

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke / 2012 / **01** / 39. årgang

Evangelikale kristne i Danmark? Peter Götz / Birger Nygaard / Kurt E. Larsen / Ole Nyborg / Nikolaj Christensen / Bent Bjerring-Nielsen / Hans Raun Iversen / Morten Hørning Jensen / Jens Maibom Pedersen / Jakob V. Olsen



Redaktør	Jeppe B. Nikolajsen
Redaktion	Leif Andersen, Peter Thise, Morten H. Jensen, Andreas Ø. Nielsen og Klaus Vibe
Redaktionssekretær	Henrik H. Hansen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Graphic Care
Trykkeri	Zeuner Grafisk A/S
Oplag	800
ISSN	1903-6523
Hjemmeside	www.teologisk-tidsskrift.dk
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidebillede	©iStockphoto.com/Allkindza

ABONNEMENTSPRISER

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

DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE

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

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke

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

INDHOLD

EVANGELIKALE KRISTNE I DANMARK?

INTRODUKTION

Står Evangelisk Alliance i Danmark for en evangelikal identitet?	
Peter Götz og Birger Nygaard	3

DOKUMENTER

Bibel	5
Omvendelse	13
Mission	15
Menighed	21

RESPONSUM

Bibel, omvendelse, mission og menighed: Et responsum	
Kurt E. Larsen	31

ARTIKLER

N.F.S. Grundtvig og den såkaldt lystige kristendom	
Ole Nyborg	37

Korsteologi som teologisk program	
En overset udfordring fra Paulus og Luther	
Nikolaj Christensen	51

Vil den rigtige Mr. Lewis venligst træde frem?	
En introduktion til C.S. Lewis' forfatterskab og hans teologiske vision	
Bent Bjerring-Nielsen	63

ANMELDELSER

En bevægelse i bevægelse	
Indre Mission i Danmark 1861-2011	
Hans Raun Iversen	80

Menigheden i bibelsk perspektiv	
Morten Hørning Jensen	83

Diakonen - kall og profesjon	
Jens Maibom Pedersen	85

Idéer om et universitet. Det moderne universitets idehistorie fra 1800 til i dag	
Jakob V. Olsen	87

STÅR EVANGELISK ALLIANCE I DANMARK FOR EN EVANGELIKAL IDENTITET?

Evangelisk Alliance i Danmark (EA) og Den danske Lausannegruppe fusionerede i 2003. Det var en god anledning for bevægelsen til at overveje og definere sin identitet. Derfor nedsatte repræsentantskabet for EA i efteråret 2004 en studiegruppe, hvor følgende opgave blev givet: Tegn et billede af, hvad der er fælles gods for EAs medlemsorganisationer i Danmark – og som med påvirkning fra den engelsktalende verden identificeres som ‘evangelikal’ – uden at grave grøfter til andre kristne traditioner.

I indledningen til arbejdsgruppens kommissorium blev følgende baggrund for arbejdet ridset op:

Evangelisk Alliance er en mere end 160 år gammel bevægelse (i DK 125 år), der siden sin begyndelse har stået for en klassisk kristen tro i protestantisk tradition. Den har været under tydelig indflydelse af de vækkelsesbevægelser i England og USA, som prægede aktivistisk kristne kirker ved slutningen af det 19. århundrede og ind i det 20.

Den “evangelikale” bevægelse toppede nok i entydig identitet i USA i 50erne og 60erne. Men den fik ny international synlighed i missionkonferencer som Berlin 1966, Lausanne 1974, Manila 1989 samt ved Billy Grahams evangelist-konferencer i Amsterdam i 80erne og 90erne.

I dag vil en ganske stor del af den nye verdenskristenhed identificere sig som “evangelikale”. Cirka 600 millioner kristne i mere end 120 lande er medlemmer af kirker, der tilslutter sig World Evangelical Alliance, WEA.

WEA er en meget forskelligartet og uorganiseret bevægelse, hvor man på en række punkter vil finde divergerende og måske endog modstridende tolkninger af, hvordan Bibelens tale skal udlægges og forvaltes. Evangelikale er således indbyrdes ligeså splittet som resten af kirken. Derfor giver det ikke uden videre mening at sige, at man er “evangelikal” eller “bibeltro” eller “konservativ kristen”, idet udlægningen af, hvad dette betyder, er så forskellig.

I Danmark er ordet “evangelikal” kun blevet brugt ganske lidt. Missionsbevægelser inden for folkekirken har primært hentet deres identitet inden for vækkelsesdelen af den lutherske tradition og formuleret sig i forhold til dette. Frikirkerne har – presset af en dominerende og ofte fjendtlig folkekirke – især lagt vægt på deres ret og identitet som frikirker. Der er således kun i ringe grad fremvokset en klar, fælles evangelikal identitet i Danmark. På dette område ligner det “evangelikale” Danmark situationen i Tyskland, men det er ganske forskelligt fra England og USA. Imidlertid har den typisk ‘evangelikale trosforståelse’ været klar nok både i missionsforeningerne indenfor Folkekirken såvel som i frikirkerne.

Det generelle samfundsmæssige opbrud på næsten alle fronter i disse år nødvendiggør, at vi arbejder med udviklingen af vores selvforståelse. Kun ved at sætte nye ord på vores værdier, der svarer til en ny tid, kan vi fastholde den oprindelige kerne i traditionerne. Især blandt unge føles behovet for reformulering af troens sprog og udtryksformer – ikke alene i forhold til jævnaldrende uden kirkelig tradition, men også i forhold til deres eget meningsunivers.

Målet for den proces, der frembragte de følgende fire arbejdsrapporter var *indholdsomt* at søge en nyformulering af vores selvforståelse som “vækkelsesfolk” i lys af det kulturelle og kirkelige nybrud, som vi oplever efter årtusindskiftet. Ikke for at vi skal blive til “noget andet”, men netop for at vi essentielt kan forblive evangeliske vækkelsesfolk anno 2000 uden at virke som en dårlig karikatur af noget, der gav god mening for 100 år siden.

Da arbejdsgruppen mødtes, identificerede den de fire valgte temaer (bibel, omvendelse, mission, kirke) som kerneområder. Det videre arbejde skete i fire undergrupper, der udarbejdede fire arbejdsrapporter. De publiceres her for første gang – i al deres forskellighed.

Bestyrelsen for EA i Danmark valgte efter de fire dokumenters udarbejdelse ikke at publicere dem – i erkendelse af at de i stil og form endte op med stor forskellighed, og desuden heller ikke umiddelbart helt ‘tegnede’ den brogede flok, som hører til under paraplyen. Bestyrelsen besluttede senere at udarbejde en helt kort EA-identitets-pjece, der søger at fastholde fem nøglepunkter for Evangelisk Alliance: *Ordet, efterfølgelsen, missionen, fællesskabet, bønnerne*.

Hvad lærte vi så af processen?

- Vi lærte, at vi lever i en tid med så meget opbrud og diversitet, at det er vanskeligt at finde fælles formler og formuleringer, som alle kan føle sig hjemme i og tage på sig som identitetsgivende.
- At vi ikke ønsker at promovere ordet “evangelikal” i en dansk sammenhæng, hvor det stadig en fremmed fugl, som kun giver mening for ganske få. Ordet er rigtignok brugt meget i papirerne som en *terminus technicus*. Men slutkonklusionen blev, at vi ikke anser det for anvendeligt som en fællesbetegnelse for os, der knytter sig til Evangelisk Alliance.
- At der fremdeles findes et stort grundlag for tillidsfuldt fællesskab mellem kristne i Danmark ud fra den tradition og de kerneværdier, som EA står inde for. Der er naturligvis fremdeles forskelligheder, som betyder, at vi fungerer i kirkesamfund og foreninger, der arbejder ved siden af hinanden. Men netop meget mere ved siden af hinanden end i modsætning til hinanden.

Om nogle år må vi sikkert igen igennem en lignende proces, hvor vi arbejder med selvforståelsen. Til den tid vil der formodentlig være en god del migrant-kristne med omkring bordet, som bringer nye, globale perspektiver ind. Det kunne rykke noget både ved vores selvforståelse og vores anvendelse af ord som ‘evangelikal’. Vi håber, at publikationen af de følgende fire dokumenter kan være med til at skabe øget bevidsthed om de mange fælles anliggender, som vækkelseskristne har.

Birger Nygaard og Peter Götz

BIBEL

Bibelkristendom

Et af den evangelikale kristendoms kendetegn er, at den er *bibel*kristendom. Det gælder både i teori og praksis. Trods vore forskelligheder er vi fælles om en uforbeholden tillid til Bibelen som sand og forpligtende. Vi er desuden fælles om at *bruge* Bibelen. Fordi vi tror, at Gud taler til os igennem den, ønsker vi også i praksis at leve under stadig indflydelse af den. Det er vigtigt for os, at vi ønsker, at Bibelen skal være mere end illustration af og/eller prøvesten for troens og forkyndelsens indhold. Den skal selv sætte dagsordenen i vore liv og vore menigheder. Tre stikord er afgørende til en mere overordnet bestemmelse af en evangelikal forståelse af Bibelen, nemlig Bibelens *sandhed*, Bibelens *myndighed* og Bibelens *kraft*.¹

Jesu syn på Bibelen

Tillid til Bibelen kommer af tillid til Jesus. Derfor ønsker vi, at det syn på Bibelen, som Jesus havde, og den måde, som han brugte den på, skal bestemme vores forhold til Bibelen. Det gælder ikke mindst, når vi oplever, at vores tillid til Bibelen kommer under pres, for eksempel når vi læser noget, der ikke umiddelbart forekommer os rimeligt. Det går an at tage det for gode varer alligevel, for det gjorde Jesus. Hans undervisning er båret af en uforbeholden tillid til Det Gamle Testamente, og en lignende tillid må vi efter hans ord have til Det Nye Testamente, så sandt som han har sagt god for apostlene, endda med ret stærke ord.² At tilliden til Jesus er udgangspunkt for vores forhold til Bibelen, betyder samtidig, at vi ønsker at gøre alvor af, at Bibelen først og fremmest handler om ham.³ Det angiver

en slags “fortolkningsnøgle” eller “overordnet læsestrategi”, og det betyder konkret, at man ikke kan gøre et af Bibelens andre (spændende) emner til dens hovedsag, uden at man misforstår, det man læser. Bibelen er skrevet for at formidle det evige liv ved troen på Jesus (jf. Joh 20,31; Rom 15,4; 2 Tim 3,15-16).

Bibelens sandhed

Evangelikale er fælles om at holde Bibelens vidnesbyrd for sandt i ligefrem forstand. Altså simpelthen sådan, at vi regner med, at det, der står, er i overensstemmelse med virkeligheden (korrespondenskriteriet for sandhed).⁴

Denne enkle forståelse af Bibelens sandhed har længe været under pres, dels fordi Bibelens historiske troværdighed er blevet betvivlet, dels fordi den bagvedliggende opfattelse af, hvad sandhed er, er blevet bestridt. Men dette pres til trods anser vi Bibelens “ligefremme” troværdighed for noget uopgiveligt.

Samtidig er der grund til at fremhæve, at Bibelens vidnesbyrd også er sandt i den forstand, at det svarer til vores verden (kohærenskriteriet for sandhed). Ikke sådan, at der går en lige linje fra vor naturlige erkendelse af virkeligheden til erkendelsen af Guds virkelighed, for Bibelen er givet for at sige os noget, som vi ikke kan sige os selv (se fx 1 Kor 2,9). Men Bibelen handler ikke om noget fremmed; den handler om vores verden, og om hvad Gud har gjort og vil gøre netop i den.

Det betyder, at det ikke er bibellæserens eller forkynderens opgave at gøre de bibelske tekster forståelige og relevante; det er de i udgangspunktet. For de er ord fra Gud

til mennesker, som han har skabt og elsker. Samtidig med at Bibelen således formidler et budskab, der kommer til os udefra, nemlig fra Gud, er det altså et budskab, der netop handler om os. I den forstand er Bibelens sandhed også en pragmatisk sandhed, og det er væsentligt at gøre alvor af dette og fokusere netop på det. For når det gælder bibellæsning, er en af de afgørende hindringer for mennesker af i dag, at de oplever den som irrelevant.

Bibelens myndighed

Evangelikale er fælles om troen på Bibelens myndighed. Det er et udtryk for, at vi ønsker, at Bibelen skal være formende og bestemmende for vores tro og vores liv, fordi den ikke bare er ord om Gud, men ord fra Gud. I praksis indebærer det naturligvis, at man læser regelmæssigt i Bibelen, og at man læser i *hele* Bibelen, ikke kun de tekster, man på forhånd kender og holder af, ligesom det betyder, at man er villig til at bøje sig for Bibelens myndighed, også hvor den modsiger det, som man selv finder sympatisk eller rimeligt.⁵ Troen på Bibelens myndighed har en synlig og meget konkret konsekvens, nemlig at man – som det ofte og med stærke ord er fremhævet i Bibelen selv (se fx Matt 7,24ff og Jak 1,22ff) – lader det, som man læser, få praktiske følger, så man handler efter det. Det er vigtigt, for det er en snigende fare for enhver, der er optaget af bibelsyn og bibeltolkning, at de teoretiske overvejelser kommer til at fylde så meget, at det overskygger Jesu enkle: Enhver, som hører mine ord og handler efter dem ...

Bibelens kraft

Evangelikale er fælles om troen på Bibelens kraft. Det betyder, at vi tror, at Bibelen – som Guds ord – selv har kraft til at bringe mennesker i forbindelse med den Gud, som

den handler om. Det indebærer et ønske om, at alle mennesker må komme i umiddelbar nærkontakt med Bibelen. Dens kraft ligger nemlig hverken i bestemte forudsætninger eller i nogen bestemt læseteknik eller læsestrategi, som mennesker så først måtte tilegne sig for at kunne nærme sig Bibelen, men kraften ligger i Bibelen selv.

Bibelens troværdighed under pres - og modreaktioner på det

Den evangelikale bibelforståelse blev formet i opgør med den kritiske bibelforskning, som bestrider Bibelens historiske troværdighed. Bibelkritikken er dog ikke død, selvom den ikke på samme måde som tidligere sætter dagsordenen for den måde, som man beskæftiger sig med Bibelen blandt andet i forskning og undervisning. Der er imidlertid fortsat brug for en apologetisk indsats for at forsvare tilliden til Bibelens troværdighed. Men der er her en fare for, at vi bliver negativt bestemt af vore modstandere, så bibelkritikkens rationalistiske virkelighedsforståelse så at sige smugles ind ad bagvejen.⁶ I en iver efter at underbygge Bibelens historiske troværdighed spørger vi mindre efter dens anliggende og budskab, og bliver således mindre optaget af, hvordan Bibelen kan formidles i dag. Vægten kommer således til at ligge på den dogmatik, som udledes af den bibelske fortælling, og fortællingen selv bliver det ekstra, der kan komme med, hvis tiden tillader det, eller hvis man taler til børn. Der er en fare for at gøre Bibelen til en tidløs samling af abstrakte sandheder og ord fra Gud snarere end det nedskrevne vidnesbyrd om Guds indgriben og vældige frelseshandlinger. Bibelens narrative indhold ses som illustration til den egentlige teologi. Det betyder – sat på spidsen – at Romerbrevet er mere teologisk end lignelserne, og at Paulus er en bedre teolog end Jesus. Noget

ingen selvfølgelig vil mene, men som måske alligevel trænger igennem i den måde, vi arbejder med Bibelen på.

En måde at imødegå disse tendenser på er at besinde sig på den bibelske fortælling, sådan som det skete på vejen til Emmaus, hvor de to disciple blev inviteret til at gå ind i den gammeltestamentlige historie og i det perspektiv fik lyst og mod til tolke deres egen historie, eller når Jesus fortalte lignelser og ikke nødvendigvis efterlod sine tilhørere med et svar, men snarere med en provokation eller en klar fornemmelse af, at det var dem, som han talte til.

At give Bibelens budskab videre som bibelhistorier er ikke at tale ned til folk. Det modsiger dagens reklamer og det faktum, at Jesus også fortalte historier, når han talte til farisæere, saddukæere og skriftkloge. At lægge vægt på den bibelske historie er vigtigt i dag, blandt andet fordi: (a) Det er den kommunikationsform, som bedst høres i dag. (b) Hovedlinjerne i den bibelske historie (exodus, ørkenvandring, eksil og befrielse) rører ved den eksistentielle og spirituelle søgen, mennesker oplever i dag. (c) Den bibelske historie rummer også lidelse og nederlag og giver derfor plads til menneskers hele tilværelse.

Personlig bibelbrug

En af grundpillerne i evangelikal spiritualitet er den *personlige bibellæsning*, altså at den enkelte dagligt sætter tid af til i stilhed og under bøn at læse i Bibelen. Det vidner de mange bibellæseplaner om, som især formidles af evangelikale grupper. Her guides læseren gennem Bibelen, enten over en bestemt tid, efter et bestemt system, eller ved at følge et tema. Personlig bibellæsning er en stærk og værdifuld tradition, som har betydet meget for mange mennesker og stadig gør det. Der er al mulig grund til at fastholde tilskyndelsen til daglig personlig

bibellæsning og fortsætte med at lave læseplaner og studiematerialer, som bakker op om denne praksis. I dag kan vi endda gøre det med tilslutning fra andre kristne trossamfund, som nu også taler om, at den enkelte kristne kan og må læse Bibelen til personlig opbyggelse. Således blandt andet den katolske kirke, hvor man de sidste 30-40 år efter andet vaterkanerkoncil har talt og skrevet om bibelformidling og bibeltolkning som noget, der ikke er forbeholdt præster og teologer, men som er for alle Kristus-troende. Også i latinamerikanske lande er 'folkelig bibellæsning' blevet almindeligt de sidste årtier. Det sker ofte i grupper, men sker med henblik på den enkeltes bibelbrug og opbyggelse.

Samtidig med at vi arbejder på at støtte og fastholde den daglige personlige bibellæsning, må vi gøre os klart, at det er en praksis, der er under hårdt pres, blandt andet af følgende grunde: (a) Den forudsætter, at man kan læse, hvilket kun gælder for cirka 30% af verdens befolkning. Selv i Danmark er omkring 25% af den voksne befolkning funktionelt illitterære. Hvis bibelbrug begrænses til bibellæsning udelukkes mange. (b) Den forudsætter, at man bevidst prioriterer tid og ro og ensomhed. For mange, særligt unge, men også andre, er det svært og i øvrigt påvirkes de ikke først og fremmest af noget, der står på tryk. De har svært ved regelmæssigt at sætte sig ned og læse Bibelen, for de sætter sig heller ikke i enrum med en anden bog. Det gør den personlige bibellæsning svært tilgængelig for en stadig større gruppe, også blandt bevidste kristne med ansvar i menighederne. (c) Det, som skulle være til opmuntring, hjælp og opbyggelse, spinder i stedet gudsforholdet ind i et net af dårlig samvittighed, som lammer trosfrimodigheden, fordi man måler sit forhold til Gud på, hvor godt man lykkes med den personlige

bibellæsning. Spørgsmålet om bibelbrug bliver i al for høj grad til et spørgsmål om, hvor meget man har læst i Bibelen, og hvor meget bibelkundskab man har. (d) Der er et åndelig pres mod al bibellæsning, fordi Djævelen hader det. Kan han bekæmpe det ved hjælp af funktionel illitteraritet, tidspres eller dårlig samvittighed, gør han det. Da Gutenberg opfandt bogtrykkerkunsten, og der samtidig kom gang i bibeloversættelse i stor stil, var det en revolution. Bibelen blev gjort tilgængelig og lukkede sig op for mennesker på en hidtil uset måde. I dag er der fare for, at Bibelen i stedet lukker sig for nogle, hvis vores tilgang til den for snævert kobles sammen med den praksis, vi kender som personlig bibellæsning. Og det må ikke ske! Bibelbrug er mere end læsning; det er at engagere og involvere sig i Bibelen, så man læser/hører og handler efter det.

At turde slippe Bibelen løs

Den folkelige bibellæsning i latinamerikanske lande og den måde, hvorpå bibellæsning vinder indpas i katolske kredse, bæres af en tillid til, at Bibelen kan læses eller høres *umiddelbart*. Det er, som man her er gået fri af den bibel-skepsis, som den bibelkritiske forskning har medført i mange protestantiske kredse. Den bibelkritiske forskning har nemlig ikke kun betydet, at mange har mistet tilliden til Bibelen, men også at de har mistet tilliden til, at de selv – uden teologers og eksperter hjælp – kan læse og forstå den. Hvor Bibelen før var lukket, fordi den kun fandtes i få eksemplarer eller på uforståelige sprog, opleves den i dag lukket, og kun eksperter kan nærme sig den. Derfor skal vi arbejde med metoder og former, hvor Bibelen igen kan slippes løs. Bibelbrug må blive til bibelengagement, hvor vi tør lade bibelbrug føre til dialog med Bibelen og den historie, den fortæller, så den kan krydse og korrigere vores egen historie.

Bibelen har ikke kun “litterære fødder” at gå på

At Bibelen findes i bogform til en pris, som ikke afholder nogen i vores samfund fra at have den, er i sig selv fantastisk. Men det betyder ikke, at vi skal undlade at bruge alle de andre måder, som var i brug inden Bibelen kom som masseproduceret bog. De måder, som Bibelen blev videregivet på dengang, skal vi stadig benytte os af, ligesom vi skal benytte os af de former, som moderne kommunikation muliggør. For det er Bibelen, der er hellig – ikke blæk og papir.

Historisk er Bibelen først og fremmest formidlet fra mund og til øre, det vil sige ved at den er blevet fortalt, læst op og lyttet til. Det betyder i øvrigt, at også den enkeltes personlige tilegnelse af Bibelen har fundet sted i det kristne fællesskab, hvad enten det var i menigheden eller i familien.

Foruden fortælling og oplæsning er bibelformidling sket gennem musik, billeder og drama, og bibelbrug har på den måde været mere end en intellektuel beskæftigelse og i højere grad uafhængig af den enkeltes læsefærdigheder.

En vigtig udfordring i dag er at finde frem til, hvordan Bibelen ser ud og kan bruges i cyberspace. Hvordan ser de trykte papiersider ud, som Gutenberg gjorde mulige, når de skal omsættes til en elektronisk, interaktiv multimedie-bibel i det 21. århundrede? Hvordan kan den lukkes op, omsættes og oversættes? Og hvordan bevarer vi Bibelen, så den opleves levende, dynamisk og “skarper end noget tveægget sværd”?

Konkrete initiativer

(a) Vi skal fortsætte med at praktisere og opfordre til *personlig bibellæsning* og videreudvikle læseplaner og materiale, som kan åbne Bibelen, så den bliver til tro og opbygelse for den enkelte. Det vil under alle omstændigheder støde på modstand, både hos

rutinerede personlige bibellæsere, og hos dem, som forsøger at komme i gang. Men modstand er ingen god grund til at opgive dette.

(b) Vi skal pege på Bibelen og bibel-læsning i en tid, hvor det ikke bare er kirken, som taler om stilhed, meditation og pilgrimsvandring. Bibelen er en stor pilgrimsvandring og pilgrimsberetning, og Bibelens ord er altid blevet brugt i meditation og refleksion. Bøn, meditation og Bibel har altid været essentielle i kristen spiritualitet, og det er en udfordring – i dag, hvor der er masser af meditation uden Bibelen – at byde ind med denne praksis.

(c) Vi skal arbejde med former for bibel-læsning, som ikke er baseret på ensomhed og stilhed. Det kan ske ved, at man i fællesskab mødes for at læse og lytte til Bibelen. Her er der al mulig grund til at lade sig inspirere af blandt andet den folkelige bibellæsning eller den praksis, som er vokset frem i den katolske kirke med *Lectio Divina*, som kan praktiseres både som individuel og som fælles læsning. Et skriftafsnit læses højt eller stille og høres og tages imod som Guds ord så det med bøn om Helligåndens vejledning bliver til meditation, bøn og kontemplation. *Lectio Divina* fastholder, at Bibelen kan læses og forstås umiddelbart af den enkelte, og tilbyder samtidig et fællesskab og en liturgisk ramme for den, der har svært ved den traditionelle "personlige bibellæsning". Tidebønner og liturgiske læsninger er andre former, som kan tages i brug.

(d) Vi skal tage det alvorligt, at Bibelen kan og skal høres. I dag er det i lige så høj grad muligt at gøre Bibelen til lyd som at gøre den til tekst. En lydbibel er ikke blot en nødløsning for svagtseende, men en måde hvorpå en anden form for bibeltilegnelse bliver mulig. For mange er det formentlig mere realistisk at lytte til en bibeltekst end

selv at læse den. En lydbibel overvinder den barriere som manglende læsefærdigheder udgør. Og den giver dem, som hver dag bruger tid på transport, mulighed for at høre Bibelen på vej til arbejde. Endvidere giver den mulighed for at få dagens bibelafsnit via iPod eller som lydfil til sin computer. Andre steder har man haft gode erfaringer med initiativet "Faith comes by hearing". En lydbibel gør det muligt at tænke på, hvordan en dansk version af dette initiativ skal være.

Bibelbrug i menigheden

Når man ser på bibelbrugen i menigheden er det centrale naturligtvis, at Bibelen bliver hørt og modtaget. Det betyder, at man altid må se bibelbrugen i forhold til den specifikke sammenhæng og kultur, som man befinder sig i, for at sikre sig, at en reel modtagelse er mulig. I det konkrete arbejde kan man fokusere på to områder: (a) Bibelens anvendelse i gudstjenesten og menighedens store fællesskab og (b) Bibelens anvendelse i smågrupper.

Bibelens anvendelse i menighedens store fællesskab

Et af de markante træk ved samfundsudviklingen i senmoderniteten er en udpræget visualisering af kulturen; de billedorienterede medier bliver mere og mere dominerende i forhold til det skrevne ord. Man har talt om den nye middelalder med en henvisning til en periode i kristenheden, hvor hovedparten af befolkningen ikke kunne læse og derfor i udpræget grad dannede deres verdensbillede ud fra billeder. I dag er synssansen atter den privilegerede sans; i den kirkelige bibelbrug er den privilegerede sans imidlertid stadig hørelsen. Men når der i Rom 10,17 står, at *troen kommer af det som høres*, betyder det naturligvis ikke kun, at troen kommer via høresansen, men

at troen kommer af det, som forstås og modtages. Man må således sige, at troen i dag i høj grad kommer gennem det, som ses.

Hvad betyder den situation så for bibelbrugen i gudstjenesten og menighedens store fællesskab? Et første skridt hen imod en imødekommenhed over for tendenser i kulturen vil være en opmærksomhed på, at illustrationer ikke kun behøver at være sproglige. Willow Creek Community Church har således i sit arbejde med såkaldte sørgervenlige gudstjeneste integreret minidramaer, der tematisk hænger sammen med prædikenens indhold.⁷ Film, drama, musik og lignende kan naturligvis inddrages på alle mulige planer i selve prædikenen både som illustration og som tematisk styrende.

I det sidste tilfælde kan det have karakter af et møde mellem de bibelske fortællinger og kulturens fortællinger. Ved for eksempel at lade det bibelske budskab om tilgivelse møde den både stærke og grumme fortælling i Lars von Triers film *Dogville*, vil det unikke i Jesu forkyndelse om betingelsesløs tilgivelse træde særdeles tydeligt frem. Hvis man først begynder at tænke i de baner, er mulighederne uendelige. Enhver ligegyldig popsang indeholder som oftest i sin kerne en forestilling om ubetinget kærlighed, som i sidste ende kun kan indfries af Gud selv. I et kulturkristent Vesteuropa er populærkulturen et tag-selv-bord af fortællinger, der indbyder til et møde med de bibelske fortællinger. Maria Carey er med andre ord evangelieforbereelse!

Det væsentlige er her ikke de konkrete eksempler, men erkendelsen af, at prædikenen ikke lyder i et tomrum. Proklamationen af Bibelens budskab må kunne finde en klangbund i menneskers oplevelser og erfaringer i en hverdag, der befinder sig særdeles langt fra den bibelske verden. Dette møde mellem Bibel og kultur er et område, som der i langt højere grad må fokuseres

på, hvis det reelt skal være muligt for mennesker at kunne høre Bibelens budskab.

Hvis man sammenligner Jesu undervisning med den nutidige evangelikale praksis, er der to forskelle, der særligt træder frem. Det første angår Jesu undervisnings narrative karakter, som den kommer til udtryk i lignelserne; det er allerede blevet omtalt. Det andet angår Jesu undervisnings dialogiske karakter. Man kan i Jesu undervisning og prædiken finde en vekselvirkning mellem proklamation og dialog, hvorimod evangelikale kredse i dag næsten udelukkende bruger det proklamatoriske aspekt.

Den dialogisk orienterede prædiken er naturligvis kun mulig, hvor tilhørerskaren ikke er så stor. Nøgternt vurderet vil lige præcis det forhold ikke være et problem i mange sammenhænge i Danmark. Og hvor menighedens størrelse og sammensætning gør dialogen mulig, bør denne form for prædiken anvendes i højere grad end nu. Det er en måde at forny prædiken og bringe de bibelske tekster mere direkte i spil.

Når alle disse ting er sagt, er det samtidig nødvendigt at sige, at alt ikke kan dækkes i en enkelt gudstjeneste. Det er simpelthen ikke muligt at dække hele spektret af undervisning, mission, tilbedelse, bøn og fællesskab i en enkelt samling eller i én gudstjenesteform. Vi må arbejde med forskellige gudstjenesteformer og forskellige kombinationer af udtryk for at fremme processen omkring fornyelse af vores brug af Bibelen.

I nogle sammenhænge vil man kunne lade sig inspirere af en model fra angelsaksiske sammenhæng, hvor "Sunday School" er en naturlig del af menighedens søndagsaktiviteter, men forskellig fra gudstjenesten. Det betyder i praksis en adskillelse af den egentlige bibelundervisning fra gudstjenestens bøn, lovsang og tilbedelse.

I andre sammenhænge vil andre guds-

tjenesteudtryk modsvarer behovene bedre. Nogle steder har man forsøgt sig med frokost- eller fyraftensgudstjeneste eller stille gudstjenester med fokus på bibel(op) læsning og bibelmeditation. Det er en måde at udvide den traditionelle liturgiske gudstjenestes læsninger på og give mere plads til og opmærksomhed omkring bibelteksterne selv, så de får rum og tid til at blive hørt.

Musik har altid været anvendt i kirken til at tolke bibelske beretninger og bibeltekster. De store klassiske komponister har alle ladet sig inspirere af Bibelen i stor udstrækning og brugt musikken til at formidle bibelteksterne. Kristne musikere bør i dag fortsætte og forny denne tradition og bruge et tidssvarende musikudtryk til at formidle Bibelen. Det samme gælder dramatisering af bibelhistorien, hvor man finder udtryksformer som kommunikerer og påvirker på en anden måde end prædiken og ord. Her kan også kunstneriske udtryk som dans og mime inddrages sådan som det sker blandt kristne i andre kulturer.

Alt sammen vil det betyde gudstjenesteformer, hvor ikke alle udtryksformer bruges hver gang, og hvor ikke alle gudstjenester har hele menigheden som målgruppe. Det betyder ikke, at man skal opgive menighedens og gudstjenestens store fællesskab, men hvis man hver gang søger at formidle til alle, formidler man i virkeligheden ikke til nogen.

Bibelens anvendelse i smågruppen

Smågruppen har sin oprindelse i nogle af den moderne evangelikale kristendoms historiske rødder; det gælder såvel Wesleys organisering af den metodistiske vækkelse som pietismens vægtlægning på mindre grupper. Allerede i det reformprogram for kirken, som Philip Jacob Spener fremlægger i *Pia Desideria* (1675), angives udbredelsen af Guds ord igennem bibelstudiegrupper

som én af mulighederne for en fornyelse af kirken. Smågruppen er en vigtig del af den evangelikale identitet, og det ligger således i vore rødder, at bibelbrug ikke kun er et spørgsmål om gudstjenester og personligt andagt, men også finder sit naturlige udtryk i mindre grupper.

Der har i de seneste omkring tyve år været en forandring i smågruppens indhold, som typisk har bevæget sig væk fra den deciderede bibelstudiegruppe hen imod en form, hvor bøn, bibellæsning, fællesskab og – i mere begrænset omfang – udadrettede aktiviteter alle har deres plads. Det er i sig selv en god udvikling, men har mange steder ført til, at man har et indirekte forhold til Bibelen. Man forholder sig typisk ikke til Bibelen selv, men til en læsning af bibelske temaer som for eksempel Rich Warrens bog *Et målrettet liv*. Det er naturligvis ikke forkert i sig selv, men betyder alligevel, at en central udfordring på dette område må bestå i at integrere et arbejde med de bibelske tekster selv i smågruppens liv i øvrigt.

Konkrete eksempler

(a) Det er ikke givet, at smågruppen altid skal mødes fysisk. Man kunne for eksempel forestille sig en form for smågruppe, som i et "chat-room" hver uge diskuterer en bibelsk tekst, enten i et åbent eller et lukket forum. Eller en smågruppe, som hver anden uge mødes på nettet for at diskutere, give input til og formulere inspirationen fra en specifik bibeltekst (for eksempel taget fra folkekirkens tekstrække), og i de øvrige uger mødes i et hjem for at dyrke bøn- og fællesskabsdimensionen i gruppen.

(b) Bibelbrugen i smågruppen kan varieres i form, blandt andet ved at inddrage *Lectio Divina* eller andre mere liturgiske former for bibellæsning/-lytning i smågruppesammenhæng.

(c) Smågruppen er et godt forum for dia-

logisk (bibel)undervisning, og vil måske på længere sigt vise sig at være et bedre svar på undervisningsbehovet i evangelikale sammenhænge end de større forsamlinger.

(d) Det gælder også, og ikke mindst i evangeliserende undervisning, herunder alphakurser og andre former for undervisningsforløb med indlagte samlinger i mindre grupper, i oplæring af nye kristne og i åbne bibelstudiegrupper, hvor søgere invi-

teres ind i et lille fællesskab, som samles om bibellæsning og samtale.

(e) Lidt på siden af dette spiller Bibelen en rolle i sjælesorg og åndelig vejledning, både i forbindelse med arrangerede forløb for grupper (retræter, kurser med videre) og ved sjælesorg og vejlednings-/rådgivnings-samtaler. Også her er det vigtigt at holde fast i, at Bibelen så at sige sætter dagsordenen for det liv, som vi ønsker, at mennesker skal ledes ind i.

NOTER

- 1 Disse stikord kan samtidig tjene til en slags sammenfatning af Lausanne-pagtens artikel 2 om *Bibels autoritet og kraft*.
- 2 *Den, der hører jer, hører mig, og den, der forkaster jer, forkaster mig* (Luk 10,16). Se også for eksempel Matt 10,40; Joh 15,27 og 16,12-15 og ApG 1,8. Det svarer til den forståelse, som findes ellers i Bibelen, for eksempel når Paulus kalder den kristne menighed for en bygning, der er *bygget på apostlenes og profeternes (=Ny og Gammel Testaments) grundvold med Kristus Jesus selv som hovedhjørnesten* (Ef 2,20).
- 3 Som han selv siger det til en flok bibellæsere, der havde stirret sig blinde på alt muligt andet, af det, der står: *I gransker Skrifterne, fordi I mener, at I har evigt liv i dem; og netop de vidner om mig. Og dog vil I ikke komme til mig og få liv* (Joh 5,39-40).
- 4 Det gælder de bibelske udsagn, der handler om *den historiske virkelighed*, det vil sige om, hvad *Gud har gjort* i vores historiske verden, såvel som det gælder *de eskatologiske udsagn*, som handler om, hvad *Gud vil gøre*, og *de metafysiske udsagn*, som åbenbarer *Guds og den åndelige verdens skjulte virkelighed*.
- 5 Paulus taler i den forbindelse om *troslydighed* (Rom 16,26).
- 6 Hele denne problematik hænger sammen med den udbredte diskussion om "fundamentalisme", et ord der har vist sig at være et effektivt skældsord i forbindelse med religiøse

diskussioner. I en kristen sammenhæng kan man finde ordets oprindelse i protestantiske kredse i USA i begyndelsen af 1900-tallet, hvor der var en reaktion mod liberalteologien og den tiltagende sekularisering af samfundet. I 1910 definerede Northern Presbyterian Church fem fundamentale doktriner, fem *fundamentals*, som man opfattede som kristendommens absolutte og indiskutable grundlag, nemlig *skriftens ufejlbarlighed, jomfrufødslen, Kristi stedfortrædende forsoning, Kristi legemlige opstandelse og den historiske virkelighed i evangeliernes beretninger om mirakler*. Det at formulere sådanne "fundamentals" er i sig selv uproblematisk; det er blevet gjort talrige gange i kirkens historie, når man har formuleret trosbekendelser. Og indholdet af de konkrete "fundamentals" er i sig selv udtryk for en klassisk kristendom. I kølvandet på det, der blev til en egentlig fundamentalistisk bevægelse, udviklede der sig imidlertid et bibelsyn og en bibelbrug, som var præget af to store problemer: En blindhed over for egen bibellæsnings begrænsning og en overtagelse af de rationalistiske grundantagelser, der prægede den liberalteologi, man reagerede imod. I forlængelse af det så man en tolkningspraksis, der netop ofte var blind over for Bibelens egentlige anliggende.

- 7 Et udvalg af disse dramaer kan, sammen med de tilhørende prædikener, erhverves på www.willowcreek.com

OMVENDELSE

Bibelen lærer, at menneskets altoverskygende og fundamentale problem er synd, et livsvilkår, som påvirker alle menneskets motiver, tanker, ord og handlinger. Vi er fortabte, hvis ikke en guddommelig intervention finder sted. Initiativet til den handling tog Gud, da han besluttede at forsones verden med sig selv i Jesu Kristi stedfortrædende død. Mennesket er skabt i Guds billede, men ved syndefaldet blev gudsbilledet ødelagt, som et knust spejl. Man kan ane fragmenter af 'det guddommelige', men det ødelagte kan kun genoprettes ved frelse. Syndens effekt påvirker både ånd, psyke og krop, såvel som sociale, relationelle, familiære forhold og samfundet som helhed. Hele skabningen (skaberværket) lider under syndefaldet. Mennesket kan følgelig på ingen måde frelse sig selv. Det er mennesket i denne tilstand Jesus tilsiger: "Omvend jer!" Omvendelse som fænomen er ikke begrænset til religiøse oplevelser. Den kan ske på andre områder af livet, men bibelsk forstået, er der tale om en retningsændring fra mig selv til/imod Gud. Den er et opgør med tidligere værdier, retning og lyst. Fra at gøre hvad 'kødet og tankerne ville' til 'ske ikke min vilje, men din'. Frelse i bibelsk forstand omfatter både individ, grupper og skaberværket.

Ordet har i Det Nye Testamente en klar kognitiv betydning, nemlig at 'kende på ny', eller 'gen-kende', at ændre sindelag som et resultat af en efter- (el. gen-)erkendelse, (2 Tim 2,25), vilje/motiv (ApG 8,22) og følelser (2 Kor 7,10). Omvendelsen har både åndelige, psykologiske og sociale konsekvenser. Omvendelse kan både beskrive en begivenhed og en proces. Som en 'her og nu'-begivenhed er omvendelse beskrivelsen

af et opgør i forhold til tidligere troet og fastholdte værdier og meninger, en drejning rundt, hvor frelsen sker øjeblikkeligt. Denne *begivenhed* kan dog også i sig selv være en proces over tid. Som *proces*, kan omvendelsen beskrives som en vågnende erkendelse af fortabthed som Ordet og Ånden virker i et menneske. Som den vedvarende proces i mennesket efter modtagelse af frelse beskriver omvendelsen menneskets *helliggørelse*, en fortløbende forandring (discipelskab) i efterfølgelse (Rom 8,29). I dag er individualisme et altgennemtrængende karaktertræk, som ikke blot nedtoner kollektive dimensioner, men også evighedsperspektivet. Den afledet fokusering på nuet har også medført en sakralisering af selvet, der i radikal grad fordre genfortolkninger af evangeliets grundsandheder for vor tid.

Frelse er i Bibelen både synderens forladelse, synderens omskabelse og hele skaberværkets endelige genoprettelse. Det første kaldes i klassisk evangelikal teologi for retfærdiggørelse, det andet for helliggørelse. Når Gud antager en synder som sit barn, gør Han to ting for dette barn: For det første frifinder Han en ugudelig. Han tilsiger synderen en fuldstændig og uforkyldt syndsforladelse, hvorved synderen ikke længere står i Guds vrede, men i Guds nåde. Fra at være Guds fjende er han nu Guds barn. Denne retfærdiggørelse er en domsakt i himlen og derfor både momentan og fuldstændig. Og for det andet tager Gud ved troen selv bolig i denne synder for realt at drive synden ud af hjertet. Men denne reale helliggørelse er gradvis og forbliver ufuldstændig, så længe synderen lever i denne verden. Frelsen er derfor samtidig fuldstændig og ufuldstændig. Denne tilsy-

neladende selvmodsigelse skyldes, at frelsen er både relationel og substantiel.

I klassisk evangelikal teologi er retfærdiggørelsen en forandring af relation til Gud (syndernes forladelse). Samtidig er helliggørelsen en real eller substantiel forandring af den troende (synderens omskabelse). Relationen til Gud forandres momentant og fuldstændigt, når synderen kommer til tro på Gud. Men synderens egen substans, hans eller hendes indre og ydre liv, forandres kun gradvist og ufuldstændigt. Synderens relation til Gud er derfor principielt set uafhængig af hans eller hendes substantielle forbedring. Hvis han eller hun lever i troens relation til Jesus, er han eller hun samtidig retfærdig og synder, men på to forskellige 'planer': Han eller hun er helt retfærdig over for Gud (relationelt), samtidig med at han eller hun forbliver syndig i sig selv (substantielt).

Vi finder det vigtigt, at frelse i Biblen er et holistisk begreb, der omfatter hele menneskets og hele skaberværkets genoprettelse. Frelsen er vertikal og gælder gudsforholdet og tillige horisontal og gælder menneskelivet. Det er i fastholdelsen af denne helhed, at forkyndelsen har sin virkekraft og sin relevans, og det er ud af denne helhed i frelsesforståelsen, at kaldet til mission og diakoni udspringer.

Frelsens fylde og helhed fremgår af Det Nye Testaments brug af ordet 'at frelse', som optræder i fortid, nutid og fremtid. Et menneske 'er frelst' (afsluttet handling i fortiden) når det ved tro og dåb har overgivet sig til Guds frelseshandling i Kristus og derved modtaget syndernes forladelse og Guds nærvær ved Helligånden. Et menneske 'frelses' (en igangværende handling i nutiden) i vandringsfællesskabet med Kristus i en fortsat genoprettelsesproces ved Ånden, en fornyet tilegnelse af Guds nåde og kraft til frigørelse og livsforvand-

ling efter Guds vilje og tjeneste i verden. Et menneske 'vil blive frelst' (en endegyldig handling i fremtiden) ved Kristi genkomst og gudsrigets fuldendelse i det evige liv, hvor Gud fuldender den genoprettelse han har begyndt, ikke blot i den enkelte troende, men i skabelsen som helhed. Forskellige kirketraditioner kan lægge vægten forskellige steder, når det gælder frelsens fortid, nutid og fremtid. Det er i fastholdelsen af helheden at vi bedst forkynder troens fundament i Guds fortidige gerning på korset, kærlighedens og efterfølgelsens liv i kulturen her og nu, håbet om Guds fremtid midt i verdens foranderlighed og skrøbelighed og det kristne livs foreløbighed.

I en tid hvor manges vandring hen til Kristus foregår over lang tid og ofte begynder i periferien af kirkens fællesskab med et ønske om at finde mening og tilhørsforhold, kan det være betydningsfuldt at understrege menighedsfællesskabets karakter af at være på vej, i en stadig tilegnelse af hvad Kristus betyder for og i verden – og at vi på denne vej kan lære meget af mennesker af anden religiøs baggrund og med andre religiøse erfaringer, samt være åbne for at genkende Guds forberedende gerning i vort søgende medmenneske. Samtidig må vi ikke miste evangeliets tale om et før og et nu ved troen på Kristus – synliggjort i den kristne dåb – og vi må heller ikke miste evangeliets fortsatte kald til hel og fuld overgivelse – synliggjort i den kristne nadver. Som evangeliske kristne må vi fastholde som altafgørende vigtigt at Kristus forkyndes til genoprettelse af det enkelte menneskes gudsforhold, men samtidig ikke undlade selvkritisk at spørge efter frugten af denne frelse på det sociale og mellem-menneskelige plan, omsorgen for jorden, en ny livsstil som et tegn på Guds riges tilstedeværelse i verden.

MISSION

Mission er Guds mission

Mission er kirkens eksistensgrundlag. På samme måde som Faderen har sendt Sønnen og Ånden, sender han også ved sin Ånd kirken. Kirken er sendt med Guds mission, ikke med sin egen. Kirken deltager i Guds mission. Guds mission er, at han ønsker at udøse sin kærlighed over alle og at frelse det fortabte. Kirken er sendt af Gud til verden. Den er sendt på baggrund af hans kærlighed (Joh 3,16) og hans almagt (Matt 28,18-20). Hvad enten kirken formidler evangeliet, tjener den nødstedte, tager imod den fremmede eller giver den sultne mad, så gør den det med Guds mission som grundlag. Gud opsøger og elsker den fortabte, derfor må kirken også gøre det. Mission er derfor ikke kirkens bibeskæftigelse; det er dens overordnede mål. Kirken ophører med at være kirke, hvis den ikke er i mission.

Til en evangelikal identitet hører derfor en forskel mellem dem, der er sendt, og dem, som de er sendt til. Vi vedkender os denne identitet, som vi har fælles med alle kristne: Vi er forskellige fra den verden, som vi er sendt til. Uden denne forskel gør vi ingen forskel i verden, for så har vi intet at bringe den. Vedgår vi ikke denne forskel, bliver vores dialogiske attitude falsk og hyklerisk. Så er vi slet ikke sendt, men gør blot fælles sag med verden i dens fortabthed. Alene dette, at vi har taget imod og dermed er forpligtet på Guds evangelium, udgør en radikal forskel.

Samtidig vedkender vi os denne identitet, som vi har fælles med alle mennesker: Vi er forskellige fra den Gud, der har sendt os. Derfor er mission ikke simpel afsendelse af budskaber fra frelste mennesker

til fortabte mennesker; den er dialog mellem mennesker under samme skabelses og samme syndefalds vilkår. Vedgår vi ikke denne lighed med alle mennesker, har vi gjort Guds mission til vor mission og sat os i Guds sted.

Mission som dialog

Hverken kommunikation eller mission finder sted ved afsendelse af budskaber. Der er i virkeligheden ikke sket noget, før der opstår kontakt og mening mellem os og dem. Eller: Der er sket noget, nemlig auto-kommunikation. Det vil sige afsendelsen af et budskab, der foregiver at være tiltænkt en anden, men som afsender reelt selv er modtager af. Her bliver mission til simpel selvbekræftelse, og dermed til noget andet end mission.

Er der her noget i vores traditionelle selvbeskrivelse (identitetsskabelse) som evangelikale, der hindrer, at vi opnår mission, altså at Guds forskel kommer til at gøre en forskel for dem, den skulle være et evangelium for? Ja, nemlig når vi ser os selv som den eksklusive bærer af hemmeligheden og derfor af magten. Når vi ikke skelner mellem gudsriget og kirken. Når mission bliver til proselytmageri.

I det lys kan det meget vel vise sig at være en Guds gave, at vi i dag mere og mere mister den magt i samfund og kultur, som vi i større eller mindre omfang har haft siden kejser Konstantin. Nu er vi simpelt hen tvunget til at genfinde den plads, der hører et missionerende gudsfolk til, nemlig som menneskers medvandrere henimod den Gud, der er absolut forskellig fra os alle. Som dem, der heller ikke selv endnu har

grebet det, men som jager efter det, om vi dog kunne gribe det, fordi vi selv er grebet af Kristus (Fil 3,12-14).

Dermed bliver den egentligt missionsansvarlige Helligånden, som vi kun stiller os til rådighed for, stående sammen med mennesker under dommens og håbets tiltale. Han bliver den, der overbeviser og frelser.

Mission består i at elske mennesker og dermed også i ord og handling at vidne om troen på Gud Fader, Gud Søn og Gud Helligånd. Mission foregår i mødet mellem kirken, evangeliet og kirkens missionale kontekst. Det foregår i mødet mellem mennesker, i dialogen. Dialogen er et dynamisk mødested, hvor vi bevæger os og lader os bevæge.

Dialog er ikke at opgive sine meninger eller sin tro. Dialogen relativiserer ikke alting. Mennesker kan ikke gå helhjertet ind i samtale og så foregive, at de ikke bringer noget standpunkt med sig. Samtidig kan jeg som kristen heller ikke gå i dialog med mennesker under det fortegn, at min egen tro er en urørlig læresætning. Guds ord er sandt og består til evig tid; jeg må i troen stole på det og hele livet forsøge at gribe om det. Samtidig må jeg erkende, at jeg ikke fuldt ud har grebet det.

I reel dialog lever jeg derfor i reel udsathed. Det er ikke en udsathed, som jeg kan tage let og relativistisk på. For hvis min tro dør, dør jeg. Men medmindre jeg har forskanset mig i kulturel og religiøs skråsikkerhed, er der ingen vej udenom: Dialog er ikke en metode, der sikrer, at jeg kan aflevere noget. I dialogen mødes mennesker med gensidig respekt. For at være i dialog, må vi lytte. Ikke bare lytte for selv at blive lyttet til, men lytte oprigtigt. I dialogen deler vi liv med hinanden, ikke kun for, at jeg kan fortælle om min egen tro, men for at forstå, elske og kende den anden. Jeg risikerer faktisk noget af min egen sikkerhed ved at

samtale med mennesker og tage deres indvendinger, deres tvivl og deres spørgsmål ind under huden. For jeg opdager, hvor meget jeg ligner dem.

Derfor består mission ikke i at sige: "Kom over til os!" Mission er at være menneske sammen med andre mennesker og så pege i den retning, som vi begge skal gå. Ikke engang Gud forlangte, at vi skulle lytte til ham blot som en autoritet, der talte med myndighed. Selv Gud stillede sig over på menneskers side og svedte i angst, græd i fortvivelse og skreg i gudsforladthed. Er vi i stand til dét? Eller gemmer vi os bag evangelikal sikkerhed? I Kristus har vi mødt en Gud, der stillede sig over på menneskers side. Møder vore medmennesker dét i os og vores proklamationer? Eller møder de i vores proklamationer en betonmur af sikkerhed?

Vi må ikke åbne for en gudsordets usikkerhed. Vi har ikke lov til som den gamle religionsdialog at åbne for, at vi lige så godt kunne gå et andet sted hen, stille spørgsmål ved Skriftens troværdighed eller betvivle *the uniqueness of Christ*: Kristi enestående stilling som Guds søn. Men til vores evangelikale identitet hører vores egen usikkerhed: At vi endnu ikke er kommet i land, at vi endnu jager efter det, om vi dog kunne gribe det, at vi, som prædiker for andre, selv kunne blive forkastet (1 Kor 9,27).

Mission som forkyndelse

Hensigten med denne dialog og medvandrering er dermed, at vi så faktisk er på vej over mod Bibelens Kristus. Vi er ikke på vej over mod hvad som helst. Og vi er ikke sendt med hvad som helst. Forkyndelsen og oplæring skal stadig have en central plads blandt evangelikale kristne: "Troen kommer altså af det, der høres, og det, der høres, kommer i kraft af Kristi ord" (Rom 10, 17). Derfor er mission ikke kun samtale. Den er

også tiltale. Ikke vores tiltale til mennesker, men Guds proklamation af sin frelsende sandhed til ethvert menneske.

En medmenneskelighed og en medvandrings, der lader det være op til mennesker selv (os selv eller andre), hvad evangelium måtte være, er derfor ikke mission. Undsiger vi det bibelske evangelium, gør vi os selv ligegyldige, fordi forskellen mellem gudsriget og verden forsvinder.

Evangelikal proselytmageri kan ikke se forskel på gudsriget og kirken – relativistisk religionsdialog kan ikke se forskel på gudsriget og verden. Derfor må vi vedkende os det gudsord, der for os alle “er dommer over hjertets tanker og meninger” (Hebr 4,12). Principielt er en erklæring som Lausannepagten ikke undtaget fra denne gudsordets dom. Principielt må også den hele tiden drages i tvivl og være til forhandling; den er et menneskeligt og foreløbigt forsøg på at tolke og sammenfatte den bibelske lære, specielt for så vidt angår mission og evangelisering. Opfatter vi den som ufejlbarlig, har vi sat menneskelig teologi over Guds ord, og vi har sat os selv over andre mennesker. Vi bliver da med andre ord magthavere snarere end missionærer – magthavere over såvel gudsordet som over vores næste.

Men med dette nødvendige forbehold må det stadig fastslås, at der endnu ikke er givet os noget sagligt og bibelsk begrundet alternativ. Derfor kan en ægte evangelikal identitet næppe lægge distance til Lausannepagtens tolkning uden at lide skade på sin sjæl. Forkastes for eksempel Bibelens troværdighed, fortabelsens mulighed eller Kristi *uniqueness*, har vi næppe længere at gøre med evangelikal kristendom.

Evangelikal dialog betyder derfor ikke, at vi skal opgive Lausannepagten og dens proklamatoriske vished. Det går heller ikke an, at den blot ligger der som en selvfølgelig

klangbund, som vi ellers ikke beskæftiger os med. Omfatter vi den ikke med lidenskab, mister vi den. Denne ligegyldighed over for bibelsk læresubstans har altid forfulgt evangelikal kristendom som en skærende mislyd.

Læren skal ikke opbevares som en dødvægt; som et levende ord skal den formidles i alle de kommunikationsformer, som vi har til rådighed. Konserveres den som død teori, mister vi den. Med andre ord: Use it or loose it.

Evangelisering over for mennesker, der står uden for Guds rige, vil i sagens natur have karakter af et møde med ikke-kristne anskuelse, ofte i form af et *religionsmøde*. I en tid, hvor selve sandhedsbegrebet er udsat for relativisering, og der af mange tænkes i retning af mange forskellige veje mod det samme mål, er det vigtigt at minde om, at missionsanliggendet i religionsmødet vel skal varetages i respekt og ydmyghed, men samtidig også i overbevisningen om, at der kun er frelse at finde i ét navn. I dialogen indgår derfor principielt et element af *proklamation* af Kristus som vejen, sandheden og livet (Joh 14,6).

Prædikenen i mission

Der må derfor advares imod at spille missionens karakter af *dialog* og af *forkyndelse* ud imod hinanden. Selv den klassiske monologiske prædiken har en anden betydning i dag. Forkynderen har ikke på forhånd en særlig givet autoritet i menneskers øjne. Og denne manglende autoritet er ikke udelukkende et onde. Den udfordrer forkynderen til at erkende, at han eller hun selv er fejlbart.

Tillige kalder den nye situation på stor ydmyghed hos prædikanten, at man erkender sin store afhængighed af samspillet i det kristne fællesskab: Kun få tager imod evangeliet, blot fordi de hører en god tale. De gør

det snarere, fordi de støder ind i mennesker, der tager dem og deres spørgsmål seriøst, mennesker der viser dem omsorg, mennesker der inviterer til cellegruppe, mennesker der laver børneklub for deres børn og så videre.

Denne erkendelse er med til at give forkyndelsen en dialogisk grundholdning, som sætter Kristus i centrum og ikke forkynderen. Forkynderen er ikke ufejlbarlig, men fortæller om sin tro og sin erfaring med Gud. Derfor må prædikanten pege væk fra sig selv, væk fra kirken, væk fra teologien og over mod gudsordet. Det er gudsordet selv, der skal oplære os alle: "Der står skrevet hos profeterne: 'Alle skal være oplært af Gud.' Enhver, som har hørt og lært af Faderen, kommer til mig" (Joh 6,45).

Derfor hører der til mission en beständig oplæring og undervisning i Guds ord. Den skal oplære os til modenhed i troen. Det er vigtigt at se prædikenen som en særlig kommunikationsform og derfor overveje, hvordan budskabet bedst når sin modtager. Det er kun muligt, hvis forkynderen kender dem, som han taler til. Forkyndelsen må tage udgangspunkt i modtageren og ikke i afsenderen, for at kommunikationen må lykkes. Det handler ikke om, at gå på kompromis med budskabet, men snarere netop at fortælle evangeliet med hele sin fylde, så det kan forstås og modtages. Forkyndelsen skal have dialogen som sit udgangspunkt, for at kende sin tilhører, og igennem dette kendskab genopdage og genbeskrive Guds ord.

Mission som kontekstualisering

Derfor er den største kontekstualiseringsopgave måske i virkeligheden ikke, at budskabet skal kontekstualiseres, for det er allerede i sig selv både grænsesprængende og kontekstkritisk, men den største udfordring er snarere, at vi som evangelikale

kristne skal kontekstualiseres. Vi skal ikke blot kende til, men leve i vores kulturelle og sproglige kontekst.

Det er afgørende at være bevidst om og gå i clinch med faktorer, der hæmmer et engagement i evangeliets grænsesprængende vej mod verdens ende. Modsat er der også til enhver tid særlige muligheder lagt til rette, som det er væsentligt at være opmærksom på og satse på at gøre brug af. Vi er ikke kaldet til mere eller mindre bevidstløst at følge tidligere generationers arbejdsmønstre, men opfindsomt at tage initiativer, der i vor tid kan fremme kaldsopgaven at få evangeliet formidlet til alle jordens folkeslag.

I tværkulturel mission er det væsentligt at notere sig, at evangeliets formidling til nye folkeslag med en anderledes kultur end budbringernes altid er en oversættelsesproces, ikke bare i sproglig, men også i kulturel henseende. Der må tilskyndes til, at lokalkirker finder ydre former i pagt med de respektive lokale kulturer; men samtidig gælder det også, at der i enhver kultur (vores egen inklusive) indgår elementer, som der ud fra evangeliet må gøres op med. At kristendommen i sin verdensmission optræder kultur-justerende er dermed uomgængeligt og dybest set ikke at beklage.

Mission er vor identitet

Det er muligt at stå uden for Guds rige. Og der er nogle, der i al evighed vil være uden Gud, hvis ikke evangeliet formidles til dem i ord og handling, så det kan modtages i tro. Intet menneske kan sige, hvem der står hvor i forhold til Guds rige; at det forholder sådan, lader gudsordet selv ingen tvivl om: "Sandelig siger jeg jer: Den, der ikke modtager Guds rige ligesom et lille barn, kommer slet ikke ind i det" (Luk 18,17).

Det er den uslukkkelige sorg, der altid piner missionens hjerte (Rom 9,1-2). Der-

for er det tvingende nødvendigt, at evangeliet kommunikeres vidt og bredt også med adresse til dem, som endnu står uden for Guds rige med henblik på, at de måtte høre et kald til omvendelse og frelse.

Det er en naturlig præference først og fremmest at være optaget af det nære og muligheden for at formidle evangeliet i den sammenhæng, som man selv er en del af. Den nytestamentlige missionstilskyndelse rummer imidlertid også uomtvisteligt det verdensvide sigte: Til jordens ende. Når Jesus i sin soningsdød bar verdens synd og derved åbnede en frelsens dør for ethvert menneske på kloden, og når det står fast med fuld bibelsk tyngde, at der ikke er frelse i nogen anden end Jesus, og der ikke under himlen er givet mennesker noget andet navn, som vi kan blive frelst ved, så må det navn proklameres fra Jerusalem over Judæa og Samaria lige til jordens ende: "Dette evangelium om Riget skal prædikes i hele verden som vidnesbyrd for alle folkeslag, og så skal enden komme" (Matt 24,14); derfor må i et frelseshistorisk og eskatologisk perspektiv initiativer til at nå de endnu unåede folkeslag til enhver tid have en meget høj prioritet.

I dag befinder tyngden af den kristne kirke på verdensplan sig i det globale syd, og missionsinitiativer i udgår i stort omfang fra kristne menigheder i Asien og Afrika – mange af dem af evangelikal observans. Samtidig er kristne kirker i Europa og Nordamerika i kraftig tilbagegang såvel i tilslutning som i åndelig kraft. Denne situation bør ikke for os i Vesten afføde resignation med hensyn til engagement i verdensmissionen. Langt snarere er det tid for en totalmobilisering, hvor de forskellige dele af Kristi universelle legeme bidrager med de ressourcer, som de hver for sig råder over.

Al verdensmission begynder i sagens

natur i en "one-way-traffic", som er retningen *fra* Guds folk, den Kristus-troende menighed, ud *til* dem, der endnu står uden for Guds Rige. Denne udadrettede evangeliseringsaktivitet må Guds folk i alle dele af verden stå sammen om og støtte og supplere hinanden i med al opfindsomhed og god vilje. Der er næppe tvivl om, at evangelikale kristne her har et hovedansvar. Men lige så uomgængeligt er det, at denne one-way-traffic efterhånden suppleres med et partnerskab mellem gamle kirker og unge kirker, som beriger hinanden i gensidig "sharing", mellemkirkelig hjælp.

Som kristne har vi som en del af kirken sendelse til verden et medansvar for, så langt det står til os, i en næstekærlighedens tjeneste at bidrage til at afhjælpe den himmelråbende nød i form af fattigdom, sygdom, uretfærdighed og naturkatastrofer mange steder i verden. Og i en vestlig, forarmet kultur bliver vort diakonale og medmenneskelige ansvar i virkeligheden ikke mindre påtrængende, bare en del anderledes end den klassiske diakoni måske så for sig.

Dette diakonale ansvar er ikke en mulighed, noget fravælgeligt; og det er heller ikke et kommunikativt kneb for at åbne mennesker for det ene fornødne. Han, som lærte Martha om det ene fornødne, som lærte os at prioritere det evige frem for det dennesidige, som bød os at søge Guds rige før dets tilgift, sled sig ikke desto mindre op som en Martha for at række mennesker det knap så fornødne: Helbredelse, glæde, en ny begyndelse på livet. For det diakonale hviler i sin egen ret. Det må aldrig reduceres til et værktøj for evangelisationen.

Den ydre, observerbare nød springer i øjnene og bliver stærkt appellerende – og det *kan* medføre, at det grænsesprængende, evangeliserende sigte mod de endnu unåede nedprioriteres. Der byttes om på det

vigtige og det vigtigere.

For dette er den måske mindre synlige, men til gengæld mest radikale nød: At mennesker uden for Kristus er undergivet syndens, dødens og djævelens herredømme. Det er nødvendigt at understrege, at afhjælpning af menneskelig nød ikke er det samme som evig frelse. Derfor gælder det om humanitær hjælp og evangelisering for fuldt pålydende, at det ene skal gøres, og det andet ikke forsømmes. De endnu unåde skal have mulighed for at høre det evangelium, hvori der alene er frelse og udfrielse fra evig fortabelse.

Mere end nogensinde spredes mennesker i dag ud over jorden og blandes multietnisk. Denne situation implicerer i mange tilfælde et religionsmøde og dermed en anledning til et tværkulturelt kristent vidnesbyrd. Det gælder, når flygtninge og andre kategorier af indvandrere søger til vort land og reelt er bosat i vort nabolag. Ud over hvad det forpligter os til i næstekærlig omsorg for de fremmede, så må det også ses

som en mulighed til at dele evangeliet med nogen fra et fremmed folkeslag, som måske til nu kun har haft begrænset anledning til at møde det. Indirekte kan der måske endda være en bro til de pågældendes miljø i deres hjemland.

Også kristnes udstationering eller bosættelse i kortere eller længere tid i fremmede lande og verdensdele muliggør et kristent vidnesbyrd i det daglige i de sammenhænge, hvor man opholder sig og færdes. Teltmagermission er i høj grad en relevant missionsmetode i dag. Ydre midler og metoder er og vil altid være omskiftelige. Men at der til stadighed må være en målrettethed mod missionens ultimative mål, at få evangeliet forkyndt til et vidnesbyrd for alle folkeslag, derom bør der ikke være nogen tvivl hos kristne af evangelikal observans. Hvad man end måtte kunne finde af relevant navnelap for evangelikale i dag, så bør de i det mindste altid være missionsfolk af gavn, om de skal være tro mod deres egne gener.

MENIGHED

Evangelikalt kirkesyn

Kristne, som de er flest går ikke og taler om kirkesyn til dagligt. Heller ikke i evangelikale kredse, hvor man hidtil har gjort meget ud af ikke at tale om kirkesyn overhovedet. Der findes således ikke et særligt evangelikalt kirkesyn, idet evangelikale forstår sig ud fra sit eget kirkesamfunds kirkesyn og -terminologi. I Danmark vil for eksempel lutherske kristne af evangelikalt tilsnit således naturligt beskrive deres forståelse af kirken i evangelisk-lutherske termer.

Dette har de evangelikale vækkelsestraditioner haft det fint med. Den evangelikale individualistiske og lægmandsprægede kristendomsforståelse har ikke haft et stærkt fokus på kirkeordninger, embedsforståelse med videre. Det er mission, som har stået højt på dagsordenen: Det drejer sig om, at mennesker kommer ind i troens livsfællesskab med Kristus. Alt andet har været underordnet dette. Historisk set har vægtlægningen derfor været på forkyndelse, diakoni og mission. Rammerne for de kristnes fællesskab har været af mindre betydning. De har som regel været en selvfølgelighed. Hvis ikke, ja, så lavede man blot nogle nye rammer.

I disse år ser vi imidlertid en spirende interesse for kirkesyn i evangelikale kredse. Det trænger sig på, fordi mange kredse oplever, at deres egne kirkelige udtryksformer kommer til kort i et klima, hvor samfundet ændrer sig drastisk og sekulariseringens tvivlsomme frugt blive synlig langt ind i ellers kirketrofaste kredse. Det bliver stadig tydeligere, at forkyndelse, mission og menighedssyn hænger sammen. Det er ikke holdbart blot at gentage, hvad vi gjorde for

ti eller femogtyve år siden. Der er i dag et markant behov for fornyelse og forandring. Men for at det kan ske ansvarligt er der behov for ny, tidstro klarhed om og vision for det, som vi kalder kirke.

Teologisk finder man hos de fleste evangelikale ikke ekklesiologiske kætteri eller særstandpunkter. Fælles er den grundlæggende fælleskristelige bekendelse til kirken som én, hellig, katolsk og apostolisk. Til dette er der egentlig ikke mere at sige. Men måden, hvorpå denne grundforståelse leves ud, er meget forskellig. For den ene, hellige, katolske og apostoliske kirke kommer til udtryk i meget varierende former, afhængig af historiske og kulturelle traditioner og afhængig af de særlige former, som forskellige vækkelser har affødt. Disse mange facetter af en kirkeforståelse kommer i rigt mål til udtryk i den fremvoksende verdenskristenhed – og vidner om den kristne tros evne til universelt at lade sig oversætte i respekt for lokale kulturer og traditioner.

Evangelikale lægger vægt på kirkens globale natur. Skønt der er mange splittelser i de evangelikale lejre, er der en stærk bevidsthed om at være brødre og søstre med trosfæller ud over hele jorden. Kirkesynet er således ikke hængt op på en nationalistisk kirkelig vision. Kirken i Danmark er en del af verdenskirken. Gud har ikke en særlig plan for Danmark, men han leder og fører sin ene kirke på tværs af aldre, racer, kulturer og menneskeskabte nationale skel.

På tværs af den store variation i kirkelige udtryksformer, har evangelikale det tilfælles, at de sætter et levende menighedsfællesskab højt, en naturlig følge af forståelsen og erfaringen af troen som en

nærværende realitet, der lever og virker mellem mennesker, når evangeliet forkyn- des. Så på trods af et "lavt kirkesyn" er det at leve sit liv i kristent fællesskab en umi- stelig del af evangelikal selvforståelse. Som sådan er det en modkultur mod en rendyr- ket individualisme, hvor trosanliggender gøres til et indre privatanliggende uden ydre udtryk og fællesskab med brødre og søstre i troen.

Udfordringer i at være menighed i dag

Det kristne fællesskab i lokale menigheder og fællesskaber er i dag presset af det opbrud, som de seneste årtiers udvikling har medført. Mange kirkelige former er opstået i en verden, der ikke længere eksisterer. Og mange forsøg på nyformulering kommer til kort. Det er ikke længere gjort med at spille rock-musik i kirken som udtryk for, at man følger med. Der er tale om en meget mere omfattende systemisk krise, som fordrer tilsvarende systemisk analyse og respons.

En række eksterne faktorer bidrager til dette. Samfundsmæssigt er vi overgået til et multikulturelt samfund. Enhedskul- turen hvor de store historier udgjorde en fælles fortolkningsramme omkring såvel samfundets som det enkelte menneskes liv er forbi og erstattet af en mangfoldighed af tilbud og muligheder på alle livets områder. Menighedsliv skal fungere på markedets vilkår i skarp konkurrence med alt andet, som gør krav på menneskers tid i dag. Forbrugerorienterede kirkemedlemmer ændrer løbende vaner, mens kirkeformer lever af, at mennesker netop tilpasser sig de kirkelige vaner. Denne konflikt får mange kristne til at trække sig fra fastlåste fælles- skaber og søge mod det mere åbne og nogle gange uforpligtende. For nogle medfører dette opbrud fra kirkens former til et til- svarende opbrud fra kirkens lære til fordel

for en individuelt komponeret tro. For andre er zapper-kulturen ikke et opbrud med kristen tro og efterfølgelse, men alene ud- tryk for en nødvendig navigationsstrategi i et samfund i opbrud. Resultatet er tab af evne til at danne og være i langvarige fæl- lesskaber.

I lighed med individualiseringen udgør den informationsteknologiske udvikling en markant udfordring til fællesskabs- forståelsen. Forskere mener, at det, der i udgangspunktet bare var ny teknik har ført til et kulturelt paradigmeskift, som vi næppe aner de fulde konsekvenser af. Den informationsteknologiske udvikling vil med sandsynlighed medføre omvæltninger i vo- res virkelighedsopfattelse og menneskesyn og vil således omkalfatre en række af de be- greber og forståelseshorisonter, som vi i dag tager for givet som noget absolut grundlæg- gende.

Blandt evangelikale har der i udpræget grad været en forståelse af menigheden, hvor man er sammen i det samme rum på det samme tidspunkt på den samme dag – men spørgsmålet er om et statisk fæl- lesskabsbegreb er et kirkeligt grundvilkår – eller er fællesskabsbegrebet et dynamisk begreb der giver mulighed for nytolkninger ind i nye samfundsmæssige sammenhæn- ge? Svaret på det spørgsmål vil for eksem- pel for en stor gruppe af unge være, at vi er nødt til at nytolke fællesskabsbegrebet som en naturlig konsekvens af, at den in- formationsteknologiske udvikling har sup- pleret det fysiske fællesskab med virtuelle fællesskaber som SMS-fællesskaber, cyber- fællesskaber med videre. Denne udvikling har medført, at verden i stadig højere grad er blevet "one single place" med en anden tids- og stedfornemmelsen til følge. Vores forbundethed med andre er ikke længere afhængig af, at vi er samme sted på samme tid.

Disse eksterne forandringer har bidraget til at synliggøre en række problematiske forhold internt i menighederne, ikke mindst fra unge, der kan have vanskeligt ved at spænde over både deres lokalmenigheds særlige former og regler og det hverdagsliv, som i øvrigt udgør deres tilværelse. Det fører ofte til kritik af eller opgør med konformitet i menigheden. Hvad enten vi taler om udlevede åndelige traditioner eller modernistiske forsøg på fornyelse appellerer dette kun i ringe grad til vor tids søgere, såvel inden for som uden for kirken.

Det er ofte vanskeligt for præster og menigheder at følge med i de dybe skift, der ændrer grundlæggende vilkår for at være menighed i dag. Vore systemer er ikke gearret til kontinuerlig efteruddannelse og lederudvikling og tager kun i ringe grad taget fat på de mange udfordringer. Derfor kommer nødvendige forandringer i kirken ofte for sent i forhold til de kulturelle forandringer.

Det skal ikke undre nogen, at også evangelikale menigheder og trosfællesskaber febrilsk søger efter svar på krisen og herved ofte kommer til blot at gøre ondt værre, fordi vi ikke gør os de fornødne overvejelser over krisens omfang og rødder. Vi lever midt i en langvarig overgangsfase, hvor grundlæggende paradigmer for at være menighed er under forandring. Derfor har vi svært ved at finde nyt fodfæste, idet dette først kan komme, efterhånden som de nye paradigmer vokser til. Dette opleves af mange som en smertefuld tid med tab, og hvor man føler sig lammet og ude af stand til at gøre ret meget ved situationen. Selv om evangelikal aktivisme altid hjælper lidt, ændrer det ikke grundlæggende ved, at mange af vore hidtidige systemer ebber ud.

Betyder det, at situationen er håbløs? Nej, slet ikke. Der er ingen grund til at tro, at den levende Gud ikke trofast fører sin

kirke igennem den krise, som vi gennemlever disse år. Men der er samtidig god grund til at tro, at det vil ske gennem dybtliggende forandringer, som vi endnu ikke rigtig kan forestille os omfanget af, og at vi vil komme ud på den anden side som en kirke, der ser meget anderledes ud, om end det grundlæggende kirkesyn ikke er forandret.

Kirkens enhed

Det er en del af Evangelisk Alliances historie at arbejde for kirkens enhed, jf. Jesu ypperstepræstelige bøn i Johannesevangeliet kapitel 17. Evangelisk Alliance blev dannet i slipstrømmen af det nittende århundredes evangelikale vækkelser, som skabte mange nye kirkesamfund og grupperinger – og herved nye splittelser i kristenheden. Evangelikale har en forpligtethed på at aflægge et vidnesbyrd om én Kristus, én tro, én dåb og én kirke – midt i al forskelligheden. Vi tror ikke, at denne enhed betyder en organisatorisk forening eller teologisk enshed i alt. Men vi indrømmer, at sekteriske træk hos os selv ofte har fået os til at frakende sande brødre og søstre i troen deres kristennavn, og at vi derigennem har været et modvidnesbyrd mod kirkens enhed. Der er behov og grundlag for at følge dette kald til enhed med meget større kraft og synlighed i årene fremover.

For Evangelisk Alliance er kirkens enhed er ikke bare et teologisk dogme. Vi søger det bedste i hele den kirkelige tradition, for i traditionen at kunne hente byggesten til det at være menighed i dag. Vi indrømmer, at evangelikale ofte har været haft tendens til en modernistisk metodejagt, som har manglet teologisk, historisk og åndelig dybde og ofte har haft en tendens til kun at regne med den del af kirkehistorien, som vores eget samfund kommer ud af. Men i en tid, hvor alt synes at være i forandring, er der en dyb rigdom i at se, hvordan der i hele

kirkens 2000-årige tradition er prøvede elementer, som kan bidrage til vores kristne og menighedsmæssige identitetsdannelse i dag.

Kirkens enhed og universalitet skal også hjælpe os til at se de mennesker, der af forskellige grunde ikke har fundet eller kan finde sig hjemme i et konkret kristent fællesskab i en struktureret lokalmenighed. Manglende medlemskab af en konkret kirkelig struktur udelukker ikke fra fællesskabet i den universelle kirke. Man er medlem i Guds kirke, dersom man lever i troen på og bekendelsen af den treenige Gud og hans hellige, almindelige kirke. Fællesskabet med den levende Herre og alle de hellige er således ikke begrænset til de konkrete menighedsforekomster. Kirken er et universelt mysterium, som er langt større end dens lokale udtryksformer. Vi tror imidlertid, at en kristen normalt bør være en del af et konkret kristent fællesskab og derigennem styrkes i troen gennem tilbedelse, lytten til Guds ord og den fælles refleksion omkring, hvad det i praksis indebærer at være en efterfølger af Jesus i en tid præget af forandring.

At være i stadig fornyelse

Mere end nogensinde udfordrer de mange forandringer i vores tid os på det reformatoriske princip om kirkens kontinuerlige fornyelse (*ecclesia semper reformanda*). Dette drejer sig først og fremmest om opmærksomst at lytte til Guds kald, til Guds mission i dag: Gud, hvordan inddrager du os i trofast at frembære vidnesbyrdet om Kristus og hans rige i dag? Vores egen kontinuerlige omvendelse til Guds mission i ord, handlen og væren er en vigtig forudsætning for som kirke at kunne aflægge et gyldigt vidnesbyrd om Kristus i en vantro og desillusioneret verden.

Det er Helligåndens værk at udvirke

omvendelse, hellighed og sandt discipelskab hos den enkelte og i menigheden. Vores opgave er i menighedens forkyndelse og liv at arbejde med rammerne for Åndens livslange arbejde med os. Vi vil altid forblive et ufuldkommet fællesskab af brudte mennesker under forvandling i Mesterens smeltedigel. Der er således ingen plads til overlegenhedsfølelser. Den kostbare perle, som vi har fundet i evangeliet, og som vi ønsker at dele med hele verden er ikke vores egen opfindelse, men netop Guds gave. Evangeliet bliver aldrig vores ejendom, men det er os, der er udleveret til evangeliet.

Det almindelige præstedømme

Evangelikale har en stærk tradition for og tro på det almindelige præstedømme. Det er hele Guds folk, som er kaldt til tjeneste for Guds mission. Det er et kald, som først og fremmest skal udleveres i både hverdag og i menighedens fællesskab. Dette kald har med tjeneste at gøre. Gud har udrustet alle med gaver og evner til at være i tjeneste. Både de karismatiske nådegaver (1 Kor 12) og menighedens embeder (Ef 4) er udtryk for Guds udrustning af hele kirken til at være et redskab for Guds rige.

Der er i dag behov for en missional forståelse af at være kirke, som alene er mulig gennem myndige kristne, der med en klar forståelse af kristen efterfølgelse og som trofast hengiver sig til tjeneste for Gud og næsten. Det almindelige præstedømme muliggør mangfoldigheden af samværs- og menighedsformer, begyndende med hvor to eller tre er forsamlede i Jesu navn. At tænke kirke i en multikulturel virkelighed begynder på dette mikroplan.

Analyse af tiden og teologisk refleksion over kirkens væsen er altid vigtig og et håndværk, som kirkelige ledere skal mestre. Men på græsrodsplan afgøres menig-

hedens vitalitet af en levende, fælles vision for det at være menighed i dag. En sådan vision må naturligvis være baseret på god samtidsanalyse og et fælles teologisk ståsted, og den må den være lokal og konkret: Et resultat af lokale kristnes fælles stræben efter at virkeliggøre en missional kirke et givent sted. Det er derfor ikke muligt meningsgivende at formulere én, fælles vision for alle kristne fællesskaber. I det efterfølgende gives derfor kun elementer til en vision for at være en missional kirke i Danmark i dag. Disse elementer kan bruges som udgangspunkter for den lokale samtale om, hvad det vil sige at være 'kirke hos os'.

Kirken er Kristi kirke: Det er elementært, men fundamentalt: Kirken er Kristi kirke. Der er kun én kirke. Alle kirkesamfund og alle kristne tager del i denne ene, sande kirke. Som kirkesamfund og kristne kan vi ikke tage patent på at være kirke, men vi kan alene udlevere os til Kristus og hans kirke ved trofast efterfølgelse i liv og lære. Fordi der kun er én herre, er vi alle tjenere. De mange udtryk for manglende efterfølgelse af Kristi lære, kirkelig magtmanipulation med videre, må ikke tilskrives kirkens Herre og kirkens væsen, men er alene udtryk for, at synd og ufuldkommenhed fremdeles regerer i de menneskeskabte rammer, som konkrete kirkestrukturer er.

Evangelieberetningerne er forbillede for kirkens væsen: Fordi Kirken er Kristi kirke, er en menighed et lokalt udtryk for fortsættelse af den bevægelse, der var omkring Jesus. Beskrivelsen af hans bevægelse, som vi kan læse om i evangelierne, er det ypperligste forbillede for enhver menighed. Det er en bevægelse, som på samme tid er radikalt sandhedssøgende og kolossalt rummelig for mennesker af enhver slags. Dette

er visionen for menigheden som et åbent, autentisk og omsorgsfuldt fællesskab, hvor der er rigelig plads til at søgere kan arbejde med deres tvivl og mange spørgsmål mens de gode nyheder om Guds rige er til stede i rigeligt mål. Det er et globalt samfund af mennesker, der frem for noget andet, har deres identitet i det at være Guds folk, Kristi legeme.

Centrum-orienteret: Kristus er kirkens centrum og dybeste mening og mysterium. Alle befinder sig i en bevægelse hen mod ham eller bort fra ham. Kirkens teologi søger at definere grænser for, hvad der er kirke, og hvad der ikke er kirke. Men samtidig erkendes, at kun Gud kender hjerterne og at den sande kirke er skjult. Dette betyder ikke, at Guds folk er usynligt. Men det betyder, at evangelisk fokus og forkyndelse er på centrum, det vil sige Kristus og ikke på ydre grænsedragninger. Kirken er det sted, hvor alle er på vandring i en fælles søgen mod Kristus i al hans uudgrundelige storhed og kærlighed. Grænserne, som kirkens teologi sætter for liv og lære er pejlemærker, som skal hjælpe os til at orientere os alle i retning af Kristus, mens det alene er op til Gud at afgøre, hvem der er inden for og uden for grænserne.

Guds folk-visionen: Guds folk er kirken og samles undertiden til gudstjeneste i en bygning, som i dansk sprogbrug kaldes kirken. Det centrale er at fastholde Guds folk-perspektivet, ikke institutionelle rammer, der kommer og går. I det multikulturelle samfund vil alene kirken som levende mennesker i forkyndelse og tjeneste, hvor de end er, gyldigt kunne bære evangeliet videre til kommende generationer.

Hjemsted og basis for efterfølgelse: Menigheden er det normale hjemsted for en kri-

sten. Menigheden mødes til gudstjeneste/tilbedelse, for at undervise, samtale og opmuntre hinanden til efterfølgelse af Kristus og for at finde veje til at lade efterfølgelsen udfolde sig i konkret tjeneste i mission og diakoni i den hverdag, som er det primære sted, hvor den kristne virkelighed skal komme til udtryk i alle livets dimensioner.

Forskellig og dog én: Kirketraditioner vil nødvendigvis være forskellige for at evangeliet kan ikklæde sig bolig blandt mennesker i al deres forskellighed. I et stærkt pluralistisk samfund som det danske, skal det ikke undre, at menigheder i stigende grad antager forskellig karakter. Men i al forskelligheden er det den enkelte menigheds ansvar i tro og bekendelse og praksis at gøre sig til en del af Kristi kirke som uforanderligt er én, hellig, universel og apostolisk.

Kirkens organisering: Kristne skal opmuntres til at søge nye, tids- og traditionstro udtryk for det at være kirke i deres kontekst i dag. Eksisterende kirkestrukturer bør indrettes således, at de nye udtryk for kirke ikke marginaliseres, men får rigelig plads og gode relationer til allerede eksisterende kirkelige udtryksformer. Kirkens organisering springer ud af dens væsen og dens mission. Kirken er således både uforanderlig i sin essens og under stadig forandring i sin mission for at kunne forblive tro mod kirkens væsen i en foranderlig verden. Derfor har kirken altid behov for profeter, der kan pege på behovet for opbrud, og apostle der kan føre an i opbygningen af traditionstro, nye udtryk for det at være kirke, og et ansvarligt lederskab der aktivt medvirker til at skabe et miljø, hvor disse tjenester værdsættes og kan udfoldes på en ansvarlig måde. At være lokal menighed i en stærk pluralistisk kontekst fordrer, at det almindelige præstedømme realiseres kompro-

misløst, det vil sige et konkret fællesskab af mennesker, som kan tænke selv og som er handlekraftigt. Det gælder forpligtelsen til lokalt at udforme rammerne for, hvordan man ønsker at være til og tjene som kristne i samfundet. Og det gælder i kristnes opgave med at tolke og forkynde evangeliet ind i deres hverdag. En kirke, der består af levende mennesker kan ikke deponere sin selvforståelse i ydre strukturer og en professionaliseret præstetjeneste, men den kristne tro og tradition bæres igennem forandringstider af det myndiggjorte lægfolk. At være myndigt lægfolk fordrer, at vi lærer kunsten at samtale om det væsentlige.

Tradition og fornyelse: Menigheder lever i den stadig spænding mellem tradition og fornyelse. Spændingen er sund, mens det alene at styre efter tradition eller fornyelse er dræbende. Lokalt menighedsliv må derfor udvikle parallelle strategier, der giver mulighed for at bevare det gode i traditionen, mens der hele tiden arbejdes med den fornyelse, som holder kirken relevant og nærværende.

Lokalmenighed og andre udtryk for kirke: Kirken består af både lokale menigheder og af en række andre former for kirkelige arbejds- og trosfællesskaber, der ser sig selv som et ad hoc-fællesskab eller en tjenestegruppe med særlige nådegaver og opgaver. Nogle af disse fællesskaber kan være små og midlertidige, andre store, internationale og permanente initiativer og organisationer. Begge er udtryk for det at være kirke, og der bør ikke sættes værdi-skel mellem den ene og den anden. Men der er tale om to forskellige tilværelsesformer og funktioner. Lokalmenigheden har oftest været den primære kristne identitetsramme. Udviklingen af det mere alokale netværkssamfund, internetfællesskaber med videre udfordrer

i disse år denne traditionelle forståelse, så der i dag er stor forskel på, hvad den enkelte oplever som den primære identitetsramme for tro og tjeneste. Vi oplever i dag hyppige opbrud fra lokale fællesskaber på grund af arbejdsmarkeds-mobilitet, ægteskabsbrud med videre. Derfor opnår menighedsfællesskaber ofte ikke den dybde, som tidligere tiders livslange relationer naturligt resulterede i. Der bør derfor i vores tid spejdes efter opbygning af tværgående relationer af længere og dybere karakter (fx forskellige former for ordensfællesskaber), som er mere robuste på dette område.

Den nære kirke i familien og andre primærrelationer: Guds folks vidnesbyrd om Guds frelse i Kristus er primært et hverdagsanliggende. Kirken er almindelige samfundsborgere, der er optaget af at omsætte evangeliets vision om Guds rige i ord, handling og væren i netop det samfund, de er en del af. Kirkeinstitutioners fokus må derfor være på udrustning til netop dette. Hjem og familie og andre nære relationer er den primære kirkeinstitution, hvor kristen tro og praksis må slå rod og udfolde sig. Hvis kristen tro og praksis ikke fungerer i disse nære relationer, er mere fjerne kirkeinstitutioners anstrengelser ofte forgæves.

Omvendelse fra selvet til Gud og næsten: Der er i dag en særlig udfordring til at lade troen komme til udtryk i dybtgående omvendelse fra alt, som hindrer bevægelsen imod Kristus og tjenesten for vores næste. Evangeliets kald til efterfølgelse af Jesus må berøre alle dele af vores tilværelse. Den religiøse erfaring, som for nogle opleves som en meget håndgribelig omvendelse og frelse er kun første skridt i en livslang proces, der søger at finde balance mellem sandt engagement i den kultur, som vi er en del af, og dybtgående kritik af og afstandta-

gen fra de elementer i kulturen, som synes at være fjendske over for en kristentroens væsen og menneskeforståelse. Sekularisering og individualisme hører uløseligt sammen. Det betyder, at individualisme ofte fremstilles som en fjende af kristentro. Sandt er det, at individualismen for mange fører til en form for optagethed, som hindrer udsigten til både Gud og næsten. Men den individualistiske orientering er på nuværende tidspunkt et livsvilkår og må som sådan bringes til lydighed hos Kristus. Evangelikal kristendom har lang erfaring med begrebet personlig kristen. Potentialet i denne forståelse må udbygges positivt og vildfarelserne i overdreven personlig fiksering må kritiseres.

Lokalt og globalt i mission: Den mission, der altid begynder lokalt, har et globalt perspektiv. Kristen tro og tjeneste må aldrig lade sig begrænse af nationale og nationalistiske tendenser. Kirken er global og evangeliets fundamentale budskab er, at der ikke længere er forskel på jøde og græker, træl og fri. Dette forpligter kirken på mission i ord og gerning indtil verdens ende.

Skatten i lerkar: En menighed, dens ledere og medlemmer må leve med visionen om at være bærere af Guds budskab om frelse til en verden, der er fortabt uden Kristus. Højere kald findes nok ikke blandt mennesker. Men denne vision må sammenholdes med bevidstheden om, at vi kun har skatten i lerkar. Alt for ofte skygger vore egne systemer og selvoptagethed for det, som er Guds gave. Kun med stor ydmyghed og sober selverkendelse kan dette kald forvaltes ret. Denne skrøbelighed skal være mere end fyndord: Den kirke, som vedholdende må bære vidnesbyrd om og holde fast ved sin tro, må samtidig være det åbne sted, hvor senmoderne mennesker kan få plads

til at leve med og tolke deres usikkerhed. Kirken er af en anden verden, dybest set mystisk og uforståelig for almindelig menneskelig tankegang. Netop dette synes i vores tid at have en særlig betydning for alle,

der er trætte af utilstrækkelige forklaringer og netop har brug for at få sprog for og at kunne leve med ikke-forståelse. Måske er disse nærmere Guds rige end dem, der har svar på alt.

ANNEX: OM LEDELSE

1. Introduktion

Ledelse i praksis og tænkning i evangelikale kontekster er kendetegnet ved det samme forhold, som gælder ekklesiologien; der er på den ene side en fælles selvfølghed blandt evangelikale om lederskab og ledelse som nødvendig for et virksomt kirke- og organisationsliv; og på den anden side ofte en svag sprogliggørelse og teologisk klarhed omkring hvad det nærmere vil sige. Det enkelte evangelikale fællesskab er præget af den embedsforståelse og struktur som det bringer med fra sin egen tradition (luthersk, pentekostal og så videre), samtidig med at der kan identificeres en række fælles træk ved ledelse i evangelikale miljøer.

2. Guds folk - lægfolk og lederskab

Evangelikale har en stærk fornemmelse for kirken som Guds folk, der har en opgave i verden. Det giver kun mening at tale om ledelse i relation til menigheden som Guds folk. Også hos evangelikale, der hører hjemme i en stærk embedstradition, lægges der vægt på det almene præstedømme, og lægledere vil ofte have en central funktion i menighedens liv. Modsat vil evangelikale uden vægt på embedsteologi i praksis ofte have et uformelt embede i kraft af en ledende ældste, som reelt fungerer som præsten. Det generelle billede er således et team af ledere (ansatte og frivillige), der tager et særligt ansvar og udøver ledelsesfunktioner i konkret menighed eller organisation.

3. Aktivisme og foreningskultur

Den evangelikale bevægelse er præget af de ledelsesforhold som kendetegner andre bevægelser fra det tyvende århundredes aktivitetsbaserede foreningskultur med (medlemskab, generalforsamling og bestyrelse). Bevægelser med evangelikal profil er ofte bygget op med en foreningsstruktur, der svarer til lokale idrætsforeninger. Den evangelikale identitet blev udtrykt i en forening af medlemmer, der samledes om opbyggelige aktiviteter. I den sammenhæng blev ledelsen en valgt bestyrelse, der så det som sin opgave at holde lokallerne ved lige og mødeaktiviteterne i gang. I mødet med en postmoderne kontekst har den evangelikale bevægelse erfaret den massive udfordring fra individualiseringen og projektlivsstilen, som harmonerer dårligt med livslang loyalitet mod en forening. Mangelen på frivillige ledere og refleksion over aktivisme og modernistisk organisationsopbygning har således født nye ledelsestendenser i evangelikale miljøer.

4. Udrustende ledelse og discipelskab

Med udgangspunkt i kirken som Guds folk og forpligtetheden på Jesu discipelskabsbe-

faling er er mange evangelikale (gen)optagede af at forstå kirken som lokale disciplin-fællesskaber, der gør mennesker til disciple. Der spørges således til hvor vidt møde- og organisationsformer faktisk fremmer den enkeltes evne til at agere som disciple af Jesus i hverdagen. Denne strømning har skabt en (selv)kritisk holdning til møder og aktivisme og et nyt fokus på relationer og netværksfællesskaber. Med denne strømning orienteres ledelse til at være udrustende processer, hvor man vandrer med mennesker og deler troslivet undervejs. Ledelsens fokus er, at mennesker bliver disciple og ledelsens opgave er at agere udrustende og mobiliserende i forhold til lægfolkets selvbevidsthed som disciple. I denne strømning lægges større vægt på fællesskaber i smågrupper og mindre vægt på møder og gudstjenester.

5. Missional ledelse og kirkens apostolicitet

Den evangelikale bevægelses optagethed af global mission har holdt den i kontakt med den apostoliske dimension i kirkens væsen. Missionærerne bragte glædelige og smertefulde erfaringer med tilbage til de evangelikale miljøer som de oprindeligt kom fra og afkristningen i den vestlige kultur tvang evangelikale til at genoverveje kirkens missionsopgave i de kulturkristne lande. Vækkelsesmiljøernes tendens til at ville bevare de troende i mødet med afkristningen er udfordret af det enorme frafald af medlemmer og ledere – også fra evangelikale menigheder og foreninger. At bevare håbet i sådanne udfordringer kræver på en frimodig selvforståelse i kirken af, at Gud har sendt kirken til at være og gøre disciple i enhver tid – uanset hvor kaotisk og usikker landskabet ser ud. Denne frimodighed findes i den evangelikale tradition og bør sammenholdes med en villighed til at lade evangelium og kultur mødes så evangeliet slår gnister. Det kræver også et ydmygt og ærligt opgør med den evangelikale tradition, der hvor fortidens løsninger er nutidens problemer. Det kræver, at evangelikale ledere tør agere som missionærer og formulere og leve evangeliet i nærhed med kulturen.

DTTK – nu også på din iPad

2009-04 N.T. Wright



2009-03 Israels historie i Det Gamle Testamente



2009-02 Aktuelle udfordringer for den danske kirke



2009-01 Missional ekklesiologi



Download gamle numre gratis på www.dttk.dk -> arkiv

BIBEL, OMVENDELSE, MISSION OG MENIGHED: ET RESPONSUM



Lektor, ph.d. cand.theol. Kurt E. Larsen

Redaktøren af dette tidsskrift har bedt om en kommentar til de fire foregående dokumenter. Jeg vil først rose det initiativ, der ligger bag dem. Det er værdifuldt, at folk fra forskellige kirkelige og teologiske traditioner sætter sig sammen og taler sig frem til fælles formuleringer. Det er vigtigt for os, at vi ikke graver os ned i vores egen kirkelige tradition, men tænker i retning af øget sammenhold og øget fællesskab mellem kristne, så langt der er læremæssig basis for det. Men det kræver jo, at man først sætter sig sammen. Dialogen med kristne brødre og søstre kan åbne øjnene for stærke og svage sider i ens egen og andres traditioner. Man kan lære af hinanden, da vi alle har en tendens til at vægtlægge bestemte sider af Bibelens budskab. Arbejdet med at få et stadigt mere fuld-bibelsk syn er vigtigt for os selv, for det bagland, som vi arbejder i til daglig og for dansk kirkeliv i det hele taget.

Kirkelivet er i disse år i et usædvanligt stærkt opbrud. Nye valg- og lutherske fri-

menigheder opstår. Frikirker fusionerer. I denne situation er det specielt udfordrende at arbejde med at finde vejen frem, så man ikke kaster sin tradition ud i nytæknin- gens hellige navn, og heller ikke svarer på tidens udfordringer ved at grave sig dybere ned i dem. Det er en stor teologisk udfordring at stifte nye menigheder. Jeg har hørt Luther citeret for at have sagt, at det tager ti år at bygge en menighed op, mens en sværmer kan ødelægge den på et øjeblik. Skulle Luther ikke have sagt det, så er det vist desværre rigtigt alligevel. Teologiske samtaler og drøftelser af denne art kan vise sig meget værdifulde i denne brydningstid, så ikke sværmeri, naivitet og historieløshed kommer til at ødelægge de menigheder, der skyder frem i den bedste mening.

Lidt historisk er det vist også med disse fælles erklæringer. Før 1970'erne ville den slags arbejde have været ganske utænkeligt i dansk kirkeliv. Måske er det ligefrem første gang?

Jeg støtter altså varmt den teologiske

arbejdsproces bag disse erklæringer. Det foreliggende resultat er der også meget godt at sige om. Da læseren næppe er interesseret i venskabeligt rygklapperi, vil jeg i stedet pege på nogle punkter, der kan arbejdes videre med. Netop fordi der er gjort et godt arbejde allerede, er der grund til at pege på elementer, der burde arbejdes mere med til gavn for hele den – oh, skrækkelige ord! – evangelikale del af dansk kirkeliv.

Er evangelikal et heldigt begreb i Danmark?

De foreliggende teologiske erklæringer bruger ikke ordet “evangelisk” mens “protestantisk” kun bruges i Bibel-afsnittet. I stedet tales meget om “evangelikale”. Det har altid lydt lidt udansk i mine ører, og jeg finder det ikke særligt heldigt.

Biskop Henrik Christiansen i Aalborg blev engang så sur over at en Tv-reportage fra USA sammenlignede “evangelikale” og “evangelistiske” kristne i USA med danske missionsfolk, at han i Præsteforeningens Blad skrev en artikel til klargøring af begreberne (Prf.Bl. 2004). Heri fulgte han ordet “evangelisk”, et oprindeligt skældsord, og dets afledninger og oversættelser rundt i verden. Til engelsk oversattes det reformatoriske ord til “evangelical”, der så fortsatte med at betyde “ikke-romersk-katolsk”. Da “Evangelical Alliance” stiftedes i England i 1846 blev det oversat til “Evangelisk Alliance” på dansk.

I USA og England kom “evangelical” dog mere og mere til at betegne en særlig gruppe inden for de evangeliske kirker. Professor David Bebbington fra Stirling University har samlet de fire begreber, der kendetegner “evangelicals”: Biblicentrism, crucicentrism, activism, conversionism. Hvor Bibelen, korset, mission og personlig tro vægtlægges er man “evangelical”. Man kan altså høre til en “evangelisk kirke” og

dog ikke være “evangelical”. Pew Forums oversigt over amerikansk kirkeliv skelner mellem “Evangelical protestants” og “Main line protestants”, der henholdsvis har tilslutning fra 26 og 18% af USA’s befolkning. (<http://religions.pewforum.org/affiliations>).

En særlig vanskelighed ved at knytte begrebet evangelikal til en særlig teologisk profil er det, at mange romerske-katolikker i USA i dag vil forstå sig som hørende til gruppen. De genkender sig selv i de fire kendetegn: Biblicentrism, crucicentrism, activism, conversionism, og er “evangelikale” i teologisk profil, men altså også medlemmer af den romersk-katolske kirke. Det samme ser man i Europa, hvor konservative/bibeltro protestanter begynder at se slægtskabet med de romersk-katolske. Her i Aarhus er den romersk-katolske menighed også medlem af Evangelisk Alliance, fordi man føler fællesskab med “de evangelikale”. Jeg vil derfor opfordre til at arbejde på at finde en anden selvbetegnelse end “evangelikal”, således at de ikke kommer til at lukke nogle ude, som vi i virkeligheden har rigtigt meget til fælles med: Herboende kristne i de romersk-katolske, ortodokse og forskellige orientalske kirker. Det kunne være godt med et bedre samlende begreb til at samle os i en tid, hvor gamle skel eroderes og nye opstår.

Det er dog lettere at pege på svagheder ved ordet “evangelikal” end at finde et bedre ord. “Urkristne” og “klassisk kristne” kan man vel ikke benytte om vores brødre og søstre i baptistkirker og andre kirker, der kun praktiserer troendes dåb – og ikke har fået øjnene op for det dybt evangeliske i barne-dåben? At tale om “kristne med konservativ teologi” giver mening i mange sammenhænge, men om Pinsebevægelsen falder hverken ordet “konservativ” eller “teologi” først i munden. “Bibeltro vækkelseskristne” kunne man overveje, men det er der også problemer med.

Hvorfor lige disse fire temaer?

Man kan godt blive sur på en anmelder, der bruger sin spaltepads på at efterlyse emner, som forfatteren har undladt – som om man kan komme ind på alt! Her finder jeg dog, at det er lidt tankevækkende at se på emnevalget. Det er vigtige emner, der er taget op, men hvorfor netop disse fire? Jeg kender ikke forhistorien, og vil derfor tillade mig at anmelde dette valg af temaerne: Bibel, omvendelse, mission og menighed som noget på godt og ondt tidstypisk.

I Apostlenes Gerninger 2,42 var der også fire emner, blot nogle lidt andre: Apostlenes lære, fællesskabet, brødets brydelse og bønnerne. At man i de teologiske samtaler har fravalgt at tale om nadveren (brødets brydelse) kunne hænge sammen med, at den hellige nadver, og teologien omkring den, står meget svagt hos "evangelikale" i Danmark. Hvis jeg har ret i den påstand, så er det jo et problem i sig selv. Så har vi altså andre prioriteringer end de første kristne. At en drøftelse af nadveren kunne afsløre store principielle forskelle mellem "evangelikale", er åbenbart, især hvis man tænker nogle af de romersk-katolske med. Men netop derfor var der grund til at arbejde med det tema. Hvis man glider af på de store knaster, så bliver det at være "evangelikal" let til noget glat og overfladisk, og det er der ikke megen fremtid i.

På Evangelisk Alliances hjemmeside er der henvist til fem hovedord: Ordet, efterfølgelsen, missionen, fællesskabet og bønnen. At efterfølgelsen er taget med, giver god mening, eftersom netop efterfølgelse af Kristus i et helligt liv er den store udfordring i dag. Antinomismen i samfundet sniger sig let ind i den frommeste frikirke og missionsforening, fordi påvirkningen fra medierne er så massiv. Det ville derfor give rigtig god mening, hvis "evangelikale" kristne ledere satte sig sammen for at hjælpe hinanden

og deres baglande til at turde være en kristen modkultur. Til frimodigt at hævde en bibelsk etik. Til kvalificeret at kunne gå op mod tidens strøm. Jeg kunne i et pessimistisk øjeblik godt være bange for, at man i de teologiske samtaler har undladt at røre ved denne varme kartoffel. Vi "evangelikale" vil gerne være fremme i skoene. Vi vil meget gerne ligne verden i udtryksformer. Vi vil gøre tærskelen til kirken mindre. En bekendende kristen, der har succes i verden med sin X-factor eller som sportsmand, er sikker på stor omtale i den "evangelikale" presse. Der er en vis fare for, at vi til gengæld bliver lidt flove over den, der åbenlyst taler imod abort, unges alkoholvaner eller pornificeringen af det offentlige rum.

Artikel 1: Godt teologisk arbejde om Bibelens væsen og brug

Artiklen om Bibelen finder jeg forbilledlig. Der er gjort et solidt teologisk arbejde og der gives konkrete praktiske råd. Artiklen er grundig og har relevante noter med. Det er godt, at man ikke nøjes med "glatte" ord, men for eksempel konkret påpeger fundamentalismens styrker og problemer. Det er vigtigt i anvisningen af en vej at gå. Der var så en hel andre standpunkter, som man med udbytte kunne have lagt afstand til, udover fundamentalismen.

At man i artiklen lægger så megen vægt på fortællingen af Bibelen er godt. I den globale pinsebevægelse formidles mange ting mere globalt, end i det af intellekt og megen læsning prægede luthersk-reformerte miljø. Det er værdifuldt at få anvist nye veje til mundtlig bibelformidling, også hos os, hvor overraskende mange ikke læser bøger. Det er også godt, at man i artiklen henviser til den åndelige kamp, som vi står i. Med omtalen om Djævelens rolle er man pludselig præmoderne, læs: bibelsk, mens de øvrige artikler ellers kan siges at have en

modernistisk hældning, der lader kirkens fremtid afhænge rigtigt meget af menneskers arbejde, menneskets teologiske besindelse, menneskets evne til nytænkning og så videre.

Det er godt, at der nævnes nye metoder til formidling. Folkeskolen lærte engang alle danske børn det basale om Bibelen. Det er ikke tilfældet mere, så noget nyt må til. Eller måske skulle man netop tilbage. "Evangelikale" kredse står bag en ret stor procentdel af danske friskoler og efterskoler. Mon man der benytter anledningen til at give den basale katekismusundervisning?

Artikel 2: Kort om omvendelse

Artiklen er kort og som sådan også tyndere end de andre artikler. Her savnes en klar afstandtagen til en række problemer, som vi er oppe imod. Vi er jo stærkt oppe imod andre religioner, imod synkretismen og imod kristne teologers tanker om alles frelse. I artiklen er man tilsyneladende mere optaget af, at kristne får forstået frelsen holistisk end af at markere grænsen op over for andre.

Glædeligt er det derimod, at en blandet gruppe af kirkeledere, hvor under også repræsentanter for pinsebevægelsen findes, kan skelne klart mellem retfærdiggørelse og helliggørelse. Til gengæld er artiklen set med lutherske øjne meget tynd, når det gælder dåb og nadver, der blot bliver tegn på overgivelse. Jeg savner den bibelske tale om sakramenternes gave. Og så er det vel rigtigt, at vores tid er meget præget af individualisme og "sakralisering af selvet", men det bør nu efter min mening ikke primært føre til, at evangeliet skal genfortolkes. Snarere skal der bedes mere, så de kristne hjem, foreninger og menigheder virkelig bliver kraftcentre og modkulturer, der kan bære det gamle, altid mærkelige og

altid ubegribelige budskab videre til netop denne generation. Men heri ligger vel udfordringen, fordi vi selv er del af tiden. Jeg er ikke meget enig i, at "det er i fastholdelsen af denne helhed ("Frelsen er vertikal og gælder gudsforholdet og tillige horisontal og gælder menneskelivet"), at forkyndelsen har sin virkekraft og sin relevans." Relevant er den kristne forkyndelse dybest set altid, og virkekræftig er den, når Guds Ånd bruger den – og det kan ske både i det stille og i store vækkelser, både gennem det jævne lægmandsvidnesbyrd, og når den store prædikant sætter Themsens i brand med sine ord. Dog fremmer det sandsynligvis forkyndelsens kraft, hvis den understøttes af en menighedssammenhæng, hvor tilhørerne folk kan se, at ordet kan leves ud i praksis.

Kirken er på vej, og vi kan lære af andre, ja, ja – men vi kan nu lære mere af oldkirken, der vidste, at kirken i den multireligiøse verden var det sted, hvor man havde fundet sandheden, og gav denne videre til andre, der var fortabte uden Jesus. Det eskatologiske element var vigtigt i oldkirken, men det kommer ikke så tydeligt frem i artiklen.

Artikel 3: Selvkritiske ord om mission

Artiklen om mission skal roses for at være meget afbalanceret. Skellet mellem troende kristne og ikke-troende står klart. Den evige fortabelses perspektiv er med – samtidigt med den kristnes kald til diakonal omsorg. Der står meget om dialog, uden at proklamationen er glemt.

Triumfalisme kan man ikke beskyldte artiklen for. Tværtimod. Der står så meget om, at vi kun er menneskers medvandrere, fordi vi selv lever i usikkerhed, at det nærmer selv selvpineri. Jeg synes, forfatterne går for langt, når de siger: "Derfor består

mission ikke i at sige: Kom over til os!” I oldkirken havde de ikke problem med at sige: Kom over til os. Hippolyt skrev i 200-tallet en opfordring til at huske at gå til gudstjeneste hver morgen: “Man skal være ivrig efter at opsøge menighedens fællesskab, hvor ånden blomstrer.” Det kan vi også frimodigt invitere folk til i dag, ikke fordi vi kristne blomstrer, men fordi vi har det ord og de sakramenter, der alene bringer Kristus og frelsen til mennesker. Nådemedlerne får virkelig Ånden til at blomstre! Vi i den kristne menighed har ikke sandheden som personlig besiddelse, men vi har Ordet, og kun vi kender ham, der er Sandheden – for alle mennesker.

Og forkyndernes svage autoritet i dag: “Forkynderen har ikke på forhånd en særlig givet autoritet i menneskers øjne.” Jeg har prøvet at finde den periode i kirkehistorien, hvor forkynderne blev set på som autoriteter, blot fordi de stillede sig op på en prædikestol. Jeg har ikke kunnet komme i tanken om den. Det er sandt, at mange prædikanter i tidens løb har nydt stor tillid og haft megen autoritet, men det var nok altid, fordi de med deres tjeneste og liv havde gjort sig fortjent til det. Det er dybt forargeligt, hvis en doven præst klager over, at “folk i dag” ikke længere ser hen til præsten som autoritet. Til gengæld kan den præst eller lægprædikant, der år ud og år ind forkynder ordet troværdigt og efter bedste evne, og som er klar til at give medmennesker sin tid og sine penge, med årene vinde sig autoritet.

Artikel 4: Ikke en særlig dansk måde at tale om menighed på

Der siges i artiklen om menighed meget godt og rammende om det at være kirke og menighed i dag, om det globale perspektiv, om zapperkulturens udfordringer og så videre. Men jeg savner mere fokus på en

dansk virkelighed, hvor sagen jo er, at langt de fleste “evangelikale” findes i folkekirken virkelighed af kirke + missionshus, kirke + forening. Et mindretal af “evangelikale” findes i frikirker og “evangelikale” fri- og valgmenigheder. Det kunne være interessant at vide, hvordan det talmæssige forhold er. Er det 5:1 eller 10:1 eller? Jeg, der indtil nu har hyldet den såkaldte ellipsestruktur som den bedste måde at forholde sig til den danske virkelighed på, føler mig ikke så godt repræsenteret i artiklen.

Artiklen er opmærksom på den fare, der hedder evangelikale modernistiske metodejagt. Tror en menighed at skulle vinde fremgang ved hele tiden at være længst fremme i skoene med musik, teknologi, management og så videre, så ender det i mental overanstrengelse hos medlemmerne. Og det kræver en stor mængde af unge og resursestærke folk at opretholde den profil. Det lutherske kirkesyn har sin styrke i at sætte sin lid til at Guds Ånd virker gennem Ordet og sakramenterne, og skaber tro, når og hvor Gud vil det. Gud kan skabe levende tro og gode menigheder gennem folk, der ikke var kreative, nytænkende teologer, og hvis metoder og former ikke var specielt avancerede. Jeg vil naturligvis ikke bestride, at det kan være udmærket at overveje kirkens ydre former. Men når talen er om moderne former, er det en tanke værd for os “evangelikale”, at det som hovedregel er de protestantiske kirker, der oplever tilbagegang i Europa – ikke de ortodokse eller den romersk-katolske. Herhjemme falder folkekirken i medlemstal, men vistnok ikke i antal kirkegængere. Det kan hænge sammen med, at man har fundet nye, gode gudstjenesteformer. Det kan også hænge sammen med, at man har fundet tilbage til gamle former med rod i kirkens gamle liturgier. Måske er det slet ikke nytænkning og efteruddannelse, vor tids menighedsliv

savner – måske er det bod og bøn?

Så tegner man et billede af nutidens menneske som brudt: "Et ufuldkomment fællesskab af brudte mennesker under forvandling." Det er rigtigt, at der findes brudte mennesker, og al ære og respekt til frikirkerne, der vistnok har været specielt gode til at modtage og hjælpe de brudte. Men som helhed finder jeg beskrivelsen skæv. Jeg er ikke brudt og desværre heller ikke meget under forvandling, men jeg er synder, der lever under Guds nåde, og som sådan på vej mod den forvandling, der skal ske, når basunen lyder ved Jesu komme i skyen. Pointen er vigtig, for vi skal også være menighed for den almindelige danske håndværker og IT-mand, der ikke føler sig brudt, men er udmærket tilfreds med sin tilværelse. Kirken skal ikke i sit sprogbrug signalere, at den kun er for kvinder og sarte sjæle. Det indtryk har nogle måske, og derfor er de kun lejlighedsvis kirkegængere. Men disse "hobby-protestanter", som Jakob Haugaard kalder dem, kommer, når ellers deres kirke (folkekirken) har noget rele-

vant at tilbyde dem. Det har folkekirken af forskellige gode og dårlige grunde mest for børn, og derfor kommer man til kirke når man er i den livssituation at have små børn.

Der tales om de kirkeløse kristne, så man får indtryk af, at dette var et nyt fænomen. I folkekirkens sogne har de kirkeløse kristne som regel været den største gruppe i de sidste 200 år. H. C. Andersen skrev om Jesus som den eneste frelser og hans bøger ånder af bøn og fromhed, men kirken stod han fremmed overfor. Siden har det næsten været et dansk dogme, at man godt kan være en god kristen uden at gå i kirke. Når en frikirke eller valgmenighed får en vis alder, vil den efter al erfaring opleve den samme udfordring. Så er der potentiale til menighedsvækst i at uddelegere opgaver i kirken til folk, der ikke ellers kommer, fordi det at være kordegn, menighedsrådsmedlem, kaffebrygger og børneklubleder erfaringsmæssigt kan være en god måde at få kirkeløse kristne gjort til kirkekristne på.

N.F.S. GRUNDTVIG OG DEN SÅKALDT LYSTIGE KRISTENDOM



Ph.d.-studerende, cand.mag. Ole Nyborg

RESUMÉ: Denne artikel er en undersøgelse af N.F.S. Grundtvigs (1783-1872) prædikener i perioden fra 1832 til 1856. Artiklen tager udgangspunkt i opfattelsen af Grundtvigs teologi som en “lys”, “glad” eller “lystig” form for kristendom. Det påvises, hvordan Grundtvig selv i sine prædikener tog afstand fra samtidens optimistiske menneskeopfattelse, en opfattelse, som Grundtvig opfattede som ukristelig, naiv, uansvarlig og urealistisk. I sine prædikener understregede Grundtvig på en markant måde vigtigheden og uundgåeligheden af det kristne menneskes martyrium og af det skarpe skel mellem verden og den kristne menighed. Grundtvigs opfattelse af skellet og “Muren” mellem lysets børn og verdens børn viser sig også i hans opfattelse af kærligheden til næsten. Grundtvigs opfattelse af de kristne som et særligt, udskilt og adskilt “Christen-Folk” adskiller sig markant fra de senere grundtvigianske tanker om folkelighed, fædreland og nationalfølelse.

Indledning

Den norske teolog og Grundtvig-forsker Synnøve Heggem udtalte i 2005 i forbindelse med hendes disputats om kærlighedsopfattelsen i Grundtvigs salmer til en dansk avis, at N.F.S. Grundtvigs salmer og kristendomsopfattelse havde været lidt for “lys” set fra hendes egen fars synsvinkel.¹ En dansk Grundtvig-forsker har fortalt, hvordan han besøgte en række tyske lutherske teologer og præster og forsøgte at overtale dem til at indføre flere af Grundtvigs salmer i de tyske lutherske kirkers gudstjeneste. “Nej, det går nok ikke”, lød de tyske teologers re-

aktion, “der er nok lidt for mange fugle og blomster i Grundtvigs salmer!” Selv om begreber som den “lyse”, “glade” eller “lystige” kristendom ikke ligefrem er særligt tydelige begrebsmæssige størrelser, er den følgende artikel en undersøgelse af, i hvilket omfang denne opfattelse af den “lyse” eller “glade” Grundtvig stemmer overens med indholdet af Grundtvigs egne tekster.

Materialet for den følgende undersøgelse er Grundtvigs prædikener i perioden 1832-1849 og i de to kirkeår 1854-1856. De fleste af disse prædikener er udgivet (Thodberg 1983-1986, Holm m.fl. 2003 og 2007,

Lindhardt 1974 og 1977). De prædikener, som ikke er udgivet i bogform, anføres i det følgende blot ved den titel, som Grundtvig gav dem. De utrykte prædikener befinder sig i Grundtvig-arkivet på Det kongelige Bibliotek i København.

I en tale i september 1864 kommenterede Grundtvig selv de verserende rygter om hans glade og "lystige" kristendom. Grundtvig ironiserede over disse rygter og afviste sådanne betegnelser som en retvisende beskrivelse af hans egen kristendomsforståelse. Grundtvig fremhævede i stedet i sin tale, at Jesu korsfæstelse, martyriet og martyrdøden er den skæbne, som nødvendigvis må vente alle sande kristne. I sin tale citerede Grundtvig Jesu egne ord til disciplene: "Som han selv har sagt: Jeg lever, og I skal leve, og I skulle være i denne Verden, ligesom jeg var i denne Verden. See, under disse Omstændigheder kan vi jo nok taale, at Verdens Spøgefugle fremdeles vil spase og spotte [...] med vor saakaldte lystige Christendom" (Christensen og Koch 1944, 406).

I de følgende afsnit behandles Grundtvigs opfattelse af skellet mellem den lille kristne menighed og verden, hans opfattelse af det jordiske menneskeliv efter syndefaldet, holdningen i hans prædikener til den københavnske befolkning især i 1840'erne, hans opfattelse af den onde djævel og verden og endelig hans opfattelse af vigtigheden af det kristne martyrium.

Grundtvigs tanke om skellet og muren mellem de sande kristne og verden

Ifølge Grundtvigs prædikener foregår der en opdragelse, undervisning og læring i menigheden af de sande kristne. Denne opdragelse og læring må ifølge Grundtvig nødvendigvis foregå et bestemt afgrænset sted, som er omkranset af en "Mur". Tanken

om denne "Mur", der afgrænser lærestedet, og som også kaldes "Zions Mur", spiller en fremtrædende rolle i Grundtvigs prædikener. Uden for "Zions Mur" er "Fienden", som vil overliste og tilintetgøre de kristnes fællesskab.² Et sted prædikere Grundtvig om "Pharisæerens Gang til Bedehuset og hans Fremgang paa Retfærdigheds Vei", og Grundtvig siger om disse farisæere: "Men man [farisæerne] bliver dog altid deruden for, ligesom en, der gik langs med Paradisets Mur, men søgde kun forgiæves enten at overstige eller giennembyrde den."³

De fleste mennesker, som lever i Danmark, er – også selv om de er døbt i den danske statskirke – ifølge Grundtvigs prædikener aldeles "Uchristne", og de går imod den sikre fortabelse.⁴ De sande kristne udgør i denne verden kun en meget "lille Flok", og denne flok udgør ifølge Grundtvigs prædikener i al fald langt under en tiendedel af de døbt.⁵ At være en sand kristen er i Grundtvigs prædikener at være et medlem af "Christen-Folket"⁶. Dette kristenfolk vandrer og passerer igennem "Verden" som "Udlændige og Fremlinger". Denne "Verden" er som et ørkenland, og kristenfolket er på vej til det forjættede land. Kristenfolket er ifølge Grundtvigs prædikener et sandt, fuldt og ægte folk, som er adskilt fra denne verdens folk med sin egen konge, sit eget fædreland, sin egen ånd og i en vis forstand også sit eget modersmål. "Christen-Folket" er i Grundtvigs prædikener et folk på samme måde som "Dansker-Folket" eller som de forskellige "Verdens-Folk".

I en prædiken fra 1856 siger Grundtvig på den måde om "Christen-Folket": "Ja, m. V. ethvert Folk paa Jordens Kreds, som mister sin Aand, den fælles, usynlige og udødelige *Livs-Kraft*, som aabenbarer sig i deres Modersmaal, og flammer i deres Fædrelands-Kiærlighed og besjæler deres eiddommelige Love og Indretninger, ethvert



De kristne er ifølge Grundtvigs prædikener udsatte og sårbare, “Fremmede og Udlændinger i denne Verden”



saadant Folk nedsynker vel ogsaa i Afmagt og vender tilbage til sit Støv, men det skeer dog hverken saa pludselig eller saa kiendeligt, som med *Christen-Folket*, med Vorherres Folk, thi alle Verdens-Folkene de har dog noget af denne Verden, som de beholder og kan paa en Maade trøste sig med, naar Aanden forlader dem, men Vorherres Folk, der, ligesom han selv og hans Kongerige er ikke af denne Verden, hans Folk og Menighed har i Verden ikke det mindste at hælde sit Hoved til, naar Herren er borte, uden netop *Aanden*.⁷

Det kristne menneske er ifølge Grundtvigs prædikener en “Udlænding” og “Fremling” i sit eget fædreland på samme måde, som det jødiske folk er et adspredt folk, som lever blandt de fremmede og ofte fjendske folk, og på samme måde, som Abraham måtte leve hjemløs blandt de fremmede, da han kom til Kanaans land, og som Israels folk, da de boede i det egyptiske trællehus. De kristne er ifølge Grundtvigs prædikener udsatte og sårbare “Fremmede og Udlændinger i denne Verden”, de er til stadighed udsat for det omgivende folks “Had og Foragt”, og de sukker, higer og længes efter at nå frem til deres himmelske fædreland. I denne verden er de sande kristne ifølge Grundtvigs prædikener så at sige lette ofre:

“Thi at vi ved denne Tro [den kristne tro] blive som Fremmede og Udlændinger i denne Verden og maae være belavede paa Dens Had og Foragt endogsaa til det Yderste, det lærer Erfaringen fra Slægt til Slægt, og det var jo Daarskab at give Afkald paa denne Verden og opoffre Livet i den, naar vi ikke til Giengiæld indførdes i en bedre Verden til et Liv, mere sikkert og lysteligt” (GP XI, 164).

I en prædiken fra 1832 siger Grundtvig på samme måde: “Er vi derimod Abrahams Børn, da gjør vi Abrahams Gierninger, betragte os som Udlændinge og fremmede Reisende i Verden, der veed, de maa døje baade godt og ondt før de komme hjem til Fædernelandet” (GP V, 241).⁸ Tanken i Grundtvigs prædikener om det kristne menneskes fremmedhed og udlændighed og længsel efter sit himmelske hjemsted og fædreland og higen efter at blive befriet for disse jordiske lænker og dette dødens legeme er tydeligt beslægtet med tankegangen hos den danske pietistiske salmedigter Hans Adolph Brorson (1694-1764) og hos den tyske lutherske fromhedsforfatter Philipp Jacob Spener (1635-1705).⁹

Grundtvigs tanker om det kristne menneskes og kristenfolkets udlændighed og fremmedstatus synes at være logisk set helt

uforenelige med de tanker om nationalfølelse, fædreland og kærlighed til det jordiske fædreland, som siden blev formuleret i den danske grundtvigianisme i slutningen af det 19. århundrede.

Grundtvigs opfattelse af det menneskelige liv på jorden efter syndefaldet

I Grundtvigs prædikener spiller begrebet "Verden" en helt dominerende rolle. "Verden" bruges af Grundtvig om det samfund og om de mennesker, som befinder sig uden for "den lille Flok", og som spotter, forhåner og forfølger de kristne.¹⁰

Ifølge Grundtvigs prædikener i 1840'erne og 1850'erne blev han til stadighed opfattet og udskældt som en "Mørkets Apostel" af det københavnske borgerskab, som ifølge Grundtvigs prædikener hævdede, at Grundtvig havde en alt for pessimistisk opfattelse af mennesket og af menneskelivet og af det naturlige ikke-kristne menneskes muligheder for at gøre det gode (GP VI, 262).¹¹ Af det københavnske borgerskab blev Grundtvig – i al fald ifølge hans egne prædikener – opfattet som en åndsformørket og bagstræberisk repræsentant for den gudelige vækkelse og som en fjende af den moderne ånd.

I en prædiken på den 14. søndag efter trinitatis 1839 siger Grundtvig således: "Medens der sædvanlig nedregne de bitterste Bebrejdelser og de haardeste Beskyldninger over os [Grundtvig], som skammelige Hyklere, eller afsindige Daarer, Mørkets Apostler, den menneskelige Naturs Forhaanere, Dyds og Viisdoms Foragtere" (GPV I, 89).

I en prædiken fra 1856 taler Grundtvig på samme måde om, at en sand kristen nødvendigvis må være en "Mørkets Apostel", hvis han ønsker at ligne sin herre og mester: "Det følger af sig selv, at Tjeneren

er ikke bedre end Herren, saa har de kaldt Husbonden [Jesus] Mørkets Fyrste, da maa hans Husfolk [Grundtvig og de sande kristne] ikke krympe sig ved at kaldes Mørkets Apostler, men kun des flittigere gjøre Lysets Gierning" (Lindhardt 1977, 106).

Den danske teolog Regin Prenter (1907-1990) leverede i 1983 en gennemgribende analyse af Grundtvigs tanker om den menneskelige natur efter syndefaldet og af Grundtvigs tanker om den såkaldte gudbilledlighed i mennesket (Prenter 1983). Prenters konklusion, hvad angår Grundtvigs opfattelse af gudbilledligheden hos det naturlige ikke-kristne menneske, var følgende: Mennesket er ifølge Grundtvigs prædikener oprindeligt skabt i Guds billede og med det formål, at det gradvist skal opdrages og udvikle sig til at blive gudeligt eller Gud ligt, men denne oprindelige godhed i mennesket, som vi finder hos Adam før syndefaldet, gik ifølge Grundtvig tabt ved syndefaldet. Det naturlige menneske, som nu lever på jorden og i verden, ejer ikke nogen iboende eller naturlig godhed eller mulighed eller evne til at gøre det gode – tvært om har det nu den onde djævel til sin herre, og det styres af hans onde ånd (Prenter 1983, 63-69).

Ifølge Prenter er der, hvad angår synet på det naturlige menneske, dets godhed og frihed og muligheder, god overensstemmelse mellem Grundtvigs og Luthers opfattelse (Prenter 1983, 64).¹² Som en sammenfatning af sin analyse skriver Prenter: "Den bevarede rest af tro, håb og kærlighed er altså selve den i menneskets væsen som skabt i Guds billede og udrustet med talens gave liggende *mulighed* for at vækkes med, overtales af og røres ved evangeliets ord. Andet og mere er det ikke. Det siger Grundtvig meget klart" (Prenter 1983, 64).

Verden vil ifølge Grundtvigs prædikener gerne tro, at der er noget godt i men-



Ifølge Grundtvigs prædikener er verden det sted, hvor den onde djævel hersker og råder



nesket, og at mennesket på bunden er godt nok, og at der i mennesket findes naturlige medfødte kræfter og muligheder således, at et menneske naturligt kan udvikle sig til at gøre kærlighedens gerninger. Verden opfatter sin egen tro og tillid til det naturlige menneske som et "Beviis paa høi Oplysning og paa ædel Følelse af Menneskets Værdighed" (jf. 5te Søndag efter Paaske 1846). Verden vil gerne tro, at der i den skabte verden findes kræfter og godheder, som kan gøre, at mennesker ved egne kræfter kan blive gode og kærlige mennesker. Grundtvig afviste i sine prædikener en sådan naiv tro på de naturlige værdier i den skabte verden og hos jordens mennesker.

Gud elsker ikke "Verden" som sådan, og vi, som er kristne, skal heller ikke ifølge Grundtvigs prædikener elske verden af den simple grund, at verden er syndens, dødens og djævelens verden. Grundtvig havde i sine prædikener tydeligt visse problemer med den johannæiske formulering, at således elskede Gud verden. Ifølge Grundtvigs prædikener er verden det sted, hvor den onde djævel hersker og råder, og når verden forstås på den måde, kan hverken den himmelske fader eller nogen sand kristen elske verden. I en prædiken fra 1848 forsøger Grundtvig at forklare, præcist på hvilken måde det giver mening at elske verden. At elske verden er ifølge Grundtvigs prædiken at søge at få verden til at ophøre med at være sig selv. At elske de mennesker, som

lever ude i verden, er at søge at få dem overbevist om, at de skal vende sig bort fra og sige farvel til verden: "Naar saaledes Herren selv siger: saa elskede Gud Verden, og Gud har ikke sendt sin Søn til Verden for at dømme Verden men for at frelse den [...] da modsiger han ingenlunde sig selv eller sine Propheter og Apostler, som raader os fra at elske Verden og vidner, at den er ond og skal forgaae, men misforstaaes dog nødvendig, saalænge vi ikke besinder os paa, at Ordet vel er det samme, men at det har to Bemærkelser, eftersom man enten regner alt det til Verden, der findes og aabenbarer sig i den, eller blot det, der finder sig hjemme i denne Verden og vil have sit Gode i den. Ulykkelig er nemlig denne Verden i begge Bemærkelser, fordi det er en falden Verden, Død og Forkrænkelighed underlagt, men ugudelig er Verden kun, forsaavidt den er velfornøiet med sig selv og glæder sig ved sin Skilsmisse fra Gud. Menneske-Livet i denne Verden ligner derfor virkelig en Ørk [...] en Ørk, ligesom den, hvorigiennem Israels Børn reiste fra Ægypten til det forjættede land" (jf. 7de Trinitatis-Søndag 1848).¹³

Grundtvigs tanker om kærligheden til næsten viser, hvordan det kristne menneske ifølge Grundtvig bør forholde sig til verden. Kærligheden til næsten skal ifølge Grundtvigs prædikener først og fremmest søge at drage ham ud af mørket og syndens verden og dermed søge at overbevise ham om, at han skal omvende sig, frasige sig den

onde djævel som sin herre og forlade denne verden. Det er ifølge Grundtvigs prædikener det eneste, som gør en forskel.

Grundtvig fremhævede i sine prædikener, at kærligheden til næsten let kan misforstås, og at tanken om næstekærligheden i samtiden rent faktisk ofte blev misforstået. Ude i verden trives den opfattelse, at vi blot skal acceptere og elske næsten, som han er, uanset hvor ugudelig han er. Verden har ifølge Grundtvigs prædikener en falsk opfattelse af kærligheden til næsten. Det kristne menneske kan komme til at tro, at det blot skal give næsten det, som han beder om. Over for næsten og i sin kærlighed til næsten skal det kristne menneske ikke forfalde til "kiødelig Verdens-Kiærlighed" eller "Sødtalenhed eller Ligegyldighed ved det Onde" (GP X, 256).¹⁴

Kærligheden til næsten kan ikke adskilles fra den rette "Nidkiærhed" for Guds sag "ligesom en Menneske-Kiærlighed, der fattes Nidkiærhed for Gud, er en kiødelig Verdens-Kiærlighed, som Elis Kiærlighed til sine ugudelige Sønner, der ei tillod ham at see surt til dem, men kostede ham baade Liv og Præstedømme" (GP XI, 98).

I en prædiken fra 1838 taler Grundtvig om, hvad der sker, når det kristne menneske søger at elske sin næste. I den situation vil næsten måske reagere med benægtelse, modvilje og modstand, men Grundtvig fortsætter beskrivelsen af situationen på denne måde: "Da skal vor første Tanke altid være: det er værst for dem selv, thi kun da tage vi Oplysnings-Sagen fra den rette Side, saa vi for Næstens egen Skyld stræbe med Sagtmodighed at rette Feilen men kives ikke med ham, hvad kun gjør Ondt værre" (GP XI, 114).

Det nytter ikke at anvende magt eller tvang over for "Medmennesket", for på den måde kan dette "Medmenneske" ikke forandres eller forbedres. I vores kærlighed til

medmennesket skal vi vise "Barmhjertighed" og "Skaansomhed" (GP X, 253-254). Vi skal elske vore "Medmennesker", selv om vi ifølge Grundtvigs prædikener godt ved, at de vil "misbruge" vores kærlighed.¹⁵

Over for næsten er det kristne menneske i Grundtvigs prædikener en, som er større, bedre og klogere. Men det kristne menneske er i sin kærlighed til næsten altid ifølge Grundtvig udsat for en fristelse nemlig den fristelse at lade næsten sejle i sin egen sø og lade "de Blinde selv see til, hvordan de slap ud af" deres nød, uvidenhed, blindhed og afmægtighed (GP IX, 251).¹⁶ Når det kristne menneske søger at elske sin næste, møder han ifølge Grundtvig i reglen kun modvilje og modstand hos den næste. Men i den situation skal det kristne menneske tage ved lære af det mønster, som han kan se hos Kristus, som også i sin kærlighed til menneskene blev mødt med uvilje, modvilje og modstand. Grundtvig beskriver denne situation i en prædiken fra 1836 på følgende måde: "Ja, mine Venner! saaledes er vi af Naturen: dorske til at gjøre det Gode, vi kan [...] saa hvormegen Lyst vi [i fortiden] end i vor Blindhed kan have havt til at oplyse og veilede Andre, saa taber den sig dog netop i samme Grad, som vore Øine [nu] virkelig oplades og oplyses, vi tav da helst med hvad vi veed og lod de Blinde selv see til, hvordan de slap ud af det, dersom ikke Aanden drev os til at lade Lyset skinne og straffede os for vor Mangel paa Menneske-Kiærlighed og paa brændende Lyst til [...] at ligne Ham, den barmhjertige Fader [...]. Denne Ulyst og Trevenhed hos de virkelig Oplyste til at lade deres Lys skinne, der stikker saa besynderlig af imod de Blindes Iver for Næstens Oplysning, kan vi [...] see, er en almindelig Natur-Feil hos os syndige Mennesker" (GP IX, 251).

Det ovenfor anførte citat er også interessant derved, at det viser, at Grundtvig

ved begrebet "Menneske-Kiærlighed" forstås det *samme* som ved hans begreb om kærligheden til næsten, og at begge begreber er defineret ved et stærkt faderligt element, hvor det kristne menneske møder sin næste som en, der er mere oplyst og mere vidende.

Kærligheden til næsten bør ifølge Grundtvig ikke bare være oplysende, kærligt givende eller ydende, men forandrende. I forholdet til sin næste er det kristne menneske således ifølge Grundtvig en slags opdrager eller op-drager.

Den norske Grundtvig-forsker Synnøve Heggem har i sin disputats fra 2005 givet en grundig analyse af kærlighedsopfattelsen i Grundtvigs salmer (Heggem 2005). Heggem sammenfatter Grundtvigs menneske- og livsopfattelse på denne måde: "Mennesket er et elskende og elsket vesen [...] Mennesket har noe til felles med det hellige [...]. Mennesket [...] er [...] hellig [...]. Resten av verden er hellig [...]. Mennesket og verden er først og fremst hellig" (Heggem 2005, 73). Sådanne synspunkter kan være særdeles værdifulde i en nutidig teologisk sammenhæng, men de synes ikke at være i god overensstemmelse med Grundtvigs tankegang, således som Grundtvigs tankegang formuleres i hans prædikener. Ud fra Grundtvigs prædikener er det i det hele taget tvivlsomt, om man kan sige, at Grundtvig havde en almen "antropologi" eller lære om "mennesket" som sådant og i bestemt form.¹⁷ I sine prædikener lægger Grundtvig et skarpt skel mellem de mennesker, som er blevet medlemmer af den lille kristne menighed og dermed lemmer på Jesu Kristi åndelige legeme, og de mennesker, som lever ude i verden "som løsrevne Blade, der flyger for Vinden". At tale om "mennesket" i forbindelse med Grundtvigs teologi og kristendomsopfattelse synes også at være i modstrid med Grundtvigs skarpe poin-

tering af det relationelle og kontekstuelle. Ifølge Grundtvigs tankegang er det menneske, som lever i en virkelig relation til Kristus, og som lever inden for den kristne menigheds kontekst, et helt andet slags menneske end det menneske, som lever ude i verden. Såvel deres vilje, karakter, motivation som deres mål, tanker, følelser, handlinger og natur er ifølge Grundtvigs prædikener vidt forskellige.

Grundtvigs forhold til den københavnske befolkning

Grundtvig optrådte i sine prædikener i 1840'erne som en konsekvent vækkelses- og domsprædikant over for den københavnske befolkning. Ifølge Grundtvigs prædikener var en sygelig ånd af selvrådighed, selvklogskab, selvophøjelse, syndighed og oprørskhed i gang med at brede sig i hovedstadens befolkning: "Det er *Besøgelens Tid* [...] og vi veed, hvordan det vil ende, med Verdens Undergang, som Jerusalems Forstyrrelse; thi naar den længe fraværende Herre atter besøger sin Arv, da er det for at lede om Frugt og naar Han finder kun Blade, da siger Han, som til Figentræet: Ingen æde meer Frugt deraf evindeligt! Evangeliets Tjenere vil i Hans Navn græde sidste Gang over dem, der ikke vil lade sig samle under Hans Vinger, ikke vide hvad der tjener til deres Fred, og da i hans Navn ryste Støvet af deres Fødder og stærke i Aanden tage deres Kors op og følge Ham, bedende alle kun spare deres Taarer til at græde over dem selv og deres Børn" (GPV III, 323).

Over for hovedstadens befolkning optrådte Grundtvig i sine prædikener med formaninger, trusler, advarsler og spådomme om den evige fortabelse. Den danske hovedstad er en gentagelse af beretningen om Sodoma i Det Gamle Testamente, og i sine prædikener sammenstillede Grundtvig sig selv med Abraham, som gik i forbøn

for at redde Sodomias indbyggere. I disse prædikener sammenlignede Grundtvig den københavnske befolkning med folket – eller med Grundtvigs malende udtryk: “Hoben”, “Sværmen”, “Mængden”, “Massen” og “Vrimlen” – i Jerusalem i de sidste dage forud for Jesu korsfæstelse – det folk og den vrimmel, som kun havde et råb på deres læber: Korsfæst ham! Korsfæst ham!¹⁸

Der synes at være en markant forskel på de senere grundtvigianske teorier om folkelighed, kærlighed til fædrelandet og nationalfølelse og Grundtvigs skarpe angreb på og fordømmelse af den københavnske befolkning i 1840'erne.

Grundtvig, den onde djævel og verden

Den verden, som befinder sig uden om den lille kristne menighed, er i Grundtvigs prædikener et sted, som er præget af uhygge, ondskab, gru og rædsel. Grundtvig beskrev i sine prædikener denne verden som det sted, hvor djævelens ånd hersker, og hvor den onde djævel går rundt som en brølende løve. I en direkte appel til den lille menighed i Vartov-kirken siger Grundtvig således: “Eders Modstander Djævelen gaaer omkring som en brølende Løve og søger hvem han kan opsluge” (jf. 3die Søndag efter Trinitatis 1847). I en prædiken fra 1846 siger Grundtvig på samme måde: “Derfor, Christne! lad os vogte os vel for den Fiende ad vor Tro, vort Haab og vor Salighed, der ikke [kun] gaaer omkring som en brølende Løve, men findes overalt [...] lad os vaage for at vi kan bede og ei dysse eller lade os dysse i Søvn” (se 5te Søndag efter Paaske 1846).

Også i en prædiken på den 21. søndag efter trinitatis 1844 formulerede Grundtvig sin opfattelse af verden og djævelen. Denne onde djævel er tydeligt nok en håndgribelig realitet i Grundtvigs prædikener, og det

er også tydeligt i disse prædikener, at når han taler om “Verden”, refererer han ikke til en abstrakt eller metafysisk tanke, men helt konkret og empirisk til den verden og det Danmark, som befinder sig uden for den lille kristne menighed. Det følgende citat viser også Grundtvigs opfattelse af det kristne menneske som en krigsmand, som af Kristus er blevet kaldet til at bekæmpe ondskaben i verden. En sådan krigeropgave kan måske ikke løftes af de små og svage i menigheden eller af kvinder og børn, men også de skal ifølge Grundtvigs tankegang engang i fremtiden blive store og stærke nok til at blive helte og krigere i Herrens hær: “Værer ædru og vaager, thi eders Modstander Djævelen gaaer omkring som en brølende Løve og søger, hvem han kan opsluge, og [...] værer Vældige i Herren og ifører eder i hans Styrkes Kraft Guds fulde Rustning, saa I kan være mægtige til at modstaae alle Djævelens snedige Anløb [...] men det er ingenlunde nyttigt men skadeligt [...] at man forskrækker Kvinder og Børn med en Fiende, som de hverken har Kald eller Magt til at bestride, eller at de presses til at iføre sig en Rustning, som de kan hverken løfte eller bære” (GPV VI, 367-368).

Grundtvig var enig med den “gudelige” vækkelse om, at djævelen var en levende realitet, og han var helt enig med vækkelsesfolkene i, at den moderne lutherske teologi i Danmark næsten fuldstændigt havde opgivet denne basale kristne opfattelse om verdens iboende ondskab. Grundtvigs problem var ikke, om den onde djævel var en levende jordisk realitet, men hans problem var, på hvilken *måde* den kristne forkyndelse skulle eller burde tale på en passende måde om denne djævel. Den “Vei, som synes god for Mandens Øie, men som fører til Døden og til det yderste Mørke”, som Grundtvig taler om i det følgende citat,

er netop den i samtiden ifølge Grundtvig populære benægtelse af, at den onde djævel var en fysisk realitet. I en prædiken fra 1837 formulerer han sit problem således: "Det maa hverken forties for Unge eller Gamle, at der er en Vei, som synes god for Mandens Øie, men som fører til Døden og til det yderste Mørke, hvor der er Graad og Tænders Gnidsel, og at Djævelen gaaer omkring som en brølende Løve og søger hvem han kan opsluge, men at det er et ganske andet Spørgsmaal hvor tit og hvor udførlig det skal siges, for at gjøre sin Nytte, medens det er soleklart, at det er ikke de Vantro men de Troende, som skiælve for Helvede, ikke Djævelens Venner men Hans Fiender, som forskrækkes ved Tanken om at ledes af ham, og ved at tale tit og meget om Djævel og Helvede, begaae vi da den samme store Feil, som vi ogsaa i det daglige Liv kun er alt for tilbøielige til, over de Fremmede, der ikke bryde sig om os, at glemme vore Egne, som lide med os, [...] medens vi arbeide os trætte paa at frelse dem fra Helvede, der enten slet ikke mærke det eller lee kun derad" (GP X, 240).

Også i denne prædiken taler Grundtvig ud fra en skarpt dualistisk opfattelse af jordens mennesker: De mennesker, som lever ude i verden, har den onde djævel som deres herre. De er "Djævelens Venner" og trofaste mod deres konge og mester. De lever i det yderste mørke, men når evangeliet forkyndes for dem, ler og spotter de kun, for de er slet ikke interesseret i at blive befriet fra deres onde herre, og de mener slet ikke, at der er noget ondt i at have djævelen til herre.

Det sande kristne menneske går på en vej, som fører til martyrdøden

At være en sand kristen er i Grundtvigs prædikener at være et "Vidne", som vidner om lyset, kærligheden og sandheden, og som

derfor pådrager sig mængdens og vrímlens vrede. At være et sandt "Vidne" er at blive en martyr. At være et sandt kristent menneske er i Grundtvigs prædikener at "gaae i Jesu Christi Fodspor": "da Disipelen aldrig kan være over Mesteren eller Tjeneren over Herren" (GP XII, 295). De fodspor fører kun et bestemt sted hen nemlig til martyrdøden og korsfæstelsen. Den historiske Jesus gennemgik ifølge Grundtvig en bestemt naturlig "Løbe-Bane" og et fastlagt og nødvendigt "Levnetsløb", og enhver sand kristen på jorden skal nødvendigvis gennemleve det samme "Levnetsløb" og den samme "Løbe-Bane".

I martyrdøden bliver det kristne menneske ifølge Grundtvig kristeligt altså Kristus ligt. Martyrdøden er kulminationen på "Helgen-Dannelsen" og den kristelige "Løbe-Bane". Det, som "den hellige Stephanus" nåede, er ethvert kristent menneske bestemt til at opnå. Grundtvig beskriver i sine prædikener, hvordan de kristne martyrer i dødsøjeblikket oplever en stor lykke, får et særligt himmelsk lys i øjnene, brænder op i og af en hellig ild som Elias i Det gamle Testamente, ser himlen åbne sig og optages i den himmelske verden. Martyrdøden er i Grundtvigs prædikener den størst mulige gave, glæde og velsignelse. Tanken i Grundtvigs prædikener om martyriet er også tydeligt inspireret af tanken om martyrerne i Johannes' Åbenbaring i Det ny Testamente.¹⁹

Det kristne liv er ifølge Grundtvigs prædikener et kriger- og "Helteliv", og i en prædiken fra 1838 siger Grundtvig om "den hellige Stephan": "Som et Mønster paa en saadan christelig Helt har den hellige Stephan ligefra Apostlernes Dage svævet for Menigheden, og kan vi ikke følge ham endnu, saa skal vi dog følge ham herefter, ligesom han fulgte Herren" (GP XII, 106).

I en prædiken med titlen "Stephans-Da-

gen” på 2. juledag 1837 beskriver Grundtvig martyrdødens afgørende betydning. Den “hellige Stephanus” viser os, hvad det er at være en kristen, og hvad der er endemålet for enhver sand kristen. Til de sande kristne lyder ordet: “De skal ære Gud i Ilden” (GP XI, 98).

Den smerte og lidelse, som martyren må gennemleve, er ifølge Grundtvigs prædiken for intet at regne sammenlignet med den rige løn, som følger, og de “vide og smilende Udsigter”, som åbner sig for de kristne martyrer. Martyren vinder sejrskransen og sejrskronen. “Herrens Ærende er at kaste Ild paa Jorden”, og den “hellige Stephanus” er “et sødtduftende Brænd-Offer paa Herrens Alter” (GP XI, 98). Herrens byrde, som ikke sjældent i Grundtvigs prædikener fortolkes som det kristne menneskes martyrdød, er liflig, og hans åg er let: “Ja, mine Venner! det er langtfra at være Nyt at betragte Stephanus som det klare Christus-Speil, hvori Man seer, hvad den himmelfarne Herre kunde og vilde gjøre af Menneskens Børn, thi alt giennem atten Aarhundreder staaer jo Stephanus for Menighedens Øie som Herrens kronede Martyr og Vidne, hvem alle Hans Tjenere maatte ønske at ligne i Liv og i Død, uden at krympe sig for nogle Øieblikkes Lidelser under saa vide og smilende Udsigter, som Hans, der saae Himlene aaben og Menneskens Søn ved Guds høire Haand, alt som skrevet staaer at den lette Trængsel for Øieblikket erhverver os over al Maal og Maade en Vægt af evig Herlighed” (GP XI, 97-98).

“Verden” forkaster tanken om martyriet som helt umoderne, og denne tanke har “altid skurred i Verdens Øre” (GP XI, 96), men ifølge Grundtvigs prædikener er martyrdøden både naturlig, logisk, nødvendig og uundgåelig af tre grunde: For det første vil “Verden” til evig tid hade lyset, sandheden og godheden, og derfor vil “Verden” til evig

tid søge at tilintetgøre og dræbe de sande kristne.

For det *andet* gennemgår enhver sand kristen en modning, vækst og udvikling, som skal bevise sin kvalitet i den endelige prøvelse, som er martyrdøden. Grundtvig siger om den historiske Jesus, at han ved begyndelsen af sin “Løbe-Bane” endnu ikke var rede til martyriet, og på samme måde siger Grundtvig i sine prædikener, at de kristne, som lever i det 19. århundrede nok endnu ikke er rede til martyriet, men at dette martyrium er det egentlige teleologiske endemål, og at den kristne menighed vil komme til at opleve dette martyrium engang i fremtiden.

For det *tredje* siger Grundtvig i sine prædikener, at martyrdøden er nødvendig og logisk for de sande kristne, fordi deres liv og løbebane er en gentagelse af Jesu løbebane. Den kristne menighed er ifølge Grundtvig det samme som Kristus i hans “aandelige Dage” eller i “hans Aands Dage” og denne levende åndelige Kristus bevæger sig i løbet af verdenshistorien imod martyriet som en slags gentagelse af det, som skete i “hans Kiøds Dage”. På samme måde som vi ved, at Jesu jordiske liv endte med korsfæstelsen, ved vi ifølge Grundtvig, at verdenshistorien vil ende med martyrdøden for og korsfæstelsen af Kristus i “hans Aands Dage”, af den kristne menighed og dermed også af det enkelte kristne menneske.²⁰

Tanken om martyrdøden spiller en afgørende rolle i Grundtvigs prædikener,²¹ selv om Grundtvigs vedholdende tanker om kristenlivets fuldendelse og teleologiske fuldkommengørelse i martyrdøden ikke har spillet nogen nævneværdig rolle i den danske Grundtvig-forskning.²² Grundtvigs og Kierkegaards tanker om martyriet og verden og deres tanker om modsætningen mellem og uforeneligheden af den sande kristendom og “Verden” er i høj grad be-

slægtede. I deres kristendomsopfattelse finder vi en tanke om det kristne liv som en "imitatio Christi". Den danske Kierkegaard-kender Otto Bertelsen fremhævede i en undersøgelse fra 1990 de store ligheder, der findes mellem Kierkegaards og Grundtvigs opfattelser af det sande kristenliv og af vigtigheden af det kristne selvoffer og martyrium, men Bertelsens synspunkter har ikke haft den store gennemslagskraft i den danske eller udenlandske Grundtvig-forskning (Bertelsen 1990, 24, 63, 96).²³

Konklusion

Som nævnt i indledningen til denne artikel er sådanne begreber som den "lyse", "glade" eller "lystige" kristendom ikke begrebmæssige størrelser, som har nogen entydig definition. I den forstand kan enhver sikkert lægge i disse begreber, hvad han vil.

Den undersøgelse af Grundtvigs prædikener, som er givet ovenfor, viser, at

Grundtvigs teologi og kristendomsopfattelse var udpræget relationel og kontekstuel. Grundtvig understreger det dybe skel mellem de mennesker, som har fundet vej til den kristne menighed, og de mennesker, som stadig lever ude i verden. Den markante kontekstuelle tankegang viser sig i hans beskrivelse af martyriet, kærligheden til næsten og opfattelse af den kristne menighed som et særligt og adskilt folk.

Den danske kirke oplevede i det 19. århundrede en splittelse mellem "grundtvigianere" og "indremissionske". Denne splittelse kom N.F.S. Grundtvig knap nok til at opleve. Som en slags sammenfatning af den ovenstående analyse kan man måske hævde, at *hvis* de senere "grundtvigianere" – det såkaldte "Parti", som Grundtvig ofte lagde afstand til – i højere grad havde holdt sig til deres inspirator Grundtvigs egne tanker, så havde der været færre grunde til denne kirkelige splittelse.

NOTER

- 1 Se Kristeligt Dagblad den 15. april 2005: "Grundtvig var lidt for lys i min fars øjne".
- 2 "GPV" anvendes her og i det følgende som en forkortelse for Jette Holm m.fl. (udg.), *Grundtvig. Prædikener i Vartov*. I-VIII (København: Forlaget Vartov 2003, 2007): GPV I, 148; GPV II, 128; GPV III, 437 og de utrykte prædikener "4de Helligtrekonger-Søndag 1846" og "11te Søndag efter Trefoldighed 1849".
- 3 "11te Søndag efter Trefoldighed 1849".
- 4 GPV II, 417, GPV VII, 204, GPV I, 335, GPV II, 37, GPV II, 235.
- 5 "Nyaars-Dag 1846", "4de Helligtrekonger-Søndag 1846", GPV VII, 322, GPV V, 34.
- 6 Begrebet "Christen-Folket" forekommer flere hundrede steder i Grundtvigs prædikener i 1830'erne og 1840'erne. Eksempler på Grundtvigs tanker om dette "Christen-Folk" er: GP XI, 283, GP V, 107, GP XII, 195 og "Christi Himmelfats-Dag 1848". "GP" er her en forkortelse for: Christian Thodberg (ed.), *N.F.S. Grundtvigs prædikener 1822-26 og 1832-39*, I-XII (København: Gads Forlag 1983-1986).

- 7 Grundtvigs prædiken "9de Søndag efter Pasken 1856" som udgivet i Lindhardt 1977, 90.
- 8 Grundtvig betegner i sine prædikener konsekvent de sande kristne som "Fremmede og Udlændinger". Som eksempler kan nævnes: GP VIII, 357 (de sande kristne hører ikke hjemme i denne verden, men er "Himmel-Borgere"), GPV II, 196 (de sande kristne er "de Faa, som føle, de er dog i Grunden ikke af Verden, men vandre i den som Fremmede og Udlændinger", 1841), GPV II, 199 (de kristne har altid været "Giæster og Udlændinger og [de] lyttede derfor bestandig til en Røst fra Fædernelandet heroventil", 1841), GPV III, 189 (de "vandre i denne Verden som Fremmede og Udlændinger, der længes efter Fædernelandet, hvor de har deres Borgerskab, efter Himlen", 1842), GPV VII, 225 ("Udlændinger og Pilegrimme, længselsfulde efter Fædernelandet heroventil", 1845), GPV VII, 380 ("fordi vi dog igrunden er Fremmede og Udlændinge herneden, som altid maae længes efter Fædernelandet heroventil, og have mest Lyst til at fare herfra og være hos Herren, hvor der er

- allerbedst”) og “10de Trinitatis-Søndag 1847. Aftensang”.
- 9 Thyssen 1967 påviser en række ligheder mellem Grundtvigs teologi og tankegangen i Speeners *Pia Desideria* fra 1675.
 - 10 Begrebet “Verden” forekommer over tusinde steder i Grundtvigs prædikener i perioden fra 1830’erne til 1850’erne. Eksempler på Grundtvigs brug af begrebet “Verden” er: Grundtvigs prædiken udgivet i Lindhardt 1977, 88 (de mennesker, som lever ude i verden, er domineret af “Løgn og Vildfarelse, Død og Mørke”), GP IX, 268 (“vrimler det altid i Verden af falske Propheter”), GPV I, 438, og de utrykte prædikener “Onsdag efter Trefoldighed 1849”, “Onsdag efter Trinitatis 1848” og “8de Søndag efter Trinitatis 1847”.
 - 11 “Jeg kaldtes vel ikke saa sjelden en Mørkets Apostel”, Grundtvigs prædiken “5te Søndag efter Trinitatis 1833”.
 - 12 Prenters konklusion vedrørende Grundtvigs opfattelse af gudbilledligheden og af den såkaldte “Rest” og “Levning” af godheden og kærligheden hos det naturlige menneske – bliver kritiseret af Stokholm 2003, men det materiale og den analyse, som Prenter fremlægger, synes at være helt overbevisende. Ifølge Stokholm 2003 havde Grundtvig en glad og optimistisk tro på det naturlige menneskes medfødte iboende tilbøjelighed til at handle kærligt og gøre det gode. Denne fortolkning af Grundtvigs menneskesyn finder man også hos Birkelund 2008, 637, 638, 641, 647. Som det fremgår af citaterne i den nærværende artikel, så synes dette “glade” og “optimistiske” menneskesyn netop at være den menneskeopfattelse, som Grundtvig vendte sig imod, og som det fremgår af citaterne i denne artikel, så blev Grundtvig netop i samtiden kritiseret for at være en “Mørkets Apostel”, som lige netop afviste den optimistiske opfattelse af det naturlige menneskes muligheder og evner.
 - 13 I en prædiken fra 1855 taler Grundtvig på samme måde om samtidens teologi, der fejlagtigt mener, at vi skal elske verden: “skiøndt vi bliver ved at elske Verden istedenfor at elske ham [Kristus], blive ved at vandre vort eget Hjertes vildfarende Veie istedenfor at træde i hans Fodspor, tage vort Kors og følge ham” (Lindhardt 1974, 77-78).
 - 14 4de Søndag efter Trinitatis 1837 er et skarpt opgør med samtidens opfattelse af kærligheden til næsten, som ifølge Grundtvig er en “Abekjærlighed, som Elis til sine ugdelige Sønner” (GP X, 256). Denne “Abekjærlighed”, der - i en slags naiv accepterende kærlighed til det jordiske - ignorerer forskellen på kristeligt og ukristeligt og godt og ondt, beskrives også i Grundtvigs prædiken “2den Søndag efter Trinitatis 1847”. Andre eksempler på Grundtvigs tanker om kærligheden til næsten er: GP IX, 264, GPV II, 349, GP IX, 251.
 - 15 Eksempler på Grundtvigs brug af “Medmenneske” og “Med-Menneske” er: GP XI, 98, GP VII, 204, GP IX, 301, GP X, 164, 165, GP X, 285, 287, 288, 289, GPV I, 438, GPV VII, 235, 236, GPV I, 407, GPV VII, 277, GPV I, 62, GPV I, 438, GPV I, 335, GPV IV, 231, 232, 233. Begreber som “Medmenneske” og “Med-Menneske” anvendes dog langt sjældnere i Grundtvigs prædikener end begrebet “Næste”.
 - 16 Den samme tanke udtrykkes i den samme prædiken af Grundtvig således: “Under disse Omstændigheder er det da intet Under, vi fristes til at gjøre en slem Anvendelse af Herrens Ord: lad dem fare! Blinde ere Blindes Veiledere, som om det var Mening, at rigtig oplyste Folk aldrig skulde plage sig selv med de Blinde” (GP IX, 252: “4de Søndag efter Trinitatis 1836”).
 - 17 Adskillige Grundtvig-forskere har dog hævdet, at man kan tale om en almen “antropologi” hos Grundtvig for eksempel: Birkelund 2008, 277, 508, Pedersen 2002 og Præstegard 2002, 91.
 - 18 GPV I, 451-456, GPV III, 317-323, “10de Trinitatis-Søndag 1848”, “10de Søndag efter Trefoldighed 1849”, “11te Søndag efter Trinitatis 1846”, “10de Søndag efter Trinitatis 1846”. Vedrørende Grundtvigs brug af begreber som “Sværmen”, “Vrimlen”, “Mængden” og “Masserne” se f. eks. “Nyaarsdag 1848”, “Midfaste-Søndag 1848”, “4de Faste-Onsdag 1848”, “Søndag-Sexagesima 1848” og “5te Søndag efter Trinitatis 1848”. Hos Grundtvig er de nævnte begreber forbundet med sammenløb, kaos, uorden, uvidenhed, umoral, ukærlighed, manglende respekt, egoisme og oprør. Grundtvigs brug af disse begreber, som han blandt andet bruger om tendenser i den

- københavnske befolkning i 1840'erne, har tydeligt nok store ligheder med sprogbrugen hos Søren Kierkegaard.
- 19 Se Grundtvigs prædiken "Stephans-Dagen" fra 1837 (GP XI, 95-99) og endvidere: GP XI, 275, GPV I, 439, GPV III, 300, GPV III, 169, GPV I, 197, og de utrykte prædikener "6te Søndag efter Trinitatis 1846", "5te Faste-Onsdag 1847", "4de Søndag efter Paaske 1847" og "2den Juledag 1845".
- 20 GP V, 272, GP V, 172, GP V, 249, GPV I, 304, GPV II, 36, GPV II, 152, GPV VII, 43, GPV II, 112, Lindhardt 1974, 67, 111, og de utrykte prædikener "Nyaars-Dag 1846" og "Søndag Sexagesima 1848".
- 21 Eksempler, som viser Grundtvigs tanke om den "hellige Stephanus", som i martyrdøden under mængdens stenregn vinder "Livets Krone" og "Seirs-Krandsen" som et forbillede for ethvert kristent menneske, er: GP XII, 106, GP VI, 76, GPV I, 490, GPV II, 36, GPV III, 220, GP VII, 76.
- 22 Bjerg 2002, 34 og 167 giver en stærkt ironiserende og til dels latterliggørende skildring af Grundtvigs tanker om martyriet. Bjerg hævder, at Grundtvigs tanker om martyriet i værket *Den christelige Børnelærdom* fra 1855 til 1861 er påvirket af og afhængige af Kierkegaards tale om det kristne martyrium under kirkekampen 1854-1855. Dette synspunkt forekommer ikke sandsynligt ud fra indholdet af Grundtvigs prædikener i 1830-, 1840- og 1850'erne. At Grundtvigs martyrtanke skulle være afhængig af Søren Kierkegaards skrifter 1854-1855 blev allerede hævdet af P. G. Lindhardt jvf. Lindhardt 1974, 13, 193, 215. – Følgende centrale værker fra de sidste ti års Grundtvig-forskning vedrørende Grundtvigs teologi og livs- og menneskeopfattelse nævner ikke med et eneste ord, at Grundtvig havde en tanke om martyriet: Heggem 2005, Birkelund 2008, Iversen 2008, Stokholm 2003, Korsgaard 2004, Pedersen 2002 og Præstegaard 2002. Heggem hævder dog følgende om Grundtvigs kristendoms-, livs- og menneskeopfattelse i almindelighed: "Det var vigtigt å si nei til alle former for masochisme for Grundtvig. Det finnes ikke religiøst inspirert lidelsesforherligelse i hans livsforståelse, men mange advarslar mot det samme" (Heggem 2005, 187).
- 23 Bertelsen fremhæver, at de kierkegaardske tanker fra den såkaldte kirkekamp 1854-1855 om verdens spot, forfølgelse og de sande kristne vidners martyrdød findes i Grundtvigs forfatterskab allerede fra og med 1810. Bertelsens analyse hviler dog ikke på nogen undersøgelse af Grundtvigs prædikener.

LITTERATUR

- Bertelsen, Otto 1990: *Dialogen mellem Grundtvig og Kierkegaard*, København: C. A. Reitzel.
- Birkelund, Regner 2008: *Frihed til fælles bedste. En oppositionel stemme fra fortiden*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Bjerg, Svend 2002: *Gud først og sidst. Grundtvigs teologi – en læsning af Den christelige Børnelærdom*, Frederiksberg: Anis.
- Christensen, Georg og Hal Koch (ed.) 1944: *N.F.S. Grundtvig. Værker i Udvalg*, VI, København: Gyldendal.
- Heggem, Synnøve Sakura 2005: *Kjærlighetens makt, maskerade og mosaikk. En lesning af N.F.S. Grundtvigs Sang-Værk til den Danske Kirke (1837)*, Oslo: Unipub.
- Holm, Jette m.fl. (ed.) 2003, 2007: *Grundtvig. Prædikener i Vartov*, I-VIII, København: Forlaget Vartov.
- Iversen, Hans Raun 2008: *Grundtvig, folkekirke og mission. Praktisk teologiske vekselvirkninger*, København: Anis.
- Korsgaard, Ove 2004: "Fra tugtemester til skolemester: Om forskelle mellem Luther og Grundtvig", *Grundtvig Studier*, 2004, 34-61.
- Lindhardt, P. G. 1974: *Konfrontation. Grundtvigs prædikener i kirkeåret 1854-55 på baggrund af Kierkegaards angreb på den danske kirke og den "officielle" kristendom*, København: Institut for Kirkehistorie, Københavns Universitet.

- Lindhardt, P. G. 1977: *Regeneration. Grundtvigs prædikener i kirkeåret 1855-56 ved P. G. Lindhardt*, København: Akademisk Forlag.
- Pedersen, Kim Arne 2002: "Sjæle og kroppe i tusindtal...' om sammenhængen mellem menneskesyn og kirkesyn hos Grundtvig, undersøgt med baggrund i Kierkegaards forfatterskab", i: *Grundtvig – Kierkegaard. En samtale på høje tid*, red. af Henrik Wigh-Poulsen, København: Vartov, 59-90.
- Prenter, Regin 1983: *Den kirkelige anskuelse. En indførelse i N.F.S. Grundtvigs folkelige og kristelige grundtanker*, København.
- Præstegaard, Betina Hjorth 2002: "N.F.S. Grundtvigs syn på forholdet mellem skabelse, åbenbaring og nærværelse belyst ved en sammenligning med Jürgen Moltmann", *Grundtvig Studier* 2002, 81-120.
- Stokholm, Anja 2003: "Om forholdet mellem skabelse og syndefald hos Grundtvig og Luther", *Grundtvig Studier* 2003, 88-125.
- Thodberg, Christian (ed.) 1983-1986: *N.F.S. Grundtvigs prædikener 1822-26 og 1832-39, I-XII*, København: Gads Forlag.
- Thyssen, Anders Pontoppidan 1967: "Grundtvig og Spener. Især til belysning af den pietistiske Grundtvig", *Grundtvig Studier*, 1967, 9-50.

FORFATTEROPLYSNING

Ole Nyborg
 Det Teologiske Fakultet
 Københavns Universitet
 +45 38 88 22 09
 +45 50 99 10 65
 onb@teol.ku.dk

KORSTEOLOGI SOM TEOLOGISK PROGRAM

En overset udfordring fra Paulus og Luther



Stud.theol. Nikolaj Christensen

RESUMÉ: Korsteologi er et grundlæggende perspektiv hos både Paulus og Luther, hvilket især ses tydeligt henholdsvis i Første Korintherbrev og i Luthers Heidelbergdisputation. Korsteologien kan ses som en særlig epistemologi: Tilværelsen og verden skal ikke tolkes på verdens egne præmisser, men derimod med det frelsende kors som præmis. Senere teologer har dog oftere lagt hovedvægten på et andet vigtigt perspektiv hos Paulus og Luther, nemlig retfærdiggørelse af tro – men retfærdiggørelseslæren kan blive skævvredet, hvis man overser det videre korsteologiske perspektiv. Retfærdiggørelse af tro alene er den soteriologiske konsekvens af korsteologien, mens den praktiske konsekvens af korsteologien er en særlig kors-etik. Dette medfører en spænding mellem soteriologi og etik, eller mellem tro og gerninger, hvor kirken alt for ofte kommer til at fokusere ensidigt på den ene eller den anden side. Artiklen er en bearbejdet udgave af mit bachelorprojekt.

1. Introduktion

Kirkelige diskussioner i nyere tid, såvel i Danmark som internationalt, har ofte været præget af en splittelse mellem dem, der vil lægge hovedvægten på, hvad Gud har gjort for os – frelsen af nåde ved tro – og dem, der vil lægge hovedvægten på de praktiske konsekvenser af troen, altså hvad vi selv skal gøre – etikken. I praksis har det for eksempel betydet, at den ene fløj har fokuseret på forkyndelse og evangelisation, mens den anden har fokuseret på diakoni og socialt arbejde. Splittelsen beskrives også ofte med

nogle mere eller mindre velegnede begreber fra den politiske verden: Højre og venstre, konservative og liberale. Men jeg er overbevist om, at kirken ikke skal vælge mellem tro og gerninger – eller for den sags skyld søge efter en halvhjertet mellemvej mellem de to perspektiver. Nej, vi skal fastholde begge dele i en spænding, hvor troen på den ubetingede retfærdiggørelse og kaldet til en radikal etisk livsstil ikke spilles ud imod hinanden, men tværtimod forstærker hinanden. Folk fra begge sider af det kirkelige landskab må indse, at verden ikke skal ses

ud fra verdens eget perspektiv, men ud fra troens perspektiv. Liberale kristne må indse, at vores praksis er meningsløs, hvis ikke den udspringer af Guds nye eskatologiske virkelighed, som rækker ind i og ud over denne verden – og som indebærer en radikalt uverdlig etik. Konservative kristne må omvendt indse, at frelsens virkelighed faktisk rækker ind i denne verden, at den derfor har praktiske konsekvenser for livet før døden – og at gerninger ikke nødvendigvis medfører gerningsretfærdighed. Der kan siges meget om, hvordan vi kan forholde os til i praksis – det falder dog uden for denne artikels rammer.¹ Det som jeg nedenfor vil forsøge at stille skarpt på er, hvilke spørgsmål der egentlig er på spil her, ved at trække en linje fra Jesu død på korset – den afgørende begivenhed for kirkens liv – gennem to af korsets mest bemærkelsesværdige fortolkere og frem til nutiden. I korset forenes verdens store nej til Guds søn med Guds store ja til en ny verdensorden, der ikke kan rummes i verdslige begreber som 'konservativ' og 'liberal'.

Korsteologi (forstået som refleksion over Jesu døds betydning) har eksisteret siden de første kristne måtte forsøge at komme overens med den chokerende erfaring af Jesu død og opstandelse. Alene tanken om korset havde en provokerende virkning, som for eksempel Paulus lod komme tydeligt til udtryk i Første Korintherbrev, hvori han gjorde de visdomsivrige korinthere opmærksomme på, at "vel er ordet om korset en dårskab for dem, der fortabes, men for os, der frelses, er det Guds kraft" (1,18). Dette brev er den ene af mine to hovedkilder til refleksion over, hvordan der kan tænkes korsteologisk i nutiden. Selve udtrykket *korsteologi* (*theologia crucis*) blev introduceret af Martin Luther, som første gang brugte det i sin Hebræerbrevsforelæsnings (1517/18) (Prenter 1977, 247). Begre-

bet er dog mere kendt fra hans Heidelbergdisputation (1518), som er den anden af mine hovedkilder. Her talte han imidlertid egentlig ikke så meget om *korsteologi* som om det at *være korsteolog*. Det var nemlig hans påstand, at hans modstandere, den romersk-katolske kirkes skolastiske teologer, i hele deres væsen havde undvejet korset – nemlig den *korsets dårskab* som Paulus talte om i Første Korintherbrev – uanset at kirken selvfølgelig stadig brugte korset som symbol.

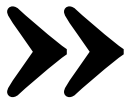
2. Paulus: Første Korintherbrev

I begyndelsen af Første Korintherbrev lægger Paulus grundlaget for sin argumentation i brevet i en korsteologisk ekskurs (1,18-2,16, jf. Furnish 1999, 37; herefter er kapitel- og vers-henvisninger til 1 Kor, hvis ikke andet er angivet). Denne ekskurs kan betragtes som fremlæggelsen af et korsteologisk program, og som et sådant har den haft stor betydning også for eftertiden, ikke mindst for Luthers Heidelbergdisputation (Thiselton 2000, 196-204, 276-86).

2.1 Baggrund

Allerede fra begyndelsen af brevet bliver det klart, at vi har at gøre med en menighed, der var rig på nådegaver og kundskaber, hvilket Paulus fremhævede som et gode i og for sig (1,4-7). Bagsiden af medaljen var dog, at dette havde medført splittelser i menigheden (1,10-17). Denne baggrund skinner igennem i resten af brevet (se nedenfor).

En vigtig del af årsagen til splittelserne var korinthernes optagethed af retorik (1,17.20; 2,1; 3,18), der hos grækerne traditionelt var et vigtigt middel til at opnå indflydelse og status. Selve Korinth var egentlig ikke noget centrum for retorik og filosofi, men desto mere var byens indbyggere begejstrede for tilrejsende retorer og



Konservative kristne må omvendt indse, at frelsens virkelighed faktisk rækker ind i denne verden, at den derfor har praktiske konsekvenser for livet før døden



filosoffer (Zeller 2010, 96-104). Problemet var nu, at de nyomvendte kristne i Korinth havde ført denne tankegang videre ind i menigheden, så at der opstod partier omkring forskellige personer, navnlig Paulus og Apollos, der begge havde været i Korinth som tilrejsende forkyndere af evangeliet (1,12; 3,4-6). Paulus var endvidere nødt til at forsvare sig selv mod korinthernes bedømmelse af ham (4,3-5), for hans egen forkyndelse i Korinth havde åbenbart været svag efter retorisk målestok (2,1-4), hvorfor nogle i Korinth havde vendt sig imod ham til fordel for Apollos (4,6) (Thiselton 2000, 216-19).

En yderligere årsag til splittelse var, at der formentlig inden for menigheden var et lille mindretal, der havde høj status i bysamfundet i kraft af deres uddannelse, rigdom og/eller herkomst (1,26). Igen var problemet, at de kristne havde ført en hedensk tankegang med ind i menigheden, så at den store spredning i verdslig status førte til spændinger i menigheden (Thiselton 2000, 178-83). Derudover var der også personer i menigheden, der påberåbte sig en højere status i kraft af at være "åndelige" (2,15) og "fuldkomne" (2,6), altså ved at være nået frem til en særlig åndelig indsigt, en slags tidlig gnosticisme (Thiselton 2000, 232-33, 268-69).

Korinthermenigheden var altså splittet

på mindst tre ledder: (1) Partidannelser på baggrund af retorisk prestige, (2) forskellighed i verdslig status, og (3) afstand mellem almindelige medlemmer og en selvudnævnt åndelig elite med gnosticiserende træk. Det fælles træk ved splittelserne var, at en del af menighedens medlemmer hævdede at have en særlig status i forhold til de andre. Dem minder Paulus nu om, at da han kom til Korinth, havde han fokuseret på at forkynde Kristus som den korsfæstede (2,1-2). Ifølge Paulus ville det have tømt korset for mening, hvis han havde forkyndt "med talekunstens visdom" (1,17), hvilket bliver hans anledning til at fremføre den teologiske ekskurs om korset.

2.2 Ordet om korset

Det gennemgående tema i 1,18-2,16 er, at "ordet om korset" indfører en helt ny tænkemåde: Fra at gøre sig til af sin egen visdom og status til at forlade sig på Guds "Ånd og kraft" (2,4); fra at fokusere på det man selv kan udvirke, til at fokusere på den frelsende gerning, som Gud har udført igennem den korsfæstede Kristus. Når Paulus således skriver, at "Guds dårskab er visere end mennesker" (1,25), så betyder det ikke blot, at Gud er meget visere end mennesker, men at der er tale om to fuldstændig forskellige slags visdom: Guds og menneskers. Indholdet af Guds visdom kan ikkefattes

gennem naturlig menneskelig erkendelse (1,21); derfor forekommer den umiddelbart tåbelig for mennesker, når de hører den udtrykt i "ordet om korset" (1,18). Guds visdom kan nemlig kun erkendes gennem en åbenbaring ved Guds ånd, ikke gennem beviser på grundlag af menneskelig visdom eller retorik (2,4-5) (Furnish 1999, 37-40).

Den nye erkendelse under korsets perspektiv medfører to ting, henholdsvis et negativt og et positivt anliggende: For det første en kritik af den bestående verdensorden (*αἰών*) med dens ophøjelse af de veltalende og de mægtige, og for det andet etableringen af en alternativ verdensorden kendetegnet ved Guds frelsende kraft. Denne antitese mellem menneskers verden og Guds verden medfører et helt nyt blik på tilværelsen, det som Henrik Tronier har kaldt det "værdiomvendende blik" (Tronier 2003, 174-75).² Antitesen udtrykkes programmatisk af Paulus i ekskursens første sætning med en skarp modsætning mellem "dem, der fortabes," og "os, der frelses" (1,18). Herefter veksler han gennem resten af ekskursen mellem at udfolde de to førnævnte betydninger af korset: Den gamle verdensorden må brydes ned, for at den nye kan bygges op.

At kalde korset for "Guds kraft" (1,18; jf. 1,24) er en bevidst paradoksal formulering, for umiddelbart er der intet kraftfuldt over det at dø på et kors, tværtimod var det den måske mest vanærende død, man kunne forestille sig; det er fuldstændig forståeligt, at forkyndelsen af Kristus som korsfæstet var "en forargelse for jøder og en dårskab for hedninger" (1,23) (Carroll & Green 2007, 128). Men netop i denne handling, hvor Gud *valgte* at frelse gennem et kors (1,21), afsløres det, at den bestående verdensordens værdier i virkeligheden er værdiløse, hvad enten der er tale om visdom (1,19-21.26-27), magt (1,26-28) eller veltalenhed (2,1-4); de

vises dom over korsforkyndelsen blev vendt mod dem selv (1,20) (Zeller 2010, 109-112). Guds visdom har gjort verdens herskere virkningsløse gennem korset (2,6); herskerne modarbejdede nemlig uafvidende sig selv ved at korsfæste "herlighedens Herre" (2,8), fordi de, i modsætning til dem der hører til Guds nye verdensorden, ikke havde fået den sande visdom åbenbaret (2,7.9) (Thiselton 2000, 240-48).

Det egentlige mål med at afsløre den bestående verdenordens sande karakter er, at menighedens medlemmer skal anskue deres liv som en del af frelsens endnu skjulte alternative verdensorden, så at de har deres stolthed i Herren frem for at stole på deres egen formåen (1,29-30; 2,5), hvilket Paulus sammenfatter med citatet fra Jer 9,23: "Den, der er stolt, skal være stolt af Herren" (1,31) (Furnish 1999, 38-46). Menigheden fremstår svag (ligesom den korsfæstede Kristus), men er i virkeligheden en afspejling af den himmelske verden; dette synspunkt er grundlaget for hele Paulus' forståelse af menigheden, som den udfoldes i resten af brevet.

2.3 Program

I eksegese af Paulus' breve har man typisk koncentreret sig meget om forståelsen af retfærdighedsbegrebet (*δικαιοσύνη*), ikke mindst i en protestantisk sammenhæng. I Første Korintherbrev er retfærdighedsbegrebet imidlertid ikke det drivende motiv på samme måde som i for eksempel Romerbrevet, selvom det ikke er ladt helt ude af syne (1,30). Alle Paulus' breve er skrevet ind i en bestemt situation, som deres indhold er bestemt af, hvilket gør det vanskeligt at finde ud af, hvad der egentlig var Paulus' grundlæggende teologiske tankegang. Imidlertid kan man ved at studere Første Korintherbrev få et indblik i, hvordan Paulus' tankegang fungerede i en sammenhæng, hvor

spørgsmålet om retfærdiggørelse ikke var så presserende (Tronier 2003, 156-60, 169-71). Som beskrevet ovenfor var Paulus' motiv i dette brev at imødegå de splittelser i korinthermenigheden, der skyldtes korinthernes higen efter status og visdom. I kors-ekskursen (1,18-2,16) lagde han grundlaget for sin argumentation over for korintherne i resten af brevet. Menigheden var som nævnt splittet på tre ledder, som nu adresseres ud fra korset: 1) Ratoriske partidannelser må opløses (kap. 3-4), for apostlene (Paulus og Apollos) er ikke vise retorer men 'tåber på grund af Kristus' (4,10), og det samme må overgå enhver, der bilder sig ind at være vis efter den bestående verdensordens målestok (3,18) (Furnish 1999, 46-48). 2) Verdslig status har ingen værdi, og der må derfor ikke være adskillelse mellem rige og fattige i menigheden, navnlig ikke ved nadveren (11,17-34), der konstituerer 'den nye pagt i [Kristi] blod' (11,25) (Carroll & Green 2007, 131-32). 3) De gnosticiserende medlemmer af menigheden skal ikke gøre sig til af deres særlige indsigt (kap. 8-9), men skal derimod bruge deres åndsgaver til hele menighedens gavn i stedet for til at ophøje sig selv på bekostning af de andre (kap. 12-14) (Thiselton 2000, 147-48). Man kan anskue alle brevets praktiske anvisninger som spændt ud mellem de to ekskursioner, kors-ekskursen (1,18-2,16) og kærligheds-ekskursen (13,1-13), idet korset og kærligheden er udtryk for den samme værdiomvending: Fra selvskhed til selvopofrelse (13,4-7).

Den korsteologiske tankegang gør sig ikke kun gældende i Første Korintherbrev men også i Paulus' andre breve i forbindelse med hans andre centrale anliggender: Retfærdiggørelsen af jøder og hedninger på lige fod er begrundet i den korsteologiske tankegang: En jøde som Paulus selv kan ikke længere regne sin herkomst som en særlig fortjeneste, der giver ham højere sta-

tus end hedningen (Tronier 2003, 180-90). Også de allestedsnærværende parænetiske passager begrundes ud fra korset; som Jürgen Moltmann har udtrykt det: "Paulus hat seine bekannte Verkündigung des »Wortes vom Kreuz« (1. Kor. 1,18) in den Paränesen seiner Briefe in eine Kreuzesethik übersetzt und den Gemeinden befohlen, ihr Fleisch zu kreuzigen und das Sterben Jesu an ihrem Leibe sichtbar zu machen" (Moltmann 1972, 57; jf. Carroll & Green 2007, 130-32).

3. Martin Luther: Heidelbergdisputationen

Paulus' korsteologiske program blev videreført af Luther i Heidelbergdisputationen fra 1518, som er formet som en række på 40 teser, først 28 teologiske teser med tilhørende forklaringer (*probationes*), efterfulgt af 12 filosofiske teser. Navnlig den centrale korsteologiske tese XX (herefter er henvisninger med romertal til Heidelbergteserne og deres forklaringer) begrundes af Luther med citater fra 1 Kor 1. Tankegangen er den samme hos Luther som hos Paulus: Mennesker gør sig til af deres egen visdom, hvorigennem de mener at kunne erkende Guds usynlige væsen, men det har Gud umuliggjort (1,19.21) ved at åbenbare sig under sin modsætning, det vil sige ved at gøre sit synlige væsen til modsætningen til sit usynlige væsen: "Menneskelighed, svagheit og dårskab" (jf. 1,25). Den sande Guds erkendelse, den sande visdom og kraft, findes derfor skjult under lidelser i Guds ydmygelse på korset (1,18.23-24; jf. Thiselton 2000, 199).

Heidelbergteserne er ikke lige så velkendte som Luthers 95 teser om afladen fra det foregående år, selvom de kan siges at være mere teologisk vægtige og stringente. I disse teser finder vi Luthers programklæring for hele hans virke som teolog og refor-

mator, og den bør derfor være en nøgletekst for ethvert forsøg på at finde ind til kernen i luthersk teologi (Forde 1997, 19-21).

3.1 Baggrund

Disputationen i Heidelberg blev holdt på et presset tidspunkt for Luther. De 95 tesar havde vakt røre, og Luther stod nu i alvorlig fare for at blive dømt som kætter, hvilket kunne betyde hans død. Det var således ikke bare teori, når Luther talte om at erfare Gud under lidelser og anfægtelser, for eksempel i tese XX. Desuden havde Luther i årene forud gennemgået en stor personlig troskrise, der var mundet ud i hans opdagelse af retfærdiggørelsen af tro alene. På dette kritiske tidspunkt i Luthers liv, det afgørende tidspunkt for hans løbebane som reformator, bad hans med-augustinere i Heidelberg ham om at forklare, hvad hans idéer gik ud på – de idéer som lagde det teoretiske grundlag for hele reformationen (McGrath 1985, 153-61, 169-70).

Luther stod på dette tidspunkt i op til tre forskellige opgør: 1) Med udgangspunkt i førnævnte troskrise gjorde han op med den fornuftsbaseerede tro på, at man selv kunne opnå (delvis) retfærdighed gennem egne gerninger. 2) Han gjorde også op med hele det epistemologiske (erkendelsesteoretiske) grundlag for den herskende skolastiske teologi. 3) Endelig må man måske også medtænke et opgør af mere samfundsmæssig karakter, et opgør med kirkeligt legitimeret social uretfærdighed. Klassiske luthera- nere understreger typisk trosretfærdighed som Luthers altoverskyggende motiv (fx Thestrup Pedersen 1959, 106; Forde 1997, 18-19), men på dette punkt tror jeg, vi gør klogt i at lade os nuancere af en teolog som Jürgen Moltmann, der dels (med baggrund i politisk teologi) fokuserer på opgøret med den undertrykkende kirke og det uretfærdige samfund, men derudover også er mere

åben for at tale om et generelt epistemologisk opgør (Moltmann 1972, 73 hhv. 194).

Skolastikernes teologiske metode, som Luther gjorde op med, var udviklet fra Aristoteles' tankegods. Princippet var analogi, det vil sige at mennesket med sin Gudgivne fornuft kan slutte sig fra betragtning af det skabte til viden om skaberen, fra den synlige verden til Guds usynlige væsen, fra mennesket skabt i Guds billede til Gud selv, fra relationen mellem mennesker til relationen mellem menneske og Gud. Den analogiske metode blev anvendt såvel til at forstå Guds retfærdighed og nåde som på andre områder af teologien. I modsætning til skolastikerne hævdede Luther, at Guds væsen er fuldstændig anderledes end menneskers, og at man derfor ikke kan nå til en ret erkendelse af Gud gennem analogisk spekulation (Mannermaa 2010, 9-25).

Reformationens principper udspringer af de ovenfor skitserede opgør (i det mindste de to første opgør): I stedet for retfærdighed i gerninger fremholdt Luther retfærdiggørelse af tro: 'Troen alene'. Og i stedet for at stole på menneskelig fornuft fremholdt Luther Skriften som den højeste af alle normer: 'Skriften alene'. Skriftprincippet fandt i praksis anvendelse i Heidelbergdisputationen, ved at Luther satte de 28 Skriftbaseerede tesar før de filosofiske, og ved at han i indledningen angav det som kriterium for bedømmelsen af hans tesar, om de kunne betragtes som 'udledt af Paulus'. Jeg vil nedenfor forsøge at vise kernen af den korsteologiske antitese, som Luther opstillede i sin disputation, så det kan blive klart, at det korsteologiske program var en forudsætning for de reformatoriske opgør – at princippet bag både 'troen alene' og 'Skriften alene' var det, som Luther omtrent samtidig sagde i en af sine salmeforelæsnin- ger: 'Korset alene er vores teologi' (et ofte citeret udsagn, se fx McGrath 1985, 152).

3.2 Herlighedsteolog eller korsteolog

Det korsteologiske program udfoldedes i den centrale del af disputationens struktur (XIX-XXIV), hvor Luther opstillede en modsætning mellem to slags teologer: Herlighedsteologen og korsteologen, der i den konkrete situation dækkede over henholdsvis skolastikeren og Luther selv. Herlighedsteologen er i virkeligheden slet ikke værdig til at kaldes teolog, for han stiller sig ikke tilfreds med at forstå Gud ud fra hans åbenbaring men vil forstå Guds usynlige væsen gennem at spekulere over de skabte ting (XIX) i stedet for gennem lidelse og kors,³ som Gud selv har valgt at åbenbare sig i (XX) – skjult under sin tilsyneladende modsætning – for at ødelægge enhver forestilling om, at man kan formå at begribe Gud uden om korset (McGrath 1985, 148-49; Forde 1997, 72-81).

Denne åbenbaringsforståelse kan forklare de overraskende formuleringer i forklaringen til tese XXI, hvor herlighedsteologen bebrejdes for at foretrække “gerninger frem for lidelser, herlighed frem for kors, styrke frem for svaghed, visdom frem for dårskab og i det hele taget dét, som er godt, frem for dét, som er ondt.” Det umiddelbart tilsyneladende gode er nemlig i virkeligheden et onde, fordi det skaber modvilje mod korset og lidelsen, som er det virkelige gode, for det er heri, Gud har åbenbaret sit væsen; “Derfor siger korsets venner, at korset er af det gode og gerningerne af det onde.” Man kan ligesom hos Paulus tale om en værdi-omvendning, hvor det som mennesker tillægger høj status, viser sig at have lav status (Prenter 1977, 248).

Grunden til, at Gud har åbenbaret sig netop i korset – det modsatte sted af, hvor mennesker ville forvente at finde Gud – er, at Gud vil lade mennesket forstå, hvor radikalt anderledes Guds væsen er end men-

neskers: Guds og menneskers kærlighed er to forskellige slags kærlighed, sådan som Tuomo Mannermaa har gjort det klart i sin bog om de to slags kærlighed i Luthers teologi: Gud udvælger og elsker det, som ikke er noget, og fylder det med det gode, i stedet for som mennesker (der af natur er herlighedsteologer) at elske det gode for sin egen skyld på grund af den tilfredsstillelse, det bibringer én; menneskers kærlighed er orienteret opad mod det, der i sig selv er værd at elske, hvorimod Guds er orienteret nedad mod de uværdige, som han ufortjent gør værdige, derfor er Guds og menneskers retfærdighed også to forskellige slags retfærdighed (Mannermaa 2010, 29-30).

Endvidere er Guds og menneskers visdom to forskellige slags visdom: Herlighedsteologens gudserkendelse er baseret på hans egen selvopfattelse, derfor er den falsk, hvorimod korsteologen har den rette erkendelse, den rette værdisættelse af henholdsvis korset og menneskelig formåen, som ganske vist er den omvendte af, hvad mennesket naturligt ville forvente: “Herlighedsteologen kalder dét, som er ondt, godt og dét, som er godt, ondt. Korsteologen kalder tingene ved deres rette navn” (XXI; jf. Prenter 1977, 248).

Herlighedsteologen fokuserer på sin egen formåen i visdom og gerninger, men dette fører til opblæsthed (XXII) og dernæst – gennem Guds lov – til dom (XXIII); dette er Guds “fremmede gerning,” som han udfører for at kunne føre os frem til sin “egen gerning,” nemlig retfærdiggørelsen af nåde (XVI), Guds sande væsen, åbenbaret under kors og lidelse. Først når mennesket er nået til denne erkendelse, det vil sige, når han er blevet en korsteolog, kan han anvende menneskers visdom og Guds lov på den rette måde, i stedet for at misbruge dem som en herlighedsteolog (XXIV).

3.3 Program

Som beskrevet ovenfor stod Luther ved begyndelsen af reformationen i tre forskellige opgør med henholdsvis gerningsretfærdighed, skolastikken og den kirkelige magt. Alle tre kan betegnes som korsteologiske opgør: At dette er tilfældet for opgøret med gerningsretfærdighed, ses tydeligt af sammenhængen i Heidelbergdisputationen, hvor de korsteologiske teser optræder netop i overgangen mellem den anfægtede tilværelse før modtagelsen af Guds retfærdighed (I-XVIII) og troens tilværelse efter (XXV-XXVIII). At der ved siden af dette også findes et epistemologisk opgør med skolastikken, er vanskeligt at overse – medmindre man (som fx Gerhard Forde) ignorerer de filosofiske teser (XXIX-XL) og udglatter Luthers skelnen mellem visdommen (XXII) og loven (XXIII).⁴ Ganske vist er herlighedsteologens epistemologi og hans gerningsretfærdighed to sider af samme sag, men anliggendet er dog dermed også større end blot gerningsretfærdighed alene (Moltmann 1972, 73).

Det kirkepolitiske opgør er ikke direkte nævnt i Heidelbergdisputationen, men de korsteologiske principper ligger tydeligvis alligevel også bag ved Luthers kirkesyn – som E. Thestrup Pedersen skriver: ”Som Kristus her på jorden var Guds søn i skjulthed, idet *hans herlighed var skjult under skændsel*, hans guddommelighed under menneskelighed, således er den sande kirke i denne verden skjult for menneskers øjne, ja den træder i verden frem i en skikkelse, der *for menneskets fornuft og erkendelse er det modsatte af Kristi hellige menighed*. (Thestrup Pedersen 1959, 38; mine kursiveringer)”. Når Thestrup Pedersen alligevel knytter Luthers kirkeforståelse sammen med retfærdiggørelseslæren frem for korsteologien (ibid., 39), så mener jeg, at det skyldes en ensidighed hos nogle lu-

theranere, hvor retfærdiggørelsen på en uheldig måde gøres til det altoverskyggende princip. Det er ganske vist klart, at Luthers opdagelse af retfærdiggørelsen af tro alene var den *historiske forudsætning* for hans korsteologiske program og hele hans reformatoriske virke (McGrath 1985, 153-61). Men jeg vil hævde, at korsets teologi samtidig er den *principielle forudsætning* (eller det teologiske grundlag) for såvel Luthers retfærdiggørelseslære som hans epistemologi og ekklesiologi. I Heidelbergdisputationen er det jo korsteologien, der forklarer retfærdiggørelsen, ikke omvendt. Også Luthers epistemologi, hans åbenbaringsforståelse, der førte til ‘Skriften alene’-princippet, kan bedst forklares ud fra det princip for Guds selvåbenbaring, som korset anviser, for netop i Skriften finder vi en norm, der trumfer vores forsøg på erkende Gud efter menneskelige visdom (McGrath 1985, 149-50).⁵

4. Korsteologien og nyere tids teologi

Regin Prenter har i en artikel brugt Luthers korsteologi til at opstille en udfordring til sin samtids teologi, den dialektiske teologi, idet han omformede (eller nuancerede) Luthers modstilling af korsteologi og herlighedsteologi som to modpoler til en opstilling af den rette korsteologi som en vej mellem to afveje: ‘Korsteologi uden ordet’ og ‘ordteologi uden korset.’ Han mente, at den ene hovedretning inden for dialektisk teologi, eksistensteologien, repræsenteret ved Rudolf Bultmann, var en ‘korsteologi uden ordet,’ ikke fordi eksistensteologerne manglede ord, men fordi selve *ordet*, det forløsende ord om syndernes forladelse, mistede sin kraft som forløsende evangelium og i stedet blev til fremstillingen af en eksistensmulighed. På den anden side havde Prenter også en selvkritisk udfordring til sin egen retning inden for dialektisk teologi,



En korsteolog må fastholde korsets soteriologiske betydning og dets praktisk-etiske konsekvens i en spænding



“unserer modernen Orthodoxie,” for ganske vist tog repræsentanter som Dietrich Bonhoeffer og Karl Barth kampen op mod to-rums-tænkningen under nazismen, og dog lå faren for denne teologi i den selvsamme to-rums-tænkning, hvor teologien blev en ‘ordteologi uden korset,’ det vil sige uden forbindelse til det moderne menneskes historiske virkelighed – en teologi der adskiller det sakrale og teologiske rum fra den daglige tilværelses rum. Prenter hævdede ikke at kunne anvise en udvej fra dette problemkompleks – blot at man ikke må spille ordet og livet (Kristi kors og vores) ud mod hinanden (Prenter 1977, 251-62).

Ovenfor har jeg nævnt Jürgen Moltmann og Gerhard Forde, som må betragtes som væsentlige repræsentanter for post-dialektisk reformatisk teologi, men også hos dem finder vi – trods alle deres kvaliteter og nuancer – en tendens til, at teologien enten indretter sig på den moderne verdens betingelser (som der kan ses en tendens til hos Moltmann), eller at den omvendt insisterer på at foregå uafhængigt af nutidens erfaringer (som hos Forde). Det første giver en teologi, hvor det bliver mindre vigtigt, at korset også formidler frelsen fra Gud, hvorimod det andet betyder, at korset ikke kan få praktiske etiske konsekvenser i denne verden. Vi burde ikke behøve at vælge mellem de to perspektiver, som hos Luther og Paulus synes at glide sammen langt mere uproblematisk.

Dette er endda blot én akse af den udfordring, som vi står over for. I en diskurs i sin kommentar til Første Korintherbrev stiller Dieter Zeller nogle spørgsmål til den, der i nutiden vil videreføre korsteologien: *På den ene side:* “Blieb mit der fortlaufenden Geschichte nicht oft nur das Nein zur Welt, ohne dass von der „neuen Schöpfung“ etwas sichtbar wurde?” *Og på den anden side:* “Was wurde aus der Kritik an den gesellschaftlichen Werten in einer Kirche, die selbst gesellschaftlich verfasst ist und in der diese Werte fröhliche Urständ feierten?” (Zeller 2010, 116). Teologien står altså i en dobbelt fare for at blive verdsliggjort: På den ene side hvis den siger et stort nej til den bestående verdensorden uden at blive tydelig om Guds nye verdensorden, som også har nogle etiske konsekvenser i denne verden, nemlig at vi ikke i praksis kan leve som verdslige mennesker. På den anden side hvis den siger et stort ja til den verdens værdier, så tabes den kritiske dimension og det glemmes, at kristne ikke blot har til opgave at leve etisk men at gøre det på en måde, der skiller os ud fra andre mennesker.

5. Konklusion

‘Trods Paulus’ og Luthers vidt forskellige historiske kontekster synes der at være et overlap, et fælles motiv bag deres teologiske programmer: Det som har høj status i menneskers øjne, har lav status over for

Gud, hvorimod Gud elsker det, som har lav status i verden; dette viste Gud ved at ydmyge sig i en selvåbenbaring som menneske, der nåede sit klimaks (eller måske rettere antiklimaks) i døden på et kors – det stik modsatte af hvad der har høj status blandt mennesker. Korset afslører og ødelægger enhver selvophøjelse, hvad enten den er på grundlag af gerninger eller en særlig indsigt eller lærdom eller magt eller tilhørsforhold til en bestemt gruppe. Men korset åbenbarer også en skjult herlighed bag ved nedbrydelsen, bag den umiddelbart synlige skændsel; derfor er der heller ingen modsætning mellem kors og opstandelse. Denne herlighed er frelsens eller retfærdiggørelsens virkelighed, som mennesket får del i ved tro.

Guds selvåbenbaring i korset har nogle teologiske konsekvenser, som kan accentueres lidt forskelligt: I Første Korintherbrev fokuserede Paulus især på korsets praktiske konsekvenser for livet i menigheden, mens Luther i Heidelbergdisputationen især fokuserede på retfærdiggørelsen af tro alene. Imidlertid brugte begge også korset som udgangspunkt for andetsteds at tale om henholdsvis retfærdiggørelsen og kirken praktiske virkelighed. Fælles for dem er dog, at det tilsyneladende aldrig bliver et problem for dem at tale både soteriologisk og etisk, tværtimod flyder det ene over i det andet. Luthers opgør med gerningsretfærdighed betyder for eksempel aldrig, at han nærmer sig antinomisme eller at han mistænker enhver lovoverholdelse for at være gerningsretfærdighed – denne konsekvens finder vi først hos Luthers efterfølgere. Denne uproblematisk sammenholdelse af soteriologi og etik (eller tro og gerninger) forekommer i praktisk langt vanskeligere i dag, måske på grund af arven fra oplysningstiden, der har lært os at adskille teori og praksis. Foruden at denne arv har gjort

vores egen fornuft og erfaring til de afgørende kriterier for en moderne verdensanskuelse, hvorimod den central pointe i korsteologien jo er, at vi ikke kan erkende tilværelsens sammenhæng ret ud fra verdens egne kriterier.

Derfor står der stadig en korsteologisk udfordring tilbage til fremtidens teologi. En korsteolog må fastholde korsets soteriologiske betydning og dets praktisk-etiske konsekvens i en spænding, hvor de ikke spilles ud imod hinanden, men derimod får lov begge at have deres fulde berettigelse i en indbyrdes forstærkende symbiose: Det som Gud har gjort for os på korset, skal ikke trække noget fra den fordring, som Gud også har opstillet til os i samme kors, eller omvendt – tværtimod. Derfor må teologien fortsat bakke med spørgsmål som: Hvad betyder korset for den kristnes syn på sin tilværelse i en given kontekst, for eksempel i et vestligt forbrugersamfund som Danmark? Hvordan skal kirken forholde sig til dyrkelsen af statussymboler og succes – og omvendt: Hvordan skal kirken forholde sig til jantelovsmentaliteten – ja, hvordan skal kirken i det hele taget forholde sig til samfundets normer? Hvordan skal kirken forholde sig til de lidende og undertrykte henholdsvis til de rige og mægtige, herunder statsmagten? Kan et korsteologisk program overhovedet nå til sin fulde udfoldelse i en kirke, der er så tæt knyttet til staten som den danske? Hvad er der på spil, når kirkens folk forsvare det berettigede i, at kirken er en del af statsapparatet, eller at kirkens præsteuddannelse foregår ved statslige universiteter – eller for den sags skyld når en privat kirkelig uddannelsesinstitution trakter efter statslig godkendelse? Og hvordan fastholder kirken, at det afgørende ikke er, hvilken menneskelig orden vi skal indrette os under, men at Gud allerede har oprettet frelsens skjulte virkelighed?

Hvordan kan kirken selv nå til større forståelse af dette og legemliggøre det over for et pluralistisk samfund? Hvordan undgår vi at Guds nåde og vores aktivitet kommer til at stå som uforenelige modsætninger –

eller med andre ord: Hvordan fastholder vi enheden mellem Kristi kors og vores, uden at vores eget kors dermed kommer til at fremstå som en fortjeneste?

NOTER

- 1 Der er allerede skrevet meget godt om, hvordan vi kan leve i denne spænding, se for eksempel Stanley Hauerwas og William H. Willimon: *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*, Nashville: Abingdon, 1989.
- 2 Udtrykket "værdiomvendende" henleder tanker på Friedrich Nietzsches kritik af kristendommen for dens "Umwertung aller Werte" (jf. Moltmann 1972, 37-38).
- 3 Luther skelner ikke skarpt mellem Kristi lidelser og vores, tværtimod er der en hemmelighedsfuld enhed imellem dem (McGrath 1985, 150-51; Prenter 1977, 249).

- 4 Forde forklarer udeladelsen af de filosofiske teser med at "they would draw us farther afield than we need to go" (Forde 1997, 20). Og i forbindelse med XXII, hvor det ellers ville være oplagt af skrive om epistemologi, opfinder han det samlende udtryk "the wisdom of the law" (ibid., 92) i stedet for at skelne mellem visdom og lov.
- 5 Skrift-princippet er dog selvfølgelig ikke uden sammenhæng med retfærdiggørelseslæren, idet Skriften uantasteligt indeholder det evangeliske ord om syndernes forladelse (Thestrup Pedersen 1959, 45-46).

LITTERATUR

- Carroll, John T. & Joel B. Green 2007: *The Death of Jesus in Early Christianity*, Peabody: Hendrickson.
- Forde, Gerhard O. 1997: *On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Furnish, Victor Paul 1999: *The Theology of the First Letter to the Corinthians* (New Testament Theology), Cambridge: Cambridge University Press.
- Luther, Martin 1883: *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), 1. Band, Weimar: Hermann Böhlau (NB!: Henvisninger med romertal er til de enkelte afsnit i Heidelbergdisputationen, se s. 353-65; citater er gengivet efter nedenævnte oversættelse, s. 73-90).
- Luther, Martin 1962: *Luthers skrifter i udvalg*, bind I, ed. Niels Nøjgaard, København: G.E.C Gad.
- Mannermaa, Tuomo 2010: *Two Kinds of Love: Martin Luther's Religious World* (ed. Kirsi I. Stjerna), Minneapolis: Fortress.
- McGrath, Alister E. 1985: *Luther's Theology of the Cross: Martin Luthers Theological Breakthrough*, Oxford: Blackwell.
- Moltmann, Jürgen 1972: *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München: Chr. Kaiser.
- Nestle-Aland 2006: *Novum Testamentum Graece*, 27. revidierte Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (NB!: Skrifthenvisninger uden angivet bog er til 1 Kor; Skriftcitater er gengivet efter den autoriserede oversættelse af 1992.)
- Prenter, Regin 1977: "Zur Theologie des Kreuzes bei Luther," idem: *Theologie und Gottesdienst: Gesammelte Aufsätze* (edd. Erik Kyndal, Gerhard Pedersen & Anna Marie Aagaard), Århus: Aros, 247-62.

- Thestrup Pedersen, E. 1959: *Luther som skriftfortolker (I): En studie i Luthers skriftsyn, hermeneutik og eksegesi*, København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.
- Thiselton, Anthony C. 2000: *The First Epistle to the Corinthians* (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids: Eerdmans / Carlisle: Paternoster.
- Tronier, Henrik 2003: "Kristus som værdiomvendende blik," Troels Engberg Pedersen (ed.): *Den nye Paulus og hans betydning*, København: Gyldendal, 156-90.
- Zeller, Dieter 2010: *Der erste Brief an die Korinther* (Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

FORFATTEROPLYSNINGER

Nikolaj Christensen
6 Pembroke Street
Oxford, OX1 1BP
United Kingdom
nikolajchr@gmail.com
TLF +45 22 14 77 17
TLF +44 7741 087 877

VIL DEN RIGTIGE MR. LEWIS TRÆDE FREM?

En introduktion til C.S. Lewis' forfatterskab og hans teologiske vision



Adjunkt, cand.mag., theol.master, Bent Bjerring-Nielsen

RESUMÉ: C.S. Lewis forfatterskab var voldsomt omfattende og Lewis-receptionen er ekstraordinært bred. I artiklen bliver der givet en oversigt over hele Lewis forfatterskab, den økumeniske og akademiske bredde i Lewis-receptionen demonstreres, og det vises, at det, som man kunne kalde Lewis teologiske vision, træder tydeligst frem, når man sammentænker de tre hovedspor i forfatterskabet: Det litteraturkritiske, det essayistisk apologetiske og det skønlitterære. Lewis var en konsekvent modernitetskritiker og formulerede en vision for en genfortryllet bibelsk tænkning, der på en unik måde forenede følelsen og fornuften, begrebet og billedet, myten og historien.

Introduktion

Hvis man besøger St. Lukas episkopale kirke i Monrovia, Californien, vil man der kunne finde en to en halv meter høj glasmosaik af C.S. Lewis. Det må siges at være et specielt udtryk for den tilnærmelsesvis helgendyrkelse, der er blevet C.S. Lewis til del i forskellige dele af den kirkelige verden. Det er dog ikke alle, der har været begejstret for at møde manden. En af de mindre begejstrede er den kendte litterat Harold Bloom. Bloom er blevet forbundet med den særlige Yale-dekonstruktion, men i en dansk sammenhæng er det vigtigste, at han skrev *The Western Canon*, som indirekte var med til at sætte dagsordenen for dansk kulturpolitik i et tiår, hvor ka-

nondiskussionen kom til at fylde meget. I sine unge år studerede Harold Bloom i en periode i Cambridge og kom i den forbindelse i kontakt med C.S. Lewis, hvad der på et tidspunkt resulterede i en diskussion om, hvad skabelse er. Her repræsenterede Bloom med egne ord en af William Blake inspireret gnostisk, jødisk indfaldsvinkel. Det var Lewis ikke begejstret for.

Det er almindelig kendt, at det kunne være en voldsom oplevelse at diskutere med Lewis, hvad Harold Bloom også erfarede. Han er faktisk ikke helt kommet sig over det endnu. Han indleder således introduktionen til den af ham selv redigerede *Bloom's Modern Critical Views – C.S. Lewis* med følgende sætning: "C.S. Lewis was

the most dogmatic and aggressive person I have ever met.” Han fortsætter så med at tage fuldstændig afstand til Lewis’ essayistisk apologetiske virksomhed, hvorefter han fremfører sin velkendte antipati mod Fantasy, hvad der betyder en afstandtagen til såvel de tre kendte Inklings, Lewis, Tolkien og Charles Williams, som til Rowlings bøger om Harry Potter. Men når alt det er sagt, så er der udpræget respekt fra litteraten Harold Bloom over for litteraten C.S. Lewis, hvor særligt Lewis’ bog om middelalderens og renæssancens verdensbillede *The Discarded Image* bliver fremhævet som “a masterpiece”.¹

Der er en voldsom afstand mellem vurderingen af C.S. Lewis, som det kommer til udtryk henholdsvis i glasmaleriet og i Harold Blooms kommentarer. Det er samtidig et udtryk for en spænding hos Lewis selv mellem litteraten, apologeten og forfatteren og det er udtryk for den fantastiske bredde, som man finder i den aktuelle Lewis-reception.

Sidste år udkom *The Cambridge Companion to C.S. Lewis*, redigeret af Robert MacSwain og Michael Ward (i det følgende benævnt: CCCSL). Med udgangspunkt i denne antologi vil jeg forsøge at give et overblik over Lewis meget omfattende produktion med udblik til receptionen af ham på verdensplan og de mange forskellige Lewisser, man kan finde i litteraturen om ham. Derefter vil jeg påpege, at det, man kunne kalde Lewis teologiske vision, først bliver tydelig når man sammentænker de tre hovedspor hos Lewis: Det litteraturkritiske, det essayistisk apologetiske og det skønlitterære.

Lewis-receptionen

CCCSL udkom som en del af serien *The Cambridge Companion* om religion, og meget typisk for Lewis er det et forhold, som

man bliver nødt til at diskutere i bogens forord, fordi en bog om Lewis lige så godt kunne udkomme i litteraturserien. C.S. Lewis var en kristen essayist og apologet, men var også professor i middelalder- og renæssancelitteratur, og han var forfatter til en lang række skønlitterære værker. Harold Bloom er et eksempel på en person, der elsker litteraturforskeren Lewis, men afskyr essayisten og den skønlitterære forfatter; i den evangelikale verden er der i modsætning til det et markant fokus på apologeten Lewis, mens han i den brede offentlighed primært er kendt som forfatteren til *Narnia*-bøgerne. Han er ikke nem at rubricere.

Den teologiske interesse for C.S. Lewis er også meget bred. Hvis man tager udgangspunkt i receptionen, kan man nok karakterisere Lewis som det tyvende århundredes mest økumeniske forfatter. Han er voldsom populær blandt amerikanske evangelikale. I en læserundersøgelse lavet af *Christianity Today* i 1998 blev Lewis således kåret til den mest indflydelsesrige evangelikale forfatter, og jeg tror generelt, at det vil være svært at finde en kendt amerikansk evangelikal forfatter, der ikke i sit forfatterskab har nogle referencer til og citater af C.S. Lewis. Wheaton College i Chicago har haft væsentlig betydning for denne evangelikale interesse, hvad der særligt skyldes Clyde S. Kilbys (1902-86) indsats. Kilby var i mange år professor i engelsk litteratur på stedet og hans indsats omkring Lewis og beslægtede forfattere resulterede i oprettelsen af *The Marion E. Wade Center*. Her beskæftiger man sig særligt med C.S. Lewis og seks andre kristne forfattere (J.R.R. Tolkien, Charles Williams, Chesterton, George MacDonald, Dorothy Sayers og T.S. Eliot), men Lewis står i centrum af interessen. På *The Marion E. Wade Center* finder man således et lille museum med nogle af Lewis møbler og en del af hans bibliotek; man

har en række af Lewis breve; man afholder konferencer og udgiver tidsskriftet "Seven" om de syv forfattere. Clyde S. Kilby udgav helt tilbage i 1964 (årets efter Lewis død) *The Christian World of C.S. Lewis*, hvor han blandt andet flere gange i forbindelse med diskussionen af Lewis værker kan referere til egen brevveksling med forfatteren og dermed har nogle af Lewis kommentarer til hans egne værker. Clyde S. Kilby er også medforfatter til *C.S. Lewis – Images of his World*, og har redigeret og udgivet *Lewis Letters to an American Lady*.

Der findes imidlertid også en temmelig katolsk C.S. Lewis, hvad der særligt skyldes Walter Hooper (1931). Hooper var Lewis' sekretær det sidste år af Lewis' liv og har efter Lewis' død redigeret og udgivet en række bøger med artikler og essays af ham. Han har sammen med Roger Lancelyn Green skrevet en af de mest anerkendte biografier om Lewis (med den ikke voldsomt overraskende titel: *C.S. Lewis – A Biography*, 1974)² og præsiderede i mange år over the C.S. Lewis selskabet i Oxford. Hooper er amerikaner og har været anglikansk præst, men konverterede i 1988 til katolicismen. I en periode virkede det som om, at han seriøst arbejdede på at få Lewis helgenkåret, hvad der kan være baggrunden for, at han ofte antyder, at Lewis' ægteskab med Helen Joy Gresham aldrig blev fuldbyrdet. Påstanden er for øvrigt aldeles usandsynlig, hvad enhver, der har læst *En sorgens dagbog (A Grief Observed)*, hans hudløst ærlige refleksioner efter hustruens død, må blive overbevist om. Her kan Lewis for eksempel skrive: "I de få år mættede H. [Helen Joy Gresham] og jeg os med kærligheden; hver eneste form af den – højtidelig og lystig, romantisk og realistisk, sommetider så dramatisk som et tordenvejr, sommetider så behageligt og ubestemt som at tage sine bløde tøfler på. Ingen sprække i hjerte

eller krop forblev ufyldt." Er spørgsmålet da så interessant? Ikke nødvendigvis, men det viser lidt om, hvordan de mange forskellige Lewisser bliver formede.³

Tonen de forskellige grupper imellem er ikke altid lige rar, men højdepunktet – eller snarere bundskraberen – bliver nået med Kathryn Lindskogs bog *The C.S. Lewis Hoax*, som er et utroligt voldsomt angreb på Walter Hooper. Bogen er en af de giftigste, som jeg har set i kristne kredse og i intellektuelle kredse generelt, og det siger jo ikke så lidt. Baggrunden for angrebet er, at Walter Hooper i 1977 udgav en række hidtil ikke publicerede historier af C.S. Lewis under titlen *The Dark Tower and Other Stories*. Kathryn Lindskog mente ikke, at C.S. Lewis var forfatteren til historierne, hvad hun plæderer for i *The C.S. Lewis Hoax* med udgangspunkt i et gennemført karaktermord på Hooper. Det er mit indtryk, at der i dag er forholdsvis bred konsensus om at anerkende, at historierne er udarbejdet af Lewis. Det er dog også tydeligt, hvorfor han ikke udgav dem selv, da kvaliteten simpelthen er for ringe.

CCCSL afspejler på en fin måde den økumeniske bredde i beskæftigelsen med Lewis, idet man har valgt forfattere med en meget forskellig kirkelig og faglig baggrund til at skrive artiklerne. Man er også meget opmærksom på bredden i Lewis forfatterskab, idet man har tre hovedafsnit, der henholdsvis dækker det litteraturkritiske, det essayistisk-apologetiske og det skønlitterære forfatterskab. I CCCSL benævnes de henholdsvis "Scholar", "Thinker" og "Writer".

Lewis som litterat

Afsnittet om Lewis som litteraturkritiker bliver dækket af fire forskellige forfattere i CCCSL. John V. Flemming, som er litteraturprofessor ved Princeton University, skri-

ver om Lewis som “Literary critic”, Stephen Logan, som underviser i engelsk på Cambridge University, skriver om Lewis som “Literary theorist”, Dennis Danielson, som er professor i engelsk på University of British Columbia, skriver om Lewis som “Intellectual historian” og endelig skriver Mark Edwards, som underviser i teologi i Oxford, om Lewis som “Classicist”. Det fungerer ikke særligt godt. Der er flere unødvendige gentagelser og emneinddelingen synes ikke velvalgt i forhold til det særlige ved Lewis litteraturkritik.

Lewis litterære speciale var middelalder – og renæssancelitteratur; da der blev lavet et professorat til ham i Cambridge, var det da også dette, der var hans emne. Han beskæftiger sig mere med litteraturhistorie end litteraturteori, selv om han også på det sidste område er kommet med væsentlige bidrag.

John Fleming bemærker i sit bidrag, at “Lewis was a pioneer in what later French historians would call *l’histoire des mentalités* – the shifting history of human mental structures” (CCCSL, s. 22). Det er en præcis beskrivelse af en af de væsentligste træk ved Lewis, idet litteraturhistorie og mentalitetshistorie hænger sammen hos ham; han er interesseret i at beskrive forskellene mellem forskellige tidsepoker ikke alene i tænkning, men også i sansning og oplevelse. Til det formål er skønlitteraturen et glimrende udgangspunkt. Lewis’ mentalitetshistoriske arbejde er da også blevet bemærket af danske litterater (om end i begrænset omfang). I sin bog om Augustin, Goethe og Grundtvig, *Viljens former* (fra 1974), anlægger lektor på dansk ved Københavns Universitet, Poul Behrendt, således et mentalitets- eller bevidsthedshistorisk perspektiv på de tre forfatterskaber. Inspirationen til dette perspektiv henter han fra Lewis *The Allegory of Love*.

The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition (fra 1936) var Lewis første litteraturhistoriske værk. Det er et forsøg på at fange sammenhængen mellem frembruddet af en ny kærlighedsopfattelse, den høviske kærlighed, og en specifik litterær form, allegorien. I arbejdet med det beskæftiger Lewis sig såvel med kendt middelalderlig litteratur som den franske *Roman de la Rose* og Chaucers værker som med mindre kendte forfattere.

Det karakteristiske ved Lewis’ litteraturhistoriske forfatterskab er ikke kun, at det er mentalitetshistorisk anlagt, men også den specifikke inddeling af den vesteuropæiske historie, hvad Dennis Danielson gør opmærksom på i sit bidrag til CCCSL om Lewis som intellektuel historiker: “Whereas our ancestors saw history falling on two sides of the watershed formed by the advent of Christianity, we must recognize three large periods: the pre-Christian, the Christian, and the post-Christian” (CCCSL, s. 45). På dette område sker der jævnligt et møde mellem litteraturhistorikeren og apologeten Lewis, idet han gerne understreger sin fascination af den middelalderlige (kristne) verden og samtidig modsætter sig en udviklingsoptimistisk ide om, at vi som menneskehed med tiden skulle have udviklet os hen imod større grad af visdom og moralsk perfektion. Denne vrangforestilling kalder Lewis blandt andet for “kronologisk snobberi”. Det bliver antydnet subtilt i indledningen til Lewis’ *English Literature in the Sixteenth Century*, som er hans bidrag til serien *Oxford History of English Literature*. Her er overskriften til det introducerende kapitel: “New Learning and New Ignorance”. Dennis Danielson siger for øvrigt om dette introducerende kapitel, at det “is among the richest and most concentrated pieces of intellectual history he ever produced”, mens John V. Fleming kaldet hele

English Literature in the Sixteenth Century for “the greatest single monument in Lewis astonishing literary erudition” (CCCSL, s. 47 og 23). Opgøret med det kronologiske snoberi udtrykkes mere ligefremt, når Lewis i sin tiltrædelsesforelæsning som professor i Middelalder – og renæssancelitteratur ved Cambridge (optrykt som “De Descriptione Temporum”) kalder sig for en “dinosaur”, et fortidigt væsen der har overlevet ind i nutiden. Og det får en omfattende fremstilling i *The Discarded Image*.

The Discarded Image – An Introduction to Medieval and Renaissance Literature, som udkom i 1964, året efter Lewis død, er en introduktion til middelalderens og renæssancens verdensbillede, som det kommer til udtryk i litteraturen, hvad der igen, ifølge Lewis, er en fremragende indfaldsvinkel til en tidsforståelse og fornemmelse for verdensbilleder, der adskiller sig afgørende fra det moderne. I forbindelse med beskrivelsen af det, han kalder “den middelalderlige model”, skriver han blandt andet: “Not only epistemologically but also emotionally the Model probably meant less to the great thinkers than to the poets” (Lewis 1964, 17). Lewis har svært ved at skjule sin begejstring for det middelalderlige verdensbillede, om hvilket han skriver: “The human imagination has seldom had before it an object so sublimely ordered”; senere kommer han med bekendelsen: “I have made no serious efforts to hide the fact that the old Model delights me as I believe it delighted our ancestors. Few constructions of the imagination seem to me to have combined splendour, sobriety, and coherence in the same degree” (Lewis 1964, 121 og 216). Lewis skjulte ikke, at han var en dinosaur, der ikke kun var interesseret i middelalderens tænkning, i dens filosofi og teologi. Han var interesseret i følelsen, i sansningen og i forestillingsevnen, i det fulde verdens-

billede, som fanges bedre i skønlitteraturen end noget andet sted. Her sker der et møde mellem litteraturhistorikeren og den skønlitterære forfatter. Det er lige præcis evnen til at kunne bevæge sig ud over den snævre modernistiske rationalitet, der betyder, at en væsentlig del af Lewis apologetiske indsats findes i hans litteraturhistoriske og skønlitterære bøger. Lewis litteraturhistoriske indsats danner så at sige klangbunden for hans apologetik.

Titlen, *The Discarded Image – An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, antyder, at Lewis ikke mente, at den virkelig store forandring i verdensbilledet mellem det præ-moderne og det moderne skete i overgangen mellem middelalder og renæssance, men skulle placeres senere. Den problematik diskuteres også i *English Literature in the Sixteenth Century*.

Lewis var en stor beundrer af Miltons *Paradise Lost*, Miltons store gendigtning af Genesis 1-3. Denne beundring kommer til udtryk i hans bog om værket *A Preface to Paradise Lost*. En af de store fortolkningsmæssige udfordringer i forbindelse med værket er, hvem der skal opfattes som dets egentlige helt. Her påstod romantikerne og specielt William Blake (i *The Marriage of Heaven & Hell*), at Satan var den egentlige helt, selv om Milton ikke selv var opmærksom på det. Lewis er uenig; han holder med Gud og mener, at Blake og co. tager fuldstændig fejl. Det er Stanley Fish store fortjeneste, at han i *Surprised by Sin* er i stand til at vælge et perspektiv, der kan forsone disse tilsyneladende absolutte modsætninger. Fish laver en såkaldt “retorisk” læsning af *Paradise Lost*, hvor hans indfaldsvinkel er spørgsmålet: Hvad gør teksten ved læseren? Og i tilfældet *Paradise Lost* er svaret: Teksten får os til at identificere os med Adam i hans fald; vi “gentager” syndefaldet igennem læsningen. Det udtrykker Fish

selv i forordet til andenudgaven af *Surprised by Sin* på følgende måde: "I was able to reconcile the two camps under the aegis of a single thesis: *Paradise Lost* is a poem about how its readers came to be the way they are; its method [...] is to provoke in its readers wayward, fallen responses which are then corrected by one of several authoritative voices (the narrator, God, Raphael, Michael, the Son)" (Fish 1997, x). På denne måde kan Fish forene modsætningerne i det, han benævner "The Milton Controversy". I denne sammenhæng er det væsentlige, at Lewis har været med til at sætte dagsordenen i denne "controversy", hvad der betyder, at han er svær at komme udenom i enhver seriøs diskussion af Milton.⁴

Selv om Lewis primært var litteraturhistoriker, har han også bidraget til litteraturteoretiske diskussioner. I CCCSL er det primært Stephen Logan, der diskuterer denne problemstilling, idet han tager udgangspunkt i den særlige betydning, som begrebet "theory" har fået i en del angelsaksisk litteraturteori, hvor det mere eller mindre forbindes med en poststrukturalistisk, dekonstruktiv litteraturtilgang. En sådan kan jo ikke på nogen måde identificeres med Lewis, hvis litteraturteoretiske tilgang karakteriseres på følgende (efter min mening præcise) måde af Logan: "What distinguished Lewis as a literary theorist was that he was fully intimate with the older and far longer metaphysical tradition at a time when it was beginning to come under attack – when the cultural changes were occurring which would result in the emergence of an aggressive secular and materialistic form of literary theory" (CCCSL, s. 40).

Lewis' centrale litteraturteoretiske værk er *An Experiment in Criticism*, som på en måde er et meget tidligt udtryk for nogle af de udviklingstendenser, der har

præget litteraturvidenskaben de sidste tiår, samtidig med at tilgangen er en helt anden. Man kan med Terry Eagleton karakterisere litteraturvidenskabens generelle udvikling, som en bevægelse fra et primært fokus på forfatteren (i biografisk og eksistentielt orienteret kritik) over et primært fokus på teksten (i nykritik og strukturalisme) hen imod et fokus på læseren (i på den ene side retorisk læsning og såkaldt "reader response criticism" og på den anden side i dekonstruktiv læsning). De sidste tilgange er dem, Kevin J. Vanhoozer benævner henholdsvis "users" og "undoers" i hans teologisk orienterede kritik af tilgangene i *Is there a Meaning in this Text?* (1998).

I *An Experiment in Criticism* forsøger Lewis at give en ny vinkling på den endeløse diskussion om forskellen på god og dårlig litteratur ved at skifte fokuset fra tekst til læser. Den gode bog defineres ved at kunne læses på en bestemt måde, som Lewis så prøver at bestemme nærmere. Det er, som nævnt, det første eksempel på litteraturteoriens generelle bevægelse i de følgende tiår fra at fokusere på teksten til at fokusere på læseren. Den store forskel er, at Lewis har en normativ indfaldsvinkel, hvad der er fraværende hos de seneste tiårs "users" og "undoers".

I almenheden er der ikke megen opmærksomhed på Lewis litteraturhistoriske og litteraturteoretiske virksomhed, men det indeholder en implicit modernitetskritik, som er en væsentlig forudsætning for såvel hans apologetiske som hans skønlitterære forfatterskab og en aldeles afgørende intellektuel indsats i sin egen ret.

Myten der blev sandhed

Myteforståelsen⁵ kan ses som selve det samlende fokuspunkt i Lewis' forfatterskab generelt. Det var afgørende for hans omvendelse fra ateisme til kristendom, hvad han



Man finder endvidere hos Lewis et ret konsekvent opgør med såvel moralsk relativisme som med naturalisme



beskriver i *Surprised by Joy* (dansk: *Overrasket af glæde*). *Surprised by Joy* er nok det nærmeste, som man i de sidste hundrede år er kommet på en bog som Augustins *Bekendelser*. Det er en åndelig selvbiografi, der beskriver Lewis liv fra fødslen i vinteren 1898 i Belfast til omvendelsen til først teisme og siden egentlig kristendom i Oxford i efteråret 1929. Det er også en bog om "joy", glæde, men det er vel at mærke et ord, som Lewis giver et specielt indhold. "Joy" defineres som "an unsatisfied desire which is itself more desirable than any other satisfaction" (Lewis 1955, 20). "Joy" i denne tekniske betydning har ifølge Lewis kun ét træk til fælles med glæde eller lykke i den traditionelle betydning og det er, at den, der har oplevet det, vil ønske det igen.

I *Surprised by Joy* fortæller Lewis om en lang række erfaringer af "Joy", der er forbundet med oplevelser af myter, musik og litteratur. Centrale eksempler er Wagners musik og den nordiske og keltiske mytologi. Disse erfaringer kom til at spille en central rolle i hans omvendeshistorie, hvad Lewis blandt andet beretter om i et brev til barndomsvennen Arthur Greeves (fra 1931): "What Dyson and Tolkien showed me was this: that if I met the idea of a sacrifice in a Pagan story I didn't mind it at all: again, that if I met the idea of a god sacrificing himself to himself [...]. I liked it very much and was mysteriously moved by it: again,

that the idea of the dying and reviving god (Balder, Adonis, Bacchus) similarly moved me provided I met it anywhere *except* in the gospels. The reason was that in the Pagan stories I was prepared to feel the myth as profound and suggestive of meanings beyond my grasp even tho' I could not say in could prose 'what it meant'. Now the story of Christ is simply true myth: a myth working on us in the same way as the others, but with this tremendous difference that *it really happened*" (Hooper 1979, 427).

I brevets fortsættelse giver Lewis udtryk for en opfattelse af de hedenske myter som værende en slags forberedelse til kristendommen/evangeliet; dette er analogt med kristendommens traditionelle opfattelse af Moseloven og for eksempel Klemens af Alexandrias opfattelse af den græske filosofis rolle. Myteopfattelsen udsprang af personlige erfaringer. Han nærmede sig, med egne ord, kristendommen fra en "delighted interest in, and reverence for, the best pagan imagination" og beundrede Balder før Kristus og Platon før Augustin, som han udtrykker det.⁶

I brevet til Arthur Greeves giver Lewis udtryk for, at en konsekvens af hans holdning til myter er, at man på en måde kan nærme sig kristendommen, som man nærmer sig andre myter. Udgangspunktet for det er, at disse myter påvirker os kraftigt. De "virker i os", som det siges i brevet, og

det, de først og fremmest virker, er "joy", en glædesfyldt, men uforløst, længsel. Denne myteforståelse, som Lewis udtrykte formelagtigt ved at sige, at kristendommen er en myte, som er blevet sandhed, var afgørende for hans omvendelse og forblev et centralt omdrejningspunkt i hele hans mangfoldige forfatterskab.

Tænkeren Lewis

Afsnittet om Lewis som "thinker", om hans teologiske og filosofiske tænkning, i CCCSL er omfattende med temmelig forskelligartede bidrag. I en glimrende artikel om Lewis skriftsyn, tager Kevin J. Vanhoozer, teologi-professor ved Wheaton College,⁷ netop udgangspunkt i Lewis myteforståelse: "Lewis view of scripture is inseparable from his view of myth. Christians must 'both assent to the historical fact and also receive the myth (fact though it has become) with the same imaginative embrace which we accord to all myths'. He therefore distinguished himself from fundamentalist, who lose the myth (imagination) and from modern biblical critics, who eliminate the 'became fact' (history)" (CCCSL, s. 76).

I forlængelse af det citerer Vanhoozer også Lewis' ord om, at det, som vi møder i myten er virkelighed ("reality"), som han adskiller fra sandhed ("truth") med ordene: "What flows into you from myth is not truth but reality (truth is always *about* something, but reality is that *about which* truth is)".⁸ Det bør dog bemærkes, at man ikke finder mange specifikke læsninger af bibelske tekster i hans forfatterskab; det nærmeste, som man kommer dette, er hans *Reflection on the Psalms*.

Lewis var ikke teolog af profession; han startede sin karriere på universitetet i Oxford med at undervise i filosofi i to år og koncentrerede sig derefter om litteraturen i resten af hans professionelle karriere. Sam-

tidig er der dog gode grunde til, at bogen om Lewis er kommet i *The Cambridge Companion's* religionsserie. Man kan absolut tage Lewis alvorligt som teolog, men det skal ske på de rigtige præmisser. Han fokuserer på det, som er fælles for alle kristne, på temaer som for eksempel Kristi guddommelighed og treenigheden. Det er jo spørgsmål, som både historisk og aktuelt kan anspore til meget omfattende teologiske diskussioner, men det, Lewis fokuserer på, er fællesmængderne, det alle kan blive enige om. Det er nok den væsentligste årsag til, at Lewis fremstår som en af det tyvende århundredes mest økumeniske skikkelser.

Lewis fremstår, særlig i *Mere Christianity*, som lægmanden, der vil gøre kristendommen forståelig for andre; til det formål bruger han en særdeles veldisponeret og logisk fremstilling af kristne grundsandheder, men han bruger i den grad også den menneskelige forestillingsevne; Lewis har en hel unik evne til at finde gode billeder og analogier til abstrakte teologiske påstande. I artiklen "On Theology" fra CCCSL undersøger Paul Fiddes noget af denne billedbrug nærmere. Fiddes er professor i systematisk teologi ved universitetet i Oxford og har haft en række tillidsposter i den engelske baptistkirke. I "On theology" undersøger han Lewis brug af billeder som for eksempel af treenigheden som en guddommelig dans, vi inviteres til at deltage i og andre billeder af gudslivet, som "invasion" og "immersion". Fiddes konkluderer, at "He is doing theology by inviting us to indwell these images, to find our resolution there, and so finally to dwell in God" (s. 101). Det er efter min mening en smuk måde at tænke teologi på, der samtidig er en smule dinosauragtig; det er en indfaldsvinkel, som man snarere finder hos kirkefædrene end på de teologiske fakulteter. I sidste ende er det specifikke ved Lewis teologiske indsats nok hans evne

til at sammentænke det abstrakte og det konkrete, begreberne og billederne, fornuf-ten og forestillingsevnen. Den apologetiske tænkning kan ikke adskilles fra den skønlit-terære forfatter.

Man finder endvidere hos Lewis et ret konsekvent opgør med såvel moralsk relati-visme som med naturalisme, påstanden om at verden kan reduceres til de genstands-felter, som naturvidenskaben beskæftiger sig med. Hvad angår opgøret med den mora-lske relativisme, så er det en grundfore-stilling i Lewis' apologetiske skrifter, at der findes en morallov, som er fælles for menne-skeheden. Det betyder ikke, at vi følger den, men at vi har en forestilling om, at vi burde følge den. I *Abolition of Man* kaldes denne almene lov for "Tao", mens den i *Mere Christianity* (dansk: *Det er kristendom*) kaldes for "naturloven" og er udgangspunktet for Lewis argumentation. Han slutter da også det indledende kapitel i *Det er kristendom* af med at konstatere: "Der er altså to punk-ter, jeg vil slå fast. For det første, at men-nesker over hele jorden har denne ejendom-melige ide, at de bør handle på en bestemt måde, og ikke rigtigt kan frigøre sig fra den. For det andet, at de ikke lige netop opfører sig i overensstemmelse med den. De kender "naturloven", men de bryder den. Disse to kendsgerninger er grundlaget for al klar tænkning om os selv og det univers, vi lever i" (*Det er kristendom*, s. 21).⁹

Lewis opgør med naturalismen får sit mest koncentrerede udtryk i *Miracles*, som i CCCSL bliver behandlet af Charles Taliaferro, som er filosofiprofessor ved St. Olaf College, Minnesota. Spørgsmålet om naturalisme og *Miracles* kan ikke skilles fra navnet Elisabeth Anscombe. Anscombe (1919-2011) var filosof og elev af Wittgen-stein, som hun både kommenterede og oversatte. I modsætning til Wittgenstein var hun kristen, en overbevist katolik, og

havde således en række synspunkter til fælles med Lewis. Efter udgivelsen af *Miracles* diskuterede hun i et meget berømt møde i The Socratic Club i Oxford februar 1948 med Lewis. Berømmelsen skyldes, at det er den eneste gang, Lewis er kommet til kommet til kort i en offentlig diskussion, hvad der betød, at han ændrede en del ting i andenudgaven af *Miracles*. I CCCSL har Charles Taliaferro en grundig diskussion af Lewis opgør med naturalismen, hvor dis-kussionen med Anscombe står centralt.¹⁰ Der er stor uenighed blandt kommentato-terne omkring virkningen af debatten på Lewis. Nogle hævder, at det ikke havde den store virkning, andre vil påstå, at det var en væsentlig årsag til, at han mere eller mindre opgav den klassiske apologetik og vendte sig mod skønlitteraturen. Sandhe-den er måske den enkle, at der er en intim sammenhæng mellem Lewis' apologetik og hans skønlitteratur; Lewis skønlitteratur kan anskues som en apologetisk indsats med andre midler, hvad der tydeliggøres af hans hyppige genreblandinger.

Genreblandinger

I indledningen til deres biografi om Lewis skriver Green og Hooper om den særlige udfordring, som det er at skrive om Lewis: "To write the biography of a man of genius as many-sided as C.S. Lewis is a daunting task [...]. His ideal biographer would have to be at once a Classical and English Scholar, a theologian, a philosopher, an expert on fantasy, science fiction and children's books – and no one but Lewis himself possessed all these qualifications in sufficient degree" (Green & Hooper 1974, s. 7). Denne kolossale bredde i forfatterskabet fremtræder også i CCCSLs afsnit om Lewis som "thinker".

I artiklen "On Discernement" skriver Joseph P. Cassidy, som er "principal" ved st. Chads College, Durham University, om

The Screwtape Letters (dansk: *Fra helvedes blækhus*) og *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*. Det særlige ved disse to værker er, at de både kan ses som apologetik, som opbyggelig litteratur og som skønlitteratur, idet begge værker har karakter af fiktive brevvekslinger. Lige præcis dette forhold er meget typisk for Lewis; han skrev i en lang række forskellige genrer og han var ikke bange for at blande genrerne. Det ville ikke have skadet Cassidy med en lidt større genrebevidsthed i hans behandling af de to værker, da det netop er en central problematik hos Lewis.

Lewis forfatterskab er indrammet af to bøger om lidelsen. En af hans tidlige værker er *The Problem of Pain*, som er et kompetent forsøg på en rationel behandling af lidelsens problem og et af hans seneste værker er *A Grief Observed* (dansk: *En sorgens dagbog*), som han skrev efter hustruen, Helen Joy Greshams, død. *A Grief Observed* er det nærmeste, man kommer en moderne Jobs bog; den indeholder megen desperation, mange spørgsmål, få svar, men ender med en tillid til Gud på trods af de mangelfulde svar. Man kan næsten ikke forestille sig en større kontrast mellem to bøger end mellem *The Problem of Pain* og *A Grief Observed*. I "Shadowlands", spillefilmen om Lewis, hvor både Anthony Hopkins og Debra Winger yder fremragende præstationer som henholdsvis Lewis og Joy Gresham, spiller denne spænding en stor rolle. Michael Ward, præst ved St. Peters College, Oxford, har en fin artikel om lidelsens problematik hos Lewis i CCCSL.

Lewis udtrykte sig meget sjældent eksplicit politisk, men vendte sig dog ret klart imod pacifismen. Det er derfor et interessant træk, at man har bedt Stanley Hauerwas om at behandle denne problematik i CCCSL. Hauerwas er professor i teologisk etik ved Duke University i North Carolina

og står nok aktuelt som den fremmeste repræsentant i den teologiske verden for den anabaptiske, konsekvent pacifistiske, tænkning. Hauerwas giver en fair præsentation af Lewis' synspunkter, hvorefter han fremfører sin uenighed; artiklen skiller sig ud fra de øvrige igennem denne grundlæggende (men respektfulde) uenighed.

Ovenfor henviste jeg til den berømte diskussion i *The Socratic Club* mellem Lewis og Anscombe. Det var uden tvivl ikke rart for Lewis at tabe diskussionen til Elisabeth Anscombe om *Miracles*, men det var slet ikke rart for ham at gøre det til en kvinde; hvis der er et aspekt, hvor man virkelig kan kritisere Lewis, så er det, at han havde et kompliceret forhold til kvinder. Det er også udgangspunktet for en af de mere kontroversielle biografier om Lewis, nemlig A.N. Wilsons' *C.S. Lewis – A Biography*.¹¹ Jagten på barndommens lykke er ledemotivet i Wilsons forsøg på at beskrive Lewis' personlighed. Lewis bliver lagt på bænken; hans tragiske oplevelse af moderens død i hans barndom fylder meget; det samme gør relationen til den næsten tredive år ældre Janie Moore, som igennem en lang årrække levede i det samme hus som Lewis. Her ligger Wilsons diagnose til højrebenet: Modererstatning. Der er alt for megen snæver freudiansk inspireret tænkning i biografien, men også befriende ikonoklastiske elementer i forhold til den delvise helgendyrkelse, man finder i en del biografier om Lewis.

Hvad, der imidlertid står fast, er, at Lewis havde et kompliceret forhold til kvinder i det meste af hans liv, og at det også prægede hans skønlitteratur. I CCCSL bliver dette diskuteret af Ann Loades, professor emeritus i teologi fra Durham University. Det er det absolut svageste bidrag i antologien,¹² hvad der er ærgerligt, da det er en udfordrende problematik ikke mindst i Lewis skønlitterære forfatterskab.

Det er afsluttende vigtigt at slå fast, at selvom man kan identificere tre hovedspor i Lewis forfatterskab, et litteraturhistorisk, et apologetisk-essayistisk og et skønlitterært, så er forfatterskabet præget af hyppige genreblandinger, hvad der betyder, at sporene kører sammen, lige som det er mange af de samme problematikker, der med forskellige ord diskuteres i de forskellige dele af forfatterskabet.

Fremmede verdener

I almenheden er Lewis først og fremmest kendt som forfatteren til septologien, syvbindsværket, om Narnia. Det er hans populæreste værk, det er blevet indspillet ad flere omgange, og det er sammen med Tolkiens *Ringenes herre* blevet konstituerende for moderne Fantasy.¹³ Lewis skrev imidlertid meget anden skønlitteratur og selv om en del af det kan rubriceres som Fantasy, så må man sige, at han prøvede mange forskellige genrer af. Der er dog to ting, som kendetegner mange af Lewis' værker. For det første er der meget ofte en interaktion mellem menneskenes verden og en anden verden. Det kan dreje sig om en rejse fra menneskenes verden ind i et decideret parallelt univers som i Narnia-fortællingerne. Det kan være en beskrivelse af den dæmoniske verdens forsøg på at påvirke den menneskelige verden som i *The Screwtape Letters* (dansk: *Fra helvedes blækhus*). I de første to bind af Lewis' science fiction-trilogi¹⁴ *Out of the Silent Planet* (dansk: *Fra den tavse planet*) og *Perelandra* (dansk: *Rejsen til Venus*) hører vi om rejser fra Jorden til henholdsvis Mars og Venus. I det tredje bind, *That Hideous Strength* (dansk: *Den frygtindgydende kraft*), drejer det sig om forbindelsen mellem den menneskelige verden og den mytologiske verden, idet Merlin, fra fortællekredsen om kong Arthur, pludselig dukker op i en engelsk provinsby. Endelig handler

The Great Divorce om en busrejse fra helvede til himlen, men med stadige referencer til den jordiske verden.

Et andet karakteristisk træk ved Lewis bøger er, at de ofte er skrevet med udgangspunkt i nogle af den kristne verdenslitteraturs klassikere. I *Surprised by Joy*, Lewis' åndelige selvbiografi, er det tydeligt Augustins *Bekendelser*, der er inspirationen.

Lewis' første skønlitterære arbejde, bortset fra de tidlige digtsamlinger, er hans allegoriske *A Pilgrims Regress*, der naturligvis har Bunyans *A Pilgrims Progress*, som litterært forlæg. Det er som *Surprised by Joy* en bog om længsel, men kan ikke kaldes en specielt vellykket bog.

The Great Divorce, fortællingen om en bustur fra helvede til himmelen, er delvis modelleret over Dantes *Divina Comedia*, hvor den skotske forfatter George MacDonald tilnærmelsesvis har den rolle hos Lewis, som Vergil har hos Dante. *The Great Divorce* adskiller sig naturligvis på mange punkter fra *La Divina Comedia*, men en afgørende forskel de to værker imellem er, at man ikke har en Beatrice hos Lewis. *The Great Divorce* er for øvrigt det af Lewis' værker, der tydeligst udtrykker den augustinske opfattelse af ondskab som mangel på substans og virkelighed; den samme forståelse gennemtrænger for øvrigt *Ringenes herre*.¹⁵

Voyage to Venus, andet bind i science fiction-trilogien, er modelleret over Miltons *Paradise Lost*. I beretningen om turen til og oplevelserne på Venus, som befinder sig i en præ-syndefalds tilstand, er der dog en ret så afgørende forskel til Miltons gendigtning af Genesis 1-3, nemlig at syndefaldet *ikke* finder sted. *Voyage to Venus* er et af Lewis mest vellykkede værker, der blandt andet er et fuldstændigt opgør med modernitetens rumforståelse. For at belyse det, må jeg begive mig ud på en mindre ekskurs.

Lewis' litteraturhistoriske værker er, som nævnt tidligere, mentalitetshistorisk orienterede; han er meget bevidst om, at man for eksempel i middelalderen tænkte, følt, sansede og oplevede på en anden måde end i dag. Det kommer ikke mindst til udtryk i oplevelsen af rummet, som har ændret sig radikalt i moderniteten.¹⁶ Det er en grundforestilling i modernismen, at rummet er mørkt, tomt og koldt, et dødens sted. Det udtrykkes klart (og smukt) i Bertolt Brechts "Den første salme": "Hvor frygtindgydende er ikke det sorte lands konvekse ansigt i natten! / over verden er skyerne, de hører med til verden. Over skyerne er der intet. / Det ensomme træ på den stenede ager må synes, alt er forgæves. Det har endnu aldrig set et træ. Der er ingen træer. / Jeg tænker altid: Vi bliver ikke iagttaget. Den eneste stjerne sår i natten, før den går under. / Den varme vind søger stadig sammenhænge, katolikken. / Jeg forekommer ganske isoleret. Jeg mangler tålmodighed. Vor arme broder That's-all sagde om verden: den gør ikke noget. / Vi rejser med stor hastighed mod et stjernebillede i Mælkevejen. Dyb ro præger jordens ansigt. Mit hjerte går for hurtigt. Ellers er alt i orden."¹⁷ Et andet oplagt eksempel er Johannes V. Jensens digt "Interferens", som indledes (og med en lille variation afsluttes) med ordene: "Den blå nat er så stille. Jeg ligger søvnløs. / Stilheden vider sig og klinger. / Det er lyden af tusinde miles tomhed. / Det er rummets monologer, hvis ringe mødes med tidens tonløse cirkler." I Hugo Friedrichs klassiske værk, *Strukturen i moderne lyrik*, betegner han "den tomme transcendens" som et væsentligt karakteristikon ved modernismen. Denne tomme transcendens vil naturligvis også slå igennem i opfattelsen af rummet. I et modernistisk univers, der efter Guds påståede død er blevet tømt for mening, sammenhæng og fylde, vil rummet

typisk opleves som det sted, hvor fra håbløsheden og dødens kulde strømmer ind i mennesket. Pascals berømte sætning: "Det uendelige rums evige tavshed fylder mig med gru"¹⁸ er således en præcis forudgriben af en central modernistisk erfaring.

Hos Lewis møder man den diametralt modsatte opfattelse af rummet. I *The Discarded Image* giver han en fremstilling af den middelalderlige opfattelse af rummet, som han blandt andet karakteriserer i sin modsætning til den moderne opfattelse: "The 'space' of modern astronomy may arouse terror, or bewilderment or vague reverie; the spheres of the old present us with an object in which the mind can rest, overwhelming in its greatness, but satisfying in its harmony" (Lewis 1964, 99). Denne opfattelse af rummet får et fiktivt udtryk i hans science-fiction trilogi. Hvad dette angår kan valget af science-fiction genren synes overraskende; der er vel få genrer, der i højere grad har udtrykt modernitetens videnskabsfascination, selv om det ofte har været koblet med en vis frygt for konsekvenserne af den videnskabelige udvikling for mennesket. Hos Lewis sker der imidlertid en omvendning af den kosmiske imperialisme, som ofte er blevet udtrykt i den klassiske science fiction. I trilogien er menneskene de aggressive, som fører ondskaben ud verdensrummet; på andre områder er de klart de væsener underlegne, som de møder; moderniteten og den videnskabelige udvikling ses i praksis som tilbageskridt.

Der sker også en omvendning af den moderne opfattelse af rummet. *Out of the Silent Planet* indledes med, at videnskabsmanden Ransom bliver bortført i et rumskib og bragt til Mars. Til trods for disse oplevelser er rejsen en pragfuld oplevelse for Ransom. Han oplever, hvordan der fra rummets stråleglans flyder liv ind i ham. Han er ikke i "space", men i "the heavens".

Rejsen ud i rummet er en rejse bort fra moderniteten og ind i en anden verden, som er fuld af liv. Jorden er universets mørke plet, som ser sig omgivet af "space", selv om det i realiteten er "the heavens".

Michael Ward har i *Planet Narnia* (2008) vist, hvordan den middelalderlige forståelse af de syv planeter og deres himmelsfærer er integreret i de syv Narnia-bøger. I et kort afsnit i *The Discarded Image* redegør Lewis for den middelalderlige forståelse af de forskellige planeters betydning. At dette skulle være skrevet ind i Narnia-bøgerne virker umiddelbart som en noget vidtløftig påstand, men Michael Ward får sandsynliggjort det igennem en række læsninger af de syv bøger om Narnia, hvor han får påvist, at de syv planetsfærers betydninger kan ses som en af de strukturerende principper i syvbindsværket. Det opsummerer han på et tidspunkt på følgende måde: "In the previous ten chapters I have argued [...] that the images Lewis habitually associated with the seven planets underlie the Narnia Chronicles, determining the basic plot of each story, countless points of ornamental detail, and, most significantly (from the theological point of view), the presentation of the Christotypical figure of Aslan so that he focusses and locates – makes contemplable – the personality of the presiding planetary spirit that is otherwise only Enjoyable by the characters in the story. This reading, I venture to suggest, addresses the problem of composition so effectively that it may be considered 'definitive' – not in the sense of being beyond interrogation, still less in the sense that it forecloses all further discussion of the septet, but in the sense of establishing a new and more than probable interpretative paradigm within which the books may be adressed" (Michael Ward 2008, 223).

Det er en konklusion, som jeg må erklæ-

re mig enig i. Både Narnia-fortællingerne og Science fiction-trilogien kan ses som fiktionaliseringer af den middelalderlige rumforståelse og dermed også en implicit modernitetskritik. Ward ser så også Narnia-fortællingerne som en apologetisk strategi. Det vender jeg tilbage til.

Till' We Have Faces er Lewis gendigtning af myten om Amor og Psyche, som primært kendes fra Apulejus gengivelse af den i *Det gyldne Æsel*. Det er nok Lewis mest oversete værk, men samtidig et af hans mest spændingsfyldte og udfordrende. I CCCSL er det Peter J. Schakel, professor i engelsk ved Hope College, Michigan, der skriver om værket. Det har han gode forudsætninger for, da han tidligere har udgivet en ganske udmærket bog om dette værk *Reason and Imagination in C. S. Lewis – A Study of Till We Have Faces*.

Till' We Have Faces bliver også fremhævet i artiklen, "On Power" af Judith Wolfe, research fellow ved universitetet i Oxford. Det står i afsnittet om Lewis som "thinker" i CCCSL, men behandler i praksis snarere forskellige dele af Lewis skønlitterære produktion. Wolfes udgangspunkt er Lewis forsøg på at sammentænke forestillingen om hierarki med forestillingerne om personlighed, gudsforståelse, kærlighed og endelig længslen efter en forløst menneskehed, som Lewis giver flere litterære repræsentationer af. Det medfører naturligvis en del problemer, hvad Wolf blandt andet udtrykker på følgende måde: "This [...] exposes a specifically theological weakness in Lewis authorial strategy, namely that in constructing visions of glorified humanity, Lewis claims a viewpoint beyond the epistemological (rather than merely practical) corruption occasioned by the Fall" (CCCSL, s. 184).

Judith Wolfe har fuldstændig ret i sin kritik; det faldne menneske kan naturligvis ikke for alvor forstå og beskrive tilstanden

før syndefaldet, men det er en kritik, man også kan rette mod Milton, Dante og mange andre af den kristne skønlitteraturs største forfattere, så personligt tilgiver jeg gerne Lewis; men problematikken er der!

De øvrige bidrag om Lewis som skønlitterær forfatter i CCCSL er: David Jasper, professor litteratur og teologi ved Glasgow universitet, som skriver om *The Pilgrim's Regress* og *Surprised by Joy*. T.A. Shippey er professor emeritus fra Saint Louis University, Missouri. Han har skrevet en af de vigtige bøger om Tolkiens forfatterskab, *J.R.R. Tolkien: Author of the Century*; i denne sammenhæng skriver han om science fiction trilogien. *The Great Divorce* bliver analyseret af Jerry L. Walls fra University of Notre Dame, Indiana, mens Alan Jacobs, professor i engelsk ved Wheaton College tager sig af Narniaserien. Endelig bliver Lewis' poesi, som primært udkom før hans omvendelse (og absolut ikke er særlig god) behandlet af Malcolm Guite, som er præst ved universitetet i Cambridge.

En genfortryllet teologi

C.S. Lewis var en nærmest ekstrem produktiv forfatter, der var i stand til at skrive væsentlige værker i en række forskellige genrer og på en række forskellige fagområder. Der er samtidig en stadig interesse for Lewis forfatterskab i såvel den akademiske verden som i populærkulturen (Hollywood), og hvad angår forfatterskabets receptions-historie, kan Lewis nok karakteriseres som en af det 20. århundredes mest økumeniske forfattere.

Hvad er så det centrale teologiske indhold i forfatterskabet? Det er nok myteforståelsen, hævdelserne af, at kristendommen kan ses som en myte, der er blevet sandhed; denne forståelse gennemsyrrer alle dele af forfatterskabet og er en væsentlig årsag til dets stadige aktualitet.

I *Planet Narnia* kommenterer Michael Ward på den ændring i Lewis' forfatterskab, der sker efter udgivelsen af *Miracles* og diskussionen med Anscombe; det er efter dette, at Lewis får sit egentlige genembrud som skønlitterær forfatter med Narnia-fortællingerne. Det er blevet hævdet, at Lewis simpelthen opgav apologetikken, men Ward (og andre med ham) vil snarere hævde, at han fortsatte sin apologetiske virksomhed med nye virkemidler, eller som Ward udtrykker det: "In turning from apologetics to romance, he did not exchange a more complex for a simpler genre. If anything, the change was from simpler to more complex" (Ward 2008, 219). Lewis havde altid skrevet skønlitteratur og hans forståelse af kristendommen som en myte, der var blevet sandhed, betød, at der i hans forfatterskab var plads til såvel myten som til historien, til forestillingsevnen og til fornuften, til det akademiske arbejde og til mysteriet, til skønlitteraturen og til den klassiske apologetik.

Lewis fokuserede på det, som man kunne kalde klassisk kristendom og det var altafgørende for ham at fastholde kristendommens historiske sandhed på en måde, der har gjort ham til en naturlig alliancepartner for evangelikale kristne. Samtidig er der hos Lewis en implicit kritik af den bundethed til modernitetens forståelsesformer og rationalitet, som har præget en del evangelikal teologi og som der på mange niveauer er et sundt opgør med i disse år. Hvad det angår, vil Lewis være en udfordring for snævre evangelikale forståelser.

Hvis man ser Lewis samlede forfatterskab under ét, møder man således en omfattende teologisk vision, der i den grad kan udfordre i dag. Kevin J. Vanhoozer har givet det afsluttende afsnit i hans bidrag til CCCSL overskriften: "Conclusion: Re-Enchanting Biblical Thinking". Lige siden

Max Weber har der været megen tale om verdens "entzauberung", om verdens aftryllelse, hvad der på mange måder har sat dagsordenen i moderniteten. I Lewis' univers åbnes der på en unik måde op for muligheden af en genfortryllelse, og denne mulighed bliver tydeligere desto større dele

af det omfattende lewiske tekstkorpus, som man inddrager i den teologiske vision. Det er en væsentlig årsag til Lewis' stadige aktualitet og en god grund til at arbejde videre med alle dele af hans mangfoldige forfatterskab.

NOTER

- 1 Bloom fremfører parallelle synspunkter i indledningen til *Bloom's Modern Critical Interpretations – C.S. Lewis The Chronicles of Narnia*.
- 2 Den er ikke oversat til dansk. Til gengæld finder man på dansk den udmærkede *Jack – C.S. Lewis liv* af George Sayer. For et par år siden udkom også *C.S. Lewis – et personligt portræt* af Lewis stedsøn Douglas Gresham. Det er lidt mere for de særligt interesserede, men indeholder vinkler og oplysninger, man ikke finder i andre biografier.
- 3 Der er generelt en langt større mængde litteratur om Lewis fra et evangelikalt end fra et katolsk perspektiv, men hvis man vil introduceres til det katolske perspektiv er Joseph Pearce: *C.S. Lewis and the Catholic Church* (Ignatius Press, 2003) en mulighed. Endelig har Andrew Walker i *Rumours of Heaven* skrevet artiklen "Under the Russian Cross: A Research Note on C.S. Lewis and the Eastern Orthodox Church". Her er man dog snarere ude i biografiske kuriositeter end i noget substantielt.
- 4 Fish nævnes forbløffende ikke i *CCCSLs* behandling af Lewis og *Paradise Lost*.
- 5 I artiklen "Mytens sandhed – Om "The Inklings" myteopfattelse", tidskriftet *Fønix*, 1, 1999, har jeg forsøgt at redegøre for den myteopfattelse, der var fælles for Lewis, Tolkien og de andre Inklings.
- 6 Bemærkningerne falder i artiklen *Religion Without Dogma* fra 1946, optrykt i den af Walter Hooper redigerede essaysamling: *Timeless At Heart*, s. 87.
- 7 I indeværende år, 2012, vender han dog tilbage til sin tidligere stilling som forskningsprofessor ved Trinity Evangelical Divinity School.
- 8 Citeret fra Lewis artikel "Myth Became Fact".
- 9 Gilbert Meilander, professor i etik ved Valparaiso University, Indiana, behandler Lewis opgør med den moralske relativisme i artiklen "On moral knowledge" fra *CCCSL*.
- 10 Lewis var leder af The Socratic Club, indtil han i 1954 blev ansat i Cambridge. Derefter tog Basil Mitchell over. I en interessant samtale med Andrew Walker fra *Rumours of Heaven*, fortæller Mitchell om omstændighederne omkring diskussionen og om den senere debat omkring problematikken.
- 11 I kronikken "C.S. Lewis – Dinosaur og kultfigur", *Kristeligt Dagblad*, 26/8-1994 diskuterer jeg bl.a. Wilsons bog.
- 12 Så er der meget mere at komme efter i en bog som Candice Fredrich og Sam McBride: *Women among the Inklings*.
- 13 I artiklen "Ringenes herre og litteraturens tredje vej", *Kritik* 202, december 2011, har jeg præsenteret en læsning af *Ringenes herre* blandt andet ud fra det perspektiv, at værket kan ses som en gennemspilning af det, Peter Berger kalder "sekulariseringens drama".
- 14 Den bedste analyse af Lewis' science fiction-trilogi finder man for øvrigt i Sanford Schwartz: *C.S. Lewis on the Final Frontier* fra 2009.
- 15 Hvad jeg har forsøgt at vise i artiklen: "Ringenes herre og litteraturens tredje vej", *Kritik* 202.
- 16 Dette afsnit er en gengivelse af en analyse, jeg foretog i artiklen "En anden verden" fra tidskriftet *Bogens verden*, nr. 5, 1994. Der er også andre elementer fra "En anden verden", der indgår i nærværende artikel.
- 17 I Ivan Malinovskis oversættelse fra *Glemmebogen*, Borgen 1963.
- 18 Blaise Pascal: *Tanker*, s. 42, Steen Hasselbalchs forlag, 1964.

LITTERATUR

Bøger af Lewis:

- Lewis, C.S. (1933): *The Pilgrim's Regress*. London: HarperCollins
- Lewis, C.S. (1936): *The Allegory of Love*. Oxford: Oxford University Press
- Lewis, C.S. (1938): *Out of the Silent Planet*. New York: Macmillan
- Lewis, C.S. (1940): *The Problem of Pain*. London: HarperCollins
- Lewis, C.S. (1942): *A Preface to Paradise Lost*. Oxford: Oxford University Press
- Lewis, C.S. (1943a): *Perelandra*. London: Bodley Head
- Lewis, C.S. (1943b): *The Abolition of Man*. New York: MacMillan
- Lewis, C.S. (1945): *That Hideous Strength*. London: Bodley Head
- Lewis, C.S. (1946): *The Great Divorce*. London: Geoffrey Bles
- Lewis, C.S. (1947): *Miracles*. New York: MacMillan
- Lewis, C.S. (1950): *The Lion, the Witch and the Wardrobe*. London: Geoffrey Bles
- Lewis, C.S. (1952): *Mere Christianity*. London: William Collins.
- Lewis, C.S. (1954): *English Literature in the Sixteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, C.S. (1955): *Surprised by Joy*. London: Geoffrey Bles
- Lewis, C.S. (1956): *Till We Have Faces*. London: Geoffrey Bles
- Lewis, C.S. (1964): *The Discarded Image*. Cambridge: Cambridge University Press

Bøger om Lewis:

- Augustin (1988): *Bekendelser*. København: Sankt Ansgars Forlag.
- Behrendt, Poul (1974): *Viljens former*. København: Tabula/Fremad.
- Bjerring-Nielsen, Bent (1994): "En anden verden" i: tidsskriftet *Bogens verden* nr. 5. København
- Bjerring-Nielsen, Bent (1999): "Mytens sandhed – Om "The Inklings" myteopfattelse", i: *Fønix*, nr. 1. København.
- Bjerring-Nielsen, Bent (2011): "Ringenes herre og litteraturens tredje vej" i: *Kritik* 202, København: Gyldendal.
- Bloom, Harold (red.) (2006): *Bloom's Modern Critical Views – C.S. Lewis*. New York: Chelsea House Publishers.
- Bloom, Harold (red.) (2006): *Bloom's Modern Critical Views – C.S. Lewis The Chronicles of Narnia*. New York: Chelsea House Publishers.
- Fish, Stanley (1997): *Surprised by Sin – The Reader in Paradise Lost*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Fredrick, Candice og McBride, Sam (2001): *Women Among the Inklings – Gender, C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien and Charles Williams*. Westport, Connecticut: Greenwood Press
- Green, Roger Lancelyn & Hooper, Walter (1974): *C.S. Lewis – A Biography*. London: William Collins Sons & Co.
- Gresham, Douglas (2007): *C.S. Lewis – Et personligt portræt*. Fredericia: Lohse.
- Hooper, Walter (red.) (1979): *They Stand Together*. London: Collins
- Lindskoog, Kathryn (1988): *The C.S. Lewis Hoax*. Oregon: Multnomah Press.

- MacSwain, Robert & Ward, Michael (2010): *The Cambridge Companion to C.S. Lewis* Cambridge: Cambridge University Press.
- Patrick, James & Walker, Andrew (red.) (1998): *Rumours of Heaven – Essays in Celebration of C.S. Lewis*. Surrey: Eagle.
- Sayer, George (1995): *Jack – C. S. Lewis liv*. København: Scandinavia.
- Schakel, Peter J. (1994): *Reason and Imagination in C. S. Lewis – A Study of Till We Have Faces*. Grand Rapids: Eerdmanns.
- Schwartz, Sanford (2009): *C.S. Lewis on the Final Frontier*. Oxford: Oxford University Press
- Ward, Michael (2008): *Planet Narnia – The Seven Heavens in the Imagination of C. S. Lewis*. Oxford: Oxford University Pres.
- Wilson, A. N. (1991): *C.S. Lewis – A Biography*. London: HarperCollins Publishers.

FORFATTEROPLYSNING

Bent Bjerring-Nielsen
3K Uddannelsen
Peter Bangsvej 1G
2000 Frederiksberg
+45 22 66 75 48
bebn@ucdiakonissestiftelsen.dk



En bevægelse i bevægelse
Indre Mission i Danmark 1861-2011
Kurt Ettrup Larsen
Lohse 2011

Anmeldt af **Hans Raun Iversen**

“Ofte når jeg taler med theologiske kandidater, som søger embede, og kommer ind på deres studieforløb, emnekredse o. lign., har det slået mig, hvilken virkning kirkehistoriske studier har for deres syn på kirkens vilkår og opgaver nu og fremtidigt – mere livsnært, mindre fortænkt”. Sådan skrev biskop Johannes W. Jacobsen den 19. marts 1984 til min og Kurt E. Larsens lærer i kirkehistorie, Anders Pontoppidan Thyssen. Viborg-biskoppen skulle hyre Aarhus-professoren til at holde to foredrag på stiftets præstekursus – det ene om “Historiens lære for fremtiden – folkeligt og kirkeligt”. I betragtning af emnet samt Thyssens ulyst til at forlade forskningen skulle der naturligvis smøres lidt på. Og det hjalp, i hvert fald bemærkede Thyssen i den kopi af brevet, som han sendte til mig, at biskoppens brev havde været ham “opbyggelig læsning”.

Både det med kirkehistorie som jordnær kirkelig uddannelse og det med den opbyggelige læsning passer på Kurt E. Larsens jubilæumsbog til Indre Mission. Bogen er på én gang en teologisk læringsbog og et jubilæums-, hyldest- og fejringsskrift. Det sidste betyder, at negative og kedelige episoder og omstændigheder er siet fra. Det første betyder, at der, som titlen antyder,

uden at det udfoldes direkte i bogen, er lagt et snit – bogen vil fortælle historien om den særlige form for forandring midt i kontinuiteten, der præger Indre Mission. Derfor kan man lære lige så meget af denne bog som gennem sogne- og menighedsstudier og analyse af og refleksion over erfaringer fra kirke og mission. Sådan skal god kirkehistorie bedrives!

Bogens store lærestykke handler om forholdet mellem (folke)kirke og mission. Uden mission ingen kirke, men det gælder et meget langt stykke af vejen også den anden vej rundt: Ingenting kommer af ingenting. Det gør omvendelse og vækkelse heller ikke. Ikke mindst i 1800-tallets store bevægelse gælder det, at der var nogle, der såede, andre, der vandede, og andre igen, der høstede, da Gud gav væksten. Kurt E. Larsen gør op med alle ensidige teorier om, at det er deprivation, der har ført mennesker til Indre Mission – for hvorfor var der så nogle fattige, der blev omvendte og ikke andre? Han tror snarere, at livsformmæssige opbrud kan være afgørende – men hvorfor kom der så ikke megen vækkelse i København, hvor opbruddet var stærkest, kan man spørge? Svaret er måske, at der alt for længe var sået og vandet for lidt –

den folkekirkelige praksis var så eroderet, at Indre Missions appel til den sovende kristendom oftest ramte ved siden af i København. Mens deprivation kan have en vis betydning i form af "knuste hjerter", er socialisation – opdragelse og uddannelse i bredeste forstand – altid afgørende for kristendommen i et folk. Det har Indre Mission længe haft sans for, som det dokumenteres fint i denne bog.

Skildringen af hver periode indledes i bogen med en tidshistorisk skitse, der danner resonansbund for udviklingen af Indre Mission i perioden. Helt enkelt at afkode, hvordan Indre Mission reagerer med og mod tiden, er det dog ikke. Vanskeligheden ligger allerede i bevægelsens koncept: Det drejer sig om at "drage ud på dybet", bevæget af "troens brand", som det afspejles i Indre Missions gamle logo. Sådan lød også responsen, da jeg sammen med andre udfordrede Indre Missions daværende formand John Ørum Jørgensen til debat om "Sekularisering, nyreligiøsitet og hvad så?" (Nyt Synspunkt 11/1980). Branden skal – eller skulle i hvert fald indtil for nyligt – tænde inden for den folkekirke, som Indre Mission står i levende vekselvirkning med. Den hovedlinje kommer fint frem i bogen, mens det kniber lidt mere med det samfundsmæssige blik: "Indre Mission var et barn af [...] [en] handlekraftig tid med vilje til forandring" (side 59), hedder det præcist, men det var der også andre der var, for eksempel Luthersk Missionsforening, hvis – oftest positive – konkurrenceforhold til Indre Mission skildres i flere faser. Den morsomme historie om, hvor tæt konkurrencen var mellem Indre Mission og de grundtvigske med hensyn til bygning af henholdsvis missions- og forsamlingshuse, som Kurt E. Larsen selv har fremlagt i Kirkehistoriske Samlinger 2005, kommer derimod ikke med. Måske holder denne bog sig på jubilæumsvis lidt

for meget til de etablerede fremstillinger og lidt for lidt til de nyere og skæve vinkler. Egon Clausen og hans slags skribenter får end ikke en note.

Fremstillingsmæssigt er bogen som forventet flot og velformuleret. Kurt E. Larsen har mindst lige så godt overblik over de 150 år, som Paul Holt havde over de 100 år for 50 år siden. De med periodiseringen følgende gentagelser er ikke helt strammet op, og det kunne også have været godt med lidt sproglig nuancering, når vi lidt for ofte skal vide, hvem der "blev redskab" for dette eller hint. Forfatteren skal ikke kritiseres for, at han er solidarisk med sin bevægelse, selv om han måske kunne have set klarere med hensyn til "bevægelsen i bevægelsen", hvis han havde løftet blikket en smule mere fra kilderne og de foreliggende fremstillinger (inkl. hans egne). Man må for eksempel savne en samlet analyse af udviklingen i Indre Missions arbejdsformer, som bogen lægger op til. Kurt E. Larsen har i denne bog primært leveret, hvad der forventes af et jubilæumsskrift, hvor "det hele" skal med, sådan som det i store træk – og nogle steder i detaljer – også kommer det. Vi får serveret 150 års lærestykke i én bog. Mere kan man næsten ikke forlange. Lad så gå, at alt hvad Indre Missions bestyrelse står for, kaldes "luthersk", mens "de andre" kaldes "grundtvigske" (hvad i hvert fald Grundtvig, der just ville fortsætte den lutherske reformation, ville være grumme ked af), ligesom Børkop Højskole under Hartvig Wagner fik "en klar kirkelig linje" (side 322) – i forhold til hvad?

Helt i dybden kommer bogen som antyd det ikke, når den diskuterer "faktorer" bag arbejdets udvikling og gennemslagkraft i Indre Mission. Det kan jo være, at Helligånden virker i, med og under helheden af menneskers livsforhold, sådan som de møder – eller ikke møder – kirke og mission?

Nuvel: Man kan ikke få al saften fra én appelsin. Sådan sagde min etik-lærer Ulrick Klenke, når han skulle forsvare sit koryfæ, K. E. Løgstrup, som vi studerende kritiserede for at tænke for lidt dogmatisk. Det er naturligvis sandt, at der skal flere appel-

siner til et fuldt glas saft. Denne gang har vi fået et godt samlet indblik i missionen i (folke)kirken, som der er meget at lære af. En anden god gang kan vi måske få mere indblik i missionen i missionen, som vi alle famler for at forstå.



Menigheden i bibelsk perspektiv

Jan Bygstad

LogosMedia og Luthersk Missions Bibelskoles elevforening
2010

Anmeldt af **Morten Hørning Jensen**

Den australske præst og missiolog, Alan Hirsch, gennemgår i sin bog, *The Forgotten Ways* (2009), hvordan det oprindelige biskopembede i Oldkirken havde et dobbelt sigte: At bevare og sprede evangeliet. Når det fungerede godt, var biskoppen – og menighederne – på en og samme gang optaget af at møde mennesker med evangeliet (ofte gennem dristige skridt og store personlige ofre) og kæmpe for den rette lære. Måske er denne dobbeltheden en nøgle til at forstå kristendommens eksplosive vækst frem mod Konstantin. Kirken stillede så at sige hele tiden to spørgsmål: Hvordan møder vi mennesker med evangeliet? Hvordan bevarer vi dem i den apostolske lære?

Endvidere er Hirsch' tese, at denne balance blev afgørende ødelagt i den lange konstantinske epoke. Nu var verden – på overfladen – kristnet og kirken trak sig tilbage fra sin progressive udadgående opgave og blev i stedet hovedsageligt optaget af sin indadgående konserverende opgave i en endeløs række af læremæssige stridigheder.

Selvom Hirsch' skitse naturligtvis er tegnet med grov pensel er der noget om snakken, og det efterlader vores kirke i dag – for at gøre historien færdig – med en stor udfordring, nu hvor det er tydeligt for enhver, at den kristne konstantinske enhedskultur er væk. Vores kirke og menigheder bliver nødt til at genopdage 'de glemte veje' fra

kirkens tidlige tid og igen begynde at stille to spørgsmål samtidigt.

Jeg kom til at tænke på Hirsch' udfordring under læsningen af Jan Bygstads bog *Menigheden i bibelsk perspektiv* – en bog, jeg alene for titlens skyld gerne vil (og også gør om lidt) sige noget godt om, men som efter min vurdering er ude af balance i forhold til dette dobbelte spørgsmål, hvis den agter at være en *nutidig* bog om menigheden.

Mens hovedparten af den missionale syndflod af menighedsbøger, der publiceres i disse år, måske nok fokuserer for meget på menighedens udadgående side, så er Bygstads bog så godt som udelukkende fokuseret på at bevare og vogte den rette lære i menigheden. Bygstads horisont er så fyldt ud af kirkens interne problemer, at han næsten ikke når til at behandle menighedens missionsopgave i verden, og i det afsnit, hvor det kort behandles (kapitel 10), bruges pladsen delvist på at advare mod evangelisering som en opgave for alle kristne.

Det bliver i bogen gradvist tydeligt, hvordan Bygstad har en række tydelige modpoler, han sigter på at advare imod. Toenhalf for at være præcis. Den største modpol er statskirken, og de mange vranglæreforhold der (side 28, 49-50, 74, 105-106). Den følges tæt af karismatiske menigheder, der ikke defineres nærmere ud over at de sidestilles med pinsemenigheder (side 29,

99ff, 116). Endelig er der en halv modpol i de reformerte kirker, der får et hug for deres aktivisme med hensyn til evangelisering (side 160ff).

Selvom der i alle tre tilfælde efter min vurdering er elementer af berettigelse i disse anklager, så ender det i en gang 'gratis frokost'. Bortset fra en diskussion af Porvoo-processen (side 28) gør Bygstad nemlig intet forsøg på at belægge sine påstande. Der tales generaliserende om statskirken og karismatiske menigheder. Hvem er sidstnævnte i grunden i Bygstads univers? Er det Norsk Oase eller en eller anden lille frimenighed på Vestlandet? Vi får det ikke at vide, og læseren er fri til at indlægge sine egne fordomme i Bygstads fremstilling af, hvordan karismatiske menigheder fører folk ind i lovtrældom og herlighedsteologi (side 99ff).

Jeg medgiver, at vi alle kan have en tendens til at gøre vores modstandere til stråmænd for vores sags klarheds skyld. Men jeg må ærgerligt nok sige, at jeg sidder tilbage med fornemmelsen af, at Bygstad slet ikke er interesseret i en dialog med dem, som han bedømmer, for at kunne gengive deres synspunkter så retfærdigt som muligt. Jeg tvivler på, at for eksempel den norske pinsekirke vil godkende hans fremstilling af dem. Bygstads formål synes primært at være advarslen af sine egne mod at kigge ud af vinduet mod andre menigheder. Den gensidige samtale i med- og modspil synes at være ved at uddø.

Hvis det er tilfældet, så er det virkelig en skam! Momentvis lykkes det nemlig Bygstad at åbne for gemmerne af rigidom i den luthersk-evangeliske tradition, der i høj grad stadig har kraft og saft i sig til at kunne holde til en sådan samtale på tværs af traditioner! For eksempel rummer Luthers genopdagelse af det almindelige præstedømme en af hovednøglerne til revitalisering af kirken i dag. Det har Bygstad

et rigtigt godt syn for og hans kapitel om det emne er et af bogens bedste (kapitel 6 og igen side 105-106). En anden afgørende betoning i den lutherske tradition er det skarpe fokus på det objektives centrale placering, hvorefter og hvor ud af det subjektive springer. Bygstad pointerer dette rigtig godt i kapitlet om den kristne menigheds hellighed, der har sit centrum i Guds hellighed og retfærdiggørende nåde mod os, før den bliver etisk og erfarbar ("livets hellighed", side 45-46).

I dette læser Bygstad de bibelske tekster meget tæt op af den lutherske tradition – og måske nok mere præcist: Den lutherske ortodoksis tradition. I hvert fald er der særligt ét element hos Luther som Bygstad ikke får frem: Hans vægt på menighedens forsamling, *ecclesia congregatio sanctorum* (CA 7). Menigheden defineres på grænsen til det formale som alene bestående i den sande lære og sakramenternes rette forvandling. Ét sted advares der ligefrem imod at lægge for meget vægt på kærlighed frem for sandhed (side 30). Efter min vurdering er Asger Højlands læsning af Luthers menighedssyn her at foretrække, jf. hans artikel "Luthersk kirkeforståelse i bibelsk og økumenisk lys" (DTTK 03/2011, side 53-67).

Til slut: Vil jeg anbefale denne bog? Ja, det vil jeg – men lidt bagvendt. Jeg vil frem for alt anbefale den til dem/os, der i kølvandet på det konstantinske sammenbrud er hovedfokuseret på det missionale spørgsmål. Vi løber en ny ensidighedsfare, hvis vi ikke tør stille skarpt på selv meget vanskelige lærespørgsmål som for eksempel kirketugt (hvilket Bygstad i øvrigt gennemgår godt i kapitel 9). Til Bygstads intenderede læser vil jeg derimod være så ligefrem at foreslå for eksempel Hirsch' bog i stedet. Vi har nemlig brug for den gensidige samtale for at undgå ensidigheder og for at lære det bedste af hinanden.



Diakonen – kall og profesjon
Stephanie Dietrich, Karl Karsrud Korslien
og Kjell Nordstokke (red.)
Tapir Akademisk Forlag 2011

Anmeldt af **Jens Maibom Pedersen**

“Diakonen – kall og profesjon” er en vigtig bog, og det er den af flere grunde. For det første sætter den fokus på diakonernes kald og profession – og det er der både i og uden for Norge, hvor bogen er blevet til, god brug for. Diakonerne har ikke tradition for gennemarbejdet professionstænkning, for de er praktikere og har jo altid et arbejde, der skal gøres. For det andet er bogen skrevet af folk, der såvel teoretisk som praktisk ved, hvad de har med at gøre. Og det er afgørende, når temaet er diakoni. For alt for tit bliver diakonien nedskrevet til festtalekultur – til store ord og fedt flæsk. Bogen er båret af en vision om kirkens diakonale opgave, og den har som sådan afgørende relevans også i en dansk folkekirkelig kontekst. For her er det jo i blå og grønne kirkeministerielle betænkninger fastslået, at diakoni er en af kirkens fire hovedopgaver: Forkyndelse, undervisning, mission og diakoni.

Bogen, der dels henvender sig til det diakonale professionsfelt dels til diakonale og teologiske uddannelsesinstitutioner, består af ti kapitler, der, hver især og løstrevet fra hinanden, bidrager til bogens tematik. Det første kapitel er skrevet af fire diakoner (Kari Jordheim, Liv Berit Carlsen, Liv Adams og Helge Bie Riber), og fortæller

ud fra en række praksisrelaterede erfaringer om diakonens mangesidede profession (diakon i menigheden, på sygehuset, i ikke-kirkeligt arbejde, i internationalt nødhjælpsarbejde). Her er mange spændende refleksioner om diakonens tjeneste ved bordene (køkkenbordet, nadverbordet, katederet, sofabordet osv.), om diakonal identitet, lederstil og kompetence, og om diakonens specielle udfordringer (medvandring, gensidighed osv.). Desværre kommer kapitlet til at stå lidt for sig selv, og man kunne have ønsket, at de mange refleksioner blev yderligere perspektiveret i de mere teoretiske kapitler i bogen. Kapitel to og tre giver dels en bibelsk-historisk dels en systematisk-teologisk baggrund for diakonens profession og er primært skrevet af de to teologer Stephanie Dietrich (dr.theol.) og Kjell Nordstokke (dr.theol.). De er ikke hvem som helst og har begge såvel nationalt som internationalt beskæftiget sig med diakonale tematikker, skrevet bøger og bestredet forskellige tillidshverv. Kapitlerne giver da også en grundig baggrund for at forstå diakonens tjeneste og kald hertil. I kapitel fire sætter Stephanie Dietrich spot på forståelsen af diakontjenesten i den norske kirke og understreger i forbindelse med en gennemgang af det diakonale lederskab,

at diakonen er en afgørende katalysator i menigheden. Og det har hun sikkert ret i. Men hvad siger diakonerne mon selv? Forstår de sig selv som katalysatorer? Og hvad med kirken? Det er også Dietrich, der i kapitel fem sætter fokus på diakontjenesten, som den ser ud i andre kirkesamfund. Det er et spændende kapitel, hvor det økumeniske perspektiv – og også nogle få linjer om danske forhold – er med til at kaste nyt lys over diakonens profession i Norge. I kapitel seks, syv og otte fokuseres der på diakonstillingerne og diakonidentiteten i Den norske kirke. Kapitlerne er skrevet af ansatte undervisere fra Diakonhjemmet Høgskole (Kari Jordheim, Hans Morten Haugen og Olav Helge Angell), og de indkredser dels strukturerne for diakonprofessionen dels baggrunden og motiverne for diakonens valg af profession. Det interessante her er dels, at kaldet har stor betydning for diakonens professionsvalg, dels at diakonerne lægger en trinitarisk forståelse af diakonien til grund for arbejdet. Vel handler de tre kapitler om norske forhold, men de rummer masser af relevant og inspirerende stof til en dansk samtale om diakonal identitet og

kirkelige strukturer. Kapitel ni (Kai Ingolf Johannesen og Hans Morten Haugen) stiller skarpt på etiske dilemmaer og moralsk dømmekraft i diakontjenesten. Konkrete dilemmaer gennemgås og perspektiveres i forhold til diakonens fortegn. Kapitlets pointe – at rollen som normsættere og vejledere i dag skal være anderledes end tidligere – understreges ved at citere Piet Heins gruk: “Folk som ved hvad der er bedst, hærger verden som en pest”. Bogens sidste kapitel har metode og faglighed i diakonalt arbejde som tema og her gør forfatterne, Kari Karsrud Korslien og Arild Notland, der også er undervisere på Diakonhjemmet Høgskole, sig til talsmænd for praksisnære metoder (Se – bedømme – handle) og diskuterer forskellige diakonikritiske positioner.

“Diakonen – kall og profesjon” udfylder et hul i den diakonale litteratur – og gør det godt. Bogen er velskrevet og nem at gå til. Den kan læses af såvel nybegyndere som diakonale fagfolk og indeholder relevante litteraturlister til videre studier. Den bør blive pensum på uddannelser, der beskæftiger sig med diakoni, og den bør inspirere også i den hjemlige diakonale diskussion.



Idéer om et universitet. Det moderne universitets idehistorie fra 1800 til i dag

Red. Jens Erik Kristensen, Kim Elstrøm, Jens Viggo Nielsen, Mads Petersen, Bjarne Vind Sørensen og Henrik Sørensen
Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2007

Anmeldt af **Jakob V. Olsen**

Bogen *Idéer om et universitet* er en yderst interessant bog for alle, der har interesse i forholdet mellem universitet og samfund. Den består af ti tekster eller uddrag af tekster fra det 18. til det 21. århundrede, skrevet af otte tyskere, to englændere og en amerikaner om universitetet som idé og dets forhold til sandhed, kultur og samfund. Bogen er altså en antologi. Derudover er der også en lidt længere indledning, hvor universitets idéhistorie opridses med henvisning til blandt andet de tekster, som bogen indeholder. Første tekst er fra 1798, skrevet af Immanuel Kant (bosat meget fast i Königsberg/Kaliningrad), og den sidste er fra 2000 og skrevet af to tyskere, som bor i USA og til stadighed er på farten.

Bogen er et klart vidnesbyrd om, hvordan universitetet som idé er i forandring og påvirkes af den kultur og det samfund, det er en del af. Noget af baggrunden for antologien, siges det i forordet, er universitetsreformen i Danmark og vedtagelsen af en ny universitetslov i 2003. Der tilskyndes til kritisk "besindelse på de klassiske ideer og idealer om et moderne universitet" (side 11). På den baggrund kan den første og sidste tekst i antologien ses som den afgørende dialog, som også har betydning for hvordan universitetet må forstås i dag. Stemmerne ind imellem er med til at give dybde og for-

ståelse for den samtale, som den første og sidste tekst repræsenterer.

Den første tekst er et uddrag af Fakulteternes strid, som Kant udgav i 1798, men det er skrevet noget tidligere. Det uddrag, der er med i bogen, er skrevet i 1792. Kant forholder sig til, at universitetet som overleveret fra middelalderen, bestod af tre øvre fakulteter: Det teologiske, juridiske og medicinske. Traditionelt var teologien videnskaberne dronning. Nedenunder de tre fakulteter var det filosofiske fakultet, som udstrækker "sig over alle dele af den menneskelige viden", ifølge Kant (side 80). Naturlig filosofi var en betegnelse for det vi i dag kalder naturvidenskab (*philosophia naturalis*). Traditionelt var de øvre fakulteter de fornemste og bedste, men på Kants tid og i Kants tekst, bliver der sat spørgsmål ved den hierarkiske inddeling.

Disse fire fakulteter udgør universitetet, men kun det filosofiske er afgørende frit i forhold til regeringen. De tre andre fakulteter må tjene statsmagten og eksisterer som tjenere for øvrigheden. Det filosofiske, derimod, står alene "under fornuftens og ikke regeringens love" (side 80). Det, det filosofiske fakultet søger, er sandhed, ikke nytte. I sidste ende er det til gavn for alle videnskaber, ifølge Kant, men det er vigtigt at fastholde fakultetets principielle frihed. Det højeste er

sandhed, ikke nytte, hvis vi altså forholder os til det filosofiske fakultet, hvilket må gennemtrænge universitets selvforståelse.

Efter Kant blev idealet om sandhed, som den samlende idé om universitetet, stadig fastholdt, men andre idealer kom også til. Universitetet skulle være med til at danne den enkelte og nationen. For Wilhelm von Humboldt (1767-1835) betød dannelse også almen dannelse. Nationen skulle rejses og universitetet spiller en rolle i den opbygning. Men Kants og Humboldts idealer om enhed i videnskaberne og på universitetet, blev i udgangspunktet udfordret på en måde, som i løbet af både det 19. og 20. århundrede tog til i styrke.

Det blev svært at se en materialisering af idealet om universitets enhed, fordi viden blev mere og mere specialiseret. Den enhed i universitetets virke, som Kant forudsatte, og som skulle skabes af filosofien, blev umulig at opretholde, fordi de forskellige discipliner bevægede sig væk fra hinanden og levede selvstændige liv. Derudover blev universiteterne også "praktisk orienterede fagskoler" (side 57), hvilket gjorde at universitetets nytteværdi for samfundet kom til en spille en stor rolle. Viden blev en vare, der skulle sælges. Den forståelse af universitetet tog til i løbet af det 20. århundrede på grund af bevægelsen fra elite- til masse-universitet. Forskningen blev ikke så afgørende for selvforståelsen. Ydermere har universitetet bevæget sig ind i videnssamfundet, som gør det umuligt for én institution eller ét sted at tage patent på viden eller etablere sig selv som den dominerende autoritet og vidensformidler. Universitetets idé bevæger sig (hos nogle) i retning af servicefagene.

Dermed når bogen hen til den sidste tekst i antologien, som peger på en udfordring, som universitetet står over for i det 21. århundrede: "Udfordringens kerne består i, at den viden, som universitetet formidler, hele tiden bliver mindre relevant, og at den viden, som er relevant, i mindre og

mindre grad bliver formidlet ved universiteter" (side 236). Enhver der arbejder med viden og formidling af viden, må se i øjnene, at indsigt opstår og formidles et væld af steder. Man kan ikke i dag tænke i snævre grænser, når det drejer sig om viden, men universitetets idé må i dag tænkes som en "enhed af forskning, undervisning og praksis" (side 250). Om den ide så bliver formidlet indenfor det man traditionelt kalder et universitet, er ikke afgørende. Indhold betyder mere end formelle grænser.

Bogen er interessant af flere grunde. Den er et vidnesbyrd om en samfundsmæssig udvikling. Det er i dag svært indenfor alle områder at bevare et monopol – også når det gælder etablering og formidling af viden. Der må derfor skabes kontakt og dialog med det, som sker udenfor murerne og i andre miljøer. Det gælder ligefuldt teologien, selvom det ikke er den, der fokuseres på i bogen. Hvis teologi som videnskab må forstås som en "enhed af forskning, undervisning og praksis", så kan det kirkelige liv ikke holdes udenfor teologien, men må integreres. Samtidig er praksis heller ikke diskvalificerende i forhold til videnskabelighed, tværtimod. Ikke al forskning er anvendt forskning, men ingen disciplin kan fuldstændig isolere sig fra praksis.

Den sidste artikel i antologien er en glimrende beskrivelse af, hvordan praksis er en nødvendig del af læring, og at praksis foregår mange forskellige steder. Hverken teologi eller andre former for videnskab kan defineres ud fra det sted, hvor det foregår. Det er en indsigt, der er ved at bundfælde sig flere steder. Eller som det formuleres til sidst i bogen: "Vejen til at redde det nuværende universitet fra dets langsomme, indre død, er dets åbning mod praksis [...]. Den praksis-orienterede universitetside realiserer sig alligevel – uanset om det bliver indenfor eller udenfor det institutionelle hus, som vi kalder 'universitet'" (side 251).

EKSKLUSIVT for vore abonnenter!

Reaktionen har fået et ekstraordinært godt tilbud i stand. Køb nedenstående bøger for halvtreds kroner stykket, køb dem alle tre og spar i alt 1045 kroner! Hver abonnent kan maksimalt købe én af hver af nedenstående bøger. Først til mølle. Så lang tid lager haves. Bestil ved at skrive til mf@teologi.dk eller ved at ringe på telefonnummer 86 16 63 00. God fornøjelse!

Jesus er Herren

Af Peter V. Legarth

Spørgsmålet er, om der er en sammenhæng mellem Det Gamle Testaments beskrivelse af Gud som Herren og Paulus' omtale af Jesus som Herre og som Herren. Undersøgelsen hører hjemme i en faglig debat om, hvad der menes med bekendelsen af Jesus som Herren. Den har samtidig et kirkeligt sigte. Afhandlingen viser, at Paulus er talsmand for en Jesus-bekendelse, der ligger helt på linje med kirkens urgamle bekendelse af Jesus som Gud.

372 sider
395 kroner

Nu: 50 kroner
+ porto (30 eksemplarer)



Troens fundamenter

Af Aksel Valen-Sendstad

Denne dogmatik vil bidrage til en opklaring vedrørende kirkens tro og dens grundlag. Den ønsker at gå ned til fundamentene for troen, til troens virkelighedsteoretiske (ontologiske) forudsætninger, til det Den Hellige Skrift lærer om Guds ord og åbenbaringen. Herfra udfoldes de vigtigste trossandheder (dogmer) med forankring i den virkelighedsforståelse, Skriften selv repræsenterer.

670 sider
480 kroner

Nu: 50 kroner
+ porto (30 eksemplarer)



Tenkningsens fundamenter

Af Aksel Valen-Sendstad

Hele idehistorien er en kamp om tænkningens fundamenter. Hvordan forankrer vi vores tænkning? Hvilke faste holddepunkter skal vi vælge for at forstå den virkelighed vi tilhører? Svarene finder vi i videnskabsteorien og paradigmerne, og de er meget forskellige. Filosofien har sine paradigmer, den kristne teologi har sit. Her er der både videnskabsteoretisk problematik og konflikt.

302 sider
320 kroner

Nu: 50 kroner
+ porto (30 eksemplarer)



INDHOLD

EVANGELIKALE KRISTNE I DANMARK?

INTRODUKTION

Står Evangelisk Alliance i Danmark for en evangelikal identitet?

Peter Götz og Birger Nygaard 3

DOKUMENTER

Bibel 5

Omvendelse 13

Mission 15

Menighed 21

RESPONSUM

Bibel, omvendelse, mission og menighed:

Et responsum

Kurt E. Larsen 31

ARTIKLER

N.F.S. Grundtvig

og den såkaldt lystige kristendom

Ole Nyborg 37

Korsteologi som teologisk program

En overset udfordring fra Paulus og Luther
Nikolaj Christensen 51

Vil den rigtige Mr. Lewis venligst træde frem?

En introduktion til C.S. Lewis' forfatterskab
og hans teologiske vision
Bent Bjerring-Nielsen 63

ANMELDELSER

En bevægelse i bevægelse

Indre Mission i Danmark 1861-2011
Hans Raun Iversen 80

Menigheden i bibelsk perspektiv

Morten Hørning Jensen 83

Diakonen - kall og profesjon

Jens Maibom Pedersen 85

Idéer om et universitet. Det moderne
universitets idehistorie fra 1800 til i dag
Jakob V. Olsen 87