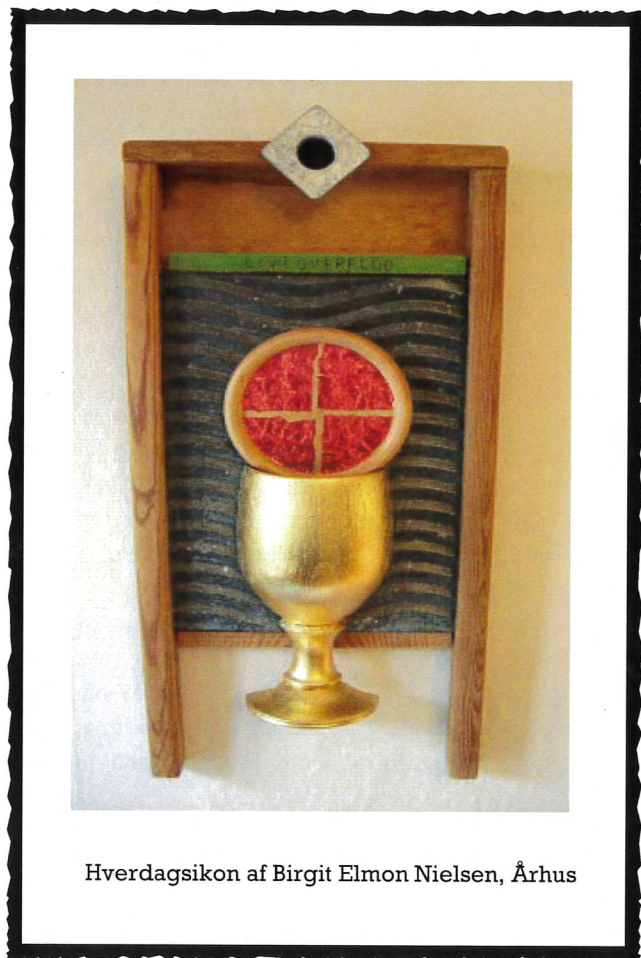
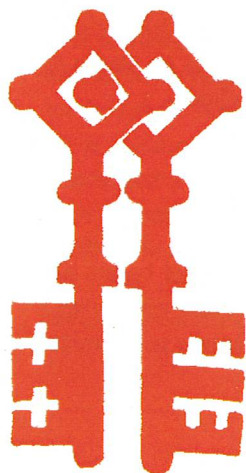
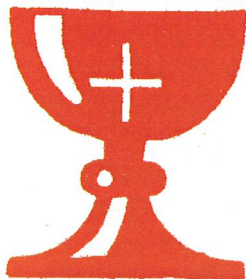
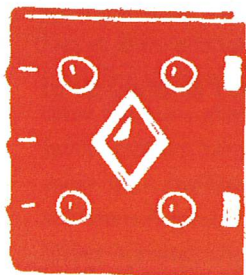


RE-FORMATIO

Meddelelser om kirkelig fornyelse i Danmark

ISSN 0903-6113



Hverdagsikon af Birgit Elmon Nielsen, Århus

September 2009/2

Liv i overflod... gennem døren

Tyven kommer kun for at stjæle og slagte og ødelægge. Jeg er kommet for at de skal have liv og have i overflod – Joh 10,10.

AF STEEN SUNESEN, ÅRHUS

OGSÅ DENNE GANG prydes forsiden af en moderne hverdagsikon fra Birgit Elmon Nielsens hånd. Teksten på vaskebrættet: „Liv i overflod“ er hentet fra johannes-evangeliet kap. 10:

Nogle af farisæerne sagde til Jesus [efter helbredelsen af den blindfødte]: »Er vi måske også blinde?« Jesus svarede dem: »Var I blinde, havde I ikke synd. Men nu siger I: Vi ser; i synd er og bliver I. Sandelig, sandelig siger jeg jer: Den, der ikke går ind i fårefolden gennem døren, men klatrer over et andet sted, han er en tyv og en røver. Men den, der går ind gennem døren, er fårenes hyrde. For ham lukker dørvogteren op, og fårene hører hans røst, og han kalder sine egne får ved navn og fører dem ud. Når han har fået alle sine får ud, går han foran dem, og de følger ham, fordi de kender hans røst. Men en fremmed vil de aldrig følge; de vil tværtimod flygte fra ham, fordi de ikke kender de fremmedes røst.« Med dette billede talte Jesus til dem, men de forstod ikke, hvad det var, han talte til dem om.

Jesus sagde da igen: »Sandelig, sandelig siger jeg jer: Jeg er døren til fårene. Alle de, der er kommet før mig, er tyve og røvere, men fårene hørte ikke på dem. Jeg er døren. Den, der går ind gennem mig, skal blive frelst; han skal gå ind og gå ud og finde græsange. Tyven kommer kun for at stjæle og slagte og ødelægge. Jeg er kommet, for at de skal have liv og have i overflod.«



»Jeg døren«. Det er et underligt billede, synes vi nok. Vi forstår det bedre, når vi tænker på, at der ikke fandtes nogen dør i fårefolden, men kun en åbning i muren. Hyrden sad i denne åbning. Og ville nogen ind til fårene, ja, så måtte

man passere hyrden. De rette hyrder går ind til fårene »gennem Jesus Kristus, vor Herre«. De falske hyrder går en anden vej, deres egen vej.

Man må skelne mellem den rette hyrde og de falske

Det er ikke altid så nemt at skelne mellem den rette hyrde og de falske. Der er brug for et signalement: Den rette hyrde ofrer sig for fårene, de falske hyrder ofrer fårene i stedet. Den rette hyrde giver liv. Den falske tager liv. Også de falske hyrder har jo et budskab med mange skønne ord. De lover frihed, men jo mere man indfanges af deres skønne ord, jo mindre bliver friheden. De lover selvstændighed, men jo mere man indfanges af deres skønne ord, jo mindre bliver selvstændigheden. De lover selvrealisering, men jo mere man indfanges af deres skønne ord, jo mindre selvrealisering er der plads til. Hvad de lover og stiller i udsigt, er netop det, du må opgive: Frihed, selvstændighed, selvrealisering.

Hvordan genkender man de falske hyrder, der ikke vil gå den rette vej ind til fårene – gennem Jesus Kristus? Johannes siger det enkelt og ligeud: »Derpå kan I kende Guds ånd: enhver ånd, som bekender, at Jesus er Kristus, kommet i kød, er af Gud; men enhver ånd, som ikke bekender Jesus, er ikke af Gud. Det er Antikrists ånd« (1 Joh 4,2f). De falske hyrder genkendes på deres gerninger og på deres bekendelse.

På fornægtelsen kan man skelne de falske fra den rette. Og når man kan skelne mellem dem, kan man skille sig fra de falske og holde til den rette. På kristusbekendelsen genkendes de. Den rette hyrde kommer gennem døren, gennem Jesus Kristus, vor Herre.

Man må vælge mellem den rette og de falske hyrder

Skal vi kunne vælge mellem den rette hyrde og de falske, så må vi først kunne skelne mellem dem. Vælge må vi. Det kommer vi ikke uden om. Men for at det kan blive et valg, må vi vide, hvad vi siger ja til, og hvad vi siger nej til. Men vælge må vi. Ikke at vælge er også et valg. Ligegyldighedens valg.

For at kunne vælge mellem dem, må man kende dem. Og man lærer dem at kende ved at lytte til deres røst. Disciplene genkendte Jesus på hans røst, ikke bare på tonefaldet og udtalen, men på hans røst, på indholdet, på ordene. De genkendte omsorgen. De genkendte omtanken. De genkendte offeret.

Alt det, der lå under ordene og bar ordene; alt det, der var ordenes fundament, genkendte de. Det gør hans får stadig.

Er du så bekendt med Jesu røst, at du genkender den blandt alle røsterne? Kun indenfor hørevidde af Guds ord kan man lære at genkende den gode hyrdes røst. Han leder sine disciple med ordet og røsten. Genkender du ikke røsterne, så kan du heller ikke vælge mellem dem. Så kan du kun kastes hid og did, famle rundt i blinde.

Den blindfødte fik syn. Han mødte sit »Effatha«. Ganske som den døve og stumme. Alt blev forandret for dem. Det er Guds visdom. De, der ikke ser, skal se — og de, der ikke hører, høre. Sådan fødes lovsangen på undrende og taknemmelige læber.

Men, dem der i selvklogskab ser, deres øjne holdes til. Også I dag. For Gud er kærlighed. Han ses ikke med selvklogskabens øjne. Salige er de rene af hjertet, siger Jesus, for de skal se Gud.

Man må følge den rette hyrde eller de falske

Man kan ikke følge både den rette hyrde og de falske. Det er ikke muligt at følge begge, for de har ikke samme mål, de går hvert sit sted hen. Man kan ikke tjene både Gud og Mammon, ikke både Jesus og sig selv. Derfor må man vælge, hvem man skal følge. Fårene følger den rette hyrde, fordi de kender hans røst. Han fører dem ud og lader dem finde føde.

Ud og ind fører han dem. Det er det kristne livs dobbelte retning. De følger Jesus indad, ind i nådens vindstille, nådens læ, for hvilens og den nye styrkes skyld. Der får de pusten og vejret igen til at følge ham udefter, ud i verdens stormvejr, blandt alle røsterne. Også dér går de trygge i selskab med ham. Han er med dem.

Vejen udefter er farlig. Røsterne er mange og lokkende. Mange har ikke blot mistet fodfæstet, snublet, faldet, på vejen udefter, men de er kommet helt bort. De kunne ikke skelne ret og vælge ret og derfor kunne de ikke følge den rette. Jo længere ud i verden, desto dybere ind i nåden. Den regel gælder alle, der vil gå ud og ind med Herren Jesus.



Relativisme og sandhed

Formandstale ved FKF's landsmøde i Hans Egede Kirke, Østerbro, fredag d. 22. maj 2009

AF OLAV FOG, TEBSTRUP

VED EN FORMANDSBERETNING er det ofte tilfældet, at der leveres en status — en oversigt over organisationens aktuelle tilstand. Det er noget, som jeg næsten hvert år har forsøgt at gøre, og det bliver også tilfældet i år. Den organisation, der er tale om, er Jesu Kristi kirke, for Kirkelig Fornyelse er en del af kirken og derfor medansvarlig for den. Spørgsmålet er derfor: Hvordan står det til med kirken i verden i dag? Her er der særlig to problemkomplekser, som trænger sig på: Relativismen og sandheden i verden? Det er netop disse spørgsmål, pave Benedikt og den katolske kirke har været optaget af. Hvordan manifesterer sandheden sig i verden i kampen mod relativismen, mod løgnen?

I bogen »Uden rødde. En dialog om vesten, relativisme, kristendom og islam« af Joseph Ratzinger (nu pave Benedikt XVI) og Marcello Pera skriver Ratzinger »at man på den ene side anerkender den kommuni-

stiske økonomis sammenbrud... mens man på den anden side fuldstændigt ignorerer de moralske og religiøse dimensioner, som det egentlig drejede sig om. På den måde lever marxismens uløste problem videre i dag: Opløsningen af menneskets oprindelige vished om Gud, sig selv og universet. Nedbrydningen af en moralsk bevidsthed, der baserer sig på ukrænkelige værdier, er i dag vores hovedproblem« [Ratzinger og Pera. Uden Rødde, s. 79].

Ratzinger taler om nogle grundlæggende moralske elementer i den europæiske identitet, som vi ikke kan være foruden: 1) Den uindskrænkede respekt for menneskelig værdighed og for menneskets rettigheder. Eksistensen af værdier, som ikke kan ændres af nogen eller noget, er den sande og egentlige garant for menneskets frihed og storhed. 2) Det andet element som kendetegner den europæiske identitet er respekten for ægteskabet og familien — og sidste

element er 3) respekten for det, som for næsten er helligt, for Gud.

Ratzinger omtaler det multikulturelle, som konstant roses og fremmes med så stor lidenskab, og som ikke sjældent består i en blot opgivelse af egne normer og et svigt af egne værdier, en flugt. Vesten udviser her et besynderligt selvhad, der kun kan betragtes som patologisk, som sygeligt... [Ratzinger og Pera: Uden rødder, s. 80-83].

På en vis måde er relativismen blevet det moderne menneskes sande og egentlige religion. Den synes at være demokratiets grundlag, men er vor tids største problem, skriver Ratzinger. Men tesens værdi er selvmodsigende og falsk. Den er selvmodsigende, fordi hvis relativismen hævder, at der ikke kan findes et grundlag, et ufravigeligt fundament, så kan relativismen heller ikke selv være demokratiets grundlag. Og den er falsk, fordi demokratiet som sit eget grundlag forudsætter værdier som individet, værdighed, lighed, respekt; hvis man fjerner disse værdier, har man fjernet demokratiet.

Rationalismen

Ratzinger nævner oplysningstiden og rationalismen som en væsentlig årsag til sekulariseringen. Rationalismen gik i tid forud for relativismen. Den spørger efter sandheden, efter den faste grund som udgangspunkt

for tænkningen. Vi kan tænke på Descartes' *cogito, ergo sum* (jeg tænker, altså er jeg). Her fandt han den faste grund, som man ikke kan komme bagom. Det er fundamentet. På den måde var Descartes fundamentalist. Men fundamentalisme er en illusion, siger relativismen. Der er intet fast. Det faste er altid betinget, under forudsætning af noget andet, og så er det netop ikke fast og kan ikke udgøre noget fundament. Rationalismen satte spørgsmålstegn ved gamle sandheder, men relativismen satte igen spørgsmålstegn ved selve

Grundværdien i dansk demokrati er ikke „ligebehandling“, men det dobbelte kærlighedsbud

rationalismen, men da havde rationalismen allerede gjort skade ved at sætte spørgsmålstegn ved gamle sandheder og gjort dem usikre... Det er sådan, rationalismen ifølge Ratzinger bliver årsag til sekulariseringen, for rationalismen vil gøre skabelsens Gud overflødig ved at erstatte ham med fornuften...

For rationalismen er menneskene i grunden ens. Skaberen, som ikke er Abrahams, Isaks og Jakobs Gud, men filosofernes konstruktion, er den rationelle fabrikant, der masseproducerer ens eksemplarer. Det er entydigt, nemt og håndterligt. Hvor der-

imod skabelsens Gud regerer, hersker der mangfoldighed, uoverskuelighed, frodighed og variation. Hvor menneske-forstanden kommer til, reduceres, forenkles og udtørres alt. Hvad mennesket er eller bør være, ved man på forhånd – det har man tænkt sig til! Den givne verden med dens skabte forskelligheder – også den mellem mand og kvinde – er ikke fornuftig, hvorfor den benægtes. Kønnen bliver ligegyldigt. Der er ikke mand eller kvinde, men kun mennesker. Kønnen er blot en rolle, og roller kan udskiftes og ombyttes efter behag.

Ud fra dette rationalistiske menneskesyn, som har besat den vestlige verden og præger os alle – også hvor vi mindst tænker over det – vil det være oprørende, om mand og kvinde, når de nu er ens, ikke også skulle fungere ens i samfundslivet. Det bliver gjort til en ret, en såkaldt menneskeret, ikke en ret, der fremgår af Guds bud eller – hvad der er det samme – af virkelighedens og erfaringens verden, af menneskers naturlige liv med hinanden, men som udspringer af logiske, rationale overvejelser. Det er en tænkt ret, som er udledt af postulerede aksiomer.

Men uanset hvad det er for en ret, som ideologi er den som alle andre ideologier totalitær og moralsk fordømmende over for enhver, som ikke retter sig efter den. Til dette

brug har man opfundet et meget fint ord, som kan bruges i næsten alle sammenhænge, og som udtrykker den højeste fordømmelse: *diskrimination*.

At der skulle være områder i tilværelsen, i virkelighedens verden, f.eks. i familien og i kirken, hvor kvinde ikke kan erstatte mand og omvendt, vil man føle som grotesk, uretfærdig, umenneskelig og diskriminerende – uden at tænke på, at der i virkeligheden kun er tale om et fatamorgana, et tankespind, udtænkt af overmodige, fortænkte hjerner og ikke om guddommelige bud, givet i skabelsen af skaberen selv – ja, vi kan også bare sige: som ikke er givet i virkelighedens verden. Det er jo det, der gør moralen guddommelig, – at den er i overensstemmelse med virkeligheden.

I forslag til ændring af ægteskabsloven, som blev genfremsat i folketinget den 05.02.08, og hvori registreret partnerskab sidestilles med ægteskab, hedder det: »ligebehandling er en af grundværdierne i det danske demokrati«. Men dog! Hvornår er det blevet vedtaget og af hvem?

Grundværdien i dansk demokrati er ikke »ligebehandling«, men det dobbelte kærlighedsbud, at vi skal elske Gud og næsten. Det er vedtaget af det danske folk, idet det er et døbt folk, hvis flertal tilhører den evangelisk-lutherske folkekirke, der som

sådan understøttes af staten. Det betyder, at den danske stat ikke kan vedtage noget, der vedrører kristendommen og kirken uden at den derved gøres til en religiøs stat, der i sin religiøsitet begår overgreb mod sine borgere.

Kan noget karakteriseres som diskrimination, gælder der ingen pardon! I verden er der ingen tilgivelse, verden er nådesløs, og der skal betales til sidste øre. Kun i kristendommen kender man til tilgivelse!

Fantastisk som den gudløse rationalitets og intellektualismes dæmoni kan fordreje alting! Selv rettænkende mennesker, der normalt lever i virkelighedens verden, sådan som den fremgår af erfaringen af folkets, egen og familiens liv, lader sig forblænde af bare snobberi for de såkaldt intellektuelle! [se Steen Steensen: Problemet med de intellektuelle. A&B Forlag 1998, særligt afsnittet »Kulturpaven«, s. 81 ff.] Det gælder ikke mindst kirkens folk, som længe – lige siden oplysningstiden – har lidt af mindreværdsfølelse over for den intellektuelle elite uden at have været i stand til at gennemskue hulheden.

Alt dette viser, hvor umuligt det er at undgå religion under en eller anden form. Mennesket er og bliver uhelbredeligt religiøst – ikke nødvendigvis som noget, der kan påvises empirisk, men som noget, der

kan påvises logisk, fordi det er en logisk forudsætning for tænkningen – også det vi kalder for en transcendent – en mulighedsbetingelse, en betingelse for at noget kan være en mulighed.

Europæisk kulturs kristne rødder

Hermed er der naturligvis ikke sagt, at oplysningstiden ikke også har kristne rødder – for sådanne findes bestemt også. Ja, uden kristendommen med dens enestående fremhævelse af menneskets gudgivne værdighed ville oplysningstidens frigørelsestanker slet ikke kunne være opstået. Oplysningstiden så imidlertid slet ikke sin egen oprindelse som udrundet af kristen tænkning, idet man vel på grund af kirkens politiske indblandinger, intolerance, sociale privilegier og dens enorme rigdomme slet ikke kunne få øje på denne oprindelse. Kirken viste sig tværtom som en fjende af det frihedens og lighedens rige, man drømte om. Derfor fordømte man alt, hvad der smagte af kristendom. Her ligger oprindelsen til den nyere europæiske kristofobi.

Ligesom i dag kunne man heller ikke dengang skelne mellem kristentroens indhold, dens hvad, og kristne menneskers moralske levned, deres hvordan. Kristendommen vurderedes på grundlag af kirkens praktiske gerninger, hvorved den kom i mis-

kredit. Man spekulerede slet ikke på, om disse kirkens uretfærdigheder overhovedet kunne begrundes og forsvares kristeligt og ud fra Ny Testamente og den kristne tro og tanke. Ud fra en sådan tankeløshed udviklede der sig et fanatisk had til kirken, ja ikke bare til kirken, men til kristendommen overhovedet. Voltaires slagord, som han havde lånt fra Friedrich II af Preussen, »écrasez l'infame!« – og med »l'infame« mentes selvfølgelig kirken – blev et løsensord for den dannede elite.

Revolutionen, som var forberedt gennem de sociale og politiske forhold, men også gennem Voltaires spottende skrifter og Encyklopædisternes virksomhed, førte for endelig til, at kirkens ejendom overtoges af staten i 1789, munke- og nonneordener ophævedes, gejstligheden skulle aflægge ed på konstitutionen, der indførtes forbud mod gejstlig dragt og der indførtes en ny verdslig kalender. Rædselsregimentet under Robespierre med bl.a. Louis XVI's henrettelse den 21. januar 1793 og nogle måneder senere dronning Marie Antoinette går nu hen over landet.

Det blev en yderst blodig forfølgelsestid, der nu fulgte – med tusinder, der mistede hovedet under guillottinen. Påskuddet til det store angreb på kirken blev opstanden i Vendées i sommeren 1793. Det viste sig nu, at

ateismen var lige så religiøst intolerant, som katolicismen nogen sinde havde været. Kristendommen erstattedes officielt med en vel nærmest ateistisk statsreligion, fornuftsdyrkelsen, særlig i Paris, hvor en sangerinde af tvivlsomt rygte, klædt i blåt (jomfru Maria's farve), i højtideligt optog blev ført ind i selveste Notre Dame og dér hyldet som fornuftens gudinde den 10. november 1793. Kort efter blev al anden kultus forbudt i Paris, og fornuftsdyrkelsen bredte sig ud over hele Frankrig.

Men forfølgelsen skabte også en ny glødende kristen tro, som genfødte Frankrigs katolske kirke. I kampen mod kristendommen blev revolutionens kraft brudt, og Robespierre begyndte tilbagetoget ved i maj 1794 at lade konventet beslutte, at »det franske folk anerkendte det højeste væsens eksistens og sjælens udødelighed«. Her måtte man sande, hvad der blev sagt i oldkirken, at martyrnernes blod er kirkens udsæd. Alligevel var forfølgelsen katastrofal for kristentro og – liv i Frankrig. Indtil den dag i dag er der egne i Frankrig, som stadig bærer mærker af denne forfølgelse – har jeg selv erfaret.

Men en ting er, hvad fanatiske revolutionære finder på, noget helt andet er det åndelige liv, den kristentro, som lever dybt i folket, og som udkrystalliseres i den folkelige bevidsthed. Det var den, som trådte

frem i opstanden i Vendées i 1793 og det var den, som førte til Robespierres tilbagetog i 1794.

Alligevel er det ikke disse modrevolutionære bevægelser, vi skal holde os til, når vi skal finde ud af, hvorfor kirken trods alt sejrede, men en simpel analyse af kristendommens væsen og indhold, og her vil vi opdage, at kristendommen slet ikke kan forstås uden på baggrund af tanker om frihed, lighed, demokrati og menneskeværd – i strikt modsætning til islam og de fleste andre religioner.

Vi kan bare tænke på Ps. 8, hvor der i vers 6 om mennesket står: »Du har gjort det kun lidt ringere end Gud, med herlighed og ære har du kronet det«. Med denne høje status inden for den skabte verden er det svært ikke at respektere menneskets værdighed. Her er grundlaget for frihed, lighed og demokrati. »Du har gjort det til hersker over dine hæn-

Kristendommen har fra første begyndelse sat kvinden på samme niveau som manden.

ders værk, alt har du lagt under dets fødder« (v.7). Det bliver sagt om alle mennesker, ikke blot om en udvalgt klasse eller et privilegeret køn. Ud fra bibelsk skabelsestro er det svært ikke at tale om principiel lighed mel-

lem mennesker og om demokrati. Selv om Bibelen over alt taler om mand og kvinde, er det alligevel bemærkelsesværdigt, at der her i Ps 8, hvor der tales om menneskets storhed, ikke skelnes mellem kønnene. Kristendommen har fra første begyndelse sat kvinden på samme niveau som manden.

I sin afhandling »Kvindesyn og kvinderoller i den kristne tradition« skriver Lone Fatum: »Stik imod Moselovens bestemmelser har Jesus her sat sin egen autoritet ind for en afgørelse, der klart fritager kvinden for den belastning, det er at være bastet og bundet til en kønsrolle uden selvstændig personværdi og uden reelt menneskeværd... Man kan sige, at Jesus på ny gør et menneske ud af kvinden ved at tilregne hende præcis det menneskeværd og den medmenneskelige bestemmelse i forhold til manden, som fra begyndelsen har været Guds plan med skabningen ifølge den første skabelsesberetning i 1. Mosebog 1,27. Men Jesus vurderer således kvinden på gudsrigets præmisser og ikke på verdens: den værdighed, kvinden får tilføjet i sit møde med Jesus eller med evangeliet om et nyt liv i Kristus, det er evigheds og nyskabelsens værdighed, der tæller for Gud om ikke for mennesker, for Jesus foregriber som gudsrigets talsmand jo netop den virkelighed, som ligger et sted bag eller over eller efter

vores tilværelse i jordens lukkede univers, og som endnu ikke er fuldt gennemført«. [Lone Fatum: Kvindesyn og kvinderoller i den kristne tradition, i: Kvindestudier s. 96. Se note 13.].

Selv om Lone Fatum i samme afhandling kan skrive: »Også Paulus har forestillet sig gudsriget eller den nyskabte tilværelse i Kristus som en virkelighed uden grænser og uden forskelle mellem mennesker« har hun alligevel ikke rigtig fattet, at den kommende verden – og det er Gudsriget jo – netop er kommende og derfor ikke får andet end en indirekte betydning for den nuværende – bortset fra, at den kan angive den idealtilstand, som i denne verden er uopnåelig, men som vil indtræffe ved den kommende verdens frembrud og derfor er grundlaget for det

kristne håb. Selv om Lone Fatum skulle distancere sig fra ideologierne, hvad jeg slet ikke ved noget om, er det nok alligevel den venstreorienterede utopisme, der her – måske ubevidst – skinner igennem: Gudsrigets frembrud er det kirkens og vores sag at gennemføre. Det er, hvad hun i virkeligheden hævder. For Jesus er det det modsatte, det drejer sig om. Vi må pænt vente på genkomsten og det kommende Guds rige med fred og retfærdighed – se bl.a. lignelsen om ukrudtet i hveden, Matt. 13,24 -30.

Gennem oplysningstidens idealistiske og kristofobiske tænkning erobrede kvindesagen den vestlige verden uden at nogen – bortset fra enkelte, – opdagede kvindesagens kristne rødder, og at kvindesagen i grunden slet ikke kan forstås uden på baggrund af kristen tænkning. På samme måde havde oplysningstidens demokratiske og humanistiske projekt sine rødder i kristen jord i Europa, længe før Oplysningen satte ind.

Kristofobien i Europa i dag næres af en forvreden europæisk historieforståelse, som for alt i verden understreger, at det demokratiske projekt har sin oprindelse i Oplysningstiden og udelukker, at demokratiet har historiske rødder i kristen jord i Europa før Oplysningen. Man foretager et gigantisk hop fra grækerne og romerne til Descartes og Kant, et spring på mere end 1000 år, som egentlig var mere grundlæggende for europæisk kultur end Oplysningstiden.

Cuben og katedralen

Det hævder også George Weigel i sin bog om oplysningsfilosofien og kristendommen: »The Cube and the Cathedral« [George Weigel: The Cube and the Cathedral. Europe, America, and Politics without God, Graecwing UK 2005.], og meget tyder på, at han har ret.

Med *Cuben* menes La grande Arche de la Défense, den store bue, som indgik i den afdøde franske præsident Francois Mitterands *grand projets*. Den ligger i den vestlige ende af den akse, som gennemskærer Paris fra Louvre op ad Champs Elysées, gennem triumfbuen og over Seinen ved Pont de Neuilly og er designet af den danske arkitekt Johann Otto von Spreckelsen i streng modernistisk stil.

Cuben er enorm, omtrent 40 etager høj og 348 fod bred, dækket med glas og op imod 10.000 m² blændende hvidt Carrara marmor. Buens tag rummer menneskerettighederne, for Mitterand ville gøre La Grand Arche til en markering af 200 året for den franske revolution med dens deklarering af menneskerettighederne. Den kaldes også »Arche Fraternité«, Broderskabsbuen.

Fra toppen kan man bag Tuilleriesne se Île de la Cité og Notre Dame, som med tårn og spir og det hele efter sigende skal kunne rummes i La Grand Arche. Denne fantastiske gotiske domkirke med hvælvinger, buer og stræbepiller, med kroge, revner, asymmetri og uensartethed står som modsætning til La Grand Arche med dens rationelle, retvinklede og geometrisk præcise mål.

Nu spørger så Weigel, hvilke af disse to kulturer, oplysningstidens rationalisme med dens sekularisme,

repræsenteret ved Cuben, eller kristendommen, repræsenteret ved katedralen – ville bedst kunne beskytte de menneskelige rettigheder. Med Europaparlamentets forkastelse af en henvisning til kristendommen i den nu vedtagne traktat opstår nemlig det store spørgsmål, om Europa i det hele taget er i stand til at forsvare såvel friheden som demokratiet. »Europas problem« er fundamentalt set et problem om kulturel og civilisatorisk moral, siger Weigel. I den nuværende politiske situation i Europa og på verdensplan – og her kan man særligt tænke på menneskerettighedsdomstolene, der ganske har glemt, hvorfra menneskerettighederne kommer, må man give Weigel ret. Det sækulariserede Europa er hverken i stand til at forsvare friheden eller demokratiet.



Efter at have anført en række komponenter i den europæiske kristofobi, som er slående og overbevisende, går Weigel over til at tale om den kristne arv i Europas historie. Som eksempler på arven fra Middelalderen nævner han de to frihedssyn, som har bestemt Europa til den dag i dag.

DET ENE FRIHEDSSYN stammer fra Thomas Aquineren (1225-1274), italiensk dominikanermunk, der vir-

Nu spørger så Weigel, hvilke af disse to kulturer, oplysningstidens rationalisme med dens sekularisme, repræsenteret ved Cuben, eller kristendommen, repræsenteret ved katedralen – ville bedst kunne beskytte de menneskelige rettigheder.

kede som lærer i bl.a. Paris, og kan kort bestemmes som *freedom for excellence* – »frihed for det udmærkede«, hvilket betyder, at frihed er et middel, der frigør det menneskeligt gode og fører til menneskelig lykke. [Weigel, s. 79: According to one of his most eminent contemporary interpreters, the Belgian Dominican Servais Pinckaers, Aquinas's subtle, complex thinking about freedom is best captured in the phrase freedom for excellence.]

Frihed er det store organiserende princip for et liv, der er levet på en sandt menneskelig måde. Vi er skabt til det fortrinlige – vi er skabt til dyd, for at bruge et noget gammeldags ord. Det ligger i vor natur, og her er det, at spirerne til naturretten ligger.

DET ANDET FRIHEDSSYN stammer fra William af Ockham (1285-

1347/48), engelsk franciskanermunk. Han var det, som man i filosofihistorien kalder nominalist. Det betyder, at almenbegreberne ikke udtrykte virkeligheden, men blot var navne (nomina) – det var kun fænomenerne – det konkrete, der havde eksistens. Der er således ikke noget, der hedder »menneskelig natur« – det er et almenbegreb – og når der ikke er nogen menneskelig natur, så er der heller ingen universelle moralske principper, som kan udlæses af denne natur. Det betyder, at moral blot er lov og forpligtelse, givet af den, der har magten – i sidste ende er den tvang. Det er kort fortalt den retsopfattelse, der hersker i dag, og som kaldes retspositivisme. Det betyder, at virkeligheden er, hvad det autonome menneske bestemmer, og ikke hvad det »dydige« menneske udfører ud fra sin skabthed – altså ud fra naturen. Det fører til Nietzsche og Hitler, men også til en europæisk konstitution, der undgår spørgsmål om såvel etik som formål, om såvel ethos som telos – netop fordi den ikke med historisk nøjagtighed kan identificere kilderne til Europas forpligtelse på de menneskelige rettigheder, demokratiet og lovens herredømme. Tilbage er så kun »min vilje«, og derved bliver frihed til »frihed for vilkårligheden« [Weigel s. 83: Pinckaers, the disciple of Aquinas, writes that

Ockham's work was "the first atomic explosion of the modern era"... Ockham shattered our concept of the world and thereby created a new, atomized vision of the human person and ultimately of society. With Ockham, we meet what Pinckaers call the *freedom of indifference*. Here, freedom is simply a neutral faculty of choice. And choice is everything, for choice is a matter of selfassertion, of power. Will is the defining human attribute.]

Naturret eller retspositivisme

Spørgsmålet om Guds nævnelse i den europæiske konstitution er kampen mellem »frihed for dyden« og »frihed for vilkårligheden«. For øjeblikket ser det ud til, at det er den sidste, der har sejret. Konsekvenserne kan blive betydelige, skriver Weigel. Men spørgsmålet er nu alligevel, om han har set ret i dette.

Sagen er nemlig den, at naturretten, hvis rødder Weigel leder tilbage til Thomas Aquinenen, er nøjagtig lige så gudløs som retspositivismen. Guddommeliggør man noget i naturen som selvindlysende sandheder, f.eks. menneskerettighederne, får vi en afgudsdyrkelse, som er endnu farligere end »frihed for vilkårligheden« – endnu farligere, fordi heden-skabets dyrkelse af det naturlige er så grundfæstet i mennesket, at det er svært at udrydde – det er jo en be-

kræftelse af menneskets guddommelighed, hvad det naturlige menneske jo griber efter med begærlighed.

Som vi ser, er både naturretten og retspositivismen farlige for menneskets frihed. Begge retsopfattelser – eller for den sags skyld: begge religionsfilosofiske udgangspunkter – er indskrænkninger af menneskets frihed – naturretten derved, at mennesket begrænses af såkaldte selvindlysende sandheder, som det ikke har nogen indflydelse på, og retspositivismen derved, at det underlægges menneskers (læs flertallets) lunefuldhed, når det lovgiver eller når det samtykker i samfundsskabte normer.

Eneste løsning på problemet er simpelthen at bøje sig for den kristne åbenbarings Gud, hvad enten man filosofisk hylder naturret eller retspositivisme. Derfor er det bedste vel, når alt kommer til alt, at hylde retspositivismen, når man vel at mærke lovgiver og bestemmer i dyb ærbødighed for himlens og jordens skaber, som har åbenbaret sig i sin søn Jesus Kristus. Det samme må vel kunne siges om naturretten, selv om det er sværere at gennemføre, fordi naturretten i sig selv er en apoteosering af naturen, af dennesidigheden. I retspositivismen er der også tale om en apoteosering, ikke af naturen, men af menneskets vilje (den såkaldte voluntarisme), men denne dens guddommeliggørelse af menneskets

vilje er det lettere at gennemskue og afsløre som det, den er: regulær afgudsdyrkelse af sig selv.

Nogen egentlig løsning på problemet kan ikke findes teoretisk – kun praktisk – i kristen tro og praksis. Men alt dette viser blot, hvordan kristendommen ligger bag oplysningstidens tanker om frihed – selv når den fører til ateisme og kristendomsfjendtlighed.

Som et andet eksempel fra Middelalderen på kristendommens enorme indflydelse på Europa og Europas kultur kan nævnes Fortalen til Jyske Lov fra 1241 [Se Erik Oxenvad: Vort Sprog II, Gyldendal 1937, side 6 ff...] Nok har denne fortale sine forudsætninger i kanoniske retsbestemmelser, men den anerkender så ubetinget kongen som landets hersker, og at denne stærke kongemagt henter sin myndighed direkte fra Gud uden kirken som formidlende led. Ligesom kirken styres af Pave og biskop, således styres landet af kongen og hans embedsmænd. [Oxenvad s. 8: »såsom den hellige kirke styres med pave og biskop, så skal hvert land styres med konge eller hans ombudsmand og værges dermed«.] Dette er læren om de to myndigheder eller to regimenter, der er uafhængige af hinanden, men dog begge er Guds – eller som vi siger i dag: »giv kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er« (Luk. 20, 25). Dette kunne

tale til fordel for europaparlamentets afvisning af *invocatio dei*, »påkaldelse af Gud« i sin præambel til forfatningen, men samtidig kommer denne tankegang så også til at betyde, at uden Gud i Himlen kunne parlamentet slet ikke hævde sin uafhængighed af guder på jorden. Gud i himlen er mulighedsbetingelsen for menneskets verdsliggørelse! Uden at have Gud i himlen ville mennesket slet ikke have mulighed for at regere gudløst på jorden, idet mennesket da ville skabe sig sine jordiske afguder og blive afhængige af dem.

Menneskerettighedernes guddommeliggørelse

Som eksempel på sådanne afguder kunne vi meget aktuelt nævne menneskerettighederne. Mennesker kan kun behandles menneskeligt, når den menneskelige behandling som teori, som ideologi, ikke i sig selv er Gud, er guddommelig, men et bud af Gud i Himlen. I dag lanceres menneskerettighederne axiomatisk, dvs. uden begrundelse, fordi en holdbar begrundelse ikke vil kunne skaffes, og når en sådan ikke kan skaffes, får de af sig selv religiøs karakter. Derfor bør Gud nævnes i forfatningen som forudsætning for hele EU-projektet, og som det, der verdsliggør det, og dermed afsakraliserer det.

Som vi ser, kan menneskets og dermed kvindens værdighed og frihed når det kommer til stykket, kun begrundes og forsvares ud fra kristendommen, og det må ske med fornuftsgrunde ud fra skabelsestroen.

Til forskel fra feminismens og kulturradikalismens argumenter er der her på kristentroens grund vel at mærke tale om fornuftsgrunde, der binder i Gudstroen, fordi Gud er logos – ordet/fornuften – der i inkarnationen er blevet vor ven og frelser, som kan tale til os i et fornuftigt sprog, som vi kan forstå. Vi må således lære at skelne mellem fornuften som menneskets egen gudløse fornuft, der som kold rationalisme i sidste ende vil opløse mennesketilværelsen, – det er cubens fornuft – og så Guds menneskekærlige fornuft, som vi lærer at kende gennem Kristus og hans kirke, og som bygger tilværelsen op – det er »katedralens« fornuft.

Kirkelig familielej 2010

Af forskellige årsager, heriblandt manglende mulighed for tjenestefrihed, har Kirkelig Sommerlej 2009 måttet aflyses. Der forsøges afholdt en Kirkelig Familielej næste år i uge 27, dvs. den første hele uge af juli 2010, og vi vil satse på at der er plads på Sundeved-Centret ved Nybøl i Sønderjylland. Nærmere oplysninger vil fremkomme med næste nummer.

Henrik Ertner Rasmussen.

De mest skarpsindige af jer vil have opdaget, at det, som pave Benedikt og jeg her beskæftiger os med, er de mest brændende spørgsmål i tiden – ikke blot for kirke og kristendom, men for alle mennesker. Det er spørgsmålet om Guds virkelighed – midt i en tid, der ustandselig bombarderer kristendom og kirke med ateisme. Det er spørgsmålet om menneskets virkelighed – midt i en tid, der mener at kunne designe mennesket og dets køn.

Som svar på alle disse spørgsmål er der kun at åbne sig for Guds åbenbaring i Jesus Kristus, at bøje sig for den og tilbede den almægtige treenige Gud. Det er trods alt det mest fornuftige. For sandheden er ikke en filosofi, en idé, en ideologi, som man kan tænke sig til – men en person, som man må møde og bøje sig for.



Inkarnationen hos kirkefædrene

Det første foredrag ved Kirkelig Fornyelses landskonvent i år belyste kirkefædrenes forståelse af inkarnationen. Her øser foredragsholderen af sit store kendskab til den østlige kirke. God læselyst.

AF MONICA PAPAZU, RANDERS

KIRKEFADER JOHANNES af Damaskos kalder inkarnationen „den største nyhed nogensinde, ja, det eneste nye under solen“. „For hvad kan være større“, siger han, „end, at Gud blev menneske?“ [1]

Når vi taler om dette absolut nye under solen – hvor der ellers, som Prædikerens Bog siger, intet er nyt – er der to sammenflettede spørgsmål, som dukker op: *Hvad er Inkarnationen?* og *Hvorfor Inkarnationen?*

Mens inkarnationens mål (vores frelse) ikke synes at have givet anledning til store stridigheder, har der i kirkehistorien været store forskelle i opfattelsen af inkarnationens væsen dvs. af Jesu Kristi identitet, forskelle som uvægerligt bragte forståelsen af frelsen i fare. Det er nemlig på dette punkt, at de gammelkirkelige kætteri satte ind og kirkefædrene gjorde alt for at bekæmpe vildfarelsen.

Arianerne gik ind for en streng monoteisme og bestred, at Guds Ord og Helligånden skulle være evige ligesom Faderen: ifølge Arius var Kristus ikke Gud ligesom Faderen, men bare en skabning, han var ikke evig, men timelig. (Arianismen blev forkastet ved kirkemødet i Nikæa i 325 og i Konstantinopel i 381). Nestorianerne på deres side anerkendte Kristi to naturer, men førte adskillelsen for langt, idet de hævdede, at der er to personer i Jesus Kristus (Jesus og Guds Logos), og at korsfæstelsen og døden ikke gjaldt for det evige Logos, men kun for mennesket Jesus. (Dette kætteri blev forkastet ved det første kirkemøde i Efesos i 431, hvilket førte til den assyriske kirkes skisma). Monofysitterne udgjorde den perfekte modsætning til nestorianerne, idet de overdrev enheden i Kristus (der er én natur i Kristus). Såle-

des antog de, at Kristi menneskelige natur forsvandt ved kontakten med den guddommelige: den „smeltede ligesom en dråbe honning i havet“.

For at skabe klarhed uden at forstyrre mysteriet, som kun kan modtages i troen, søgte kirkefædrene at anvende et så præcist sprog som overhovedet muligt og gjorde brug af begreber fra den græske filosofi. Disse er dog ikke intellektuelle konstruktioner i egentlig forstand, men snarere vejledende billeder:

„Hvem kunne forklare, hvordan Gud blev kød og samtidig blev ved med at være Gud; hvordan han blev ved med at være Gud og samtidig blev sandt menneske? Alene troen forstår dette og ærer Guds ord i tavshed“, siger Gregorios af Nazianz (P.G. XCI, 1057).

Ved koncilierne i Efesos i 431 (der gjaldt udtrykket Theotokos, „gudfødsk“, som er Inkarnationens kortfattede formel) og i Kalkedon i 451 fandt man de ord, som skulle fastslå det dogme, kristentroen hviler på. Kalkedon-dogmet lyder:

„Idet vi altså følger de hellige fædre, lærer vi alle i enighed at bekende én og samme søn, vor Herre Jesus Kristus, den samme fuldkommen i guddommelighed og den samme fuldkommen i menneskelighed, sand Gud og sandt menneske, den samme (bestående) af en fornuftig sjæl og et

legeme, af samme væsen som Faderen efter sin guddommelighed, af samme væsen som vi efter sin menneskelighed, i alt os lig, men uden synd; forud for tiderne blev han født af Faderen efter sin guddommelighed, men i de sidste dage blev den samme for vor og vor frelses skyld født af jomfruen Maria, den »gudfødende«, efter sin menneskelighed:

En og den samme Kristus bør anerkendes, søn, Herre, enbåren, i to naturer uden sammenblanding, uforanderligt, udelt, uadskilleligt, idet naturernes forskel aldrig fjernes for enhedens skyld, men snarere hver naturs særpræg bevares og samvirker i én person og eksistens, ikke deles eller adskilles i to personer, men én og den samme enbårne søn, Gud Ordet, Herren Jesus Kristus, sådan som forud profeterne og Jesus Kristus selv har lært os om ham, og som fædrenes bekendelse har overleveret os” [2].

Ved hjælp af ordene „ousia“ og „hypostasis“, to „naturer“, men én „person“, kunne man indkapsle mysteriet. I Jesus Kristus er de to naturer (den guddommelige og den menneskelige) forenet med hinanden. Kristus er fuldkommen Gud og fuldkomment menneske. Han er Skaberen og skabningen. Han er den evige forud for alle tider og har samtidig del i tiden, som han fødes og dør i.

Han er broen over afgrunden, og han er én person, én hypostasis.

Kalkedon-dogmet er et manifest imod kætteriernes. Det er klart formuleret, men har alligevel et vist „apofatisk“ præg. Som Vladimir Lossky bemærkede, er definitionen på, hvordan den guddommelige og den menneskelige natur er knyttet til hinanden, af negativ art: „uden sammenblanding, uforanderligt, udelt, uadskilleligt“. De negative udtryk peger på mysteriet, men forklarer det ikke [3].

Der er to naturer og to viljer i Kristus. Der er fuldstændig overensstemmelse på dette punkt hos kirkefædrene, som også markerede deres modstand mod *monoteletismen* (eller „*monothelismen*“), et kætteri, som opstod i 600-tallet. Pave Martin i Veste og Maximus Confessor i Østkirken betalte med livet for deres trofasthed mod sandheden om Kristi to viljer, dvs. to naturer. (Dette kætteri blev til sidst forkastet ved det 6. økumeniske kirkemøde i Konstantinopel 680-681). At bevare forståelsen for de to viljer i Kristus betød at bevare to-naturslæren. Kun på denne baggrund kunne man samtidig definere Kristi lydighed, et fremtrædende tema i patristikken. Hos Kristus følger den menneskelige vilje den guddommelige vilje, og de to viljer „samvirker“, som Kalkedon-dogmet siger („hver naturs særpræg bevares og samvirker i én person og

eksistens“). Jesus Kristus er på én gang Guds søn og Menneskesønnen, og han er billedet af Sønnens guddommelige lydighed og af den menneskelige lydighed.

Netop fordi der er overensstemmelse mellem de to naturer, som forbliver „uden sammenblanding“, taler kirkefædrene om *perichoresis* (græsk) eller „*communicatio idiomatum*“ (latin). Ikke alene er Jesus Kristus sand Gud, men hans

Ved hjælp af ordene „ousia“ og „hypostasis“, to „naturer“, men én „person“, kunne man indkapsle mysteriet

guddommelighed smitter så at sige af på hans menneskelige natur. For at udtrykke det brugte kirkefædrene billedet af det glødende jern: Jernet forbliver jern, uanset hvor lang tid vi holder det i ilden, men i kontakt med ilden får jernet ikke desto mindre ildens karakter. Billedet af ild, som er karakteristisk for ortodoks ikonografi, er tydeligvis forbundet med de evangeliske lys-metaforer, som kendetegner Kristus: Verdens „lys“, „lyset, der skinner i mørket“.

„Perichoresis“ peger på en *guddommeliggørelse* af mennesket, hvilket har en afgørende rolle i kirkefædrenes forståelse af meningen med Inkarnationen.

Hypostasis

Kirkefædrenes tolkning af Inkarnationen indeholder nogle nuancer, som kan virke fremmede for os. Det er fuldstændig forståeligt, at kirkefædrene kæmpede, endda med livet som indsats, for at bevare læren om den dobbelte natur. Den dobbelte natur betød en dobbelt vilje: En guddommelig og en menneskelig. Det, som er vanskeligere for os at forstå, er, at kirkefædrene – modsat vore dages tankegang – anså viljen for knyttet til *naturen* og ikke til *personen*. Alligevel kan denne gamle opfattelse stadig spores i et udtryk, som er gængs på de europæiske sprog, nemlig „menneskets syndige natur“, „man's sinful nature“ (at „natur“ her betyder den fordærvede, „unaturlige“ natur, er en anden sag).

Skønt den er os relativt fremmed, bliver denne opfattelse af viljen forståelig for os, når vi lægger mærke til den specielle måde, kirkefædrene tolker Jesu Kristi person eller *hypostasis* på. Her kommer vi ind på noget, som står i modsætning til en strømning, som har haft en dominerende position i Vesten især siden 1950'erne. Kirkefædrene taler ikke om Jesus. De ville aldrig have sagt, at Theotokos er moder til mennesket Jesus. At sige det er et kætteri, for hun er den „gudfødende“: Hun er moder til Guds Ord. Jesus kan eventuelt siges at være det „incognito“,

under hvilket Guds Ord skjuler sin sande identitet, men hans *sande identitet* er, at han er Guds Ord, *Logos*. Altså: hans person, hans *hypostasis*, er udelukkende guddommelig: „Der findes ikke nogen menneskelig person hos Kristus: Der findes en menneskelig natur, men personen er guddommelig“, understreger Vladimir Lossky [4].

Dette er ganske afgørende for hele troens univers i Øst- og Vestkirken. Det er sikkert denne holden fast i, at Jesu Kristi identitet er guddommelig, der f.eks. forklarer de typiske træk ved den ortodokse ikon. I ikonografien skildres Kristus som menneske, men alligevel som anderledes end alle andre mennesker. Ikonen glemmer aldrig, at Kristus er Guds *Logos*. Den forsøger at gengive personens guddommelighed og forfalder ikke til en humanistisk skildring af „mennesket Jesus“. Alligevel har man for nylig kunnet se, at Ratzinger, pave Benedikt XVI, hælder til kirkefædrenes forståelse i sin fremragende bog om Jesus af Nazareth (2007). Den danske diskussion om Jesus som forskellig fra Kristus ville have været fuldstændig uforståelig for kirkefædrene, for „mennesket Jesus“ forudsætter en menneskelig person eller identitet, men Jesus i kirkefædrenes tradition er det menneske, i hvilket Guds Ord åbenbarer sig. Der er én Jesus Kristus, og han er Guds *Logos*.

Hvorfor Inkarnationen?

Kirkefædrene har ikke kun formuleret Inkarnationens væsen (læren om den dobbelte natur), de har også reflekteret i troen over spørgsmålet „Hvorfor Inkarnationen?“ – *Cur Deus homo?* – for at bruge Anselm af Canterburys udtryk.

Her er der stort set to centrale, sammenknyttede svar: 1) Inkarnationen er et udtryk for Guds evige plan; 2) Inkarnationen finder sted på grund af menneskets syndefald.

Der er kirkefædre, der, som Paul Evdokimov understreger, forbinder Inkarnationen, ikke kun med menneskets fald, men med menneskets tilblivelse, mere præcist, med det, at mennesket blev skabt i *Guds billede*. Ved at skabe mennesket i sit eget billede viser Gud, at han ønsker at åbenbare sig i mennesket. Mennesket er bestemt til at være et „teofanisk sted“. Dette er Guds oprindelige og evige plan, og hans plan ændrer sig ikke som følge af menneskets syndefald, men fortsætter under de nye vilkår, som syndefaldet har skabt [5].

Denne tankegang forbinder altså skabelse og frelse, Guds skabergerning og hans inkarnation med hinanden.

Samme forbindelse viser sig også, når man lægger vægten på *Logos*. Alt blev til ved Guds Ord. Guds skabergerning er „logisk“, og Guds „logoi“ (meningen med tingene) er

nedlagt i den skabte verden. Den samme, som skaber, er den samme, som åbenbarer sig. Den samme, som skaber, er den samme, som genskaber, som Athanasius skriver (*De Incarnatione Verbi Dei*, I,1).

Svaret på „hvorfor Inkarnationen“ er: for vor frelse, for at redde os fra synden og døden, for at forny og genskabe menneskenaturen og det hele kosmos, for at forene os med sig selv og for at guddommeliggøre os.

Vi skal se lidt på hvert af disse svar, som faktisk er nuancer af det samme.

Den „juridiske“ vinkel

At tale om Guds evige plan betyder slet ikke at ignorere syndefaldet, som netop er modsætningen til Guds mening med menneskelivet.

Kirkefædrene fremhæver syndefaldets tragedie: „Det var vores ulykkelige tilstand, som fik Guds Ord til at stige ned“, skriver Athanasius (*De Incarnatione*, I,4). Denne store kirkefader ser menneskeslægten i en tilstand af fremadskridende synd og død. Synden, „fordærvet“, som han plejer at sige, har en progression. Han ser synden i dyrkelsen af falske guder, i menneskets manglende evne til at skelne mellem sandhed og løgn, i dets uretfærdighed og i dets stadig dybere døvhed over for Gud, og han ser verden som de dødes rige. „Menneskeslægten var ved at blive

til intet", siger han (*De Incarnatione*, I,4). Det var i bogstaveligste forstand "sygdommen til døden".

En eller anden skylder penge og er ikke i stand til at betale tilbage, og derfor kastes han i fængsel. En anden skylder ikke og kan betale for ham, så han sættes fri

Gud kunne dog ikke, ifølge Athanasius, gribe ind udefra, for det ville have været ensbetydende med, at Gud blev „utro mod sig selv". Gud kunne ikke bare ophæve loven, overtrædelsen og overtrædelsens følger. Men kærlighedens Gud kunne heller ikke lade sin skabning gå til grunde (*De Incarnatione*, II,6-7). Dødsprocessen skulle standses, og den kunne kun standses af ham. Den kunne ikke standses af ham i hans guddommelige skikkelse, men i en, for ham ny, menneskelig skikkelse.

Den menneskelige skikkelse betyder et legeme, der er fælles med alle mennesker og kan dø, og som på den måde kan „fuldbyrde loven" (lov og straf: den død, alle skyldte). Den betyder endvidere det opstandne legeme, som helbreder og skænker alle opstandelsen, hvilket er Inkarnationens egentlige mål.

Eftersom døden er en følge af synden, og fordærvet og tilintetgørelsen

en følge af den primære overtrædelse, må loven først opfyldes, for at døden kan sættes ud af kraft. Hos Athanasius har Kristi selvopofrelse en tydelig „juridisk" karakter, men, som det er karakteristisk for kirkefædrene, munder det retslige ud i en ontologisk forståelse af frelsen.

„Da Ordet indså, at menneskenes fordærv ikke kunne ophæves på anden måde end simpelt hen ved at dø – men Ordet kunne ikke dø, da det er udødeligt og Faderens søn – derfor antog det sig et legeme, der kunne dø, for at dette, da det havde del i logos, som er over alle, kunne være tilstrækkeligt for døden på alles vegne, og på grund af Ordet, der boede i det, kunne forblive ufordærveligt, og fordærvet således måtte blive bragt til ophør for alle ved opstandelsens nåde. Derfor bragte han det legeme, han havde antaget sig, som en offergave og et helt fejlfrit slagtoffer til døden, og fjernede straks døden fra alle, der lignede ham, ved et tilsvarende offer. For da Guds Ord er over alle, har han følgelig, idet han gav sit tempel og legemlige redskab, med sit liv betalt skylden for alle i døden. Og da Guds ufordærvelige søn var fælles med alle ved det samme legeme, iklædte han følgelig alle med ufordærvelighed ved løftet om opstandelse. [...] For menneskeslægten ville være gået til grunde, hvis ikke alles herre og frelser, Guds søn, var kom-

met for at gøre en ende på døden" (*De Incarnatione*, II,9) [6].

„Betale alles skyld eller gæld", gøre sig selv til „løsesum": Disse ord definerer det „juridiske" tema. Athanasius er karakteristisk for den måde kirkefædrene tænkte på, og temaet går konstant igennem Østkirkens teologi:

„En eller anden skylder penge og er ikke i stand til at betale tilbage, og derfor kastes han i fængsel. En anden skylder ikke og kan betale for ham, så han sættes fri. Således skete det også med Adam og Kristus. Adam skyldte døden og blev holdt fanget af djævelen. Kristus skyldte ikke og blev ikke holdt fanget. Han kom og betalte med døden for den, der blev holdt fanget, for at løse ham fra dødens lænker", skriver Johannes Chrysostomos [7]. (Man hører tydeligt, at vægten falder på død og liv).

En „løsesum" blev betalt, for at vi kan blive bragt „tilbage til Rigets oprindelige nåde", skriver også Maximus Confessor [8]. Kristus er frihedens „pris": ved sin død betaler han det, vi skyldte, og således „sætter han os i frihed" og renser verden for synd, understreger Gregorios af Nazianz [9].

Ved at betale for os stadfæster Kristus sit ubetingede herredømme over os. For han er, ifølge Gregorios af Nyssas formel, „både køberen og prisen, som bliver betalt" [10]. De,

som er blevet „løskøbt", er samtidig blevet „købt" (jfr. 1 Kor. 6,20), så de ikke længere tilhører sig selv: Alene den flygtende træl stoler på sig selv, siger den byzantinske teolog Nikolas Kabasilas (1319/1323-1391); den, som er blevet løskøbt, er køberens ejendom; den, som har fået „barnekår", kender Sin Fader. „For det ene og samme blod har både forøget vor trældom, så den er blevet større, end den hidtil havde været, og givet os den guddommelige arvelod", skriver Kabasilas, idet han sammenfatter kirkefædrenes tankegang [11].

Med sin død vinder Kristus freden mellem Gud og mennesket. Han „opfylder loven", og derved skænker han alle livet. Ved sin selvopofrelse og sin opstandelse vælter Kristus „dødens tyranni" og sætter en ny begyndelse. Det „juridiske" tema (lov – straf) er til stede hos kirkefædrene, men det, som sættes i relief, er sejren over døden.

Restaurering af gudsbilledligheden

Hos kirkefædrene har selvopofrelsen to dimensioner: Den ene er „juridisk"; den anden er ontologisk. Kristus påtog sig vort kød, han påtog sig et legeme, der kan dø, for at han ved at underkaste sig døden kunne gøre „en ende på døden" og skænke os opstandelsen (Athanasius, *De Incarnatione*, II,9).

Selve legemet (den bogstavelige menneskevordelse) spiller en centralt rolle i kirkefædrenes forståelse af frelsens mysterium.

Inkarnationens følge er helbredelsen af menneskenaturen indefra. Kristus, som er det eneste fuldkomne menneske, giver os den *sande* menneskenatur tilbage: Han „menneskeliggør“ mennesket. For den sande menneskenatur er ikke „den syndige natur“ (denne er unaturlig). Den sande menneskenatur betyder derimod at kende Gud, at lytte til ham og række efter ham: præcist hvad man forstår ved „Guds billede“.

Kristus, som er selve Guds billede, er menneskets arketype. Han åbenbarer Billedet, og som bærer af menneskelig natur restaurerer han Guds billede i mennesket.

Stiller vi spørgsmålet „Hvorfor Inkarnationen?“ endnu en gang, lyder svaret: *For at helbrede Billedet*. I kirkefædrenes øjne er Billedets restaurering af allerstørste vigtighed. Det er det svar, Johannes af Damaskos giver i sin klassiske dogmatik: Guds Søn blev kød for atter at give mennesket det, som var blevet givet det i begyndelsen: at være i Guds billede og efter Hans lignelse, dvs. i stand til communion med Gud. Guds Søn er kommen, for at han i sit eget væsen kunne forny mennesket i sit billede og sin lignelse [12].

Dette er traditionens svar: *kat' eikóna's* restaurering.

„»[H]an viste sig på jorden og vandrede om blandt menneskene«, idet han blandede og forenede Gud Faders Ånd med Guds skabning, for at mennesket kunne blive efter Guds billede og lighed“, siger Irenæus [13].

Guds Ord blev „født i vort kød“, han „forringede sig selv, tog en tjeners skikkelse på og var ligedannet med vor fornedreles legeme for at danne os efter sin herligheds billede“, hedder det i Basilios den Stores Liturgi [14].

Guds Logos er kommen for at genoprette sit „logiske billede“ i os, siger Symeon den Nye Teolog [15].

Ved sin åbenbaring helbreder Gud menneskets syn, så mennesket ved at se ham atter kan kende ham: De blinde ser. „Han fornyer menneskenes væsen i Guds billede, for at de der ved atter kan kende Ham“ (*De Incarnatione*, III,13). Erkendelsen af Gud i Åbenbaringen og menneskets helbredelse gennem Åbenbaringen kan ikke adskilles fra hinanden, og det kan helbredelse og guddommeliggørelse heller ikke: „Sønnen“, skriver Johannes af Damaskos, „er Faderens ikon (billede), og Sønnens ikon er Helligånden, gennem hvem Kristus, idet Han tager bolig i mennesket, skænker det at ligne Gud“ [16].

Helbredelse – det homøopatiske princip

Helbredelse – ontologi. I den ortodokse teologi betyder „frelse“ først og fremmest „helbredelse“. Frelsen har, som biskop Kallistos Ware understreger, „en organisk og terapeutisk“ betydning [17].

I deres tolkning af Inkarnationens helbredende karakter lægger kirkefædrene, som nævnt før, vægt på legemet, på det, at Kristus påtager sig menneskenaturen. Han helbreder og frelser indefra. Denne tolkning hviler på princippet *« similia similibus curantur »* („lige skal helbredes med lignende“ eller „lige helbreder lige“), et princip, som var kendt siden den græske oldtid (lægen Hippokrates), og som den dag i dag danner fundamentet for den homøopatiske medicin.

Som Kallistos Ware skriver, er det homøopatiske princip („Like is healed and saved by like“) afgørende for spørgsmålet om „hvordan vi bliver frelst“ [18].

Princippet har stor tolkningsværdi, fordi det forklarer, hvorfor Inkarnationen, med vægt på „kødet“ eller menneskenaturen, var nødvendig for helbredelsen.

Denne tankegang genfindes i de typiske ortodokse formuleringer af frelsen: „Med sine sår helbreder han vore sår“; „med sin død helbreder han os for døden“. Helbredelsen fin-

der sted ved det, at Guds Ord ved at påtage sig menneskenaturen *kommunikere* med hele menneskenaturen, dvs. med os alle.

Det er denne opfattelse, som Gregorios af Nazianz udtrykker i form af et teologisk aksiom: Alene det, som Gud tager på Sig, bliver helbredt. „*Det, som ikke er blevet påtaget, bliver ikke helbredt; kun det, som er blevet forenet med Gud, bliver frelst*“ [19].

Det er muligt, at den ontologiske tolkning virker fremmed i det mere eksistentialistiske univers, som i dag er karakteristisk for den lutherske teologi. Den er ikke desto mindre grundlæggende hos kirkefædrene. Det er derfor ikke overraskende, at vi også finder den hos Johannes af Damaskos, som er den kirkefader, der i en kraftfuld syntese rummer alle patristikkens temaer. Han omtaler den i sit kapitel om Inkarnationen som „det eneste nye under solen“: „Skaberen selv, den almægtige Herre, tager kampen op for sin skabning“; men han gør det på en særlig måde, nemlig i sin menneskelige skikkelse: Således er det „mennesket, der sejrer over tyrannen“; mennesket, som var underlagt synden og døden, „bliver sejrherre, og lige frelser lige“ [20].

Det er også denne tolkningsmodel, som ligger til grund for den klassiske *antitese*: Adam-Kristus; Eva-Maria; syndefaldets træ og Korsets Træ. Det

er igen et spørgsmål om „lige helbredes ved lige“. Inspireret af Paulus skildrer Irenæus den universelle genopretning:

„Og ligesom det var ved en jomfru [Eva], der var ulydig, at mennesket blev slået og faldt og døde, således var det også ved den jomfru, der adlød Guds ord, at mennesket modtog livet efter at være bragt til live igen ved livet. Thi Herren kom for at vinde [søge] det fortabte får tilbage, og det var mennesket der var det fortabte [får]. Og derfor blev han ikke nogen anden kødelig skikkelse, men bevarede ligheden med den kødelige skikkelse, [han havde fået] fra hende, der var af Adams afstamning. For Adam måtte nødvendigvis genfremstilles i Kristus, for at det dødelige kunne opsluges af udødeligheden, og Eva [genfremstilles] i Maria, for at en jomfru, som fortaler for en jomfru, kunne bortskaffe og tilintetgøre den jomfruelige ulydighed ved den jomfruelige lydighed.

Og overtrædelsen, der var sket ved træet, blev skaffet bort ved træets lydighed, efter hvilken Menneskesønnen, idet han adlød Gud, blev naglet til træet [og] tilintetgjorde erkendelsen af det onde og indførte og skænkede erkendelsen af det gode; og det er ondt at være ulydig mod Gud, ligesom det er godt at være lydig mod Gud. [...] Ved lydigheden, som han førte igennem lige til

døden, hængende på træet, opløste han altså den gamle ulydighed, der skete ved træet” [21].

Ved at insistere på „lige helbreder lige” formår kirkefædrene at udtrykke den totale omvæltning, at det onde, der engang skete, nu bliver ophævet. I bogstaveligste forstand: „What’s done *can* be undone”.

Som hos alle kirkefædre handler teologien hos Irenæus om forholdet mellem Gud og mennesket, og Irenæus ser menneskehedens skæbne som afhængig af to mænd: Manden fra begyndelsen, Adam (*protos*), som i sig selv „*sammenfatter*” den menneskehed, der kommer efter ham, og den sidste (*eskatologiske*) mand, Jesus Kristus, som igen sammenfatter hele menneskeheden. Sammenfatningen i Kristus er kun mulig på grund af Inkarnationen:

„Herren ville ikke have sammenfattet alle disse ting i sig selv, med mindre han blev kød og blod, nøjagtig ligesom det første menneske. I sit eget væsen frelst han det, som i begyndelsen var gået til grunde i Adam”. „Hvad vi tabte i Adam – at være i Guds billede og ligne ham – genvandt vi i Jesus Kristus [...]”. „Ligesom vi alle døde i Adam”, ligesådan vi i Kristus „bliver levende” (*Adversus Haereses*, V,14,1; III,18,1; V,1,3).

For Irenæus er „*sammenfatningen*” (*anakephaliōsis*), som Paulus taler

om i Efeserbrevet (1,10) („at sammenfatte alt, både det himmelske og det jordiske, i Kristus”), allerede indtruffet. „Tidens fylde”, „de sidste tider” er her og nu.

Det er en ny himmel og en ny jord. Det er en ny menneskehed. Himlen og jorden er sammenfattet i *det nye menneske*, Kristus, som vi har del i.

Theosis

„Det nye menneske”, som vi er kaldet til at blive i Kristus, betyder på én gang det *sande* menneske og det *guddommeliggjorte* menneske:

„Den *guddommeliggjorte* menneskenatur” – dvs. naturen, som er gennemtrængt af nåden – „er ikke »ændret i sine naturlige karakteristika«, men genetableret i den guddommelige herlighed, som siden skabelsen var bestemt for den. Det menneskelige forsvinder ikke i kontakt med Gud: Den bliver derimod fuldt ud menneskeligt [...]. Det er kun i det omfang, mennesket er i kommunion med Gud, at mennesket i sandhed er menneske”, skriver den russiske teolog Jean Meyendorff [22].

Kirkefædrene insisterer på, at meningen med Inkarnationen er vor *guddommeliggørelse*, en troserkendelse, som går tilbage til Irenæus („Han blev, hvad vi er, for at vi kan blive ligesom ham”) (*Adversus Haereses*, V, forord).

Theosis er Østkirkens centrale dogme, og dens udgangspunkt ligger i Skriftens ord: „Jeg har sagt, at I er guder” (Joh. 10,34); „Alt, hvad der tjener til liv og guds frygt, har hans guddommelige magt skænket os gennem kundskab om ham, som kaldte os ved sin herlighed og guddomskraft, og derved har han også skænket os sine dyrebare og største forjættelser, for at I ved dem skal [...] *få del i guddommelig natur*” (2 Pet. 1,3-4).

Theosis-dogmet er permanent til stede i kirkefædrenes skrifter:

Athanasius: „Guds Ord blev menneske, for at vi må blive guder” (*De Incarnatione*, VIII,54).

Gregorios af Nazianz: „Det, han var, det blev han ved med at være. Og det, han ikke var, det tog han på sig. [...] For at du må blive frelst. [...] For at gøre mig til Gud i samme omfang, han blev menneske”. „Helligånden [...] gør mig til Gud (1 Kor. 3,16) [...] [han] forener mig med guddommeligheden” [23].

Maximos Confessor: „Guds Ord, Gud Faderens Søn, blev menneskesøn og menneske [...], for at vi må blive guder og Guds sønner” „ved Åndens nåde” [24].

Kabasilas: „Han steg ned, for at vi må stige op”. Han blev menneske for at guddommeliggøre mennesket [25].

Frelse og *guddommeliggørelse* er to sider af samme sag, og de opfattes i reglen som synonyme. Alligevel er det muligt at sondre mellem dem. Ordet *frelse*, skriver Vladimir Lossky, peger på, at vi bliver reddet fra vor faldne tilstand, og vi bliver sat i frihed. Ordet *guddommeliggørelse* peger på, at befrielsen betyder at indgå i et intimt forhold til Gud. Den har eskatologisk betydning:

„Når vi ser på det ud fra vor faldne tilstand, kalder vi Guds kærlige omsorg for os for *frelse* eller *forløsning*. [...] Når vi derimod tænker på skabningens endelige bestemmelse, kalder vi målet for Guds plan for *guddommeliggørelse*. Dette er den positive formulering af et og samme mysterium, som må finde sted i hvert menneske, som er en del af kirken, et mysterium, som først vil blive fuldt ud åbenbart i den kommende evighed, da Gud efter at have forenet (sammenfattet) alle ting i Kristus vil være alt i alle” [26].

Inkarnationens digter

Den person, der i den ortodokse verden har formået at give det stærkeste teologisk-litterære udtryk for guddommeliggørelsens under, er digteren Symeon den Nye Teolog (949-1022). Interessant nok er han en af de kun tre personer, som i den ortodokse kirke æres med titlen „teolog”. De tre er nemlig Evangelisten Johannes,

Gregorios af Nazianz (+ 390), som ikke kun var teolog, men også digter, og så Symeon, den uforlignelige digter.

I hjertet af Symeons digtning står Guds menneskevordelse: „Ordet er blevet [...] fuldt ud menneske. / Han, som ved sin natur er den uskabte Gud, / er hemmelighedsfuldt blevet til skabning” [27].

Gud forlader sin transcendens, bliver „lig mig selv”, og det, som Gud har „taget på sig”, bliver „løftet op” og „guddommeliggjort” [28].

Det, som karakteriserer Symeons digtning, er, at han sætter ord på kirkens dogme og udtrykker det som den mest intime, personlige erfaring. Han oplever mødet med kærligheden selv: Mødet med den guddommeliggørende „uskabte kærlighed”, som er Gud, og som fører til Ham [29].

Dette møde, som er Helligåndens værk, er forbundet med kirkens centrale sakramente, nemlig eukaristien. Inkarnationen fortsætter med eukaristien, det sakramente, hvor den forsamlede menighed bliver til Kristi legeme („de bliver virkelig til Dit legeme og Dit blod”, siger Symeon [30]).

Symeons eukaristiske hymne udgør uden tvivl det dybeste poetiske udtryk for det eukaristiske mysterium i ortodoksien. Det drejer sig om kirkens erfaring som kirke, dvs. som

Kristi legeme, og om kirkens erfaring af den virkelighed, den håber på. For i kirken bliver den eskatologiske fremtid til virkelighed: „det, vi har hørt, det, vi har set med vore egne øjne, det, vi skuede og vore hænder følte på” (1 Joh 1,1).

„Frelser, jeg står i forundring for Din uendelige miskundhed!
Hvordan værdigede du mig at blive et af Dine lemmer?
Mig, den urene, fortabte, prostituerede?
Hvordan har Du klædt mig så kongeligt
I udødelighedens strålende rigdom
Og forvandler mit legemes lemmer til lys?
For Dit guddommelige og velsignede Legeme
Stråler af guddoms ild.
Og dette, o min Gud, har Du skænket mig
Til at være ubeskriveligt bundet til og forenet med.
Dette besudlede og dødelige kar
Er blevet forenet med Dit al-hellige legeme
Og mit blod er blevet blandet med Dit.
Jeg véd, at jeg er blevet forenet med Din guddom,
At jeg er blevet Dit rene legeme [...]
Jeg skuer skønheden, jeg ser lysets stråler.
Jeg stråler af Din nådes lys” [31].

DETTE ER HØJDEPUNKTET i mødet mellem Gud og mennesket. Ved eukaristien forandres menneskets væsen, og mennesket bliver integreret i Inkarnationens og Åbenbaringens mysterium. Åbenbaringen finder sted i det fornyede, „kristificerede” menneske.

Symeons digtning handler om guddommeliggørelse. I Kristi omfavnelser, i eukaristiens mysterium, ved Helligåndens gave, bliver mennesket forandret og får skænket den nåde „at ligne Gud”: „Lighed med Gud”

for mennesket, der „har modtaget Kristus i sit hjerte” og er således blevet „kristen gennem Kristus” [32].

Når Symeon har så stor betydning i den ortodokse kirke, skyldes det, at hans digtning, som nævnt før, ikke blot er udtryk for en individuel tros erfaring, men for den fælles erfaring og den fælles tro. Hans hymner er krydspunktet mellem det mest personlige og det mest grundlæggende fælles. De er et udtryk for kirkens liv som livet i Kristus. Livet i Kristus, som Symeon beskriver, finder sted i

spændingsfeltet mellem guddommeliggørelse og anger, mellem „guddommeliggjort og synder“.

I lyset af kirkefædrene er Inkarnationen altså ikke kun én begivenhed, som fandt sted på et bestemt tidspunkt i historien, og som heler bruddet mellem Gud og mennesket, men en fortsat virkelighed. Den virkelighed, vi lever i. Vi er Kristi fortsatte inkarnation. Bruddet er helet i Jesus Kristus, som vi har del i. Vi er det legeme, han har påtaget sig, og som han derved helbreder og bliver ved med at indgyde liv.



Noter

1. Johannes af Damaskos: Ioan Damaschin, *Dogmatica* (*De fide orthodoxa*), Bucaresti, Ed. Scripta, 1993; III,1, s. 96
2. Citeret hos: Leif Grane, *Kirken i historien: De første otte århundreder*. Med et udvalg af tekster, Gyldendal, 1973; ss. 187-188.
3. Vladimir Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1978, 1989; s. 98.
4. Lossky, *Orthodox Theology*, s. 93.
5. Paul Evdokimov, *L'orthodoxie*, Paris, Desclée De Brouwer, 1979; ss. 56-63.
6. Citeret hos: Grane, *Kirken i historien*, ss. 169-170.
7. Johannes Chrysostomos, Påskeprædiken", in *Alle vort livs mysterier: Oldkirkelige*

prædikener i oversættelse, Forlaget Anis, 1992; s. 74.

8. Maximus the Confessor, "The Church's Mystagogy", 8 (*Selected Writings*, London, SPCK, 1985, s. 198).

9. Jfr. Grégoire de Nazianze, *Discours théologiques*, Paris, Cerf, 1978; 30,20, ss. 270/271.

10. Grégoire de Nysse, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, Migne, 1992; VIII, s. 185.

11. Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, Paris, Cerf, 1967; XXXIX, 2; XL, 4; XXXV, 2 (ss. 232/233, 236/237, 220/221).

12. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV,iv, s. 149.

13. Irenæus, *Bevis for den apostolske forkyndelse*, GAD, 1970; kap. 97, s. 75; sml. kap. 22, ss. 34-35.

14. Den orthodox-katholske (orientalske) Kirkes Guddommelige Liturgier, GAD, 1909; s. 54.

15. Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, Paris, Cerf, 1969-1973; XLIV, v. 32, 35-37 (bd. III, ss. 72/73).

16. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I,13, s. 41.

17. Kallistos Ware, *How Are We Saved?*, Minneapolis, Minnesota, Light & Life Publishing, 1996; s. 52.

18. Ware, sammesteds.

19. Grégoire de Nazianze, Ep. CI ad Cledonium, in *Lettres Théologiques*, Paris, Cerf, 1974; I, 32 (ss. 50/51).

20. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III,1, s. 96.

21. Irenæus, *Bevis for den apostolske forkyndelse*, kap. 33-34, ss. 41-42.

22. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, Cerf, 1969; ss. 116, 153.

23. Grégoire de Nazianze, *Discours théologiques*, 29,19; 31,4 (ss. 216/217, 218/219, 282/283).

24. Maximus the Confessor, "Chapters on Knowledge", II, 25; "Commentary on the Our Father", 5 (*Selected Writings*, ss. 152, 118).

25. Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, Paris, Cerf, 1989; II,4; IV,26 (bd. I, ss. 136/137, 286/287-288/289).

26. Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, Creswood, NY, St Vladimir's Seminary Press, 1974, 1985; ss. 110.

27. Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, XVII, v. 249-254 (bd. II, s. 31).

28. Syméon, *Hymnes*, XVII, v. 270-273 (bd. II, s. 33).

29. Syméon, *Hymnes*, XVII, v. 238-242, 399-407, 410-418, 495-498 (bd. II, ss. 31, 41-43).

30. Syméon, *Hymnes*, XIV, v. 58 (bd. I, s. 271).

31. Syméon, *Hymnes*, II, v. 1-19 (bd. I, ss. 177, 179).

32. Syméon, *Hymnes*, XIII, v. 32-35 (bd. I, s. 259).



Inkarnasjonen og Kirken

Foredrag holdt på FKF's Landskonvent i København d. 23. maj 2009

AV F. TERJE TØNNESSEN, NORGE

INKARNASJONEN OG MARIOLOGIEN

Den guddommelige Væren, opphavet til tid og rom, den absolutte fullkommenhet, kilden til det galaktiske rom, årsaken til alle kosmiske, astrofysiske, geologiske, biologiske lover – gikk rundt på to menneskebein i Nasaret, Jerusalem og Galilea. Hans navn er Jesus. Det unike ved den kristne tro er at Sannheten ikke er en kanonisk lov, et ministerielt reglement, en konfesjonell jurisdiksjon, en feilfri liturgi, et kompleks av teologiske ideer – men et menneske, en mann – Gud av Gud, lys av lys – født av Maria. Det er en så provoserende, ekskluderende og intolerant påstand at mange rister på hodet. Men det er et faktum: Sannheten er en biologisk kropp, en anatomisk mann, en etnisk jøde, Allherskeren, Pantokrator, Jesus Messias.

Inkarnasjonen er ikke en ytre staffasje, et estetisk design. Inkarnasjonen er en materialisering av det usynlige, en synliggjøring av det ingen har sett, en kroppsliggjøring,

en kroppsligfisering av den "vesens-ene og udelelige" Treenighet, Værens grunn, eksistensens dyp, den ubeskrivelige – Han som sier: "Jeg er den jeg er" (2. Mos 3,14). Inkarnasjonen er maskulin, mannlig. Maskuliniteten synliggjøres i det guddommelige mysteriums innerste vesen, egenskaper og personlighetstrekk. Inkarnasjonen er maskulinisert væren, en mannlig ontologi (= læren om væren, andro-biologi (andro= mann)). Når Gud som er ånd (Joh 4, 24), trer fram i skapningen, i skaperverket, trer Han fram i en mannskropp: "Jeg og Faderen er ett" (Joh 10, 30). Gud er ikke androgyn, tvekjønnet eller kjønnsnøytral.

Fra Guds side er det ikke "nok" å være "bare" Gud. Han måtte bli menneske – savne, lide, tåle, gråte, fortvile – som oss. Inkarnasjonen er den ultimate empati, solidaritet, omsorg. Guds Sønn inkarnerte seg i Maria. Kirken er mariansk – hun er jomfru, mor og brud. Maria vil ikke bli hyllet og tilbedt. Maria vil være

mor. Ingen ekte mor vil bli tilbedt og hyllet – hun vil bli elsket.

Maria bærer Kristus – Kristus bærer Maria. Kirken bærer Kristus – Kristus bærer Kirken. Kirken er en mor som pleier, gir næring, trøster – konkret, materielt (mater=mor). Det kan i kirkelig sammenheng ofte bli mange ord, prekener, teologier, abstrakte påstander. Sann oppfører ikke en mor seg. Kirken som en ekte mor gir omsorg. Praktisk. Ikke retorisk. Som inkarnasjonens frukter er vi Kristusetterfølgere – nomader, vandrere, pilgrimer. Vi befinner oss ikke i en statisk, rituell, seremoniell modus, i en repeterende autopilot, kristentroen er ikke en mekanisk, maskinell religion som produserer og repeterer ritualer. Vi er aktivister, dynamiske kjærlighetsaktører, bevegelige disipler. Maria viser at Evangeliet skal inkarneres i livet, så det blir hørbart, sansbart, smakbart, berørbart, følbart. Kirken er en fruktbar fødeavdeling der inkarnasjonen skaper nye liv. Jesus sier: "Jeg er det levende brød som er kommet ned fra himmelen. Den som spiser av dette brød, skal leve til evig tid. Og det brød jeg vil gi, er mitt legeme, som jeg gir til liv for verden" (Joh 6, 51). Jesus sier ikke: Jeg er den levende ide, den eksakte filosofi, den abstrakte absolutte tenkning – Jesus materialiserer og eukaristiserer kristologien (=læren om Kristus).

Kristus er den levende kropp på korset og det levende brød på alteret – Han lot blodet renne på korset og vinen funkler på alteret. Korsets offer og eukaristiens mysterium forenes i en unik union, unio mystica, unio divina (guddommelig forening). Maria lærer oss å være fylt av Kristus: Lydig, åpen, undrende, villig, lydhør, forpliktet, spørrende. Den lille gutten på sin mors fang. Den store og hellige Gud blir menneske for at vi skulle bli – barn: Inkarnasjonen synliggjør barnets verdi. Gud stiller ikke en patriark, en pave, en erkebiskop i sentrum – men et barn: "Om dere ikke omvender dere og blir som et lite barn, kommer dere aldri inn i himmelriket" (Mt 18,3). Eukaristien er barnemat, Kirken er en barneavdeling, fødeavdeling, en fruktbar næringspark. Kristendommen er ekstremt barnevennlig, alt er barnefokusert. Liturgiene er barneleker. Se på klærne til paver, patriarker og metropolitter: Det er barnetøy, barnehatter, barneklær, barneleketøy, hele messen er en lek, barnets lek hos Far, Abba. Skrudene har preg av noe karnevalsk – karneval betyr farvel til kjøttet (carne=kjøtt / vale= farvel). De skrudede er barn – skjult i Kristus, i union med Kristus.



INKARNASJONEN OG EKKLESIOLOGIEN

En inkarnatorisk ekklesiologi er en kirkelære som legger vekt på det kroppslige. Kirken er ikke et byråkrati, en administrasjon, en eiendomsbesitter, ikke Vatikanet, et metropolittsete – men en levende, pustende, blodfylt, stønnende organisme – en fysisk, materiell kropp (mater = mor). Det kan ofte bli altfor mye teori, papir, utredninger, påstander, lærekommentarer, komiteuttalelser, det kan bli så mye lære at livet forsvinner, så mange liturgiske forskrifter, påbud og forbud at tilbedelsen, spontaniteten og hengivenheten hindres og lammes.

Inkarnasjonen betyr å være den jeg er – der jeg er – når jeg er der. Jeg skal være en Kristus for min neste, et Kristusikon – jeg skal ikke flykte, forsvinne, bli utydelig, fjern, sekulær, tenke og gjøre som alle andre gjør og tenker. Jeg skal som Kristusikon tre fram, bli synlig, sansbar, berørbar – så "Kristus kan vinne skikkelse i meg" (Gal 4, 19). Som det ble sagt til Maria "Vær hilset du som har fått nåde! Herren er med deg!" (Luk 1, 28), skal det kunne sies om enhver sann kristen. Dette er inkarnasjonens mariologiske konsekvenser i ekklesiologi og spiritualitetens flotte og krevende landskap.

Å tro på inkarnasjonen betyr å være til stede i egen kropp, i eget liv, å tale sant om livet, eget liv. En del prote-

stantisme og katolisisme er i overkant intellektualisert, hodestyrkt og rasjonell: Kristus må inkarneres i sansene, i blikket, hendene, føttene, i kroppsspråket. Noen testspørsmål er: Hvor tett går vi på hverandre? Er vi redde for å se hverandre, se hverandres hele og fulle og sanne liv, med kriser, sår, smerte? Er vi redde for nærhet? For å involveres? Prater vi om nærhet – men lever med avstand? Snakker vi om kjærlighet – men viser vi hverandre likegyldighet, distanse, kulde?

Jesus var en baby i krybben, en gutt i Nasaret, en ung maskulin mann med testosteron, svette, skjeggvekst, med en fullt utviklet mannskropp med den normale mannskroppens behov og drifter. Det er en ekte inkarnasjon vi snakker om! Jesus var ikke et menneske light, en minimalistisk, redusert mann uten de normale organer, behov og drifter. Tror vi det, tror vi ikke på den bibelske inkarnasjonen. Vi er ikke doketister eller gnostikere som forakter kroppen og gjør den til et skall, et hylster eller noe ondt. Jesus lærer kristne menn en empatisk, sann, maskulin spiritualitet og kroppsglede. Å leve inkarnatorisk betyr å vedkjenne seg sin egen kropp, sin egen materialitet, biologi, anatomi, psykologi – det var denne kroppen jeg fikk, vi må ikke flykte inn i illusjoner, løgner, fortrenghninger – men være den vi er, det vi er, der vi er – i Kristus. Jeg må våge å snakke sant om meg

selv, om mitt liv, jeg må våge å være den jeg er – der jeg er – når jeg er der. Dette er inkarnatorisk spiritualitet. Kroppen er en gave, et offer, en bruksgjenstand, et verktøy, et redskap, et utrolig instrument vi har fått til å elske (med) – Gud, meg selv, min neste.

Ekklesiologiske feiltolkninger er:

1. *Teknokratisk kirketenkning*: Resultatet blir et stivbent, statisk hierarki, en rigid, lukket embetsforståelse, et nærmest magisk, monistisk (= ensidig, ensporet) messesyn, der det gjelder å utføre (!) messen, for messens egen skyld. Men mennesket er ikke til for messen – messen er til for mennesket

2. *Spiritualistisk kirketenkning*: Det ytre – strukturer, systemer – betyr ingenting – en overlater alt til Helligånden, det spontane, det indre.

Konklusjon:

Inkarnatorisk kirketenkning er biotisk (bios=liv) – der vi tar vare på livslovene, vekstmekanismene, der liv reproducerer seg selv: "Av seg selv gir jorden grøde" (Mk 4, 28).

VI MÅ SPØRRE: Preger inkarnasjonen oss i det daglige? En del kristenpraksis er preget av borgerkapets, borgerlighetens, middelklassens sosiale og intellektuelle koder. Den katolske kirke snakker om "messeplikt". Hvor sier Jesus: Du har messeplikt? Et slikt kultisk pliktfokus

kan skape en tvangspreget, tvangsnervrotisk religiøsitet der poenget er å gjennomføre et rituale, et seremoniell (for å bli ferdig med det!) – som kan utvikle seg til å bli en statisk, stagnert, fastlåst spiritualitet. Noen tenker: Jamen, jeg har jo vært til gudstjeneste i dag, søndag – så da kan jeg gjøre hva jeg vil ellers! Spørsmålet er ikke hva du gjør 1 time på søndagen. Spørsmålet er hva du gjør de 24 timene hvert døgn – hele uken. Hva bruker vi døgnets 24 timer til? Hvor er vi? Hva gjør vi? Hvem er vi når vi er der vi er? Hvilke ord bruker vi? Hvordan bruker vi pengene? Er det Mammon vi tjener, har fokus på, lar oss styre av? Når det gjelder faste: Hvis man blir irritert, sint, aggressiv, umedgjørlig, bitter av å faste – har man da oppfylt fastens intensjon? Vi har ikke messeplikt eller fasteplikt! Vi har frihet til å følge Kristus og da blir ikke fasten en destruktiv tvang og aggresjonsfremkallende kanonisk regel og messen blir noe vi kan feire og ta del i – av glede, kjærlighet, hengivenhet – ikke av plikt. Kjærlighet kan ikke rituelt pliktframkalles! Hengivenhet kan ikke seremonielt konstrueres!

Er det å følge Kristus bare noe vi gjør i teologien, i teorien, i prekener og diskusjoner? Det er lett å bruke ord om Ordet. Det er lett å bli en luftig, abstrakt, uforpliktende kristen. Det er mer krevende å la Ordet inkarneres i meg, gjennomtrengende, gjennomsyre,

gjennomrisle meg: Jeg skal være krybben Jesus legges i, hviler i, sover i. Jeg skal gi Ham et hvilested. Når jeg åpner hendene og tar imot Hans kropp, hviler verdens Frelser i mine never. Når jeg drikker av frelsens kalk, går Jesu blod inn i mitt blod – det sirkulerer i min kropp, renser, fyller meg. Jeg skal være disken og kalken som fylles med Kristus og løftes og bæres ut til verden. Inkarnasjonen er ikke bare en historisk engangshendelse – den er det også og kanskje primært. Inkarnasjonen er også – og i alle fall sekundært – det levende midtpunktet, smeltepunktet i et dynamisk, kosmisk, sakramentalt univers der Gud uttrykker sin skaperglede og sin frelsesvilje i Evangeliets herlighets stråleglans. Ved Ham og med Ham og i Ham – som ble født av Maria.



3 – INKARNASJONEN OG KRISTOLOGIEN

Kristi herlighet stråler fram i inkarnasjonen. Vi ser Hans herlighet og skal reflektere Kristi herlighets stråleglans. Inkarnatorisk kristenliv er å synliggjøre Kristus. Kristi inkarnasjon betyr selvuttømming, selvutlevering, selvbegrensning. Da Jesus som 8-åring hjalp Josef med å snekre, var Han bundet til tiden og stedet. Han var i

Nasaret – ikke andre steder. Han trer inn i den verden som foreligger – med menneskers begrensninger, ufullkommenheter – også når det gjelder valg av apostler (!) Han blir født som etnisk jøde, snakker tidens og stedets språk (aramaisk), spiser og drikker det som var vanlig i kulturen, går med tidens klær.

Som Kristi kropp må også Kirken kommunisere inkarnatorisk med tiden og stedet. Den ortodokse kirke bruker fortsatt kirkeslavisk som kultisk språk: Kommuniserer det? I århundrer brukte Den romersk-katolske kirke latin – var det en god måte å samtale med tiden og stedet på? Paven – den nåværende i særdeleshett – går av og til rundt i fløyel, røde lakksko og rød hatt: Er det en god måte å komme i nærkontakt med dagens sekulariserte mennesker på? Jesus var i sin inkarnatoriske substansialitet og væremåte ekte, naturlig og nær. Han var der Han var – når Han var der og – Han var den Han var – mens Han var der. Som barn, ten-åring og ung mann var Jesus begrenset av og bundet til det materielle, geografiske, fysiske – av tid og rom. Det er vi også. Det skal vi ikke beklage. Inkarnatorisk spiritualitet innebærer raus, empatisk og vennlig kjærlighet til og ekte, naturlig nærvær i det skapte.

4 – INKARNASJONEN, EUKARISTIE OG LITURGIEN

I inkarnasjonen godtar Jesus det endelige, begrensede, ufullkomne, uforløste. Brød og vin er ufullkomne midler som gir oss den fullkomne frelse. Konsekrasjonen av brød og vin er mulig p.g.a. inkarnasjonen – som igjen er mulig p.g.a. Helligånden. Eukaristien er det inkarnatoriske og epikletiske brennpunkt, smeltepunkt og midtpunkt. Den eukaristiske Kristus inkarneres i vår kropp slik at vi "får del i guddommelig natur" (2. Peter 1, 4). Vi kroppsliggjøres i den guddommelige union med Kristus: Vi i Kristus – Kristus i oss. Vi er fortsatt forgjengelige, begrensede, sårbare, sykelige, dødelige – men er samtidig bærere av den himmelske herlighet, av livet som ikke kan dø, vi har noe i oss som ateister, sekularister, muslimer, buddhister, hinduer, taoister, pluralister ikke har: Vi har Kristus, den inkarnerte, eukaristiske Kristus. Den Kristus som Maria bar i 9 måneder under sitt hjerte, bærer nå vi under vårt hjerte, det lys som glitrer i verdens mørke, den nåde som aldri tar slutt, er nå i vår kropp, har tatt bolig i oss, er inkarnert i oss. Nåden hviler i oss. Vi hviler i nåden. Vi er bærere av guddommelig liv. I den eukaristiske kommunion skjer det en transformasjon, restaurasjon, reparasjon. Den fysiske kroppen får del i

oppstandelseskraften og udødeligheten, påskemysteriet trenger inn i oss, transformerer oss, transporterer oss til Gudsrikets herlighet. Alt er i bevegelse: Jorden roterer rundt sin egen akse, hele universet utvider seg med en enorm fart, alt er i dynamisk bevegelse – ved Ham og med Ham og i Ham. Retningen øst har derfor begrenset betydning, fordi det bare er en jordisk, ensidig fokusering. Himmelretninger kan ha en metaforisk, symbolsk mening på vår lille planet, men i kosmologisk og astronomisk perspektiv, gir slike tilnærminger liten mening. I liturgiene synliggjør vi vår tro: Vannet, oljen, røkelsen, brødet, vinen, klærne, ikonene, prosesjonene er en visualisering av det vi ikke har ord for å uttrykke verbalt. Vi tilber ikke det skapte – vi bruker det skapte for å tilbe Gud.



5 – INKARNASJONEN OG SPIRITUALITETEN - TROENS, HÅPETS OG KJÆRLIGHETENS INKARNASJON

Kristenlivet skal leves inkarnatorisk. Gud er Den Elskende – vi er de elskede. Vi skal elske fordi vi er i eksistensiell, ontologisk og sakramental union og kommunion med den fullkomne kjærlighet: "For den som ikke elsker sin bror, som han har

sett, han kan ikke elske Gud, som han ikke har sett" (1. Joh 4,20).

Hvis Gud ikke har annet å gjøre enn å være – og Gud har ikke annet å gjøre enn å være – da hviler vi i Guds Væren, i nådens lys. Hele kosmos eksisterer i Gud. Å være kristen er å hvile i Gud – det er ikke å stresse livet av seg for å bli perfekt. Å hvile i Gud er å leve i Guds vesen – ikke en Gud som er en krevende filosofiprofessor som aldri er fornøyd med oss eller en pirkete, smålig teologiprofessor som alltid påpeker våre feil – men en Gud som er Far, Abba. Å hvile i Guds Væren er å være hjemme – akseptert, tilgitt, elsket. Endelig. Hjemme.

Vi berøres på dypet av Ham som er tilværelsens grunn, Han som bærer et menneskes ansikt, genetisk og biologisk transportert og transformert av Maria, av jødisk blod, en mann med skjegg, hår, hud, testosteron, adrenalin, svette og tårer. Ordet ble kropp. Kroppen min trenger pleie, berøring, omsorg, omfavnelse, hvile, å bli brukt, energi, fysisk utfoldelse, næring, utløsning, samspill med andre, beskyttelse, oppmerksomhet. Kroppen erfarer utrygghet, sykdom, aldring, isolasjon, avstand, avvising, mestring, søvn, fellesskap, nærhet, kjærtegn. Inkarnatorisk spiritualitet betyr at noen sier til oss: Jeg er hos deg – du er ikke alene. Jeg er til for deg – jeg vil være din venn. I

Kristi strålende inkarnatoriske herlighet ser vi menneskets uendelige verdi og skaperverkets skjønnhet.

Vi skal tenne lys – men også være lys. Vi skal be – men også være levende bønner. Vi skal tenne røkelse – men også selv dufte og lukte som røkelse. Vi skal bruke salt – men også være salt i verden. Vi skal bryte brødet – men også være levende brød og dele brød med andre. Vi skal ofre tid og penger – men også være et offer. Vi skal preke Evangeliet – men også leve i og av og ut Evangeliet. Vi skal henge opp ikoner – men vi skal også være ikon, et bilde, et Kristusikon, et Kristusbilde – for andre.

Inkarnasjonen er nesten for god til å være sann! Inkarnasjonen er nesten for sann til å være god!

I lyset av denne guddommelige herlighets stråleglans skal vi leve – i tro, håp og kjærlighet – inntil Han kommer – den velsignede Marias sønn, Jesus Kristus, Allherskeren vår Gud – for å dømme levende og døde og for å gjøre alle ting nye!

Ære være Faderen og Sønnen og Helligånden – som i begynnelsen, så nå og alltid – og i all evighet! Amen



Messeklæderne m.m.

Genoptrykk af de liturgiske bemærkninger i RE-FORMATIO 1959/2

AF PER DOLMER † (1928 - 2001)

Under rubrikken liturgiske bemærkninger har vi behandlet forskellige væsentlige dele af messen. Denne gang vil vi tale om messeklæderne. Når vi først tager dem nu, er det for at understrege, at hvor smukke og højtidelige messeklæder og andet liturgisk udstyr end måtte være, så er og bliver det noget udvortes. Man kan læse en god messe uden antydning af liturgiske gevanter, og omvendt kan selv ti messehageler i alle regnbuens farver ikke gøre et gudeligt møde til en messe. Kirken er ordets og sakramenternes kirke, og er kun der, hvor ordet forkyndes og sakramenterne uddeles ret. Mangler ord og sakramenter, eller en af delene, kan alskens kåbepragt ikke hjælpe på det, og omvendt kan ord og sakramenter klare sig, om end præsten var klædt i de fattigste laser. Disse bemærkninger burde være aldeles overflødige, men må dog tages med af hensyn til visse af vore modstandere, som i deres puritanisme hænger sig i udvortes ting.

Sund højkelighed repræsenterer en langt større frihed overfor messetøj end en del fladkirkelige modstandere, som krampagtigt holder fast ved den sorte kjole, og som gang på gang angriber højkelige for noget så udvortes som tøjet, hvad enten det nu er messeklæder eller præsteflip.

Blandt de højkelige præster i Danmark er der flere, som fejrer højmesse i den sorte kjole (Sønderjylland), og der er enkelte, som anvender alt, hvad der måtte fordres af liturgisk pragt. Når vi til den ene side har den mest enkle og skrabede form for messe, var det kun glædeligt, om vi til den anden side har messer, som rummer alt, hvad der kan tænkes af liturgisk udstyr, ja, hvor messekløkken tinger, røgelseskarrene svinges. Så stor frihed ville demonstrere, hvad der er nødvendigt, hvad der er enhedsbåndet: ordet og sakramenterne, og hvad der er unødvendigt: messetøj, vievand, klokker, lys, røgelseskar.

Jamen, når de højkelige præster hæver sådan en frihed, hvorfor så overhovedet spille tid og kræfter på slige udvortes foreteelser? Fordi vi er mennesker,

som rent bortset fra Calvins og nygrundtvagianernes fantastiske puritanisme, har en veludviklet sans for, at det ydre skal svare til det indre.

Sund fornøft, som den bl.a. kommer til udtryk hos forretningsfolk, gæster ved et middagsbord og kunstnere, forlanger denne overensstemmelse mellem ydre og indre. Emballagen skal svare til varen, middagsgæsterne er i kjole og hvidt og ikke i islandsk sweater, maleriet skal have den rette ramme og hænge på den rette baggrund. Det ydre skal understrege og fremhæve det indre. Så sandt Gud er blevet menneske, er blevet kød, og ikke har nøjedes med at være ånd, og i sin jordiske kirke er hos os den dag i dag, har kirken altid lagt vægt på at det ydre jordiske svarer til den indre åndelige og sakramentale virkelighed.

Biskoppen (præsten), som er Guds redskab for ordets forkyndelse og for sakramenternes guddommelige hemmeligheder, og rummet hvori ordet bliver forkyndt, og mennesker inddrages i det sakramentale liv med Kristus, bliver klædt og præget så det ydre svarede dertil. Messeklæder, lys, blomster, klokker, kirker er incarnationens og pinsens naturlige følge. Ved at bruge messeklæder og mere eller mindre af disse udvortes ting, som blev brugt i messen i århundreder, og som ofte nu kun har rudimentær betydning, demonstreres tre ting:

1. At det er noget aldeles enestående, som i kirken sker midt i den faldne verden, at Kristus er tilstede i sit ord og i sine sakramenter — at messen er en samling om Golgathaofferet, Jesus Kristus, som for alle slægter er ofret, der forsoner syndere med Gud. Midt i vor moderne verden, er Gud iblandt os som forsoneren, frelseren, livgiveren, der kalder os ved sit ord ind i samfund med sig. Dette aldeles enestående, understreges for enhver ved enestående ydre former, som ikke findes andre steder i vort samfund.
2. At vi deler den katolske (fælleskirkelige) tro og ikke er nogen sekt, men fejrer messen sammen med den ene kirke, Kristi legeme, som sandt har fejret messen gennem alle tider siden Kristi dage. Her er ingen nyheder og nymodens påhit eller afskaffelser i det ydre, så lidt som der må være i det indre, i ordets og sakramenternes mystiske tjeneste, som er Kristi ord og gerninger til os og mod os.

3. At Gud ikke blot er menneskenes skaber, frelser og livgiver, men at han også er hele den skabte verdens Gud, naturens og kulturens Gud, tingenes Gud. Gud er blomsternes, lysenes, tekstilernes og farvernes, musikkens og kunstens Gud. Alle disse udvortes ting i messen er naturens og tingenes delagtighed i menneskenes tilbedelse af Gud. (Davids salme 148)

Vi er frie overfor de ydre former, for vi ved, at de ikke er afgørende, men vi ved tillige, at det ydre kan understrege og fremhæve det indre, derfor foragter vi ikke det ydre, men finder også deri Guds gave til os. Det er ikke de højkirkelige, der gør for meget ud af messeklæderne, men en del af de fladkirkelige, rigtignok med negativt fortegn. Kristus i kirken det er sagen, men vi kan ikke lade være med at møde ham og hylde ham, som de gjorde det hin dag han red ind i Jerusalem, hvor de bredte klæder på vejen og svingede med palmegrene, og sang ord fra gamle liturgier: „Velsignet være ham, som kommer i Herrens navn“. Han er kongen, derfor sømmer det sig, at han æres og prises, lovsynges, med blomster, farver, lys, musik, skulptur, tekstiler, han er Verdens herre og skal lovsynges af hele universet — men den skønneste lovsang er dog den, der stiger op fra hans døbte børns troende hjerter og munde, dem han kom for at frelse.



Per Dolmer (†) døde d. 16. oktober 2001. Man kan læse mere om hans liv i erindringsbogen:

Per Dolmer

Gift katolsk præst – erindringer

2001, 144 sider (hæftet), 98 kr.

Kan bestilles hos forlaget: www.quenswood.dk

Per Dolmer har haft en mere usædvanlig livsbane end de fleste. Lægesønnen fra Hejls i Sønderjylland blev først præst i folkekirken, siden lektor og rektor på et gymnasium i Nordjylland, og i 1990 opnåede han — efter særlig tilladelse — at blive viet til katolsk præst, skønt han var gift og havde fire børn. Om sit livs gaver og opgaver fortæller Per Dolmer levende og fængslende. Bogen er forsynet med et usædvanligt rigt billedmateriale.

Bønner til liv

Udkom på Forlagsgruppen Lohse & Bibelselskabets forlag, 2007

ANBEFALET AF BL.A. MICHAEL FALCH, SANGER OG SANGSKRIVER:

Hvad skal det moderne menneske stille op, når den længsel vågner, som trodser enhver gældende tidsånd og måske er vores iboende religiøse behov? Hvad gør man så med sine hænder, der er så vant til at fare utålmodigt over tastaturer, til at kærtegne vores elskede, holde vores børn i hånd med eller til at knyttes som næver og til at slå i bordet. Og hvis vi så alligevel, måske efter lang tids blufærdig tøven, folder vore hænder, hvad kan vi så få over vores læber? Vi finder næppe frem til nogen tro uden en slags rituel praksis. Vi behøver daglige rutiner for at lære troen at kende. Denne tekst-samling giver inspiration til bøn. Den rummer masser af ord, vi kan folde vore hænder omkring, råbe vores frygt ud med, vise vores taknemmelighed med eller måske endda rase mod himlen med. Fra den bøn, Jesus selv lærte sine disciple, til skudbønner på helt almindeligt moderne dansk. Bønner til at lære os selv at kende med og i bedste fald vække vores tillid til Gud med. Bøn er måske broen til troen.

Du som er

Min Gud,
du som er overalt,
over os og inden i os, mellem os.
Vær hos mig,
vis mig vej,
lær mig at leve denne dag i dig.

Lad mig slippe mig selv
og lad din vilje ske.
Giv os til dagen og vejen
og tilgiv vores fejl.

Bær os,
bær over med os,
lær os at tilgive og elske.
Før os,
før os uden om fristelser,
frels os fra alt ondt.

Dit er lykkens rige,
du har magten til at sige: Kom ind!
Du har æren for altid
for alt håb i mit sind.
Amen.



Alle Helgens Konvent 2009

Fællesskabet Kirkelig Fornyelse indbyder herved til et Alle Helgens Konvent, der er åbent for alle. Konventet vil blive afholdt i Hans Egedes Kirke og menighedslokaler, Vardegade 14, 2100 København Ø

Lørdag den 31. oktober 2009

Kl. 13.00 Vigilielovmesse:

Celebrant: Sognepræst Bjørn Hansen,
Diakon: Pastor René Yde,
Subdiakon: Chr. Ankerstjerne Rønneberg,
Prædikant: Pastor Steen Sunesen

Kl. 14.30 Kaffe

Kl. 15.30 „Den stridende, lidende og sejrende Kirke”

Foredrag ved pastor em. Olav Fog

Kl. 17.30 Festvesper:

Celebrant: Sognepræst Jens Christian Larsen

Kl. 18.30 Middag

Kl. 21.00 Completorium

Tilmelding

Tilmelding bedes ske senest den 24. oktober 2009 til Chr. Ankerstjerne Rønneberg, Søndre Fasanvej 20, st. tv., 2000 Frederiksberg, tlf. 3645 8404 / 4044 9204, e-postadresse: ankerstjerne_roenneberg@hotmail.com
Til dækning af udgifter til kaffe og middagsmad vil der blive opkrævet ca. kr. 150 pr. deltager. Prisen vil dog afhænge af det endelige deltagerantal.

Fællesskabet KIRKELIG FORNYELSE

Formand

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

Øvrige bestyrelsesmedlemmer

Chefkonsulent, cand. jur. Chr. Ankerstjerne Rønneberg, Sdr. Fasanvej 20, Frederiksberg, tlf. 36 45 84 04

Pastor René Møller Yde, c/o Prestekontoret, Rådhuset, 5430 Bremnes, Norge

Generalsekretær, pastor Henrik Ertner Rasmussen, Kildebakken 1, 4733 Tappernøje

Cand. scient et stud. theol. Poul Steenberg, Vanløse Allé 54, 2. th., 2720 Vanløse

Kasserer

Pastor Steen Sunesen, Kalmargade 41, st. tv., 8200 Århus N, tlf. + 45 30 31 97 62

Adresseændringer meddeles kassereren, gerne på: kasserer@kirkelig-fornyelse.dk

Bankforbindelse

Danske Bank, reg.nr. 1551 konto 2 08 81 42. Gaver modtages med tak.

Redaktør af RE-FORMATIO

Pastor Steen Sunesen. Artikler m.m. sendes til: redaktion@re-formatio.dk

Abonnement & medlemskab

Re-formatio koster 175,- årligt i abonnement og løber indtil det opsiges skriftligt.

Medlemskab af FKF incl. abn. 275,- årligt.

RE-FORMATIO's Forlag

Manuskripter m.m. sendes til: olavfog@net.telenor.dk / forlag@re-formatio.dk

RE-FORMATIO

ÅRGANG 51

SEPTEMBER 2009/2

Liv i overflod Steen Sunesen, Århus	38
Relativisme og sandhed Olav Fog, Tebstrup	41
Inkarnationen hos kirkefædrene Monica Papaza, Randers	53
Inkarnasjonen og Kirken Terje Tønnessen, Norge	68
Messeklæderne m.m. Per Dolmer (†)	75
Bønner til liv Forlagsgruppen Lohse & Bibelselskabets Forlag, 2007	78
Til kalenderen Alle Helgens Konvent 2009 i København	79