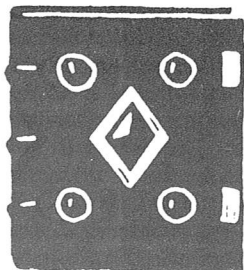


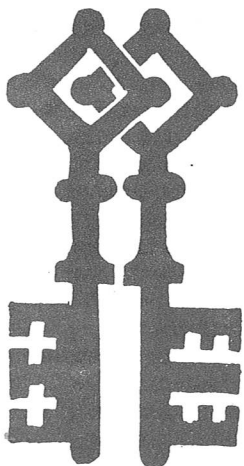
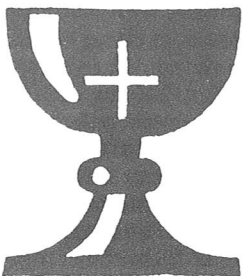
RE-FORMATIO

MEDDELELSER OM KIRKELIG FORNYELSE

3/1984



OPSTANDELSE



DER var engang én, der gjorde mig opmærksom på, hvor underlig overset påskelørdag er i kirken, i sammenligning med langfredag på den ene side og påskedag på den anden. Der er skrevet og sunget noget om den, i særdeleshed om Jesu nedfart til Dødsriget, men det er meget lidt imod, hvad der er skrevet og sunget om langfredag og påskedag. I den almindelige folkelige bevidsthed står påskelørdag vel snarest som en slags pause i helligdagene, hvor man kan nå at få købt ind, hvad der er sluppet op i køleskabet, osv. Og mon ikke vi i kirken mange gange har lidt af den samme fornemmelse.

Det er en mærkelig kontrast til de følelser, som den dag må have bèsjælet de første kristne – de allerførste, disciple og kvinderne. De har i hvert fald ikke holdt nogen pause mellem langfredag og påskedag. For dem var det en kulsort sorgens og angstens og rådløshedens dag.

Og der er nok noget dér, som vi bør prøve at dele med dem. hvis vi rigtig vil have del i deres påskeerfaring iøvrigt. Påskelørdag. Dagen, hvor Jesus er død. Hvor alt håb er ladt ude. Hvor alt lys er slukket i verden.

Jesus havde prøvet at forklare dem noget om sin forestående død og opstandelse, men Bibelen siger, at de ikke forstod det. Det var ikke bare dét, at det altså ikke havde været påske endnu. Det havde heller ikke været pinse. Helligånden var endnu ikke udgydt. Der var grænser for, hvor meget de overhovedet *kunne* forstå af frelsens mysterium.

Selvfølge lig havde de fulgt Jesus, og hørt hans ord og set hans gerninger. Selvfølge lig havde de også troet på ham. De havde mærket Gudsriget i frembrud, som en torden af vulkanske kræfter, der hvert øjeblik kunne bryde ud og hylle verden i flammer. Aldrig havde noget menneske talt, som dette menneske talte. De havde set kornmodsglimt af det evige liv, når blinde så og døve hørte, når spedalske blev renset og døde stod op.

Men, men – opvækkelsen af Lazarus, og af enkens søn i

Nain, var jo for så vidt ikke noget andet end de dødeopvækkelser, som var sket ved Elias og Elisa. En stakket frist for de opstandne – næsten som kattens leg med musen – så sejrede døden alligevel, definitivt, som al menneskelig erfaring siden syndefaldet havde vist, at den gjorde hver eneste gang.

Selvfolgelig troede de også Jesus, når han talte om en opstandelse for evigt, om sejren over døden, om frelsen. Men, men – det var jo for så vidt ikke noget andet end dét, Daniel skrev om. Og ham troede de også på. De havde bare ikke rigtig begreber til at rumme det. Lyset skinnede i mørket, men mørket begreb det ikke.

Og nu havde de så set døden sejre over Jesus selv, og nu var det ærlig talt slut med at tro. De havde været med ham på den lange, tunge vandring nedad, nedad. De havde set ham dø og blive lagt i graven. Han havde sagt, at han ville opstå, men nogle af dem havde set troen vakle hos ham selv i Getsemane og briste på korset. Den hårde kendsgerning var, at det var gået, som det plejede at gå, når myndighederne tog hånd om en påstået messias og gjorde ende på forventningerne.

Hvad var der nu at håbe på. Hvad kunne der nogen sinde mere blive at håbe på? Netop fordi de kendte ham, vidste de, at når *han* ikke havde kunnet bringe frelse til verden, var det bare narrestreger at forestille sig, at nogen anden skulle kunne. Det var slut.

Nu skulle det i al evighed gå videre på dødens og Djævelens betingelser, i denne mareridtsverden. For det er jo, hvad denne verden er – som et mareridt, man ikke kan vågne af. Det forsøger vi vel ikke at lyve bort? Eller gør vi? Er det derfor, vi ligesom springer påskelørdag over? Er der en angst, vi fortænger?

Forsøger vi at lyve denne verdens sande væsen bort, ligesom de hedenske profeter, der ikke magter at se sandheden i øjnene? Prøver vi sammen med dem at forgyldte det helvede, som denne verden i

dødens og Djævelens vold er?

I kender disse talemåder: »Jamen der er jo også så meget godt i livet». Når det skal være filosofisk, hedder det noget med, at »det evige liv er her og nu, og det er så og så vidunderligt, og vi skal bare leve det». Og så siges der noget om, at »døden er jo en naturlig ting», og hvad det ellers er for åndeligt pjask, der serveres af tidens orakler – og jo desværre tit nok udgives for det levende vånd, for kristendom.

For nylig læste jeg et interview med en præst i en omegnsavis. Han udtalte blandt andet, at efter hans mening var en væsentlig del af kristendommens budskab, at »livet er her og nu, og vi skal skynde os at leve det». Han sagde, at »døden kan lære de efterlevende, at livet og kærligheden altid har hast». Og så citerede han digteren Benny Andersen: »Kys med det samme – før kysset rammer et kranium».

Vi andre må tillade os at citere Paulus' Første Brev til Korintherne: »Har vi alene i dette liv sat vort håb til Kristus, er vi de ynkværdigste af alle mennesker».

Det er frygteligt, hvad der efterhånden kan passere som kristendom. At udgive bemeldte hæsblæsende omegnsfilosofi for det kristne budskab er at svigte menneskene. Det er ikke at forkynde evangeliet, men at spærre mennesker vejen til evangeliet.

Selvfolgelig er der »meget godt i livet», eftersom det er skabt af Gud; det er for så vidt godt alt sammen. Men til mareridt bliver det, når det skal tages fra os. Så ondt er syndefaldet, så ond er døden, så ond er Djævelen, at det bedste bliver til det værste, hvor der skal leves på deres betingelser. Tænk på alt og alle, som står dit hjerte nærmest. Vov at tænke på, hvor grufuld det er, hvis du skal miste det. Miste dem.

At døden er en naturlig ting, er – for nu at sige det mildt – en Satans løgn. Det er noget, som Dødens Fyrste finder på for at få os til at forlige os med hans tyranni. Der skal ikke være nogen forli-

gelse, der skal være krig.

Døden er hæslig unatur. Så hæslig og unaturlig er den, at den forvandler selve kærligheden til den frygteligste lidelse. Jo større kærlighed, jo værre, når døden slår til. Og det gør den jo altid i Djævelens verden.

Det vidste Buddha. Der er jo nogle, som hellere vil høre på ham end på Bibelen; men kan de så ikke i det mindste høre ordentligt efter, hvad han siger. Buddha, der stod ved ligbrændingspladsen og løftede sin hånd mod himlen og svor at vie sit liv til at finde en vej ud af tilværelsens helvede. Pas endelig på ikke at knytte jer til nogen i kærlighed, siger han, for så er den frygteligste lidelse jer vis – når I skal miste, når døden hugger.

Det er den højeste sandhed, som en hedning kan nå til – den, der står uden den bibelske åbenbarings lys. Så længe man ikke kender det evige liv, så længe man ikke lever i opstandelsens lys, er det halsløs gerning at elske. Den, der indlader sig på det, har ikke anden tilflugt end bedøvelsen. Det er ikke spor mærkeligt, at den afkristnede verden nu bedøver sig fireogtyve timer i døgnnet, med fjernsyn og spiritus og piller og meget mere. Det er dens eneste værn mod den uudholdelige smerte, som det er at være et væsen skabt til kærlighed og dømt til at leve under dødens tyranni.

Det er ikke bare Buddha, der ved det, og de gamle grækere, og Schopenhauer og andre ærlige hedninger. Det står i Bibelen, ikke mindst i Prædikerens Bog. Jesus siger det selv, for eksempel når han taler om, at den, der hader sit liv i denne verden, skal bevare det til evigt liv.

Vi har så travlt med at forklare, at hade kan betyde »elske mindre». Ja, det kan det, men ikke hér. Det er alvor, det hører med til at stå i sandheden: at hade livet på dødens vilkår – fordi man elsker livet.

Det gælder ikke kun dem, der i et givet øjeblik er tvangsindlagt til denne verdens virkelighed. Dem derinde på Vesterbro, der skal skaffe tusind kroner om da-

gen ved prostitution eller tyveri for at få penge til deres narkotika. Dem, der har set alle deres planer og forhåbninger blive til intet, eller hvis liv smuldrer hen i et fængsel. Dem, der har fået at vide, at de lider af en håbløs sygdom, eller som har mistet det menneske, de elskede højest. Der er ingen, som det er anderledes for i Djævelens verden. Man kan have mere eller mindre blår i øjnene – mer eller mindre succes, mer eller mindre rigdom, mer eller mindre sundhed. Men der er jo ingen, som slipper for i tidens fylde at have på den ubarmhjertige virkeligheds grund.

Verden efter syndefaldet er en gigantisk dødscelesse, hvor alle bliver råbt op efter tur. Det nytter ikke at flytte om på stolene, og forgyldte tremmerne, og tale om noget andet. Luften er mættet af angst og sorg og pine.

Lad os dog aldrig prøve at lyve det bort. Lad os aldrig tage del i tidsåndens forsøg på at sminke denne verdens kadaver. Moderen, hvis barn i eftermiddag løb ud på gaden og blev kørt ihjel for øjnene af hende – skal vi komme til hende med noget snak om, at livet er her og nu, og døden er en naturlig ting osv.? Det er ikke blot fraser, det er hjerteløshed og hån.

Og den mor er os alle sammen. Selv en Hemingway ved det: »Ethvert menneskes død tager noget fra mig, for jeg er ét med menneskeheden. Spørg derfor ikke: Hvem ringer klokkerne for? De ringer for dig!»

☆☆☆

Påskelørdag. Nu skal det i al evighed gå videre på den måde. Frelsen slog fejl. Jesus ligger i graven. Nu er vi for alvor i helvede.

Det er nok et spørgsmål, om vi overheadet kan fejre påske rigtigt, hvis vi springer påskelørdag over. Hvis vi fortænger den. Om vi så helt kan forstå og erfare, hvad påskemorgen er.

»Og se, der blev et stort jordskælv, for en Herrens engel steg ned fra Himlen og gik frem og væltede stenen bort og satte sig på den. Hans udseende var som lynild

og hans klædning hvid som sne. Og de, der holdt vagt, skælvede af frygt for ham og blev som døde. Men engelen tog til orde og sagde til kvinderne: Frygt ikke!»

Påskemorgen. Jesus har *sprængt* graven. Frelsen er sket. Kærligheden har sejret over døden.

At fatte det er at vågne af mareridtets alligevel, i det evige livs daggry, med dugperler og fjerne fugleflojt. At fatte det, som for eksempel Grundtvig gør, når han skriver:

*O kærligheds Ånd,
lad barnlig mig kysse din strålende hånd,
som rækker fra Himlen til jorderigs muld
og rører vort øje med fingre som guld,
så blåløg sig hæver bag buldrende strand
det dejlige land.*

Det er evangeliet. Tænk igen på moderen, hvis barn er blevet kørt over. Hvad vil nogen sinde kunne trøste hende, hvad i hele verden kan tænkes at bringe hende nogen virkelig trøst?

Ja det kan det, hvis én kommer med hendes barn ved hånden og siger: »Se, hun er ikke død, hun lever!» Jamen det er jo utopi, det er jo noget vrøvl – nej, det er evangeliet. Graven er sprængt.

Men man skal jo da tro for at blive frelst. Korset og forsoningen og hele dogmatikken – ja, lad os tale om det en anden gang. Lige nu drejer det sig om, at vi forstår, hvad opstandelsen er.

Budskabet om opstandelsen er ikke noget mindre, end hvis én kom med kvindens barn ved hånden. Det er noget mere, for den, der opstår med Kristus, dør i al evighed ikke mere. Det er det evige liv og den evige salighed. Hvis budskabet rummer mindre trøst, end om vi kom med barnet ved hånden, så er det ikke budskabet, der er noget i vejen med, så er det os. Så er det fordi vi ikke kommer med det i Åndens kraft og i vor egen tro på det – de to ting hænger uløseligt sammen.

Vi må aldrig lade nogen eller noget på nogen måde reducere opstandelsesbudskabet for os. Opstandelsen som noget

helt bogstaveligt, fysisk, historisk. Blandt vor tids plager er vel ingen værre end disse teologiske strømninger, der vil omtolke opstandelsen til noget uegentligt. Noget med, at det kun betyder, at Kristus er opstået i sit ord, og når ordet prædikes, opstår han i menneskehjerter, og hvordan man nu kan høre det formuleret. Det er regulær evangelieforfalskning; det rammes lige i hjertet af Paulus' ord til Galaterne – og til Københavnerne, og til dem i omegnen – om et anderledes evangelium, som ikke er et evangelium:

»Det er kun nogle, der forvirrer jer og gerne vil forvanske Kristi evangelium. Men om så vi selv eller en engel fra Himlen forkyndte jer evangeliet i strid med det, vi har forkyndt jer – forbandet være han!»

Det er altid så rart, hvis man tøver med selv at sige tingene stærkt nok – så kan man tage Bibelen og læse op af.

Påskemorgen. Det er Jesus Kristus, død på korset for vore synder og opstanden fra de døde, som en førstegrøde af de hensøvede. Han har al magt i Himlen og på jorden. Han bringer en dag, hvor mennesker holder op med at dø, og hvor de, som er døde, skal leve igen. »Den time kommer, ja er nu, da de døde skal høre Guds Søns røst, og de, som hører den, skal leve». »Vågn op, du som sover» – i mareridtets – »og stå op fra de døde, og Kristus skal lyse for dig».

Det er budskabet, vi skal gå ud i verden med, i nat, i morgen, når det er påske, og i den – formentlig korte – tid, der er tilbage af denne verdens historie. Det er kaldet til Guds folk, som det lyder hos Esajas:

»Gør dig rede, bliv lys, for dit lys er kommet, Herrens herlighed er oprundet over dig. For se, mørke skjuler jorden og dunkelhed folkene, men over dig skal Herren oprinde, over dig skal hans herlighed ses. Til dit lys skal folkene vandre og konger til dit strålende skær».

Måtte Herren selv give os kraften til det. Måtte han, som Paulus skriver til Efeserne, virke i os med den samme vældi-

ge styrke, hvormed han virkede i Kristus, da han opvakte ham fra de døde. Måtte vi virkelig få Ånd og nåde til at lade menneskene »smage den kommende verdens kræfter», den verden, hvor der ingen død

skal være mere, ej heller sorg, ej heller krig, ej heller pine.

For Jesus er opstandelsen og livet.

Poul Hoffmann

ROMERKIRKEN OG PROTESTANTISMEN

ET forsøg på at beskrive forskellene mellem Romerkirken og de protestantiske kirker må nødvendigvis berøre et vidt spektrum af områder, hvor kirkerne afviger fra hverandre. Det gælder uenighed på helt fundamentale områder som kirkesyn, sakramentsyn, økumenik, skriftsyn og menneskesyn. Men åbenbart er det ikke alene læremæssige forskelle, men i høj grad er det også kulturel afstand og gensidig fremmedgjort-hed kirkerne imellem. Det er for enkelt at forklare den manglende sameksistens alene som dogmatisk uenighed. I lige så høj grad er der væsentlige forskelle i liv og fromhed, tilknytning til og udvikling af indbyrdes forskellige traditioner. Det er selve grundpositionerne, som er forskellige, og ud fra disse har man hver for sig skabt traditioner, som ikke bare har medført teologisk uenighed, men også kulturel afstand.

Der er, kan man sige, en glidende sammenhæng mellem teologi og kultur. I denne artikel vil jeg ikke først og fremmest gå ind på de mange kontroverser i specialspørgsmål, men hellere forsøge at tydeliggøre forskellene i grundpositioner. Det vil jeg forsøge ved hovedsagelig at gå ind på to centrale områder, nemlig menneskesynet og traditionssynet. Endelig er det fristende at bringe dette ned til endnu mindre format, og afslutningsvis forsøge at fiksere to grundbegreber, som igen kan forklare forskellene i grundpositioner.

Dette er fristende at foregribe allerede nu ved groft at sondre mellem Romerkirken og protestantismen under henholds-

vis en aristotelisk og en platonisk tradition. Dette er selvsagt en utilladelig grov forenkling, fordi ingen af kirkerne har sin basis i antik filosofi primært, og ikke mindst også fordi den platoniske tradition har været et katolsk anliggende i fuldt så stor en grad som et protestantisk. Når en sådan grov sondring alligevel kan være meningsfuld, er det fordi de to store antikke filosoffer hver for sig har haft overmåde stor indflydelse på kristen idéhistorie, først og fremmest gennem de to store skoledannende personligheder Augustin og Thomas. Siden den tidligste middelalder udformes to hovedstrømninger i kristen tænkning, først nyplatonismen, siden nyaristotelismen, som i væsentlige træk kan knyttes til de grundlæggende tankemønstre hos enten Platon eller Aristoteles. Denne grove sondring turde yderligere være retfærdiggjort ved, at den nyplatoniske Augustin i og med reformationen fik en vis renaissance, mens Thomas, som er den største skoledannende teolog i katolicismen, har været eentydigt bandlyst.

Enhed og helhed

Det, som slår en ved nærmere bekendtskab med ROMERKIRKEN, er den forvirrende mangfoldighed, den rummer. En frustrerende uensartethed, som provokerer vort puritansk-nordiske, for den sags skyld protestantiske instinkt om enkelhed og klarhed. Lige så frustrerende som Oslos trafikchef vilde finde trafikmoralen i Paris eller Napoli, eller som den danske bonde og landsbyborger vilde finde de spøgelsesagtige landsbyer i det syd-

lige Europa. Vi er rent temperamentsmæssigt ikke indstillet på sådan noget. Inden for katolicismen finder man det meste, både mafia og nonner, både kyskhed og vitalisme, både moral og umoral. Der mangler egentlig intet hverken af godt eller ondt. Fra naiv relikviekult favner den også de store humanisters kulturhistoriske indsats inden for filosofi, litteratur og musik (Jaspers, Maritain, de Chardin, Claudel, Bernanos, Undset, Greene, Messian, for at nævne nogle bare fra senere tid). Her rummes vulgær overtro og den højeste form for kontemplation, her findes franciskanere og jesuitter, trappister og dominikanere. Og alligevel er denne brogede mangfoldighed ikke uden enhed, pluralismen ikke uden puritanisme, vitalismen ikke uden kontemplation. De kontrære ting er tvært imod indbyrdes forbundne. For lige så stærkt man bliver slået af det spredte, lige så stærkt bliver man slået af den helt selvfolgelige koncentration omkring *det ene* – den hellige messe, eukaristien. Enhed og helhed, de befrugter gensidig hverandre. Teologisk kan man sige det således: Kirken skaber messen, og messen skaber kirken. Skaberværket og skaberen, kirken og Gud, det er et partnerskab, et guddommeligt kooperativ.

PROTESTANTISMEN optræder ikke som en hel eentydig religiøs forståelse med en eentydig hel løbende tradition i ryggen. I udgangspunktet er den protest mod visse sene forfald i Romerkirken. På de brokker, som står tilbage, udformer den en teologi, som sammenholdt med den katolske fremstår som en *minimumsteologi*. Fænomenologisk knytter den sig til væsentlige elementer fra augustinsk tradition, og har fromhedsmæssige ansatser i den senmiddelalderlige, folkelige devotio-modemystik. Fra at have ansatser i det folkereligøse bliver den alligevel straks et nationalfænomen, som igen frembragte den yderst mærkværdige symbiose mellem kirke og stat. Den protestantiske ideologi har været videreført og er blevet garanteret gennem lovens

bogstav. Kirken var statens åndelige forvaltningsorgan og præsterne embedsmænd og en religiøs overklasse med til dels stor afstand til den folkelige fromhed. I opposition til den officielle kirke søger det troende folk efter hver alternativ struktur *udenfor* kirken, fordi kirken erfaringsmæssigt ikke gav dem en åndelig totalitet. Folk søger sammen i hjem og bedehus, og en ny type religiøst liv vokser frem. I Norge kulminerer dette med de store vækkelser. Protestantismens historie er i det hele taget en historie om en accelererende pulverisering af kristenheden. Jeg har vanskeligt ved at pege på nogen protestantisk kirke, som nogensinde har været virkelig folkekirke i betydningen af, at kirken integrerer kulturen i sig og præger den. To trediedele af den Norske Kirke udgøres i dag af efterkommere af den tradition i kirken, som oprindeligt var et marginalt og oppositionelt fænomen. Samtidig kæmper kirken hårdt for at blive en folkekirke, først og fremmest ved at insistere på visse formelle privilegier inden for skoler og børnehaver etc. Men det troende folk er fortsat præget af den sekteriske tradition, og mere og mere er man vidne til, hvordan kirken i og med samfundsudviklingen skubbes ud i samfundets randzone. Kirkens arbejde som statskirke udgør en lille del af det totale kristelige liv, fordi de historisk givne ukirkelige strukturer fortsat holdes vedlige af kristenfolket. De forskellige organisationer lever side om side som telte på en campingplads med kirken som fælles vandpost, – hvor man mødes i døren, og knapt nok det. Men det egentlige liv foregår rundt omkring i teltene.

I et større perspektiv frembyder protestantismen en broget og uoverskuelig mangfoldighed af fænomener, nogle ganske mærkelige. Dette kunde have været en positiv analogi til mangfoldigheden i den katolske kirke, hvis ikke følgende var tilfældet: denne mangfoldighed mangler en bærende og synlig enhed, så meget mere som netop den enhedskon-

stituerende handling i kirkens liv, den hellige messe og eukaristien, er helt nedtonet i protestantismen. I stedet opvurderes ordet som verbal udlægning, og selv det kan man ikke enes om. Ved ordets hjælp har man i fem hundrede år tudet ørerne fulde på menighederne, og draget proselytter med sig fra telt til telt. Med den extreme opvurdering af prædikenen følger en autoritetsstruktur, som giver en stor *subjektiv* magt til prædikanteren. Han er i besiddelse af »sandheden» og belærer menigheden om denne.

Og for det andet: i denne mangfoldighed findes ingen eentydig og integreret ekklesiologi. Hvilket igen med nødvendighed må betyde sekterisme, og at Guds menighed ser dagens lys på Vegårshei (Guds menighed på Vegårshei er et selvstændigt norsk dissenter-samfund, og findes kun i bygden Vegårshei med ca. 1000 indb., hvor 46 % af dem står tilsluttet). En teologi har protestantismen nok, men en ekklesiologi mangler den. Dens historie er da også sekterismens historie.

Økumenik

Enhed og helhed. Dette bør fortsat følges os. Ekklesiologi betyder som bekendt læren om kirken. I Romerkirken er dette et relativt nyt begreb, fordi denne disciplin har været implicit i alt det andet. Ekklesiologien er ingen afgrænset lære, tvært imod er den det videste og mest altomfattende, som følge af, at ekklesiologi i videste forstand er kristologi. Der kan ikke læres om kirken, uden at der samtidig nedfælder sig en lære om mennesket og en lære om Gud – en atropologi og en teologi. Ekklesiologien er en lære om enhed og helhed.

Dette kommer bl.a. til syne i kirkens pyramidalske struktur, uanset hvad man ellers mener om den. I pyramiden er helheden logisk forbundet med enheden, den geometriske akse, som fuldkommengør bygningen. Helheden er i enheden, og omvendt.

I økumenisk arbejde har Romerkirken traditionelt været en yderst ignorant

medspiller, om den i det hele taget har spillet med på holdet. Her er meget forandret, og tonen er mærkbart varmere og venligere efter Vat. II. Men i princippet må man fortsat kunne sige, at Romerkirkens økumeniske selvbevidsthed er maksimal. Kirken er een, og den kan ikke tænkes anderledes, fordi kirken er eet i Kristus. At stå uden for kirken er at stå uden for enheden og den tradition, som løber fra apostlenes dage. At anerkende den brudte kirkeenhed som et faktisk billede af kirken er ganske uantageligt med de følger, dette vilde få for ekklesiologien, nemlig at kirken er Kristi legeme. Protestanter kan finde en (bogstavelig talt) platonisk trøst i at hævde, at kirkens enhed er hinsides dennesidige strukturer, og til syvende og sidst en *skjult* enhed. Det er en mager trøst. Kirkens enhed er en synlig enhed, og en skjult, immateriel enhed er ingen enhed, om den ikke er synlig og konkret til at fatte. Enheden i Kristus er synliggjort ved kirkens enhed med paven. Her ser man tydeligt ridset af platonisk/augustinsk kontra aristotelisk/thomistisk. Mens de ydre strukturer inden for protestantismen mere bliver at betragte som uegentlige repræsentationer for noget mere egentligt, er de ydre strukturer i katolicismen essentielt at forstå som en del af det, de repræsenterer. De er i substans med hverandre, og der kan ikke tænkes nogen skarp relativitet imellem dem. Romerkirken tænker i Kristus, og i kirken, og ikke relationelt og dualistisk.

Enhed som princip

Under denne synsvinkel kunde vi sige, at *netop* Romerkirken er økumenisk og at, når den opleves som eksklusiv i de økumeniske dialoger, så er dette et udtryk for dens store inklusivitet. Det er fordi den radikalt og konsekvent tænker i enhed. Forsvinder dette aspekt, falder hele bygningsværket sammen. Enheden rummer ikke ligt og uligt, enheden *er i* Kristus. Dette princip må blive eksklusivt, samtidig med at kirken i Kristus er maxi-

malt inklusiv og universel. Men på den anden side er intet universelt, dersom der ikke er een.

Her tror jeg, vi kan fastslå en begrebsbestemt katolsk grundposition – *enhed* –. Denne grundposition skulde dermed kunne reflektere en helhedsforståelse af kristendommen som religion. Så nogenlunde skulde kirkens teologi groft taget kunne udledes ved hjælp af dette ene ord.

Bibelens første blad handler om enhed. Gud træder ind i historien, bliver materie og skaber i kærlighed en forbundsfælle, som er et fuldkomment billede på Gud selv. Her ligger den første ansats til en kristen antropologi.

Den augustinsk/protestantiske tradition beskærer dette perspektiv ved at sige, at Gud skabte mennesket fordi han *vilde* det, fordi han fandt behag i denne ordning. Augustin taler om *rationes aeternae*, en orden fra evighed af. Dermed hedder det ikke nødvendigvis længere, at det var Guds væsen at skabe, at han simpelt hen *måtte* blive materie, fordi han er kærlighed. I katolsk teologi er skabelsen en kærlighedshandling, skaberværket er en virkelig synliggørelse af Guds væsen, m.a.o., skabelsen er sakramental. I skabelsen indstiftes så at sige skaberværket som et sakramente. Mennesket drages ind i forvaltningen af dette sakramente ved, at det skal forædle *frugterne af jorden* og *menneskers arbejde* til livets brød, jvf. romersk offertorium. Det sakramente, kirken i dag fejrer, er en logisk videreførelse af denne skabelsteologi, men hvor sakramentet fejres i forvandlingens og genskabelsens tegn i troen på Jesu opstandelse fra de døde.

Katolsk forstået er det skabte substantielt forbundet med skaberen. Mennesket er – qua skabt i Guds billede – et levende ikon, som peger på Gud. Ikonet er et billede på Gud netop i formen og er ingen uegentlig repræsentation. For protestantisk tænkning må dette blive afgude-ri, fordi det skabte først og fremmest forstås relationelt til det højeste, og ikke

i dets substans. Augustin forstår det skabte som ubesjælet materie, *materia informis*, og skaberen som immateriel, ren ånd. Den ubesjælede materie har et potentiale i sig til at frigøre sig fra det ubesjælede og siden trinvis udfolde sig og stige op over og endelig stige ud af det legemlige og skue Gud, *frui Deo*. Mennesket er et trin i denne opadgående proces og defineres hos Augustin som *anima rationalis*, sjæl med fornuftsegenskaber. Mennesket er sjæl, som på et trin i processen benytter sig af et jordisk og dødeligt legeme. Men legemet er et onde, det skal befries fra.

Menneskesyn

Dette vier jeg en vis opmærksomhed, fordi det er centralt. Det er jeg allerede kommet ind på i forrige afsnit. I katolsk menneskesyn er enhedsprincippet grundlæggende, for – som vist – ligger første ansats til et menneskesyn allerede i skabelsen. Protestantisk menneskesyn skiller sig skarpt fra katolsk, man kan faktisk udlede det meste af reformationens hovedanliggende kontra katolicismen ud fra dets menneskesyn. Også her er det frugtbart at tage udgangspunkt i Thomas og Augustin, men Luther må specielt nævnes.

Et rids af Augustins menneskesyn er for så vidt givet. Han er den første, som kommer på den tanke, at siden mennesket har syndet i Adam, så er det kollektivt ondt. Men i modsætning til Augustin er Luther ikke dualist i udgangspunktet, tvært imod anlægger han et meget enhedsartet og helhedsbestemt menneskesyn, et *totus-homo*-perspektiv. Men i modsætning til thomistisk menneskesyn er helhedsbetragtningen totalt *negativ*. Mennesket er i relation til Gud i totalt fjendskab imod ham. Arvesynden er total, en *corruptio naturae*, som først opløses med legemet i graven. Ondskaben er *malum absconditum*, en skjult infektion, det helt er præget af. Sådan set er Luther augustiner, menneskesynet er pessimistisk, negativt og platoniserende. Skaber-

værket er Guds maske (ubiqvitetslæren). Men dualismen indtræder hos Luther i og med frelsen, i den Hellige Ånd. Da bliver mennesket en kastebold mellem sit syndige Jeg og Gud. Den Hellige Ånd vækker den ængstede samvittighed og trøster i næste øjeblik, når nåden gribes i *tro*. I nådens stand forstås mennesket som et delt væsen mellem sit syndige og sit retfærdiggjorte jeg. Arvesyndens skyld tages bort, men ikke selve synden. I spændingen som *simul justus et peccator* må mennesket leve, og denne spænding kan kun holdes i skak ved, at man hele tiden holder nåden alene frem for sig, og at man i den kan tro sig tilgivet. Eksistentielt er mennesket under nåden »*duo totius hominis et unus totus homo*«. Følgen er, at fromhedslivet rykkes så ekstremt ud i den eksistentielle sfære, at det essentielle udviskes. Vægten lægges på Kristus *for* os, og ikke Kristus *i* os. For katolsk tankegang er dette ganske uholdbart, fordi den tænker substantielt og ikke relationelt. Det er nærmest at skænde i kirken, en fornægtelse af frelsen som *realitet*.

Selv om Luther ikke er udelt augustiner i sit menneskesyn, så står han fænomnologisk den augustinske tradition nær, og endnu mere gør den protestantiske tradition efter Luther det. Dette menneskesyn har haft store konsekvenser for kristen tænkning, og fordi Augustin også har haft meget at sige inden for katolicismen, er hans menneskesyn til tider blevet opfattet som selve *det* kristne menneskesyn.

Som nyplatoniker tænker han sig altså Gud som immateriel. I et nedadgående hierarki står forskellige besjælede væsener, hvoraf mennesket er det højeste. På bunden står den ubesjælede materie. I dette dualistiske syn anses legemet for noget laverestående og simpelt i forhold til sjælen, som er udødelig, uden udstrækning. Legemet er det afgrænsede.

Plotin, som havde meget at sige for Augustin, går så langt som til at udbryde, at han skammer sig over at være i legem-

lig skikkelse. Katolsk mystik og protestantisk pietisme har følt sig vel hjemme i denne tænkning.

Strengt taget er dette overhovedet ikke et menneskesyn (antropologi). Det er ikke et kristent syn på mennesket qua menneske, men et syn på mennesket som sjæl, altså en psykologi. Den psykologiserende tendens spores tydeligt i protestantisk fromhed. Mennesket qua materie ses ikke i Gud, men som ret og slet syndigt, *massa peccatorum* (Augustin). Når mennesket ses positivt i Gud, ses det ikke som skabt, men som sjæl uden legeme. Følgen for antropologien er, at den for dunster og bliver til psykologi. Antropologi er en helhedsforståelse af *mennesket som menneske*.

Det katolske menneskesyn, dersom man med det mener thomistisk, er langt mere positivt og bekræftende over for det materielle, og som sådant diametralt modsat det augustinske og lutherske. Modsat Luther tænkes mennesket i relation til Gud *først* positivt. Modsat Augustin tænker Thomas i enhed, mennesket er sjæl og legeme i enhed. Sjælen er form og ikke selvstændig eksisterende uden det, den er form for, legemet. Fromhed for Augustin er at stige ud af det legemlige for endelig at skue Gud. Dette er den højeste erkendelse, at glæde sig i Gud, *frui Deo*, forløst *fra* den dødelige ham, som er legemet. Hos Thomas er Gudserkendelse tvært imod det sanselige. Erkendelse er ikke en forfinet, åndelig system, men formidles rent sanseligt. M.a.o., foreligger en radikal opvurdering af det materielle, dennesidige. Guillaume de St. Amour anklager typisk nok Thomas for at være mere interesseret i verdslig visdom end i guddommelig. Til dette svarer Thomas, og det er meget repræsentativt for hans tænkning: »Den som siger at med hensyn til den sande tro er det fuldkommen ligegyldigt, hvad man mener om skabningen, så længe man har den rette tro med hensyn til Gud, tager åbenbart fejl. For dersom man tager fejl, når det gælder skabningen, vil det medføre,

at man også tager fejl, når det gælder Gud» (Contra gentiles II 3).

Dette menneskesyn fornægter *ikke* synden. Men det benægtes, at synden kan bryde enhver kontakt med Gud. Fordi skaberværket er skabt af Gud, som er god, så kan Guds billedet ikke være borte fra jorden. Den dybeste kilde i alle mennesker er fortsat Gud, i dybet af ethvert menneske findes det ikon, som peger på Gud. Synden forstås som det ufuldkomne, afvigelsen, den onde lyst, som gør, at mennesket mister sin retningsbestemmelse: dets guddommeliggørelse. Dette aspekt er yderligere forstærket i Østkirken. Frelsen er skaberværkets forløsning, ikke sjælens. Frelsen er ikke bare et eksistentielt her og nu, den er *eskatologisk* og *derfor* også realitet her og nu i kirken. Dette helt centrale motiv genfindes hyppigt i tidlig kristen kunst. I frelsen ophører »dualismen«, mens det er her den begynder hos Luther. I troen på Jesu opstandelse forvandles mennesket og får i sakramenterne del i det eskatologiske Kristuslegeme. Målet er at gøre mennesket Gud ligt. Det menneske, som åbent stiller sig ind under den Hellige Ånd, kan progressivt vokse hen imod denne Gudlighed, fordi nåden har en konkret, positiv effekt på mennesket. I nogle mennesker er den Hellige Ånd så åbenbart til stede, at kirken gør dem til sine forbilleder – helgener.

Allerede så tidligt som hos Irenæus af Lyon (ca. 180) er dette formuleret: »Gud blev menneske, for at mennesket skulde blive Gud». Man behøver ikke at gøre mennesket lille for at gøre Gud stor, men tvært imod: »Guds ære er det levende menneske» (Irenæus).

Interessant er det at mærke sig, at en sådan forståelse ikke udelt er forkastet i protestantisk tradition. De nye karismatiske bevægelser synes netop at ville pege på livet i den Hellige Ånd som en reel forvandling, og nåden som en indgydelse i hele mennesket. Men fordi karismatikken mangler en sakramental forankring, som igen er en følge af fravær af ekklesi-

ologi i vid forstand, bliver denne forvandling ret så subjektiv at forstå, i næste omgang moralistisk.

Har Skriften er »ideologi« her? Efter som jeg ikke er »skriftlærd«, så træder jeg varsomt. Men jeg har peget på ansatsen til et menneskesyn i skabelsen. Gud skaber mennesket som forbundsfælle for en historisk plan. Gud forstås som den, hvis væsen det er at skabe, altså: Gud kan ikke »forstås« uden i lys af denne essentielle egenskab. Gud ses ikke i forhold til sig selv, men i forhold til det skabte, og til det, han *vil* (Loven i GT, Kristus i NT). Omvendt gælder det, at mennesket aldrig forstås i sig selv, men set i forhold til Gud. Et rabbinisk udsagn siger det således: »Den Hellige Skrift er ikke så meget en teologi for mennesket som den er en antropologi for Gud». Det skulde betyde, at Skriften egentlig er en åbenbaring af, hvad mennesket dybest set *er* – i Gud.

I GT forstås Israel som Guds folk, som samarbejder med Gud om en historisk plan. Gud og menneske er forbundet med hverandre gennem pagten, som stadig fornyes i løbet af historien. En akse tager form, som går fra skabelsen via Abrahams kaldelse til den i senjødedommen forventede Messias. Langs denne akse forstås folkets historie som progressiv og fremoverskridende henimod løfternes fuldbyrdelse. Synden forstås som folkets svig, dets afvigelse fra det retningsbestemmende, som er givet i løfterne.

Disse antropologiske ansatser forekommer mig umiddelbart at stå i modsætning til det augustinsk-dualistiske. Paulus står i forlængelse af GT. Han forstår mennesket som uforløst *før* Kristus, og forløst *i* Kristus. Ved Jesu opstandelse står mennesket inden for en ny type fællesskab, som er Kristus-kirken. I frelsen, som mennesket får i dåben, forvandles legemet (soma: det, som udgør en person) (1. Kor. 15, Rom. 8,9f) og kødet (sarks: det, som er menneskets syndige attributter) aflægges. (At sarks oversættes til kød, er i højeste grad egnet til at misvise, og mindre problematisk er det

ikke, at det i den nye norske oversættelse nu hedder natur, som har sin ækvivalens i det græske *fysis*, som i denne sammenhæng ligger uden for det paulinske perspektiv). (Videre henvisning til: Per Bjørn Halvorsen: Religion og menneskesyn, Oslo 1983, kap. om kristendom). Men om dette strides de lærde.

Enhed og tradition

Enhedsbegrebet står i sammenhæng med en anden vigtig, katolsk grundposition: traditionsforståelsen. Her har luthersk teologi ladet sig i høj grad provokere, fordi traditionsbegrebet synes at ville reducere Skriftens absolutte autoritet.

Traditionsforståelsen må ses i sammenhæng med skabelsen, nemlig at Gud ikke bare blev statisk materie, men historie. I GT er i virkeligheden undfanget et religionshistorisk revolutionerende historiebegreb, som har været grundlæggende for al senere historietænkning, både kristen og ateistisk. Gud forstås som historiens Gud, fra evighed til evighed. Historien er ikke cyklisk, men lineær og udstrakt i tid. Gud er ikke primært frugtbarhedens eller kraftens Gud, som han kendes fra andre religioner, men den historisk handlende, som har plan og vilje med sit skaberværk. Han træder ind i historien og siger »Der blive lys!«, og siden sker tingene successivt (Augustin siger typisk nok, at skabelsen skete i et blink). Denne »hensigt« med skaberværket fortæller om Guds væsen, i GT er den nedfældet i loven.

Vi kan sige det således, at det at stå ved kilderne er at stå radikalt *i* tiden, i historien. Men tiden er ikke statisk, man kan aldrig stå statisk i nuet. At stå i nuet er at stå i fortid og i fremtid, i historie og i eskatologi. For i samme øjeblik man siger *nu*, er nuet selv flygtet og blevet historie, på samme måde som man til enhver tid, for hvert tikkende sekund, hele tiden står i fremtiden. At stå i tiden er at skue tilbage og fremad i et og samme perspektiv, det er at stå i historiens fylde ^{og} i fremtidens forventning.

Jødernes unike situation er, at de rent faktisk er rykket ud af det statiske og er vandrerfolket, som lever i det kommende. Men i det kommende er de tilbageskuende mod de historisk givne løfter og pagtsslutninger. Et lineært tidsbegreb skabes. Det enestående ved Jesus er, at han står *i* tiden, og det radikalt, fordi han hele tiden er tilbageskuende mod Moses og profeterne. Men *i* tiden, og samtidig tilbageskuende, giver han den nye tolkning mod endetiden, idet han peger på sig selv. Paulus står i klar forlængelse af jødedommen, og med henvisning til den rykker han ind i den hellenistiske sfære og tolker endetidens fællesskab som et universelt og eskatologisk fællesskab i Kristus. Hele tiden hebraisk, hele tiden universel. Maria, Jesu mor, står også her. *I* tiden lovpriser hun sin Gud og frelser, idet hun ser tilbage mod Abraham og samtidig fremad: »Fra nu af skal alle slægter prise mig salig«.

Traditionsforståelsen i katolicismen siger i virkeligheden dette: Kilden til Gud er historien. Men eftersom historien er lineær, progressiv og ikke statisk, må læren *traderes*, dvs. det er ikke bare et *må*, det er noget implicit i helhedsforståelsen. Ethvert udsagn om Gud kan kun ske i tiden – ja, kun der, fordi den til enhver tid er historiens fylde. Det er en følge af, at vi af Gud selv er prisgivet historien.

Luther hævder i virkeligheden noget meget katolsk, når han siger: »Sola scriptura« – Skriften alene. Det betyder, at den eneste saglige måde at tænke teologisk på, er at gå tilbage til kilderne, til historien. Han er da også meget omhyggelig med at fremhæve, at han selv befinder sig i den tradition, som kirkefædrene står i, mens hans protest går på, at der i skolastikken er anlagt et nyt system, som ikke er i tradition med Skriften. Men at gå til kilderne er imidlertid ikke at gå *tilbage*, for, som påvist, er det at stå ved kilderne at stå *i* tiden. Kirken kan ikke overspringe de 1983 år, som ligger mellem os og inkarnationen, men den kan være eet med den i fylde, eet med den

tradition, som flyder fra dette kilde-spring. Dette er et dynamisk princip. Ulykkeligvis har der inden for protestantismen været en klar tendens, og da særlig i den folkelige forståelse, til at forstå Skriften alene som statisk, Skriften alene absolutteres som teologisk kilde, løsrevet fra det historiske, og betragtes nærmest som faldet ned til os fra himmelen. Historisering bliver ofte betragtet som noget farligt, det relativiserer Skriftens overhistoriske gyldighed. Dette skriftsyn afviger ikke meget fra muslimsk opfattelse af Koranen. Bibelen bliver en opslags-bog for alt muligt, og den bliver lov og ikke åbenbaring.

I polemik mod »Sola scriptura» går Tridentinerkoncilet (Sessio 4,8.) så langt som til at antyde to kilder, senere kaldt tokildehypotese. Den hævder, at evangeliet findes i både skrevne og uskrevne traditioner. Fællesnævneren her er tradition. Vat. II formindsker bevidst Tridentinerkoncilets adskillelse, og det er interessant. Her er der ikke to kilder, men een: nemlig traditionen. Skrift og tradition flyder fra samme kilde-spring og er uløseligt knyttet sammen som elven med vandet, den kommer fra. Dette kilde-spring er traditionen, som igen har sit udspring i Gud. Og Skriften er traditionens topunkt og ypperste vidnesbyrd, nemlig åbenbaringen af Gud i Kristus. (Vat. II: Den dogmatiske konstitution. Om åbenbaringen, afsnit 9). Åbenbaringen er endelig, men sandheden er dynamisk.

Epilog

Jeg har kun peget på noget i denne artikel. Men ud fra visse områder har jeg forsøgt at indkredse begrebet enhed, og håber med det at kunne hjælpe til en videre udredning af modsætningerne mellem kirkerne på de områder, jeg ikke har berørt.

Skulde jeg forsøge at fiksere to begreber, som udtrykker det bærende princip i henholdsvis katolsk og protestantisk grundposition, så måtte det blive disse: *substans* og *relation*. Protestantismen

tænker relationelt-eksistentielistisk (Kristus *for* os), katolicismen substantielt-eksistentielistisk (Kristus *i* os). Hovedbegreberne i fromhedslivet er for protestantismen typisk nok *synd* og *nåde*, i katolicismen *lys* og *mørke*. Det er i virkeligheden to forskellige sprog, der tales, derfor har kirkerne i stor grad misforstået hverandres tale. Håbet for økumenisk arbejde må være, at der kan findes en sproglig basis, som kan knytte traditionerne sammen. I kortsigtet perspektiv er der ingen grund til optimisme. Økumenik er samtale om traditionsskabelse, og traditioner skabes over hundreder af år, og man er just lige begyndt.

Afslutningsvis vil jeg knytte nogle personlige betragtninger til om, hvorledes jeg ser de protestantiske kirkers fremtid.

Ordets kirke er sprogets kirke, fordi det er prædikenkirken. Men sproget er kulturgivet, som protestantismen selvsagt også er. Tidligere var kirken, både katolsk og protestantisk, sprogskabende og dermed kulturskabende. Nu er den helt i defensiven. Den kristne tidsalder er forbi, og dermed også kirkens herredømme over sproget. For ordets kirke må dette i særlig grad være et dilemma. Der kan, i alle fald hypotetisk, tænkes en sprogsituation, hvor kirkens budskab ikke længere finder rum i sprogets form, altså at man simpelt hen når et nulpunkt, hvor det foreliggende sprog ikke kan udtrykke evangeliet. Den protestantiske kirkes generelt svagere evne til at integrere kulturen i sig begrunder en vis frygt for en accelererende isolation af kirken og en yderligere pulverisering i retning af sektarisme. En opløsning af den antikverede statskirke-ordning vil ironisk nok sandsynligvis give stødet til en sådan udvikling.

At vi går ind i en ny sprogfase siger os også noget om, at den protestantiske tidsalder er i færd med at tilbagelægges. Dette sætter protestantismens foreløbig-hed som historisk fænomen i et vist relief. Endnu har den haft fodfæste i kortere tid end Arianismen nåede at gøre før den forduftede helt.

Når den tid kommer, hjælper det ikke meget for os protestanter at øse ud af kaskader af ord fra prædikestolene, skønt det bliver vel nærradio, når ingen længere begriber et muk. I medgang og modgang flyder imidlertid Romerkirken på det ekstremt objektive og tidløse: liturgien og det hellige sakramente. Dette er den gennemløbende akse i hele kirkens historie. En del kristne, i alle fald i Norge, synes imidlertid at have fået det ene

øje lukket op og skønnet, at tanken må fyldes. Derfor rejser de på karismatiske massemøder, hvor der rapporteres om høj stemning. Det var at håbe, at også det andet øjelåg kom op, så så de måske, at kirkens tankstation kun findes eet sted. Det sted, hvor den altid har været og altid vil findes: ved alteret.

Olav Rune Ekeland, organist, Norge.
Oversættelse v/O. Lund Pallesen.

GUDS HJERTE OG ÅNDE

KIRKEN ejer en rigdom af litteratur fra begyndelsen til i dag om kristen bøn, følgende skrives i al ydmyghed – som en svag duft af levende fælles bøn under retræter i Mariagården, Kollund.

Længselen efter bøn er kendelig. Unges optagethed af politisk, socialt arbejde kan, som det er sket, vige for en religiøs stemning, ja en religiøs hengivelse. Så er det ikke længere nedbrydelse af samfundets grænser, det gælder, man vil sprænge de personlige hindringer for en fuld livsudfoldelse, man vil opnå en bevidsthedsudvidelse, hvordan man nu udtrykker sig. Også folk, der forlængst er ude over ungdomsårene og føler sig svigtet af lykken, søger trøst og livsmod i den glemte religiøse dimension. Og der gives nok af tilbud om hjælp: Yoga, transcendent meditation, Zen-buddhisme og mange flere. Noget af det får det til at løbe koldt ned ad ryggen på en. Men den kristne kirke går man udenom, den er etableret og anses selvfølgelig for at være aldeles ude af stand til at yde nogetsomhelst i den ønskede retning. Kirken er endda så rig på erfaring, hvad bøn angår, både meditation og contemplation. Der ydes noget oplysende arbejde fra folkekirkens side, såsom afsløring af og advarsel mod visse udslag af den såkaldte nyreligiositet, men der burde også åbnes mu-

lighed for en virkelig oplæring i at bede på kristen vis. Der er mange erfaringer at gøre.

De store religiøse oplevelser, de visioner og åbenbaringer fra Herren, som apostlen Paulus har fået og nævner for Korinterne (2. Kor. 12), at han f.eks. blev borttrykket til den tredje Himmel og til Paradiset, hvor han hørte hemmelige ord, som mennesker ikke kan gengive, bliver kun såre få til del; men det står helt i Herrens magt at give dem til, hvem Han vil, og når Han vil. Det almindelige bønsliv byder dog også så meget, som er helt anderledes end ventet, åbner for indsigt i det ukendte, at den, der først gennem bønner er begyndt at erfare Herrens underfulde styrelse, kan blive udholdende i bøn. – Iøvrigt skal man ikke bilde sig ind, at der vises genveje til den fuldkomne religiøse oplevelse, om man rejser til østen for alvorligt at dyrke en religion der, man må stå i lære i årevis, et helt liv hos en guru eller hos en mester i et tempel.

Denne artikel henvender sig først og fremmest til kristne, der vel ved, at det er nødvendigt og godt at bede til Gud, men som imidlertid er gået i stå – eller aldrig rigtig er kommet i gang – som klager over, at det er umuligt at finde tid eller ro til at bede; som mener at have erfaret det nytteløse deri; som så gerne vil-

le have mere ud af det o.s.v. — læsere, der er således stedt, på den ene eller den anden måde, kan måske her finde et og andet, der belyser den kristne bønns egenart for dem og giver dem et par vink om, hvordan også de kan bede, og tilskynder dem dertil.

Men først vil vi gøre os det klart, hvordan den kristne bøn i det hele taget kan blive til og leve, idet vi fastholder, at vor bøn er et personligt møde mellem Gud og mennesker, intet mindre. Nu om dage, da mange er optaget af filosofi og religion, der har hjemme i østen, lærer nogle at bede på den måde, at man skal prøve på ved hjælp af forskellig teknik at tømme sig for bevidsthed og blive et med altet, forsvinde i altet, i tomheden. Det er ikke kristen bøn. Vi beder ikke ud i den tomme luft, men til en personlig Gud. Spørgsmålet bliver så: hvordan er dette møde muligt mellem Gud, som er Ånd, og mennesker, der er støv?

Lad os ridse et tænkt forløb op. Vore forældre har fortalt os om Gud og bedt med os; fra vi kunne læse selv har vi læst i bibelen; siden vi begyndte at kunne fatte indholdet, har vi hørt prædikener præget af forskellig teologi; på hvert trin af vor personlige udvikling har vi fået passende åndelig føde. Selvom vi ikke har oplevet lige netop et sådant forløb, så kan der, ved vi, på et eller andet tidspunkt vågne et religiøst spørgsmål, og det bliver mere og mere vigtigt, det bliver livsvigtigt for os at få det besvaret. Nu bruges ordene religion og religiøs vidt og upræcist, så vi må søge tilbage til ud-sagnsordet hvoraf religion og religiøs afledes, nemlig det latinske ord religare, der betyder at binde fast, at have forbindelse med, at være bundet til og bruges om at være bundet til Gud. Det brændende spørgsmål er: Hvordan kan vi (jeg) mødes med og få forbindelse med Gud selv? Vi vil ikke nøjes med at høre om Gud, vi vil have samfund med selveste Gud, den treenige Gud. Det er bønnen i hjertets dyb. Luther søgte en nådig Gud, Grundtvig den sande kristendom, det er

den samme bøn. Er det muligt? Kun hvis den skjulte, treenige Gud selv værdiges at åbenbare sig for os mennesker og tale til os.

I 5. Mosebog kap. 33 (Mose velsignelse) læses i vers 27: »Den evige Gud er en bolig, og hernede er de evige arme». Jfr. Grundtvigs salme: »Gud, vi er i gode hænder: dine hænder, gode Gud!» (Nr. 493). Vers 5 begynder: »Dine hænder, sang de ældste, er din Søn og Helligånd». Vi prøver at udtrykke forholdet mellem de tre personer i eet væsens enhed således: Helligånden, Talsmanden, fører os til Sønnen, og Sønnen, Faderens sande billede, fører os til Faderen. Eller som i en anden salme af Grundtvig, pinsesalmen »Du, som går ud fra den levende Gud» (Nr. 248), hvor i vers 6 synges: »Faderens råd og den Helligånds dåd sammen i Frelseren falde». Således rækker Gud sine arme imod os og skaber selv muligheden for, at Han kan mødes med os.

Gud taler til os, og vi kan svare Gud. Som fremhævet af Grundtvig: »Mennesket er i Guds billede skabt med levende ord på sin tunge, og derfor kan han mellem træ'r og dyr med guderne tale og sjunge». (Af »Menneskelivet er underligt»). Der kan også mindes om hans dejlige salme: »Lyksaligt det folk, som har øre for klang herovenfra» (Nr. 335), hvori synges om Ånden, der »med støvhjertets tunger dets dybeste længsel udsjunger», om mennesket, der kan tale med Gud som sin næste, og i vers 3:

*Lyksaligt det hjerte i menneskebryst
med frygt og håb,
som lifligt bevæges ved Himmels*

røst

og Åndens råb!

Men Gud tvinger ingen, kærlighed og tvang og frygt kan aldrig forenes, Gud bejler til os, frier til os, som den elskende til den elskede, og vi kan svare ja, om vi vil. Kirken, som er brud, kan tage Ham i favn i troen og bønnen og således elske Ham, der har elsket os først.

Så er vi da, når vi brændende længes efter at være bundet til Gud, henvist til Guds Kærligheds Offer på alteret. — O Herre, jeg fryder mig, du har fyldt min mund med latter, min kvide er forbi, jeg spurgte: Hvor er du, Herre? — Og du er jo her. Her slår dit hjerte.

☆☆☆

Vi skelner mellem fællesbøn og privat bøn, bøn i kirken med messens faste liturgi og bøn i lønkammeret med vore egne, frie ord, men der er i grunden ingen forskel.

Vil vi virkelig lære at bede, så skal vi om søndagen forlade alle ting og gå i kirke, for der slår gnisten over, der blusser den ulmende glød op. Det er blevet almindelig sprogbrug, at man skal hen at høre den eller den præst. »Hvor har du lagt avisen, ja den med prædikantlisten?» Som var det en lang annonce om brugte biler, hvor fingeren standser ved et eksemplar, man kunne tænke sig at se nærmere på. Vi skulle hellere holde fast ved udtrykket at gå i kirke (selvom vi kører næsten til døren). At gå i kirke — for at møde Gud. Hvad i al verden skulle vi ellers derhen for! Vi går ind. Vi går frem. Der er go i det. Messen har sin gang, en guddommelig bevægelse, som vi drages med i. Ikke noget med bare at sidde og tage det hele af. Der lyder en stadig opfordring til at bede, vi rejser os for at høre, hvad skrevet står om Gud, og er det en ret prædiken, så peger den hen på alteret. Vi opfordres til at bekende kirkens tro, vi følger ihukommelsen af Herrens offer på alteret og går derefter frem for at modtage sakramentet. — Og læg mærke til præstens bevægelser for alteret, som en sur kirkegænger kaldte for »alt det udenoms». Men manden skal jo ikke stå ret op og ned i sort lakrids, men iført kirkeklæderne bevæge sig for alteret. Alt hvad han siger og gør er bøn. Liturgien er bøn, ritualer er ledsaget af bøn og tegn til bøn: Henvendelse til, anråbelse af Faderen, overgivelse til Ham ved vor Herre Jesus Kristus, hans Søn, som med Ham lever og regerer i Helligåndens enhed.

Det er ikke tomme ord, vi påkalder med dem den treenige Gud, der værdiges at »røre ved støv».

Det ved vi også, at når vi i vor sognekirke bringer Gud taksigelse, for Faderen frembærer Kristi offer, som Han selv testamenterede kirken ved apostlene, så fejres tjenesten sammen med hele den kristne kirke.

Selvfølgelig kommer jeg i kirke med min egen glæde, min egen sorg — hvad jeg alene vil betro Herren og inderligt vil bede om; det byder der sig også lejlighed til, jeg kan jo gøre en salmes ord til mine egne og i kirkebønnens forskellige afsnit stille føje navne ind. Men hele messen er en fælles bøn, hele den ene hellige, katolske og apostoliske kirkes bøn kulminerende i nadverbønnen, hvori lyder indstiftelsesordene for Herrens offer, som det er givet kirken at frembære. Det er hele kirkens taksigelse.

Vi beder aldrig alene, men som lemmer på Kristi Legeme har vi sorger og glæder fælles med hele legemet, hvis hoved er Kristus. Også når vi beder udenfor gudstjenesten, privat, i lønkammeret er vi delagtige i hele kirkens liv. Her følger nu nogle råd om at bede i hverdagen.

Vi har så travlt, det er sandt, men ikke at kunne finde tid til bøn, ikke at kunne afse tid dertil, er undskyldning, for det er muligt. Det var den hellige Teresa af Avila, der sagde, at »Gud kan man finde blandt kasseroller og gryder», Han må også kunne findes på andre arbejdspladser! Der er heller ingen grund til at ærgre sig over ventetider, f.eks. hos lægen — du vil naturligvis holde øje med, når det er din tur, men den passer jo damen, der kommer frem og kalder ind — det er tid, som foræres dig til bøn for dig selv og andre. Om helbred, men også om meget andet. Eller du kan være stille for Gud uden ord, hvile i Ham.

Hvad kan vi bede om? Vi må tale med Gud om alt og være uden bekymringer. Men så hænder det, at vi ikke bliver bøn-hørte. Der var et par forældre, hvis unge datter blev alvorligt skadet ved en trafik-

ulykke og lå bevidstløs hen i nogle måneder. Vi bad til Gud, tiggede Ham om at redde hendes liv, og Gud gav hende tilbage til forældrene, men hun var ikke den samme som før. Bønhørte blev vi alligevel, omend anderledes end vi begærede – og sent bliver det indlysende, at alle ting samvirker til gode for dem, som elsker Gud.

Ligesom vi i vor kristne religion ikke kan træne os op til den fuldkomne gudsoplevelse (forening med Gud) ved bønsteknik (psykiske og fysiske øvelser, åndedrættet, askese o.a.), kan vi heller ikke ved bøn opnå bønshørelse på vore egne betingelser. Apostlen Paulus havde fået en torn i Kød, hvad det så var, en Sattans engel til at slå ham i ansigtet, for at han ikke skulle hovmode sig af de overmåde høje åbenbaringer, som var blevet ham til del. Tre gange, skriver han, har han bedt Herren om, at den måtte vige fra ham, men har fået svaret: »Min nåde er dig nok! thi i magtesløshed udfolder min kraft sig helt».

Læses dette i sammenhængen (2. Kor. 12,1-10) bliver vi yderligere belært om noget såre karakteristisk ved kristen bøn. Lad os se! Et menneske kan henrykkes og nådigt forundes en dybere indsigt i Guds hemmeligheder, i Hans væsen, en mystisk oplevelse, som ikke kan forklares på vort modersmål. Det er noget uudsigeligt, som opleves, at være nærmere Gud, bønnens retning. Men den hellige skriver så, at det at føres nærmere til foreningen med Gud, også sker på en anden måde, ja normalt på en helt anden måde: i menneskelig svaghed og magtesløshed! Når vi erfarer verdens ligegyldighed overfor den kristne kirke eller under direkte modstand dens had, når Gud nægter at

opfylde vore bønner om, hvad vi synes kunne være nyttigt for Hans riges udbredelse, når Gud synes at være borte, evangeli lyse dag er kulsort nat – da er Gud os nær, uden at vi oplever Hans nærhed; vi er sammen med Gud i bønner, selvom himlen synes os at være lukket.

Det lærer apostlen os da, at al bøn er nåde. Sjælen kan blive af sin grublen træt og kvæger sig da ved Fadervor at bede ... Eller den har ikke mere at bede om for sig selv eller andre, har intet mere at sige til Gud, tier, lytter, venter ... og det kan blive en salig stund, når sjælen passiv, men vågen, åben bier på Gud og får en tilkendegivelse, et ord måske. Eller modsat, Gud svarer ikke, Han synes ikke at være til: O, hvilken smerte for sjælen! Det vil vi imidlertid erfare, dersom vi ikke opgiver at bede, men holder ud dermed, at al bøn bringer nåde, ikke alene når vi mener at have opnået, hvad vi tiggede om, men ligeså vist når Gud synes at være flygtet og at have overladt os til os selv. Selve bønner, det at bede, at være i bøn er en nådestilstand. Alt er nåde! Vi beder med barnets forventning, den elskendes bejlen, tiggerens råb, den døendes overgivelse, og Helligånden kommer os til hjælp i vor magtesløshed! thi hvad vi rettelig bør bede om, forstår vi ikke, men så går Helligånden selv i forbøn for os med udsigelige succe, og Gud, som ransager hjertedybet, ved, hvad Helligånden beder om, at Guds vilje må ske.

Det er den pure lykke, at vi aldrig beder alene, men sammen med hele kirkelegemet, som vi er medlemmer i, og at Helligånden, der er kirkelegemets åndedræt, fylder os med Gud!

Edmund Jensen

VOR FRUE AF MEDJUGORJE Mariaåbenbaring i dag

FRA et lille svensk blad, »Jungfru Maria», som udgives af en økumenisk gruppe bringer vi følgende: Tre franciskanske præster i Jugoslavien sidder i dag i fængsel – på grund af jomfru Maria: Tiltalen rejstes i oktober 1981. Domstolen påhørte vidnesbyrd mod præsterne fra 18 personer, men afviste at høre på de 330 personer, som ville vidne til fordel for præsterne. Fader Zovko dømtes til tre og et halvt år, fader Vlasic fem og et halvt år og fader Krizic otte år. Deres forbrydelse var: aktivitet mod staten.

Det hele begyndte den 27. juni 1981, da fader Zovko vendte tilbage fra ferie til den lille by Medjugorje i Herzegovina. Han fandt hele byen i ophidselse på grund af at seks børn i alderen fra 11 til 18 år påstod, at de havde set jomfru Maria på Crnica bjerget klokken halv syv tre aftener på rad.

Fader Zovko var naturligvis skeptisk og talte med børnene, som også blev forhørt af politiet og en psykiater, som konstaterede, at de var helt normale. Men visionerne fortsatte, og i løbet af nogle dage havde rygten spredt sig. Ikke bare katolikker, men også muslimer og græsk ortodokse kom til bjerget for at se og høre Guds Moder, for at bede og synge salmer. Mange mennesker påstod, at de var

blevet helbredt.

De første måneder kom omkring en halv million mennesker til bjerget og Medjugorje kirke. To hundrede tusind mennesker modtog kommunionen, og mange overbeviste ateister blev omvendt. Præsterne var helhjertet med, også biskop Pavao Zanic i Mostar, på trods af at myndighederne advarede ham. Belgrad-aviserne forsøgte naturligvis at tie sagen ihjel og forringe betydningen af hvad der skete deroppe på Krizevac bjerg og i byen Medjugorje.

Så kom rettergangen. Præsterne fængsledes, partifunktionærerne i byen afskedigedes og erstattedes af nye, og området hvor visionerne havde fundet sted afspærredes af politi. I dag, 1983, er dog afspærringerne borte.

Men Maria ved ikke af nogle forhindringer. Hun kommer til børnene i deres hjem, hun møder dem i kirken i Medjugorje, hun kommer oven i købet til Mostar, hvor den ældste af de seks unge mennesker studerer ved gymnasiet.

Marias budskab er – som i Fatima (i Portugal) – en intens opfordring til fortsat bøn og omvendelse, bøn og faste for freden i verden og for menneskenes sjæle.

Oversættelse: Johs. M. Nielsen

LÆST

Hermann Ridderbos: Paulus og Jesus. Dansk Bibel Institut. 176 sider. Ca. 90,- kr.

DER er nylig udkommet en dansk oversættelse af den hollandske teolog Hermann Ridderbos' bog »Paulus og Jesus». Bogen behandler spørgsmålet om, hvorvidt den af Paulus

forkyndte Kristus stemmer overens med Jesu selvforståelse. Da bogen udkom for 30 år siden, giver den naturligvis et uaktuelt billede af forskningen. Når bogen ikke er aktuel, så er det fordi den teologi, som der gøres op med i bogen, forlængst er gjort op med. Alligevel kan bogen læses med udbytte, så meget mere som Hermann Ridderbos' synspunkt i

NB!

NB!

NB!

Husk landskonventet i Århus 31. maj – 2. juni. Udførlig programfolder udsendes med Re-formatio 2/1984. Tilmelding senest 21. maj til mødesekretæren, organist Axel Madsen, Carit Etlarsvej 5, 1814 København V. – Tlf. 01-22 67 67.

dag er anerkendt i ret udpræget grad. Bogen er velegnet som introduktion til kristologien. Den kan med fordel benyttes af lærer- og teologistuderende.

Der indledes med et kort forskningshistorisk rids over Jesus-opfattelser og deres forhold til Paulus' Kristusforkyndelse fra Wrede og de liberale til Bultmann. Derefter en vurdering af nævnte synspunkter samt nogle principielle overvejelser angående kriteriet for overensstemmelse mellem Paulus og Jesus. Så undersøges kilderne til Paulus' forkyndelse, og der gives en almen karakteristisk af dem. Dette bringes endelig i forhold til urmenighedens og Jesu forkyndelse.

Det er eksistensteologiens kristologi, der gøres op med. Ridderbos viser, at denne kristologiske opfattelse af Jesus som blot en forkynner af ægte eksistens, som Paulus bringer mytologisk til udtryk gennem gnostiske forløserforestillinger, bygger på tvivlsomme rekonstruktioner. Ud fra evangelierne og Paulus' kilder – den jerusalemitiske urmenighed, Jesustraditionen og ikke mindst det Gamle Testamente – samt udfra Kristi åbenbaring for Paulus er det synspunkt langt sikrere, at Jesus havde en bevidsthed om sig selv som den af Gud udsendte frelser til verden, og at Paulus forkynner denne frelseskendsgerning i lyset af opstandelsen.

Henning Bertelsen

★

Anita Behrendt: Páskebogen. Det danske Bibelselskab, 48 sider. 49,85 kr.

★

EN rigt illustreret beretning om hændelserne fra palmesøndag til 2. påskedag. Udvalgt fra evangelierne.

Bogen henvender sig, så vidt vi kan se, ikke til nogen bestemt alders- eller faggruppe, men med denne anmeldelse for øje har vi brugt bogen som højtlesning for vores børn (4 stk. mellem 8 og 1 år). Vi har bredt os over nogle dage, da den

er for lang til at læse højt af ud i et stræk. Skønt de kender påskeberetningerne i forvejen, syntes de fængslede af denne udgave og glædede sig til næste højtlesning. Bogen er også indbydende både i format, papir og illustrationer, som iøvrigt er tegnet af »forfatterinden« (kompilatorinden – ifølge Jesper) selv.

Bogen er nemlig i meget vid udstrækning en udvalgt samstilling af de evangeliske tekster – og ikke en selvstændig gengivelse. Dette kan både være en fordel og en bagdel.

Nu først lidt godt:

Tegningerne er gode. De fortæller indholdet, og der er mange af dem. Hvilket gør bogen egnet som børnebog. Udformningen – nemlig en samlet påskeberetning – gør den (vil vi tro) velegnet til brug i skolen og måske også overfor konfirmander (?). Denne samlede fortælling om påsken gav også os nyt lys over nogle ellers velkendte 'udenoms' tekster:

'Enkens skærv' – hun gav alt, hvad hun ejede. Jesus gav *få dage* efter alt, hvad Han ejede. 'De utro vingårdsmænd' – *få dage* efter var de utro jøder skyld i Hans død. 'Den endelige dom' – hvor fårene skilles fra bukkene. *Den følgende* torsdag og fredag blev Jesus selv fængslet, tørstede og led nød, og hvem så til Ham?

Vi synes at disse ord får mere vægt, når det som her er ganske tydeligt, at ordene er sagt i netop påskeugen. Heri ser vi en fordel ved den nære samstilling af evangelieteksterne. De giver i sig selv nyt liv til læsende, tørstende sjæle uden at behøve theologiske (ofte farvede) udredninger.

Og så lidt skidt:

Vi synes, at kompilatorinden er inkonsekvent. Nogle steder viser hun en form for skjult fortolkning ved lette omskrivninger af enkelte ord og handlinger, men andre oplagte steder undlader hun dette, hvorefter det kommer til at stå som en mangel (en såkaldt 'undladelsessynd' – ifølge Bess). F.ex. da Johannes kom til den tomme grav og »så og troede«. Hvad

var det, han så og troede? Vi synes vel nok, at hun burde være konsekvent ved enten overhovedet ikke at omskrive noget som helst og derved lade den 'rå' evangelietekst tale helt for sig selv eller ved at omskrive helt – (med fare for at se hendes egen personlige holdning. Måske kunne det have været spændende (?)).

Men det, der undrede os mest, var slutningen. Hun lader beretningen ende med 2. påskedags tekst om 'de 2 på vej til Emmaus'. Af en eller anden grund virker dette tamt og ikke spor sejrrikt. Vi har en fornemmelse af, at Det glædelige Budskab ville have stået klarere og mere

kraftfuldt, hvis bogen sluttede enten med englens ord: »Han er opstanden. Han er ikke her». PUNKTUM! ... – eller med teksten til 1. søndag efter påske, hvor Jesus står midt iblandt dem og siger: »Fred være med jer! Ligesom Faderen har udsendt mig, således sender jeg også jer».

Men nu ender den altså i Emmaus. Og vi vil også slutte nu med at sige: at bogen er trods alt god at læse for Endnu en gang viser det sig, at Bibelen er spændende, livlig og fornyende, og den kan altså også bruges som højtlesning for BØRN!

Bess og Jesper Serner-Pedersen

MENIGHEDSRÅDSVALG 1984

TIL november 1984 skal der være menighedsrådsvalg, men tab ikke modet! Når du på søndag går til messe i din sognekirke, så se dig om, se på de mennesker, du holder gudstjeneste sammen med; glæd dig over dem, og når gudstjenesten er forbi, så indbyder du dem til at gå med dig hjem, og du spørger dem: Skal vi lave en liste af kirkegængere til menighedsrådsvalget? Og natur-

ligvis siger de: Ja! For I, der går til gudstjeneste om søndagen, I kan være lige så kloge i forvaltningen af menighedsrådets midler som de tilfældige mennesker, socialdemokraterne, de konservative, venstrefolkene og de uniformerede ungdomskorps kommer med.

Fat mod og kom i gang! Det er ikke for sent endnu!

Knud Christensen

Legat til studenter

Til retræten for mænd i Kollund fra den 16. til den 20. september kan studenter søge om ophold og rejseudgifter betalt. Ansøgningen sendes til:

Johanne Ellebjerg og Karen Justesens
Mindefond
c/o pastor Knud Andersen
Kirketorvet 2
3550 Slangerup

Ansøgningsfristen udløber den 1. august.

Til kalenderen

Landskonvent i Århus 31. maj – 2. juni.

Kirkelig Familielejr på Sundeved-Centret 16.-22. juli.

Retræte for mænd på Mariagården i Kollund 16.-20. september.



170 HR PASTOR
KNUD CHRISTENSEN
KIRKEGADE 9
1600 FREDERIKSSUND

RESERVERET POSTVÆSENET



RE-FORMATIO

udgives af

Fællesskabet KIRKELIG FORNYELSE

Ansvarshavende redaktør:

Sognepræst *Knud Christensen*,
Kirkegade 9, 3600 Frederikssund.
Telefon 02-31 03 39.

Redaktionsudvalg:

Sognepræst *Ole Skjerbæk Madsen*,
Kleinsgade 2, 1976 København V.
Sognepræst *Anders Studsgård*,
Skovvænget 19, Skarrild, 6933 Kibæk.
Pastor *Poul Ulsdal*,
Kirkegade 88, 6700 Esbjerg.
Stud. theol. *Peter Østerby-Jørgensen*,
Tousvej 85, 2.tv., 8230 Åbyhøj.

Ekspedition:

Bladet koster 60 kr. årligt i abonnement, — for studerende 40 kr. årligt. Beløbet indbetales til kassereren for Fællesskabet KIRKELIG FORNYELSE, organist *Axel Madsen*, Carit Etlarsvej 5, 1.tv., 1814 København V. Telefon 01-22 67 67 — Postgiro 208 81 42.

Fællesskabet KIRKELIG FORNYELSE

Formand:

Sognepræst *Olav Fog*,
Præstegårdsvej 11, Blåhøj, 7330 Brande.
Telefon 05-34 50 61.

Bestyrelse iøvrigt:

Søster *Karen Bagge*,
Hørsholmsgade 22 D, 2.tv., 2200 København N.
Sognepræst *Poul Exner*, næstformand,
Svanens Kvarter 19 C, 2620 Albertslund.
Organist *Axel Madsen*, kasserer,
Carit Etlarsvej 5, 1.tv., 1814 København V.
Sognepræst *Helge Taggatz*, sekretær,
Landsbygaden 68, Sengeløse, 2630 Tåstrup.

Medlemmer betaler 160 kr. årligt til fællesskabet. Dette beløb omfatter også abonnement på Re-formatio. Ægtepar 190 kr. Studerende og pensionister betaler 80 kr. for enkelt medlemskab. Pensionistægtepar 95 kr.



INDHOLDSFORTEGNELSE NR. 3 — MAJ 1984 — 27. ÅRGANG

<i>Poul Hoffmann</i> : Opstandelse	45
<i>Olav Rune Ekeland v/O. Lund Pallesen</i> : Romerkirken og protestantismen	49
<i>Edmund Jensen</i> : Guds hjerte og ånde	57
<i>v/Johs. M. Nielsen</i> : Vor Frue af Medjugorje. Mariaåbenbaring i dag.	61
<i>Henning Bertelsen</i> : Læst: Hermann Ridderbos: Paulus og Jesus.	61
<i>Bess & Jesper Serner-Pedersen</i> : Læst: Anita Behrendt: Påskebogen.	62
<i>Knud Christensen</i> : Menighedsrådsvalg 1984	63
Legat til studenter	63
Til kalenderen	63