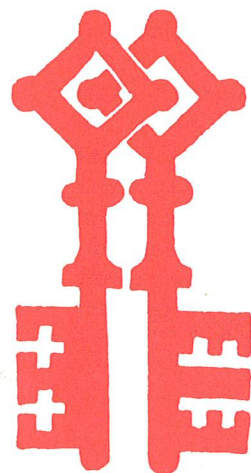
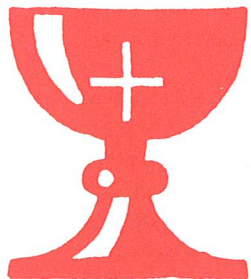
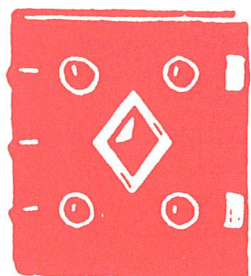


RE-FORMATIO

MEDDELELSER OM KIRKELIG FORNYELSE

3/ august 2002

ISSN 0903-6113



Gudsfødersken med Kristus.

14. årh.

Nationalmuseet, Beograd

Dans Maria¹

Af Fader Terje Tønnesen, Kristiansand, Norge

Dans Maria	hersker som en Gud
din sønn vår Gud er født	dans ut tårer savn og skrik
din unge kropp har båret Ham	døde skal stå op
som bærer dig og alt	dans Maria
dans en sang og dans et liv	rundt vårt bord
verden er blitt ny	et alter med et brød
dans Maria	vinen funkler i vår kalk
rundt din gutt	dans ut nådens liv
han vokser og blir stor	dans Maria
dans en hyllest svøpt i lys	for din sønn
så verden kan få se	på tronen hos sin Far
dans Maria	dans ut tro og kærlighed
dødens dans rundt korsets slanke tre	håb for alle folk
dans ut all din kvinnetro	snart vi møtes skal i fred
for jorden og dens folk	snart bliver tiden ny
dans Maria	dansens dronning ren og stærk
rundt en grav	hellige Guds mor
som nå er tømt for død	dans deg inn i sjel og sinn
full den er av liv og håp	hos alt liv på jord
af lys og englespor	dans deg inn i tid og rom
sønnen din er oppe nå	dans Maria dans

Maria i den Nordisk Katolske Kirke

af Fader Terje Tønnessen, Kristiansand, Norge

Forkortet gengivelse af foredrag holdt på Kirkelig Fornylses landskonvent i Åbyhøj kirke og sognegård, Århus d. 10. maj 2002 – fordansket af red.

DEN NORDISK KATOLSKE KIRKES (NKKs) lære om Guds mor Maria er orienteret ud fra Skriften og funderet midt i det evangeliske, katolske og ortodokse trosunivers. Udgangspunktet er GT og NT og de 7 økumeniske koncilers læreafgørelser før 1054. At tale om den velsignede jomfru er et udtryk for troens, håbets og kærlighedens sprog. Det er barnets sprog, poetisk, lyrisk. Ingen kan tale sandt om Maria uden at føle sig som et barn, der henvender sig til sin egen mor. Det er ikke det maskuline, krigeriske, rationelle sprog man bruger - men fredens og hengivenhedens sprog. Det mariologiske (mariologi = læren om Maria) univers er en måde at tænke helhed på - det er en holistisk sandt feministisk teologi. Midt i den metafysiske, transcendent verden er der en jødisk kvinde - ikke en kvindelig guddom, ikke en gudinde - men en normal jordisk kvinde. Maria har ikke sine rødder i en sakral, mytisk, metafysisk verden, hendes biologiske rødder er semitiske, jødiske og ifølge det apokryfe Jakobsevangelium hed hendes forældre Joakim og Anna.

For at profilere NKKs mariologi i forhold til De ortodokse kirker og Den romersk-katolske kirke vil jeg konfrontere de 4 hoveddogmer i den romersk-katolske tradition:

1 - Maria er Guds mor

NKK SIGER JA til dette økumeniske dogme, som blev vedtaget på koncilet Efesus i 431. Dogmet har som læremæssig basis kristologien (læren om Kristus): Fordi Jesus Kristus er sand Gud og sandt menneske, bliver Maria Guds mor. Hun er ikke moder til Gud Fader, men moder til den jordiske Gud Søn - og Gud Helligånd overskyggede hende så hun blev med barn. Udtrykket Guds moder om Maria er et af NKKs yndlingsudtryk både i liturgier og i teologisk tænkning og praksis.

2 - Maria er altid jomfru

NKK TROR, AT MARIA var jomfru før fødslen, under fødslen og efter fødslen; ikke på grund af nogen seksualfjendtlighed eller kropsfobisk holdning, ikke fordi det er teologisk absolut nødvendigt - men fordi det slet og ret giver mening til inkarnationens mysterium og synet på Maria som den nye Eva. Oldkirkens mariologiske refleksion blev styret af, at Maria måtte overgå den gamle Eva på alle planer. Den nye Eva måtte sejre over synden, djævelen, døden og dommen. At Maria ikke fødte flere børn end Jesus, kan læses ud fra det apokryfe Jakobsevangelie (8,3 og 9,2), hvor det står, at Josef var en ældre enkemand med voksne børn fra første ægteskab, da han traf Maria; disse kunne da blive omtalt som Jesu »brødre og

¹ Klippet fra Terje Tønnesen, Svak fornemmelse av vår, Saeculum 2000, s. 67

søstre«. Det teologisk vigtige i tænkningen om Maria som »altid jomfru« går på, at der sker en nyskabelse, en transformation, en fornyelse - i og med Maria. Hun er symbolbærer for den nye tid og den nye verden: Marias jomfruelighed tolkes eskatologisk (læren om de sidste tider) og ekklesiologisk (læren om Kirken) - også de paulinske tanker om cølibatet (1. Kor 7) kan ligge bag. Maria er symbolbærer for og urbilledet på Kirken: Kirken skal være mor, jomfru og brud - som Maria. Mariologien og ekklesiologien smelter her sammen til en logisk dogmatisk konklusion - som ikke på nogen måde udtrykker kropsfjendtlighed eller seksualfobi - men tværtimod ophøjer kroppen til et tempel for Helligånden, et levende, rent, trofast Gudshus.

3 - Marias ubesmittede undfangelse

DEN 8. DECEMBER 1854 offentliggjorde pave Pius IX bullen *Ineffabilis Deus*. Der fastslår paven, at Maria er født uden arvesynd (*conceptio immaculata*). Igen er det kontrasten til den gamle ulydige syndige Eva, der fører til en speciel juridisk fikseret romersklogisk konklusion. Den gamle Eva var født uden arvesynd - altså måtte den nye Eva også være det. Satan fik den gamle Eva i sin magt - den nye Eva sejrede over synden og djævelen på grund af en speciel nådesbeskyttelse fra Herren. NKK tager afstand fra dette romerske dogme, fordi det giver Maria mindre - ikke mere - ære. En kvinde som subjektivt og psykologisk ikke er i stand til at synde, er ingen fri kvinde - hun er en marionet, en slave - i Guds hånd. Hvad består Marias fortjenester i, hvis hun ikke var i stand til at synde?

Hvilken betydning har hendes »ja« (Luk 1,38), hvis hun ikke var i stand til at sige »nej«? Immaculata-dogmet fra 1854 baserer sig på en biologisk, psykologisk og anatomisk logik, som reducerer Marias åndelige betydning. Det eksemplariske potentiale, der ligger i den frie kvindes lydighed, trofasthed og hengivenhed forsvinder - hvis hun i udgangspunktet er bundet på hænder og fødder. Sammen med De ortodokse kirker afviser NKK derfor Immaculata-dogmet.

4 - Marias optagelse i Himmelen

DEN 1. NOVEMBER 1950 fastslog pave Pius XII, at Maria blev optaget til himmelens herlighed med krop og sjæl - da hendes jordiske liv var over. Hun døde, men hendes krop blev forvandlet i dødsøjeblikket. I udgangspunktet stiller NKK sig positiv til den tænkning, som ligger bag dogmet: NKK tror, at Maria nu er i den himmelske herlighed - og vi tror, at vi kan bede om hendes forbøn. Selv om vi gerne bruger de traditionelle begreber *metastasis* (overgang), *transitus* (gennemgang), *dormitio* (hensovelse), kan vi følge logikken i tænkningen om Marias krops forvandling - ud fra Kristi opstandelses påskesejer. Den krop som fødte Kristus ind i denne dødens verden, blev også den krop som fik erfare Kristi opstandelses kraft og gennemtrængning - i dødsøjeblikket. Skulle Kristus ikke være fri til at gøre en aldrig så lille undtagelse for sin mor? For de historiske fakta er - og de er værd at reflektere over(!): Maria blev ikke martyr. Der er ingen jordiske levninger bevaret efter hende, der findes ingen relikvier eller relikviedyrkelse noget sted. Hvis hun

døde på vanlig måde: Hvor og når døde hun? Var der vidner til hendes død og begravelse? Hvor er eventuelt hendes grav? Har pilgrimme valfartet til hendes grav? Ingen byer eller menigheder har officielt gjort krav på hendes grav - Jerusalem og Efesus har aldrig kunnet dokumentere sine tidligere påstande. Det sidste vi hører om Maria, er fra ApG 1,14 - hvor Maria er sammen med apostlene i Jerusalem. Efter ApG 1,14 bliver der helt stille om Maria i NT - bortset fra den apokalyptiske kvinde i Åb 12 - som mange tolker som Maria. NKK tror, at Maria døde en naturlig død - og selv om vi ikke vil dogmatisere dette - stiller vi os i udgangspunktet positive til den teologiske pointe, som 1950-dogmet vil tage vare på. NKK tror, at Maria er i den himmelske herlighed - og vi tror at vi kan bede om hendes forbøn.

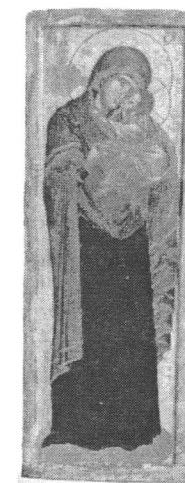
Som eskatologisk symbolbærer er Maria vigtig for de troende, som nu slider i dødens og syndens verden. Vi har ikke behov for en gudinde, vi har ikke behov for en kvindelig guddom, vi har ikke behov for en metafysisk sakral kvinde fra en anden verden - men vi har behov for en mor. Ingen ægte mor ønsker tilbedelse. Ingen ægte mor ønsker hyldelse. En ægte mor ønsker at blive elsket. Og det er det, NKK prøver at gøre i sin mariologi, som er baseret på klassisk kristologi og som får konsekvenser for vor ekklesiologi.

NKK tager afstand fra marianske titler som *mediatrix* (forløserinde) og *co-redemptrix* (med-forløser) og vi stiller os skeptiske til tvetydige og uklare titler som f.eks. *Advocata Gratiae* (nådens advokat). En grænsedeling mellem Kristus og Maria er nødvendig:

Marias offer må ikke identificeres med Kristi offer - alt som siges om Kristus skal ikke nødvendigvis og automatisk smitte af på Maria. Hvis Marias lidelse og offer i kvalitet og kvantitet nærmer sig, for ikke at snakke om, bliver identisk med Kristi lidelse og offer, bliver resultatet mariologisk heresi (vranglære). Det er Kristus, Sønnen fra evighed, som bærer og soner verdens synder. Ikke Maria. Det er Sønnen som skal dømme verden. Ikke Maria.

NKK priser Maria salig - i vore liturgier og bønner - og vi beder dagligt om hendes forbøn. Vi elsker Maria - fordi Guds eget ikon - Kristus - tog bolig i hende - og ved hende og gennem hende oplyste universets Gud hele verden med sin guddommelige stråleglans.

Litteratur: Terje Tønnessen: »Maria«, Saeculum Forlag 2000



Altermotiv fra klosteret Decani.
Ca. 1350. 164.5 x 56 cm.

Guds Moder og Verden

Af Monica Papažu, magister, Randers

Foredrag holdt på Kirkelig Fornyelses landskonvent i Åbyhøj kirke og sognegård, lørdag den 11. Maj 2002.

Når man ser på den ortodokse verden udefra, bliver man forundret over, at Maria næsten er fraværende i ortodoks dogmatik. Der findes ikke dogmatiske traktater om Maria, ikke engang et dogmatisk kapitel om hende i større teologiske værker. Hun er ikke et emne for teologisk diskussion. Der findes ikke Mariologi i snæver forstand (en specifik teologisk systematisering eller klargørelse) i den ortodokse verden.

Hele Mariologien er her koncentreret i navnet. Tre æresbetegnelser knytter sig til Maria: Theotokos (Guds Moder eller Gudsføderske), Aiparthenos (Evig Jomfru) og Panagia (Den Alhellige).

De første to, Theotokos og Aiparthenos, er dogmatiske betegnelser. De blev vedtaget hhv. ved kirkesynoden i Efesus (431) og kirkekonsiliet i Konstantinopel (553). Den tredje, Panagia, har aldrig været genstand for en dogmatisk redegørelse, men indgår på sin udefinerlige eller udefinerede måde i det almindelige ortodokse sprog.

Theotokos er af stor dogmatisk betydning, og det afgørende er, at den ikke udspringer af en refleksion over Maria som sådan, men af behovet for at fastslå den rette kristologi. Theotokos har været led i den kristologiske strid.

Over for det nestorianske kætteri svarer kirken på det 3. økumeniske konsilium i Efesus i 431 ved at gentage det navn, som den liturgiske brug og

den folkelige fromhed allerede havde tillagt Maria.

Kampen foregik mellem Theotokos og Christotokos. Nestorius, som i øvrigt var Konstantinopels ærkebiskop, holdt med stædighed fast ved Christotokos, dvs. ved idéen om, Marias søn kun var menneske, et Gud-bærende menneske, forskelligt fra den guddommelige person.

Kirkens reaktion derpå har været at hævde Kristi identitet som Guds eget Ord: »Guds Ord er blevet kød«. Theotokos står altså som det kortfattede kristologiske dogme. »Dette navn rummer hele inkarnationens mysterium«, som hl. Johannes af Damaskos skriver (*De fide orthodoxa*, III,12). Dette navn udtrykker essensen af vor trosbekendelse: Theotokos betyder, at det er Guds Søn, der bliver født. Han er én person, sand Gud og sandt menneske på én gang.

Det skal samtidig nævnes her, at to betydelige kirkefædre var med i forsvaret for Theotokos: Kyril af Alexandria og Johannes Cassian. Kyril af Alexandria er en af de store kirkefædre i Østkirken. Johannes Cassian, som spillede en vigtig rolle i monakismens udvikling i Vesten, danner bro mellem Øst- og Vestkirken. De tilhørte den endnu udelte kirke og var fuldt ud i overensstemmelse med den forudgående tradition, sådan som vi f.eks. finder den hos Athanasius, Gregorios af Nazianz og Gregorios af Nyssa.

Disse to betegnelser er Maria-teologien sammenfattet i den ortodokse kirke. Det er den hele Mariologi. Dette er meget lidt sammenlignet med den vældige Mariologi, som har udviklet sig i den romersk-katolske kirke, og som endda har givet sig udslag i vedtagelsen af dogmerne om »Den ubesmittede undfangelse« (1854) og Mariæ Assumption (Optagelse i Himlen eller Himmelfart) (1950). Men denne teologiske diskretion, hvorved Maria er til stede for at fastslå Guds Ords menneskevordelse og så indhyller sig i tavshed – i en lys, nærværende og helliggjort tavshed – siger allerede meget om den ortodokse forståelse af hende.

Der kan ikke dogmatiseres om Guds Moder. Men hendes tilstedeværelse i den ortodokse kirkes liv er derimod markant. Kirkelivet er synligt, håndgribeligt (men også uhåndgribeligt) præget af Guds Moders nærvær. Det drejer sig om: Bønnen, kirkeåret og ikonografien.

Marias tilstedeværelse i kirkens bøn.

Bønnerne til Guds Moder, som er »højere i Ære end Kerubim, uden nogen Lighed mere herlig end Serafim«, er en bestanddel af alle liturgiske bønner. Der findes ikke nogen gudstjeneste eller nogen bøn i den ortodokse kirke, hvor hun ikke bliver nævnt. Hver gruppe bønner ender med en *Theotokion*, dvs. en speciel hymne til Maria. Onsdag og fredag, dage, som er forbundet med Korsets mysterium, antager *Theotokion* form af *Stavrotheotokion*, som svarer til *Stabat Mater Dolorosa* i den vestlige tradition, dvs. smertens Maria ved Korset. Dernæst er der et væld af bønner og hymner, som ligger de troendes hjerte nær:

Fra Kyril af Alexandrias og Johannes af Damaskos' hymner til de utallige »akathistoi«, som indgår i den »paraliturgiske« tradition.

Kirkeåret rummer mange højtider, som er viet Maria.

Der er fire højtider, som hører til kirkens 12 store højtider:

- *Gudsmoders fødsel* (8. september)
- *Gudsmoders indtræden i Templet* (21. november),
- *Bebudelsen* (25. marts) og
- *Hensovningen* (15. august).

Af stor betydning er også 2. februar: *Kristi indtræden i templet*, 40 dage efter fødslen. »Renselsesfesten« er både en Kristus- og en Maria-højtid.

Ud over disse er der en række mindre fester, som er helliget Guds Moder. Således: *Den Hellige Jomfrus Beskyttelse* (beskyttende slør) (1. oktober); *Theotokos' Synaxis* (Forsamlingen til Guds Moders ære) (26. december) og *Marias undfangelse* (9. december).

De fire store højtider stammer fra aposteltiden. Den ældste af dem er *Synaxis*, anden juledag. At denne er den ældste fest, den oprindelige rod, fra hvilken alle de andre har udviklet sig, giver os allerede nøglen til forståelsen af Marias betydning. Ved fejringen af Frelserens fødsel æres også Frelserens moder. I lyset af denne glæde ses hun som den, der har bragt ham til verden. Maria fejres, fordi den vidunderlige fødsel fejres. Hun ses (og kan kun ses) i sin Søns lys. Hun er den ene, udvalgte kvinde, som har »fundet nåde for Gud« (Luk, 1,30). Hun har båret Guds Søn og bragt ham til verden.

Men hun er ikke kun den enestående og afrundede individualitet, hun er også én af skabningerne, ja, den, som repræsenterer menneskeslægten og står for den ganske skabning.

En af julehymnerne siger:

»Hvad skal vi bringe Dig, o Kristus, som for vor skyld er kommet til jorden som et menneske? ... Den ganske skabning vil takke Dig: Englene bringer Dig en sang; himlene giver Dig en stjerne; vismændene kommer med gaver; hyrderne viser dig deres forundring; jorden giver Dig en grotte; de umælende væsener giver Dig en krybbe. Men vi giver Dig en Jomfrumoder!«

Det er en kosmisk hymne – med den fornemmelse for frelsens kosmiske dimension, som er karakteristisk for den ortodokse verden. (Jeg husker en episode fra en 10 år tilbage: Min store datter, som dengang var en pige på en fem år, malede meget smukke julekort. Hun tegnede en stor, stor stjerne, som lyste stærkere end den stærkeste sol, en meget stor engel med gyldent hår på vej til jorden, så stor, at hans røst kunne høres overalt på jorden; hun tegnede små hyrder på marken med et par små får og en kamel, og i et hjørne, i en lille ramme, så små, at man næsten ikke kunne få øje på dem, en lille bitte Jesus med en lille mor hos sig. Som den stolte mor sendte jeg tegningen til mine forældre. Og min far skrev til mig: »Det er en meget smuk tegning, Irina har lavet. Hun har fået det hele rigtigt på nær én 'detalje': Kamelen og fårene burde have været på knæ«.

Ja, dette er det ortodokse svar. Det, der manglede, var den kosmiske fornemmelse for hele skabningens frelse.)

Hymnen siger: »Himlene giver Dig en stjerne«. Et godt billede med rødder i Det Gamle Testamente, hvor bjergene ryster af glæde, og himlene er fyldt af Guds herlighed. Alt hvad Gud har skabt, himlen såvel som jorden, bringes her sammen som gavebærende ved mødet mellem Gud og Hans skabning, som er selve Kristi fødsel. Det, som menneskene har at give, er dette unikke menneske, blomsten af tro og lydighed, renhed og tavshed: En jomfrumoder.

Theotokos betyder, at det er Guds Søn, der bliver født. Han er én person, sand Gud og sandt menneske på én gang.

I julenattens *glæde* ses det forklarede menneske, som Gud tager bolig i og lader Sig føde af – føde på jorden som ethvert andet barn. Maria er den forklarede verden: Hun er den, der har sagt »Ja«, »mig ske efter dit ord!«, og som »gemte ordet« dybt »i sit hjerte«, så dybt, at det blev kød!

»Jeg er Herrens tjenerinde«, siger hun. Og i den ortodokse tradition (og overalt i kristenheden) aflæses dette svar som modsætningen til Evas venden sig bort fra Herrens befaling. Hun er den Nye Eva, som føder den Nye Adam. Hun er menneskets Ja – den store omvæltning – hele skabningens Ja til Herren. I dette Ja, udtalt af et menneske med et ydmygt hjerte, og som virkelig glemmer sig selv, finder mødet mellem Skaber og skabning, mellem det uende-

lige og det begrænsede, mellem Gud og mennesket allerede sted – en kærligheds synergi, som føder nyt liv.

Den store teolog fra 1300-tallet Nikolaj Kabasilas skriver derom i sin prædiken til Bebudelseshøjtid:

»Inkarnationen har ikke kun været en frugt af Faderens virksomhed ved Hans Magt og Hans Ånd, men også af Jomfruens vilje og tro. ... Ligesom Gud af egen fri vilje ønskede at blive kød, ligesådan har det været Hans ønske, at Hans moder skal bære Ham af sin egen fri vilje, med sin hjertelige accept« (citeret af Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (1944), St. Vladimir's Seminary Press, 1976, s. 141).

For Kabasilas er Inkarnationen altså en synergi (samvirke) mellem Gud og mennesket. Kristi fødsel er forsegling af dette nye forhold mellem Skaber og skabning. Marias Ja er åbenbaringen af menneskets helbredte frihed: Friheden, der adlyder og binder sig til Herrens ord.

Med undtagelse af *Bebudelsen* er de store Maria-højtid: *Guds Moders fødsel*, hendes *Indtræden i Templet* og hendes *Hensovning* uden bilag i Skriften.

Det, som Skriften fortæller om, er: Bebudelsen, fødselen i Betlehem, besøget hos Elisabet og Marias Magnificat (»Min sjæl højlover Herren« – Luk.1,46), hendes tilstedeværelse ved Kristi første undergerning (Brylluppet i Kana - Joh. 2) og ved afslutningen, ved Korsets fod. Skriften nævner hende også som medlem af kirken, af menigheden i Jerusalem, og giver en kort beskrivelse af hendes liv i tro og bøn,

hvilket betyder i kommunion med Kristus: »Disse deltog alle enigt og udholdende i bønne sammen med nogle kvinder og Maria, Jesu moder, og hans brødre« (Ap. G. 1,14).

Hvorfor så fejre Marias fødsel, forskellige momenter i hendes liv (hendes indtræden i templet) og hendes død? Den russiske teolog Alexander Schmemmann mener, at disse fejres præcist, fordi der i en vis forstand ikke er noget at fejre andet end det helt almindelige. De er *almindelighedens fester*: »if the Church began to commemorate the event with a special feast it was not because the birth was somehow unique or miraculous or out of the ordinary; but because on the contrary, the very fact that it is routine discloses something fresh and radiant about everything we call 'routine' and ordinary, it gives new depth to the 'unremarkable' details of human life« (Alexander Schmemmann, *The Virgin Mary, Celebration of Faith: Sermons*, vol. 3, St. Vladimir's Seminary Press, 1995, s. 23).

Den velsignede almindelighed, siger Schmemmann med rette. Er det ikke sådan, at når vi elsker hinanden, fejrer vi også hinandens fødselsdag; og når vi har mistet vore kære, mindes vi dem på dagen for deres bortgang? Hvorfor så ikke gøre dette i forbindelse med Maria, vor Storebrors moder?

Netop fordi de er *almindelighedens fester*, har disse højtid ikke brug for specifikt at være funderet i Skriften. Når man véd, at Jesus har en moder, så må hun jo, som alle andre mennesker, være blevet født. Som enhver anden pige, der levede i Det Gamle Testa-

menter univers, blev hun ført ind i templet. Som ethvert andet menneske døde hun også en dag. Det almindelige, det jordiske menneske. Et menneske, som i en vis forstand er som ethvert andet. På almindelighedens grundlag understreges altså desto stærkere menneskevordens virkelighed og mysterium.

Ved *Marias fødsel*, hvor man nævner hendes forældres navn, Anna og Joakim, som bliver skænket et barn på deres gamle dage, markeres samtidig slægtens realitet og *historien*. Det er »en fejring af menneskets historie«, siger Schmemmann (*The Virgin Mary*, ss. 24-25). Maria er rundet af en historie, som gik forud for, af en slægt og hendes erfaringer. For at hun kunne fremtræde som den vidunderligt rene pige, må der også have været forældre og slægtninge, der har præget hendes opvækst. Som ethvert andet menneske tilhører hun ikke kun nuet i dets uforlignelige kvalitet, men hun tilhører også *fortiden*, den fortid, den historie, som har aflejret sig i hende, i hendes nu: Det nu, hvor Herren træffer hende og gør hende til Sin Søns moder.

Måske kan denne fest også ses som en vis modsætning til det romersk-katolske dogme om Marias egen »ubesmittede undfangelse«, som den ortodokse verden aldrig har accepteret. Der, hvor den katolske tænkning i en i øvrigt fuldt ud forståelig lovprisning af hende adskiller Maria fra de menneskelige vilkår, fra det almindelige (derfor en undfangelse uden synd), dér vil den ortodokse pietet derimod fremhæve den eksistentielle og historiske kontinuitet. I et ortodokst perspek-

tiv rækker »den ubesmittede undfangelse« ved selve Inkarnationens radikalitet – der findes kun én, der er født uden synd: Jesus Kristus – og mindsker endda Frelsens betydning. Maria blev født under arvesynden og døde som ethvert andet menneske, eftersom døden er den syndige naturs konsekvens. Her er nemlig den dramatiske spænding, hvor Guds Søn fødes af en kvinde som alle andre og dog af en kvinde, som Helligånden beskærmede mod den personlige, aktualiserede synd. En kvinde, som lever og dør (og hvis død – hensovning – er en død til opstandelse, sådan som det forjættes enhver, der tror på det Livets Ord, der er blevet sagt).

Som den jødiske pige hun er, er det normalt, at hun *indføres i Templet*. Her er den teologiske tolkning meget kompleks. Hun bringes ind i templet i Jerusalem, fordi hun tilhører sit folk og Det Gamle Testaments univers. Hun er kvintessensen af det univers, som rummer ventetid og forjættelse. Men hun er også det punkt, hvor templets betydning ændres, hvor det gamle tempel er bragt til sin fuldendelse og afslutning, og et nyt tempel opstår. Hun er selv det nye tempel. Efter festens smukke ord: »Frelserens vidunderligt rene tempel føres ind i Herrens tempel«.

Ved denne højtid signaleres både *kontinuiteten* og *diskontinuiteten*. Maria er det punkt, hvor fortid og fremtid knyttes sammen: Menneskets fortid og fremtid såvel som Guds fortid og fremtid, dvs. Guds forjættelse og Guds fuldbyrdelse af Sin forjættelse; men hun er også *diskontinuitet*, et slutpunkt for fortiden, for gennem hendes moderskab bryder Frelsen ind i den i synden og døden fastlåste verden.

Hun er det nye tempel, og dette skal forstås bogstaveligt: Hun, som bærer Kristus i sig, er templet. Det nye tempel vil ikke mere være lavet af hænder, det vil ikke mere være af sten, men af »levende sten«. Det vil være menneskets liv. Tempel er ikke et sted, men en eksistens.

Det samme perspektiv, som er karakteristisk for Jomfruens fødsel, præger også den højtid, som ligger i den anden ende af Marias livs jordiske forløb: *Guds Moders Hensovning*. Det er en af de højtider, der ligger det ortodokse hjerte nærmest. Det er højsommerens fest, midten af august. Fra den 1. august til den 14. holdes faste. Den 14. august er en dag, der ligner Langfredag. Det er en begravelsesdag, med begravelsessang og optog rundt om kirken. Natten fyldes af dødens sang og af levende lys. Dagen efter besynges Opstandelsen.

Festdagens ikon beskriver begivenheden i tre planer. I den nederste del ses Maria på sit dødsleje. Hun ligger udstrakt, og omkring hende er apostelskaren forsamlet (Peter, Johannes, Paulus), sommetider også dem, der er kommet efter dem (Johannes Chrysostomos, Basilios den Store), og kvinder. I baggrunden ses templet. I midten af ikonen, i en blå mandorla med en ramme af engle står Kristus, som bærer sin moder – i en miniaturefigur som var hun et spædbarn, et spædbarn, som både er i svøb og i ligklæder – i sin favn (ligesom moderen bar ham, således bærer han hende; som moderen gav ham liv, således giver han hende liv). I den øverste del af ikonen skildres engleskaren, bevingede engle, som ledsager apostlene, og i midten er der den levende Guds Moder på en stol eller en trone,

båret op i højheden af to knælende engle.

Det er en af de mest dynamiske ikoner, der findes. Det er en ikon, som forkynder Kristi Opstandelses kraft. I midten af ikonen – som lyset og kilden til lyset, som Livet – står Kristus. Han er midtpunktet, Han er den handlende, i Ham grænser jorden og himlen til hinanden, i ham bliver døden, som ses i den nederste del af ikonen, til liv, sådan som det ses i den øverste del af ikonen. Han er vendepunktet, omdrejningspunktet. Døden bliver til liv, jorden bliver til himmel.

Ikonen udtrykker smukt og præcist højtidsens teologiske betydning. Det er en Maria-højtid, men meningen med Maria-højtiden er *Den Opstandne Kristus*, som skænker menneskene Sin opstandelse.

Den er Den Opstandne Kristi ikon, og den er samtidig *Kirkens ikon*. Menneskeskaren omkring Maria er menigheden, Kirken. Bøjet over den døde Maria har menigheden *Kristus* i sin midte. Det er både den jordiske og den himmelske menighed. De samme engle, som forkyndte Kristi fødsel fra det høje, samles nu om »Livets Moders« dødsleje.

Med den realisme og diskretion, som er karakteristiske for den ortodokse ånd, tales her ikke om »Assumption« og himmelfart. Der tales om død – en død som ethvert andet menneskes død, en »dødløs død« – og opstandelse. Optagelse i himlen? Ja, vist. Opstandelse, som den opstandelse og det evige liv, som loves enhver, der tror på Kristus.

I en vis forstand kan man sige, at der ikke synes at være den store forskel på den ortodokse Hensovnings fest og den

katolske Assomption. Taler ikonen ikke i sin øverste del om optagelsen i himlen? Forskellen forbliver dog, al den stund den ortodokse bevidsthed ikke kan kalde den højtid for andet end »hensovning« – i selve ordvalget ligger, som det altid gør, en teologisk holdning – og al den stund hensovningen ikke gøres til genstand for en dogmatisk redegørelse.

Ikonen fokuserer på Den Opstandne Kristus og menigheden: Denne fest er altid blevet forstået *eskatologisk*. Maria er ikke blot det enestående menneske – hun er det naturligtvis – men hun er Kirken, det nye liv, som udgør kirken, det nye liv i det nye tempel, som er det nye menneskes eksistens, som bærer Kristus i sig. Guds Moders Hensovning, hvorved hun med det liturgiske udtryk »er flyttet fra døden over til Livet«, er symbolet på kirken, der på hin dag træder ind i Guds Riges evige liv og herlighed.

I Marias liv, død og overgang til uforkræneligheden ser kirken sig selv som indtrædende i lyset uden ende.

Ikonen viser også Maria i det høje – »Himlens dronning«. Deri ligger også et eskatologisk tegn: Den kongelige myndighed, som i eminent grad skænkes Maria, er jo det, som loves kirken og hvert menneske i kirken: At være konge sammen med kongen i Hans rige.

Hun er nemlig symbolet på *det Nye menneske*: Det restaurerede menneske – menneske-kirke. Det gennemsigtige menneske i lydighed, der fuldt ud afspejler den guddommelige herlighed.

Som knyttet dertil skal man også forstå dogmet om Guds Moders *ufordrede jomfruelighed*. (Jeg går ikke ind i diskussionen, om Maria efter Jesu fød-

sel fik andre børn med Josef. Spørgsmålet har altid forekommet mig som et udslag af menneskelig nysgerrighed, som er fremmed over for teologien.) Den bestandige jomfruelighed har intet med en snerpet puritanisme at gøre. Dens mening ligger andetsteds og er snarere det modsatte: Ikke lukkethed, selvtilstrækkelighed eller selvhævdende overlegenhed, men åbenhed, ydmyghed og blomstring. Jomfruelighed betyder *renhed* – en begyndelsens renhed, som bliver skænket på ny og bevares – og *helhed* eller integritet. Jomfrueligheden er et tegn på mennesket, der i Kristus bliver helbredt, gjort hel igen. Den Gud, der sletter syndens mærke, glatter rynkerne, sejrer over ælden, den faldne tid og døden. »Renhed« og »helhed« er ikke noget, man »ej«r, men noget, som kun opstår i det totale gudsforhold. Jomfrueligheden er gennemsigtighed over for Gud. Den peger på *den nye skabelse*, på tingenes radikale fornyelse, idet de indgår i et nyt forhold til Gud, på tilbagevenden gennem Kristus til skabelsens oprindelige, guddommelige mening, som var blevet forstyrtet gennem synden.

Denne jomfruelighed er et kald for hvert menneske: Jomfrueligt at lyde og elske sin skaber. Jomfrueligt at være Ham tro. Jomfrueligt at være *trolovet* med Skaberen, *viet* til Ham.

Marias jomfruelighed er Kirkens trolovelse med Kristus.

Guds Moders jomfruelighed er og forbliver et *horos*, et dogme, som man ikke skal grave i, og som ikke må trækkes ned i den vulgære nysgerrighed, men hvis åndelige betydning er et bud til efterlignelse.

Blandt Maria-højtiderne er der endnu én, som jeg vil omtale her, på grund af dens plads i den folkelige fromhed, i særdeleshed den russiske: 1. oktober, »Guds Moders beskyttende slør« (Pokrov, på russisk).

Det er moderens slør, der beskytter sine børn. Dette skal også forstås i det rigtige teologiske perspektiv. Maria bringer Jesus til verden. Hun føder et menneskebarn, der som sådan er af vor (menneskelige) slægt. Hun føder den, igennem hvem vi alle – ved adoption – bliver Guds egne børn. Vi bliver således hendes børn – adopteret i Kristus. Hendes moderskab udvides til at omfatte enhver, der bliver døbt i hendes Søns navn – Bebudelsen og fødselen gentages ved menneskets »anden fødsel«: Fødselen af »vand og Ånd«, fødselen som »kristificeret« menneske.

Maria er indbegrebet af moderskab, den forløste Eva (liv), tegn på dåbens nye, forløste liv.

Hun er samtidig smertens moder, hvis hjerte gennemtrænges af lidelsens sværd, og om hvem Kristus siger til Johannes: »Se, det er i din moder« (Joh. 19,27), hvilket i sig selv markerer et specielt forhold mellem Maria og menigheden.

Den beskyttende moderkærlighed, som Maria havde for sin egen Søn, udvides således til at omfatte alle dem, der tror på hendes Søns navn. Hun bærer sin egen kærlighed som moder, og hun er også billedet på sin egen Søns kærlighed til den lidende menneskehed.

Derfor indgår hun på en særlig måde i den folkelige fromhed, sådan som både Dostojevskij (for eksempel i begyndelsen af »Storinkvisitørens Legende« i

Brødrene Karamazov) og Solsjenitsyn (f. eks. i *August 1914*) har skildret.

Det er en kendsgerning i åndens liv, at i tider med forfølgelse bliver de troendes tilknytning til Guds Moder desto mere intens. Troen bliver stærkere, hengivenheden for Kristus større, og Maria er mere håndgribeligt til stede end ellers. (Sådanne perioder er rige på Maria-åbenbaringer: Det kan være en stemme, som ét udvalgt menneske hører i sit indre, med opfordring til bøn og trofasthed, med profeti om forfølgelser, med et bud om at bygge en ny kirke eller kloster; det kan være et kollektivt syn, hvor Maria pludselig ses af mange som et mildt skær på kirkens væg; eller en grædende ikon – under alle omstændigheder skal alt dette ikke forstås anderledes end som et troens mysterium.)

Under historiske kriser henven-
der det troende folk sig til Maria og hendes beskyttelse. Hvorfor tage anstød af hende beskyttelse, når man ellers har accepteret »skysengle«? Hun, som er »højere i Ære end Kerubim«, indgår naturligvis i den guddommelige »økonomi« og »forsyn«, i Guds »administration« og omsorg for menneskets liv. Guds Moder er bærer af – en del af og et tegn på – Kristi kærlighed og beskyttelse, men hun er også en person med en ganske særlig individualitet og rolle. Og nøglen dertil ligger i, at hendes smerte er af en anden art end Kristi. Hun går ikke sin egen offerdød i møde, hun er ikke Forløseren. Hun er den jordiske kvinde, som *underkastes* (eller *rammes af*) smerten og bærer den, hun kender *menneskets lidelse*. Derfor fremtræder hun som forbønnens

moder, derfor kaster hun sit beskyttende slør (kirkens slør) over menneskene.

Man kan høre denne betydning af Marias gråd og hendes slør i en prædiken, som Fader Sergius Bulgakov holdt i begyndelsen af den ateistiske forfølgelse i Rusland på selve dagen for høj-tiden:

»Guds Moder beder og græder – det skete ikke bare for tusind år siden, men det sker her og nu, når som helst og hvor som helst, indtil tidernes ende. Hendes slør beskytter ikke kun dem, der var til stede dengang, men enhver generation mennesker, den ganske verden, os alle syndere. ... Guds Moder står mellem himmel og jord. Hun er i forbøn for verden ... Hun dømmer ikke, men har medlidenhed med hvert menneske. Hendes rolle er ikke at være den retfærdige dommer eller Retfærdighedens Dommer, men at være i forbøn for os som moder. ...

Verdens synder og sorg sårer hendes elskende hjerte ... Guds Moder græder for verden. Hvad betyder da dette mysterium?

Mariologi og Pneumatologi
belyser hinanden, de er to si-
der af samme sag.

Verden græder over sig selv gennem hendes tårer. Verdens lidelse og bedrøvelse er hendes, verdens tårer er hendes tårer. Hun er Moder! Hun er hjerte. ...

Verden er ikke alene i sin lidelse ... Moderens hjerte er også brudt og såret, Guds moder græder sammen med os. ...

Det russiske folk har lært at elske Guds Moders Beskyttelse, som først

blev åbenbaret i det fjerne Konstantinopel (Bulgakov henviser til en from legende om Marias beskyttelse af det belejrede Konstantinopel). ... Og nu ... da vort land er underkastet en stor sorg, er vort folk velsignet med det, at det kender til hendes Beskyttende Slør. I denne lidelsens stund, hvordan ville hun ikke høre sukkene, gråden, klagen?

Vi tror og vi véd, at Medlidenhedens moder ... er i forbøn med tårer for Ruslands sorg. Hører vort hjerte hendes gråd? ... Ja, hver gang vort hjerte bøjer sig i bøn til Den Alrene, hører det hende og kender hende ... hun har ikke forladt vort land« (citeret af Schmemmann, *The Virgin Mary*, ss, 37-38).

Ikonerne

Den tredje dimension af Guds Moders tilstedeværelse i kirken – hvilket jeg allerede har været inde på – er den *ikonografiske*. Ifølge kirkens tradition er ikonografien selv forbundet med hende i flere henseender. Den første ikonmaler, apostlen Lukas, er den første, der har malet hende. Han fremtræder selv på ikoner i gang med at male Gudsmoder med barnet. Men hvad der er væsentligere er, at hun er ikonografiens forudsætning: Theotokos betyder Guds Søns menneskevordelse, og ikonen har ingen anden mening end at forkynde Inkarnationen.

Guds Moder indgår i ikonostasis. På de kongelige porte males Bebudelsen: Døren mod Himmerig åbnes kun gennem Guds Fødsel som menneske. Til højre for kongeporten står en stor ikon af Guds Moder med Kristus i sin favn. På den første række over kongeporten, lige i midten, er der Deisis-ikonen (eller Bønnens symbol): Kristus med Johannes Døber på den ene side og Guds

Moder på den anden side (altså kirken som forkyndelse og kamp; og kirken som tavshed og indadvendthed; kirken som knytter over til Det Gamle Testaments verden og til den *nye* verden, hvis tegn og virkelighed den er). På den næstsidste ikonrække i ikonostasen, lige i midten, står Guds Moder atter som »Jomfruen med tegnet«: Det frelsende barn.

Mangfoldige er de varianter af Guds Moder med barnet i den ortodokse verden, hvor hvert folks fromhed og teologiske forståelse har sat sit mærke. Kristi Fødsels ikon; »Ømhedens« moder, bønnens moder, »Den vejvisende«, Guds Moder med fire hænder (som sommetider fremtræder som et historisk minde om den ikonoklastiske tid, da ikonograferne fik deres hænder hugget af, og Guds barmhjertighed gennem Maria helbredte dem), »Helbredelsens kilde« (som er en ikon af Maria med barnet i sin favn bemalet som en brønd, hvorfra helbredelsens vande løber), Mariæ Hensovning.

Der er en forskel mellem den ikonografiske behandling af Guds Moder i Østkirken og den kunstneriske tolkning af Maria i romerkirken.

Guds Moder i den ortodokse verden er moderen *med barnet*. Der findes så godt som ingen ikoner af Maria alene – som kunne sammenlignes med de romerske Madonna-statuer.

Men en mindst lige så vigtig forskel, og som især sætter skel mellem den ortodokse og vestlige kirkekunst, er manglen på enhver naturalisme i den ortodokse ikon. En ikon i den ortodokse kirke er aldrig en frugt af naturstudiet, men en afspejling af den dogmatiske forståelse. Guds Moder med Jesus er

noget andet end enhver moders kærlighed til sit barn. Her er der ikke den rent menneskelige hjertets rørelse over den nyfødte – ikke fordi denne menneskelighed anses for noget negativt i sig selv, men som noget uvedkommende, den indgår ikke i det, der her forkyndes. Det er ikke Marias alment menneskelige følelser, ikonen registrerer, men Inkarnationens rystende under. Typisk er Marias blik ikke engang fæstet på barnet. Det er et indadvendt blik, et hjertets blik – et hjerte, der er fordybet i bøn. Hendes træk er ofte nærmest skematiske, forvandlede, åndeliggjorte. En vis strenghed ligger også over Jesus barnet. Han er aldrig den nuttede, buttede baby, vi normalt ser i Renæssancens kunst. Der er intet menneskeligt barnligt over ham. Han er alvorlig, myndig. I hånden holder han ofte et pergament (forkyndelsens ord).

Mig bekendt findes kun én ikontype, hvor Guds Moder synes at være alene. På denne ikon, som jeg kender i den russiske og den rumænske version, er det Maria, der fylder næsten hele synsfeltet. Ikonen er ikke statisk, men viser Maria i en hastig og smertefuld bevægelse, som om hun løb, ja, næsten er ved at løbe ud af ikonens ramme. Hun er som en bondekone – hendes ansigt og hår ligner en rumænsk eller russisk piges. Hun har et sjal om skuldrene, som skjuler hendes krop, og det eneste, man ser, er to knugende hænder. Som den russiske ærkebiskop Anthony Bloom beskriver denne ikon:

»Man ser en russisk bondepige, som har tabt sit slør, og hvis hår er skilt i midten og falder lige ned over et temmelig firkantet ansigt. Hendes øjne er store, og hun ser ud i det uendelige eller

ind i dybderne – i hvert fald ikke på noget, der befinder sig foran hende. Hvis man ser nøjere til, får man øje på to hænder. To hænder, som slet ikke kan være dér, hvor de er, hvis det skulle være anatomisk korrekt. Men de er der heller ikke som del af et naturalistisk billede, de er der for at udtrykke, hvad hverken ansigtet eller hænderne eller øjnene kunne have udtrykt, uden at det var gået ud over noget, som det var meget mere vigtigt at få frem: De er hænder i kval og smerte. Og så, i ikonens ene hjørne, svagt gulligt på svag gullig baggrund, så man næsten ikke kan se det, er der en lille høj og et tomt kors. Det er moderen, der betragter sin enbårne søns korsfæstelse og død» (*En vej til bøn*, Katolsk Forlag, 1975, s.122).

Det, der er bemærkelsesværdigt her, er, at ikonen også registrerer – uden naturalisme, på et plan, der er meget dybere – den folkelige identifikation med Guds Moder. Hun er bondepigen, og det, som siges om hende, angår hele folket. Hendes smerte er folkets og verdens smerte. Denne smerte er konstant, og den genaktualiseres samtidig i de historiske trængsler. Som endnu et eksempel på den naturlige forbindelse med Guds Moder, som ikonen afspejler, kan man her nævne, at vers fra den smukke påskeaftens sang »Græd ikke over Mig, Moder« (ord til trøst, som Kristus siger til sin moder) blev brugt af digterinden Anna Achmatova i sin digtsamling *Rekviem*, som er tilegnet ofrene for Stalins udrensninger: Den nationale lidelse får således mening i lyset af det evige forhold mellem Kristus og Maria. Maria er med i alle de efterladtes tårer – og hun skænker dem sin Søns trøst. – I alt dette forbliver Maria den lyse på-

mindelse om det kristne menneskets lydlighed, om kirkens lydlighed og om de sidste ting ...

*

Sådan er Guds Moders tilstedeværelse eller nærvær i den ortodokse kirke. Hendes ansigt, som viser fordybelsen i bøn, indprenter sig i de troendes hjerte. Sløret – tabt i smertens time – breder hun ud over kirkens børn. Hun er med i deres bønner. Diskret til stede, uden at drage opmærksomheden til sig selv, uden at der skal tales *om* hendes. Der tales ikke *om* hende, men der tales *til* hende, og mere præcist endda: Der tales *med* hende, dvs. bedes *med* hende.

Den tilsyneladende selvmodsigelse i den Ortodokse Kirke mellem på den ene side Marias markante tilstedeværelse i det liturgiske liv, og en manglende dogmatisk systematisering og rationel refleksion over hende på den anden side, er slet ikke tilfældig. Den peger hen på en bestemt forståelse af Maria.

Alexander Schmemmann tydeliggør dette ved at skrive:

»Maria er ikke en del af Kirkens *ke-rygma*, hvis eneste indhold er Kristus. Men Maria er Kirkens indre hemmelighed som kommunion med Kristus. Kirken forkynder Kristus, og ikke Maria. Men deltagelsen i Kristus åbenbarer Maria som Kirkens hemmelige glæde. 'I hende', siges det i en hymne, 'glæder hele skabningen sig'« (op. cit., s. 89).

Dette betyder, at Kirken ved at være Kirke, ved at leve i Kristus og modtage Helligånden, ved at leve Kristi nærvær og deltage i Ham, kommer til at *være* Maria og altså til at opdage hende *in-*

defra. Opdage hende i Kristus. Det er Kristus, der fører de troende til Maria, idet de troende bliver forklaret ved Kristus og kommer til at identificere sig med hende. Forholdet til Maria er altså først og fremmest et indre livsforhold.

Eller måske skal man formulere det endnu skarpere: Det er *ikke* et spørgsmål om at kende Maria, men et spørgsmål om at kende *Kristus*. Det er *ikke* et spørgsmål om at meditere over Maria eller gennemtænke et dogme om hende. Det er et spørgsmål om at tage imod *Guds Ord*, lytte, »gemme Ordet i sit hjerte«, bære det, lade det blive *liv* i én. Men ved at gøre det, ved at leve dette Ordets og Åndens mysterium, *bliver* man til Maria.

Derfor skriver Schmemmann, at Guds Moder er kirkens »*liv*«. Dette at leve *af tro*, i *troen*, at være den, hvor Gud tager *bolig*, dette at blive *kirke*, *tempel* er Maria.

Således lader Maria sig »kende«. Hun er utilgængelig, hvis man søger så at sige et direkte forhold. Hun kan kun »ses« i Kristi lys. Det forandrede liv i Kristus, det fornyede, radikalt ændrede liv, forvandler én fra det golde menneske i syndens magt, til Maria: Den, som bærer Kristus.

Det er her, vægten må falde i forståelsen af Marias tilstedeværelse i den ortodokse kirke. Hun åbenbarer kirkens liv, viser frem til den og er med i den. For hvad er kirkens liv? »Hvor kirken er, der er Helligånden«, siger en af kirkefædrene. Denne Helligåndens komme, denne Pinse er Marias hemmelighed. Pinsen før pinsen, Kirken før kirken. Helligåndens frugtbarhed, som bringer Ordet som Det Levende Ord,

der rammer hjertet og fornyr livet i dets grundvold.

Det er Schmemmanns fortjeneste, at han fremhæver denne side af teologien, som er blevet forsømt i det ortodokse arbejde, nemlig at *Pneumatologien* ikke skal forstås abstrakt, disinkarneret, men konkret, eksistentielt, i forbindelse med Maria. Mariologi og Pneumatologi belyser hinanden, de er to sider af samme sag.

En ikon i den ortodokse kirke er aldrig en frugt af naturstudiet, men en afspejling af den dogmatiske forståelse.

Det åndelige liv – eller spiritualiteten, et ord, som i vor moderne tid mere og mere har mistet sit indhold og er kommet til at betyde stort set hvad som helst, enhver religiøs vildfarelse, kætteri, illusorisk flugt fra virkeligheden eller dæmonisk fristelse – kan atter åbenbare sin substans, når det bliver ført tilbage til sin arketype, som er Maria.

Maria er billedet på det åndelige liv: Hun, som i total lydlighed modtager Helligånden, hun, hvis liv (i den mest bogstavelige forstand) er Kristus. Dette og intet andet er det åndelige liv eller spiritualiteten.

Dette er også den mening, som kirkefædrene tillagde Maria, og i særdeleshed den *hesykastiske* spiritualitetsfader fra 1300-tallet: Gregorios Palamas. Palamas (fader til det nyeste dogme i ortodoksien – det nyeste i Østkirken er altså fra 1300-tallet! – om Guds guddommeliggørende virke), som i øvrigt har efterladt sig prædikener til alle

Maria-højtiderne, forstod Maria som indbegrebet af det hesykastiske liv – det vil sige det åndelige liv, som er tavshed, gennemsigthed, forvandling ved deltagelsen i Guds uskabte lys – og derved hesykasmen som en *Mariæ efterlignelse*. Det er den tradition, som lever videre på Athos Bjerget, som også bærer navnet »Jomfru Marias have«.

I hendes tro, lydlighed, renhed, helhed (»jomfrueligheden«), i hendes *frugtbarhed*, åbenbares det åndeliggjorte menneske, ja, Helligåndens værk, Helligånden selv:

»Helligånden«, skriver Schmemmann, »har ingen ikon af sig selv; heller ikke noget navn som sådan«. Men mennesket selv bliver gennemsigtigt. Det bliver »helliggjort«, således at det selv bliver til »en ikon« af Helligånden og »et navn« på ham. »Maria er i sandhed den første og den mest komplette epifani. I denne forstand er hun den første Helligåndens ikon ... eller manifestation«. Som sådan er hun »Kirkens ikon og epifani: Epifanien af Kirken som livet i Kristus og af Kirken som Kristi liv i os« (op. cit., ss. 77, 23-24).

Endnu en gang er vi altså bragt til at forstå Maria som et eskatologisk tegn. Hun er det forklarede liv, den forklarede Kirke, beboet af Helligånden, og hvis eneste liv er Kristus.

Guds Moder er den lyttende, frugtbare tavshed.

Over for den feminisme, som i sin selvhævdelse tager Maria til indtægt og helt forvrænger den mening, som åbenbarer sig i hende (hendes ydmyghed, hendes »tomhed«), står hun som kvin-

den, der fuldbyrder sig i sit moderskab som Guds gave.

Men hun er mere end det: Ikke bare kvinden, men den ganske skabning. Skabningen i dens totale afhængighed af Gud, i dens fuldkomne gennemsigthed over for Guds vilje. Skabningens eskatologiske forklarelse. Hun er tegnet på Kristus, der tager bolig i mennesket: Det kristofore menneske. Hun er tegnet på den Gud, der vil være alt i alting.

Således kan Marias kosmiske dimension i den ortodokse kirke forstås:

»Maria står for skabningens *kvindelighed* – kvindelighed betyder her: En kærlighed, der giver svar, lydlighed, hengivenhed, at være parat til udelukkende at leve i og for en anden... Maria repræsenterer ikke kvinden eller kvinderne over for Gud: Hun er en ikon på hele skabningen, på hele menneskeheden i dens svar på Kristus og Gud« (Schmemmann, op. cit., ss. 90-91).

Maria peger aldrig på sig selv. Det er slet ikke det, der er hendes rolle. Det er slet ikke det, åndelighed betyder. Hun peger væk fra sig selv, ud over sig selv. Og mere end det, *hendes liv er tegnet*.

Søger man Maria i den ortodokse kirke, vil man finde meget i det ydre, men ikke hende selv. Men søger man Kristus, da opdager man hende og lærer hende at kende. Fordi man modtager den samme hemmelighed, der er blevet givet hende.

Dogmatisering er ikke på sin plads her. Men i troen på Frelseren istemmer kirken sin lovsang:

»Værdigt er og ret, at vi maa sandt
prise salig dig, som fødte Herren;
dig den stedse salige og allerlydefri,
som er Moder til vor Herre Gud.

Højere i Ære end Kerubim,
uden nogen Lighed mere herlig end Serafim,
uden at forkrænkes har du født os Gud Ordet,
Gudsføderske i Sandhed, dig vil vi ophøje.

*

Du gaar i Strid som min Hærfører, Gudføderske,
saa jeg, af Ulykker udfriet, kan bringe dig
som din Stad nu min Takkesang for Sejren.
Gør da du, som i Magt er ubetvingelig,
at jeg fries fra alt, hvad der vil true mig,
og kan tilraabe dig; Glæd dig, Brud uden Brudgom.

*

Gudsføderske Jomfru,
glæd dig, du benaadede,
Maria, Herren er med dig;
velsignet er du iblandt Kvinder,
og velsignet er dit Livs Frugt.
Thi du har født vore Sjæles Frelser«.

(Glædens Hilsninger til Guds Føderske, overs. af Munk Fotius,
Paracletens Kloster, Oropos, Attica, 1992).

Til Sigurd Mejndors minde

☆ 24. maj 1907

† 21. marts 2002

Af pastor emer. Poul Dahl, Herning

Sigurd Mejndor var født i Vejlbj ved Århus, hvor hans far var tandlæge. Efter en årrække her flyttede familien til København, og Mejndor kom til at gå på Birkerød kostskole, hvorfra han blev dimitteret som student i 1929. Herefter var han en tid i Beuron, det berømte Benediktinerkloster ved Donau, hvor han blev uddannet på dets malerskole.

I 1932 blev han gift med Gertrud Rigmor Raadvad fra Blekinge i Sverige, tog teologisk embedseksamen i 1935. Efter sin ordination samme år i Københavns domkirke blev han lærer og sognepræst på Christiansø. Her virkede præsteparret under krigen, nogle bevægede år, som Mejndor levende har skildret i en artikelserie i Bornholms - Tidende i 1981-82 under overskriften: »Fra årene på Christiansø.« Ud over sit virke som præst og lærer tog Mejndor også del i øens kulturelle liv og var medstifter af Christiansø Museum.

I 1946 blev han kaldet til sognepræst i Hyllested-Rosmus på Djursland, hvor han kom til at virke i næsten 30 år til sin afsked i 1975. Herefter flyttede Rigmor og Sigurd Mejndor til Grenaa, hvor de fik et godt og langt otium sammen, til hun døde i december 2001 93 år gammel, medens han døde i marts 2002, 94 år gammel. De ville, om de havde levet dette år ud, kunne have fejret jernbryllup sammen.

Mit kendskab til Sigurd Mejndor går helt tilbage til min ordination i Aalsø kirke den 8. august 1956, et kendskab,

som udviklede sig til venskab, skønt der var en aldersforskel imellem os på 20 år.

Noget af dét, som særlig bandt os sammen i venskab, var vort møde med den højkirkelige bevægelse. Mejndor var med til det første møde i Virring præstegård i 1959. Jeg mindes endnu, hvordan Mejndor kunne fortælle om dette møde af præster fra vidt forskellige hold i kirken. »Det var, som Helligånden bandt os sammen,« sagde han. Næste år fik han mig med til såvel Virringkonvent som kirkedage i Risskov. Kort tid derefter blev Risskovkonventet stiftet med månedlige, berigende sammenkomster hos sognepræst Asbjørn Fog. En frugt af dette konvent var bogen »Præsten i tjeneste«, skrevet af ni højkirkelige præster, hvor Mejndor bidrog med afsnittet om privatskriftemålet.

Mejndor fik mig også gjort interesse i en tysk, højkirkelig bevægelse, ledet af præsten Max Lackmann. Sammen rejste vi til Fulda og Burg Fürsteneck nær zonegrænsen for at kontakte denne bevægelse. Det var også Mejndor, som fik mig til at abonnere på bevægelsens blad »Bausteine« samt købe adskillige af pastor Max Lackmanns bøger.

Sigurd Mejndor var præst med liv og sjæl. Det var ganske kort tid før hans død, jeg pr. telefon talte med ham, og da sagde han som så mange gange før: »Hvis jeg kunne gøre livet om, ville jeg være præst igen.«

Han var en god, særpræget og levende prædikant, som helst prædikede uden manuskript. Det hele var gennemarbejdet på forhånd i tanken og noteret i hukommelsen.

Jeg mindes endnu, da han første gang efter Hyllested kirkes restaurering i 1967 betrådte prædikestolen, en restaurering, som havde været hele tre år. Biskoppen havde holdt sin tale fra alteret, meget god, men lidt tør for menighedens folk. Men jeg skal love for, at folk vågnede op, da deres sognepræst kom på stolen og indledte sin prædiken over dagens tekst med et: »God dag, god dag! Her har I mig igen!«

Det var for Mejndor en stor oplevelse, at man i forbindelse med restaureringen opdagede, at kirken var fyldt med kalkmalerier fra senmiddelalderen, - og han var meget lykkelig over, at menighedsrådet så absolut ville, at de skulle restaureres og konserveres. Siden skrev Mejndor i »Kirkens Verden« en artikel herom med billeder under overskriften: »En sengotisk billedbog.«

I det hele var Mejndor meget interesseret i kunst og en fin kunstkender. Det havde nok også forbindelse med, at han selv var en kunstner. Jeg tænker her på hans fine evne til at male såvel portrætter som landskaber. Det var for Mejndor en rekreation at kunne tage ud i sognene og male dér. Der var nok af motiver at finde i denne naturskønne egn.

En kone fra sognet beklagede sig en gang til biskop Skat Hoffmeyer over, at præsten anvendte for megen tid på denne fritidsforøjelse. Biskoppen, som var en stor kender og samler af sjældne sommerfugle, ville tage præsten lidt i skole. Det lod Mejndor sig dog ikke slå ud af. Han sagde blot: »Ja, vi har jo alle vore sommerfugle!« Det var noget, biskoppen forstod!

Men jeg må slutte med at udtrykke min og min kones taknemmelighed over venskabet med Rigmor og Sigurd Mejndor gennem de mange år.

Vi ønsker, at Herren må give dem den evige fred, - og at han vil lade sit ansigts lys lyse over dem. □

Genoptryk af Regin Prenters dogmatik

Uddrag af en boganmeldelse i Svensk Pastoraltidsskrift nr. 6/2002 af kyrkoherde Roland Kristenson, Fuxema, ved P.U.

Mange dogmatiske arbejder kan efterhånden fornemmes forældede og derfor ikke værd at læse og bliver gerne stående på boghylden og samler støv. Men der findes undtagelser. En sådan en er den danske dogmatikprofessor Regin

Prenters store dogmatik »Skabelse og Genløsning«, der udkom første gang i begyndelsen af 1950'erne. En del præster har i deres studietid opgivet den til eksamen og har sandsynligvis ment, at den var svær at læse, men er siden

vendt tilbage til den og har opdaget nye ting. At Prenters dogmatik ikke er forældet, bevises af, at den er genoptrykt for anden gang.

Regin Prenter var en af det forrige århundredes mest fremragende teologer. Allerede som ung gjorde han sig bemærket med sin fine theologiske eksamen og studerede derefter i Tyskland, Frankrig og England. Under studier i Bonn fulgte han Karl Barths forelæsninger. På dette tidspunkt under Hitlers første år ved magten blev måske grundlagt en afsky for den nazistiske ideologi, der senere gav sig udtryk i et stærkt engagement i modstandsbevægelsen under den tyske besættelse af Danmark.

I England modtog Prenter stærke indtryk af den anglikanske højkirkelighed og lærte den kommende ærkebiskop Michael Ramsey at kende. Prenter kunne se det åndelige slægtskab mellem Ramseys anglokatolske kirkesyn og den danske præst N.F.S. Grundtvigs »kirkelige anskuelse«. For dem begge gælder, at theologien må have sit udgangspunkt i gudstjenesten og sakramenterne.

Regin Prenter er først og fremmest kendt som Lutherforsker med doktor-disputatsen »Spiritus creator« (kommet i to oplag), der regnes for at være en af de bedste bøger, der er skrevet om Luthers teologi. Når man læser hans dogmatiske værk »Skabelse og Genløsning«, mærker man indflydelse både fra Luther, Ramsey og Grundtvig. Men jeg tror, at man først og fremmest skal se på Prenter som en genuin Grundtvig-discipel. Dette mærkes tydeligt i mange af hans skrifter f.eks. i hans også til svensk oversatte »Kirkens tro – en kristenlære for lægfolk«, som er en sær-

deles læseværdig folkeversion af hans dogmatik og skrevet i Grundtvigs ånd. Luthers syn på prædiken kædes i Prenters teologi sammen med Grundtvigs betoning af det levende ord i gudstjenesten. »Kun ved badet og ved bordet« er »den lyslevende« Kristus til stede. I »Skabelse og Genløsning« drejer det sig om skabelsen, syndefaldet og genoprettelsen, alt sammen tydeligt farvet af Grundtvigs sakramentale syn.

Som professor i Århus fik Prenter efterhånden mange kontakter uden for Danmarks grænser. Hans Lutherforskning, Grundtviginspirerede Kirke-theologi stod ikke på nogen måde i modsætning til hans store internationale engagement. Dog kom han i skarp modsætning til hovedstrømmen i dansk teologi og kirkepolitik. Prenter var en skarp kritiker af udviklingen inden for Folkekirken, som han mente, gik i en helt forkert retning. At han var overbevist og kompromisløs modstander af ordningen med kvindelige præster, bevirkede, at han på en måde stadig stod på et standpunkt, hvor det brændte på i Folkekirken – en position, som han måske ikke altid havde så meget imod!

Hans kærlighed til den theologiske debat var velkendt. Men hans undertiden meget polemiske indlæg i de theologiske og kirkepolitiske stridsspørgsmål var altid sagligt underbyggede, og han kunne skelne mellem sag og person. Som god grundtvigianer elskede han desuden alt godt, der hørte Guds skabelsesværk til, var f.eks. en stor musikelsker, var godt orienteret i skønlitteratur og var en ivrig deltager i kultur- og samfundsdebatten.

Der er nogen, der mener, at Prenter var en typisk konservativ teolog, som

man ikke behøver at beskæftige sig med i dag. Men det er forkert, hvis man med »konservativ« mener en statisk og fastlåst holdning. Han havde ingen theologiske skyklapper. Som teolog og præst, der hele sit liv var prædikant, var det hans overbevisning, at theologien først og fremmest var for kirkelivets og forkyndelsens skyld. Det var i kirkens levende og i ret betydning katolske tradition og i gudstjenesten, at det ånde-

lige liv i menigheden skal have sit hjerte og sit udgangspunkt.

Den, der vil fordybe sig i glædens og lovsangens teologi, bør ikke frygte et intellektuelt arbejde, men anskaffe sig »Skabelse og Genløsning« og der få et godt indblik i sund dogmatisk tænkning. En sådan læsning eller genlæsning sætter sine spor i forkyndelsen. □

Forbøn for et barn, som skal begynde i skolen

af pastor Jais H. Tinglund, South Dakota, oversat fra den antiokensk-orthodokse kirkes amerikanske Service Book

O Herre, vor Gud og Skaber,

Du, som har vist mennesker den ære at lade dem bære Dit billede;

Du, som lærer Dine udvalgte således, at viisest er dén, som giver agt på Din belæring;

Du, som åbenbarer Visdommen endog for spæde;

Du, som gav Din belæring til Salomo og til enhver, som har søgt Din visdom:

Oplad nu sind og lærer hos
Din tjener/tjenerinde

(Navn)

at han/hun må få kraft af Din Lov,

og forstå den kundskab, som han/hun undervises i,

Dit alhellige navn til ære og Din hellige Kirke til gavn, og giv, at han/hun må kende Din gode og fuldkomne vilje.

Befri ham/hende fra al fjendtlig modstand og undertrykkelse;

bevar ham/hende i den sande tro og hellighed alle hans/hendes livs dage,

at han/hun må vokse i visdom og i opfyldelsen af Dine bud,

for at han/hun således beredt må herliggøre Dit hellige navn og være arving til Dit Rige.

For Du er Gud, mægtig i Din nåde, og barmhjertig i Din styrke, og Dig tilkommer al ære, Fader og Søn og Helligånd, nu og for evigt og i evigheds evighed.

Amen.

05170 ARC 107 000
Knud Christensen
Maria Kirkeplads 4, 2.th
1707 København V 1500 o204/31 2

Reserveret Post Danmark

RE-FORMATIO Udgives af Fællesskabet KIRKELIG FORNYELSE

Ansvarshavende redaktør:

Pastor Steen Sunesen, Kalmargade 37 st. th.,
8200 Århus N. Tlf. 86 10 83 48. E-post:
sunesen@post.tele.dk

Redaktionsudvalg:

Pastor em. Poul Ulsdal, Kirkegade 88, 6700
Esbjerg. Sognepræst P. Østerby-Jørgensen,
Galtrup præstegård, 7950 Erslev.

Ekspedition:

Bladet koster 125 kr. årligt i abonnement,
studerende og pensionister dog kun 100 kr.
Kontakt FKF's kasserer, bogholder Jørgen
Poulsen, Christianshavns Voldgade 43,3.th,
1424 Kbh. K. Tlf. 32 57 53 16. Postgiro 208-
8142. Gaver modtages med tak.

Re-formatio's Forlag:

Fællesskabet KIRKELIG FORNYELSE's
Forlag, Johs. P. Sørensens Vej 30, Tebstrup,
8660 Skanderborg. Tlf. 86 53 80 08.

Fællesskabet KIRKELIG FORNYELSE

Formand:

Pastor Olav Fog, Johs. P. Sørensens Vej 30,
Tebstrup, 8660 Skanderborg. Tlf. 86 53 80 08.

Næstformand: Generalsekretær, pastor
Henrik Ertner Rasmussen, Kostskolevej 6,
2880 Bagsværd.

Kasserer: Bogholder Jørgen Poulsen, Chris-
tianshavns Voldgade 43,3.th, 1424 Kbh. K.

Sekretær: Stud. theol. René Møller Yde, Dr.
Holsts Vej 46, st. 235, 8230 Åbyhøj.

Fuldmægtig Chr. Ankerstjerne Rønneberg,
Sdr. Fasanvej 20, 2000 Frederiksberg.

Medlemmer betaler 225 kr. årligt til fælles-
skabet. Beløbet omfatter også abonnement
på Re-formatio. Ægtepar betaler 300 kr. Stu-
derende og pensionister betaler 150 kr. for
enkelt medlemskab. Pensionistægtepar 200 kr.

INDHOLD – NR. 3 – AUGUST 2002 – 44. ÅRGANG

<i>Tønnessen, Terje:</i> Dans Maria	50
<i>Tønnessen, Terje:</i> Maria i den Nordisk Katolske Kirke	51
<i>Papazu, Monica:</i> Guds Moder og Verden – Maria i den ortodokse kirke	54
<i>Dahl, Povl:</i> Til Sigurd Mejdors minde	68
<i>Ulsdal, Poul:</i> Genoptryk af Regin Prenters dogmatik	69
<i>Tinglund, Jais H.:</i> Forbøn for et barn som skal begynde i skolen.....	71