigme til fordel for et andet, og han mener ikke, som Kuhn fastholder, at der er en grundlæggende inkommensurabilitet mellem forskellige paradigmer. Det er muligt, mener Lakatos, at vurdere og kritisere paradigmer udefra. Det, som er afgørende, er, om en teori er progressiv, eller om den degenerer.

Lakatos' filosofi kan beskrives som en fusion af Popper og Kuhn, og de argumenter, han bruger, tager han delvist fra historien. Lakatos er enig med Popper i, at falsifikation finder sted, men det, som typisk falsificeres, er mindre teorier, ikke de grundlæggende. I det 19. århundrede blev det observeret, at planeten Uranus bevægede sig anderledes end den burde ifølge Newtons tyngdelov. Den observation bevirkede ikke, at man forkastede Newtons tyngdelov.

I stedet forudsagde man, at der måtte være en endnu ikke opdaget planet, som forårsagede uregelmæssighederne i Uranus' bane. Gennem den forklaring blev planeten Neptun opdaget. Det er for Lakatos et eksempel på, at en teori ikke bare forkastes, fordi den tilsyneladende falsificeres. Den måde, der normalt arbejdes på, siger Lakatos, er, at man i videnskaben har et forskningsprogram, som består af en hård kerne og et beskyttende bælte af hjælpehypoteser. Hjælp-hypoteserne skal hindre den hårde kerne i at blive afvist af falsificerende observationer ved at forklare alle observationer ud fra forskningsprogrammets hårde kerne.

For eksempel: Newtons fysiske teori er et forskningsprogram. Den hårde kerne består af hans tre love om mekanik og tyngdeloven. Uden om disse fire love er et væld af hjælpehypoteser. Kun hjælpehypoteserne kan falsificeres. Historien viser, at når vi tester, er det aldrig den hårde kerne i en teori, vi tester, men dens hjælpehypoteser. Den hårde kerne er ufalsificerbar på grund af en metodologisk beslutning hos teoriens tilhængere (Lakatos 1970, 4-5).

Når Lakatos giver eksempler på videnskabelige forskningsprogrammer, nævner han blandt andet Newtons teori om tyngdeloven, Einsteins relativitetsteori, kvantemekanik, marxisme og Freuds psykoanalyse. Alle disse forskningsprogrammer, siger han, vokser i et stadigt stigende hav af anomalier. De fødes falsificeret og dør falsificeret. Forskellen mellem videnskab og pseudovidenskab kan altså ikke være falsifikation. Her mener Lakatos, at Kuhn har ret i sin kritik af Popper. Men Lakatos fastholder samtidig, at Kuhns beskrivelse af naturvidenskabens historie er forkert. Det er muligt at sammenligne forskningsprogrammer og med tiden klassificere dem som videnskabelige eller uvidenskabelige.

De to begreber, som er vigtige for La-

katos i hans vurdering af forskellige forskningsprogrammer, er progression og degeneration. Nogle teorier er progressive, det vil sige, de kan hjælpe os til at forklare nye data og opdage ny viden. Progressive forskningsprogrammer hjælper videnskaben til at komme videre. Men nogle forskningsprogrammer degenererer. De med tiden degenererende forskningsprogrammer kan, når de først kommer til verden, være klagende i analysen af de data, de forholder sig til. Men med tiden viser det sig, at de ikke forudsiger nye overraskende opdagelser. Eksempler på degenererende forskningsprogrammer er for Lakatos marxisme og psykoanalyse. Marxismen kommer med mange forskellige forudsigelser om, hvad der vil ske i fremtiden, men det har vist sig, at forudsigelserne ikke har holdt stik. Degenererende forskningsprogrammer kommer altså ikke med nye, overraskende opdagelser, men nøjes med at forklare begivenhederne, når de er sket.

Inspiration fra den tidlige kirke

Inden jeg vender tilbage til rationalitetsspørgsmålet, som jeg begyndte med, vil jeg tage et langt skridt tilbage i tiden. Spørgsmål, der diskuteres i dag, er ikke fuldstændig nye. Det er derfor muligt at hente inspiration i de refleksioner, som andre har stået i før.

Når man følger diskussionen fra middelalderen til det 21. århundrede om rationalitet, det offentlige rum og kristendommens plads i det offentlige rum, er det tydeligt, at der er sket en udvikling, så debatten i dag er en anden, end den var tidligere. Men samtidig er det også en udvikling, der gør, at vi på en måde vender tilbage til, hvad der var tidligere, så vi i dag er nået bag om middelalderen. Den kritik, der nu i begyndelsen af det 21. århundrede fremsættes imod kirke og kristendom, minder på flere må-

der om den, vi kan møde imod den tidlige kirke. Fra hvad man kan kalde en kristen enhedskultur i Europa, har vi bevæget os ind i en kultur, som er global i den forstand, at der kommer informationer og indtryk fra hele verden i en grad, som ikke har været kendt før, og kristendommen er på flere måder marginaliseret i Europa. Det multireligøse og multikulturelle var en del af livet i oldkirken samtidig med, at de oldkirkelige teologer måtte forholde sig til, at kirke og kristendom blev kritiseret for at være noget samfundsskadeligt og udtryk for farlig overtro. I den forstand er de oldkirkelige betingelser vendt tilbage i det 21. århundrede. Derfor kan det være klagende for os i dag at se, hvordan kristne i oldkirken forholdt sig til beskyldningerne, og på hvilken måde de forsøgte i deres samtid at forsvare kristendommen over for de anklager, som kristne levede med.

Mange af dem, der svarede på anklagerne, har i eftertiden fået navnet de oldkirkelige apologeter. De, der forsvarede kristendommen, er personer som Justin Martyr, Origenes, Irenæus, Tertullian og Augustin. Selvom den apologetiske litteratur ofte bliver henlagt til det 2. århundrede, kan vi gennem hele oldkirken finde kristne apologetiske skrifter.

Man kan i oldkirken skelne mellem to forskellige hovedtyper af apologetik. Den ene form er forsvar for troen i mødet med kritik fra jøderne. Den anden form forholder sig til kritikken, som man støder på i den romerske verden. Kritikken fra hedningerne gik på, at kristendommen var politisk farlig, kulturel forargelig og grundlæggende absurd. Denne kritik forholder Justin Martyr sig til i det 2. århundrede, og det er temaer, som kristne forfattere i de følgende århundreder tager op igen og igen. Augustin må også forholde sig til beskyldningerne, da romerriget er ved at lakke

” Den kritik, der nu i begyndelsen af det 21. århundrede fremsættes imod kirke og kristendom, minder på flere måder om den, vi kan møde imod den tidlige kirke. ”

mod enden, fordi barbarerne presser på og trænger ind fra forskellige sider. Årsagen til statens ulykker, siger Augustin i *Om Guds stad*, skyldes ikke de kristnes fravalg af romerske guder.

Kristendommen blev anset som politisk farlig, fordi dyrkelsen af kejseren og accepten af de mange guder blev anset for vigtig for sammenhængskraften i samfundet. Landets ulykker kan derfor tilskrives dem, der udfører landsskadelig virksomhed. Og et gentaget kritikpunkt hos de mange forskellige kritikere af kristendommen er, at kristendommen er tåbelig og barbarisk, hvilket viser sig ved, at det er de tåbelige, enfoldige og dårligt uddannede, der drages af det kristne budskab.

Justin Martyr

Justin Martyr (cirka 100-165) fik en stor indflydelse på mange af de oldkirkelige teologer, som fulgte efter ham. Han blev husket, æret og set hen til som en person, der fastholdt bekendelsen til det sidste og som en, der formåede at svare på de anklager, han blev udsat for. Han kunne forsvare kristendommen i mødet med dens kritikere. Og da mange af de kritikpunkter, som Justin forholdt sig til, vendte tilbage i forskellig form i århundrederne efter ham, var der flere teologer, som kunne hente inspiration hos Justin. Dermed er Justin et tydeligt eksempel på et oldkirkeligt svar på en udbredt kristdomskritik. Og Justin kan bruges som et eksempel på en beskrivelse af forholdet mellem den kristne tro og den tænkning, som er fremherskende i det

samfund, som kirken er en del af.

Et problem, man står overfor, når man skal oversætte Justins apologier til dansk, er, hvordan det græske ord *λόγος* skal oversættes. I den danske oversættelse af *Justins Apologier* fra 1996 diskuteres det spørgsmål i indledningen, hvor oversætteren forklarer, at han i reglen har oversat *λόγος* med fornuft (Justin 1996). Den oversættelse giver en interessant læsning af de to forsvarstaler, for det gør, at spørgsmålet om det fornuftige bliver et underliggende tema i forsvarstalerne.

De anklager mod de kristne og dermed mod Justin selv, som han forholder sig til, er uretfærdige, siger han: De kristne er ikke ateister, selvom de (som de anklages for) er gudsfornægtere i forhold til de græske og romerske guder. De kristne er ikke til skade for samfundet, men er tværtimod til gavn for den stat, som de er en del af. De kristne har ikke hemmelige møder, hvor de udfører kriminelle handlinger.

I begyndelsen af den første apologi appellerer Justin til den sunde fornuft/*λόγος* eller den sande fornuft/*λόγος*. Det er den, der må vejlede magthaverne og alle andre, hvis ikke uretfærdighed og ulykke skal gennemsyre samfundet. Til stadighed appellerer Justin til det fornuftige og påpeger i den forbindelse, at den egentlige fornuft, den egentlige, er Kristus. Den fornuft ligger i alle mennesker, og alle har del i den. Alle mennesker er *λόγος*-prægede og har mulighed for at bruge deres fornuft.

Der er en skabelsesteologisk og åbenbaringsteologisk tanke, som går hånd i hånd

hos Justin. Fordi λόγος som Guds tale og Guds tanke har dannet og formet jorden og alle mennesker, er alt præget af denne λόγος. Men verden er kommet på afstand af sit udgangspunkt, er blevet ufornuftig. Nogle mennesker er mere ufornuftige end andre, men alle har brug for λόγος kommet i kødet, før de kan nå den fulde erkendelse og det rette liv.

Der er altså to former for Guds tale: Dels i det skabte, som alle har del i, og dels i Skrifterne og i "kødblivelsen", som ikke alle har del i. Begge dele har vi behov for, og begge dele fører os til det sande liv.

Denne grundstruktur i tænkningen finder man generelt i oldkirken. Den ene side kan af nogle teologer fremhæves på bekostning af den anden, men begge sider er med hos de teologer, som bliver normdannende i den tidlige kirke. Noget af kritikken af gnostikerne, som var medvirkende til, at den gnostiske lære blev afvist som kættersk, var deres beskrivelse af den fysiske verden som ond.

Det, at der i den officielle kirkelige lære er en understregning af det skabtes godhed, går hos Justin Martyr, Tertullian, Irenæus, Augustin og andre fint i spænd med, at der også er en kraftig kritik af de græske filosoffer og den romerske kultur. Forfaldet i verden og i kulturen er jo baggrunden for, at λόγος måtte komme i kød. Dæmonerne, de onde ånder, har influeret menneskers gudstro. Derfor afvises de græsk-romerske guder, og netop derfor kan man af den platoniske religionskritik lære meget.

Det er tydeligt, at nogle oldkirkelige teologer mener at kunne hente mere positiv inspiration hos Platon og Aristoteles end andre, men selv en Tertullian kan være skabelsesteologisk i sin tænkning.⁵

Paulus

Dette oldkirkelige anliggende, at det krist-

ne budskab skal være i det offentlige rum, synligt for alle, og at der kan appelleres til den menneskelige erfaring, kan formuleres paulinsk med et citat fra Det Nye Testamente: "Vi har sagt nej til det skjulte og skændige og går ikke frem med snedighed og forfalsker heller ikke Guds ord, men bringer sandheden for dagen og anbefaler således os selv til ethvert menneskes samvittighed, for Guds øjne" (2 Kor 4,2).

Det kristne budskab fastholdes generelt i oldkirken som et offentligt anliggende, tydeligt for alle, modsat den skjulte tradition, som kætterne henholder sig til og følger (Irenæus 1999). Kristendom hører til i det offentlige rum. Det er der, den vil have sin plads. Baggrunden for det budskab er, at der er noget, der er givet. I citatet ovenfor får det betegnelsen Guds ord. Der er noget, kirken har fået overdraget, som det skal gå videre med og bære ind i det offentlige rum. Kirken er altså ikke herre over sit eget budskab, men lever af det, den selv bærer videre. Hvis kirken mister det, ophører den med at være kirke. Men det, der således bringes videre af kirken, tales ikke ud i det tomme rum, men der tales til menneskers samvittighed. Det er derfor, budskabet er rettet til mennesker og ikke til sten, træer eller køer, for mennesker har samvittighed. Den erfaring, som alle mennesker gør sig i deres samvittighed, kan der tales til. Der er noget mennesket ved med sig selv, det har en samviden, en *con-scientia*. Denne viden må der appelleres til og kastes nyt lys ind over.

Det betyder, at Guds ord og menneskelig erfaring *ret forstået*, ideelt set, passer sammen. Det fik den konsekvens for de oldkirkelige apologeter, at de på forskellige måder pegede på, hvad der var almen viden og generelt accepteret i det samfund og den kultur, de var en del af, og blandt andet på den baggrund gav svar på den kritik, som kristendommen var udsat for. Dette forsøg

” Målet er at læse Bibelen med troens regel som vejledende og på dette grundlag bygge menneskelige fællesskaber, som er i kontakt med den verden, de er en del af. ”

på at give svar, hænger intimt sammen med tanken om det kristne budskab som noget, der må oversættes. Der må findes ord, som kan gribe mennesker der, hvor de er, så formidleren taler modtagerens sprog uden at det, der siges, bliver noget andet end det, man vil have sagt.

Teologi som et forskningsprogram

Med inspiration fra Imre Lakatos' tale om forskningsprogrammer kan man tale om teologi som et praktisk teologisk forskningsprogram. Jeg kan ikke konsekvent følge Lakatos' meget pragmatiske videnskabsbegreb, men mener, at man kan hente inspiration fra Lakatos til at udfolde en teologisk disciplin.

Der er en hård kerne, som ikke kan ændres. Der er hjælpehypoteser, som omgiver den hårde kerne, og som kan ændres, når forholdene taler for det. Hvad den hårde kerne er kan formuleres på forskellig måde. Det kunne for eksempel være ved hjælp af tanken om *regula fidei*, som vi møder i oldkirken. Denne korte sammenfatning af, hvad kristendom er, var vejledende i det akademiske og praktiske arbejde i den tidlige kirke. Forstået som det, Lakatos kalder en hård kerne, er *regula fidei* styrende i læsningen af Bibelen og i det praktiske arbejde med at opbygge kirker. På den baggrund kan der være en masse enkeltspørgsmål, som bliver vurderet på baggrund af erfaringen og den hårde kerne.

Dermed kan man sige, at der er stillet mål op for teologien. Målet er at læse Bibe-

len med troens regel som vejledende og på dette grundlag bygge menneskelige fællesskaber, som er i kontakt med den verden, de er en del af. Hvis dette er målet, arbejdes der rationelt i teologien, hvis arbejdet tjener målet. Hvis det teologiske arbejde ingen sammenhæng har med det, som er målet, er arbejdet irrationelt.

Kan man på den baggrund praktisere en læsning af Bibelen, som kan kaste nyt og frugtbart lys over Bibelen og ind i de menneskelige fællesskaber, som kaldes kirker, kan man sige, at vi her har at gøre med en frugtbar akademisk aktivitet.

Når teologen gør sig sit grundlag og sit mål klart, kan han arbejde rationelt og være medvirkende til, at viden vokser. På den baggrund er det også muligt for teologien at være i dialog med sin samtid, en samtid præget af både religionskritik, pluralisme og relativisme. Og det er muligt at gå ind i en fornuftig dialog på baggrund af fælles observationer. Kirkehistorien kan bruges som vidne om, at det er muligt for den kirkelige teologi at være i frugtbar dialog med samtiden. Når det sker, er det til gavn for både kirken og den almene viden.

Rationalitet og videnskab

Det, der er sagt ovenfor, betyder, at det er gavnligt at gøre et andet rationalitetsbegreb gældende end det, vi støder på i scientismen. En reduktionistisk scientisme kan man for eksempel støde på hos Dawkins, når han mener at kunne forklare alt ud fra simple ting.⁶ Moral, værdier, oprindelse

og formål bliver forklaret reduktionistisk. Forklaringskraft og overblik kan fremmes, når man skærer komplekse ting ned til simple, men i processen mistes der noget. Det er blevet sagt om Daniel Dennetts bog *Consciousness Explained*, at den egentlig burde hedde *Consciousness Explained Away*. Problemet med reduktionismen er, at man af og til forklarer ved at bortforklare. Det, der ikke helt forstås inden for de rammer, som man på forhånd har sat, opløser man: Bevidsthed er ikke andet end kemi. Næstekærlighed er ikke andet end kamp for artens overlevelse. Det overses, at i den scientistiske forklaring af verden, er der en tro på, hvordan verden som helhed hænger sammen, og den tro er vejledende

i tolkningen.⁷

I stedet for at opløse og afvise det, vi ikke helt forstår, må vi fremme forskellige tilgange til spørgsmålene. De forskellige tilgange kan vise deres frugtbarhed ved, at de kaster nyt lys over emnet. I den proces må man være villig til at debattere i det offentlige rum. Og man må være villig til at lukke andre ind i diskussionen end dem, der siger det samme som en selv. På den baggrund kan teologi som bevidst kirkelig teologi, forstå sig selv som rationel, videnskabelig og offentlig, ved at den insisterer på et rationalitetsbegreb, som gør det muligt at diskutere godt og ondt. Samtidig med at der kan peges på den reelt historisk, praktiske anvendelse af kirkens teologi.⁸

NOTER

- 1 Man kan sammenligne med den meget fyldige filosofiske debat om sandhedsbegrebet, en debat der har resulteret i, at der findes forskellige teorier om sandhed. Den diskussion har af og til været præget af et ønske om at finde et kriterium på sandhed. Et sådant kriterium kan ikke findes. Som en har formuleret det: "Like democracy or justice, science is a word exhausted by its examples" (Berlinski 2009, xiv).
- 2 De fem måske mest kendte bøger i den genre er *The God Delusion* af Richard Dawkins, *god is not great* af Christopher Hitchens, *The End of Faith* samt *A Letter to a Christian Nation* af Sam Harris og *Breaking the Spell* af Daniel Dennett. De fire første er oversat til dansk.
- 3 En god fornemmelse for det åndelige klima i Europa omkring år 1900 kan man få ved at læse Stefan Zweigs selvbiografi *Verden af i går*: "Det nittende Aarhundrede var ud fra liberalistisk Idealisme ærligt overbevist om at være paa den lige og ufejlbarlige Vej mod 'den bedste af alle verdener'. Med Foragt saa man ned paa tidligere Epoker med deres krige, Revolver og Hungerkriser som paa Tidsrum, da menneskene endnu var umyndige og ikke tilstrækkeligt oplyste; - men nu var det kun et Spørgsmål om Aartier, inden den sidste Rest af Ondskab og Vold vilde være endelig overvundet. Denne Tro paa det uafbrudte og uop-
- holdelige 'Fremskridt' havde for hin Tidsalder ligefrem en Religions Styrke i sig; man troede allerede mere paa dette 'Fremskridt' end paa Bibelen, og man mente, det var uomstødeligt bevist gennem de nye Vidundere i Videnskab og Teknik, som hver Dag bragte med sig [...] Alle disse Undere havde Videnskaben fuldbragt, Videnskaben, Fremskridtets Ærkeengel!" (Zweig 2002, 12-13).
- 4 Kuhn vil selv benægte, at hans teori om paradigmevalg er irrationel (Kuhn 1970).
- 5 "Vil I have, at vi skal bevise hans eksistens ud fra hans så mange og så store gerninger (...) vil I have, at vi skal bevise hans eksistens alene ud fra sjælens vidnesbyrd? (...) Sikke et vidnesbyrd fra den af natur kristne sjæl (*o testimonium animae naturaliter Christianae!*) Og når den udtaler dette, kikker den ikke mod Kapitol, men mod himlen. Den ved nemlig, hvor den levende Guds plads er; fra ham og derfra er den steget ned" (Tertullian 1990, 59).
- 6 "My task is to explain elephants, and the world of complex things, in terms of the simple things that physicists either understand, or are working on" (Dawkins 1986, 15).
- 7 For eksempel er hele den filosofiske debat om induktion et eksempel på troens betydning i naturvidenskab og al anden tolkning af verden. Induktionsproblemet var netop et af de

skær, som den logiske positivisme strandede på (Olsen 2007, 75).

8 Alt dette sagt som forsvar for en *kirkelig* teo-

logi. Jeg mener, at vi må give ny-ateisterne ret i dele af deres kritik af islam og almenreligiøsitet.

LITTERATUR

- Berlinski, David 2009: *The Devil's Delusion*, New York: Basic.
- Dawkins, Richard 1986: *The Blind Watchmaker*, London: Longman.
- Dawkins, Richard 2006: *The God Delusion*, London: Bantam Press.
- Dennett, Daniel 2006: *Breaking the Spell*, New York: Penguin.
- Harris, Sam 2004: *The End of Faith*, New York: W.W. Norton & Company.
- Harris, Sam 2007: *Letter to a Christian Nation*, London: Bantam Press.
- Hitschens, Christopher 2007: *god is not great. How Religion Poisons Everything*, New York: Twelve.
- Huyssteen, J. Wentsel van 1999: *The Shaping of Rationality. Toward Interdisciplinarity in Theology and Science*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Irenæus 1999: *Mod kætterne*, Frederiksberg: Anis.
- Justin Martyr 1996: *Apologier*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Kuhn, Thomas 1970: "Reflections on my Critics", i *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press: 231-278.
- Lakatos, Imre 1970: *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Olsen, Jakob V. 2007: *Kristendom og vestlig tænkning*, København: Credo.
- Tertullian 1990: *Forsvarsskrift for de kristne*, Aarhus: Aarhus Universitets Forlag.
- Zweig, Stefan 2002: *Verden af i går*, København: Signet.

FORFATTEROPLYSNING

Jakob Valdemar Olsen
 Dansk Bibel-Institut
 Frederiksborggade 1 B, 1
 1360 København K.
 jo@dbi.edu
 33 69 55 26

KVINDELIGE PRÆSTER

En stillingtagen til argumentationen imod ordningen med kvindelige præster



Professor, theol. dr. Peter V. Legarth

RESUMÉ: Den klassiske afvisning af ordningen med kvindelige præster koncentrerer sig gerne om fire sæt argumenter: Et embedsteologisk, et skabelsteologisk, et bibelteologisk og et kirkeligt ræsonnement. Artiklen tager kritisk stilling til hver enkelt af disse forklaringer.

Indledning

Debatten om kvindelige præster har blandt bibel- og bekendelsestro altid været vanskelig. Det har været svært at skaffe forståelse for modstanden imod ordningen med kvindelige præster i den brede offentlighed, og de sidste 60 år har det også i folkekirken mere og mere fået karakter af en marginaliseret pudsighed, som mange har vanskeligt ved at tage alvorligt i dagens kirke.

Mit ærinde med denne artikel er ikke at bidrage til denne marginalisering, men jeg vil gerne problematisere den opfattelse, at et studium af argumentationen for og imod ordningen med kvindelige præster kun kan føre den bibel- og bekendelsestro teolog til én bestemt opfattelse, nemlig afvisning. Lidt stikordsagtigt vil jeg beskrive det på den måde, at spørgsmålet om kvindelige præster ikke handler om bibelsyn, men om

bibeltolkning. Dermed distancerer jeg mig fra eksempelvis Johnstads spørgsmålsbesvarelse i *Kvinder på Herrens mark*¹.

Det hedder her, at uenigheden om kvindelige præster generelt afspejler forskellige bibelsyn. Sigtet med denne artikel er at nuancere en sådan tankegang. Fokus skal rettes imod de fire sæt argumenter, som gerne fremføres, når afvisningen af ordningen med kvindelige præster skal begrundes.

Pladsen tillader desværre ikke en grundig stillingtagen. Man kan ved henvendelse til mig få udleveret et mere udførligt dokument.

1. Embedsteologisk argumentation

Det overordnede synspunkt er, at præsten ved gudstjenesten og i sin gerning i øvrigt repræsenterer Kristus (se eksempelvis Bækgaard 2007, 17). Pointen er, at en indehaver

af det kirkelige embede i særegen forstand er Kristus-repræsentant. Argumentationen er embedsorienteret snarere end funktionsorienteret. Tanken er, at parallelismen mellem mand/kvinde og Kristus/kirken i Ef 5 bryder sammen, hvis den, der repræsenterer Kristus over for kirken, er en kvinde. Argumentationen er dermed koncentreret omkring det kirkelige embede.

Det understreges, at Gud er mand/Fader. Derfor må Guds talerør på jord også være en mand. Det siges at få indvirkning på gudsbilledet, hvis kvinder anerkendes som præster. Tolkningen bliver bekræftet af det forhold, at Jesus alene udvalgte mænd som apostle (Bækgaard 2007, 16.44.101.224f), selvom Jesus var omgivet af mange kvinder. Dertil kommer, at der ikke i den ældste kirke er eksempler på, at kvinder blev indsat som menighedens ledere, som forstandere, biskopper eller ældste. Endvidere fremgår det, at det i vejledningen til Timotheus tilkendegives, at embedsindehaveren skal være *én kvindes mand* (1 Tim 3,2.12; Tit 1,6).

Jeg vil imod denne argumentation rejse flere indvendinger.

(1) Det er vanskeligt at følge argumentationen, som forudsætter, at embedsindehaveren i en unik forstand er Kristus-repræsentant. For det vil jo have afgørende betydning for opfattelsen af den kvinde, der står i kirkens tjeneste. Repræsenterer hun ikke Kristus, når hun aflægger et personligt vidnesbyrd eller virker som missionær eller evangelist? Kan hun ikke tale Kristi ord til et andet menneske?

Dertil kommer, at Paulus i 1 Kor 11 tager det for givet, at en kvinde kan optræde som profet ved menighedens gudstjeneste. Men det karakteristiske for en profet er jo netop, at vedkommende træder frem for menigheden og taler på vegne af Jesus Kristus. Hun udøver gennem dette profetiske vidnesbyrd

en åndelig autoritet over menigheden, over såvel mænd som kvinder.

Det er for mig at se uholdbart at tale om netop den ordinerede præst som Kristus-repræsentant. Denne tankegang kommer også i konflikt med Paulus' beskrivelse af menigheden som Kristi legeme. Ja, Paulus går i 1 Kor 12,12 endda så vidt, at han kalder selve den brøstfældige korinthermenighed for ó Χριστός. Det er med andre ord menigheden, der repræsenterer Kristus². Det er ikke en funktion, der er forbeholdt embedsindehaveren.

(2) Gudsbilledet er vigtigt, men igen gælder det: Kan en kvinde ikke være Guds repræsentant? Er kvinden ikke skabt i Guds billede med alt, hvad det indebærer?

(3) At Jesus valgte udelukkende mænd som apostle, er påfaldende, men hvilke slutninger skal man drage deraf? Jesus udvalgte også kun jøder som apostle. Og at kun mænd blev udvalgt til menighedsledere, er vel ikke overraskende i et patriarkalsk samfund. Men bindende for os i dag er ikke, hvad de ældste kristne gjorde, men hvad de befalede os at gøre.

(4) Det er ikke muligt af udtrykket *én kvindes mand* at drage konsekvenser vedrørende kvindelige præster. Om diakonen hedder det, at han skal være *én kvindes mand* (1 Tim 3,12); men i samme åndedrag giver Paulus vejledning for det tilfælde, at diakonen er en kvinde (1 Tim 3,11)!

2. Skabelsesteologisk argumentation

Der er med skabelsesteologien givet en κεφαλή-struktur for forholdet mellem mand og kvinde, en over- og underordning. Mand og kvinde er skabt forskelligt, og man har med indførelsen af en praksis med kvindelige præster efter sigende udvisket en fundamental gudgiven forskel på mand og kvinde.

Argumentationen er funktionsorientere-

” Sagen er jo den, at vi ikke med nogen rimelighed kan begrænse konsekvenserne af skabelsesteologien til åndelige spørgsmål ”

ret, og den indebærer, at det generelt ikke tilstedes en kvinde at udøve åndelig autoritet over en mand. Det betyder, at en kvinde ikke kan være præst, men det betyder også, at en kvinde må afstå fra enhver situation, hvor hun har åndeligt ansvar for en voksen mand, for eksempel i forkyndelse, sjælesorg og undervisning.

Det er ifølge fortalerne for dette ræsonnement typisk, at hvis forskellen mellem mand og kvinde udviskes, får det direkte følger for en række andre spørgsmål, for eksempel forholdet til homofil praksis (jf. Bækgaard 2007, 178). Det siges, at der med indførelsen af ordningen med kvindelige præster i virkeligheden kan ske en gnostificering af den kristne tro (jf. Bækgaard 2007, 176).

Jeg har en række reservationer over for denne argumentation.

(1) Der er med henvisningen til skaberordningen tale om en vigtig pointe i Bibelen. Frelsesbudskabet resulterer ikke i en ophævelse af skaberordningerne. Paulus' ord i Gal 3,28f har naturligvis sociologiske konsekvenser. Paulus værdiggør kvinden på en måde, som er epokegørende. Men Paulus fastholder ikke desto mindre en rollefordeling mellem mand og kvinde. Paulus sondrer tydeligvis mellem frelsesudsagn og skabelsesteologiske udsagn. Det er en gave til skaberværket, at der ikke er tale om unisex, men om skabelsesgivet mangfoldighed, en tjenestedeling.

Men en afgørende vanskelighed er det i dag at applicere de nytestamentlige for-

skrifter på det punkt til en nutidig situation. For langt de fleste af os er der i dag tale om en *indbyrdes indordning* (Ef 5,21). Der er områder i dagligdagen, hvor hustruen naturligt tager ansvaret. Når man i dag på det ægteskabelige område indretter sig på den måde, er det vanskeligt at argumentere med henvisning til κεφαλή-strukturen, når det gælder kvindelige præster.

(2) Det får meget vidtrækkende følger, hvis en betoning af skabelsesteologien skal bestemme argumentationen imod ordningen med kvindelige præster. Sagen er jo den, at vi ikke med nogen rimelighed kan begrænse konsekvenserne af skabelsesteologien til åndelige spørgsmål, til ægteskab og menighed. Hvis vi på det åndelige plan drager de nævnte konsekvenser af skabelsesteologien, må vi drage tilsvarende konsekvenser på det verdslige plan. Og det gør vi efter min opfattelse i yderst ringe udstrækning. Det ville betyde, at en kvinde generelt ikke kunne være en mands overordnede, for eksempel som chef eller direktør.

(3) Det betyder i givet fald også, at det er i strid med de bibelske forskrifter, hvis en kvinde, der har børn, er udearbejdende. Jeg har i hvert fald ikke for mit eget vedkommende kunnet argumentere troværdigt imod ordningen med kvindelige præster, så længe jeg på samme tid – da børnene var små – havde en udearbejdende hustru. Jeg mangler en troværdig begrundelse for, at skaberordningen er af central betydning i én sammenhæng, men uden betydning i en anden sammenhæng. Skaberordningen er jo

netop en skaberordning og ikke blot en åndelig ordning eller en familieordning. På det punkt er der i islam draget den konsekvens, at kvindens underordning gælder i alle livets henseender, også i samfundet. Hvad er årsagen til, at vi kristne ikke drager den konsekvens, når skaberordningen nu engang har at gøre med "selve den måde, manden og kvinden er skruet sammen på fra skabelsens morgen" (Bækgaard 2007, 164)?

For mig at se har κεφαλή-strukturen aktualitet i dag. Men det er vigtigt at være sig bevidst, at vægten ikke ligger på en modstilling af over- og underordning, men pointen er, at ægtemanden på en særlig måde har fået ansvar for at støtte og tjene sin hustru. Idealet for Paulus er ikke den hændervidende forsigtige ægtemand, der frygtsomt afstår fra at tage ansvar og træffe en afgørelse. Κεφαλή-strukturen forbinder jeg i første række med begrebet ansvar, men i langt de fleste tilfælde træffes afgørelserne i fællesskab mellem ægtefællerne. Det er for mig at se normalsituationen i kristne ægteskaber, og sådan bør det efter min vurdering også være.

3. Bibelteologisk argumentation

Modstand imod ordningen med kvindelige præster er primært begrundet med især paulinske udsagn. Når man tager udsagnet almenkyldige karakter i betragtning og Paulus' tyngde i argumentationen, må det ifølge denne argumentation i det mindste betyde, at en kvinde ikke kan beklæde det kirkelige embede og være præst.

3.1.1 Kor 14

Der anføres flere argumenter for den tolkning, at Paulus i 1 Kor 14,34-38 sigter til det kirkelige embede.

(1) 1 Kor 14,33-40 handler ikke blot om ægteskabets relation mellem ægtefæller, men om mand og kvinde i skaberordning

(jf. Bækgaard 2007, 124). Paulus siger, at kvinderne skal spørge deres egne mænd hjemme. Men med τὸς ἰδίους ἄνδρας sigter Paulus ikke blot til ægtemænd, men mere generelt til mand-kvinde-relationen, således som den kommer til udtryk i skaberordningen (jf. Bækgaard 2007, 130).

(2) Der er tale om en ordning, der gælder i alle menighederne (Bækgaard 2007, 126).

(3) 14,33a skal opfattes som et overgangsled ("Gud er fredens Gud") og knytte to selvstændige temaer sammen, nemlig på den ene side tungetale/profeti og på den anden side kvinder (14,33b-38) (Bækgaard 2007, 128).

(4) Paulus begrundet formaningen med loven og et bud fra Herren. Dette viser, at tale betyder at have myndighed til at prædike ordet og have ansvar for læren (Bækgaard 2007, 129).

(5) I 14,35 hedder det: "Men hvis de vil have noget at vide, skal de spørge deres mænd hjemme". Dette udsagn skal ikke tolkes som en forklaring af tavshedsbudet i 14,34, men der er tale om endnu et bud eller rettere: en udvidelse vedrørende prædiken. Paulus refererer til læresamtalen, som en kvinde ikke må deltage i. Her skal hun spørge hjemme (Bækgaard 2007, 130).

Jeg finder ikke disse argumenter overbevisende.

(1) Der mangler eksegetisk belæg for at hævde, at 1 Kor 14,33-40 ikke handler specifikt om ægteskabets relation mellem ægtefæller, men om mand og kvinde i skaberordningen. Når Paulus ellers benytter udtrykket "deres egne mænd" eller "deres mænd" (τὸς ἰδίους ἄνδρας), er der tale om ægtemænd (jf. 1 Kor 7,2; Ef 5,22; Tit 2,5; sml. 1 Pet 3,1-5). Paulus taler i 1 Kor 14,34ff ikke generelt om mand-kvinde-relationen, men han beskriver tydeligvis forholdet mellem ægtefæller.

(2) Der har i korinthermenigheden væ-

” det er vigtigt at være sig bevidst, at vægten ikke ligger på en modstilling af over- og underordning, men pointen er, at ægtemanden på en særlig måde har fået ansvar for at støtte og tjene sin hustru.

ret separatistiske tendenser. Man har ikke villet tage ved lære af andre menigheder. Derfor må Paulus gentagne gange i 1 Kor minde denne menighed om dens samhørighed med andre menigheder (1,2; 4,17; 7,17; 11,16; 14,33). Det er med andre ord forkert at udlede, at Paulus ikke tager stilling til lokale forhold, når han taler om en orden, der gælder i alle menighederne. Man kan rigtignok undre sig over, at Paulus ikke tilretteviser larmende mænd, men forklaringen er vel ganske enkelt den, at det ikke har været et problem i Korinth.

(3) 14,33a siges at være et overgangsled ("Gud er fredens Gud"), der forbinder to selvstændige emner uden direkte fælles tematik, nemlig tungetale/profeti og på den anden side kvinder (14,33b-38). Imidlertid er en sådan udlægning uholdbar. Den har tydeligvis til formål at løsrive afsnittet om kvinder fra det foregående. Men det går ikke. Paulus taler i hele afsnittet om orden ved gudstjenesten, og denne orden har åbenbart været truet af kaotiske forhold, når det gjaldt tungetalere, profeter og kvinder.

(4) Det er yderst vanskeligt at indse, at ordet "at tale" ifølge sammenhængen må betyde at have myndighed til at prædike ordet og have ansvar for læren. Man må jo uvilkaarligt spørge, hvordan denne bestemmelse af *λαλεῖν* fremgår af begrundelsen med henvisning til loven og Herrens bud. Ikke med ét eneste ord henviser Paulus i sammenhængen til det kirkelige hyrde- og lærerembede eller hyrde- og lærerfunktionen. Hvis det var vigtigt for Paulus

at pointere, at det var dette embede eller denne funktion, som han havde i tankerne, måtte man vente, at det fremgik eksplicit. Men det gør det ingenlunde. Når et sådant embede eller en sådan funktion ikke er omtalt i sammenhængen, er det ikke plausibelt at tolke *λαλεῖν* som en henvisning til dette embede eller denne funktion. Det er langt mere naturligt at lade *λαλεῖν* i 14,34 være bestemt af Paulus' brug af dette ord i 14,26ff (v. 27.28.29.34.35.39). Paulus tilretteviser her tre former for tale, nemlig tungetale, profetisk tale og kvinders tale. I alle tre tilfælde skal der være orden, *τάξις*, og det skal gå sømmeligt til (14,40), hvilket åbenbart har været et problem i Korinth.

Det ville også være klagende, hvis der blev taget stilling til det forhold, at Paulus i 14,26 siger, at enhver (*ἕκαστος*), altså ikke blot mænd, kan have for eksempel en *διδαχή*. Dette forhold stemmer dårligt med den tolkning, at læremæssig tale skulle være forbeholdt mænd. Hvis det var vigtigt for Paulus at slå fast, at en kvinde ikke må have en *διδαχή*, er det besynderligt, at han ikke lader dette fremgå i 14,26.

(5) Når Paulus erklærer, at kvinderne skal spørge deres mænd hjemme, taler han efter sigende om noget andet end i 14,34, hvor han forbyder kvinderne at tale ved menighedens gudstjeneste. Paulus tænkes i 14,35 at forbyde en kvinde at deltage i læresamtalen.

Man må hertil spørge, hvorledes denne tolkning kan fremgå af *εἰ ὅτι* i indledningen af 14,35. Rent eksegetisk er det efter min vurdering uantageligt at læse teksten

på den måde. Paulus forbinder tavshedsbudet med formaningen til kvinderne om at spørge deres mænd hjemme. Paulus adskiller ikke de to tilrettevisninger.

Det er værd at notere, at Paulus i 14,35 erklærer, at hvis en kvinde vil lære noget, skal hun spørge sin mand derhjemme. Paulus benytter verbet $\mu\alpha\theta\epsilon\iota\nu$. Paulus kan ikke dermed mene, at en kvinde ikke må tage imod undervisning. Tanken er ikke, at hvis kvinden vil *lære noget*, skal hun spørge sin mand hjemme. Kvinden kan naturligvis *lære noget* i menigheden, hvilket også fremgår tydeligt af 1 Tim 2,11. Men pointen må være, at hvis kvinden *vil have noget at vide*³ eller *ønsker* noget *oplyst*,⁴ skal hun spørge derhjemme. Hun skal med andre ord ikke forstyrre gudstjenesten med sine spørgsmål.

Der er givet mange forskellige forslag til, hvad Paulus sigter til i 14,34f. Paulus' anliggende er, at kvinder skal tie og i stedet spørge deres ægtemænd hjemme, hvis de vil have nærmere forklaring på et eller andet. Kvindernes spørgen ved gudstjenesten står på linie med forvirringen med tungetalere og profeter, der vil tale i munden på hinanden ved menighedens gudstjeneste. Og det er i denne sammenhæng, Paulus argumenterer for *orden* ved gudstjenesten. Egentlig kunne 14,33b-36 lige så godt være henvendt til mænd; men nu var det åbenbart kvinders utilbørlige optræden ved gudstjenesten, der var problemet i Korinth.

3.2.1 Kor 11

Paulus erklærer, at påbudet om kvinders tilsløring ved menighedens gudstjeneste baserer sig på følgende: (a) den apostoliske overlevering (11,2), (b) skaberordningen (11,3.7-9.11-12), (c) sømmeligheden (11,4f.6.13), (d) naturens lære (11,14f), (e) *for englernes skyld* (11,10), (f) den kirkelige tradition (11,16). Med andre ord: Den, der

tilsidesætter dette bud, overtræder apostolens undervisning, den apostoliske overlevering. Det er et brud på skaberordningen og så videre.

Det er i denne sammenhæng fristende at afstrejfe alvoren i den paulinske forordning. Man kan eksempelvis formode, at formaningen vedrørende hårlængde ikke er et principielt bud. Spørgsmålet om hårlængde kan veksle fra tid til anden; det er et ydre tegn. Men det vigtige er den skaberordning, som spørgsmålet om hårlængde afspejler.

Min indvending vil her være: Er det nu sandt, at selve hårlængden ifølge 11,2ff blot er et ydre tegn? Paulus' formaninger går også på selve hårlængden. Han argumenterer med for eksempel naturens lære. Naturen viser ifølge Paulus, at det er en vanære for en mand at have langt hår og for en kvinde at have kort hår (11,14f). Naturens lære er vel ikke tidsbestemt?

En anden "udvej" er at bestemme indholdet af Paulus' formaninger i 1 Kor 11 som en *skik*, mens hans påbud om kvindeligt tavshed i 1 Kor 14 begrundes med flere teologisk-principielle argumenter (Bækgaard 2007, 237). Denne tolkning er attraktiv, men den er ikke desto mindre udtryk for en usandsynlig nødløsning. Skulle Paulus virkeligt med hele dette arsenal af argumenter begrunde noget, der blot skulle være en *skik*? Man får næsten indtryk af, at Paulus i virkeligheden fortryder, hvad han har sagt. Først fører han tunge argumenter på banen for derefter at tage luften af dem ved at bestemme indholdet af formaningen som en *skik*. Men det er urimeligt at tolke 1 Kor 11 på den måde. Der er i 11,16 tværtimod en henvisning til den fælleskirkelige tradition, akkurat som det er tilfældet i 14,33.36.

Jeg personligt kan ikke følge sådanne "udveje". Hvis det er en pointe i 1 Kor 14, at Paulus dér argumenterer principielt for sin anvisning, må konklusionen være, at

det samme er tilfældet i 1 Kor 11. På den led er der ikke nogen principiel forskel på de to tekster.

Men hvad stiller vi så op med Paulus' ord i 1 Kor 11? Jeg ved ikke, hvad jeg skal svare. Gunnar Johnstad siger, at Paulus i 11,2-16 påbyder kvinden at være kvinde ved gudstjenesten. Der er en orden mellem mand og kvinde, som hun skal respektere. Hun må ikke ved gudstjenesten udtrykke ligegyldighed eller foragt for det at være kvinde eller for ægteskabet. Med en sådan optræden vil hun give både sig selv og sin mand et dårligt omdømme (næsten ordret gengivelse af Bækgaard 2007, 145). For mig at se er det gode, men alt for abstrakte ord, for hvad betyder de i praksis? Desværre giver Johnstad ikke nogle konkrete eksempler på, hvorledes dette kan komme til udtryk i dag.

Der melder sig mange spørgsmål ved læsningen af 11,2-16. Og det er ikke så vanskeligt at skyde de forskellige løsningsforsøg ned. Men det er langt mere kompliceret at give et plausibelt alternativ. Vi har en rest af traditionen i den skik, at kvinder ved gudstjenesten kan bære en hovedbeklædning, mens dette er uhørt for en mands vedkommende. Er der andet at gøre end at indrømme, at vi med den bedste samvittighed overtræder apostlenes formaninger i 11,2-16? Og det gør både modstandere og tilhængere af ordningen med kvindelige præster.

3.31 Tim 2

Forordningen i 1 Tim 2 hører hjemme i en sammenhæng, hvor Paulus giver forskrifter for mænds og kvinders deltagelse i gudstjenesten⁵. Teksten omhandler ikke det kirkelige embede, men forskellige forhold ved menighedens gudstjeneste. Formaningen til kvinderne findes i v. 11f, indrammet af ἔν ἡσυχίᾳ, og begrundelserne for formaningen

findes i v. 13f med henvisning til skabelse og syndefald og i v. 15 med henvisning til frelsen.

Denne tekst bliver brugt som belæg for, at kvinder ikke kan besidde hyrdeembedet respektive hyrdefunktionen (Bækgaard 2007, 17.44.131-142.204.235-237). Følgende argumenter kan føres i marken.

(1) Paulus forbyder i 2,11-15 udtrykkeligt kvinder at undervise, hvilket i denne sammenhæng vil sige "at optræde som lærere" (Bækgaard 2007, 138). Vægten er ikke lagt på selve funktionen at undervise, men der er i 2,12 tale om "en konkret betegnelse for at have apostolsk myndighed" (Bækgaard 2007, 135). Og det betyder i dagens Danmark, at en kvinde ikke kan være præst henholdsvis have åndelig autoritet over en mand.

(2) 2,11-15 omhandler ikke en afvisning af en konkret vranglære i en bestemt situation, men teksten behandler sagen principielt teologisk. Der nævnes ikke i 2,11-15 en specifik vranglære. Derfor kan budskabet i denne tekst ikke bindes til forhold i brevets samtid (Bækgaard 2007, 133-141).

(3) I 2,12 hedder det, at en kvinde ikke må byde over en mand. Verbet ἀυθεντεῖν har ikke negativ betydning, "at dominere", men skal tolkes positivt som "at have myndighed over nogen" og betegner et ledelsesansvar. Paulus omtaler med andre ord den, der har åndelig myndighed og har et ledelsesansvar i en menighed, og dette tilstedes ikke en kvinde (Bækgaard 2007, 136).

(4) Det er ikke noget problem, at Paulus forud formaner mændene til alle vegne at bede med løftede hænder. Dette tager vi i dag ikke bogstaveligt. For denne tekst handler ikke primært om de løftede hænder, men om mændenes indre. "Mænd skal ikke altid bede med hænderne løftet" (Bækgaard 2007, 133).

(5) Paulus begrundes formaningen med

en henvisning til skaberordningen. Det var Adam, der blev skabt først, ”og det var ikke Adam, der blev forledt, men kvinden lod sig forlede og overtrådte budet” (2,14). Denne sætning betyder, at Eva blev forblindet af slangen, mens Adam syndede med vilje. Han var ”den egentlige overtræder”. Det var han som hoved (Bækgaard 2007, 136).

(6) Kvinden skal være tro over for sit moderkald og skal frelses gennem opfyldelsen af dette moderkald (2,15). I en tid, hvor mange familier går i opløsning, skal den kristne kvinde gennem sit moderskab være et tegn på familiens centrale betydning. Kvinden skal ikke forlade sit moderkald til fordel for en tjeneste som præst i menigheden (Bækgaard 2007, 114).

Jeg finder ikke disse argumenter overbevisende.

(1) Adskillige oversættelser lader i denne sammenhæng verbet *διδάσκειν* betyde ”at optræde som lærer” og ”være lærer”. Men mange oversættelser fastholder den gængse gengivelse: ”at undervise”. Det er naturligvis vanskeligt at afgøre verbets præcise betydning, men der må være klare grunde til at vælge oversættelsen ”at være lærer”, ”at optræde som lærer”, når verbet normalt betyder ”at undervise”. Jeg har vanskeligt ved at se, at sammenhængen sandsynliggør oversættelsen ”at optræde som lærer”. Det fremgår jo, at modsætningen også er en handling, nemlig ”at modtage belæring” (*μανθάνεω*, 2,11). Når der på den måde opstilles en modsætning mellem *διδάσκειν* og *μανθάνειν*, er der for mig at se god grund til at formode, at *διδάσκειν* her betyder *at undervise*.

Det kan føjes til, at indholdet af verbet af modstandersynspunktet som nævnt kan præciseres yderligere. Det kan hedde, at der i 2,12 er tale om ”en konkret betegnelse for at have apostolsk myndighed” (Bækgaard 2007, 135). Men jeg savner simpelthen

belæg for denne antagelse.

(2) At knytte udsagnet i 2,11-15 til en konkret menighedssituation vil være forfejlet, hedder det. Efter min opfattelse opstilles der dermed et falsk alternativ. Paulus nævner ganske rigtigt ikke eksplicit nogen vranglære her. Men heraf kan ikke sluttes, at Paulus ikke har vranglære i tankerne. Og Pastoralbrevene er da også til overmål kendetegnet af et opgør med hæresi.

(3) I 2,12 hedder det, at en kvinde ikke må byde over en mand. Verbet *αὐθεντεῖν* siges her at betegne et ledelsesansvar. Igen vil jeg sige: Det ville være klargørende med et belæg for denne tolkning. Ordet *αὐθεντεῖν ἐρ ἡπαξ λεγομένου* ikke blot i Pastoralbrevene og hos Paulus, men i Det Nye Testamente som helhed, og ordet forekommer ikke i Septuaginta. Der er ikke basis for at slutte, at ordet hører hjemme i den embedsmæssige terminologi i den ældste kirke. Ordet har overvejende negativ valør. Paulus giver derfor snarere til kende, at en kvinde ikke må tilrane sig magten over manden. Hun må ikke påtage sig en uafhængig myndighed over en mand⁶.

(4) Det hedder, at Paulus’ formaning til mændene om alle vegne at bede med løftede hænder, ikke skal tages bogstaveligt. Man spørger uvilkårligt, hvad der giver os beføjelser til i det ene tilfælde at negligere budet og i det andet tilfælde at tillægge budet normativ betydning for kirken.

(5) Det siges, at sætningen i 2,14 betyder, at Eva blev forblindet af slangen, mens Adam syndede med vilje. Det virker søgt at hævde, at Paulus her undskylder kvinden, mens Adam ifølge Paulus ikke blev bedraget, men syndede med åbne øjne. Det er meget vanskeligt at tilslutte sig en sådan tolkning. Paulus holder jo ikke Adam, men Eva ansvarlig. Han siger direkte, at hun blev en overtræder og faldt i en overtrædelse, og dette begrundes hans forbud imod

” det er for mig at se yderst kompliceret at forbinde ordene om Evas syndefald med modstanden imod ordningen med kvindelige præster. ”

den kvindelige undervisning. Der står intet i denne tekst om Adams syndefald. Der tales kun om Eva, og det er for mig at se yderst kompliceret at forbinde ordene om Evas syndefald med modstanden imod ordningen med kvindelige præster.

(6) Kvinden skal være tro over for sit moderkald og skal frelses gennem opfyldelsen af dette moderkald (2,15), hedder det. Ja, men er der en sammenhæng mellem dette udsagn og modstanden imod ordningen med kvindelige præster? Man kunne vel snarere tolke ordene som et generelt forbud imod, at mødre har et arbejde uden for hjemmet.

Under alle omstændigheder kan ordene σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας ikke være at forstå som et principielt udsagn om kvindens frelse. Også her må der være tale om en konkret situation, som Paulus tager stilling til. Der er tydeligvis kvinder, der ville adskille barnefødsel fra frelse. Det er i den forbindelse af interesse, at verbet σώζω + διὰ i for eksempel Joh 3,17; Rom 5,9; 1 Kor 1,21; 15,2; Ef 2,8; Tit 3,5 anvendes om frelsen og dens formidling. Det hedder, at et menneske frelses ved Kristus eller ved tro. Udsagnet, at en kvinde frelses ved barnefødsel, må naturligt have en konkret foranledning; ellers giver udsagnet ikke mening i Det Nye Testamente.

Jeg skal være den første til at erkende, at det er vanskeligt at afgøre det præcise indhold af forordningen i 2,11-15. Men det er påfaldende, at bestemmelsen i denne tekst ikke indgår i skildringen af embederne i det følgende i Pastoralbrevene. Paulus gør ikke

brug af ordet διδάσκειν i sine formaninger til ἐπίσκοποι og πρεσβύτεροι og heller ikke til διάκονοι. Hvis διδάσκειν netop var et teknisk udtryk for dette at besidde et embede med åndelig autoritet, måtte man vente, at Paulus ville benytte det i de mangfoldige skildringer af embederne i Pastoralbrevene. Men det gør Paulus ikke.

Det er vanskeligt at bestemme den præcise baggrund for Paulus' ord i 2,11-15. Her er vi mere eller mindre på gyngende grund. Paulus har tilsyneladende et usædvanligt ordvalg, og forklaringen er sikkert, at han omtaler en usædvanlig situation.

Det er overraskende, at Paulus henviser til rækkefølgen af Adams og Evas skabelse (v. 13) og fald (v. 14), og ligeledes at han erklærer, at kvinden skal frelses διὰ τῆς τεκνογονίας. Sammenhængen kan være den, at grupper af kvinder har været engageret i den vranglære, som Paulus afviser, og som har virket destruktivt i menighederne (jf. 1 Tim 5,11-15; 2 Tim 3,6-9). De vranglærende kvinder har måske været dæmonbesatte (1 Tim 5,15; jf. 4,1) og synes at have haft interesse for myter (1 Tim 4,7), hvilket kan referere til særegne tolkninger af blandt andet 1 Mos 2f. Sammenhængende hermed har der tydeligvis indgået tidlig-gnostiske træk med afvisning af ægteskab og seksuelt samliv og et påbud om askese (1 Tim 4,3).

Det er i den forbindelse værd at notere, at Paulus normalt benytter οὐδέ, til at udtrykke én idé og ikke to ideer. Og med οὐκ + οὐδέ + ἀλλά refererer Paulus til én bestemt idé, der står i kontrast til ἀλλά-udsagnet (jf. Payne 2008, 235-253). Dette

indebærer, at Paulus i 2,12 bringer ikke to, men ét forbud: ”Jeg tillader ikke en kvinde at undervise og (i den forbindelse) at påtage sig autoritet over en mand”. Paulus’ ord har dermed en specifik adresse. Der er tale om kvinder, som er falske lærere. De tiltager sig selv autoritet til at undervise mænd. Paulus’ forbud gælder denne situation. Men der er dermed intet til hinder for, at kvinder kan undervise, når blot de handler på et mandat. Paulus forbyder i 1 Tim 2,11-15 kvinder at undervise, når det sker med en ubeføjet fuldmagt. En kvinde må ikke tildele sig selv ret til at undervise, heller ikke at undervise mænd. Med andre ord: Paulus’ forbud gælder ikke enhver kvindelig undervisning, men forbudet er rettet imod en selvbestaltet ret til at undervise.

Gnostiske tekster kan belægge forekomsten af Eva-spekulationer (se Synnes 1996, 143-145). Forestillingerne er mange og forvirrende. Tanken kan eksempelvis være, at Eva er den store moder. Pointen er, at Adam er skabt ved Evas ånd og efter Evas billede. En ”inkarnation” af Eva sendes til Adam for at hjælpe ham. Den jordiske Eva skændes af Adam, og Adam avler børn, og synden, der er forbundet med det ægteskabelige samliv og barnefødsler, er dermed kommet ind i verden. I den situation må Eva/kvinden genvinde sin oprindelige autoritet og genoptage sin lærergerning.

Hvis Paulus har sådanne synspunkter i tankerne, er der i 2,11-15 tale om afvisning af en frelseslære, der er gnostisk inspireret. Det er en vranglære, hvor kvinden kommer til at fremstå som åbenbaringsbærer og som mandens ophav og frelser.

Hvis det er en rigtig fortolkning af den vanskelige tekst, får vi en forklaring på den særegne eksegese af 1 Mos 2f i 1 Tim 2,13f. Paulus bringer dermed ikke en udlægning af 1 Mos 2f, som er alment gældende, og som mere generelt kan belægge

skaberordningen, men det er en eksegese, som har ærinde til en egenartet samtidig fortolkning af 1 Mos 2f til forklaring af de unikke Eva-spekulationer. Det er sådanne spekulationer, som afvises i 2,13f. At Eva blev bedraget, udtrykker ikke en almen karakteristik af kvinden, men der er tale om en ganske bestemt situation, hvor selvbedraget kendetegner kvindens optræden, nemlig når hun ubeføjet påtager sig autoritet til gennem undervisning at byde over en mand. Det er det selvbedrag, som Paulus rammer med sin omtale af Eva, der blev bedraget.

Også ordet om barnefødsel må høre hjemme i en bestemt historisk sammenhæng. Vel skal hustruen ifølge Paulus føde børn med smerte (1 Mos 3,16), men hendes moderkald kan på ingen måde udelukke hende fra frelsen.

Paulus’ anliggende er at påpege, at menighedens gudstjeneste ikke skal besudles af anstødelig opførsel og forkyndelse fra visse kvinders side. De omrejsende kvinder skal ikke tiltage sig den rolle at være åbenbaringsbærere og autoritative, men Paulus minder dem om deres rolle som hustruer og mødre.

Teksten er vanskelig, og måske er det bedst blot at erkende, at vi ikke er i stand til med vor nuværende viden at nå til en definitiv bestemmelse af tekstens forudsætninger og indhold. Men under alle omstændigheder er det efter min opfattelse problematisk at interpretere disse ord som udsagn om det kirkelige embede. Paulus drøfter ikke i 1 Tim 2 det kirkelige embede, men gudstjenesten. Man måtte i modsat fald vente, at Paulus her anvendte nogle udtryksformer, der var integreret i Pastoralbrevenes forordninger for det kirkelige embede i øvrigt. Det må mane til eftertanke, at dette ikke er tilfældet.

3.4 Det Nye Testamente som normerende i kirkeordningsspørgsmål

Hvis Det Nye Testamente anses for at være normativ i kirkeordningsspørgsmål, løber man ind i det problem, at der ikke i Det Nye Testamente findes noget enhedsmønster i kirkeorganisationen. Problemet er også at argumentere overbevisende for, at netop ét kirkeordningsspørgsmål (om kvindelige præster) er vigtigt, mens andre ikke er vigtige. Det er ikke betimeligt at påstå, at netop 1 Kor 14,34-37 er normerende, og at netop 1 Kor 14,1-33 ikke er normerende. Hvilke hermeneutiske overvejelser skulle begrunde en sådan distinktion? Paulus lægger stor vægt på profetiens betydning ved menighedens gudstjeneste, og det gør vi ikke! Min påstand er, at Det Nye Testamente ikke kan være normerende i kirkeordningsspørgsmål.

4. Henvisning til kirkens historie og tradition

Indførelsen af ordningen med kvindelige præster er et nybrud i kirkens historie. Den repræsenterer et brud med den kirkelige tradition og desuden med majoriteten af verdenskirker i dag. En norsk præst udtrykte det på den måde: "Så længe ingen endnu har kunnet komme med et overbevisende argument for kvindelige præster, tør jeg ikke bryde med en 2000-årig praksis" (Bækgaard 2007, 200).

Men hertil kan indvendes, at det ikke er vanskeligt at finde eksempler på skikke, som i dag opfattes som uproblematisk, men som i realiteten er udtryk for et brud på kirkens tradition.

Lad mig tage et eksempel. I dag har de færreste teologiske indvendinger imod ligbrænding. Men sådan har det ikke altid været. Ligbrænding var et brud på kirkens tradition, og det kunne fremføres, at man med ligbrænding ville ødelægge et billed-

sprog, der havde basis i Skriften, et billedsprog der havde begravelse som forudsætning. Og tanken var, at Jesus Kristus ved sin begravelse helliggjorde denne gravskik. Ligbrænding var udtryk for egoisme, mente man, mens begravelse var udtryk for den tjenende kærlighed. Kirken bekæmpede derfor den nye skik, der blev introduceret med ligbrænding.

Mange andre eksempler kunne nævnes, for eksempel praksis omkring nadverfejringen, idet man tidligere skulle gå til skriftemål for at kunne deltage i nadveren. Brug af særkalke til afløsning af en fælleskalk, brug af oblater og af alkoholfri nadvervin betegner et brud på kirkens tradition. Også børnealtergang er en ny skik og brug. Der kan anføres mangfoldige eksempler. Men de viser sammenfattende, at en henvisning til kirkens 2000-årige tradition, når det gælder embedsindehaverens køn, ikke er noget uimodsigeligt argument. Vi har jo brudt med kirkens tradition i talrige henseender, og i de fleste tilfælde har vi absolut ingen samvittighedskvaler i den anledning.

Afslutning

Som det er fremgået, er det for mig at se ikke muligt at drage den konklusion, at bibeltroskab må indebære en modstand imod ordningen med kvindelige præster. Jeg afviser ikke, at der *kan* føres en sådan argumentation på et plausibelt grundlag, men mit ærinde er at redegøre for, at samme basis i Bibel og bekendelse *kan* føre til et andet resultat. Bibeltroskab resulterer ikke med nødvendighed i en modstand imod ordningen med kvindelige præster.

NOTER

- 1 Bækgaard 2007, 238f. Tilsvarende synspunkter kommer ofte til udtryk i bogen, se for eksempel side 17, 30, 178 og 244.
- 2 Således med rette Asger Chr. Højlund i Bækgaard 2007, 158.
- 3 Jf. den autoriserede danske oversættelse fra 1992.
- 4 Jf. den autoriserede danske oversættelse fra 1948.
- 5 Jeg tager det i nærværende artikel for givet, at 1 Tim er affattet af apostlen Paulus og henviser i øvrigt til mit isagogik-kompendium for en nærmere behandling af det spørgsmål.
- 6 Jf. Bauer-Danker, Greek-English Lexicon s. 150 med forklaringen: "to assume a stance of independent authority" og oversættelsen: "give orders to", "dictate to".

LITTERATUR

- Bækgaard, Hans-Ole (red.) 2007: *Kvinder på Herrens mark. Essays om kvinder og menighed*, Højbjerg: Hovedland.
- Payne, Philip B. 2008: 1 Tim 2.12 and the Use of οὐδέ to Combine Two Elements to Express a Single Idea, i: *NTS* 54, side 235-253.
- Synnes, Martin 1996: *Vakthold om 'Den skønne skatt'.* Innføring i pastoralbrevene og kommentar til første Timoteusbrev, Oslo: Luther.

FORFATTEROPLYSNING

Peter V. Legarth
 Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 8200 Århus N
 pvl@teologi.dk
 +45 86 16 66 66 + 21

TRO OG FORNUFT – KONFLIKT ELLER KONTINUITET?

Relationen mellem tro og fornuft hos Radical Orthodoxy og Martin Luther¹



Sognepræst, cand. theol. Ole Vinther

RESUMÉ: Relationen mellem tro og fornuft er en klassisk problemstilling, der i de sidste mange år har været defineret af en sekulær modernitet, siger Radical Orthodoxy. Dette har ledt til en falsk ydmyghed for teologien og troen, der har tilpasset sig den sekulære modernitet. Radical Orthodoxy gør derfor op med den moderne forståelse af relationen mellem tro og fornuft og fremhæver i stedet, at fornuften har brug for at blive illumineret ved troen. Over for Radical Orthodoxys perspektiv på relationen mellem tro og fornuft sættes Martin Luthers forståelse af den samme relation. Det påpeges i den forbindelse, at der er betydelige overensstemmelser, men også væsentlige forskelle mellem Radical Orthodoxy og Luther.

1. Intro

“Hvad har Athen at gøre med Jerusalem? Hvad har akademiet at gøre med kirken?”² Således lyder Tertullians spørgsmål i en klassisk formulering af denne artikels problemstilling. Problemstillingen drejer sig om relationen mellem tro og fornuft, der er et meget centralt tema i spændingsfeltet mellem dogmatik og religionsfilosofi. I denne artikel vil jeg belyse, hvordan relationen mellem tro og fornuft er blevet forstået hos henholdsvis Radical Orthodoxy³ og Martin Luther. Hermed fokuserer jeg på et friskt og øjenåbnende teologisk perspektiv på en gammelkendt problematik, og samtidig øn-

sker jeg at sætte dette perspektiv i relation til Luthers tænkning.

2. Tro og fornuft hos Radical Orthodoxy

Forståelsen af relationen mellem tro og fornuft hos Radical Orthodoxy drejer sig om tre temaer. For det første er der spørgsmålet om troens relation til den sekulære fornuft, hvor den sekulære modernitet kritiseres. For det andet er postsekularisme et tema, hvilket skal forstås på den måde, at modernitetens forståelse af relationen mellem tro og fornuft som en modsætningsfyldt relation afvises til fordel for tanken om fornuft-

tens illumination ved troen. For det tredje er participation et tema, hvilket handler om, at det transcendent er verdens ontologiske dybdedimension. I det sidste tema finder vi det bagvedliggende perspektiv, der danner baggrunden for Radical Orthodoxys øvrige temaer.

2.1 Troens relation til den sekulære fornuft

Radical Orthodoxy kritiserer moderniteten for at ekskludere det guddommelige og det transcendent, hvilket fra Radical Orthodoxys synspunkt hænger sammen med en moderne dualistisk forståelse af relationen mellem tro og fornuft. Radical Orthodoxy problematiserer derfor modernitetens spilleregler. James K. A. Smith skriver: "Modern dualisms, such as the opposition between faith and reason, became the rules of the game in which modern theology had to play. Radical Orthodoxy, instead of operating within those confines, questions the very rules of the game by calling into question the assumptions of modernity itself" (Smith 2004, 71).

Kritikken af den sekulære fornuft som definerende for Radical Orthodoxys strategi har sit udgangspunkt i John Milbanks bog *Theology and Social Theory* med undertitlen *Beyond Secular Reason*. Bogen er fra 1990. Helt centralt i Milbanks kritik er at den moderne sekulære fornuft ikke kan hævdes at have et mere rationelt grundlag end kristendommen, da også den moderne sekulære fornuft og ikke kun kristendommen bygger på førrationelle forudsætninger. Milbank skriver derfor konkluderende: "Theology has frequently sought to borrow from elsewhere a fundamental account of society or history, and then to see what theological insights will cohere with it. But it has been shown that no such fundamental account, in the sense of something neutral,

rational and universal, is really available. It is theology itself that will have to provide its own account of the final causes at work in human history, on the basis of its own particular, and historically specific faith" (Milbank 1990, 380). Som en konsekvens af dette siges følgende om teologien: "It no longer has to measure up to accepted secular standards of scientific truth or normative rationality" (Milbank 1991, 225).

2.1.1 Konstruktionen af det sekulære

Afgørende for forståelsen af det problematiske ved den moderne sekulære fornuft er tanken om, at det sekulære simpelthen er en konstruktion. Milbank skriver således: "Once, there was no 'secular'. And the secular was not latent, waiting to fill more space with the steam of the 'purely human', when the pressure of the sacred was relaxed (...) The secular as a domain had to be instituted or *imagined*, both in theory and in practice" (Milbank 1990, 9).

Det sekulæres konstruktion ser Radical Orthodoxy som en lang proces, hvor der er mange elementer involveret. Blandt andet siges den spanske filosof Francisco Suárez (1548-1617) at have spillet en væsentlig rolle for modernitetens konstruktion (Montag 1999). Vigtigere endnu er dog Johannes Duns Scotus' (cirka 1264-1308) skelsættende betydning. Milbank har således beskrevet Duns Scotus' betydning som "the turning point in the destiny of the West" (Milbank 1997a, 44). Duns Scotus' skelsættende betydning er ifølge Milbank, at han "for the first time established a radical separation of philosophy from theology by declaring that it was possible to consider being in abstraction from the question of whether one is considering created or creating being" (Milbank 1999, 23). Begrebet om væren bruges altså ensbetydende hos Duns Scotus uafhængigt af, om der er tale

om Skaberens eller om det skabtes væren. Der er en *univok* forståelse af værensbegrebet. Med dette siges der at være etableret en radikal adskillelse af filosofi og teologi.

Grunden til dette er, at væren løsrives fra Skaberens væsen for i stedet at blive en neutral og selvstændig kategori, som både verden og Gud har del i. Derfor får væren i en vis forstand en mere grundlæggende rolle end Gud, da det så at sige er et abstrakt begreb i sig selv, der ikke får sin betydning ud fra participation i Gud. Ud fra dette bliver det sekulære ifølge Radical Orthodoxy sat fri til at være en selvstændig sfære, eftersom det har væren i sig selv og ikke ud fra Gud. Samtidig hævdes det ud fra en univok forståelse, at skabningerne fuldt ud kan forstås i sig selv. Scotus fremmer således en immanent tilgang til verden i stedet for en tilgang, hvor der fokuseres på participation. Det adskiller Skaberen fra det skabte og bereder vejen for det sekulære (Smith 2004, 96-100).

Bevægelsen frem mod den sekulære modernitet går derefter slag i slag, og i bogen *Theology and Social Theory* gennemgår Milbank (1990) modernitetens sociale og politiske teorier, der ses som en lang række af forsøg på at begrunde og etablere det sekulære. Trods denne teorihistories kompleksitet er det grundlæggende ved Milbanks forståelse ret enkelt. Ifølge Milbank skal etableringen af det sekulære således først og fremmest ses i sammenhæng med en moderne opfattelse af det naturlige, hvor man dels opfatter den naturlige lov som et fuldt indblik i naturens totalitet, og hvor man dels ser det sekulære som en sfære, hvor mennesket har fuldt og uindskrænket herredømme. Grundtanken igennem det hele er, at det sekulære er noget, der ikke oprindeligt fandtes, men måtte opfindes. Og med oprettelsen af det sekulære opfandt man så en helt ny måde at forstå magt, viden og tro på.

2.1.2 Opgør med den sekulære fornuft

Den moderne sekulære måde at forstå magt, viden og tro på kan karakteriseres som en alternativ religion. Smith skriver: “The secular is not areligious, just differently religious – a religion of immanence and autonomy” (Smith 2004, 131). Denne religion er så styret af en afhængighed af kristendommen, idet der egentlig er tale om en heterodoks antiteologi. Modernitetens antagelser har en parasitær karakter i forhold til kristendommen, og moderniteten er konstitueret af en afvisning af kristendommen. Milbank ønsker at vise dette. Han skriver: “I hope to make it apparent that ‘scientific’ social theories are themselves theologies or anti-theologies in disguise” (Milbank 1990, 3). Det betyder, at de videnskabelige sociale teorier siges at være på samme niveau som teologien. De er altså ikke mere grundlæggende redegørelser for virkeligheden end teologien. Den sekulære modernitet er således ikke objektiv og neutral, men er styret af antagelser, der, som Milbank skriver, er “no more rationally ‘justifiable’ than the Christian positions themselves” (Milbank 1990, 1). Smith skriver det således: “Secular theory, then, is supported not by a neutral, universal rationality (as it claims) but by ‘simply another *mythos*’, an alternative confession” (Smith 2004, 127). Radical Orthodoxy gør altså op med den sekulære fornuft, idet det siges, at det sekulære ikke er baseret på en neutral rationalitet men alene på ét perspektiv blandt andre. Den sekulære fornuft er altså ikke mere objektiv end den kristne tradition, og den moderne sekulære fornuftsforståelse er dermed forstået som en partikulær narrativ og ikke som en universel rationalitet.

2.1.3 Narrativernes turnering

Hos Radical Orthodoxy forstås rationalitet følgelig som narrativt formede plausibili-

tetsstrukturer, hvilket ændrer karakteren af relationen mellem tro og fornuft. I stedet for en asymmetrisk relation, hvor alene den moderne sekulære fornuft er et udtryk for rationalitet, bliver der nu i stedet tale om en mere symmetrisk relation, som jeg vil betegne som en narrativernes turnering.⁴

Narrativernes turnering vil jeg her primært belyse ud fra et afsnit i *Theology and Social Theory*. Udgangspunktet er en kritik af Alasdair MacIntyre for ikke at være relativistisk og historicistisk nok. I den sammenhæng forkaster Milbank en universel argumentativ rationalitet til fordel for retorisk persvasion. Milbank afviser således, at man vil kunne tale om, at en person fra et ståsted i en anden tradition nødvendigvis må acceptere kristendommen. Der findes for Milbank ikke en lige vej til kristendommen via rationaliteten i den græske tænkemåde, sådan som MacIntyre forestiller sig det. Man kan ikke argumentere for kristendommen ved at appellere til en højere rationel diskurs.

Grunden til at Milbank afviser en argumentativ rationalitet er, at inkommensurabilitet er uundgåeligt. Der er ikke én fælles standard, som forskellige kulturer kan vurderes ud fra. Sandhed er det derfor alene muligt at udtale sig om relativt i forhold til et givent perspektiv. Narrativer kan følgelig ikke falsificeres. At ville gøre dette er at forsøge en flugt fra narrativernes kontingente natur.

I stedet må man fortælle en bedre historie. Milbank skriver: "MacIntyre, of course, wants to *argue* against this stoic-liberal-nihilist tendency, which is 'secular reason'. But *my* case is rather that it is only a *mythos*, and therefore cannot be refuted, but only out-narrated, if we can *persuade* people – for reasons of 'literary taste' – that Christianity offers a much better story" (Milbank 1990, 330). I tråd hermed skriver

Milbank senere: "What triumphs is simply the persuasive power of a new narrative" (Milbank 1990, 346). Ifølge Milbank er et skift fra en tradition til en anden altså et udtryk for en retorisk sejr (Milbank 1990, 339-347).

Erkendelse er derfor også et spørgsmål om æstetik. I en omtale af og tilslutning til Johann Georg Hamann (1730-1788) skriver Milbank: "To know, Hamann repeatedly suggests, is to select and desire, and even chains of reasoning, beyond the case of mere tautology, are only aesthetically preferred patterns" (Milbank 1999, 28). Endvidere siges det persvasive og det sande at være gensidigt definerende (Milbank 1997b, 250).

For Milbank betyder opgøret med den sekulære fornuft altså, at der er tale om en mangfoldighed af partikulære narrativer. Disse narrativer er inkommensurable, idet der ikke findes en neutral sekulær fornuft, hvorudfra de kan bedømmes. Derfor må en argumentativ rationalitet afvises til fordel for en retorisk persvasion på baggrund af æstetiske præferencer.

2.1.4 Inkommensurabilitet eller relativ universalitet?

Milbanks forståelse af narrativernes turnering er problematisk. Det er nemlig et spørgsmål, om opgøret med den sekulære fornuft som neutral behøver at betyde, at man må afvise en argumentativ rationalitet i det hele taget?

Uden en absolut universel og objektiv fornuft, er det ganske vist ikke muligt *endeligt* at afgøre stridigheder. Men det betyder, så vidt jeg kan se, ikke, at enhver anden form for rationalitet simpelthen er et spørgsmål om æstetiske præferencer. For hvis man kan udveksle synspunkter og indgå i en dialog på tværs af traditioner på en meningsfuld måde, kan man også argu-

” Hvis Milbank er konsekvent, må han altså hævde en absolut inkommensurabilitet på alle områder og dermed hævde narrativerne som parallelverdener. ”

mentere, det vil sige give gode grunde, som er sande både for den ene og den anden part.

Alister E. McGrath (2002) siger, at Milbank hælder til en hermetisme, der isolerer kristendommen fra dens intellektuelle og åndelige konkurrenter. Milbank afviser nemlig et engagement med andre traditioner, fordi der ikke er givet en række universelle strukturer for fornuften, og dermed er der heller ikke fælles præmisser. I stedet appellerer han til den gode smag.

McGrath påpeger imidlertid, at det gode og det skønne vil kunne falde for de samme argumenter, som Milbank kritiserer en universel fornuft med. McGraths pointe er, at Milbank kun ser en inkommensurabilitet mellem tro og fornuft, medens han samtidig anser det æstetiske for at have universel karakter. Problemet ved det er, at opfattelsen af det æstetiske er formet af bestemte traditioners narrativer på samme måde som fornuften. Dermed er det æstetiske ikke en mere neutral størrelse end fornuften. Hvis Milbank er konsekvent, må han altså hævde en absolut inkommensurabilitet på alle områder og dermed hævde narrativerne som parallelverdener.

McGrath peger så på, at Augustin også kan appellere til skønheden i et forsvar for kristendommen, men at han ikke har den samme vanskelighed som Milbank ved denne appel. Augustin kan nemlig tale om, at det menneskelige sind er skabt til at svare Gud, og derfor giver det mening at appellere til den guddommelige skønhed.

Det vigtige er, at McGrath ser en skabelsesteologi som det, der er baggrunden for en kritisk og rationel dialog med andre traditioner og diskurser. Det, at alle mennesker er skabt af Gud, betyder, at der til en vis grad er noget, som alle mennesker har tilfælles på tværs af traditioner. På den baggrund kritiserer McGrath Milbanks tanke om, at der på ingen måde er en fælles grund mellem kristendommen og andre traditioner. McGrath er i stedet fortalende for, hvad jeg vil kalde for en relativ universalitet. Han skriver: “There will be *continuities*, however weak they may be; *commonalities*, however attenuated they may be; and *correspondences*, however oblique they may be, between Christianity and other attempts to make sense of the world, precisely because both that world and those who attempt to make sense of it have been created by the same God” (McGrath 2002, 112). Skabelsen må altså ses som et argument for, at alle mennesker på trods af alle deres forskelligheder også har noget tilfælles, hvorfor en argumentativ rationalitet må tilkendes en vis betydning på trods af, at mennesket uløseligt er knyttet til og lever igennem partikulære narrativer.

2.1.5 Tro og fornuft på to niveauer – absolut konflikt og relativ kontinuitet

Tanken om absolut inkommensurabilitet mellem tro og fornuft synes ikke at være holdbar. I stedet er det mere nærliggende at tale om tro og fornuft som en relation på to niveauer, hvor der på det ene niveau er

tale om en absolut konflikt, medens der på det andet niveau er tale om en relativ kontinuitet. Hos Radical Orthodoxy er der tendenser, der peger i retning af en sådan forståelse, selvom dette dog ikke er helt klart og entydigt. Jeg vil imidlertid fremsætte en sådan forståelse som et forsøg på en brugbar fortolkning af Radical Orthodoxy.

Jeg vil således sige, at den sekulære fornuft på det første niveau, et *absolut niveau*, må afvises. Her er det enten teologiens perspektiv eller den sekulære fornuft, der er gældende. På det absolutte niveau er der utvetydigt en konflikt, der handler om, hvilken narrativ der i sidste ende har primat. Radical Orthodoxys opgør med den moderne sekulære fornuft kan følgelig forstås på den måde, at fornuften i moderniteten ud fra sit kompetenceområde, det sekulære, har været metanarrativ. Radical Orthodoxy gør så op med den sekulære fornuft som metanarrativ for at hævde troen som metanarrativ. I indledningen til *Theology and Social Theory* er dette anliggende helt tydeligt. Milbank skriver: "What follows is intended to overcome the pathos of modern theology, and to restore in post-modern terms, the possibility of theology as a metadiscourse. The pathos of modern theology is its false humility (...) If theology no longer seeks to position, qualify or criticize other discourses, then it is inevitable that these discourses will position theology: for the necessity of an ultimate organizing logic (...) cannot be washed away" (Milbank 1990, 1). På det absolutte niveau handler det altså om, hvilket perspektiv der skal være metanarrativ for tænkningen, og her er der tale om en absolut konflikt mellem tro og fornuft.

Det andet niveau er så et *relativt niveau*, hvor den sekulære fornufts og metafysikkens indsigter uden videre kan anvendes, så længe der er tale om en hierarkisk un-

derordning under troen som metanarrativ. Dette forstår jeg som en relativ kontinuitet. Den sekulære fornuft er anvendelig, så længe den ikke modsiger troen som den overordnede ramme. Fornuften har med andre ord en rolle som *ancilla theologiae*, hvilket jeg i det følgende vil uddybe.

2.2 Postsekularisme og fornuftens illumination ved troen

Postsekularisme – med dette menes, at Radical Orthodoxy søger at eliminere en modstilling mellem det hellige og det sekulære og mellem tro og fornuft. Man afviser således både talen om ren tro som om ren fornuft (Smith 2004, 73f.). Den skarpe adskillelse af tro og fornuft i moderniteten erstattes i stedet af en sløring af forholdet mellem tro og fornuft. Milbank skriver således: "Faith is not alien to reason, but simply its intensification. And if reason is already Christological, then inversely, faith, until the eschaton, remains dispersed in all the different discourses of human reason" (Hemming 2000, 34). Tro er altså ikke bare tro, og fornuft ikke bare fornuft. Men tro kan være fornuft, og fornuft kan være tro. Radical Orthodoxy medierer på den måde elementer, der i moderniteten har været regnet for at være uforenelige modsætninger. Desuden bliver det klart, at Radical Orthodoxy ikke er imod fornuft som sådan, men at man netop gør op med den moderne sekulære forståelse af fornuften for i stedet at hævde en postsekulær forståelse. Radical Orthodoxy hævder således sammenhængen mellem fornuft og tro så stærkt, at modernitetens grænser mellem tro og fornuft overskrides og sløres.

2.2.1 Thomas Aquinas og tro-fornuft-kontinuumet

Med bogen *Truth in Aquinas* vil John Milbank & Catherine Pickstock (2001) bidrage

til forståelsen af sandhedsbegrebet ud fra en læsning af Aquinas. I den sammenhæng vil de blandt andet demonstrere, at al sandhed er et spørgsmål om både tro og fornuft. Der kan her tales om et tro-fornuft-kontinuum. I det følgende fokuserer jeg på Milbanks fortolkning af dette kontinuum.

Aquinas bliver normalt forstået sådan, at han skelner skarpt mellem tro og fornuft og derfor også mellem teologi og filosofi. Milbank medgiver i den forbindelse, at der er passager hos Aquinas, der kan læses som en ret skarp skelnen mellem tro og fornuft. Ifølge Milbank er der dog her tale om en forenkling af Aquinas' tænkning. Milbank hævder således, at en mere dybdegående fortolkning viser, at det ifølge Aquinas kun er muligt at skelne relativt mellem tro og fornuft, henholdsvis teologi og filosofi (Milbank & Pickstock 2001, 19-21).

Milbank skriver, at dette skal forstås på baggrund af, at både troen og fornuften opererer ud fra participation i det uskabte og intelligible lys fra det guddommelige intellekt. Tro og fornuft forstås altså som faser på et kontinuum. Milbank skriver: "If *intellectus* offers a certain measure of direct cognitive vision – though never, for now, apart from the discursiveness of *ratio* – then the 'light of faith' is for Aquinas simply a strengthening of the *intellectus* by a further degree of participation in the divine light. This strengthening shifts the balance of thought slightly away from discursivity and further towards the divine pure intuition – since an increase of 'light' means an increase in the relative immediacy of understanding" (Milbank & Pickstock 2001, 23). Det guddommelige lys er altså kilden for både troen og fornuften. Troen er dog en mere intensiv og mere intuitiv participation i det guddommelige lys end fornuften. Milbank understreger dog i den sammenhæng, at troens vision aldrig er helt isoleret fra

det diskursive element. Troens vision skal nemlig altid tolkes diskursivt for sin mening, selvom den umiddelbare åbenbaring er gådefuld. Åbenbaringen giver derfor heller ikke en forståelse, der er over fornuften. Troen og fornuften oplyser derimod gensidigt hinanden, eftersom fornuften fortolker troen, og eftersom troen sætter rammen for tænkning og fornuft ud fra Guds selvåbenbaring (Milbank & Pickstock 2001, 21-36).

Milbank fremhæver dernæst, at tro-fornuft-kontinuumet skal forstås i relation til det temporale aspekt. Milbank fremhæver således, at *in via* og *in patria* er mere grundlæggende kategorier hos Aquinas end tro og fornuft. Tro og fornuft er nemlig begge en svag forudgribelse af herligheden ("the beatific vision"), der er en vision af Gud i Guds uskabte lys. Milbank skriver: "Thus it would appear that reason is not even a 'phase' distinct from faith – though it may offer a lesser degree of intensity – since it is situated in the same 'intense' suspension between time and eternity, and Aquinas affirms, as has been said, that all speculative sciences participate obscurely in the beatific vision" (Milbank & Pickstock 2001, 39). Det bliver altså svært at skelne mellem troen og fornuften som selvstændige faser, skriver Milbank, hvilket er et udtryk for, at både troen og fornuften parteciperer i den guddommelige herlighed (Milbank & Pickstock 2001, 36-39).

2.2.2 Maurice Blondel og kristen filosofi

Eftersom tro og fornuft skal ses i intens kontinuitet med hinanden på den måde, at troen sætter rammerne for fornuften, er det naturligt at tale om en kristen filosofi. Jeg går her ud fra Adam C. English' studie af Maurice Blondels (1861-1949) tænkning. English' bog *The Possibility of Christian Philosophy* indgår i Radical Orthodoxy Series.

Blondel stræbte ifølge English efter at

skabe en kristen filosofi. Kristen filosofi defineres her i overensstemmelse med encyklikaen *Fides et Ratio*, der blev skrevet af pave Johannes Paul 2 (1920-2005). Her siges det, at kristen filosofi ikke er en officiel kirkelig filosofi, men i stedet en særlig måde at filosofere på. Kristen filosofi er “a Christian way of philosophizing, a philosophical speculation conceived in dynamic union with faith” (English 2007, 2). Ifølge denne opfattelse kan der altså tales om en kristen filosofisk spekulation ud fra troen. Kristen filosofi er en måde at filosofere på, der er informeret af og styret af den kristne tro i tilgang til emner med mere. Men det er ikke teologi, for teologien baserer sig på åbenbaringen, medens den kristne filosofi bruger en rent rationel metode. English skriver videre: “The Christian story provides not the subject for Christian philosophy, as it does for theology, but the compass or grid for using reason and reflecting on existence. Reason is not the same as faith, but it finds its home in faith; philosophy, even for the Christian, is not the same as theology, but is consummated in theology” (English 2007, 2). Kristen filosofi er altså en måde at bruge fornuften på, hvor den kristne tro fungerer som et kompas eller et mønster for tænkningen (English 2007, 1-5).

Baggrunden herfor er, at filosofien står i en indre og væsentlig relation til åbenbaringen, for kun ud fra åbenbaringen kan den orden, der er i den skabte verden, virkelig erkendes. English skriver: If the human soul tends toward God, then philosophy, the love of knowledge, and the search for ever clearer accounts of the self and its reality, must also tend naturally – though perhaps not easily – toward the God of Jesus Christ. In order to glimpse truth, philosophy must freely admit its own radical insufficiency and its dependence upon what it cannot produce for itself. (...) When secular philosophy

admits that it cannot reach its goal of truth without the assistance of the religious and the metaphysical, then *Christian* philosophy becomes possible. (English 2007, 29f.). Filosofi uden åbenbaringen kommer altså til kort. Uden det teologiske perspektiv kan filosofien ikke redegøre dækkende for det gode, det sande og det skønne. Fænomenerne kan nemlig ikke forklares, hvis ikke fænomenerne forstås som en del af skaberværket. For Blondel kan der følgelig ikke være tale om en syntese af al viden uden om teologien (English 2007, 26-30).

2.3 Participation - det transcendent som verdens ontologiske dybdedimension

Radical Orthodoxys tredje tema er participation, og med dette tema er vi inde ved det helt centrale og bagvedliggende i Radical Orthodoxys perspektiv. Om dette tema skriver Milbank, Pickstock og Ward: “The central theological framework of radical orthodoxy is ‘participation’ as developed by Plato and reworked by Christianity, because any alternative configuration perforce reserves a territory independent of God” (Milbank; Pickstock; Ward 1999, 3). Alt må altså forstås ud fra en teologisk ramme. Verden må læses ud fra den kristne tros grammatik (Hemming 2000, 103). Med dette afvises en ren immanent verdensforståelse, hvor verden opfattes som bestående i sig selv. Den vigtige pointe er således, at det materielle kun kan opretholdes af det transcendent. Med dette menes, at skabningen først virkelig kan forstås og værdsættes i total forstand, når vi ser den som skabt af Gud. Radical Orthodoxys interesse for emner som krop, musik, æstetik, politik og så videre, skal ses i den sammenhæng. Det handler om, at det verdslige kun kan redde og værdsættes ret, når det erkendes, at det verdslige i egentlig forstand kun *er* via det transcendent. Milbank, Pickstock og

” Alene ud fra participation i Gud kan verden siges at få sand dybde. ”

Ward skriver: “This is to say that all there is *only* is because it is more than it is” (Milbank; Pickstock; Ward 1999, 4). Det synlige og immanente er altså det transcendentets overflade, medens det usynlige og transcendentete er det immanentets dybde. Gud er *ipsum esse*, og dette parteciperer enhver skabning i.

I en moderne immanent kultur mangler dette element. I bogen *Cities of God* beskriver Graham Ward (2000, 225-260) således, hvordan den moderne by og den moderne kultur er en virtuel kultur uden substans. Ward bruger derfor udtrykket cyberspace som en metafor på det postmoderne vestlige samfund. Et cyberspace er nemlig et kunstigt og overfladisk sted. Den teologiske udfordring i denne kultur er, at cyberspace skal forløses. Og forløsningen af cyberspace finder sted ved, at den kunstige kultur bibringes legemlighed. I den forbindelse må der fokuseres på det transcendentete som ontologisk dybdedimension. For alene ud fra participation i Gud kan verden siges at få sand dybde.

2.3.1 Det naturliges participation i det overnaturlige

Ifølge Radical Orthodoxy parteciperer det naturlige, det immanente, altid allerede i det overnaturlige, det transcendentete. Jeg går her ud fra Milbank (2005), der i bogen *The Suspended Middle* fortolker Henri de Lubacs (1896-1991) tænkning. De Lubac formulerede ifølge Milbank relationen mellem det naturlige og det overnaturlige på følgende måde: “For de Lubac the enigma

ran equally in two opposite directions. On one hand, the extra-ordinary, the supernatural, which is always manifest within the Creation, is present at the heart of the ordinary: it is ‘precisely the real’ – or ‘the real in its precision’ – as Bresson puts it. On the other hand, the ordinary and given always at its heart points beyond itself and in its spiritual nature aspires upwards to the highest. Grace is always kenotic; the natural is always elevated but not destroyed. Yet by a symmetrical paradox the ‘more’ that is demanded by nature can only be received from God as a gift” (Milbank 2005, 5f). Det naturlige og det overnaturlige hænger altså uadskilleligt sammen uden dog at være det samme. Det naturlige parteciperer i det overnaturlige, og det overnaturlige parteciperer i det naturlige.

Denne sammenblanding er dog ikke ligetil, og de Lubac er på den ene side blevet beskyldt for at ville naturlig gøre det overnaturlige, medens han på den anden side er blevet beskyldt for at erstatte naturen med nåden, det vil sige overnaturliggøre det naturlige. Men hverken tanken om den autonome natur eller den eksterne nåde, der så at sige erstatter naturen, er de Lubacs positioner. Begge opfattelser er derimod forvridninger, som de Lubac angriber, skriver Milbank.

Ifølge Milbank afviser de Lubac, at der i det naturlige selv skulle være en foregribelse af nåden. Det vil sige at der ikke er tale om, at nåden latent er iboende i det naturlige. På den anden side siger de Lubac, at der i naturen er en absolut naturlig dragning

mod guddommeliggørelsen. Med dette menes, at dragningen i naturen mod det guddommelige ikke er betinget af nådens virke som en udefrakommende størrelse. Disse udsagn lyder paradoksale – for hvis nåden ikke er foregribet i det naturlige selv, men alene kan komme til naturen udefra, hvordan kan der så tales om en absolut naturlig dragning mod det guddommelige? Er det da ikke ved nåden, at det naturlige kommer i kontakt med det overnaturlige? Til det vil de Lubac ifølge Milbank sige, at selvom der ikke er tale om en foregribelse af nåden i det naturlige, så er der alligevel tale om en fjern forsmag på nåden, hvilket samtidig er et vidnesbyrd om en mangel på nåden. På den måde argumenterer de Lubac for, at nåden på en måde både er og ikke er til stede i det naturlige, idet den er der som en forsmag udløst af en mangel. Milbank forklarer endvidere: “If Creation implies both autonomous being and entirely heteronomous gift, while grace implies a raising of oneself *as* oneself to the *beyond* oneself, then the natural desire of the supernatural implies the dynamic link between the two orders that constitutes spirit, such that this link is at once entirely an aspect of the Creation and entirely also the work, in advance of itself, of grace which unites human creatures to the Creator (...) It follows that the natural desire for the supernatural cannot ever remain only a part of nature, yet cannot ever yet really be grace (...) Yet in another sense (...) it must still be entirely nature and must already be entirely grace” (Milbank 2005, 39). Milbanks redegørelse her er noget kompleks. Det vigtigste er dog, at der ikke i simpel forstand kan tales om en naturlig længsel mod det overnaturlige. Der er i stedet tale om, at den naturlige længsel mod det overnaturlige implicerer et bånd mellem den autonome skabning og den overnaturlige fremmede nåde. Dette

bånd er en udspændt midte, der både er natur og overnatur og samtidig hverken eller, for båndet er netop forbindelsen mellem de to (Milbank 2005, 33-47).

Afgørende for denne forståelse af relationen er, at de Lubac taler om skabningen som Guds gave. Denne forståelse af skabningen betyder nemlig, at der ikke er et kontrastfuldt forhold mellem skabning og Gud, samtidig med at forskellen på skabning og Skaber er central. Den naturlige længsel efter Gud og dermed bevægelsen mod guddommeliggørelsen er nemlig i sidste ende ikke noget, der har udgangspunkt i en ren og autonom natur. Derimod er selve naturen som *skabning* allerede indbefattet i en bevægelse mod guddommeliggørelsen, netop fordi skabningen aldrig blot er i sig selv, men altid allerede er givet som en gave af Gud, og dermed er skabningen også altid allerede rettet mod Gud (Milbank 2005, 48-55). Det naturlige relaterer altså altid til det overnaturlige, uden at det naturlige og det overnaturlige dermed er det samme.

3. Tro og fornuft hos Martin Luther

Forståelsen af relationen mellem tro og fornuft hos Martin Luther indbefatter en række temaer. Centralt er en skelnen mellem åndeligt og verdsligt og en skelnen mellem den naturlige fornuft og den genfødte fornuft. Den sekulære fornuft vurderes her ganske positivt såfremt den bliver inden for sine grænser. En anden central tanke er tanken om, at troen slår fornuften ihjel, for at troen i stedet kan være en tillid til Gud. I forhold til evangeliet er fornuften nemlig ubrugelig ifølge Luther.

3.1 Skelnen mellem åndeligt og verdsligt

Luther skelner mellem det åndelige og det verdslige. Mit udgangspunkt er en tekst i *Wartburgpostillen* fra 1522 (WA 10 I/1, 528-539). Luther taler her om forskellen på for-

nuften og Kristus. Fornuften er et naturligt og menneskeligt lys, medens Kristus er det sande lys. I forhold til Kristus er fornuftens lys derfor et mørke. Det skal forstås på den måde, at fornuften, når det gælder troen, på ingen måde kan bruges. Fornuften er dog ikke dermed ubrugelig i det hele taget. Luther skriver: „Du must hie scheyden gott und den menschen, odder ewig und tzeyttlich ding. Inn tzeyttlichen dingen und die den menschen angehen, da ist der mensch vornunfftig gnug, da darff er keyniß andern liechts denn der vornunfft. Darumb leret auch gott ynn der schriff nit, wie man hewßer bawen, kleyder machen, heyratten, kriegen, schiffen oder dergleychen thun soll, das sie geschehen; denn da ist das natuerlich liecht gnugsam tzu. Aber ynn gottlichen dingen, das ist: ynn den, die gott angehen, das man also thue, das es gott angenehm sey und damit selig werde, da ist die natur doch stock star unnd gar blind, das sie nitt mag eyn harbreytt antzeygen, wilch dieselbigen dinge sind. Vormessen ist sie gnug, das sie drauff fellet und plumbt eynhynn, wie eyn blind pferd, aber alles, was sie orttert und schleust, das ist ßo gewiß falsch unnd yrrig, also gott lebt” (WA 10 I/1, 531, 5ff). Ifølge Luther må man altså skelne klart mellem det guddommelige og det menneskelige og mellem det evige og det timelige. Dermed kan man tale om to grundlæggende forskellige sfærer, den åndelige og den verdslige. I den verdslige står mennesket *coram hominibus*, og fornuften kan lede. Derimod står mennesket i den åndelige *coram Deo*, og her er det naturlige menneske blindt.

En lignende skelnen kommer til udtryk i en disputation fra 1539 over Joh 1,14 (WA 39 II, 3-33). I Joh 1,14 siges det, at Ordet blev kød, altså at Gud blev menneske. Med dette som udgangspunkt fokuserer disputationen på, at der er ting, der kan være

sande teologisk set, men som ikke er sande filosofisk set, og netop det er tilfældet med udsagnet om, at Gud blev menneske, siger Luther. Luther siger: “Filosofi og teologi er forskellige. Filosofi handler om det, som den menneskelige fornuft kan erkende. Teologi handler om det, der tros, det vil sige det som gribes af troen”.⁵

Den skelnen mellem åndeligt og verdsligt, der er hos Luther, forstår B. A. Gerrish, idet han anser den ovennævnte tekst fra *Wartburgpostillen* som helt central, på følgende måde: “Reason does, then, have a legitimate sphere of competence, within which it is autonomous; it only begins to be called in question when it approaches the boundary-line of the Heavenly Kingdom” (Gerrish 1962, 15). Luther mener altså, ifølge Gerrish, at fornuften har et autonomt område. Hermed menes, at fornuften på sit eget område ikke har brug for åbenbaringen eller Åndens vejledning. Når blot fornuften bliver inden for sine grænser, lovpriser Luther altid fornuften, skriver Gerrish. På den anden side er troen det eneste gyldige når det gælder det åndelige. (Gerrish 1962, 10-27). Der er hos Luther altså tale om en klar skelnen mellem to kompetenceområder. På den ene side er der det åndelige område, hvor troen og teologien råder, og på den anden side er der det verdslige område, hvor fornuften og filosofien er bestemmende.

3.2 Den naturlige fornuft og den genfødte fornuft

Luther skelner klart mellem det åndelige og det verdslige. Det betyder dog ikke, at der ikke er en sammenhæng mellem disse to sfærer. Luther taler i den sammenhæng om henholdsvis den naturlige fornuft og den genfødte fornuft.

3.2.1 Den naturlige fornuft

Med naturlig fornuft forstås den autonome antropocentriske fornuft. Den naturlige fornuft er den fornuft, som alle mennesker har del i uafhængigt af troen. Som allerede påpeget siges fornuften at have det verdslige som sit kompetenceområde. I *Disputatio de homine* fra 1536 bekræftes denne forståelse (WA 39 I, 175-180). Luther skriver: "Og det er både sandt og vist, at fornuften er alle tings grund og hoved og det bedste fremfor alle andre ting i dette liv og noget guddommeligt (...) Det er den, der har opfundet og som styrer alle kunster, medicinen, juraen, og alt det i dette liv, som mennesket er i besiddelse af med hensyn til visdom, magt, dyder og ære (...) Derfor skal den med rette kaldes for det væsenskendetegn, som konstituerer mennesket til forskel fra dyrene og andre ting".⁶ Fornuften er altså autoriteten over alle jordiske forhold.

Samtidig siges det i *Disputatio de Homine*, at den naturlige fornuft er stærkt begrænset. I sammenligning med teologien ved filosofien således næsten intet om mennesket. Fornuften kan nemlig hverken erkende menneskets *causa efficiens* eller *causa finalis*. Det vil for det første sige, at fornuften af sig selv ikke i egentlig forstand kan erkende, at Gud er den, der har bevirket mennesket. For det andet vil det sige, at fornuften ser menneskets mål alene ud fra det jordiske og ikke ud fra relationen til Gud. Fornuften er altså stærkt begrænset i sin rækkevidde.

På baggrund af Siegbert W. Beckers (1999, 59-67) forståelse af Luther skal det i tilslutning hertil siges, at det ikke blot er mennesket men hele skabningen, der ikke kan erkendes ret uden om den kristne tro. Videnskaben kan ganske vist opdage en vis sandhed, men den kan ikke uden teologiens hjælp sætte denne viden i relation til helheden. Becker slutter derfor: "It is evident

that Luther believed that true knowledge of anything must be theological" (Becker 1999, 67).

I *Disputatio de Homine* skriver Luther yderligere, at fornuften efter syndefaldet er under Djævelens magt. For Luther er menneskets naturlige kræfter altså ikke intakte efter syndefaldet. Efterfølgende siges det, at en følge af dette er, at mennesket ikke kan vælge det gode og retfærdige af sig selv. Den naturlige fornuft er altså autoriteten over alle jordiske forhold, samtidig med at den er begrænset af forskellige årsager. Det betyder, at den naturlige fornuft inden for en begrænset verdslig sfære er et godt redskab. Men når fornuften vil udtale sig om de endelige årsager, om helheden og om det, der i sidste ende er godt og retfærdigt, så går den ud over sine grænser.

3.2.2 Den genfødte fornuft

Når det gælder den genfødte fornuft, har vi at gøre med en fornuft, der er oplyst af troen. Luther skriver om denne i *Wartburgpostillen* fra 1522: "Wenn denn nu das Euangelium kompt und der gnaden liecht betzeugt, das der mensch musse nit thun oder leben nach seynem dunckel, sondernn seyn natürlich liecht muß furworffen, getodtet unnd abethann seyn, ßo der mensch solch tzeugniß annympt unnd folgett, gibt uber seynn liecht unnd dunckel, will gernn narr seynn, unnd sich furenn, leren unnd erleuchten lassenn, sie, ßo wirtt er ynn seynem hewbtstück, das ist, ynn seynem natürlichen liecht vorandertt; da geht auß seyn alltis liecht, unnd geht ynn eyn newes liecht, der glawbe" (WA 10 I/1, 231, 18ff). Luther beskriver her menneskets genfødsel i forhold til fornuften på den måde, at den naturlige fornuft på en måde må dø, når et menneske tror. Samtidig siges den naturlige fornuft at blive forandret, idet det gamle lys går ud og erstattes af troen som det nye lys.

” Videnskaben kan ganske vist opdage en vis sandhed, men den kan ikke uden teologiens hjælp sætte denne viden i relation til helheden. ”

Idet fornuften forandres, sker desuden det, at den naturlige fornuft formes og in-formeres af troen. Luther siger i en af sine bordtaler: “Fornuften får liv fra troen. Den dræbes af den og bringes atter til live igen. Sådant som vores legeme vil opstå herliggjort, således vil vores fornuft efter troen også adskille sig fra det, som den før havde været. Man kan således sige følgende om hukommelsen, viljen, talen: Alt ændres: Sådant som glødende jern bliver forskelligt fra det, der ikke er glødende. Og dette er en genfødsel ved ordet, som, idet lemmerne forbliver de samme, ændrer en persons lemmer, og gør den, som er undfanget og født efter Adam, til en anden person”.⁷ Fornuften *post fidem* adskiller sig altså fra fornuften *ante fidem*, men samtidig er der ikke tale om en anden fornuft. Der er altså en tæt sammenhæng mellem den naturlige fornuft og den genfødte fornuft. Det er den samme fornuft i begge tilfælde. Samtidig er der tale om en radikal forandring af denne fornuft, idet fornuften ved troen bliver oplyst af et nyt lys.

3.3 Martin Luther og overgivelsen til Gud

Forståelsen af relationen mellem tro og fornuft vil nu blive tilføjet et ekstra aspekt. I dette afsnit vil jeg nemlig undersøge, hvordan Luther ser på menneskets overgivelse til Gud. Det sker ud fra to vinkler. For det første drejer denne overgivelse sig om et opgør med fornuften, hvor det siges, at troen slår fornuften ihjel. For det andet fokuserer jeg på troen som tillid.

3.3.1 Troen slår fornuften ihjel

I Luthers kommentar til Gal 3,6 i den *Store Galaterbrevskommentar* (WA 40 I, 359-373), er der et opgør med fornuften, hvor det siges at troen slår fornuften ihjel (*fides occidit rationem*). Hermed må forstås, at troen og fornuften er uforenelige. Når Luther siger dette, så må det i lyset af en skelnen mellem den genfødte og den naturlige fornuft understreges, at det er den *naturlige* fornuft, der er uforenelig med troen. Årsagen til det er, at troens indhold strider imod den naturlige fornuft.

Konteksten for vurderingen af troen som fornuftsstridig er blandt andet Pauli udsagn i Galaterbrevet om, at Abraham blev gjort retfærdig ved troen. Luther tænker i den forbindelse på, at Gud lovede Abraham, at den halvfems år gamle Sara skulle føde en søn, hvilket forekommer fornuften latterligt, dumt og umuligt. Luther skriver så: “Denne kamp havde troen sandelig med fornuften i Abraham. Men troen sejrede i ham. Den slagtede og ofrede den fjende, der er Guds værste og mest plagsomme. Således skal alle fromme, der med Abraham træder ind i troens mørke, døde fornuften og sige: Fornuft, du er tåbelig, du forstår ikke det, der hører Gud til. Derfor skal du ikke buldre imod mig, men tie og ikke dømme. Lyt til Guds ord og tro”.⁸ Ifølge Luther må troen altså holde sig til Guds ord, også selvom det synes fornuftsstridigt. Mennesket må således i troen give afkald på den naturlige fornuft og overgive sig til Gud.

Det skal i den sammenhæng påpeges,

at Luther lægger vægt på, at fornuften ikke kan forstå, at mennesket retfærdiggøres af tro. Evangeliet er nemlig af en helt anden verden end fornuften. Fornuften kan i stedet meget nemmere forstå lovens tale om retfærdiggørelse ved fortjeneste end den kan forstå evangeliet. For Luther er der altså en sammenhæng mellem lov og evangelium på den ene side og fornuft og tro på den anden side. Bernhard Lohse fortolker i overensstemmelse hermed Luther på den måde, at den naturlige fornuft har del i menneskets trang til selvhævdelse. Det vil sige at den naturlige fornuft kan anses for at være et forsøg på at komme til Gud ved egen kraft. Lohse skriver: „Wie der Mensch durch Werke zur Eigengerechtigkeit gelangen will, so auch durch Spekulation zur Eigenweiseit“ (Lohse 1958, 48). Dette betyder ifølge Becker, at Luthers opgør med fornuften i sidste ende er et opgør med menneskets autonomi. Det autonome og naturlige menneske og den autonome og naturlige fornuft er nemlig det, som et menneske er og kan af sig selv uden nåden. Det naturlige menneske er egocentrisk og indkroget i sig selv (*incurvatus in se*), og derfor er den naturlige fornuft i modsætning til troen. Becker skriver: “Basically, what Luther castigates in his denunciations of reason is man’s effort to become autonomous. He knew that Protagoras was neither the first nor the last man in the world to believe that man is the measure of all things” (Becker 1999, 118). Troen og den naturlige fornuft er altså i sidste ende helt uforenelige ifølge Luther. Fornuften er en del af menneskets hævdelse af sin autonomi, og denne trang til selvhævdelse kan kun brydes, ved at mennesket i troen giver afkald på fornuften og overgiver sig til Gud i tro.

3.3.2 Troen som tillid til Gud

Troen er fornuftsstridig for den naturlige

fornuft, siger Luther. Denne forståelse af relationen mellem fornuft og tro er det imidlertid nødvendigt at kvalificere. Det er nemlig ikke sådan, at troen for Luther i det hele taget strider imod den naturlige fornuft. Ifølge Becker (1999, 13-67) taler Luther således om, at fornuften kan erkende Gud ud fra Guds skaberværk. Den menneskelige fornuft kan erkende, at der er en Gud, en Skaber. Menneskets naturlige fornuft kan ligeledes i høj grad erkende, hvad der er moralsk godt og ret. Luther anerkender altså en naturlig teologi, og han anerkender Guds åbenbaring i naturen. I dette kan der tales om en skabelsesteologi. Samtidig lægger Luther dog kun lidt vægt på den naturlige gudserkendelse. En af grundene er, at fornuften ifølge Luther altid kan problematiseres, medens Guds Ord altid står fast. Den anden grund er, at en filosofisk eller dogmatisk viden ikke giver en sand relation til Gud. Her vil jeg fremhæve sammenhængen mellem på den ene side en skelnen mellem lov og evangelium og på den anden side relationen mellem fornuft og tro. Den viden, som mennesket kan få om Gud ud fra den naturlige fornuft, er nemlig på skabelsens plan og dermed på lovens plan. Denne viden er ikke forkert. Tværtimod. Men den naturlige fornufts viden om Gud er alligevel en utilstrækkelig viden, og derfor bliver det en usand viden om Gud. Evangeliets viden om Gud, der er en erkendelse af menneskets frelse fra synd, død og Djævel ved Jesus Kristus, er derimod i sidste instans den rette erkendelse af Gud.

Det vigtige spørgsmål er endvidere ikke, om man tror, at der er en Gud, men om man kender Gud personligt som en god og kærlig Gud. I en prædiken fra 1523/1524 siger Luther det således: „Das heysset aber nicht Gott erkettenet, das du glewbest, wie die Turcken, Juden und der Teuffel glewbt,

das Gott alle ding geschaffen hat, Item das Christus von eyner iunckfrawen geboren ist, gelyden hat, gestorben und aufferstande ist, Sonder das ist das recht erkenntnis, wenn du da furhaltest und weyst, das Got und Christus deyn Gott und deyn Christus sey, welchs der Teuffel und die falschen Christen nicht glewben kunden. Also ist das erkenntnis nichts anders denn der rechtschaffene Christliche glawbe, denn wenn du Gott und Christum also erkennest, so wirstu dich auch mit gantzem hertzen auff yhn verlassen und yhm vertrawen yn gluck und ungluck, ym leben und sterben” (WA 14, 16, 8ff). Det er altså ikke nok blot at vide, at der er en Gud. Det er heller ikke nok blot at tro dogmatikken. Det må forstås på den måde, at Luther skelner skarpt mellem et filosofisk og et dogmatisk kendskab til Gud på den ene side og det sande og passende kendskab til Gud på den anden side. Det sande kendskab til Gud er at kende Gud og Kristus som *sin* Gud og *sin* Kristus. Det sande kendskab til Gud er derfor heller ikke noget andet end en troens relation til Gud. For Luther er det rette kendskab til Gud altså et spørgsmål om tillid til Gud. Tro handler om at stole på Gud af hjertet.

4. Extro

Radical Orthodoxy fokuserer på troen som tilværelsesforståelse. Det skal forstås på den måde, at Radical Orthodoxy først og fremmest anser troen for en diskursiv størrelse, der udfordrer andre former for tænkning. Dette er tilfældet selvom troen også sættes i forbindelse med en intuitiv oplysning. Radical Orthodoxy vil således vise, at det ikke er muligt at diskutere tilværelsens store spørgsmål på en neutral og distanceret måde, hvorfor der må gøres op med teologiens tankemæssige marginalisering. Øystein Brekke skriver, at Radical Orthodoxy vil “restituera kristen teologi som

relevant *diskursiv* størrelse i den større offentlighed” (Brekke 2006, 91). For Radical Orthodoxy er det altså hensigten at gøre kristendommen troværdig som tænkning. Hermed fokuseres på troens relevans i det offentlige rum. Radical Orthodoxy vil i forbindelse hermed ikke tilpasse sig den autonome antropocentriske fornuft, men vil forstå fornuften som oplyst af troen. Målet hermed er at forstå alt i lyset af den kristne tros grammatik. I dette stykke vil Radical Orthodoxy og Luther meget langt på vej kunne følges ad, selvom det samtidig må siges, at Luther værdsætter den autonome naturlige fornuft højere, end vi ser det hos Radical Orthodoxy.

Over for Radical Orthodoxy må det på baggrund af Luthers teologi dog indvendes, at det ikke er muligt at gøre evangeliets Gud relevant i det offentlige rum andet end ved forkyndelsen af evangeliet. Grunden til dette er, at den naturlige sekulære fornuft, der råder i det offentlige rum, ikke kan erkende Gud på evangeliets plan. For at kende Gud på dette plan må mennesket bryde med den naturlige fornuft og overgive sig til Gud i tillid. Derfor er det Gud på skabelsens plan, som Radical Orthodoxy kan fremføre som relevant i det offentlige rum på en diskursiv måde. Vedrørende forskellen på Radical Orthodoxy og Luther vil jeg endvidere hævde, at der er en grundlæggende forskel på de grundproblemer, der ligger bag de respektive teologier. Idet Radical Orthodoxy fokuserer på kristendommens tankemæssige marginalisering og tilsvarende har fokus på troen som oplysning og tilværelsesforståelse, synes det nærliggende at sige, at Radical Orthodoxy anser *menneskets uvidenhed* for at være det største problem. På den anden side er det for Luther menneskets syndige autonomi, forstået som indkrogetheden, hvormed mennesket bryder ud af relationen til Gud,

der er problemet. Og eftersom denne relation kan genoprettes ved troen som tillid, kan man sige, at det for Luther er *menne-*

skets manglende tillid, der er menneskets egentlige problem.

NOTER

- 1 Artiklen baserer sig på mit speciale ved Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet: *Tro og fornuft – Konflikt eller kontinuitet? En studie i relationen mellem tro og fornuft med udgangspunkt i Radical Orthodoxy set i lyset af Martin Luthers teologi*.
- 2 Egen oversættelse af: “Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae?” (jf. Schleyer 2002, 244).
- 3 For en lettilgængelig og mere generel introduktion til Radical Orthodoxy, se Vinther 2008, 11.14-16.
- 4 Udtrykket om narrativernes turnering er fra et essay af Charles Scriven, hvor det beskriver en postmoderne tid. Scriven skriver: “In a world of many languages and histories, there can be no universal rationality or universal knowledge” (Scriven 1994, 277). Der er derfor ingen vej uden om de partikulære narrativer, som former, hvordan et menneske tænker, føler og handler. Når forskellige narrativer så møder hinanden, er der tale om en narrativernes turnering. Scriven beskriver denne således: “Like contenders in a tournament, they conflict with one another, one story feeding this loyalty or outlook and another that” (Scriven 1994, 273). Denne forståelse minder om Milbanks tanker i essayet *Postmodern Critical Augustinianism*, hvor Milbank (1991, 225ff) siger, at der i det postmoderne er uendeligt mange mulige udgaver af sandheden, og at disse er uadskillelige fra partikulære narrativer. Uden for en narrativ og et plot er der ingen mening, og alt må ses ud fra narrativens strukturer. Milbank pointerer, at kristen teologi følgelig med fuld ret kan fremsætte sit eget perspektiv som sandt, lige så vel som andre opfattelser kan fremføres som gyldige.
- 5 Egen oversættelse af: “Differunt philosophia et theologia. Philosophia versatur circa cognoscibilia ratione humana. Theologia versatur circa credibilia, id est, quae fide apprehenduntur” (WA 39 II, 6, 26ff.).
- 6 Egen oversættelse af: “Et sane verum est, quod ratio omnium rerum res et caput et prae caeteris rebus huius vitae optimum et divinum quiddam sit (...) Quae est inventrix et gubernatrix omnium Artium, Medicinarum, Iurium, et quidquid in hac vita sapientiae, potentiae, virtutis et gloriae ab hominibus possidetur (...) Ut hinc merito ipsa vocari debeat differentia essentialis, qua constituatur homo, differre ab animalibus et rebus aliis” (WA 39 I, 175, 9ff.).
- 7 Egen oversættelse af: “Ratio empfehet le[b]en vom glauben; mortificatur ab ea et rursus vivificatur. Sicut corpus nostrum resurget clarificatum, ita ratio nostra differt post fidem ab illa, quae ante fuerat. Ita dicendum de memoria, voluntate, lingua: Omnia mutantur, sicut ferrum ignitum mutatur ab illo, quod non est ignitum. Atque haec est regeneratio per verbum, quae eisdem membris manentibus et persona membra mutat et personam aliam facit, quam concepta et nata est ab Adam” (WA TR 3, 104, 29ff.).
- 8 Egen oversættelse af: “Istam luctam profecto habuit fides cum ratione in Abraham. Sed fides in eo vicit, mactavit et sacrificavit illum acerrimum et pestilentissimum hostem Dei. Sic omnes pii, ingredienti cum Abraham tenebras fidei, mortificant rationem dicentes: Tu ratio stulta es, non sapis quae Dei sunt, itaque ne obstrepas mihi, sed tace, non iudica, sed audi verbum Dei et crede” (WA 40 I, 362, 21ff.).

LITTERATUR

- Becker, Siegbert W. 1999: *The Foolishness of God. The Place of Reason in the Theology of Martin Luther*, 2. udg., Milwaukee: Northwestern Publishing House.
- Brekke, Øystein 2006: “Radical Orthodoxy og myten om det sekulære – religiøs navigeringsstrategi i det postmoderne” i: *Chaos* nr. 46, 89-112.

- English, Adam C. 2007: *The Possibility of Christian Philosophy. Maurice Blondel at the intersection of theology and philosophy* (Radical Orthodoxy Series), London: Routledge.
- Gerrish, B. A. 1962: *Grace and Reason. A Study in the Theology of Luther*, Oxford: Clarendon Press.
- Hemming, Laurence Paul (red.) 2000: *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry* (Heythrop Studies in Contemporary Philosophy, Religion & Theology) Aldershot: Ashgate.
- Lohse, Bernhard 1958: *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 8), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luther, Martin 1895: „Die ander Epistel Sanct Petri und eine S. Judas gepredigt und ausgelegt” (1523/1524) i: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 14. Band, Weimar: Hermann Böhlau, 15-17.
- Luther, Martin 1910: „Wartburgpostille” (1522) i: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 10. Band, Erste Abteilung – Erste Hälfte, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 228-235.528-539.
- Luther, Martin 1911: “In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectione D. Martini Lutheri collectus” (1535) i: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 40. Band, Erste Abteilung, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 359-373.
- Luther, Martin 1914: „Die Sammlung von Konrad Cordatus” i: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Tischreden, 3. Band. Nr. 2938a, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 104-105.
- Luther, Martin 1926: „Die Disputation de homine” (1536) i: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 39. Band, Erste Abteilung, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 175-180.
- Luther, Martin 1932: „Die Disputation de sententia: Verbum caro factum est (Joh. 1, 14)” (1539) i: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 39. Band, Zweite Abteilung, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 3-33.
- McGrath, Alister E. 2002: “John Milbank and the critique of secular reason: an assessment” i: *A Scientific Theology*, Vol. 2., London: T & T Clark, 102-118.
- Milbank, John 1990: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (Signposts in Theology), Oxford: Blackwell.
- Milbank, John 1991: “‘Postmodern Critical Augustinianism’: A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions” i: *Modern Theology*, Vol. 7, nr. 3, 225-237.
- Milbank, John 1997a: “Only Theology Overcomes Metaphysics” i: *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*. Oxford: Blackwell, 36-52.
- Milbank, John 1997b: “The Poverty of Niebuhrism” i: *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*. Oxford: Blackwell, 233-254.
- Milbank, John 1999: “Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi” i: *Radical Orthodoxy. A new theology* (Radical Orthodoxy Series), red.: Milbank, John; Pickstock, Catherine; Ward, Graham, London: Routledge, 21-37.
- Milbank, John; Pickstock, Catherine; Ward, Graham 1999: “Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy” i: *Radical Orthodoxy. A new theology* (Radical Orthodoxy Series), red: Milbank, John; Pickstock, Catherine; Ward, Graham, London: Routledge, 1-20.

- Milbank, John & Pickstock, Catherine 2001: *Truth in Aquinas* (Radical Orthodoxy Series), London: Routledge.
- Milbank, John 2005: *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Montag, John 1999: "Revelation. The false legacy of Suárez" i: *Radical Orthodoxy. A new theology* (Radical Orthodoxy Series), red.: Milbank, John; Pickstock, Catherine; Ward, Graham, London: Routledge, 38-63.
- Schleyer, Dietrich (red.) 2002: "De praescriptione Haereticorum" i: *Tertullian. Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häresien* (Fontes Christiani, Band 42), Turnhout: Brepols Publishers.
- Scriven, Charles 1994: "Schooling for the Tournament of Narratives: Postmodernism and the Idea of the Christian College" i: *Theology Without Foundations. Religious Practice and the Future of Theological Truth*, red: Hauerwas, Stanley; Murphy, Nancey; Nation, Mark, Nashville: Abingdon Press, 273-288.
- Smith, James K. A. 2004: *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids: Baker Academic.
- Vinther, Ole 2008: "Teologi i en postsekulær verden – Introduktion til Radical Orthodoxy. Det sekulære bryder sammen, og teologerne kræver verden tilbage" i: *Økumenisk Tid*, årg. 7, nr. 4.
- Ward, Graham 2000: *Cities of God* (Radical Orthodoxy Series), London: Routledge.

RAPPORT FRA LUTHER SEMINARY



Stipendiat Jeppe Bach Nikolajsen

1. Introduktion

Fra ultimo september til ultimo december 2009 var jeg på et studieophold ved Luther Seminary i Saint Paul, Minnesota. Jeg modtog ekstern vejledning, fik mulighed for at besøge menighedsudviklingscentret Church Innovations, flere teologiske uddannelsesinstitutioner og en række enkeltmenigheder, heriblandt Willow Creek Community Church. Min studietur blev finansieret af flere fonde, og nogle af fondsbestyrelserne har bedt mig om at udarbejde en rapport oven på studieopholdet. En sådan rapport fremlægges her. Jeg vil i det følgende præsentere nogle faktuelle informationer om Luther Seminary (afsnit to) og om Evangelical Lutheran Church of America (afsnit tre), dernæst vil jeg give en introduktion til Church Innovations (afsnit fire), og endelig gøre mig nogle overvejelser om, hvordan kirken i Danmark kan lade sig teologisk og organisatorisk inspirere af Luther Seminary, Evangelical Lutheran Church of America og Church Innovations (afsnit fem).

2. Luther Seminary

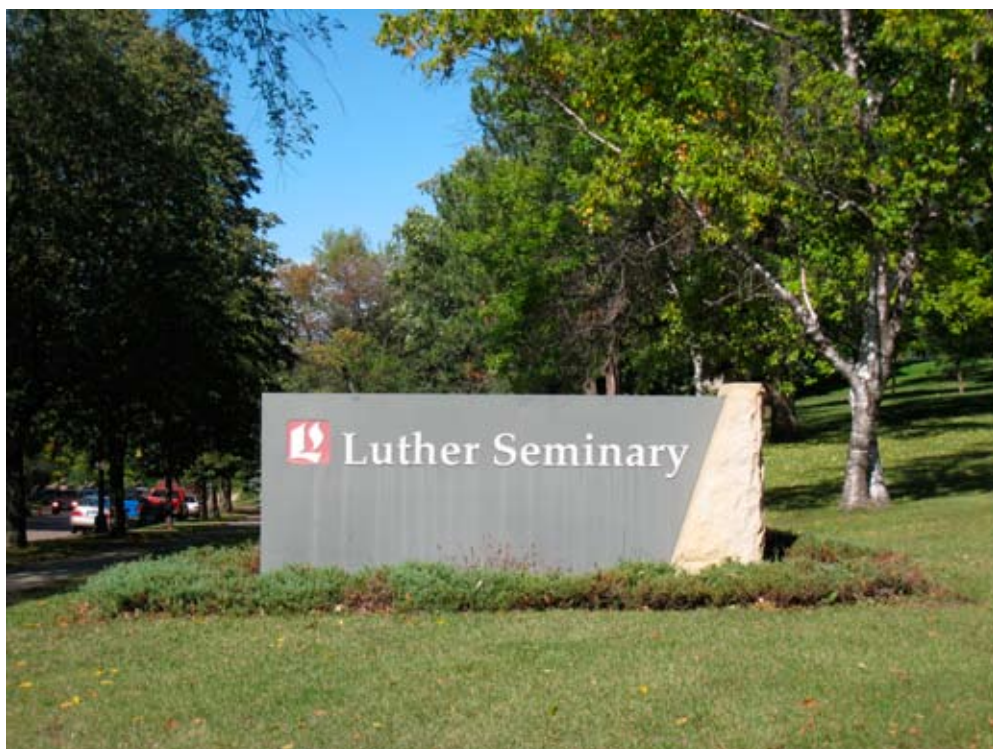
Luther Seminary er en sammenlægning af Augsburg Seminary, Northwestern Lutheran Theological Seminary og Luther Theological Seminary. I 1994 kunne Luther Seminary fejre sit 125 års jubilæum. Man daterer således oprettelsen af Luther Seminary til 1869. Luther Seminary er ikke et statsligt støttet fakultet, men det er menighedernes fakultet; det er så at sige et menighedsfakultet. Luther Seminary er en del af Evangelical Lutheran Church of America (ELCA), som har omkring 4,5 million medlemmer. ELCA har otte teologiske uddannelsesinstitutioner, hvoraf Luther Seminary er den største. Præster, som er uddannet på Luther Seminary, vender fra tid til anden tilbage til Luther Seminary for at deltage på konferencer. Mens jeg var på Luther Seminary blev der blandt andet afholdt en homiletisk konference, hvor et par hundrede præster deltog. Der blev også afholdt en konference om menighedsplantning med nogenlunde samme antal deltagere.

Oprindeligt kostede det ikke noget at studere på Luther Seminary. I dag er det dog ikke muligt at opretholde institutionen uden at de studerende betaler for deres uddannelse. Cirka 40% af Luther Seminary's budget kommer fra donorer; dem er der cirka 50.000 af. Luther Seminary har en større kontorafdeling, som står for fundraising og pleje af deres donorer. Der arrangeres jævnligt arrangementer for donorer, hvor der serveres god mad, hvor nye visioner for Luther Seminary bliver fremlagt, hvor der som oftest afholdes en mindre koncert, og hvor de studerende fortæller om livet på Luther Seminary.

Luther Seminary betegnes som konfessionel, økumenisk, missional og global. Selvom Luther Seminary er luthersk konfessionel, eksisterer der i dag ikke noget krav til underviserne om at tilhøre et luthersk

kirkesamfund. Luther Seminary har 39 undervisere. 18% af disse er ikke medlem af et luthersk kirkesamfund. Luther Seminary har imidlertid en meget tydelig luthersk profil. Der hænger for eksempel billeder fra Wartburg og Wittenberg på væggene, der står statuer af Martin Luther og Hans Nielsen Hauge på biblioteket, og der bliver undervist i mange lutherske tematikker. Når Luther Seminary har så tydelig en luthersk profil, hænger det formentlig sammen med, at den lutherske kirke i USA på en helt anden måde er presset på sin teologiske profil, end det er tilfældet i Skandinavien, hvor det store flertal af kristne er lutherske.

På Luther Seminary eksisterer der forskellige forskningsprojekter og forskningscentre. Disse fungerer som en slags magneter, og forskerne kan frit tilslutte sig de forskningsprojekter eller forskningscentre,





som de finder interessante. Ønsker en forsker at søsætte et nyt forskningsprojekt, er der mulighed for det. Forskningscentrene må imidlertid selv stå for hoveddelen af finansieringen. Der er så også en del store fonde i Nordamerika, som støtter forskning med en specifik luthersk profil. Et af forskningscentrene på Luther Seminary hedder Center for Missional Leadership. Cirka en fjerdedel af underviserne på Luther Seminary er tilknyttet dette center. Dette eksemplificerer, hvorledes debatten om forholdet mellem det lutherske og det missionale optager mange på Luther Seminary.

Alle studerende, der er i gang med at fuldføre en Master of Divinity, er tilknyttet en menighed under hele deres uddannelse. Når det kan lade sig gøre, skyldes det blandt andet, at der eksisterer mere end 350 lutherske menigheder i Saint Paul / Minneapolis. Uddannelsen tager fire år. Latin er valgfrit, og hele det tredje år er et

praktikophold, som kan foregå hvor som helst i verden. Luther Seminary har i øvrigt ansat en tidligere biskop til at præge deres teologiske uddannelser i pastoral retning.

3. Evangelical Lutheran Church of America

ELCA blev stiftet i 1988 som en sammenlægning af Lutheran Church in America (LCA), American Lutheran Church (ALC) og Association of Evangelical Lutheran Churches (AELC). ELCA er opdelt i 65 bispedømmer. De lokale menigheder i et bispedømme betaler en årlig afgift til deres bispedømme, og jeg har ladet mig fortælle (!), at cirka 40% af bispedømmebudgettet tilfalder ELCA's teologiske uddannelsesinstitutioner. ELCA har ligesom den danske folkekirke cirka 4,5 million medlemmer. ELCA har dog 11.000 præster, mens man til sammenligning har 1.300 præster i Norge, og mens vi har omkring 2.000 folkekirke-

præster i Danmark.

Det var en spændende tid at være på Luther Seminary. Som bekendt har ELCA netop foretaget den kontroversielle beslutning, at mænd og kvinder, der lever i et homoseksuelt forhold, nu kan blive præster. Dette har affødt rigtig megen debat. Mange er af den grund holdt op med at give gaver til ELCA. ELCA har foretaget en undersøgelse af, hvordan medlemmerne forholder sig til dette spørgsmål. Her har det vist sig, at 20% er klart imod, at 20% er klart for, og at 60% er uafklarede. I USA har der jo eksisteret et utal af lutherske kirkesamfund, som i tidens løb har fusioneret og fisioneeret, om man så må sige, et utal af gange. Typisk er kirkesamfund blevet splittet op i forbindelse med beslutninger om indgåelse af nadverfællesskab med andre konfessioner eller noget lignende. Mange frygter lige

nu, at ELCA vil blive splittet op i to nye kirkesamfund. Konservative grupperinger i ELCA overvejer nemlig at stifte et nyt kirkesamfund.

Luther Seminary har være noget tilbageholdende over for at blande sig i debatten og er heller ikke kommet med officielle udmeldinger. Der blev dog afholdt to debatarangementer på Luther Seminary om den nye politik i ELCA. Det første arrangement var skuffende. Der blev ikke sagt noget af substantiel karakter i løbet af mere end en time. Det var tydeligt, at denne sag er meget ømtålelig. Det andet arrangement var derimod nyttigt og meget oplysende.

4. Church Innovations

Church Innovations er ikke formelt tilknyttet Luther Seminary, men er en selvstændig virksomhed, som har specialiseret sig



i at facilitere forandringsprocesser i menigheder. De har omkring 15 konsulenter, som dog alle er deltidsansat. Church Innovations modtager ikke midler fra noget kirkesamfund, men mange biskopper er gode kunder hos dem. I Norge har man i henholdsvis Stavanger og Oslo søsat forskningsprojekter om menighedsudvikling. Man håber at der med tiden kan oprettes centre der ivaretager denne forskning. Det, Church Innovations gør, minder om det, man gør i Kirkefondet i København. Det forskningsprojekt om menighedsudvikling, som Harald Hegstad leder i Oslo, er inspireret af Church Innovations, men der eksisterer ikke noget formelt samarbejde. Church Innovations er opsøgende over for samarbejdspartnere i Danmark. I Sydafrika har de kørt en del forandringsprocesser med stor succes, og de har derfor stor lyst til at prøve at køre lignende processer i andre lande. De betoner, at de går åbent ind i processerne og er meget villige til at lære af andre og ikke kun at lære fra sig.

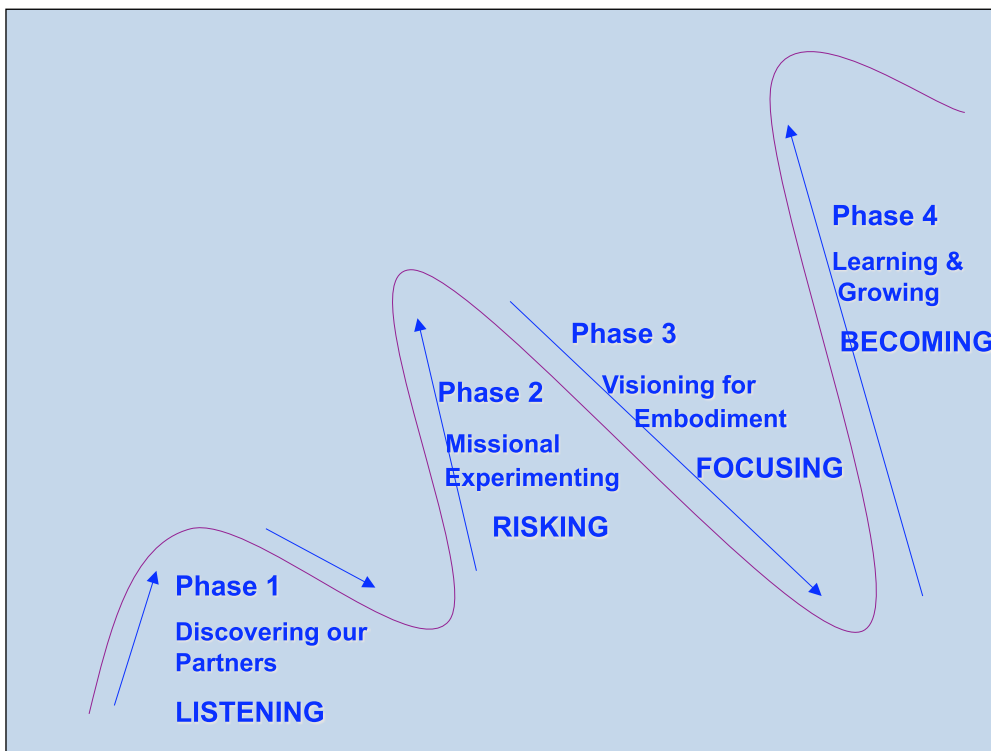
Church Innovations etablerede den første klynge af menigheder i 1990. Det fungerer sådan, at der oprettes en klynge af menigheder på cirka 10-15 menigheder, som sammen kører en proces over tre år. Jeg har ladet mig fortælle (!), at hver menighed betaler omkring 10.000 kroner om året for at være med, og bispedømmet typisk betaler omkring 100.000 kroner om året, for at en klynge af menigheder kan være med. Nogle gange får et bispedømme en arv, som bruges til dette, andre gange ansøges der om eksterne midler, og enkelte gange dækker bispedømmet selv udgifterne. Der findes forskellige finansieringsmodeller, og disse udarbejdes ud fra hver enkelt situation. Nogle gange kommer initiativet fra biskoppen. Så finder denne 10-15 menigheder, som indvilliger i at gå igennem en forandringsproces i samarbejde med Church In-

novations. Andre gange kommer initiativet fra menighederne selv.

Nogle gange lykkes processen, andre gange ikke. Der er næsten hver gang nogle menigheder, som forlader processen. Ofte står Church Innovations tilbage med 8-9 menigheder, når processen er til ende. Lige nu findes der fem klynger i Sydafrika, som fungerer forholdsvis selvstændigt. Church Innovations rådgiver dem dog. I Nordamerika kører Church Innovations lige nu processer med 12-15 klynger; det vil sige, at de har kontakt til 150-200 menigheder.

Processen fungerer således, at hver menighed har en ledergruppe på 5-6 personer, som indgår i processen. Denne ledergruppe består af engagerede lægfolk, som så deltager i en række klyngearrangementer sammen med ledergrupper fra andre menigheder. Church Innovations har en meget anti-hierarkisk tilgang til forandringsprocesser. De ønsker ikke, at præsten skal være med i ledergruppen. Det skal, som nævnt, være lægfolk. Forandringen skal komme fra græsrodderne, betoner de. Deres erfaring er, at er blot 2% af en menighed motiveret for forandring, hvilket som oftest ikke er ret mange, så kan man over tid udvide denne gruppe til 20%, og dermed er man nået til et 'tippingpoint', hvor ændringer i menigheden virkelig kan tage fart.

(1) Den første fase kaldes 'discovering our partners'. Processen har fire faser, hvor Church Innovations kun følger menighederne i de første tre faser. I den første fase lærer menighederne og Church Innovations hinanden at kende. Her vil Church Innovations gerne høre menighedernes historie og få et indtryk af menighederne. Man opsøger vigtige informationer om menighederne og deres historie, der foretages undersøgelser af menighedens sammensætning i henhold til køn, alder, indkomst, etnisk baggrund og så videre. Menighedernes lokalmiljø under-



søges også. Ledergrupperne mødes tre gange i denne fase. Det egentlige arbejde gøres mellem disse møder.

(2) Den næste fase kaldes 'missional experimenting'. Her skal menigheden prøve sig selv af. De skal prøve at holde gudstjenester på helt nye måder. De skal prøve at holde gudstjenester uden for deres kirkebygning. De skal ikke bare tjene folk uden for kirken, men de skal lære af disse mennesker. Igen har de tre møder, hvor de fortæller om, hvad de har oplevet, og hvad de har prøvet af. Ofte præsenterer ledergrupperne deres erfaringer på meget kreative måder. Menighederne inspirerer således hinanden. Nogle gør noget for børn, unge, børnefamilier, ældre, spansktalende, udviklingshæmmede og så videre. I denne fase er det meget vigtigt, at menigheden får erfaring med at være venner med mennesker, som de ikke kender, som har andre vaner, som taler et

andet sprog og så videre.

(3) Den tredje periode kaldes 'visioning for embodiment'. Her skal menigheden forsøge at lægge sig fast på noget af det, som de har prøvet af. De skal nedfælde strategiplaner. De skal finde ud af, hvordan de kan etablere ressourcer, som understøtter deres nye aktiviteter. De udarbejder i denne periode fem dokumenter, som kalder Missional Vocation Statement, Vision for Embodying, Three Years Plan, Smart Plan of Actions og Staff Covenant. Disse dokumenter bliver læst af en læsegruppe, som er ansat af Church Innovations. Ledergrupperne får feedback på deres dokumenter, og de sammenlignes med de andre ledergruppers dokumenter.

(4) Den sidste fase hedder 'learning and growing': Her deles menighederne op i mindre grupper, som er organiseret ud fra forskellige visioner. Der bliver i denne periode

ofte ansat nye personer i menighederne. Menighederne kontakter lokale organisationer for at opnå kontakter og for at få aftaler på plads om tiltag i lokalsamfundet.

Efter hvert år afholdes en fest, hvor ledergrupperne blandt andet deler gode historier med hinanden. I løbet af hele processen mentorerer menighederne hinanden. Der er tale om en læringsproces for menigheder organiseret i et netværk, som er lægmandsstyret. Church Innovations har forskellige redskaber, som de bruger hver gang. Det mest kendte redskab er et redskab for en spirituel praksis, som hedder *Dwelling in the Word*. Andre redskaber går på ledelse, sjælesorg og så videre. Præsterne får under forløbet vejledning. De gør meget ud af, at præsten skal sættes fri til dét, som han er tænkt at skulle tage vare på, nemlig at være hyrde og prædikant. Church Innovations betoner, at det er lægfolket, som skal skabe forandringsprocessen. De mener, at præsten aldrig vil have nok energi til at skabe forandring i en hel menighed. Derfor nedtoner de præstens rolle. Præsten fungerer mere som sekretær og ikke som leder. Det hensigtsmæssige ved denne nedtoning af præstens rolle kan nok diskuteres.

5. Inspiration: Forny det traditionelle og frem det eksperimenterende

I England og Nordamerika er der generelt et langt større fokus på missiologi end i Skandinavien. Det hænger blandt andet sammen med, at kirkerne i England og Nordamerika gennem flere årtier har oplevet medlemsnedgang. Det leder nogen til at anføre, at dersom kirken ikke missionerer, vil den dø. Dette er for eksempel den barske virkelighed for mange menigheder i England. Har en menighed i England ingen kirkegængere, kan den gå konkurs i løbet af kort tid. Derfor står alle engelske biskopper også bag bøger som *Fresh Expressions*

of the Church og *Missionshaped Church*. I Danmark er situationen en ganske anden. Her får præsten jo sin løn, messefald eller ej. Man behøver derfor ikke at bekymre sig om mission på samme måde. Jeg hævder altså, at vore konstantinske kirkestrukturer er med til at præge vores teologiske tænkning. Det er for eksempel interessant at gå ind på den anglikanske kirkes hjemmeside. Her kan man downloade ærkebiskop Rowan Williams' taler. Her kan man se, hvor naturligt og ofte Williams taler om mission, menighedsplantning og eksperimentering med nye menighedsformer. I USA siges det ofte, at amerikanerne holdt op med at gå i kirke i 60'erne. Det betyder, at man nu har en generation af mennesker, som ikke kender helt grundlæggende fortællinger i Bibelen. Dette betyder, at stort set alle kirkesamfund nu er meget optaget af mission.

I Nordamerika har man i flere årtier været bevidst om det problematiske ved den konstantinske ekklesiologi. Det er naturligvis også nemmere, når man ikke på samme måde som i Nordeuropa har (haft) folkekirker. I Nordamerika er man mere entydig kritisk over for den konstantinske ekklesiologi, mens man i England er noget mere pragmatisk indstillet. Jeg mener, at det var Rowan Williams, som opfandt udtrykket 'mixed economies'. Dette udtryk dækker over en vigtig strategi i den anglikanske kirke i England. På den ene side ønsker man økonomisk at støtte de traditionelle menigheder inden for den anglikanske kirke, og på den anden side ønsker man også økonomisk at støtte nye eksperimenterende menighedsudtryk. Man vil således på én og samme tid forny det traditionelle og fremme det eksperimenterende.

I Danmark kan vi også meget passende tale om 'mixed economies'. Vi har på den ene side mange sognemenigheder, som sø-

ger fornyelse, og på den anden side bliver der etableret flere og flere valgmenigheder, som er mere eksperimenterende i deres udtryksformer. Både sognemenighederne og valgmenighederne er som bekendt en del af den danske folkekirke. Vi kan glæde os over, at vi har en valgmenighedsordning i Danmark. Dermed har vi nemlig en ordning, der giver rum for de mere eksperimenterende menighedsudtryk. I Norge har man ikke en valgmenighedsordning, selvom visse parter i den norske folkekirke i flere år har presset på for at få en sådan indført. Det betyder, at der i disse år plantes menigheder *inden for* den norske folkekirke, uden at de har nogen egentlig ordning at træde ind i. Storsalen i Oslo er for eksempel en del af den norske folkekirke og er underlagt biskoppeligt tilsyn, men der findes ikke nogen egentlig ordning for en sådan menighed.

I Norge er det blevet besluttet at løsne båndene mellem stat og kirke. Det forventes effektueret i 2013 eller 2014. Det har selvfølgelig sin egen norske baggrund. For eksempel blander politikerne sig mere i

kirkelige forhold i Norge end i Danmark. Det bliver spændende at se, om båndene mellem stat og kirke bliver løsnet også i Danmark. Jeg tror under alle omstændigheder, at vi kommer til se flere nye menighedsplantninger. I Nordamerika tales der i disse år meget om menighedsplantning. Det skyldes blandt andet, at man mener, at nye menigheder er den måske bedste måde at nå mennesker med evangeliet. Samtidig er disse nye menigheder med til at forny de mere etablerede menigheder. Derfor har flere lutherske menigheder i Minneapolis udplantet menigheder, og nogle gange er flere profilmensigheder tilmed blevet udplantet fra én og samme menighed. Det kunne være spændende om nogle ressourcestærke sognekirker også kunne have mod på dette.

Meget mere kunne være nævnt. Jeg lader det blive ved dette. Jeg kan varmt anbefale teologistuderende, præster og andre at foretage studieophold ved Luther Seminary. Vi kan i Danmark lære meget af denne institution.



Life among the Lutherans
Garrison Keillor
Augsburg Books 2009
192 sider

Anmeldt af **Henrik Højlund**

Først en varedeklaration: Dette er ikke en anmeldelse af fagteologisk bog. Redaktøren af denne sværvægter af et teologisk tidskrift på det danske marked har bedt mig anmelde en bog, som man ler sig gennem stort set hele vejen. Jeg vil ikke afvise, at jeg ved læsningen af teologiske fagbøger undertiden har udstødt et hø, hi eller ha, men det kan ligeså vel have været hånligt ment som oprigtig morskab over teologiske vittigheder. Umberto Eco har skrevet en hel roman (Rosens navn), hvis omdrejningspunkt er den undertrykte og farlige humor i kirkens hellige haller. Måske har redaktøren haft en lignende underliggende dagsorden med ønsket om anmeldelse af denne ikke voldsomt seriøse og slet ikke faglige bog. Nu er læseren advaret.

Det drejer sig om en bog om lutheranere i Minnesota, skrevet af ikke-lutheraneren Garrison Keillor. Garrison Keillor er et fænomen i USA. Han har i 30 år haft sit eget radioprogram, som har holdt sin enorme popularitet gennem hele perioden, hvor TV ellers har sat sig tungt på enhver form for underholdningsprogram. Radioprogrammet og Garrison Keillor er så meget et fænomen, at en af USA's tungeste filminstruktører, Robert Altman lavede en film om det, A Prairie Home Companion fra 2006, med

en stribe af de kendteste skuespillere og med Garrison Keillor i rollen som sig selv. Filmen nåede vist kun få danske biografer, hvilket jeg sådan set godt forstår. Den var for så vidt meget fornøjelig, men forudsatte en indforståethed med historien bag historien, for at man for alvor skulle blive revet med. Men fænomenet er interessant, fordi Garrison Keillor i radioprogrammet ikke lægger skjul på sine lutheranske aner. Uden at han altså selv er rundet af det lutherske. Men, som han siger i bogen, i Minnesota er alle lutheranere, også katolikkerne. Lektor på Præstehøjskolen, Benny Grey Schuster, hævder, at Garrison Keillors radioprogram, som optages live i en fyldt teatersal, er den største lutherske menighed i hele USA. Og dette altså fordi Garrison Keillor i en vis forstand også prædiker undervejs. I en vis forstand. Med små morsomme historier om de lutherske i Minnesota fortælles der evangeliske sandheder for de millioner lyttere. Og disse historier er så bogens anledning. Her er historierne om lutheranere i Minnesota samlet.

Hvis Benny Schuster har ret, må man nok sige, at menigheden lever på smalkost. Historierne har sine øjeblikke, små fine glimt af opbyggelighed. En enkel juleprædiken undervejs er lige til at kopiere. Og

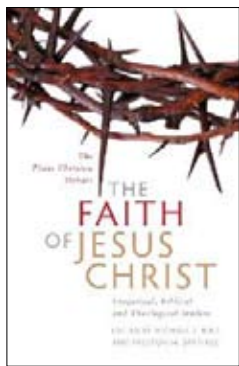
alt sammen ispædet meget menneskelig visdom. Men opbyggelighed i dybere, mere varig forstand er det nu svært at få øje på. Det forhindrer mig ikke et øjeblik i at give bogen min bedste anbefaling. Den er hylende sjov. Og til tider meget spids i karakterstikken af det lutherske.

Vi får historien om 24 lutherske præsters vandgang; om tværkirkelig konkurrence i, hvor hurtigt man kan uddele nader til flest mulige, med lutheranerne som stolte vindere; om sene efterkommere af pietistiske, alvorstunge norske lutheraneres seksualliv og meget andet af samme skuffe. Subtile teologiske slagsmål udstilles med vidunderligt underspillet ironi. For eksempel slagsmålet om, hvorvidt vi vil genkende hinanden i Himlen, eller om vores himmelske fremtræden vil være meget anderledes end vor jordiske. En debat som medførte et større skisma i oprindelseslandet Norge, og som på amerikansk grund medførte følgende replikskifte i den norske afdeling af de udvandrede lutherske kirkeledere: "Ja, selvfølgelig vil vi genkende bedstemor der, og hun vil genkende os. Familien er bestemt for evigheden." "Nej, vi vil nå til et finere og bedre liv der, og hvis du tror, at dit ansigt

er noget, Gud vil tillade på et sted med perfekt lyksalighed, så må du se at få et andet syn."

Den lutherske følelsesblufærdighed hænges til tørre, samtidig med at man forstår, at lidenskaberne koger lige under overfladen. Den lutherske syndsbevidsthed får, så hatten passer. Ikke mindst i de afsluttende "95 teser", som er ret beske i deres humor. Det er bogen ellers ikke – besk. Den er derimod skrevet med humor af den varme slags, med fine dryp af underfundig alvor og mening. Garrison Keillor holder af sine lutheranere. Det skriver han smukt og morsomt om i forordet.

Bogen kan på en måde minde om Flemming Jensens bog om livet blandt grønlandere og eskimoer. Det er mennesket uden for miljøet, der har et særligt blik for "klubbens" særheder og styrker. Gid nogen vil udgive bogen på dansk. Mit amerikanske er slet ikke godt nok til at fange alle de finurlige pointer. Og selvom en del af pointerne måske ville gå tabt i en dansk oversættelse, fordi de er hægtet op på amerikanske forhold, vil jeg gætte på, at det allermeste ville kunne læses med allerstørste fornøjelse og tidvis larmende latter.



Michael F. Bird & Preston M. Sprinkle (red.)
The Faith of Jesus Christ. Exegetical, Biblical, and
Theological Studies
Hendrickson Publishers 2010
350 sider

Anmeldt af **Peter V. Legarth**

Gal 2,16 lyder i den danske oversættelse af 1992: "Men fordi vi ved, at et menneske ikke gøres retfærdigt af lovgerninger, men kun ved tro på Jesus Kristus, har også vi sat vores lid til Kristus Jesus for at gøres retfærdige af tro på Kristus og ikke af lovgerninger. For af lovgerninger vil intet menneske blive retfærdigt". Her er genitiven διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ tolket som et udsagn om tro på Jesus Kristus. Men denne forståelse af πίστις Χριστοῦ-udsagnene hos Paulus (Rom 3,22.26; Gal 2,16.20; 3,22; Ef 3,12; Fil 3,9; jf. ApG 3,16; Jak 2,1; Åb 14,12) har været genstand for en betydelig debat i de senere år. Eksempelvis oversætter N.T. Wright Gal 2,16 med følgende ordvalg: "But we know that a person is not declared 'righteous' by works of the Jewish law, but through the faithfulness of Jesus the Messiah. That is why we too believed in the Messiah, Jesus; so that we might be declared 'righteous' on the basis of the Messiah's faithfulness, and not on the basis of works of the Jewish law. On that basis, you see, no creature will be declared 'righteous'" (Paul for Everyone, Galatians).

Der er kort sagt mindst tre forskellige opfattelse af πίστις Χριστοῦ-udsagnene hos Paulus: (1) objektiv genitiv: tro på Jesus Kristus, (2) subjektiv genitiv: Jesu Kri-

sti trofasthed, (3) subjektiv genitiv: *Jesu Kristi tro*.

Det var Richard Hays, der allerede i 1983 i sin doktorafhandling satte debatten i gang med bogen *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*. Det er ikke nogen hemmelighed, at det ikke mindst er fortalere for det såkaldt nye Paulus-perspektiv, som på en særlig måde har betonet en subjektiv forståelse af πίστις Χριστοῦ-udsagnene. På den måde accentueres Jesu trofasthed over for Guds løfter, Jesu lydighed over for det kald, som han havde fået. Desuden finder man i πίστις Χριστοῦ-udsagnene en betoning af frelsen forstået som participation. At tro på Jesus Kristus er at tage del i Jesu Kristi frelsesgerning på korset, det er at være ἐν Χριστῷ. Frelsen skal ikke blot forstås forensisk som en tilregning af Kristus, men foreningen med Kristus er et afgørende element i forståelsen af frelsen hos Paulus. Vi skal angiveligt ikke forstå πίστις Χριστοῦ-udsagnene "reformatorisk" som udtryk for tro på Jesus Kristus, men der påstås i stedet at være tale om Jesu Kristi trofasthed.

Det fremgår, at vi her har at gøre med mere end et snævert grammatisk spørgsmål. Der er tale om en problemstilling, der

har, eller i hvert fald kan have, vidtrækkende konsekvenser for forståelsen af kristologien, frelsen, troen og kirken.

Det er fortjenstfuldt, at de to eksegeter Michael F. Bird og Preston M. Sprinkle i en antologi har sat fokus på denne såkaldte *Pistis Christou*-debat. Michael F. Bird er ansat ved det skotske "MF", Highland Theological College, og Preston Sprinkle ved det amerikanske Eternity Bible College. Begge har gjort sig gældende i Paulus-forskningen med ph.d.-afhandlinger. Preston Sprinkle havde i øvrigt Simon Gathercole, der forelæste på Menighedsfakultetet i Århus i marts 2010, som vejleder.

Der er i samleværket ikke færre end 17 bidrag. Efter en indledende introduktion til problemstillingen ved Michael F. Bird følger rækken af studier under fem rubrikker: (1) Debattens baggrund, (2) De omstridte paulinske tekster, (3) Forsøg på formidling af synspunkterne, (4) Vidnesbyrd i Det Nye Testamente uden for Paulus og (5) Historiske og teologiske refleksioner.

I den første del drøftes blandt andet de rent sproglige forhold. Spørgsmålet er, om det er muligt ad rent lingvistiske veje at bestemme indholdet af πίστις Χριστοῦ-udsagnene hos Paulus. Giver grammatikken et fingerpeg om, hvorledes disse udsagn skal forstås? Forfatterne af de to artikler i denne afdeling giver divergerende svar på det spørgsmål. Stanley E. Porter og Andrew W. Pitts er af den opfattelse, at de sproglige forhold taler til fordel for at opfatte πίστις Χριστοῦ-udsagnene som udsagn om Kristus som troens indhold (side 53). Derimod mener Debbie Hunn ikke, at grammatikken peger i én bestemt retning ved fortolkningen af πίστις Χριστοῦ-udsagnene (side 30).

Anden del rummer fire eksegetiske studier, hvor to plæderer for en subjektiv genitiv og to for en objektiv genitiv. Douglas A.

Campbell argumenterer for, at πίστις-udsagnene har et instrumentalt indhold: "ved hjælp af". Når det i Rom 3,22 forudsættes, at Guds retfærdighed åbenbares gennem πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, kan der ifølge Campbell ikke være tale om menneskets tro på Jesus Kristus. Menneskets tro åbenbarer ifølge Paulus intet som helst (side 68). Men pointen må være, at Guds retfærdighed åbenbares gennem Jesu lydighed og hans død og opstandelse, kort sagt Jesu trofasthed, altså πίστις Χριστοῦ. Dette fremgår ifølge Campbell også af Hab 2,4, der hos Paulus har messiansk indhold: "the righteous one (i.e., Jesus) by means of his faithfulness (i.e., to the point of death) will live (i.e., be resurrected)" (side 65f.).

Tilsvarende er der ifølge Paul Foster tale om en subjektiv genitiv i Fil 3,9 og Ef 3,12. I Fil 3,12 viser formuleringen τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην αὐτὸς πίστις må være Kristi trofasthed, der åbenbarer Guds retfærdighed (side 100). Og tilsvarende tales der med ordene προσαγωγήν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ om hedningernes adgang til Gud gennem Kristi gerning (jf. Ef 2,8.18) (side 107). Omvendt argumenterer Richard Bell for, at πίστις i Fil 3,9 og Ef 3,12 sigter til menneskets tro. Der er i Fil 3,9 tale om en modsætning mellem menneskets egen retfærdighed ved loven, og Guds retfærdighed, som et menneske modtager "ved tro" (side 114, 120). Tilsvarende taler Ef 3,12 om adgangen til Gud ved tro (jf. Rom 5,1f.; Ef 4,13) (side 122).

I tredje del findes en række studier, hvor artikelforfatterne argumenterer for medierende synspunkter, det såkaldt tredje synspunkt (side 167). Således er Mark Seifrid af den opfattelse, at πίστις Χριστοῦ-udsagnene hos Paulus bedst lader sig forstå som udsagn om Kristus som troens kilde, dens ophav. Der er ifølge Seifrid tale om en

genitivus auctoris (side 137). Paulus vil i πίστις Χριστοῦ-teksterne påpege, at troen er virket af Kristus. At tro på Kristus skal ifølge Paulus ikke blot forstås som menneskets tro på Kristus, men også som en tro, der er formet og dannet af Jesus Kristus selv: “to believe in Jesus Christ is not first to act, but rather to be acted upon by God in his work in Jesus Christ” (side 146). Valget står ifølge Seifrid derfor ikke mellem en subjektiv og en objektiv fortolkning af πίστις Χριστοῦ-udsagnene hos Paulus.

Francis Watson fremfører det interessante synspunkt, at de paulinske πίστις-udsagn hidrører fra Paulus’ fortolkning af ἐκ πίστεως i Hab 2,4. Det er en tekst, som står særdeles centralt placeret i Gal 3,11 og Rom 1,17, det vil sige de breve, hvor πίστις Χριστοῦ-udsagnene primært forekommer. Paulus er skriftteolog, og ordene ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται i Hab 2,4 danner basis for udsagn med ἐκ πίστεως og dermed også dia. (τῆς) πίστεως og πίστις Χριστοῦ (side 149). Hab 2,4 forstår Paulus ikke kristologisk. Der er ikke belæg for at hævde, at Jesus Kristus hos Paulus kaldes ὁ δίκαιος (jf. Es 53,11). Pointen er ikke, at Jesus som den retfærdige lever af tro/trofasthed og er forbillede for dem, der hører ham til, men tanken er, at den af tro retfærdige skal leve. For Paulus står evk pi, stewj jo tydeligvis i kontrast til ἐξ ἔργων νόμου, hvorimod ἐκ πίστεως hos Paulus ikke forbindes med ord om at leve. Der er med andre ord tale om menneskets tro, også når Paulus benytter vendingen πίστις Χριστοῦ.

På linie hermed argumenterer Preston Sprinkle for, at πίστις Χριστοῦ-udsagnene hos Paulus i de fleste tilfælde rummer en henvisning til selve evangeliet, det vil sige enten evangeliets indhold eller det prædikede evangelium selv. Sprinkle finder den betydning af πίστις i Gal 3,1-5 (og dermed også i Gal 2,16) og i Gal 3,22-26: “πίστις

Χριστοῦ refers to the *event of the gospel itself* - or (...) to the gospel and its content” (side 180). Når det i Rom 1,17 og 3,21f. hedder, at Guds retfærdighed er åbenbaret gennem πίστις Χριστοῦ, er der ifølge Sprinkle tale om evangeliet selv.

Ardel B. Caneday baserer sin analyse på den iagttagelse, at Paulus modstiller ἔργα νόμου og πίστις Χριστοῦ. Han ser her en modstilling af lovpagten og Kristus-pagten, og han finder i πίστις Χριστοῦ et metonym for Kristi frelsesgerning. Han kan derfor gengive Rom 3,21ff. med følgende ordvalg: “God’s righteousness is revealed in Christ’s faithfulness in that God displays his righteousness by presenting Christ Jesus as the atoning sacrifice on behalf of us so that God is both just and the one who justifies the one from Christ’s faithfulness” (side 204). Med πίστις Χριστοῦ betegner Paulus det, som var umuligt for loven, for loven fordømmer, men πίστις Χριστοῦ velsigner et menneske (side 204). “Christ’s faithfulness is his bearing the curse of the Law as God’s redemptive act in history” (side 203).

I fjerde del tages der fat på det ikke-paulinske materiale i Det Nye Testamente, blandt andet Mark 11,22; 9,23; Matt 27,43 og billedet af Jesus som Herrens lidende tjener i synopsen, det vil sige materiale, der viser, at der er tale om “the faithfulness of Jesus Christ” (side 222). Johannesevangeliets beskrivelse af Jesus som den trofaste og lydige bliver drøftet, og der sættes fokus på dette evangeliums skildring af Jesu afhængighedsforhold til Gud Fader, Jesus som forbillede, men også Jesus som genstand for tro. Desuden behandles Jak 2,1 og parallelle udtryk i Åbenbaringsbogen. Noget entydigt billede tegner der sig ikke i denne litteratur.

I den afsluttende femte del sættes fokus på de paulinske πίστις Χριστοῦ-udsagns virkningshistorie. Mark Elliot påviser, at

kirkefædrene forstod πίστις Χριστοῦ som en objektiv genitiv, som udsagn om troen på Jesus (side 279). Men ikke mindst hos Ignatius af Antiokia er der også en klar bevidsthed om Jesus som troens ophav (for eksempel Phld 8,1).

Det fremgår, at man kommer vidt omkring i disse studier, og man bliver godt oplyst om de argumenter, der kan fremføres for de forskellige tolkninger af πίστις Χριστοῦ-udsagnene hos Paulus. Styrken ved en antologi er, at fortalerne for de enkelte synspunkter kommer til orde med deres egne ord, deres egne argumenter og på deres egne præmisser.

Personligt er jeg skeptisk over for en ensidig subjektiv forståelse af πίστις Χριστοῦ-udsagnene hos Paulus. Der er i hvert fald en fare for, at Jesus da alene beskrives som et menneske, hvis trofasthed danner forbillede for det Kristus-troende menneske. Men Jesus er ifølge Paulus ikke blot et forbillede i lydighed og trofasthed (jf. side 146). Dermed være ikke sagt, at enhver subjektiv forståelse af πίστις Χριστοῦ tilbagevises med denne indvending.

Efter min opfattelse skal man være varsom med at bestemme indholdet af πίστις Χριστοῦ-udsagnene hos Paulus for entydigt. Sagen er jo den, at disse udsagn forekommer i adskillige sammenhænge i de paulinske breve, og det er uberettiget at hævde, at udtrykket overalt skal have den samme betydning. Der er en vis elasticitet i udtryksformen. Dens indhold må i det en-

kelte tilfælde bestemmes af konteksten. Det er eksempelvis tankevækkende, at πίστις Χριστοῦ-udsagnene i Rom 3,22.26 forekommer i en kontekst, hvor Gud fremstilles som det virkende subjekt. Paulus siger igen og igen i denne tekst, at Gud handler, og at Gud handler i Jesus Kristus. Da er det usandsynligt, at πίστις Χριστοῦ-udsagnene i Rom 3,22.26 skulle betegne Jesu Kristi trofasthed. I givet fald ville Paulus pludseligt gøre Jesus Kristus til subjekt i en tekst, hvor Gud ellers beskrives som den aktivt virkende, således som Mark Seifrid med rette har påpeget (side 141). Da er det efter min vurdering bedre at vælge den tredje udvej og i formuleringen finde en henvisning til evangeliet selv, som blandt andre Sprinkle har foreslået.

Det er efter min opfattelse også af afgørende betydning, at verbet πιστεύειν aldrig anvendes med Kristus som subjekt. Det er for mig at se et indicium for, at πίστις Χριστοῦ naturligt må tolkes som en objektiv genitiv, med mindre der i sammenhængen er gode grunde til at tolke formuleringen anderledes. Og det er efter min opfattelse klart, at πίστις Χριστοῦ i Gal 2,16 skal tolkes som *tro på Kristus*, når Paulus i dette vers i øvrigt tydeligt taler om tro på Kristus Jesus: ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν. Den tolkning, som N.T. Wright gør sig til talsmand for ved gengivelsen af Gal 2,16, er efter min opfattelse usandsynlig, og den er da heller ikke slået igennem i den danske oversættelsestradi-



Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien
Harald Hegstad
Tapir Akademisk Forlag 2009
218 sider

Anmeldt af **Jeppe Bach Nikolajsen**

Harald Hegstad udgav sidste år bogen *Den virkelige kirke*. Bogen behandler en eksistentiel problemstilling for Hegstad. På den ene side var han i en årrække ansat som forsker i det norske institut KIFO, som driver kirkesociologisk forskning. På den anden side disputerede han i 1992 på en afhandling i dogmatik. I bogen *Den virkelige kirke* forsøger Hegstad at forene dogmatiske og sociologiske ekklesiologiske perspektiver. Bogen eksemplificerer således, at en teologisk forståelse af kirken ikke udelukker en sociologisk forståelse af kirken. I bogen gennemgår Hegstad en lang række ekklesiologiske tematikker ud fra en både teologisk og sociologisk vinkel. Kapitel to handler om mennesker, som samles i Jesu navn, kapitel fire om kirken som sendt til verden, kapitel fem om kirken som fællesskab, kapitel seks om kirken som organisation og institution, kapitel syv om kirken som et fællesskab af tjenester, kapitel otte om forståelsen af gudstjenesten, og endelig handler kapitel ni om den universelle kirke som et fællesskab af lokale menigheder.

Udgangspunktet for Hegstad er, at kirken er synlig i verden. Den lader sig identificere. Der findes således en lang række aspekter ved kirken, som både teologer og sociologer kan blive enige om. For eksem-

pel kan både teologen og sociologen blive enige om, at kirken er et fællesskab af mennesker, som samles i Jesu navn. Jeg synes, at Hegstads grundlæggende tilgang til ekklesiologien er spændende. Det åbner op for en erfaringsnær teologi. Det åbner op for en teologisk funderet empirisk forskning. Det åbner op for, at sociologisk videnskab kan blive en vigtig samtalepartner for teologien. Men er det ikke selvindlysende? Jo, det er vel for mange. I så fald kunne jeg ønske, at dansk teologisk forskning i endnu højere grad begyndte at følge dette spor. Det er efter min mening ærgerligt, at der hverken på de frie uafhængige fakulteter eller de statslige fakulteter ikke foregår mere teologisk empirisk forskning, end det er tilfældet. I Norge står man langt mere stærkt her. Hegstads bog spiller således også en særlig rolle i et større felt af norske forskere, som arbejder med teologisk empirisk forskning. Bogen er fyldt med en lang række gode og spændende drøftelser. Disse drøftelser har dog i høj grad teologisk karakter. Hegstad lader de teologiske perspektiver fylde ganske meget, og jeg kunne have ønsket, at han havde ladet de sociologiske perspektiver fylde endnu mere. Jeg kunne også have ønsket, at de mange forskellige drøftelser i højere grad blev bundet sammen i et be-

stemt fokus. Hegstad præsenterer i kapitel tre en tisisiders drøftelse af forholdet mellem teologiske og sociologiske perspektiver på ekklesiologien. Dette kapitel burde efter min mening have været udvidet og placeret som det første kapitel, og som sådan kunne det have optegnet den teoretiske ramme for hele bogen. Det er også tydeligt, at Hegstad i høj grad bestemmer ekklesiologien kristologisk og eskatologisk. Jeg kunne have ønsket mig, at Hegstad også havde udfoldet, at kirken ikke bare er et stykke eskatologi, men også et stykke soteriologi, et stykke missiologi, et stykke epistemologi, og at kirken er en socialetik. I virkeligheden findes der efter min mening ikke én større tema-

tik inden for teologien, som ikke relaterer sig ekklesiologi. Det skyldes, at al teologi har pragmatiske konsekvenser, og at kirken mere end noget andet er udtryk for teologiens pragmatiske konsekvens. Derfor er ekklesiologi også et uhyre spændende forskningsfelt, fordi det er kirken, som gør en forskel i verden.

Når denne kritik er præsenteret, skal det siges, at der næppe findes nogen i Skandinavien, der har større fagekspertise inden for ekklesiologi end Hegstad. Kirken i Danmark vil kunne lære meget af Hegstad. Selv værdsætter jeg i høj grad hans bog og ser frem til at lære mere fra Hegstad i fremtiden.



Sigurd fortæller bibelhistorier
Sigurd Barrett. Illustreret af Jeanette Brandt.
Dvd med 24 afsnit medfølger (sangbog, korhæfte,
korabog og cd kan købes separat)
Politikens Forlag og Danmarks Kirkelige Mediecenter
280 sider

Anmeldt af **Elisabeth Vestergaard Dørken**

”Sigurd, ved du overhovedet noget om Gud?” spørger tøjdyret Snapper på den dvd, der er en integreret del af børnebiblen. ”Lidt ved jeg nok”, svarer han. Og ja, Sigurd Barrett formår i sin nyudgivne børnebibel med tilhørende dvd at gøre Bibelens historier levende og skæve og interessante på en ny måde. I samme hånd vending yder han den danske forældreskare bistand, hvis deres børn skulle finde på at stille dem ovenstående spørgsmål. For hvad skal vi svare?

Det helt igennem vellykkede ved *Sigurd fortæller bibelhistorier* er den glæde ved gode historier, Sigurd formår at formidle. Børnebiblen opfordrer direkte til samtale mellem barnet og den voksne, idet den ved hver kapitelstart stiller et par åbne spørgsmål. Denne samtale leves ud imellem Sigurd og Snapper på dvd'en – og er helt uvurderlig. Det tjener Sigurd Barrett til ære, at han formår at smitte både læser og seer med sin nysgerrighed over for bibelfortællingerne. Og Jeanette Brandts utraditionelle illustrationer giver mulighed for et godt grin, med engle i høje hæle og Moses iført kasket.

Og så gik Gud i tænkeboks ...

Så kan man mene, hvad man vil om sproget i børnebibelen. ”Sikke en skod-fest, sagde folk” er en sjov og rammende beskrivelse af baggrunden for Jesu første under i Kana,

hvor vinen slipper op ved et bryllup. Men at kaste Daniel ned til de glubske løver ”som allerede glædede sig til at æde ham til frokost med ketchup på” er måske at strække sin (denne) læsers tålmodighed for langt. Og sådan er det hele vejen. Man veksler mellem at glæde sig over friskheden og munterheden i fortællingerne og at ærgre sig over de mange tilfælde, hvor det hele bliver lidt for plat. Siden ingen andre børnebibler på markedet giver den hele armen på denne måde, ser den velvillige læser nok gennem fingre med det. De egentlige problemer i *Sigurd fortæller bibelhistorier* ligger på et andet plan.

Den moralske børnebibels genkomst

For jeg troede egentlig, at det var blevet mere eller mindre yt åbenlyst at moralisere i nyere tids børnebibler. Siden Anne de Vries' patroniserende bestseller *Børnenes Bibel-bog* (1960), der i 2004 udkom i væsentligt forkortet – og mindre moralistisk - udgave på dansk, mindes jeg ikke at have læst en børnebibel, der i den grad opdeler Bibelens mennesker (og dermed alle os andre) i gode og onde: ”Gud vidste godt, at Abraham brændende ønskede sig at blive far. Han syntes, at Abraham var en god mand, og derfor lovede han, at Sara ville føde ham et barn” (side 60). Jeg mener nu ikke, Guds barneløfte til Abraham havde noget med hans karakter at gøre.

Så god var han vist heller ikke altid. Men den stadige undertone i fortællingerne fra Det Gamle og Det Nye Testamente i *Sigurd fortæller bibelhistorier* lyder, at de gode belønnes, mens de onde irettesættes eller dør. Alternativt omskrives konflikter totalt som i fortællingen om israelitterne, der indtager Jeriko med ”sang og musik i stedet for med bomber og kanoner. De havde turdet tro på det gode og det nye ...” (side 99). Og det er da også let at forklare helt små børn, at det er meningen, mennesker skal være gode ved hinanden. Som samlet budskab bliver det dog et problem, at børnebiblen aldrig kommer tæt på at navngive det smertefulde. Børn er jo ikke dumme – og bliver heller ikke i vores del af verden forskånet for død, smerte og skilsmisse. Følger man denne børnebibels hovedtanke, risikerer man at miste børnenes tillid til, at Bibelens historier har noget at gøre med det virkelige liv.

Bibelen - nu uden nåde

Faktisk vil jeg, med fare for at fornærme nogle af mine læsere, vove den påstand, at man skal være uddannet teolog for at komme med så spidsfindig en tolkning af Bibelens kernetekster som den, Sigurd Barrett (med kyndig bistand fra seks danske sognepræster) serverer i sin børnebibel. Siden hvornår har syndefaldet været en god begivenhed? Om Adam og Eva hedder det: ”Nu havde de lært at kende forskel på det gode og det onde, og det var godt. De havde nemlig opdaget, at man ikke kan vide, hvad det gode er, hvis ikke man også kender det onde” (side 30). Jeg er ikke sikker på, at min fire-årige ville købe den forklaring. Men udlægningen er selvfølgelig dejligt politisk korrekt. Nej, nåde er der ikke meget af i Barretts bibelhistorier. Adam og Eva er jo ikke syndere, men bare ulydige børn, der smides ud af Paradisets Have. Her er ingen syndefaldskonsekvenser i form af død og lidelse. Og Jesus? Han sendes udelukkende til jor-

den for at lære mennesker at være gode ved hinanden – ikke for at frelse og genoprette.

Hvor er mysteriet?

I børnelitteraturforskningen bruger man begrebet ”adaptation” for den tilpasningsproces litteratur undergår, når den rettes til børn. Børnebøger vil uvægerligt udelade, forkorte eller omskrive særlige forhold i én eller anden grad for det unge publikums skyld. Jeg har allerede nævnt, hvordan *Sigurd fortæller bibelhistorier* udviser en helt særlig grad af tilpasning til almindelig semireligiøs tankegang om ”de gode” og ”de onde”. Man kan få mistanke om, at netop fordi Bibelen er så ukendt for mange danskere, ligger det Sigurd Barrett på sinde at gøre dens fortællinger fuldstændigt forståelige, forklarlige og letfordøjelige. ”Sigurd, ved du overhovedet noget om Gud?” spørger tøjdyret Snapper. ”Ja,” kunne man fristes til at svare. ”Han ved faktisk det hele.”

Køb den alligevel

Tænker man oplæsningssituationen ind, kan problemet delvist afværges. Som forælder læser man ofte fortællingerne én af gangen for sine børn og slipper derved for det samlede billede af en ”nådeløs” Gud. Og kan *Sigurd fortæller bibelhistorier* give danske forældre og børn ny lyst til at dykke ned i Bibelens fortællinger og til at synge med på Fadervor med Sigurd og Snapper på dvd'en – så er meget vundet. Man kan jo kun være enig i, at bibelfortællingerne er ”fulde af action og tjubang”. Så køb børnebiblen alligevel, glæd dig over dens fortrin, og gør så dit bedste for, at de børn, du deler den med, ikke går glip af den nåde, børnebiblen så åbenlyst mangler.

Læs mere om Sigurd Barretts projekt og tur-
né rundt i landet her:

<http://www.sigurdsbibelhistorier.dk/>

KENNETH E. BAILEY

JESUS SET MED MELLE- ØSTLIGE ØJNE

STUDIER I EVANGELIERNES
KULTURELLE KONTEKST

»I mit arbejde med Det Nye Testamente skelner jeg mellem et før og et efter, jeg lærte Kenneth E. Baileys bøger at kende. Indtil videre har jeg ikke mødt en teologisk forsker, der har kunnet give mig så mange, så dyrebare og så overraskende vinkler på evangelierne. Bailey har levet årtier i Mellemøsten og er fortrolig med det miljø, evangelierne er blevet til i. ... 50-60 års intenst arbejde med evangeliernes beretninger er samlet i denne udgivelse, som er et originalt bidrag til evangelieforskningen og en uvurderlig håndsækning til almindelige bibellæsere og alle andre, der ønsker nyt lys over kendte og fortrolige tekster.«
Børge Haahr Andersen, rektor for Dansk Bibel-Institut

Dette er første bind i serien. Bind II udkommer 1. oktober.



KOLON CREDO

FORLAGSRUPPEN LOHSE
TLF.: 75 93 44 55
WWW.FORLAGETKOLON.DK

KURT E. LARSEN

FRA CHRISTENSEN TIL KRARUP

DANSK KIRKELIV I DET 20.
ÅRHUNDREDE

»Samtidshistorie er en vanskelig disciplin, fordi historikeren skriver om en tid, han selv er en del af. Ikke desto mindre er det lykkedes for Kurt Larsen at give en saglig og objektiv fremstilling af det 20. århundredes kirkehistorie.

Bogen er bygget op over en række tematiske linier, der vidner om stort overblik og et sikkert greb om det historiske stof. Samtidig indeholder bogen en imponerende detaljerighed, som er en guldgrube for den, der søger viden om personer og kirkelige bevægelser.

Jeg glæder mig over denne første samlede fremstilling af det 20. århundredes kirkehistorie.«

Karsten Nissen, Biskop, Viborg Stift



KOLON

FORLAGSRUPPEN LOHSE
TLF.: 75 93 44 55
WWW.FORLAGETKOLON.DK

INDHOLD

INTRODUKTION

Jeppé Bach Nikolajsen 3

ARTIKLER

Islam i teologisk belysning
Kurt Christensen 5

Familie og kønsroller i islam og kristendom
Birthe Munch Fairwood 17

Er troen irrationel og derfor privat?
Jakob Valdemar Olsen 29

Kvindelige præster
En stillingtagen til argumentationen imod ordningen
med kvindelige præster
Peter V. Legarth 41

Tro og fornuft - konflikt eller kontinuitet?
Relationen mellem tro og fornuft hos Radical Orthodoxy
og Martin Luther
Ole Vinther 53

RAPPORT

Rapport fra Luther Seminary
Stipendiat Jeppé Bach Nikolajsen 71

ANMELDELSER

Life among the Lutherans
Henrik Højlund 79

The Faith of Jesus Christ
Peter V. Legarth 81

Den virkelige kirke
Jeppé Bach Nikolajsen 85

Sigurd fortæller bibelhistorier
Elisabeth Vestergaard Dørken 87