



Dette værk er downloadet fra Danskernes Historie Online

Danskernes Historie Online er Danmarks største digitaliseringsprojekt af litteratur inden for emner som personalhistorie, lokalhistorie og slægtsforskning. Biblioteket hører under den almennyttige forening Danske Slægtsforskere. Vi bevarer vores fælles kulturarv, digitaliserer den og stiller den til rådighed for alle interesserede.

Støt vores arbejde – Bliv sponsor

Som sponsor i biblioteket opnår du en række fordele. Læs mere om fordele og sponsorat her: <https://slaegtsbibliotek.dk/sponsorat>

Ophavsret

Biblioteket indeholder værker både med og uden ophavsret. For værker, som er omfattet af ophavsret, må PDF-filen kun benyttes til personligt brug.

Links

Slægtsforskerens Bibliotek: <https://slaegtsbibliotek.dk>

Danske Slægtsforskere: <https://slaegt.dk>

Helsingør Stiftsbog

1997



Helsingør Stiftsbog

1997

REDAKTION

Johannes H. Christensen · Paul Heide · Per Rysgaard Jensen
Lise-Lotte Rebel

Til præster og menighedsråd i Helsingør stift

Hermed har vi den glæde at udsende Helsingør Stiftsbog 1997.

Vi har valgt i år at lade samtlige artikler hidrøre fra forfattere, som hører til i Helsingør Stift. Efter vores opfattelse må det interessere alle modtagere af stiftsbogen, hvorledes der arbejdes teologisk i stiftet.

Tidspunktet for stiftsbogens udsendelse er i år fastsat under hensyn til, at indvielsen af Vejleå kirke i Ishøj har kunnet omtales.

Må vi benytte lejligheden til at ønske alle stiftsbogens læsere en god advents- og juletid.

Poul Heide

Per Rysgaard Jensen

Jan Ulrik Dyrkjøb

Lise-Lotte Rebel

Indhold

Indvielse af Vejleå Kirke den 30. november 1997

Prædiken af biskop Lise-Lotte Rebel 5

Barn Jesus i en krybbe lå

Helsingør Stifts samling af julekrybber

Af domprovst Per Rysgaard Jensen 9

I denne salige tid

Af Jan Ulrik Dyrkjøb 13

Teologi for lønmodtagere

Af Jørgen Demant 22

Når kirken, den er et hyggeligt hus

Af Kirsten Boas 27

Tro og videnskab

Af Poul Martinsen 31

Satanisme eller drengestreger

Af Lars Tjalve 38

Prædestinationen hos Paulus –

Wittgensteins gennembrudsoptegnelser fra 1937

Af Peter K. Westergaard 49

Den guddommelige skole

Kort introduktion til Emmanuel Levinas etik

Af Henrik Vase Frandsen 61

Til generalforsamling i Det Lutherske Verdensforbund

Af Knud Sørensen 77

Anden valgperiode går på hæld ...

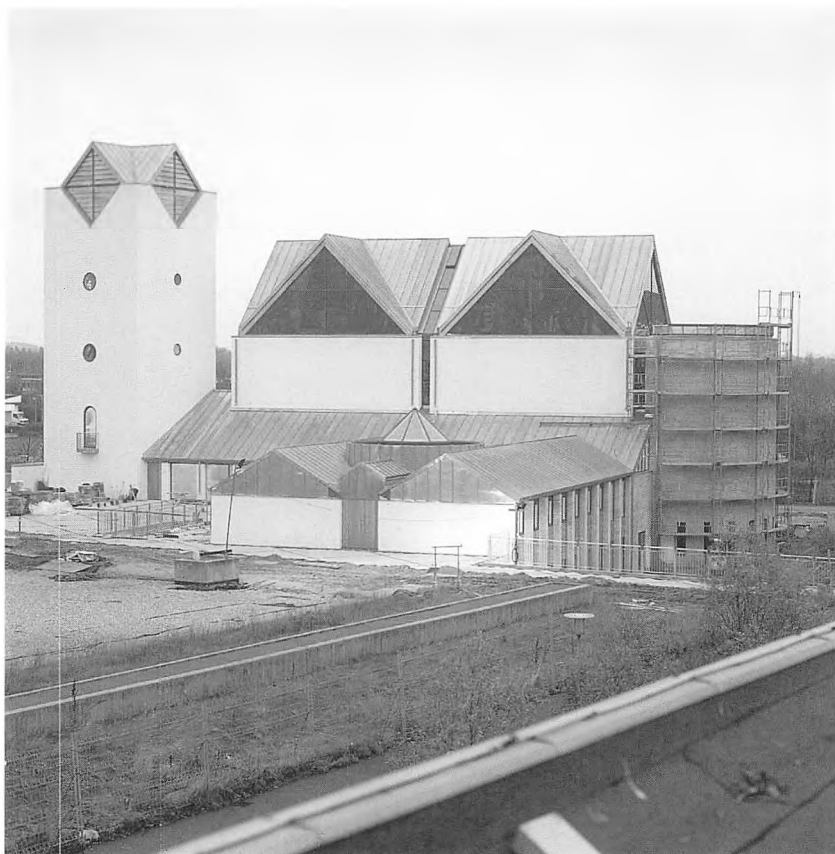
Stiftsudvalget for det mellemkirkelige arbejde

Af Birthe Willumsen 83

Stiftsudvalget for Ydre mission

Af Henrik Jul Petersen 85

Helsingør stifts landemodeakt 1997 86



Vejleå Kirke.

Illustration på forsiden. Polen. Krybbeblok. Træ 1979. Unica. Billedskærer Zawadski Michalov. Dette krybbesceneri er 77 cm højt og skåret i ét stykke træ.

Illustration på bagsiden: Sydamerika, Peru. Unica. 1985. Keramik. Krybbesceneri. Stalden er Guds skærmende hånd, der omslutter Den hellige Familie.

Tryk:

Poul Kristensen Grafisk Virksomhed a/s, Herning

Indvielse

Af Lise-Lotte Rebel



Det ord fra Den Hellige Skrift, som jeg særligt vil lægge jer på sinde ved Vejleå Kirkes indvielse står skrevet i Lukas evangeliet kap. 1.:

»Og Zakarias, Johannes Døbers fader, blev fyldt af Helligånd (ved sønnens fødsel), og han profete-rede og sagde:

»Og du barnlille! skal kaldes den Højstes profet; thi du skal gå foran Herren for at bane hans veje og lære hans folk at kende frelsen ved deres synders forladelse, takket være vor Guds inderlige barmhjertighed, ved hvilken solopgangen fra det høje vil besøge os for at skinne for dem, som sidder i mørke og dødens skygge, og lede vore fødder ind på fredens vej.«

Advent – jeg kan ikke forestille mig et bedre tidspunkt at indvie en ny kirke på. I det buldrende mørke, hvor lyset kun synes at være på gæstevist – tænder vi lys i kirken og løfter forventningsfuldt blikket mod det nye, der skal komme.

»Det nye«, – sig mig forventer vi nyt i kirken? – ja, vi kan da godt se, at det er et nyt smukt kirkerum, vi i dag tager i brug – et rum, der repræsenterer det ypperste i vor tids kunst – både hvad bygninger og udsmykning angår – men på en måde er det også det gammelkendte – en kirkebygning sådan som vi har bygget kirker i 1000 år i Danmark. Det gammelkendte – det er det heldigvis også – der er intet galt i at holde af det gamle, det sikre, det fortrolige – der er intet galt i at værne om traditionen – hvor var vi henne hvis vi ikke gjorde det?.

Nu er der bare det ved det, at hvis der er et sted på denne jord, hvor man ikke sådan uden videre kan blive ved det gamle – så er det faktisk i kirken. På trods af stærke tendenser i tiden til at ville identificere kirken med traditionalisme, så er kirken også altid noget helt andet. Kirkens budskab, evangeliet, er – som én har udtrykt det – »en granat indpakket i en blom-

sterbuket«. Noget eksplosivt nyt – skjult under fortrolige, tiltalende, sikre former. Og hvis man ikke hører det, der bliver sagt i kirken – det, der sker i gudstjenesten, det, der sker ved en dåb, som en nyhed. Som noget helt og aldeles uhørt. Ja, så har man altså slet ikke hørt det endnu.

I dag siges det til os poetisk og kraftfuldt af den gamle præst Zakarias, Johannes Døbers far: »Vor Guds inderlige barmhertighed, ved hvilken solopgangen fra det høje vil besøge os for at skinne for dem, der sidder i mørke og dødens skygge«. Kirkens budskab – evangeliet – det kaldes »solopgangen fra det høje«. Det er som en omskiftning – en vending fra mørke til lys. Den ufortjente, uforskyldte vending – som et dagry er. En ny dag, som lader alting blive nyt.

Den nye dag, den siger: Lad nu alt mørkt, alt gammelt høre til i går. Du får nu rakt et »i dag«. Uden du har gjort dig fortjent -. Uden du har gjort til eller fra.

Sådan er Guds ord – det nye der uventet kommer til den gamle verden – den gamle tid.

Hører vi det ikke sådan – hører vi det ikke på ny – holder vi ikke advent – så lever vi uvægerligt stadig som om vi endnu var i den gamle tid. Før solopgangen.

Den gamle tid – det er den tid, hvor det hedder: »Du skal først blive god nok – du skal opfylde loven og kravene – du skal ingen pletter eller mangler have i dit liv. Den gamle tid – det er den tid,

hvor det hedder: » Kom med noget først! Så kan vi handle om det. Så skal du nok – før eller siden – komme ind i varmen.«

Den gamle tid – det er skyldens og angstens tid.

Skyldens mørke – der kommer fra alt det mislykkede. Alt det, vi aldrig i evighed kan gøre godt igen. Det tabte, det mistede. Og angsten fødes ud af skyldens mørke: Når det ser sådan ud for mig – så kan jeg kun blive sendt udenfor. Som en udstødt.

Skyld og angst kan drive et menneske til at foretage sig ting, som det ellers aldrig ville gøre. Angsten kan få en til at hyle med i koret i forhold til dem, der bliver udnævnt til syndebuk. De »andre« contra os. Angsten rejser sig som en snærende frygt for selv at blive den næste.

I den skyldige angst bliver mennesket ensomt.

Der, hvor angsten dirigerer et menneskeligt fællesskab – i en skoleklasse, på en arbejdsplads, under et totalitært styre – der fører det med usvigelig sikkerhed en uhyrlig menneskelig ensomhed med sig.

Men i dag hører vi, at dette hører alt sammen til den gamle tid. Tiden før solopgangen fra det høje. Den tid, som endnu hersker i sindets afkroge, hvorfor den til stadighed må drives på flugt. Ligesom vintermørket ved solhvervs-tid.

Det er den tid, der truer med at tage magten, når som helst vi ikke

mere løfter blikket imod den nye solopgang.

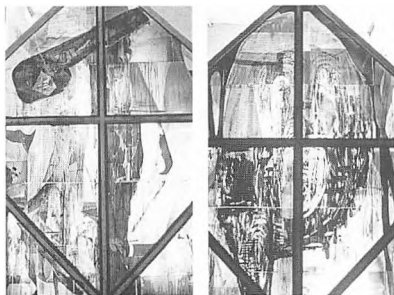
Det frygtelige ved den gamle tid er dette, at den lader som om den er den eneste. Skyldneren kan til sidst ikke få øje på noget som helst andet end sin skyld. Og den angst lader sit liv kvæle af frygt. Og den ensomme lukker sig inde i sin ensomhed.

Vendingen indtræder først ved at noget nyt kommer til. Som når en ny morgen »kommer til« natten. Morgenen kommer jo ikke *fra* natten. Men morgenen kommer *til* natten. Som noget overraskende, uforudset. Som noget underfuldt, nåderigt. På samme måde må det ske for alle dem – alle os! – der sidder i mørket og dødens skygge. Skyggen og mørket kan ikke opløse sig selv. Mørket er intet i sig selv – det er fravær af lys!. Natten er fravær af dag. Noget nyt må komme til. Et lys – et ord – en nåde – en velsignelse.

Johannes Døbers gerning var denne – forud – at udråbe dette lys. I poetisk form at fremkalde det som – engang – skulle komme » den nye tid«. Den tid, vi står i nu.

Tiden, hvor skyldens og angstens mørke opløses i et nyt, et altopslugende ubegribeligt daggry, som lader nattens skygger synke i sig selv. Den tid, hvor vi skal lære frelsen at kende.

Guds frelse. Som ikke er nogen anden end frelsen ved »syndernes forladelse« – som det hedder i teksten.



*Isaks ofring, af:
Peter Brandes.*

*Kristus opvækker
Lazarus, af: Peter
Brandes.*

Vi kan slet ikke mærke os disse ord nok. Vi får lov til at leve som den nye tids børn. D.v.s. som mennesker, der vover at regne frelsen ved syndernes forladelse i Jesu navn som den endegyldige, den endelige frelse. Her siges det utvetydigt, at vi ikke skal frelses ved selvforbedringer eller udvikling. Vi frelses igennem en anden. Ved at en anden tager »det gamle« på sig. Ved at en anden gennemlever og gennemlidel vores mørke. Idet Kristus gør det, bliver han vort lys. Verdens solopgang.

Han gik ind som vor broder. I vort sted. Han stillede sig på de foragtedes, de udstødetes, syndebukkenes plads. Dem, der ikke engang kan agte sig selv mere.

Og han gav os barnets plads i stedet. Pladsen, som det tilkommer sønnen og datteren i huset. Et fristed.

Derfor er hans komme en ny dag, en morgenrøde. Noget ubegribeligt nyt, som bliver til ud af en nåde og en sandhed, som er af

en anden verden. Hos ham – hos Kristus alene – finder vi et fristed hinsides skyldens, angstens og ensomhedens kvaler.

Evangeliet kalder det »frelsen ved syndernes forladelse«.

Det bliver aldrig noget banalt, noget vi bare kan dette her.

Der har i tidens løb været teologiske systemer, kirkelige folk, for hvem dette er blevet et princip. En lektie, man kunne lære og eventuelt rive andre i næsen med. Men »solopgangen fra det høje« har sin egen dynamik, som ikke lader sig fange i vore systemer.

Kristus har ikke sat sin kirke i gang med at bygge et museum for traditionen, for det selvfølgelig – et tempel for god takt og tone a la Emma Gad. Nej, Kristus har henvist sin kirke til, at den kun er til, når han selv kommer til os i sit ord og sine sakramenter. Vi er altså ikke forpagtere af sandheden. Kirken er ikke en frelst velfærdsinstitution med beroligende ord og velsignelser på lager.

Nej kirken er forventningen, bønnen, sukket efter, at den levende Gud selv kommer og giver sig til kende – selv stiller sig bag de såre menneskelige ord og handlinger, der finder sted her.

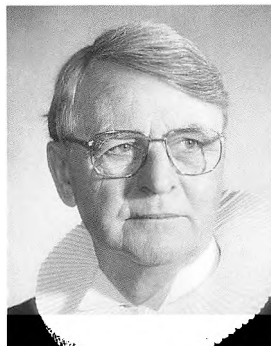
Der er en uhørt forventning om, at vi her vil blive mødt af et levende ord, et guddommeligt ord, et ord, der suverænt kalder os ind for Guds ansigt – der, hvor mennesket tilkendes så megen

værdi, at det kan dømmes, kræves til regnskab for sit liv af sin skaber – der, hvor mennesket er en så op-højet skabning, at det kan tiltales af Vorherre. Der er en forventning om, at Guds ord er et ord, der sker blandt os – netop os mennesker af kød og blod – så sandt som Guds ord selv iklædte sig kød og blod i Jesus Kristus. Guds ord er altså et levet menneskeliv. Jesu levede liv fra krybbe til kors og opstandelse. Det er *hans* liv, der er Guds ord til os – derfor bliver det aldrig »vores« – aldrig noget vi eller kirken kan tage patent på. Vorherre er ikke vores kammerat, som vi ved passende lejligheder kan hive frem, når vi kan bruge ham til at give vore egne ord og meninger vægt. Nej, vi bekender ham her som den levende Gud, og ham giver man ikke anerkendende skulderklap – ham bøjer man knæ for. Universets skaber og din og min herre og Gud i krybben i Bethlehem og på korset på Golgatha. Han er den ubegribelige nåde og kærlighed i kød og blod, Guds ord, der rammer os som sandheden om vort liv – den eneste der også kan rumme os og vort liv – også det liv vi har gjort forbandet. Derfor er kirkens tegn; forundring, taknemmelighed, lovsang – men aldrig selvtilfredshed og statisk traditionalisme. Måtte det også gælde for det kirkehus, vi i dag indvier. Amen.

Barn Jesus i en krybbe lå

– Helsingør stift har modtaget
en enestående samling julekrybber

Af domprovst Per Rysgaard Jensen



Helsingør stift modtog i begyndelsen af 1996 en usædvanlig gave. Kunstneren Ingeborg Pedersen, Nærum, forærede efter en udstilling i advent og julen 1995 på Helsingør bymuseer, Marienlyst Slot stiftet sin store samling af flere end 150 julekrybber.

Ingeborg Pedersen, 85 år, har fordybet sig i julekrybbernes historie og vil til julen 1997 med tilskud fra Vclux Fonden af 1981 genudgive sin bog »Barn Jesus i en krybbe lå« med illustrationer på Forlaget Poul Kristensen. Julekrybberne er indsamlede og indkøbte gennem mere end 30 år, og den enestående samling rummer krybber fra forrige århundrede til i dag, og fra Lapland til Afrika og fra Rusland til Sydamerika.

Samlingen har siden 1986 været vist på udstillinger blandt andet i »Den Gamle By«, Danmarks Købstadmuseum, Århus, Ålborg historiske museum, Roskilde museum og Nationalmuseet og Bredmuseet. I december 1991 hen-

tede Danmarks TV 1 sine godnatbilleder blandt disse julekrybber.

Helsingør Stiftsfond har bevilliget tilskud til sikring af samlingens registrering og hensigtsmæssige og forsvarlige opbevaring på Kone loftet i stiftets ejendom Vor Frue Kloster, Helsingør. Bibliotekar Helle Daugbjerg, Helsingør, har frivilligt i sommervarmen 1997 udført det store arbejde med udpakning, registrering, fotografering og deponering af samlingen på det uopvarmede loft i klosteret.

Et religionspædagogisk materiale

Biskop Lise-Lotte Rebel modtog Ingeborg Pedersens samling, fordi den gennem udlån og udstillinger i kirker, skoler, biblioteker og andre steder i stiftets sogne kan blive et værdifuldt undervisningsmateriale i samarbejdet blandt andet mellem kirke og skole og andre børneinstitutioner. Til advent og julen 1997 sker der således allerede udlån til udstillinger i blandt andet

Helsingør Domkirke Sct. Olai, Sct. Mariæ kirke, Helsingør, Bagsværd kirke, biblioteker i Gentofte og Helsingør og Køge museum.

En god historie

Julekrybberne kan være inspiration til samtale og undervisning og genfortælling af julens evangelium. Julefortællingen er en af garantierne for vores fælles historie og kontinuitet fra slægt til slægt. Den er fortalt og sunget ind i os, som den blev fortalt og sunget ind i vore forældre og bedsteforældre, da de var børn. Den er en god historie, som lader os stå stille og betragte fødselens og livets under, selv om der kun sad en fattig husvild Maria i en stald og vuggede barnet i sit skød. Den er også for børn, fordi den rummer identifikationsmuligheder for barnet – også med barnets hjælpeløse og udsatte vilkår. Og i Josefs drømme og i baggrunden lurer kejser Augustus og kong Herodes og truer barnets liv. Men der er samtidig ingen grænser for håbet og fantasien, som kan følge engle lige til stjernen og brede sig til vise mænd fra Østerland. Og barnet i vuggen strækker armene ud, som om Jesus allerede favner hele verden på et kors som Kristus.

Et stykke kultur- og kunsthistorie

Billedlige skildringer af julens evangelium kendes allerede fra den

kristne kirkes første århundreder som vægmalerier og sarkofagrelieffer i Roms katakomber. Siden har motivet gennem århundreder indtil i dag inspireret kunstnere i maleri, billedhuggerarbejder og træskærværker. Vi finder det i kirkerne, hvor det ikke bare tjener et gudstjenesteligt formål eller et udsmykningsformål, men også et stykke pædagogisk anskuelsesundervisning.

Folk bragte også motivet med sig uden for kirkens mure og lod udfolde sig i deres folkelige kunst som julekrybber derhjemme. Som Ingeborg Pedersens samling viser, har julekrybberne deres oprindelse i Italien, Tyskland, Polen og Sydfrankrig. Samlingen er folkekunst, når den er bedst og også viser andre folks og tiders kunstneriske udtryksformer og fortolkninger. Netop fordi julekrybberne er inspirerede af den samme fortælling bliver forskellighederne iøjnefaldende.

Den Hellige Familie, hyrder og Hellige Tre Konger i den afrikanske julekrybbe fra Tanzania har ansigter, hænder og fødder skåret i sort træ og bærer dragter efter afrikansk tradition. De er i familie med afrikaneren, fordi Guds søn blev den sortes bror. Det er ikke den historiske virkelighed, men julekrybben udtrykker sandheden i juleevangeliets ånd. Det samme gør den finske julekrybbe, hvor Jesus kommer til verden blandt typiske samer og rensdyr og ligger i en ophængt vugge i et skindtelt i



Afrika, Tanzania, Sebadon, Nigeria. 1972. I Nigeria er Jesus og den hellige familie sorte – selvfølgelig. Billedskæreren i Sebadon anvender to forskellige træsorter. Det lyse træ fra »Ara-træet« og det mørke træ stammer fra »Egum-træet«. På denne vis er figurerne, ansigter, hænder og fødder mørke, mens dragterne ved skift til lyst træ opnår den fine symbolik.

Lapland. Julekrybber fra Mexico, Brasilien og Peru viser ikke blot i materialer, teknik, farver og mønstre, at de er produkter af årtusinders folkelige sydamerikansk håndværks traditioner. Figurernes ansigtstræk røber også, at man har digtet sig selv ind i julens historie, og digtet julens evangelium ind i sin egen livshistorie, og de Hellige Tre Konger kommer ridende på lamaer. I den franske krybbe fra Provence slutter byens beboere sig til de traditionelle figurer og møder op i den lokale stald: Borgmester, herremand, bonde, møller,

skorstensfejer og flere andre i nationaldragter og i følge med gæse og ænder. For Jesus er også kommet til verden i Provence.

Men julekrybberne vidner også om de sociale forskelle, som altid gør sig gældende i menneskers samfund. Der er krybber, som det har kostet dyrt at fremstille og erhverve, og der er krybber for fattigfolks pengepung, hvis de da ikke er hjemmelavede af forhåndenværende materialer. Men evangeliet er det samme, og den billigste krybbes »værdi« som inspiration for genfortællingens og iden-

tifikationens og genkendelsens glæde er den samme. Og mest værdifulde i øjeblikket var måske de julekrybber, folk og børn selv fik lov at skabe.

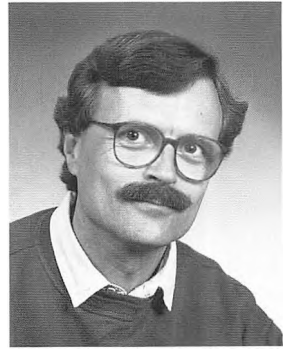
Gode inspirationsmuligheder

En udstilling af julekrybber er fuld af betydning og kulturhistoriske skatte. Børn kan opleve, at verden er større end deres hjem, institution og lokalsamfund, og at voksne og børn på den anden side af jorden fejrer jul på deres måde med det samme evangelium.

Men selvgjort er også velgjort. Der er stof og kilder nok at øse af, hvis man får lyst til selv at lave en julekrybbe efter en udstilling. Der er metoder og materialer nok at gribe til. Der kan tegnes og males og klippes og klistres og modelleres og dramatiseres i krybbespil. Men der er fremfor alt en god historie at hente inspiration i, og som Johannes Møllehave skriver i sin genfortælling: Da glæden blev født: »Hver jul skal den gamle historie fornyes og lyse mer end de julelys, der tændes i hele verden«.

I denne salige tid

Af sognepræst Jan Ulrik Dyrkjøb, Værløse



I midten af 1850'erne blev der holdt gudelige forsamlinger i mit sogn. Det ved vi fordi Sjællands biskop, Hans Lassen Martensen, i juni 1854 indkaldte indberetninger fra sognepræsterne i stiftet om forsamlingsbevægelsen og i øvrigt også om mormonernes missionsvirksomhed.

Sognepræsten i Farum-Værløse, Rasmus Aagaard, kunne berette at der faktisk blev holdt gudelige forsamlinger i Kirke Værløse. De blev forestået af gartner Niels Johansen og smed Jens Larsen. Særlig den sidstnævnte var en kendt skikkelse blandt vækkelsesfolk. Han virkede som vækkelsesprædikant også uden for sognet, og han havde det foregående år været med til at stifte den missionsforening som var forløberen for Indre Mission.

Præsten kunne fortælle at de vakte ved deres møder »afsynge nogle Psalmer, og hver Gang oplæse en Prædiken af Brorson om Jesu blodige Vunder, Død og Pine

– andet maa ikke omtales, thi Frelserens øvrige Fortjenester af Lærdom og Exempel regnes næsten for Intet.«

Lære eller frelse?

Hvad kan dette øjebliksbillede fra en længst svunden tid sige os? Ja, bortset fra det rent kirkehistoriske, så bliver vi i beretningen om vækkelsesmøderne i Kirke Værløse også præsenteret for to klart forskellige syn på hvad der er det centrale i kristendommen, på den ene side »Jesu blodige Vunder, Død og Pine«, på den anden side Jesu »Lærdom og Exempel«.

Den rationalistisk indstillede sognepræst lægger tydeligvis vægten på det sidste. For ham er kristendommen en lære om livet og verden og Gud, og Jesus er et moralsk forbillede. Rationalistens religion er historisk orienteret: Det der skete engang, og ikke mindst det der engang blev sagt og skrevet ned, foreligger som en viden der kan videregives til oplysning

og formaning – for nu at sige det meget forenklet.

For forsamlingsfolkene er det noget helt andet det gælder om. De ser hen til den korsfæstede Kristus. De ser hen til en person og en begivenhed, ikke bare som noget der var engang, men som noget der er nærværende og virkeligt i deres liv og deres tid. Selvom det er præsten der betegner Jesus som frelser, så er det faktisk for forsamlingsfolkene han er det. Han er slet og ret frelser fra synd og død og Djævel, og alt hvad der ellers kan siges om Jesus og om kristendommen, må komme i anden række. Det »regnes næsten for Intet«.

Man kan sige at forsamlingsfolkene – som for det meste var ulærde husmænd og håndværkere og tyende – helt ind i hjertet vidste at de levede »i denne salige tid« hvor vi »kan høre Guds hellige evangelium og se hans Søn, Jesus Kristus« (jvf. kollekten til tretende søndag efter trinitatis). De levede ikke bare i den verdslige og historiske tid. De levede i den tid der var begyndt med Kristus. Og de levede i forventning om den afgørelse og den fuldendelse der skal komme til sidst.

Kulturforandringen

I forhold til midten af forrige århundrede har vores kultur forandret sig så meget at den ville være fuldstændig ukendelig for de mennesker der levede dengang. Bag den uenighed der kunne være mel-

lem forsamlingsfolkene og den rationalistiske sognepræst lå en fælles forankring i et samfund og en kultur som endnu var dybt præget af kristne forestillinger og værdier.

Ved midten af 1850'erne var der kun gået ganske få år siden enevældens og den lutherske statskirkeligheds ophør. Danmark var endnu et traditionsbundet landbrugssamfund. Sådan set var forsamlingsbevægelsen ét blandt flere tegn på at noget nyt var i gære, men den moderne udvikling var ikke for alvor begyndt. Industrialiseringen, arbejderbevægelsen, den omfattende sekularisering af befolkningens tankesæt og livsmønstre og den moderne massekultur lå endnu et godt stykke ude i fremtiden.

Vi der lever halvandet hundrede år senere, lever i den moderne virkelighed. Ja, samfundsforskere og kulturtænkere taler endog om at vi er nået et skridt videre. Vi er kommet ind i postmodernismen, en efter-moderne tid hvor den moderne epokes tro på fremskridt og på menneskets frihed og ret til selvbestemmelse ikke er så selvfølgelig og så optimistisk som den engang var. Det er mere og mere vanskeligt at skelne et fælles grundlag for kulturen. Vi er langt inde i mangfoldighedens og forvirringens tid hvor alt er muligt og snart sagt alt også er tilladt.

Og vi er kommet så langt at det afgørende spørgsmål i virkeligheden ikke mere er om det ene eller det andet syn på kristendommen

er det sande (selvom præster og teologer stadigvæk kan skændes om det), men snarere om der overhovedet er ret megen kristendom tilbage i vores samfund og vores kultur.

Mission blandt kulturkristne?

Nogle vil fremhæve at kristendommen trods alt endnu lever i den danske befolkning – selvom det for det meste er under overfladen (den såkaldte »skrabelodskristendom«). Andre vil sige at selvom der måske stadigvæk findes rester af »kulturkristendom« i Danmark og i den øvrige vestlige verden, så må vi til at indstille os på at kirkens mission har fået en helt ny dimension.

Mission er ikke mere blot ydre mission i fjerne lande. Kirkens mission er lige så meget en sendelse til et gennemsekulariseret samfund hvor der er sparsom eller ingen viden om kristendom.

Mange ønsker måske nok at hente en vis »lærdom« fra kristendommen og opfatter »kristne værdier« som en del af deres livsgrundlag. Men hvor mange er Kristus-troende? Hvor mange har virkelig det udgangspunkt for deres tilværelse at »der ikke er givet mennesker noget andet navn under himlen som vi kan blive frelst ved« (Ap.Gern. 4:12)? Hvor mange folkekirkemedlemmer er i egentlig forstand kristne?

Selvom tiden er blevet en anden, så kan spørgsmålene godt minde om de spørgsmål der stod

imellem forsamlingsfolkene og mange præster i midten af forrige århundrede.

I virkeligheden er spørgsmålene altså ikke nye. Man kan næsten sige at lige siden Harald Blåtand lod sig døbe og »gjorde danerne kristne«, dvs. gjorde os til kristne af *navn*, har der været gjort en række storstilede forsøg på at gøre os til *sande* kristne: tiggermunkeordnernes forkyndelse, reformationen, bodskristendommen, den pietistiske bevægelse, vækkelserne i forrige århundrede som der trods alt endnu er spor af i kirke og kultur. Og vi må heller ikke glemme Søren Kierkegaards frontalangreb på den officielle kristendom – som efter hans mening ikke var kristendom!

Spørgsmålene er ikke nye, men det kan nok siges at situationen er skærpet mere end den nogensinde før har været. Det er virkelig selve vores religion og dermed vores kulturs forankring der står på spil.

Vi ser det måske knapt så tydeligt i vores eget lille land. Vi oplever jo i disse år nærmest en øget velvilje over for folkekirken, og for ikke så længe siden fik vi at vide at kirkegangen nu er tilbage på det niveau den havde i første halvdel af århundredet, altså dengang det endnu var »de gode gamle dage«.

Man kan også fremhæve – som kirkehistorikeren Jørgen I. Jensen har gjort – at meget af den moderne tids kirkekritik er forstummet. Der er stort set ingen der

mere forestiller sig at kirken helt vil forsvinde – heller ikke de der selv står uden for den.

Og dog må vi sige at hvis vi ikke blot ser på os selv, men også ud over landets grænser, så er billedet ikke lyst. De store kirkesamfund i lande som Tyskland og England affolkes og har mange steder store problemer. Der er måske nok en vis åndelig søgen blandt mennesker i den vestlige verden, men der er sandelig også en omfattende åndelig forarmelse og ligegyldighed over for tilværelsens religiøse dimension. Religionen har nok en plads i den postmoderne kulturelle mangfoldighed, men det er en marginal plads. Kristendommen kan som regel godt få lov at fylde en niche ud i kulturlivet og i menneskers tilværelse, men som kulturbærer er kristendommen næsten borte. Den gamle kristenhed trues af afkristning. Det er og bliver konklusionen.

I virkeligheden er det nok også denne grundlæggende erkendelse der – mere eller mindre bevidst – ligger bag meget af den uro, bekymring og frustration som kommer til udtryk i og omkring folkekirken i disse år. Et eller andet sted ved vi nok godt allesammen at alt langt fra er som det burde være.

Og så opstår der ind imellem initiativer af den ene og den anden art, initiativer til at gøre noget ved sagen. I eftersommeren indbød det teologiske fakultet ved Københavns Universitet til et 14-dages

kursus under åbent universitet med overskriften »Mission blandt kulturkristne«. Tanken var at nu skulle de spørgsmål som et stykke tid har trængt sig på, for alvor tages op: Er det på tide at kirkens mission skifter retning og sted? Er det på tide at også menighederne i vore lande begynder at forstå sig som missionerende menigheder, som udsendte?

Det blev til en spændende rejse gennem den moderne og postmoderne kultur, og det blev til mange gode overvejelser over hvad det vil sige at være kirke og menighed i dag. Bølgerne gik sommetider højt i gruppesamtalerne. Vi var nogle der mente at vi stadigvæk kan og bør forsvare folkekirken og folkekirkeligheden, men ellers var der mange kritiske røster!

Besindelse er nødvendig

Hvis jeg skal skitsere min egen reaktion på kurset om »Mission blandt kulturkristne« og på den situation der ligger bag, så må det blive noget i retning af følgende:

Jeg mener ikke tiden er inde til at gøre op med folkekirkeligheden. Jeg mener vi skal forsvare og bevare den så langt vi kan. Den loyalitet som mange mennesker – ja, faktisk de fleste danskere – endnu udviser over for deres præst og deres kirke og den glæde over begivenhederne i vore kirker som vi atter og atter møder, skal vi ikke kaste vrag på. Alt er nok ikke som det skal være, men lad os en-

delig værdsætte alt det vi faktisk stadigvæk har!

Jeg tror heller ikke tiden er inde til egentlig mission i vores egen kultur. Nok er der gået alvorligt svind i kristendommen, men vi kan trods alt ikke sige at det er som om den aldrig har været der. Kristendommen lever endnu sit stiltfærdige liv i menneskers sind.

Man kan sagtens tænke og tale sådan at de eneste to muligheder bliver: 1) tilfredshed med folkekirken og den folkekirkelige kristendom sådan som vi kender den, eller 2) et radikalt opgør med folkekirkeordningen, adskillelse af kirke og stat, satsning på aktive menigheder af bevidste kristne. Men at gøre det er at gå fejl af situationen. Så enkel er virkeligheden simpelthen ikke.

Selvom vi godt kan blive enige om at mission hører med til selve kirkens væsen, så tror jeg ikke vi skal gøre mission til ledebegreb for alt kirkeligt arbejde. Jeg mener heller ikke vi uden videre skal bryde med alt det der faktisk findes og faktisk lever i kirken. Der er naturligvis tider hvor det er nødvendigt med skarpe opgør og strid og grænsedragning, men der er også noget goldt og til tider dødbringende ved den slags tiltag.

Jeg tror derimod tiden er inde til alvorlig besindelse på kernen i vores kristendom og på det der ikke blot er forkyndelsens, men alt kirkeligt arbejdes egentlige sigte.

Hvad det gælder om i denne tid, er hverken tankeløs tilfredshed

med folkekirkeligheden eller ligeså ubetænksom foragt for kulturkristendom og folkekirkelighed, men besindelse på evangeliet – midt i tiden, midt i kulturen, midt i folkekirkeligheden.

Jeg tænker ofte på at alle de der har så mange meninger – positive eller negative – om folkekirken og al dens væsen og om kristendommens tilstand i vores kultur, hellere skulle koncentrere sig om det væsentlige. Når det kommer til stykket, handler mange af meningerne og de fleste kirkelige diskussioner jo om udenværker eller om detaljer i troen og kirkens liv. I stedet må vi begynde med det væsentlige, og ikke bare begynde med det, men også stadigvæk blive ved det.

Den nærværende Kristus

Hvad er da det væsentlige? Ja, det er rørende enkelt. Det er naturligvis Kristus selv.

Der prædikes og tales meget om hvad Jesus *sagde*. Lignelser udlægges og dramatiseres. Konsekvenserne for vores livsførelse drages frem. Det er altsammen udmærket, men vi må altid se det hele i relationen til personen selv. Vi må igen og igen betragte Jesus selv. En Jesus-fromhed som den vi finder i Brorsons salmer, kan forekomme os overdreven og kunstig – også fordi smag og forestillingsformer har forandret sig med tiden. Men selve Jesus-fromheden er der ikke noget i vejen med. Den

er nødvendig for enhver levende kristendom.

Men vi tror ikke blot på Jesus. Vi tror på ham som Kristus. Vi må igen lære at bruge Kristus-navnet. Vi må fordybe os i hans guddommelighed og hans guddommelige gerning. Vi må holde fast ved at han er frelser, verdens frelser og hvert enkelt menneskes frelser.

Hvad forsamlingsfolkene sagde, gælder stadigvæk. Jesu lære og eksempel har ikke megen betydning hvis ikke hans frelsergerning står i forgrunden.

Og det er ikke fortid. Det er ikke historie. Det er nutid. Som kristne tror vi at der engang i tidens fylde skete noget bestemt som betød at historien vendte og alt blev anderledes. Men det er ikke kun noget der skete engang. Det er begivenhed nu. Vi samles i kirken om den nærværende Kristus. Han er tilstede i ord og sakramenter. Og han er også vores fremtid. Han er »den samme i går og i dag, ja, til evig tid« (Hebr. 13:8).

Den altomfattende Kristus

Kristus er fortid og nutid og fremtid. Han definerer »denne salige tid« som er en anden tid end den der gik forud. Det er kristendommens tidsdimension. Men vi kan også sige at der med Kristus – gennem hans liv, død og opstandelse – etableres en helt ny og altomfattende virkelighed. Det kunne vi kalde kristendommens rumlige dimension.

Samtidig med at vi lever på jorden og på alle mulige måder er bundet til den jordiske tilværelse, lever vi også i et guddommeligt rum. Vi er født til at leve på jorden, men vi er også ved dåben født på ny ind i et helt anderledes rum.

I det rum er vi anbragt ved siden af Kristus. Han har draget os til sig, og han vil ikke mere forlade os. Dette guddommelige rum er ikke hans rum alene. Det er den treenige Guds rum: Sønnen har draget os til sig for at vi sammen med ham skal blive genstand for Faderens uendelige kærlighed, og for at vi skal få del i hans hengivelse til Faderen. Frelsen er at vi bliver draget ind i det kærlighedens kraftfelt som er mellem Faderen og Sønnen og som er selve Helligånden.

I Brorsons store salmesamling *Troens rare Klenodie* findes der i en af de mange salmer en strofe som beskriver denne altomfattende guddommelige kærlighed:

*Som paa hans himle,
Der verdens grund har sat,
Stjernerne vrinkle
Imod den mørke nat,
Saaledes brænder
Min Jesu kierlighed,
Hvor jeg mig vender,
Og tænker op og ned,
Og mig omspænder
Som himlen selv saa bred.*

[Vi kan parafrasere som følger:
»Ligesom stjernerne vrimler på hans himmel som har lagt verdens

grundvold – i kontrast til den mørke nat – på samme måde brænder min Jesu kærlighed. Den brænder hvor jeg end vender mig hen, og hvor jeg end retter tanken hen. Den omspænder mig lige så vidt og bredt som himlen selv.»]

Den kærlighed vi bliver genstand for og draget ind i, er altså ikke blot et tilskud eller et indgreb i vores tilværelse. Det er en ny virkelighed der fortrænger den gamle, intet mindre!

Kampen står om virkelighedssynet

Men det vil sige at kristendommen ikke handler om enkeltsager og enkelte livsspørgsmål, de være sig nok så vigtige. Nej, det gælder det hele. Det gælder synet på virkeligheden slet og ret. Det gælder spørgsmålet om hvad der overhovedet er virkeligt og sandt.

Megen forkyndelse i den moderne epoke har taget sigte på den enkelte. Nogle af de vigtigste nøgleord har været vækkelse, omvendelse, afgørelse – altsammen set i relation til det enkelte menneske. Kristendommen har været gjort til et individuelt anliggende.

Og ofte har de teologer og forkyndere og kirkefolk der har været i konfrontation med den moderne kultur, hæftet sig ved afgrænsede områder af tilværelsen. Der har været tale om fordømmelse af bestemte former for adfærd og om stillingtagen til bestemte etiske spørgsmål. Man har brugt mange

kræfter på kristelige mærkesager.

Men sagen er som sagt at kristendommen gælder det hele, hele livet og hele virkeligheden. Hvis der skal kamp til, så må kampen stå om selve virkelighedssynet.

Tegneren Nikoline Werdelin (som selv har et skarpt blik for nutidsmenneskets adfærd og holdninger) gav for nylig i et interview udtryk for et typisk postmoderne syn på tilværelsen: »Vi er her jo ikke for noget. Det er bare noget vi skal igennem.« Man kan forestille sig at det er et udsagn mange vil kunne tage til sig, i hvert fald hvis vi følger til at vi skal igennem tilværelsen på en sådan måde at vi får mest muligt ud af den.

Men hvis vi opfatter dette udsagn som en målsætning for livet på jorden, så er det klart i modstrid med kristendommens syn på tilværelsen. Som kristne mennesker er vi her i allerhøjeste grad »for noget«: Vi har modtaget livet af Gud. Vi er kaldet til kærlighed og omsorg og til at være Guds medarbejdere i verden. Tilværelsen er ikke bare »noget vi skal igennem«. Tilværelsen er skueplads for synd og frelse, for det ondes virkelighed og for Guds riges frembrud.

Og vi er ikke på vej ind i mørket. Vi er på vej mod lyset, ja, der er allerede lys omkring os. Det hele ender ikke med ingenting. Det ender med at alt fuldendes. Målet er herligheden hos Gud, hverken mere eller mindre. Siger Paulus ikke: »Han som har be-

gyndt sin gode gerning i jer, vil fuldføre den indtil Jesu Kristi dag« (Fil. 1:6)?

Det selvcentrerede menneske

Og så endelig det der måske er allervigtigst: Nutidsmennesket er behovsorienteret og selvcentreret. Jeg siger det ikke som en fordømmelse af andre. Jeg siger det som en påpegning af et træk der ligger dybt i vores kultur og som præger os allesammen. Ikke engang tro og religion er et forsvar mod det, for også tro og religion kan blive behovsorienteret og selvcentreret. Vi ser det igen og igen.

Vi ser mest os selv, og når vi ser andet og andre end os selv, så anskuer vi det hele i relation til os selv. Det gælder ikke blot i det almindelige liv. Det gælder sådan set også i kirken: Ved dåben gælder det barnet og familien. Det er familielykken der er i centrum. Ved brylluppet gælder det igen familien og naturligvis først og fremmest brudeparret. Det er deres kærlighed der er i centrum. Ved begravelsen gælder det den afdøde og dem der har mistet. Det er tabet og minderne der er i centrum. Det gælder allesammen på en eller anden måde os selv og vore umiddelbare omgivelser.

Men er det ikke allesammen rimeligt og menneskeligt? Jo, men der mangler bare noget. Der mangler den instans der kan give det hele den rette mening og sætte det rette perspektiv. Der mangler det som kristendommen bringer –

også selvom vi synes vi har kristendommen med i det allesammen.

Kristendommen – hvis der altså virkelig er tale om kristendom – forrykker nemlig perspektivet, så vi selv og vores liv ikke mere er i centrum: Når vores barn bliver døbt, så tilhører det ikke mere kun sine forældre og sin familie. Det tilhører »den korsfæstede Herre, Jesus Kristus«. Familiens virkelighed bliver overskygget af en anden virkelighed.

Når vi bliver gift i kirken, så bliver vi kaldet til at leve for Gud og med Gud og tjene ham før alle andre. Vi skal leve som »hans kære børn« for engang at kunne »samles i de evige boliger«. Det er et andet perspektiv end det vi selv møder op med.

Og når vi mister en ægtefælle, en af vore forældre, et familiemedlem eller en ven, så træder Kristus ind dér hvor vi ellers kun kan se gravens mørke. Perspektivet for den kristne begravelse er ikke kun tab og minder. Det er opstandelse og herlighed hos Gud.

Sand kristendom er at vi ikke mere er centrum i vores eget liv. Kristus er centrum. Han er vejen, og han målet. Som vi læser i salmebogen: »Det gælder dog, o Herre Krist, vor ære ej, men din forvist.« (DDS 353).

Det rette perspektiv

Alt dette blot som en angivelse af i hvilken retning besindelsen kan gå. Det handler ikke om at blive

eksklusiv og kun tale om kristendom og evangelium og Gud og Jesus. Det handler ikke om at udelukke og nedvurdere den kultur vi lever i. Det handler om at finde det punkt der alene kan sætte det rette perspektiv.

Når perspektivet er fundet, så kommer alt på sin rette plads. Og så er det også frihed til udfoldelse i

alle mulige retninger. Så er der ingen snæverhed. Så kan vi være mennesker og ånde frit. Så er der tyngde og alvor i tilværelsen lige så vel som der er lethed og munterhed. Så behøver vi ikke være bekymrede for folkekirken og kristendommens skæbne, for så ved vi for alvor at vi stadigvæk lever »i denne salige tid«.

Teologi for lønmodtagere

Af Jørgen Demant



Lønmodtagermentaliteten

En analyse af danskernes levevilkår og værdier i 90'erne kunne dokumentere, at antallet af selvstændige på tyve år er faldet fra 350.000 til 240.000, mens lønmodtagerstyrken voksede fra 1,9 til 2,3 millioner. At over 90 procent af hele arbejdsstyrken er lønmodtagere indebærer en bestemt mentalitet og kultur. Sociologer og mentalitetsforskere taler ligefrem om en lønmodtagermentalitet og kultur, der efterhånden er altdominerende.

Redaktør Henning Fonsmark identificerer udviklingen på følgende måde: »Det største politiske gode, man overhovedet kan nævne i Danmark, er tryghed. Så kan man altså ikke regne med, at befolkningen efter årtiers tilvænning til tryghed, med forstanden i behold, går ind i en tilværelse af utryghed og selv sætter noget i gang. Alle reformer handler om at indføre lønmodtagerbeskyttelse, så hvordan fanden skal vi få de her

murermestre til at blive ved med at være murermestre, hvis det bedre kan betale sig at være svend? De selvstændige, vi har, er der på trods. Ikke engang opkrævninger, bureaukrati, høje skatter, regler og skidt og møg kan holde de galninge tilbage?«

Denne kommentar er vendt imod iværksætterkulturen, men kan bruges som en generel karakteristik af lønmodtagermentaliteten idag. Ud over kravet om tryghed, beskrives den med udtryk som 'mangel på sans for arbejdets værdi i sig selv', 'focusering på fritid', 'stor svagelighed og høj sygdomsfrekvens', 'mangel på fleksibilitet', 'angst for usikkerhed på arbejdet og tendens til flokmentalitet'.

Jesu kærlighed og omsorg

Denne lønmodtagermentalitet er ikke blot en udfordring for den politiske virkelighed i disse år, men også for den kristne livsforståelse, og specielt den kristne for-

kyndelse. Kristendommen er en historisk religion, og dens forkyndelse har til alle tider forsøgt at tale ind i den givne kultur, til den rådende mentalitet. Polemisk, kritisk eller understøttende, opbyggeligt.

Modernitetens og postmodernitetens kristendom fremtræder ofte med fortolkninger, der imødekommer lønmodtagermentaliteten og -kulturen. Man møder i teologisk tale, i præstens forkyndelse, i nye salmer og almindelig kristelig tale ofte den opfattelse, at det kristne budskab handler om en kærlighed, 'der tager sig af.....'der har omsorg for'.....'som giver trykthed i utryktheden og usikkerheden'..

At denne kærlighed og omsorg ikke er indeholdt i det kristne budskab, ville være svært at benægte, al den stund at Jesu ord og gerning er et kærlighedsord og en kærlighedsgerning, der solidariserede sig med menneskets skrøbelighed og sårbarhed. Ned gennem kirkehistorien har man mødt en forkyndelse, der har forbundet kærlighedsordet og kærlighedsgerningen med Jesu dybe menneskelighed: hans opofrende godhed, hans milde sind, hans tilgivende kærlighed. Jesus er blevet urbilledet og idealet på den sande menneskelighed, som var til efterfølgelse for det kristne menneske og den kristne menighed.

Det er denne Jesu menneskelighed og kærlighedsfølelse, der er flydt ind i megen moderne teo-

logi. Det er der flere grunde til, hvoraf jeg skal pege på to. Først den teologiske. Efter en periode, hvor teologien og den kirkelige forkyndelse har lagt vægten på Jesu guddommelige ophav og gerning – at han sendtes for at oplede det fortabte menneske og frelse det – d.v.s. kristusgerningen, så oplever man i disse år en forskydning til den historiske Jesus, hans personlighed og sind. Man er ikke så meget optaget af, hvad den korsfæstede og opstandne Jesus Kristus har gjort for det syndige menneske som hvad jeg kan gøre i overensstemmelse med hvad mennesket Jesus gjorde.

For det andet den sociologiske grund: det teologiske studium har inden for de seneste 10-15 år oplevet en ganske markant ændring hvad angår rekrutteringen. Fra at have været et mandestudium er det blevet et kvindestudium. Det smitter af på teologiens form og indhold. Og jeg tror, at teologien – først og fremmest hos kvindelige teologer og præster, men også hos mandlige kolleger – bliver farvet af kvindelige værdier som 'nærhed', 'trykthed', 'omsorg' etc. Denne kvindelliggørelse af teologien møder man jo ikke blot i teologien, men også i andre studier og på andre fagområder, f.eks. i den institutionaliserede opdragelse af børn og unge, hvor kvinder også dominerer. Konsekvenserne af dette har antropologen Anne Knudsen bl.a. påpeget.

Teologien og kirken lever ikke i

et lufttomt rum. Og min pointe er, at denne moderne teologi (som har sine dybe teologiske rødder, blandt andet i teologi og kirke for 100 år siden), og som har vakt en fornyet åbenhed og interesse for mennesket Jesus (i modsætning til den guddommelige Kristus), at denne teologi passer godt overens med den lønmodtagermentalitet og -kultur som skildret ovenfor.

Forsikringen mod tilfældet og ondskaben

Grundholdningen i denne teologi er altså, at 'man skal tage sig af det andet menneske', at man med sine hænder 'holder om' og 'holder af' det udsatte medmenneske, at man udviser forståelse for alle, og at man skal give den anden et 'trygt og hjemligt sted at være og bo'.

Disse holdninger er der jo principielt ikke noget i vejen med, og man skal være kyniker eller supermodernist for ikke at anse det for gode værdier. Men når disse værdier forbindes med en lønmodtagermentalitet og -kultur, hvis behov er tryghed, garanti og sikkerhed i tilværelsen, hvis sjælelige og kropslige konstitution er karakteriseret ved svagelighed, og hvis eksistentielle drift er flokdyrets, så bliver jeg meget betænkelig. Af flere grunde.

Omsorgsteologiens tankegang og forkyndelse kan ikke undgå at komme tæt på et banalt og i værste fald sentimentalt kærlighedsbudskab, der tager skarpheden og radikaliteten ud af mandens ord fra

Nazareth, hvis kærlighed endte på korset. Den kristne kærlighed forsikrer ikke mod usikkerheden og garanterer ingen lette løsninger på det skrøbelige og sårbare liv, sådan som den heller ikke undgår at se udsathed i øjnene.

Næsten hver gang man ser TV-reklamer, er der en reklame for et forsikringssselskab, der tilbyder forsikring i alle livets forhold – fra vandskade over bil til uindbudte gæster. Vi lever i et forsikringsår, hvor man bilder sig ind, at man kan forsikre sig mod både tilfældigheden og det onde. Skønt vi lever i et samfund, hvor vi kan kontrollere meget og magte meget i kraft af vores egne valg, så er det en illusion at tro, at vort liv i højere grad består af vore valg end af tilfældigheder. Vort liv består af tilfældigheder – både de gode og de dårlige – og det hører med til den menneskelige værdighed, at mennesket kan bære mødet med tilfældighederne: det tilfældige møde med et andet menneske, der afsætter stor betydning i krop og sind, den pludselige sygdom, der lægger een øde.

At tro på Gud er ikke at slippe for tilfældighederne, men det er at lære at bemestre dem, d.v.s. føje dem ind i sin livshistorie og give dem mening. Læser man erindringsbøger, så slås man af forundring over, at det er den tilfældige ting og det tilfældige møde, der erindres, fordi det blev skæbne. Noget man ikke kan flygte fra, selvom man også gerne

ville. Idet den erindrende græder og ler over det tilfældige, accepterer han antydningvist dét, som officielt er blevet udgrænset som ikke-acceptabelt og ikke-tilbørligt i en verden, som vil tage sig ud som om den har styr på alting. Gråden og smilet er det frigørende, ja ikke blot det, humoren og melankolien er måske netop det konkrete udtryk for tolerance og medfølelse med det menneske, der erfarer tilfældigheden. Manden fra Nazareth græd med de sørgende og lo med de glade.

Sådan som man vil forsikre sig mod tilfældigheden, sådan bilder man sig også ind, at man kan forsikre sig mod ondskaben. Illusionen i forsikringen består i, at det onde enten ligger i den samfundsmæssige struktur eller organisation, og at det enkelte menneske fritages fra ansvar. Jo mere garderet og trygge vi føler os, jo hurtigere har vi det med at skubbe det onde fra os, når det kommer: Vi skubber det over på andre mennesker – f.eks. flygtninge og indvandrere. Vi mener, at økonomien og politikken kan hjælpe os af med det onde. Vi tror på forbedring af livsteknikker, så vi kan helbrede os ud af det onde. Men det er som et barn eller en struds, der ser fjenden komme: at lukke øjnene eller stikke hovedet i busken.

Den kloge psykolog, f.eks. Freud og den kloge teolog, f.eks. Augustin, har givet os en illusionsløs beskrivelse af, hvad der sker, når man ikke ser ondskaben i

øjnene og vedkender den som en del af sig selv. Vi mennesker er en risiko for os selv. Dæmonen sidder i os selv, og de, der tror, at man kan forsikre sig og vaccinere sig imod ondskaben har det med at dæmonisere andre mennesker eller andre ting. Og det har vi rigelige af historiske og aktuelle eksempler på, hvad det fører til. Jeg nævner jødeforfølgelserne under 2. Verdenskrig og de etniske udrensninger i eks-Jugoslavien.

Mennesket er sat højt i værdi. Det har fået friheden. Men friheden er ikke kun bundet til det gode, men også det onde. Ligesom jeg sagde om tilfældigheden, så hører det til menneskets værdighed at kunne se risikoen i øjnene – at man kan ødelægge sig selv og andre lige så meget som man opbygger.

Kristentroen er ikke en garanti mod det onde, den er en måde at leve med dette farlige potentiale på. Ondskaben er synden, men i kristendommen er synden mod Helligånden endnu værre, og den er, at man ikke vedkender sig en tiltale fra Guds søn Jesus Kristus. Tiltalen, der både stiller mennesket til ansvar og frikender det.

Kristen myndighed

En anden fare ved omsorgsteologien er opgivelsen af friheden og ansvaret. I forlængelse af ovenstående ligger der i megen teologi, hvis værdier har et menneskeligt ansigt, en skjult umenneskelighed. Den kristne næstekærlighedstanke

må i moderne kontekst ikke opgive den siden Oplysningstiden dyrekøbte frihedstanke. Det betyder, at kærlighed kristeligt forstået må støtte Næsten til at leve sit liv i frihed og ansvar. Jeg minder om det tyske ord for ansvar – »antworten« der betyder »svare for« eller »stå inde for« sine handlinger. I megen omsorgsteologi ligger der ofte en regression – et tilbagefald til en tid, hvor man ikke kunne stå på egne ben. At mennesket lever af en dyb afhængighed af medmennesket og Gud betyder ikke, at det ikke skal leve myndigt, frit og selvstændigt. Omsorg kan blive til omklamring og i værste fald ydmygelse og undertrykkelse af den andens integritet og værdighed, og det er fundamentalt set en skævvridning af det kristne livssyn. En skævvridning som har haft fatale konsekvenser både i familierelationer, sociale anliggender og politiske sammenhænge.

Man siger idag, at der ikke eksisterer nogen religionskritik, hverken fra filosofisk, psykologisk eller politisk hold. Og det kunne se sådan ud. Men det betyder ikke, at teologien og den kristne forkyndelse skal opgive kultur- og livssynskampen, endsiige religionskritikken. Når omsorgsteologien og lønmodtagermentaliteten går i svang, indsniger der sig en blanding af en terapi- og plejeholdning, som er undergravende for et menneskesyn, hvor idealet må være, at mennesket skal lære at dø, elske og have magt. Endvidere

undsiges virkeligheden, hvor tingene ikke altid går op, hvor modsætninger ikke altid forsones, og hvor lykken ikke er givet med livet.

Fra den første til den sidste bog i Bibelen slår det een, at hverken virkeligheden eller Gud er forføjebar eller håndterbar. Som Gud er uudgrundelig er virkeligheden det også. Ikke så mærkeligt, at det andet bud i Moseloven hedder, at du må ikke gøre dig noget billede af Gud. At gøre sig billeder af Gud indsnævrer og gør statisk, og Gud overskrider eller transcenderer sig selv. Guds uudgrundelighed og kantethed ophæves ikke af Jesu kærlighed og mildhed.

Når omsorgsteologien gør brug af det 'runde', 'milde', 'favnende', 'kærlige', 'varme' og 'lyse' sprog om Gud, udelukkes det 'kantede', 'forkastende', 'ukærlige', 'kolde' og 'mørke' sprog. Man ser skabelsens lyse side, men ikke skyggesiden. Man ser Jesu milde ansigt, ikke hans hårdhed. Man mærker menighedens kærlige inklusivitet, ikke det radikale kærlighedsbudskab om at 'tage korset op og følge mig'. Man tager med andre ord farligheden og gådefuldheden ud af det kristne budskab. Og det passer jo som hånd i handske med en lønmodtagermentalitet, der åbenbart vil det trykke, behagelige og hjemlige liv, og ikke usikkerheden, udsathed og kampen. I Hebræerbrevet står der, at »det er farligt at falde i den levende Guds hænder«.

Når kirken, den er et hyggeligt hus

Af Kirsten Boas



Duft af kaffe og stemning som ved en rund fødselsdag i et fynsk forsamlingshus. Det kan møde en, når man ankommer til gudstjeneste i en nyere kirke. Ofte må man først igennem menighedslokaler, der mere stemmer sinnet til hygge, end til tiltale.

Det er godt, der findes flere slags kirker i Danmark. Jeg tænker ikke på kirkesamfund. Men på forskellige bygninger inden for folkekirken. Noget at vælge imellem.

På den måde kan jeg komme til hyggegudstjeneste, når jeg er i humør til det. Eller vælge en tiltalegudstjeneste, når det passer mig. Det sidste passer mig tiere og tiere.

Mange nyere kirker i Danmark er hyggekirker og mange af vores store, gamle domkirker og købstadskirker er tiltalekirker.

Med hyggekirker mener jeg kirker, hvor bygningen indbyder til, at man bogstaveligt talt føler sig

hjemme. Med tiltalekirker mener jeg kirker, hvor bygningen kun bruges til gudstjeneste og med sin barske storhed fortæller, at her er andet og mere på færde end parcelhusets ånd.

En del nyere kirker er bygget sådan, at kirkerum, menighedslokaler, legerum, mødeværelser, kontorer, køkken, vandrehal m. m. er under samme tag. Her skal menighedslivet leve og vokse. Her skal alle generationer mødes i glæde og sorg. Her skal gudstjenesterummet være lige ved hånden og det skal ikke føles fremmed at træde fra tombolaen og kirkebazaren ind foran Herrens alter. Og tilbage igen. Det er bare det, at disse steder og deres hygge kan give en kvalme søndag formiddag, hvis det er tiltale, man kommer efter netop denne morgen. Og ikke hygge.

Sådan en fornemmelse kan overmande mig, når jeg åbner en kirkedør og mødes af lugt af kaffe eller flæsketeg fra forberedelserne

til kirkekaffen eller kirkefrokosten bagefter. Når jeg ser folk hænge frakken ude i gangen og nette frisuren foran spejlet, inden de går ind i »stuen«. Når der over alt i bygningen er varmt som i villaen. Når der snakkes og grines som ved en rund fødselsdag i et fynsk forsamlingshus. Når hyggefolket ikke har kunnet dy sig for at sætte søde potteplanter i vinduerne inde i kirkerummet. Når der før gudstjenesten vinkes og aflægges besøg hos hinanden ved kirkebænkene. Når det hele virker så hjemligt og hyggeligt og harmløst, at selv præsten risikerer at tage skade.

Jeg vil i øvrigt tro, det især kan være svært for kvindelige præster at holde stand mod kirkehyggeriet. Der er stadig udbredt forventning til kvinder om at være hyggeligt midtpunkt, ikke blot i familien, men også på jobbet. Måske især kirkejobbet. For nylig var jeg i kirke et sted, hvor den kvindelige præst mindede mig om en SAS-stewardesse. Inden gudstjenesten gik hun langsomt ned ad midtergangen med smil til højre og venstre og opmuntrende, små bemærkninger til »passagererne«, mens hun lænede sig helt ned til dem, hjalp dem til rette og sikrede sig, at de befandt sig godt. Først herefter bevægede hun sig op til førerpladsen og gjorde klar til start.

Det er fint med omsorg. Men hvorfor ikke vente med de sociale ydelser til efter gudstjenesten. Hvorfor ikke lade optakten til

gudstjenesten være tidspunktet, hvor vi bare venter stille. Hvor vi indstiller os på, at den næste time er det os, der skal tie og Gud, der skal tale.

Hvordan en præst forresten har nerver til at småsludre med menighed eller kordegn inden han eller hun går ind til den kæmpeopgave det må være at læse Gud den Almægtiges ord op for os og bagefter tolke det for flere end sig selv – er mig en gåde.

Jeg har altid godt kunnet lide at se, når unge til konfirmationsforberedelse kommer i kirke og sætter sig ind på kirkebænken og hører efter og går op til altret og modtager nadveren på lige fod med andre kirkegængere. Eller rettere sagt, når deres præst har så stor respekt for gudstjenesten og de unge, nye deltagere, at han fra begyndelsen vænner dem til, at dette her er alvor. Og ikke tiden til at nikke og klappe på skulderen og sige hej til dem, selv om han kender dem bedre end de andre kirkegængere. Efter gudstjenesten, eller næste dag i konfirmandstuen, er det selvfølgelig noget andet.

Jovial opførsel i kirken hos præst og menighed – ikke mindst dåbsmenighed – kan opleves her og der i alle slags kirker, nye som gamle. Alligevel vil jeg altså påstå, at kirkebygningen i mange nye kirker, i særlig grad kan virke befordrende på dagligstuestemningen hos præst og menighed.

Og hva' så! Hvad gør det dog, at folk er lidt glade og præsten

knap så stram i betrækket, som i gamle dage?

Inden vi brøler »ikke spor!«, som børnene foran Pjerrot og sætter farten op i retning mod en stadig fornøjeligere forestilling søndag formiddag – kunne vi vælge at stoppe og tænke os lidt om.

En søndag var jeg i kirke med en ældre, absolut kirke-uvant kvinde. Hun har altid syntes, orgelmusik lyder uhyggeligt og minder hende om begravelser, siger hun. På trods af orgelmusikken blev hun glædeligt overrasket den pågældende søndag. Kirken vi var til gudstjeneste i var ny, lys og venlig. Med lave bænke og stole i lyst træ, med lyse hynder. Store vinduer vendte ud til en gårdhave. Der var ikke særligt højt til loftet, ingen skjulte kroge, alt blotlagt. Man kunne se organisten sidde og spille oppe foran, og man kunne næsten se helt om bag ved prædikestolen og helt om bag ved altret. Der skjulte sig med garanti ikke noget. Her var fred og ingen fare. Frit udsyn til alt og alle i hele rummet. Over altret hang et pænt, lyst trækors. På væggene, malerier i pastelfarver. Blomstermarker, himmel, lys, den tomme grav. Alt sammen antydet i lidt abstrakt streg. Folk sad i deres kulørte indendørstøj. Frakkerne havde man hængt op ude i gangen. Der var ingen sorte salmebøger, kun hvide tryksager. Selv kirkeklokken lød forholdsvis mild. Så det var ikke så underligt, at kvinden efter gudstjenesten udbrød – ordret citeret –

»Det var *meget* hyggeligt, det var jeg glad for!«.

Det var godt, at hun var glad. Men jeg ville ønske, jeg havde mod til at foreslå hende at tage med næste søndag til en af vore gamle kirker. En af de store, mystiske, ikke-hyggelige, smukke middelalderkirker. Der, hvor der hænger trækors med den lidende Kristus på. Der, hvor man aldrig nogensinde kan overskue hele rummet på en gang. Hvor både præst og menighed – forkyndelse og modtagelighed – er skjult eller synlig, alt efter, hvordan de indbyrdes vender og drejer sig. Der, hvor man fra de høje kirkebænke både kan nyde udsigten og putte sig. Der, hvor præsten går til og fra sine skjulesteder oppe i koret. Der, hvor der er dunkelt, med svimlende høje, røde murstenshvælvinger, hvor der er sideskibe, hvor der er flere små døre og hvor træværket er udskåret flot, men undertiden grotesk og skræmmende og hvor de kalkmalerier, der overlevede reformationen ikke holder sig tilbage fra dramatiske opgør mellem Gud og Djævel. Og hvor der pludselig kan bane sig lange solstriber ned fra de højtsiddende, blyndfattede ruder med en så dramatisk effekt, at man er lige ved at græde.

Sådan en kirke kunne jeg tænke mig at tage kvinden med til. Lade hende opleve højtiden, når man nærmer sig kirken. Hvordan man bliver mindre og mindre, jo tættere man kommer til det vældige bygningsværk. Hvordan man kommer

direkte fra gaden ind i våbenhuset og selve kirken. Eller som i landsbykirkerne, direkte fra kirkegården ind til gudstjeneste.

Og lade hende opdage, det skræmmende, men også befriende i at kunne sætte sig mere eller mindre ubemærket ind på bænken, lade sig tiltale og gå hjem igen. Og gemme hyggen til en anden gang.

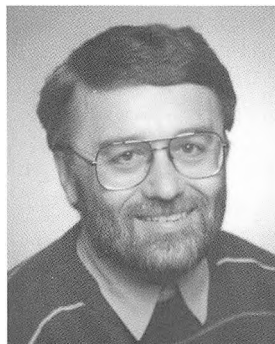
Jeg synes, fremtidige kirkearkitekter burde besinde sig gevaldigt, før de giver menighederne flere nye, hyggelige kirke-aktivitets-huse. Anbring bygningen, hvor

man er sammen til møder og flæskesteg, adskilt fra selve kirkebygningen. Og tilstræb for alt i verden ikke at gøre kirkerummet til et trygt fristed, hvor den slemme verden ikke kan nå os. Men tag ved lære af de gamle kirkerums foruroligende påmindelse om, at kristendom er kamp.

Med forfatterens tilladelse.
Trykt i Kristeligt Dagblad
19. april 1997.

Tro og videnskab

Af Sognepræst, Lic.Scient. Poul Martinsen



Med mellemrum bliver temact tro og videnskab sat på dagsordenen i den offentlige debat. Ofte fremstillet som hinandens modsætninger. I det følgende redegøres der for, at der er intet nødvendigt modsætningsforhold mellem kristendom og naturvidenskab – snarere tværtimod. Og at naturvidenskaben netop i det 20. århundrede er stødt på en principiel begrænsning i vilkårene for al menneskelig erkendelse.

Som anledning til at temaet, tro og videnskab, konkret tages op i bøger og massemedier, kan man såvel møde fremkomsten af nye naturvidenskabelige teorier eller undersøgelser, som forsøg på fra forfattere, journalister og TV-producenter at pejle tendenser i tiden til at sammenstille religiøse og naturvidenskabelige udsagn.

Spørgsmålet om spor af liv på Mars, liv andre steder i universet, en TV-serie med titlen »Videnskab eller Gud?« og en ny udgave af bogen »Hawkings univers« er således

blot nogle eksempler på, hvordan problematikken har været præsenteret i medierne i det forløbne år.

Og jeg har givetvis ikke været den eneste, der ret så pludseligt kom ud for at skulle formulere holdninger til mere eller mindre konkrete spørgsmål i disse sammenhænge.

I den slags situationer er det en fordel, hvis man på forhånd har tænkt over, om der i forholdet mellem kristentro og naturvidenskab er træk, der er af helt grundlæggende karakter.

Orden i stedet for kaos

Fra biblens første side hører vi, at det er Gud, vi kan takke for, at verden ikke fremtræder kaotisk for os, men at der er orden og struktur, og at det er godt. »Gud så, at det var godt«, lyder det stadig omkvæd. Det skyldes hans skabermagt, at der er lovmæssigheder og struktur. I kraft af ham er der således sat skel mellem lys og mørke, mellem jord og vand, mel-

lem dag og nat. Orden, struktur og lovmæssigheder opfattes i jødedom og kristendom som udslag af Guds gode skabelse. De hører også til livets forudsætninger, sådan er budskabet fra 1. Mosebog, og sådan er også vore egne erfaringer. Ja, allerede når helt små børn begynder at opdage, at der er forskel på dem selv og verden omkring sig, hører det øjensynligt til deres grundlæggende erfaringer, at der er sammenhæng og regelmæssighed i denne verden. Trykningen og glæden ved gentagelsen er da også et fremtrædende træk ved børnenes adfærd, og meget tidligt kan man iagttage, hvordan de udnytter omverdenens karakter til at trække væg til sig eller skubbe dem væk, eventuelt ud over bordkanten!

Helt basalt er lovmæssighederne en forudsætning for, at vi kan få føde, uden struktur og regelmæssighed i verden omkring os kunne vi slet ikke leve.

I vort voksenliv er dette forhold da også den helt selvfølgelige baggrund. Det er en nødvendig forudsætning, når vi går til et bestemt sted på en bestemt tid af året for at samle bær. Om vi sår og høster, bruger maskiner til at producere, bygger en bolig, skaffer os varme eller aftaler et møde.

Strukturer og lovmæssigheder er altså livsnødvendige, og når det synes nødvendigt stærkt at fremhæve dette, er det for at kunne klargøre positionen overfor det synspunkt, at det ligefrem skulle

være livsfjensk at søge efter lovmæssigheder i verden omkring os. Lovmæssighederne opfattes da også som tidligere nævnt i jødedom og kristendom som udslag af Gud gode skabelse.

Det er også vanskeligt at se, hvorfor der skulle være en modsætning i f.eks. at glæde sig over en regnbues skønhed, og så at tænke over, at disse pragtfulde farver har en sammenhæng med lysets brydning i en regndråbe. Det er i øvrigt tankevækkende, at have i erindring, hvad munkes studier i middelalderen af regnbuens fysik bl.a. førte til. Deres eksperimenteren med lysets brydning i vandlinser er jo netop forudsætningen for ikke alene kikkerten men også de briller, som mange læsere af denne tekst netop må bruge ved læsningen!

Intet nødvendigt modsætningsforhold mellem kristendom og naturvidenskab

Ifølge det foregående ville det være mærkeligt, hvis der med nødvendighed skulle bestå et modsætningsforhold mellem kristendom og naturvidenskab. Og i langt den største del af kirkens historie har dette da heller ikke været tilfældet, tværtimod!

Dette sidste er da også, hvad professor i videnskabshistorie ved Århus Universitet, Olaf Pedersen (O.P.), meget grundigt og præcist gør rede for i bogen »Naturerkendelse og theologi – i historisk be-

lysning«, som udkom i slutningen af 1996.

Den tidligste kristendom havde således intet udestående med den spirende græske naturvidenskab. Denne fik derimod i kristendommens rum bedre muligheder for at udfolde sig end den tidligere havde haft.

Monoteismen, troen på den ene Gud, som ikke var identisk med verden, betød i denne sammenhæng et farvel til forestillinger om verden som besjælet eller befolket med halvguder eller ånder. Der var sat et rum med frihed til at udforske verden, og oldkirken kunne alliere sig med naturvidenskaben i fronten mod hedenskab og gnosticisme, mod astrologi, magi og dyrkelse af naturkræfter som guder.

O.P. gør også gældende – og han argumenterer stærkt herfor – at dette, at verden kan erkendes videnskabeligt (den iboende rationalitet), kunne ses som et udtryk for, at den er blevet til ved og opretholdes af Guds skabende kraft (eller med andre formuleringer: Hans ord, Hans fornuft, Hans rationalitet, Hans logos!). Middelalderen igennem sker der en vekselvirkning mellem teologi og naturerkendelse, og det udbredte billede af middelalderen som en i denne henseende stivnet og formørket tid får her nogle alvorlige ridser i overfladen.

O.P., der har stor indsigt i processen mod Galilei (1616), gør opmærksom på, at denne konflikt

forløb som den gjorde, delt fordi den fik karakter af et decideret personligt komplot mod Galilei, dels fordi processens teologer tolkede biblen, som den aldrig var blevet tolket før. For første gang anlagdes her det princip, at hvis der var mulighed for, at et udsagn i biblen kunne forstås bogstaveligt, så var det denne mening, der skulle antages.

Resultatet blev som bekendt, at det blev erklæret som helt igennem kættersk, at forfægte et verdensbillede med solen i centrum og jorden i bevægelse udenom. En intellektuel og religiøs katastrofe kalder O.P. det, men ikke et ægte udtryk for, hvordan videnskab og teologi forholder sig til hinanden. Det er altså misvisende, når denne proces til tider bliver brugt som et typisk eksempel på relationer mellem to parter.

Den nævnte bog repræsenterer en meget klar og vidende fremstilling, og anbefales som givende læsning for enhver, der vil trænge dybere ned i de nævnte problemstillinger. I denne sammenhæng skal blot yderligere nævnes, at linien følges videre over Newtons henvisning til Gud som den ansvarlige for en række uforklarlige og irrationelle træk ved naturen. Newton lod altså Gud optræde som den, der stoppede teoriernes huller.

Også de forskellige aspekter ved udviklingslæren behandles mod slutningen. Og med stor styrke gør O.P. gældende, at Gud er Gud

for hele skabningen og lige så nødvendig for en sten som et levende væsen!

De huller, som Newton ikke kunne fylde ud uden at påberåbe sig Gud, blev jo efterhånden udfyldt; men det må netop føre til besindelse på, at Gud er såvel i det, vi forstår, som i det vi ikke forstår!

Gud er ikke afhængig af »huller« i videnskaben og skal ikke indføres som en ekstra eller evt. konkurrerende videnskabelig forklaring.

Verden kan ikke beskrives som set med Guds øjne!

Et uomgængeligt skisma mellem teologi og naturvidenskab ville derimod være tilstede, hvis naturvidenskaben gjorde krav på at være i stand til at levere en totalbeskrivelse eller total-forståelse af hele tilværelsen. Den målsætning var der faktisk nogle filosoffer, der gjorde gældende så sent som ved forrige århundredes slutning, selvom der kan anføres mange grunde til, at en sådan forventning mildt sagt må karakteriseres som naiv.

Alligevel kan opfattelsen stadig mere eller mindre tydeligt stikke hovedet frem, og den kan således også skinne igennem hos nogle af bidragsyderne i den grundbog til TV-serien »Videnskaben eller Gud«, som DR-TV har udgivet.

Derfor er der særlig grund til at fremhæve den indsigt i et grundvilkår for den menneskelige erkendelse, som udviklingen i det

20. århundredes atomfysik har givet.

Mange vil vide, at beskrivelsen i den klassiske fysik var deterministisk, det vil sige, at kendte man en partikels sted og dens hastighed til et givet tidspunkt og alle de kræfter, der virkede på den, så kunne man forudsige dens bane til ethvert senere tidspunkt. Ikke alene mekanikken men også elektricitetslæren og magnetismen levede i deres teorier op til dette ideal.. Og det store forbillede var, hvordan Newton havde været i stand til at beregne f.eks. såvel et æbles fald her på jorden som månens og planeternes baner ved hjælp af de samme love.

Men determinismen lod sig ikke opretholde på mikro-niveau, det kom atomteoriens udvikling til at demonstrere. Og af måske endnu større betydning var det, at der i denne sammenhæng blev sat fokus på iagttagers situation.

De sædvanlige antagelser om, hvordan man kunne iagttage og beskrive et fysisk system kunne nemlig ikke opretholdes.

Den »klassiske iagttagere« kunne principielt karakteriseres som en udenforstående, for i princippet kunne man altid forestille sig måleapparaturets påvirkning af det iagttagne gjort vilkårligt lille.

Men det viste sig, at når man ville gøre iagttagelser på atomart niveau, så fremtrådte en principiel begrænsning som skyldtes eksistensen af det såkaldte virkningskvantum (h). Dette repræsenterer

en nedre grænse for den uundgåelige vekselvirkning mellem måleinstrument og det iagttagne. Der var altså på dette niveau sat en grænse for i hvilket omfang, det var muligt at gøre iagttagelser uden at forstyrre objektet.

I den klassiske fysik kunne man blot registrere måleapparaturets visning, og lade dets virkemåde, ja selv dets tilstedeværelse ude af beskrivelse. Man kunne tænke sig lige så mange måleapparater til stede som krævedes til at få alle relevante oplysninger, og i princippet kunne den »klassiske iagttagelse« derfor tænkes at have vilkårlig stor information om et system til ethvert tidspunkt.

Virkningskvantets eksistens betyder nu, at denne ideelle situation ikke engang principielt lader sig opretholde på atomart niveau.

Det er f.eks. ikke muligt på samme tid, at fortage en præcis måling af en elektrons position og dens hastighed. En nøjagtig stedbestedelse kræver nemlig en sådan principielt ukontrollerbar overførsel af impuls og energi, at enhver samtidig hastighedsbestemmelse bliver tilsvarende umulig.

De to størrelses fastlæggelse kræver forsøgsbetingelser, som af Niels Bohr blev karakteriseret som komplementære.

Det klassiske begreb om, at en partikel i sin bevægelse gennemløber en præcis bane mister derfor sin betydning her, og det er en konsekvens, at en deterministisk

beskrivelse ikke er mulig på mikro-niveau.

Der kan kun gives statistiske forudsigelser om en partikels sted til et senere tidspunkt, og dette skyldes (som det nøje blev præciseret af Bohr) netop det forhold, at det helt principielt var umuligt at holde præcist regnskab med vekselvirkningen mellem instrument og det iagttagne.

Det er helt centralt i denne sammenhæng, at umuligheden af at føre et præcist regnskab med denne vekselvirkning havde sin grund i kravet om objektivitet. Det skulle være muligt entydigt at meddele andre, hvad man havde iagttaget, og hvad man havde gjort; og det betød, at forsøgsopstillingen i sidste ende altid måtte være forankret på makroniveau – i sidste ende måtte denne kunne beskrives i det sædvanlige daglige sprog.

Man kan altså ikke komme uden om de begreber, der er udviklet i den daglige omgang med tingene, når man vil drive objektiv videnskab. Det medfører da til gengæld for det første, at man tvinges til at give afkald på en deterministisk beskrivelse på mikroniveau. Men for det andet betyder det også, at man er nødt til at gøre rede for forsøgsomstændighederne, hver gang man vil komme med forudsigelser indenfor kvantefysikken.

Det er altså udviklingen indenfor den fysiske videnskab selv, der endegyldigt har sat en stopper for ambitionen om at beskrive »ver-

den i sig selv«. Vor beskrivelse er altid en beskrivelse af »verden, som vi iagttager den«; det er ikke muligt på nogen måde at krybe bagom dette, fordi vi altid helt principielt vil være både iagttagere og deltagere i den verden, vi vil erkende.

Der er meningsløst for os, at tale som om vi kunne nå et »Gods eye View«, som også videnskabsfilosoffer udtrykker det, og denne besindelse på iagttagerens situation peger på et fundamentalt grundvilkår for al menneskelige erkendelse, som Bohr netop understreger det.

Der er grund til at notere, at det åbenbart er hensynet til den for videnskaben nødvendige objektivitet, der her lader os ane de begrænsninger, der ser ud til at ligge i det rationelle sprog.

Gud og os

Konklusionen må da være, at Gud lader sig hverken finde eller afvise ad en videnskabelig omvej. Ikke alene Gudsbevisernes tid, men også modbevisernes tid må siges at være omme.

Derimod har vi lov at glædes og undres over, »hvordan hans hænder og fingres værk« foldes ud for vore øjne. Og vedrørende eventuelle former for liv andre steder i universet – f.eks. på Mars, og hvad det i så fald ville kunne sige om den måde, på hvilken det jordiske liv er blevet til, så gælder det derfor, at disse tanker kan vi roligt lade os fascinere af.

Vi må selvfølgelig forbeholde os ret til at stille alle mulige kritiske spørgsmål til fund og teorier. Men grundlæggende må vi sige, at vi ikke skal lade som om, vi kan bestemme på hvilken måde, Gud har valgt og vælger at virke i universet og på jorden. Der må vi sammen undres og fascineres. Ganske som oldtidsmennesket måtte undres og fascineres ved himmelhvælvingen og stjernerne på den.

Gud er også universets Gud.

Og vi kan altså aldrig, heller ikke v.h.a. fysiske teorier, komme bagved og se universet med hans øjne.

Vil vi da vide, hvordan Gud er, og hvad det betyder for vores liv, så kan vi heller ikke blive stående ved vor fascination af livet og universet, men så må vi lade vore øjne og ører åbne sig for, hvordan Gud lader sit væsen folde sig ud gennem Jesus Kristus.

Litteraturliste

- Niels Bohr: atomfysik og menneskelig erkendelse, Kbh. 1958.
- Niels Bohr: Atomfysik og menneskelig erkendelse II, Kbh. 1964.
- David Faverholdt: Fysik, Bevidsthed, Liv – studier i Niels Bohrs filosofi, Odense 1994.
- Niels Henrik Gregersen (red.): Naturvidenskab og Livssyn. Kbh. 1993.
- Stephen Hawking: Hawkings univers illustreret, Kbh. 1997.
- John Honner: The discription of Nature. Niels Bohr and the Philosophy af Quantum Mechanics, Oxford 1987.
- Bent Raymond Jørgensen og Uffe Gråe Jørgensen (red.): Videnskaben eller Gud?, Kbh. 1996.
- Olaf Pedersen: Naturerkendelse og Theologi i historisk belysning, Herning 1996.

Satanisme eller drengestreger?

Af Lars Tjalve



Tre dage før julen i 1803 besluttede tre læredrenge i Ålborg at slutte forbund med fanden. De mødtes i den enes kammer, satte kontrakten op og underskrev alle tre med deres eget blod, som de fremskaffede ved at stikke sig i fingrene med en nål. Samme nat gik de til Skt. Jørgens Kirke og med kontrakten i hånden gik de tre gange avet om kirken. Dog – fanden viste sig ikke. De besluttede da at opsøge husmanden Christen Røgter i Øster Sundby, som var bekendt for at forstå sig på den slags. Men han havde ikke tid til at tale med dem før 1. juledag, hvor han da forklarede dem, at de skulle have et sort dyr med sig, en hund eller en kat, og ved midnatstid bære dyret tre gange rundt omkring kirken, hvorpå en af dem skulle blæse ind ad nøglehullet til kirken.

Efter at have udnyttet ventetiden med at skrive en ny og forbedret kontrakt, købte de i Ålborg en sort hund af en rebslagersvend. Alt var nu i orden. Utålmodige

prøvede de først kl. 9 – siden kl. 12, men fanden kom stadig ikke. De besluttede at vente nogen tid. Den ene af dem, Jens Nielsen, gik så med kontrakten i lommen fra 1. juledag til den 31. december, men da han blev bange for at faderen skulle få fat i den, gav han den – »på den murede bro på Algaden« – til sin medsvorne ven Christian Bentzen, men denne tabte den ud af lommen på sin videre vej gennem Vestergade. Dér fandt en fattig gammel kone samme dag dokumentet, som fylder fire foliosider, og hvori der bl.a. står:

»I sattans navn begynder vi denne kontrakt, som skal vare i 56 år:

1. Skal du i rede penge skaffe os hver 1000 rigsdaler, og det hver tusinde for sig i sin tegnebog. Det bliver i alt 3000 rigsdaler.
2. Og siden den første tirsdag i hver måned skaffe os 100 rigsdaler, ligeledes hver i sin tegnebog, og det årlig hele tiden.

4. Skal du i samme tegnebøger skaffe hver en ring i et lille rum for sig selv, og samme ring skal have den kraft, at når vi stikker den på hvad finger, det være må, på den højre hånd, vi da kan have 10 færdige voksne karles styrke, og når vi ligeledes stikker den på den venstre hånd, vi da kan være usynlige for alle menneskers øjne og tillige ønske os fra et sted til et andet uden nogen skel.

11. Skal du gøre os afholdet af mester og mesterinde samt svende og drenge, store og små, høje og lave, mænd og kvinder, så at vi altid kan forsikre os om deres gunst og bevågenhed og at alt, hvad vi af dem forlanger ikke bliver os nægtet, når det er dem muligt.

22. Skal du give os den held, at vi kan vinde i lotterispil, kortenspil, tærningspil og al anden slags spil, hvad det end være må, vi da kan vinde, når vi vil og tabe, når vi vil.

29. Skal du love og tilsige os, at du de akkordpunkter, så vel alle i almindelighed som enhver i særdeles, ubrødelig ville holde og flittig efterkomme; men om du i en eneste måde i et stykke slager fejl, da skal dette forbund ganske være ophævet og af ingen værdi.

30. Derimod lover og tilsiger vi dig både at skaffe skellige mænd og kvinder i din gevalt og tilligemed, at vi nægter Gud og den hellige Treenhed, træder i ny pagt og forening med dig og overgiver

os til dig altid og evindeligt med legem og sjæl.

Christian Bentzen, Jens Nielsen, Andres Christian Grøn.

Sådan fortæller Jørn Piø i samleværket *Dagligliv i Danmark*, og han fortæller også, at de fik ideen fra en af den tids meget udbredte folkebøger, der berettede om Hertugen af Luxemborgs forskrivelse til djævelen, som Jens selv havde, og som Andres kendte fra sit hjem. Det var naturligvis drengestreger, og sagen blev afgjort ved en dragt prygl til de tre uheldige helte. Det var på det tidspunkt mere end 100 år siden, at den sidste hekseproces – i Thisted – var endt med frifindelse.

Nu kunne man vælge at se denne episode som et udslag af satanisme. Men jeg tror Piø har ret, når han karakteriserer den som drengestreger – der dog blev taget så alvorligt, at drengene blev behørigt afstraffede!

I 1880'erne engang berettede folkemindesamleren Evald Tang Kristensen, hvordan folkene i Hjerme præstegårds folkestue sad og fordrev tiden med at tale om spøgelse og gengangere, mens de spiste deres aftensmad. Og da talen faldt på, at der nok ingen var, som turde gå over kirkegården, når det var mørkt, var der et par af karlene, der mente, at det turde de jo nok. Den ene af dem mente endda, at han nok turde vove sig ned i kirkens gravhvelving. Enden på det blev, at den modige karl

skulle gøre forsøget samme aften. Og til bevis på, at han havde været der, skulle han tage et dødningeben med sig hjem derfra. Han gjorde sig parat til at gå, og de andre gjorde sig parat til at gøre ham tilpas forskrækket. Men han havde travlt nok med sit eget, og lagde ikke mærke til, at en af de andre karle havde listet sig ud ad døren med noget hvidt under armen.

Da han nåede kirkegården, så han sig forsigtigt omkring. Det havde han også al grund til, for dér stod alle gravstenene og så ud som hvide spøgelse i månelys. Han nåede frem til gravhvelvingen, der skreg fælt på sine rustne hængsler. Men han skød hjertet op i livet, og gik ned ad stentrappen til alle ligkisterne. Han kunne dårligt se en hånd for sig, men endelig fik han fat i et dødningeben. Men i samme øjeblik, han tog det, lød der en hul stemme tæt ved ham: »Det er mit!« Forskrækket smed han benet fra sig og greb et andet! »Det er også mit!« lød det. »Det er vel for pokker ikke dine allesammen«, sagde karlen, idet han greb et tredje ben og styrtede op fra hvelvingen det bedste han havde lært. Nu blev han ved at løbe, til han kom uden for kirkegården. Så standsede han, for det hørte med til hans børnelærdom, at gengangere aldrig forfulgte nogen længere end til kirkegårdslågen. Men denne gang tog han fejl, for spøgelse var lige i hælene på ham. Forpustet stormede han ind i gården og rev døren til folkestuen op,

kastede dødningeben på bordet og råbte: »Her er benet! Men han, som ejer det, kommer lidt bagefter!«.

Sådanne historier kan man finde i hobevis af. Sommetider er de alvorlige og ender ikke kun med en forskrækkelse for den forvovne gravskænder. Han kan blive manet i jorden af sin præst. Eller han kan blive hentet af Mester Erik selv, så der kun er en sveden plet dér, hvor han forlod denne verden. Men jeg har valgt et mere – om jeg så må sige – djærvt eksempel.

Det har jeg gjort for at vise, hvad den slags historier udspringer af. De tre læredrenge fra Ålborg og karlen fra Hjern præstegård vil gerne mærke suset. De vil gerne dels demonstrere deres mod, dels træde over en tærskel, bryde et TABU. Og dét vidste folk i gamle dage, at det hellige var. Og som det hellige var også dets modsætning eller skygge: det dæmoniske. Og lad det nu stå hen om Evald Tang Kristensens historie beretter om en virkelig hændelse eller det bare er en god historie. Forskrivelsen til fanden ved juletid 1803 er historisk nok.

Sker sådan noget også i dag? Ja, det gør det da. Vi har kunnet læse om væltede gravstene på Helsingør Kirkegård. Vi har selv hjemme i Grønholt for nogle år siden oplevet at få en skulptur på de ukendtes grav af billedhugeren Gunnar Westmann knust. Og vi har kun-

net fjerne knuste ølflasker fra gravene på Asminderød Kirkegård. Og andre steder i landet har man oplevet det, der var værre, hvor kirke eller kirkegård er blevet dekoreret med oplagt okkulte eller satanistiske symboler. Er det så satanisme? Efter mine begreber nej. Rigtig satanisme er en organiseret form for religiøsitet. Jeg synes ikke man kan kalde det en rigtig religion, for den lever jo af kristendommen som en snylter. Den lever af at vende kristne symboler på hovedet – endda i helt bogstavelig forstand. Den er et fænomen, der mere hører hjemme under psykiatrien end under religionshistorien. Men den er sjældent i vore sammenhænge. Man kan finde den i former for rockmusik og i megen ungdomskultur. Men sjældent som mere end et overfladefænomen. Man kunne sige, at den er en form for nihilisme; en despererat eller fortvivlet form for livslede, hvor livstomheden er grundtonen. Og hvor derfor alt er tilladt. Den er nok et studium værd, men hører efter min formening hjemme i en anden sammenhæng.

Er det så drengestreger? Også det ord kvier jeg mig lidt ved at bruge. Drengestreger var det, når vi som drenge gik på pære- eller æbleskud i naboens have. Eller måske valgte vi en have lidt længere borte – bare for en sikkerheds skyld! Drengestreger var det, når vi lavede ballade i skolen hver gang vi fik vikar. Det var ikke

ondt ment – der skulle bare ske noget.

Hvad er kirkeafbrændinger og gravskændinger så? Inden jeg forsøger at give et nogenlunde præcist svar på det, vil jeg bede jer se jer lidt om i det samfund, vi har indrettet.

Det der først og fremmest falder i øjnene er, at det er ufatteligt kedeligt! Spænding kan man faktisk kun opleve placret foran videoen eller computeren. Eller man kan kaste sig ud i nogle af de rollespil, hvori børn og unge mennesker for en stund kan opleve at have en helt anden identitet i en helt anden verden, hvor der gælder helt andre regler. Hvor magi er en realitet, og hvor der derfor er fuldt op af troldmænd og hekse.

Når så filmen er færdig eller computeren er slukket og spillet forbi, så melder den ubærlige virkelighed sig igen. Vi har spærret børn og unge inde i institutioner, hvor de er under overvågning fra morgen til aften. Pædagoger og mange andre, der tager sig af deres fritid, gør et stort arbejde. Men børn og unge er næsten aldrig overladt til sig selv. Der er hele tiden en eller flere voksne, der læner sig tungt ind over dem og – pænt og ordentligt – kontrollerer dem. Man kunne sige, at vi har erstattet tillid med kontrol.

Hvordan skal man så komme til at opleve suset? Hvordan skal man komme til at opleve rædslen gribe en med en følelse af, at nu er det

alvor, dødelig alvor? Det er næsten ikke muligt. Men der findes sprækker i den ellers så fasttømrede verden. Jeg læste for en uges tid siden et interview med en grafittimaler, som kunne fejre 10 års jubilæum uden at være blevet pågrebet. Et af spørgsmålene til ham lød, hvad han ville sige til at få lov til at spraye – sådan helt lovligt? Det ville ikke sige ham noget. Det var spændingen. Det var suset. Det var risikoen for at blive pågrebet, der fik adrenalin til at pumpe i hans årer. Men læg mærke til, at i vores permissive samfund – som sociologerne kalder det – får han ikke engang lov til at være kriminel. Han er lige ved at være folkehelt. For søger han andet end det samme som elastikspringeren eller de unge, der i ungdomsskolen dyrker rappelling? Eller de unge, som med klubben skal på »overlevelsesøvelse«, hvor de véd, at det lokale hjemmevern vil overfalde dem med løst krudt og hele udtrækket?

Det var det kedelige samfund. Men det er også et samfund, hvor forskellen mellem godt og ondt er blevet om ikke udvisket, så dog utydelig. Vil 9. klasse i kristendomstimen lave gruppearbejde om satanisme, så jubler læreren: Endelig er der noget, der optager de unge! Sjældent møder de en autoritet, der slår fast »hertil og ikke længere«. Ingen siger til dem: Det vil jeg ikke have! I bedste fald ap-

PELLERER man til den dårlige samvittighed: Synes du selv, det er nogen god måde at opføre sig på? Et par af mine gamle konfirmander lavede for nogle år siden et hold-up på en lokal tank. Med en pistolattrap fik de pigen ved kassen til at lægge sig ned, tømte kassen og kørte lige hjem. Hun var kvik nok til at tage nummeret, og så blev de jo hentet af politiet. Men de mente ikke de havde gjort noget særligt. De havde bare fået nogle øller, og så skulle der ske noget. De havde set det så mange gange på film, at det da ikke kunne være noget. Og det var det heller ikke. Tiltalefrafald på grund af deres unge alder! Og det er måske godt nok. Deres liv gik ikke i smadder – den gang. Men de blev bekræftet i deres lurende nihilisme: I grunden betyder ingenting noget!

Til disse faktorer kommer så en teologisk overvejelse? Findes der noget helligt i vores samfund? Her tænker jeg ikke på, at pluralismen efterhånden er hellig i form af tolerance og i form af det demokrati, der stiltiende går ud fra at alle holdninger ikke bare skal have lov at være her – hvad der er godt og sundt – men også, at de alle er her med samme ret, og derfor i grunden er lige gode. Men det, der er lige så godt, kan nemt opleves som om det overhovedet ikke er godt. Det er bare lige meget!

Det ligger dybt i vores prote-

stantiske kristendom, at intet er helligt i sig selv. Det man har kaldt »det protestantiske princip« er jo netop en slags billedstorm, der fastholder at vel ligger kirken der, og ofte med kirkegården rundt om sig, »men ordet kun helliger huset«. I grunden kender vores evangelisk-lutherske kirke ikke til hellige steder eller hellige tider. Kun Gud er hellig, men han er her kun »når vi sjuje, når vi bede«. Det betyder, at det kan være svært overhovedet at få øje på det i hverdagen. Nu ved jeg vel, at dette protestantiske princip for at forstås ret skal gå hånd i hånd med respekten for medmennesket, ja kærligheden til næsten. Men det gør det ikke lettere at få øje på. Man kan sige, at det er vores kendetegn eller adelsmærke som protestanter. Og det er det. Men når det hellige er at finde midt i hverdagen i »kald og stand«, så forsvinder det for den almindelige bevidsthed.

Og så indtages dets plads af surrogater og erstatninger. Den diskussion vi i sommer har ført om de indimellem *meget* iscenesatte bryllupper peger ihvertfald på, at når det hellige som kraftcentrum eller bare som almindelig livsfylde fortoner sig, så er man nødt til at opfinde det selv. Og det er så dét, der kan give kolleger røde hunde af irritation, fordi rammen så truer med at blive vigtigere end indholdet.

En af mine åndelige lærefædre,

den tyske filosof Karl Jaspers, har netop defineret *det dæmoniske* sådan. Dæmoni er, at et-eller-andet, tilfældigt valgt, får lov til at optræde i rollen som det hellige eller absolutte. Eller sagt lige ud: Hvis man bestandig går efter »suset« eller »den store oplevelse«, så kommer man på afveje. For så kan det godt være, at man får et storslået bryllup. Men det kan ligeså godt være at ubetydelige småting og ærgrelser får lov til at ødelægge det hele. Og så kan det godt være at man for alvor føler sig selv som helt, når man har gang i spray-flasken for at dekorere en HT-bus efter fyraften, men oplevelsen skal gentages – og helst med lidt mere »sus« næste gang.

Mekanikken i dette er jo, at når man selv sætter den grænse, der skal overskrides, så kommer man næsten automatisk til at skubbe grænsen foran sig. Det er »mig«, der er i centrum, og derfor er grænsen i virkeligheden også kun *min* grænse, d.v.s. jeg kan sætte den, hvor jeg vil.

Og så er det heller ikke svært at se, hvilken rolle en serie væltede gravsten eller hærværk mod en kirke kommer til at spille i denne sammenhæng. Her træder man over en tærskel, som andre har lagt. Her drejer det sig om en institution, der i første omgang ikke opleves som kristen – men slet og ret som religiøs: Helligstedet. Handlingen er ikke *ment* som anti-kristen. Den er rent dæmonisk i

Karl Jaspers' definition af ordet. Den finder sted i en verden, hvor den enkelte eller gruppen både er forfatter, iscenesætter og hovedrolleindehaver i dramaet.

Men det dæmoniske lever af sin modsætning, det absolutte eller det hellige. Som møllet eller myggen tiltrækkes af lyset, tiltrækkes den dæmoniske af det absolutte. Straffeloven kan gå an, men bedre er det sted, som i århundreder har forvaltet det hellige i vores kultur: Kirken og kirkegården. Her kan man for alvor føle suset, når man vælter gravstene, smadrer gravminder eller foretager andre former for ødelæggelse.

Er det så satanisme? Både ja og nej. Det er efter mit bedste skøn *ikke* satanisme, hvis man dermed mener, at det udspringer af et bestemt program og en bestemt overbevisning. Satanismen – jeg kvier mig som sagt ved at kalde den en religion – men så som religiøsitet – fremviser en broget historie især gennem de sidste 150 år. Der er ingen grund til at skjule, at der også i Danmark findes sådanne små sekteriske, esoteriske grupper. Nogle af tilhængerne træder også mere åbent frem som f.eks. forfatteren Erwin Neutsky Wulff. Og det er da ikke svært at konstatere, at satanismen i *den* form er en mytologisk op-shinet nihilisme, hvis grundlæggende »bud« lyder: Gør, hvad du vil. Det er så tilmed en religiøsitet, der lever på en vrangvendt kristendom. Hvad der

i kristendommen er godt, defineres som ondt – og omvendt. Men den slags satanister er der dels få af, dels lever de som alle andre hemmelige selskaber netop hemmeligt.

Men der er efter mit skøn en del »fritids-satanister«, som jeg vil vove at kalde dem. Det er ikke svært at finde omvendte kors og hagekors eller femtakkede stjerner sat på spidsen og andre okkulte satan-symboler som dele i en ungdomskultur, der omfatter unge, der iøvrigt er konfirmerede i deres kristne tro, og som nok også om føje år vil vælge at blive gift i kirken og få deres børn døbt. Er de så – om jeg så må sige – i Satans vold?

Nej, det er stadig drengestreger – selv om stregerne bliver lavet med en kraftigere blyant så at sige. Nogle af os kunne i vor ungdom leve med det held at vokse op i et samfund, der havde ret så faste rammer omkring vores udfoldelser. Det kan godt være vi beklagede os over det jævnlige. Det *gjorde* vi faktisk. Og nogle af os lovede også os selv og hvem der gad høre på det, at *vores* børn skulle sandelig få lov til at opleve en ganske anden form for frihed. Og det fik de så også lov til. For vi var imellemtiden blevet voksne og mere usikre og forvirrede end voksne nogensinde har været før. Og derfor fik vi svært ved overhovedet at sætte nogen grænser.

Men alligevel er der ingen, der

får lov til at vokse op i et ingenmandsland. Luther sagde engang, at mennesket er en hest, der enten rides af Gud eller Fanden. Eller sagt med Karl Jaspers ord: Hvis evigheden forsvinder ud af menneskers liv, så holder alle de falske evigheder deres indtog.

For et par år siden var jeg på natløb med nogle af de unger, som vi sommetider laver den slags for. En af dem var noget frustreret – som det hedder på nudansk – fordi han og hans hold ikke havde kunnet finde vej, tyde koderne og iøvrigt finde ud af ret meget. Nu havde de fulgt et spor midt i natten af tændte fakler. Og da de nåede frem til mig, gav han sig til indædt systematisk at sparke alle faklerne om. Jeg spurgte ham, hvad det var han lavede. Og så svarede han, at han var sur. Det var jo ikke noget svar på det jeg spurgte om. Men det var det så alligevel. Det var ikke en gravskænding. Det var bare et lille stykke hærværk. Men i hans bevidsthed og i hans forkrøblede følelsesverden fandtes der kun ham selv og hans frustration. Dæmonisk handlede det om mig, mig selv og så endnu engang mig.

Hvorfor dæmonisk: Fordi det »mig« ikke var sat i forhold til noget som helst eller nogensomhelst uden for ham selv. Men når en følelse eller en stemning får lov til at vokse frit, så bliver den en åndelig kræftsvulst.

Nu ved enhver, at en kræftsvulst behøver ikke at være døde-

lig. Det dæmoniske er det tvetydige, men netop derfor gælder det, at i det dæmoniske kan det djævelske inkarnere sig.

Hvad er det djævelske? Vi kender det kun i menneskelig form. Kun mennesker kan være onde, fordi vi er de eneste væsener, der kender til tvetydigheden.

Jeg vil gerne citere en anden af mine læremestre, den jødiske filosof og skribent Hannah Arendt – iøvrigt nær ven af Karl Jaspers. Da hun i sin tid fulgte processen mod nazi-bødlen Adolf Eichmann på nært hold, slog det hende, at ondskaben altid er banal. Både den proces og de tidligere processer i Nürnberg fortalte den samme trivielle historie om mindreværdfølelse, om misundelse, og magtsyge – alle de små følelser, som de fleste af os så udmærket kender fra os selv, men som bare her blev forstørret til det groteske. Så hendes konklusion blev, at ondskaben er ikke titanisk trods mod himlen. Det er ikke Lucifers vrede mod den almægtige. Det er den lille bogholders forsøg på komme til at føle sig stor. Derfor er den inkarnerede ondskab altid ynkværdig. Og den er – for sådan er det dæmoniske – også i grunden tilfældig. Vi kender det fra talrige æventyr. Det har ikke skortet på advarsler, hverken til kongesønner der drager ud i verden for at finde den gyldne fugl eller til Rødhætte, der bare skal ud til bedstemor med en kurv med kage og vin. Men al-

lerede historien om Adam og Eva fortæller, at med Paulus' ord, at forbudet kalder overtrædelsen frem. Hvor der er et Tabu, skal det næsten naturnødvendigt også brydes. Hvor der er en tærskel, er der altid nogen, der skal prøve at gå over den. Jeg havde nær sagt: Sådådan bliver man voksen. Ved at trodse de gamles – eller *den* gamles – bud og regler. Men både bibelhistorien og æventyrene fortæller også, at denne for så vidt tilfældige handling får katatsrofale virkninger. Gang på gang viser det sig, at man – uden at ville det – træder ind i en verden, hvor man sagtens kan risikere at blive ædt af ulven – eller bare gå fortabt. Ikke fordi det var det, man ville. Men bare fordi, man ville føle suset.

Men såvel historien om Adam og Eva som de talrige æventyr fortæller også om en forvreden virkelighedsopfattelse. Tager vi Bibelen på ordet, så udsprang Evas handling ikke af trods eller ulydighed bare. Den havde sin grund i den misopfattelse af Gud, som slangen bragte hende: At Gud ville forholde menneskene noget, som ville kunne gøre dem rigtig lykkelige.

Nu vover jeg så den yderligere påstand: *Den* historie handler også om overtro. I overtroen bliver verden en anden. Dér kommer alt til at dreje sig om at kende den rigtige teknik, modigt bekræfte sig selv som en indviet i de højeste

mysterier. Dér bliver jeg – igen – centrum i min egen verden.

Lad mig vende tilbage til mine to indledende eksempler: De ålborgensiske læredrenges forskrivelse og karlen fra Hjern præstegård. De handlede ud af ren og uforfalsket overtro.

Det gør vore dages kirkeskændere også – i *den* forstand, at de ikke opfatter kirker, som det sted, hvor ordet lyder og sakramenterne forvandles. Men som et kraftfyldt helligsted, hvor man byder voldsomme kræfter trods, når man dér forbyder sig.

Men hvad er overtro – bortset fra at det altid er det *andre* tror?

Jeg kunne sige, at overtroen er troens skygge. Den er ligeså virkelig – og lige så uvirkelig som en skygge, d.v.s. fortegnet og forvreden og ikke til for alvor at få et fast greb om. Den overtroiske leder efter et fast holdepunkt, men evner ikke at skelne – som aftensalmen siger det – »det sande fra dets skin«.

Men derfor *er* overtroen ligeså fuldt et symptom på, at troen findes – et eller andet sted. Ellers kunne den jo ikke kaste skygge! Vi har levet i en periode, der vel tog sin begyndelse omkring 1813, da man indførte nye skolelove, der for alvor skulle forvandle almuen til et folk. »Lys over land. Det er det, vi vil« lød parolen. Det blev til oplysning og undervisning, hvad der er godt nok. Men det førte også til en næsten manisk tro

på, at viden kunne løse alle vore problemer. Det har vi opdaget ikke holder stik. Viden giver os hverken etik eller tro. Og så ser vi os om efter noget andet og mere. Derfor er religion igen blevet salonfähig. Men med troen vender også overtroen tilbage. Jeg havde nær sagt: Det ligner »business as usual«, når vi skal finde parallellerne til vore dages grove drengestreger i fortidens overtro. Men overtro kan kun bekæmpes med tro. Dæmoner kan kun bekæmpes af Gud. Den dæmoniske tomhed kan kun bekæmpes ved den livsfylde, som gudstroen er.

Og derfor er det ikke vejen nu bare at oplyse om hvad kristendom har været i historie og nutid. Det er nødvendigt at fastholde, hvad vi selv mener og tror som kristne mennesker: At et menneske er ansvarligt for sit liv over for Gud. At godt og ondt ikke bare er, hvad vi vælger det skal være. At det enkelte menneske ikke er overladt til sig selv og sin mere eller mindre tydelige selvfølelse. Men at vi er henvist til hinanden. Med andre ord, at det hellige findes – ikke i kirkebygninger og kirkegårde men som næstekærlighed og tilgivelse – ikke kun som venlighed mellem ligesindede – men som et guddommeligt krav og et tilsagn.

Gravskændere og kirkevandaler er amokløbne forvirrede, overtroiske – som regel unge – mennesker, der ikke *ved* bedre, fordi de

ikke *tror* bedre. Det er en form for nihilisme, tomheds- og intethedsfølelse, som kun kan imødegås ved at nogen insisterer på evangeliets forkyndelse. Der skal ikke foranstaltes heksejagt. Der er ingen af os, der ønsker det 16. og 17. århundredes djævletro tilbage, hvor mange sindsforvirrede mennesker i en god sags tjeneste blev både pint og henrettet. Men dæmonien skal kaldes ved sit rette navn. Og det er sikkert og vist, at unge mennesker bliver sindsforvirrede ved aldrig at møde andet end vigende tolerance og et frisind, der til syvende og sidst bunder i ligegladhed.

Som lutherske kristne må vi fastholde, at det er Ordet, der er helligt. Og at det, kirkeskændere forsynder sig imod derfor ikke er vort allerhelligste – men mod simpel menneskelig anstændighed og medmenneskelig respekt.

Det kunne måske så også – næsten som en sidegevinst – betyde en genopdagelse af den kristne etik, der insisterer på medmenneskets værdighed. Fordi ethvert menneske er skabt af Gud og ansvarlig over for ham. Det ansvarsfrie menneske skal genindsættes i sin ansvarlighed. Først dér kan der så også tales om en tilgivelse, der ikke kun er overbærenhed men en tilbagevenden til et menneskeligt fællesskab.

Jeg ville gerne slutte med et citat af Møllehave fra en prædiken til søndagen i morgen (19.s.c.trin.):

»Der ville være færre sindssyge, færre stofmisbrugere, færre i fængslerne, færre selvmord, hvis ingen følte sig svigtede og forrådt. Evangeliet er, at således elskede Gud verden, at han gav den sin søn, for at frelse enhver som tror, det vil sige enhver som hører om Guds kærlige handling mod de svigagtige, for det er deres eneste håb og trøst.« Det er et godt citat, men jeg vil hellere henvise til Albrecht Dürers billede »Ritter, Tod und Teufel«. Det er ikke et romantisk billede. Ridderen er ikke ud-

tryk for en romantisk længsel efter Kong Arthur og ridderne om det runde bord. Ridderen er den nye tids mand. Døden og djævelen følger ham. Men han er ikke skræmt. Han er fast besluttet på at gennemføre sin færd. Ser han indad, så er det fordi han netop forholder sig til troen som en »indvortes ting«. Han er ikke uanfægtet, for han byder monstrene trods. Men han viger ikke. Dürers billede er et godt signalement af, hvad vi skal gøre med vor tids nihilisme.

»... prædestinationen hos Paulus, er ...«

– Om Wittgensteins gennembruds-optegnelser fra 1937

Af Peter K. Westergaard



I. $z=a, y=b, x=c, \dots$

To uger efter sin ankomst til Skjolden i Norge anfører Wittgenstein følgende optegnelse i et af sine manuskriptbind. Det hedder den 27.8.1937: »Har sovet lidt bedre. Livagtige drømme. Noget nedtrykt; vejr og befindende. Løsningen på det problem, du ser i livet, er at leve på en måde, der bringer det problemfyldte til at forsvinde. At livet er problematisk vil sige, at dit liv ikke passer livets form. Derfor må du forandre dit liv, og passer det i formen, så forsvinder det problematiske.« (MS 118, p.17) Optegnelsen er skrevet i kode. En uge senere hedder det, ligeledes i kode: »Lidt forkølet og ude af stand til at tænke. Gyseligt vejr. – Kristendommen er ingen lære, jeg mener, ingen teori om, hvad der er sket, og hvad der vil ske med menneskets sjæl, men en beskrivelse af en faktisk hændelse, der finder sted i menneskets liv. For 'erkendelsen af synden' er en faktisk hændelse, ligesom fortviv-

lelsen og forløsningen gennem troen er det.« (MS 118, p.108)

Brugen af kode udgør et af de mere påfaldende træk ved den østrigske filosof Ludwig Wittgensteins (1889-1951) mange efterladte manuskripter – også kaldet Nachlass. Spredt ud over hele forfatter-skabet forefindes der et stort antal tekstafsnit, mindre tekstdele og korte bemærkninger, der er affattet i kode. Den anvendte kode er enkel, idet den består af en brug af alfabetet i omvendt rækkefølge, hvor z svarer til a, y til b, x til c, ... Således skal for eksempel »Rxs« læses som »Ich«. – Efter en kontroversiel udgivelse af Wittgensteins tidlige kodede optegnelser fra årene 1914-1916 tales der nu mere generelt om manuskripternes »hjemmelige dagbogsoptegnelser«. I Wittgensteins tidlige arbejdsår anvendes koden udelukkende i forbindelse med private efterretninger og overvejelser.

Koden rejser flere tolkningsmæssige problemer. Det første og

nu umiddelbart betragtet enkle spørgsmål, dagbogsoptegnelser rejser, er, hvad har motiveret brugen af koden: Hvorfor er disse optegnelser anført i kode? Her synes to svar nærliggende. Nemlig, at i og med at koden først optræder i en af notesbøgerne den 15.8.1914, altså i en notesbog, som affattes, mens Wittgenstein står i den østrig-ungarske hærs tjeneste på østfronten, og det vil mere præcist sige, fra da han kommer i nærheden af fjendtligt territorium, er det nærliggende at antage, at koden anvendes, for at optegnelserne ikke umiddelbart skulle kunne give fjenden nyttige oplysninger om tidligere troppebevægelser eller lignende i tilfælde af en tilfangetagelse. Et andet svar peger på, at koden blot er en simpel forholdsregel fra Wittgensteins side, der skal forhindre dem fra hans nærmeste omgivelser, der ved et tilfælde kom i besiddelse af notesbøgerne, i at læse efterretningerne og overvejelserne.

Der foreligger imidlertid også en tredje tolkningsmulighed, den, at brugen af koden udelukkende har en tekst-adskillende funktion, nemlig at angive, at de kodede optegnelser indhold ikke bør henføres til eller ligestilles med de filosofiske optegnelser, der dominerer notesbøgerne.

En af svaghederne ved en vægtlægning af et af de to første svar er, at man uvilkårligt står over for spørgsmålet: Hvorfor er de kodede optegnelser overhovedet

nedfældet. Det mest sikre ville jo have været, at udelade disse. – Alt tyder på, dog ikke udelukkende på baggrund af anførte ræsonnement, at et svar på og en forståelse af kodens anvendelse skal søges i forlængelse af den tredje tolkningsmulighed; og generelt betragtet vil det sige, at anvendelsen af koden bør læses som en angivelse af, at de noterede kodede optegnelser indhold er et andet end de strengt filosofiske. Denne tolkning bestrykes af det forhold, at da Wittgenstein genoptager sit filosofiske arbejde i 1929, efter en pause på omtrent ti år, genoptager han samtidig sine tidligere arbejdsvaner heriblandt den at anføre personlige efterretninger og overvejelser i kode; selv om dette på ingen måde er påkrævet af nogen ydre omstændigheder.

Der er dog den forskel mellem de to perioders brug af kode, at anvendelsen af den i det sene forfatterskab, der strækker sig fra 1929 frem til Wittgensteins død i 1951, ikke afspejler en lige så konsekvent anvendelse som tidligere. Thi foruden de personlige efterretninger og de mere hverdagslige trivielle konstateringer anføres nu ligeledes i kode de kultur- og kunstteoretiske, etiske og religionsfilosofiske optegnelser samt forskellige repliklignende bemærkninger; som et eksempel på sidstnævnte kan den følgende fremhæves: »Russell, Eddington *etc.* vil alle være irreligiøsitetens ypperstepræst.« (MS 107, p.102)

Og det er endvidere karakteristisk for den sene brug af koden, at den ikke anvendes konsekvent i sammenhæng med de tre sidstnævnte kategorier eller typer af optegnelser. Således foreligger der flere bemærkninger, som kriterielt set burde være anført i kode, men som ikke er det. I enkelte tilfælde afføder den inkonsekvente brug af koden en tøven eller ubeslutsomhed, som når Wittgenstein midt i en enten kodet eller ikke-kodet optegnelse pludselig ophører med eller begynder at skrive i kode.

II. August-december 1937

Det synes altså svært at pege på visse entydige kriterier for anvendelsen af koden i det sene forfatterskab, men generelt betragtet forekommer det plausibelt at antage, at mindst to ledende intentioner kan spores bag anvendelsen nemlig, dels at markere, som i 1914-1916, en skelnen mellem de personlige efterretninger og de filosofiske optegnelser, dels at markere, at den kodede bemærkning eller de foreliggende umiddelbart falder uden for det igangværende refleksionsforløb, hvori de er nedfældet, således forstået, at koden her angiver, at bemærkningerne bør betragtes som enten pludselige indskydelser eller uafhængige indfald eller sidebemærkninger eller replikker til den igangværende filosofiske undersøgelse i det pågældende manuskript.

Ved en nærmere betragtning er der især en enkelt længere periode

i Wittgensteins senere arbejdsår, hvor der forekommer en ganske udtalt inkonsekvent brug af koden; der er mere præcist tale om sensommeren, efteråret og vinteren 1937. Hvad der samtidig er karakteristisk ved de overleverede manuskripter MSS 118, 119 & 120 fra disse måneder er, at der her, som den eneste periode i senfilosofien, reflekteres indgående over religionsfilosofiske emner og problemstillinger, heriblandt over religiøs tro og det religiøse sprog. Dette sker parallelt med Wittgensteins arbejde med matematikkens grundlagsproblemer, hvor matematikkens brug af regler, beviser og forskellige udledningsprocedurer søges afdækket.

Et nærliggende spørgsmål er her, om der foreligger nogen sammenhæng mellem den accentuerede inkonsekvente brug af koden i disse måneder og Wittgensteins samtidige udprægede interesse for religiøse og religionsfilosofiske spørgsmål. Går vi til de dele af forfatterskabet, der er udgivet fra denne periode, synes det svært at afgøre, men ser vi nærmere på de uddgivene manuskripter, så mere end antyder flere af de kodede efterretninger, at netop i disse måneder gennemlever Wittgenstein en svær personlig (eksistens)krise, der baner vejen for et religiøst gennembrud; et gennembrud, der står i anfægtelsens fortegn. Og alt tyder på, at gennembruddet netop er den biografiske anledning til, at Wittgenstein begynder at reflek-

tere over religiøse og religionsfilosofiske spørgsmål. – De indledende kodede bemærkninger er netop to af gennembruddets tekstlige nedslag.

Wittgensteins arbejde med disse nye spørgsmål bevæger sig således på grænsen mellem regulær erfaringsforvaltning og en personlig afklaringsbestræbelse og et filosofisk begrebsbeskrivende arbejde. Her løber et religiøst engagement, sprogfilosofi og religionsfilosofi ligesom sammen. Og det er netop derfor fristende at antage, at gennembruddets intensitet og de religionsfilosofiske refleksioners erfaringsstæthed netop forårsager eller forstærker en ubeslutsomhed, hvad angår anvendelsen af koden; idet Wittgenstein her gang på gang har svært ved at afgøre, om der er tale om rent personlige trosudsagn eller anfægtelser eller, om der er tale om rent filosofiske begrebsafklarende optegnelser.

I det følgende vil jeg se lidt nærmere på de delvist kodede gennembrudsoptegnelser fra august-december 1937, der foruden at berøre mere traditionelle religionsfilosofiske emner tillige dokumenterer Wittgensteins angst og fortvivelse og anfægtelser over især en bestemt dogmatisk forestilling.

III. »... det at tale et sprog er ...«

Med arbejdsopholdet i Skjolden i sensommeren, efteråret og vinteren 1937 håbede Wittgenstein på at færdiggøre én fra det forrige efterår påbegyndt sammenfatning

og systematisk præsentation af sine nye indvindinger siden hans tilbagevenden til Cambridge i 1929. Der er her tale om en ny beskrivelse af sproget, som i flere henseender fremstår som en gendrivelse af den i årene 1912-1919 udarbejdede. Sidstnævnte finder vi i sin endelige form i *Tractatus Logico-philosophicus* (1922). I dette tidlige hovedværk hævdes en billedteori om sproget, der indbefatter en snævert afgrænset meningsteori (en semantisk realisme), hvor et navns eller en sætnings mening defineres i forlængelse af den kendsgerning eller det sagforhold, navnet eller sætningen betegner. En af implikationerne ved denne meningsteori er, at kun naturvidenskabens sætninger tildeles mening, mens etiske, æstetiske og religiøse sætninger betragtes som meningsløse. Det er denne tidlige beskrivelse af sproget, som Wittgenstein søger at revidere i første halvdel af trediverne, men som i stedet udmønter sig i en helt ny sprogfilosofisk position, der især fremskrives i forlængelse af en sammenstilling af sprog og den regelstyrede aktivitet: Spil. Her indvindes samtidig en ny meningsteori (en prakseologisk semantik), hvor ordenes og sætningers mening fastlægges i forlængelse af deres konventionelt stipulerede mangeartede brug og funktion. Og hermed var der tilvejebragt en platform for en hævde af, at de mange anvendelser af sproget, der udfoldes parallelt med de naturvi-

denskabelige, også bør betragtes som meningsbærende. Denne nye beskrivelse af sproget finder vi formuleret (i sin sidste version) i det ufuldstændige og posthumt udgivne værk *Philosophische Untersuchungen* (1953); hvori det blandt andet hedder – vendt mod den tidlige filosofi's hævde af, at der kun gives en slags sætninger nemlig de naturvidenskabelige (deskriptive): »Men hvor mange slags sætninger findes der? F.eks. påstande, spørgsmål og befalinger? – Der findes et utal af sådanne typer: Et utal af forskellige slags anvendelser af det, vi kalder 'tegn', 'ord', 'sætninger'. Og denne mangfoldighed er ikke noget fast, noget der er givet én gang for alle; men nye typer sprog, nye sprogsprog, som vi siger, opstår, og andre forældes og glemmes. (Forandringerne i matematikken kan give os et omtrentligt billede heraf). Ordet 'sprogspil' skal her fremhæve, at det at tale et sprog er en del af en aktivitet eller livsform.« (PU §23)

IV. »Føler mig fortabt«

Der kan anføres mange årsager til Wittgensteins (eksistens)krise under opholdet i Norge i 1937, men to af de mere afgørende er givet dels hans vedholdende tvivl om værdien af hans filosofiske arbejde, dels som blot antydning hans berettigede tvivl om, hvorvidt han overhovedet evnede at færdiggøre et filosofisk værk (en bog), det (den) første efter *Tractatus Logico-Philosophicus*. Den 15.9.1937 hed-

der det i en ikke-kodet optegnelse: »Når jeg tænker på et eller andet, uden at ville skrive en bog, så springer jeg rundt omkring i temaet; det er den eneste måde at tænke på, der er naturlig for mig. At være tvunget til at tænke videre i en fastlagt rækkefølge er mig en kval. Skal jeg overhovedet prøve det? Jeg *spilder* en usigelig mængde med at ordne tanker, måske helt uden at det har nogen værdi.« (MS 118, p.185) Dagen forinden skriver Wittgenstein, ligeledes i en ikke-kodet bemærkning, i samme opgivende stemmeføring: »Livet stiller billeder op for os, som mål for vor gøren og får os til at løbe efter dem. Og så mister vi styrken.« (MS 118, p.184)

Trods tonen i de to citerede tekstafsnit, der begge er fra september, udgør denne måned en relativt god arbejdsperiode for Wittgenstein; men fra midten af oktober frem til og med afrejsen den 12. december møder vi et menneske, der er plaget af frygt, fortvivlelse, angst og anfægtelser. Lad mig blot anføre følgende sigende kodede optegnelser fra nævnte tidsrum: »22.10.1937 Altid, når noget hænder mig, går der ligesom en bølge af frygt gennem mig. Frygt for døden, for en alvorlig ulykke, o.s.v. Denne frygt er ikke god; men den viser, at jeg betragter mit liv på en uoprigtig måde.« (MS 119, p.151) »22.11.1937 Nu tæller jeg mit opholds dage. Lidt mindre end tre uger tilbage. Om jeg oplever dem.

– Jeg har frygt for alt; for opholdet, for rejsen gennem Tyskland; endog for Wien, og for fremtiden. Ja, jeg er nu, så at sige, beskidt. Føler mig fortabt. Må Gud ændre dette! At finde sig i verden – på det kommer det an. Ikke på at fordre noget af den. Men at finde sig i den, som den er. D.v.s.: Ikke at binde sig en roman på ærmet, og så være forbavset og fornærmet over mangelen på overensstemmelse mellem den og verden. Men jeg gør dog nu engang dette. Jeg føler mig temmelig ussel.« (MS 120, pp.15-16) »23.11.1937 Kunne arbejde bedre i dag. Gud ske lov. Selv om jeg ikke har fortjent det.« (MS 120, p.21) »25.11.1937 Er ængstelig, for at blive lukket inde af is. Over floden kan man ikke længere gå, for der er isen skyllet bort. Angsttankerne hindrer mig i at arbejde.« (MS 120, p.22) »12.12.1937 På skibet til Bergen. Stærk kulde, og noget utilpas. Igår ordnede jeg det sidste i min hytte, gik så til Skjolden og tog afsked med alle. Har ikke arbejdet.« (MS 120, p.90)

Det er i disse måneder, at der som svar på Wittgensteins fortvivelse og angst bryder et religiøst engagement frem. Størstedelen af de kodede og ikke-kodede optegnelser og bemærkninger, der dokumenterer det religiøse engagement, er domineret af to ledemotiver; dels af Wittgensteins tilløb til at fremskrive en personlig afklaring af sit religiøse engagements karakter og tilhørsforhold, dels af

hans afprøvende forsøg på at fremskrive en forståelse af og en personlig stillingtagen til især en bestemt teologisk forestillingskreds: Prædestinationen hos Paulus.

V. »... hos Paulus findes der ...«

Alt taler for at mange af ledemotivernes optegnelser og bemærkninger også kan læses som Wittgensteins kommentarer til en samtidig og relativ indgående læsning af det Nye Testamente. I begyndelsen af oktober, den 5.10.1937, hedder det: »Læs i evangeliet, men uden forståelse.« (MS 119, p.77) At læsningen ikke er afgrænset til et af evangelierne, fremgår blandt andet af, at flere forestillinger fra de paulinske breve inddrages i optegnelserne, og i et enkelt tilfælde citeres der fra et af disse (1 Kor. 12,3). At læsningen har været relativt indgående synes at fremgå af det forhold, at Wittgenstein er opmærksom på, at evangelierne udgør fire delvis sammenfaldende (især hvad angår de såkaldte synoptiske evangelier (Mattæus, Markus & Lukas)), men også indbyrdes modstridende beretninger. Den 22.10.1937 skriver Wittgenstein: »Gud lader *fire* mennesker berette om Gudmenneskets søn, hver på deres måde og indbyrdes modsigelsesfyldt – ...« (MS 119, p.152). I begyndelsen af samme måned, den 4.10.1937, anstilles nogle betragtninger over forskellen mellem tonen og forkyndelsen i evangelierne og brevene. Her

hedder det indledningsvis: »Kilden, der flyder fredssommeligt og gennemsigtigt i evangelierne, synes at *fråde* i Paulus' breve.« (MS 119, p.71). I brevene, fortsætter Wittgenstein, møder vi en menneskelig lidenskab, en stolthed og vrede, der forekommer uforenelig eller ikke synes at rime med evangeliernes ydmyghed; der kan spores en betoning af Paulus' egen person i brevene, en betoning af egen person, der er evangeliet fremmed. Og det hedder videre: »I evangelierne – forekommer det mig – er alt *mere ligefremt*, mere ydmygt, mere enkelt. Der er der hytter; hos Paulus en kirke. Der er alle mennesker lige og Gud selv et menneske; hos Paulus findes der allerede sådan noget som et hierarki; rang og embeder. – Noget i den retning siger min *lugtesans* mig.« (MS 119, p.71).

Måske alluderer en senere kodet optegnelse fra den 12.10.1940 – »Det er svært at arbejde med en kniv i kroppen.« (MS 123, p.30) – til en læsning af Paulus' bemærkning om, at for at han ikke skulle blive hovmodig af sine store åbenbaringer, blev der givet ham en torn i kødet (2. Kor. 12,7).

VI. »... min brug af ordet 'Gud'«
Af Wittgensteins afprøvende forsøg på at fremskrive en personlig afklaring af sit religiøse engagements karakter og tilhørsforhold bevidnes samtidig gennembruddets biografiske dybde; der tales således også om »min religion« i

forbindelse med en pointering af, at hans egen tilgang til det religiøse gør, at den form religionen har fået i den tyske eller mere generelt vesterlandske version, ikke er en, der appellerer til ham. Sidst i august, den 29.8.1937, hedder det i en ikke-kodet bemærkning: »Det hjertelige og troskyldige ved germanernes eller vesterlændingernes religion er mig en modbydelighed. Det vil sige, *det* er ikke en tilgang til religionen for mig. Dette er, naturligvis, ikke en kritik af den anden, men det vil sige: Min vej er ikke *denne* – og med alt, hvad der ser sådan ud, har jeg intet at gøre. Det er en nationaldragt – men ikke min. Når altså én, ligesom, siger: 'Kun den troskyldige kommer i himmelen', så kan jeg sige: Nej, dette er ikke min religion. –« (MS 118, p. 57).

Lidt over tre måneder senere på hjemrejsens første dag fra Skjolden til Bergen anfører Wittgenstein, i en længere kodet optegnelse, den 12.12.1937, at trods det forhold, at han ikke kan kalde Jesus *Herre*, fordi det intet siger ham, fordi han ikke tror, at Kristus vil komme for at dømme ham, er han alligevel tilbøjelig til at tro på Kristi opstandelse. Og det hedder videre: »Det er som om jeg leger med tanken. – Er han ikke opstået, så er han rådnat op i graven, som ethvert andet menneske. *Han er død og rådnat op*. Så er han en lærer som enhver anden, og kan ikke længere *hjælpe*; og vi er atter forældreløse og alene. Og må

nøjes med visdommen og spekulationen. Vi er i en art helvede, hvor vi blot kan drømme – udelukket – som gennem et dæksel – fra himmelen. Men hvis jeg *virkelig* skal frelses, – så behøver jeg *vished* – ikke visdom, drømme, spekulation – og denne vished er troen.« (MS 120, p.102). To uger tidligere, den 28.11.1937, modstiller Wittgenstein sin egen religiøse indstilling med den, han finder hos et pietetsfuld menneske. En modstilling, der giver anledning til at understrege, at hans egen indstilling er i overensstemmelse med mangt og meget i Bibelen: »Jeg føler altid, hvad intet fromt menneske føler, at Gud er ansvarlig for, hvad jeg er. Det er det modsatte af fromhed. Atter og atter må jeg sige: 'Gud, hvis Du ikke hjælper mig, hvad kan jeg da gøre!' Og selvom jeg dermed er i overensstemmelse med meget af det, der står i Bibelen, så dog ikke med fromme mænds indstilling. Men jeg kan ikke – eller ikke direkte – bekæmpe denne del af min tænkning, men jeg kan kun stræbe efter [...] at opføre mig anstændigt, ikke gement, ikke fejlt, ikke uheldigt. Og lykkes dette, så må det også ændre min tænkemåde – min brug af ordet 'Gud'.« (MS 120, pp.32-33).

VII. »... prædestinationen hos Paulus, er ...«

Blandt gennembrudsoptegnelserne findes der som sagt også tiløb til en fremskrivelse af en for-

ståelse af såvel som en personlig stillingtagen til især en bestemt teologisk forestilling. Dette ledemotiv lader sig tolke, som nævnt, som personlige kommentarer, hvis udarbejdelse netop er foranlediget af en læsning af (enkelte af) de paulinske breve (måske især Romerbrevet og 1. Korinterbrev). Den 20.11.1937 hedder det i en ikke-kodet optegnelse: »I religionen skulle det nødvendigvis være således, at hvert trin i religiøsitet skulle modsvare en udtryksform, der er uden mening på et lavere trin. For den, der nu står på et lavt trin, er den lære, der har betydning på et højere, ugyldig; *den* kun forstås *forkert*, og derfor har disse ord *ingen* gyldighed for dette menneske. Læren, f.eks., om prædestinationen hos Paulus, er på mit trin irreligiøst, en hæslig menigsløshed. Derfor passer den ikke til mig, da jeg kun kan bruge det billede, den giver mig, forkert. Er det et fromt og godt billede, så passer det til et helt andet trin. Her kan det anvendes ganske anderledes i livet, end jeg ville kunne anvende det.« (MS 120, p.8).

Den teologiske forestilling, der optager Wittgenstein i disse måneder, er altså den paulinske tanke om en guddommelig forudbestemmelse, også kaldet prædestinationslæren. – Senere i forfatter-skabet vender Wittgenstein i flere sammenhænge tilbage til denne forestilling. – Før jeg ganske kort refererer denne læres grundtanke, må det fremhæves, at den anførte

optegnelse bevidner Wittgensteins religiøse engagement i denne periode, for så vidt han placerer sig selv på et af religiøsitetens trin eller niveauer. Det er uklart, hvad der nærmere skal forstås ved trin eller niveau, men jeg antager, at der med denne formulering ikke forudsættes en stadiel lignende teori eller forestilling om en trinvis og fremadskridende bevægelse op mod en stadig dybere og højere gudserkendelse, blot vil Wittgenstein hermed påpege, at han selv er personlig engageret i én blandt mange mulige måder (trin) at anvende religiøse begreber på. – Denne tolkning er den mest forenelige med de nye sprogfilosofiske antagelser.

Prædestinationslæren hævder generelt, at menneskets frelse og fortabelse efter døden ikke beror på menneskets egne afgørelser, moralske stræben og handlinger, men alene beror på Guds forudfattede bestemmelse. Til læren er der knyttet en udvælgelsestanke, idet frelsen kun tildeles nogle. Således skildres Guds nåde i denne lære som en partikulær nåde, da den kun gælder for nogle udvalgte og ikke for alle. Sagt med andre ord: Den enkeltes frelse beror på Gud, thi Gud har bestemt (Guds almægtighed) og har viden om (Guds alvidenhed), hvem der skal frelses eller ikke. Heraf følger nødvendigvis, at mennesket intet evner selv; det kan ikke bringe sig selv til tro alene, og ej heller kan det redde sig selv fra fortabelsen;

ja, de, der er bestemt til fortabelse, kan ikke – på grund af Guds forudbestemmelse – komme til en virkelig tro. Det er den her skitserede forestilling, som synes forudsat i for eksempel Romerbrevets 8. kapitel (vers 28–30), hvor der tales, dels om at alt virker til gode for dem, der elsker Gud, og som efter hans beslutning er kaldet, dels om dem han forud har kendt, og som han forud har bestemt til at formes efter hans søns billede; de er kaldet og vil blive gjort retfærdige og herliggjort. Selvom Wittgenstein anser denne lære, dette billede for at være (set ud fra hans eget trin i religiøsitet) en hæslig meningsløshed, så afviser han ikke, at læren kan fremstå som gyldig og meningsfuld for andre; de, der forstår og anvender denne lære (Augustin (354–430), J. Calvin (1509–1564), M. Luther (1483–1546)), må imidlertid være fortrolige med helt andre religiøse begrebsanvendelser end dem, Wittgenstein føler sig hjemme i. – Et af de spørgsmål, Wittgensteins stillingtagen rejser, er: Hvilke antagelser eller argumenter er udslagsgivende for, at han afviser læren som irreligiøs? Hvilke overbevisninger er det, der står i vejen for en korrekt forståelse og anvendelse af denne lære i hans eget liv? Dette spørgsmål lader sig på sin vis besvare ud fra to forskellige tilgange, nemlig én som argumenterer for Wittgensteins afvisning i forlængelse af hans stillingtagen til spørgsmålet: Er mennesket frit og

ansvarligt i henseende til religiøse anliggender? Og én som argumenterer for afvisningen i forlængelse af Wittgensteins samtidige overvejelser over, hvad det religiøse sprog *ikke* er, og hvad det *ikke* kan.

VIII. »... på afgrundens rand«

Wittgensteins svar på spørgsmålet, om menneskets vilje er fri også i henseende til religiøse anliggender, er på en måde allerede foregrebet i én af de tidligere citerede optegnelser (fra den 28.11.1937; altså syv dage efter det ovennævnte om den paulinske prædestinationslære), hvoraf det fremgår, at Wittgensteins stillingtagen i nogen henseende er beslægtet med pelagianismens – der antager, at mennesket selv formår at tage initiativet til og deltage aktivt i frelseprocessen; ifølge denne position indebærer Guds nåde, at mennesket er udrustet med en vilje, som er fri til det gode. Nådens værk er *bonum naturae* – idet der her ses positivt på den enkeltes initiativ til og stræben efter at handle etisk; og det vil i dette tilfælde sige stræben efter at være anstændig, at undlade at være gemen, fej eller at handle uheldigt. Vægtlægningen af den menneskelige stræben, at mennesket faktisk evner noget – »Du mußt trachten – never mind God« (MS 120, p.34); senere i 1950 (MS 174) hedder det: »Hvis du altså vil forblive i det religiøse, så skal du kæmpe.« (MS 174, p.7) – kan således betragtes som én af de overbe-

visninger, der ligger til grund for afvisningen af en teologisk determinisme. Wittgensteins afvisning er således begrundet i en afstandtagen til dels forestillingen om, at vi hver især er fuldstændig overladt til gode og onde (guddommelige) kræfter, der er uden for vores kontrol, dels lærens etiske implikationer, nemlig at så afgørende begreber som synd, skyld, pligt og ansvar tilsyneladende taber i tyngde eller synes ultimativt set helt at falde bort – thi hvad vi gør nu, gør ingen forskel til sidst!

Den anden tilgang til spørgsmålet om, hvorfor prædestinationslæren afvises som irreligiøs, peger i en helt anden retning. Her sættes Wittgensteins stillingtagen i relation til en optegnelse fra MS 118, der er udarbejdet i sidste halvdel af september; hvor det fremhæves – i forlængelse af en betoning af, at kristendommen ikke må betragtes som en teori om, hvad der er sket, og hvad der vil ske med menneskets sjæl – at læren (teorien) om en guddommelig forudbestemmelse bør betragtes som en forklaring, der uberettiget tillægges eller fejlagtigt sidestilles med den kristne forkyndelse. Thi en forklaring, der omsætter eller omskriver de udtryksformer, der fortæller om den måde, hvorpå Gud handler med sine menneskelige skabninger, til en teori (en teori, der fremstår som en udredning af disse udtryksformer, og som ønsker at begrunde og retfærdiggøre Guds handlinger) står nemlig i skarp

kontrast til det (nytestamentlige) religiøse sprogs særegne karakter. Omskrivningen frarøver de religiøse udtryksformers kraft og styrke, idet deres styrke netop ligger i, at de ikke lader sig udrede på teoretisk vis. Wittgenstein skriver den 24.9.1937: »Man kan sige om religiøse lignelser, at de bevæger sig på afgrundens rand. F.eks. Bunyans allegori. For hvad om vi blot tilføjer: 'Og alle disse fælder, sumpe og afveje er anlagt af landevejens herre, uhyrerne, tyvene, røverne, de er skabt af Ham'? Det er indlysende, at det ikke er lignelsens mening! Men en sådan fortsættelse ligger lige for! For mange og for mig tager det kraften ud af lignelsen.« (MS 118, p.233) To eller tre år senere hedder det i notesbogen MS 162b: »Lignelserne i N.T. [...] har ingen bund.« (MS 162b, p.128).

Set på baggrund af disse overvejelser kan Wittgensteins afvisning af prædestinationlæren også være funderet i hans afstandtagen til ethvert forsøg på enten at udarbejde eller opstille teorier om eller at begrunde udtryksformer i det nytestamentlige tekstkorporus. Læren fremstår således som en forvrænget, og det vil sige misforstået brug af det religiøse sprog, der tenderer mod spekulation; det religiøse sprog kan kun og bør kun meddele, hvad der er sket, hvad der vil ske, og hvad vi skal gøre og ikke forklare – teoretisk betragtet – ej heller begrunde det meddelte:

»Religionen siger: *Gør dette!* – *Tænk sådan!* – men den kan ikke begrunde det, og så snart den forsøger det, så støder den an; thi for hver begrundelse, den giver, findes en holdbar modbegrundelse. Det er mere overbevisende at sige: 'Tænk sådan! – hvor underligt det end måtte forekomme dig.' Eller: 'Kan du ikke gøre dette? – hvor frastødende det end er.'« (MS 118, p.234).

Den her fremhævede optegnelse fra den 24.9.1937 efterfølges samme dag af en – set ud fra de nu anførte redegørelser – overraskende genbeskrivelse af prædestinationlæren. – Hvad nu, hvis læren ikke er funderet i en teologisk spekulation over en ubegribelig hemmelighed! Hvilke forhold kunne da have forårsaget dens tilblivelse? Måske er den (læren) opstået ud af en frygtelig lidelse eller dyb fortvivlelse og afmagt; i lyset af disse erfaringer kan læren udlægges som en tilstandsbeskrivelse eller en ytring: »Prædestinationen: Det er kun tilladt at skrive sådan under den frygteligste lidelse – og da betyder det noget helt andet. Men derfor er der ej heller tilladt nogen at anføre den som en sandhed, med mindre han siger det under pinsler. – Det er netop ingen teori. – Eller også: Er dette sandheden, så er det ikke den sandhed, der ser ud til at blive udtalt ved det første blik. Snarere end en teori er det et suk, eller et skrig.« (MS 118, p.236).

Litteratur & kilder med anvendte forkortelser:

- Cripps, Peter: »Messer im Leib«, (et arbejdspapir (2pp.)), Bergen 1995.
- Pichler, Alois: *Untersuchungen zu Wittgensteins Nachlass*, Bergen 1994.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, (hrg.) G. E. M. Amscombe & R. Rhees, Oxford 1953. (PU)
- *Geheime Tagebücher 1914-1916*, (hrg.) W. Baum, Wien 1992.
 - *Vermischte Bemerkungen*, (hrg.) G. H. von Wright, Frankfurt am Main 1994.
 - *Nachlass* (the Cornell copy version, the Trinity College Library microfilm version & Wittgensteinarkivets ufuldstændige elektroniske (maskinlæselige) version, Bergens universitet). (MS)

Den guddommelige skole

Af Henrik Vase Frandsen



Kort introduktion til Emmanuel Lévinas' etik

Emmanuel Lévinas tilhører samme generation af franske filosoffer som Jean-Paul Sartre, Paul Ricœur og Maurice Merleau-Ponty, men hans internationale gennembrud finder først sted ganske sent, og i forlængelse af hans hovedværk *Totalité et infini* fra 1961. Han er siden blevet oversat til alle hovedsprogene, og hans tænkning tiltrækker sig nu interesse inden for områder som sociologi, litteraturvidenskab, psykologi og teologi. I Skandinavien blev han kendt uden for de snævre faglige miljøer med Peter Kempes fine introduktion *Lévinas* fra 1992 (udgivet på forlaget Anis), og han er nu blevet tilgængelig i forskellige oversættelser: Den lille samtalebog *Etik og uendelighed* og gennembrudsværket fra 1961 *Totalitet og Uendelighed. Et essay om exterioriteten* findes på dansk (begge Hans Reitzels forlag), og på norsk er artikelsamlingen *Den annens huma-*

nisme udkommet (forlaget Aschehoug).

Det tema der i særlig grad har gjort Lévinas kendt er etikken, og det er derfor også denne side af hans tænkning det her handler om at præsentere; og dét i en nogenlunde systematisk form: Det handler hos Lévinas ikke om at *begrunde* en etik, der så eventuelt kan finde anvendelse over for et eller andet konkret problem, men derimod om at lade etikken indtage den position, der *som sådan* beskriver den menneskelige tilværelse og udpeger det grundlæggende drama: Mødet med den anden.

Dermed kommer han i konflikt med en dominerende tendens i den vestlige filosofi, der siden det antikke Grækenland har hævdet *friheden* som det yderste kriterium for det sande menneskelige. Derfor indledes der her med en kortfattet diskussion af frihedsbegrebet, for det er en særlig opfattelse af friheden, der udgør Lévinas' polemiske front. Det vil imidlertid

undervejs blive tydeligt, at Lévinas – der er jøde – i sin filosofi henter store inspirationer i jødedommen. »Hvad er Europa?« spørger han et sted – og svarer selv: »Det er Bibelen og grækerne«. Der er derfor grund til at overveje forholdet mellem det etiske og det religiøse hos Lévinas, og dét bliver emnet i artiklens sidste afsnit, der således ikke er begrænset til det rent præsenterende, men søger at åbne for et teologisk perspektiv i Lévinas' filosofiske etik.

1. Frihed og erkendelse

Hvad er frihed? Fra det antikke Grækenland har vi arvet ikke blot demokratiet, men også den opfattelse af hvad det vil sige at være menneske der ligger bag, domineret af lighedstanken. I et samfund hvor alle er lige, er denne lighed udtryk for hvert enkelt medlems lige værdighed, en værdighed der ofte udtrykkes som individets *frihed*. Lighed og frihed følges ad, og hvis mennesket underkastes en lov, kan det kun ske, hvis det selv i frihed tilslutter sig denne lov. Når tyrannen påtvinger sine undersåtter en lov, sker det uden at undersåtterne samtykker. Den ægte lov er imidlertid én, jeg tilslutter mig af egen fri vilje, således at man kan sige, at den frihed der her er tale om, er en frihed der kun kan indskrænkes af sig selv. Hvis lovens instans og autoritet ligger et andet sted end i friheden, er den udtryk for tvang og vold mod individet.

Individets principielle ukrænkelighed ligger i dets frihed, og det er derfor friheden der er yderste norm for samfundet med andre. Friheden skal ikke vurderes på nogen anden norm, men der er selv normen; det er på friheden alt andet skal vurderes. Den ægte lov – *nomos* – udspringer af et menneske, der er i stand til selv at give sig sin egen lov.

Denne frihed, der antages at finde sin fuldbyrdelse i et *autonomt* menneske, er ganske vist noget, der aldrig fuldt ud realiseres. Mennesket er et væsen, der er afhængig af sine omgivelser. Hver eneste gang vi trækker vejret, og hver eneste gang vi sluger et stykke brød, attesteres det, at vi står i et afhængighedsforhold til vore omgivelser. Derfor er friheden aldrig noget, der endegyldigt indfinder sig. Den forbliver som et mål for vor stræben, som en eftersøgt fuldendelse af det egentligt humane. Friheden bliver en *ide*, men så svag denne ide end er i henseende til at blive realiseret, så er den dog virksom. Den første lov for det konkrete menneske bliver at lade sit liv regulere af frihedens ideal.

Identifikationen af humanitet og frihed stiller imidlertid mennesket i en situation, hvor det fra begyndelsen er markeret af en mangel. Friheden er fraværende, den dementeres af vor kropslige afhængighed til omverdenen. Alligevel er den ikke blot illusorisk. Friheden er fraværende på den måde, at den skal realiseres – i det enkelte

menneske, i slægten eller i civilisationen. Vejen til frihed går over indsigten i, at friheden er sårbar, og ikke blot indfinder sig af sig selv.

Den måde friheden i den vestlige filosofi er søgt realiseret på, er ifølge Lévinas som oftest via erkendelsen, der synes at tilbyde friheden den største garanti for virkeliggørelse. Mennesket må erkende det miljøes natur, som det lever i, for via en sådan erkendelse muliggøres beherskelsen af de elementer, der truer friheden. I erkendelsen af tingene er tingene ikke blot tilfældigt tilstede i vore omgivelser, men tilbyder sig som materiale for vort ophold i verden. Tingene identificeres i vor erkennende omgang med dem; en sten er hård, og jeg kan slå mig på den, men når jeg *ved* at den er hård, kan jeg udnytte denne hårdhed: Jeg kan bygge et hus, eller jeg kan smide den efter et dyr eller en anden person. Midt i min afhængighed til mine omgivelser hæver erkendelsen mig ud over denne afhængighed og sikrer, at alt det jeg oplever som fremmed og begrænsende for min frihed, kan vendes om og netop tjene min frihed. I erkendelsen sikres jeg den suverænitet og uafhængighed, som min kropslige afhængighed ellers synes at demontere. Det er i erkendelsen eller i tænkningen, at menneskets frihed skal søges. Jeg behersker mine omgivelser idet jeg erkender dem, idet jeg identificerer dem og tildeler dem et navn.

Overvejelser over erkendelsen, dens muligheder og rækkevidde, er det dominerende tema i vestens filosofi. Men det der søges ad denne vej, er friheden. Når det er afgørende at vide hvad der er sandt og hvad der ikke er sandt, skyldes det, at friheden uden sandheden flakker hjælpeløst om, overladt til det lykkelige tilfælde. En frihed der ikke er sand, er en frihed der er tilfældig og i realiteten illusorisk.

Erkendelsestænkningen er således et emancipatorisk projekt. Uanset hvad jeg udsættes for af oplevelser, gælder det om, at jeg midt i disse oplevelser ikke abdicerer eller bliver fremmed for mig selv, men bevarer mig selv som den samme. Det er *andet* i forhold til jeg'et, må indkorporeres i jeg'ets egensfære, og erkendelsen er netop den måde, hvorpå jeg'et spontant bekræfter sig selv som den samme overfor det andets fremmedhed.

Men den frihed der ad denne vej søges, er en frihed der ikke længere anerkender det andet som radikalt andet. Når jeg erkender tingen, er der ikke blot neutralt tale om, at jeg tildeler tingen et navn og således ved hvad tingen *er*. I erkendelsen af tingen gøres tingen tilgængelig for mine formål, så jeg kan udnytte den. – og det vil for Lévinas sige: I erkendelsen af tingen *besidder* jeg tingen. Den frihed jeg'et er kaldet til, begynder som en selvbesiddelse, men den fortsætter i en besiddelse af tingen. Erkendelsen af det fremmede er en

erobring af dette fremmede, en erobring hvis første moment består i, at det fremmedes karakter af absolut fremmedhed udviskes, således at jeg kan tilegne mig det; og den frihed der her søges realiseret, er en frihed der fuldendes som *rigdom*. Sandheden der søges i erkendelsen er ikke blot en neutral skuen, men jeg'ets sejr over det fremmede, der således bliver integreret i jeg'ets liv. Erkendelsen af sandheden kan derfor ikke stå i modsætning til jeg'ets frihed, men må falde sammen med denne frihed, hvilket f.eks. Sokrates bekræfter, når han hævder, at erkendelsen er en crindring af det, der fra evighed af ligger indfældet i sjælen. Et menneske bestemt som aspirerende mod frihedens indiskutable norm forbliver lukket om sig selv midt i sin erkendende omgang med det fremmede. Der er intet i radikal forstand nyt, der vil kunne afbryde jeg'ets skuen af sin egen evige sandhed i det fremmede, som det møder. *Det Andet reduceres til det Samme* lyder en af Lévinas' gentagne formler, man kan også mere cartesiansk sige, at subjektet i erkendelsen hævder sin prioritet over objektet. Erkendelsen, tænkningen eller slet og ret filosofien går på den måde frem mod en tilstand, hvor der ikke længere vil være noget, der er fremmed for tænkningen; og det vil sige mod en tilstand, hvor det erkendende menneske endelig vil være frit. Lévinas siger:

»Set fra den vinkel, ville filosofien bestræbe sig på at reducere alt det til det Samme, som stiller sig i modsætning til den som *fremmed*. Den vil gå frem mod en *auto-nomi*, mod et stadium hvor intet irreducibelt længere vil kunne begrænse tænkningen, og hvor tænkningen følgelig som ikke-begrænset vil være fri. Filosofien ville således ækvivalere med menneskets erobring af væren gennem historien«¹.

Friheden eller autonomien skulle således være den stjerne, der leder den vestlige filosofi; en frihed hvis triumf må være i det øjeblik, hvor dét jeg oplever, fremstår som resultat af min egen erkendelse.

Vestens filosofi er dermed ifølge Lévinas en art ateisme – eller en irreligion. Den er grundlæggende i opposition til en Gud der åbenbarer en sandhed, eller som sætter en sandhed i mig. Den kan ikke anerkende en sandhed, der ikke har sin oprindelse i jeg'et, men kommer til jeg'et udefra. Når friheden har filosofisk førstefødselsret, vil enhver sandhed, der udspringer af et *heteronomt* forhold, være en vold mod individet og udtryk for dets forførelse. I friheden som yderste norm for det menneskelige liv er der ingen ægte transcendens, men kun objekter på større eller mindre afstand af subjektet.

2. Fremmedhed og etik

Det er overfor denne identifikation af frihed og magt – en magt der søges funderet i erkendelsen, i det intelligibles sfære – at Lévinas stiller sin etiske tænkning: Overfor

et jeg, der har sig selv som centrum i sin omgang med verden, hævder Lévinas et jeg, der har den anden i centrum. Overfor prioriteten af erkendelsen, der sigter på viden om det sande, hævdes prioriteten af etikken, der sigter på det gode.

Med en slagordsagtig betegnelse handler det om at lade etikken indtage den privilegerede position som »første filosofi«, og med »første filosofi« menes der metafysik: Det er i *etikken* de yderste vilkår for menneskelig eksistens skal beskrives, og ikke i erkendelsen, sådan som traditionen fra Descartes ellers foreskriver. Menneskets første situation er ifølge Lévinas ikke at stå over for et eller andet *objekt*, som man må søge at begribe, men derimod at være stillet over for *den anden*, som man er forpligtet på. Eller sagt på en anden måde: Den første sætning for et menneske er ikke erkendelsens »hvad er det?« eller »hvad kan jeg vide?« – den første sætning er ikke et *spørgsmål*, men etikkens *svær* før ethvert spørgsmål: »Du må ikke slå ihjel!«

For at forstå nerven i Lévinas' tænkning er det imidlertid afgørende, at man får en fornemmelse af den radikalitet, hvormed han præger begrebet om den anden. Lévinas er jo ikke den første, der taler om den anden. Det er et tema man finder behandlet gentagne gange især i det 20. århundredes filosofi. Dette gælder både Lévinas' læremestre Edmund Husserl

og Martin Heidegger, og andre filosoffer af den eksistens-fænomenologiske skole, bl.a. danskeren Løgstrup, men det gælder også – og her som selvstændigt tema – dialogfilosoffer som Ferdinand Ebner, Martin Buber, Franz Rosenzweig og Gabriel Marcel. Lévinas præger imidlertid begrebet om den anden på en selvstændig og meget radikal måde. Den anden er hos ham karakteriseret som *fremmed* i forhold til mig og min verden. Den anden er iboende en radikal andethed eller *alteritet*, der, over for jeg'et eller *ipseiteten*, gør den anden til den *absolut* fremmede. Den anden er den, jeg ikke har noget tilfælles med, ikke i nogen forstand; vi har ingen historie, og for så vidt heller ingen verden tilfælles. Der går ifølge Lévinas ikke noget »vi« forud for mødet med den anden, et »vi« eller et fællesskab som ellers i tænkningens historie har været hævdet som et fundamentalt udgangspunkt for at forstå det konkrete menneskes tilværelse, og som har fået forskellige teologiske, filosofiske og sociologiske betegnelser. Termer som Gud, skabelse, synd, fornuf-ten, historien, væren, sproget, klassen, kulturen o.s.v. opridser vi'ets historie, for så vidt som disse termer menes at angive fællesmenneskelige vilkår, der ikke er manipulerbare af det enkelte menneske, men som det enkelte menneske er indføjede i. Når Lévinas hævder den andens absolutte fremmedhed, er det disse forhold,

og den tænkning de er udtryk for, han søger at bryde med. Den anden falder ikke ind under nogen kategori, men er absolut fremmed, og dermed absolut adskilt fra jeg'et. Jeg og den anden falder ikke ind under nogen fælles genre, den anden er ikke eksemplar på noget, jeg i forvejen havde en viden om.

Men man kan jo spørge, om den anden ikke er et menneske ligesom jeg, om han ikke har en krop ligesom jeg, om vi ikke – for det meste – har en fælles kultur, et fælles sprog, og på et overordnet plan en fælles historie. Står vi ikke alle i et eller flere fællesskaber – så minimale de end måtte være – der giver mig en på forhånd tilvejebragt viden om andre mennesker, og som dermed dementerer den forestilling om den andens absolutte fremmedhed, som Lévinas hævder?

Disse spørgsmål melder sig naturligt, og lige så naturligt må man svare bekræftende på dem. Men denne bekræftelse attesterer samtidig, at menneskets bestræbelse på at forstå er spontan, hvordan denne forståelse så end formuleres. Med vor erkendelse søger vi den overgribende helhed i det, der fremstår som – blot tilsyneladende – fremmed og uden sammenhæng. Erkendelsen svarer på et dybtliggende behov for at finde helheden i det forskellige, for at begribe verden og os selv i en systematisk sammenhængende udlægning. Helheden og enheden – hvad Lévinas betegner som *totaliteten* – har

her prioritet, og det er denne prioritet der sætter sig igennem og bekræftes, når forholdet til den anden begribes ud fra et »vi«, der er etableret, allerede *inden* jeg møder den anden.

Lévinas pointe, når han hævder etikken som første filosofi, kan imidlertid formuleres på den måde, at fremmedheden kun kan fastholdes i den etiske tænkning. Den andens karakter af fremmedhed viser sig kun som ægte – og ikke blot som *tilsyneladende* – fremmedhed i den etiske optik; det er i den moralske »sfære«, den anden som irreducibelt fremmed er manifest. Dette betyder ikke, at det skulle være op til mig og mit forgodtbefindende, om mødet med den anden bliver »moralisk«, eller om det bliver »forstående« i den forstand, at jeg ser den anden som en, der i en eller anden henseende er »ligesom mig«. Mødet med den anden har ifølge Lévinas en etisk karakter, uanset hvad jeg beslutter mig for – om jeg vil fuldbyrde denne etik eller nægte at gøre det. Forholder jeg mig »erkendende« eller »forstående« til den anden, reflekteres den andens fremmedhed ind i erkendelse som en *unished*, en ikke-viden. Jeg kan ikke forudse, hvad den anden vil gøre, for der er en anden frihed til stede i min verden, der dermed udgør en mulig trussel mod min egen frihed og min besiddelse af verden. I modsætning til hvad man er fristet til at mene: At friheden udgør et fælles niveau for

forholdet mellem jeg og den anden, hævdes det, at friheden ikke er et fællesskab, men en *adskillelse*, der sætter en afgrund mellem jeg og den anden. Den andens frihed er ikke noget, der giver mig en i forvejen tilvejebragt viden om den anden. Tværtimod er den andens frihed udtryk for den andens unddragen sig, og selve det der problematiserer min centrale stilling i verden.

»Den Andens fremmedhed, hans frihed! Det er kun frie mennesker, der kan være fremmede for hinanden. Det er netop den frihed, som er »fælles« for dem, der adskiller dem«².

Den anden bliver et hul i min verden, som Sartre siger. I min besiddelse af verden viser der sig noget, der unddrager sig min magt, og som derved ifølge Lévinas *forandrer selve min magts natur*. Stillet overfor den anden har jeg ingen magt til at begribe og besidde. Hvad jeg kan gøre, er at slå ihjel, men mordets mulighed viser samtidig, at mødet er af etisk art, og at den etik der her introduceres, overskrider min mulighed for at forstå og for at tilegne mig den fremmede. Selve det at *jeg kan* begribe verden og tingene i den med erkendelsen og arbejde med dem så de tjener mig – selve denne *kunnen* lammes i det øjeblik, jeg ser den andens radikale fremmedhed, og det vil i Lévinas' terminologi sige, i det øjeblik jeg bliver opmærksom på *ansigtet*. Han hævder f.eks.:

»At dræbe er ikke at beherske, men at tilintetgøre, hvilket er helt at give afkald på forståelsen. Drabet udøver en magt over det, som unddrager sig magten. Det er endnu magt, eftersom ansigtet udtrykker sig i det sanselige; men også allerede afmagt, fordi ansigtet sønderriver det sanselige. Den andethed, der kommer til udtryk i ansigtet, leverer den eneste mulige »materie« for den totale negation. Jeg kan kun ønske at dræbe et fuldstændigt uafhængigt værende, det, som uendeligt overskrider min magt, og som dermed ikke sætter sig op imod den, men paralyserer magten til at kunne. Den anden er den eneste, jeg kan have et ønske om at dræbe«³.

Mødet med ansigtet, den andens radikale fremmedhed, introducerer mordets mulighed og dermed etikens tyngde: D.v.s. mordets etiske umulighed. Friheden som højeste norm for mit liv bliver dermed underkastet en moral, der er den fremmed, som den ikke har bedt om, og som den ikke kan gøre rede for. Eller sagt på en anden måde: Forestillingen om frihed beskriver ikke mennesket på dets fundamentale niveau.

3. Transcendens og asymmetri

Men der er endnu et træk, der karakteriserer Lévinas' begreb om den anden, nemlig forholdets *asymmetri*. I den »normale« verden vil man hævde, at forholdet mellem mennesker bør være et lighedsforhold, og denne ideale lighed udspringer af, at hver enkelt individ er bærer af en værdighed, der er lig den andens. Lighed og

frihed følges ad, som jeg skrev ovenfor, og derfor kan et enkelt individ i princippet ikke kræve en ret eller et gode, som det ikke også er villig til at indrømme de andre individer. Set i det perspektiv bliver etikken et spørgsmål om at formulere nogle love, der er alment gyldige, og denne etik udfoldes konkret som forhandlinger mellem de berørte parter, f.eks. i Folketinget. Lévinas benægter ikke denne taknings – og det vil i omfattende forstand sige politikens – berettigelse, men hans påstand er, at den »fred«, – man kan sige den stabilitet eller overenskomst – der herved bliver etableret, hviler på en situation, hvor de enkelte individer fundamentalt er i kamp med hinanden. Dét sociale felt, der aftegnes inden for lighedstanken, kan beskrives som en krig, hvor den ene frihed bekæmper den anden frihed for at sikre sig selv.

Heroverfor skitserer Lévinas en situation, hvor forholdet mellem jeg og den anden er »unormalt«, hvor der ikke er tale om lighed, men om et skævt eller asymmetrisk forhold. Forholdet til den anden er »unormalt« også i den forstand, at det ikke er hver gang, jeg ser et ansigt, at det viser sig som *ansigtet* i eminent forstand, d.v.s. som det absolut fremmede. Jeg ser mine børns, min hustrus og mine kollegers ansigter hver dag, de hører til min egensfære, og jeg er fortrolig med dem; de befinder sig i min *hjemlighed*, som det hedder hos Lévinas. Ansigtet i eminent

forstand er derimod absolut fremmed for mig, det viser sig som et indbrud i min hjemligheds sfære, som det der er *adskilt* fra min fortrolige verden, om det så faktisk er en vildt fremmed person, eller om det er min hustru eller en gammel ven, der uforudset bliver sæde for det etiske krav. Ansigtet som det absolut fremmede er således det nye og uventede, det jeg ikke »kan få fat på«, og som kun viser sig på den måde, at det unddrager sig min magt og min hjemligheds verden. Ansigtet unddrager sig som følge af sin etiske autoritet, en autoritet som jeg ikke selv kan gøre rede for eller levere, og det »skæve« eller asymmetriske kommer heraf: Den andens ansigt forpligter mig, gør mig ansvarlig, uden at jeg selv har samtykket i dette ansvar, uden at jeg selv af fri vilje har tilsluttet mig denne forpligtelse. Den anden er ikke et *du*, men et *De*, hvis moralske tyngde ikke udspringer af min frihed (for jeg har ikke bedt om dette ansvar), men derimod – i sidste instans – netop anklager mig for denne min frihed, og stiller spørgsmålstejn ved den. Eller sagt på en anden måde: Friheden er ikke længere den yderste norm for det humane, for denne frihed stilles under anklage, den bliver selv underkastet en norm, der kommer højere oppe fra.

Hvorvidt der findes egentlige håndfaste argumenter hos Lévinas for eksponeringen af det intersubjektive forhold som asymmetrisk,

er vanskeligt at afgøre. Der er, som med enhver metafysisk teori-dannelse, tale om en tydning, der som sådan ikke lader sig endegyldigt verificere. På den anden side bør tydningen ikke være vilkårlig, men knyttet til visse elementære aspekter af det menneskelige liv. Et sådant aspekt nævner Lévinas et sted, hvor han taler om den »banale moralske oplevelse«:

»En adskillelse af Jeg'et, der ikke kun er det modsatte af det Andets transcendens i forhold til mig, er en mulighed, der ikke kun har interesse for verdensfjerne tænkere. Denne adskillelse trænger sig på i tænkningen på grund af en konkret moralsk erfaring: At det, jeg kan kræve af mig selv, ikke er det samme som det, jeg kan kræve af en Anden. Denne temmelig banale moralske erfaring betegner en metafysisk asymmetri: At det er umuligt at se sig selv udefra og at tale om sig selv og de andre i samme betydning«⁴.

Hvis den anden ikke blot er den fremmede, som jeg tilfældigvis ikke kan begribe, men er *transcendent* i forhold til mig, d.v.s. principielt går hinsides min mulighed for at forstå og begribe, så kan den »modstand« mod erkendelsen, som ansigtet åbenbarer, ikke skyldes, at jeg i simpel forstand løber ind i noget, hvis omfang overstiger mine evner, men som jeg ville kunne overkomme, hvis jeg havde været dygtigere eller stærkere. Forholdet er ikke som én magt overfor en anden magt. Beskrevet inden for hjemlighedens sfære, er ansigtets åbenbaring derfor som

en stadig forsvinden: Det jeg ser, er noget der til stadighed unddrager sig mit syn. Men denne negative bevægelse: – Den anden som fjernelse eller forsvinden – antager for Lévinas en positiv betydning, for så vidt som det er selve den måde, hvorpå den andens transcendens introduceres i mit liv uden at kunne reduceres til en indre bevægelse i min bevidsthed. Asymmetrien er nu den »fortolkning«, som er ansigtets etiske transcendens iboende, og som orienterer det intersubjektive rum: Den andens retfærdiggjorte eksistens er det første faktum, og dét gør, at hans bøn om hjælp må høres som en anklage der sætter mig under tiltale, som forkyndelsen af et ansvar, jeg aldrig har påtaget mig, men som jeg ikke kan skjule mig for; et ansvar hvis omfang og tyngde forøges, for hvert skridt jeg tager hen imod dets indløsning, og som således holder mig fast på en identitet som uendelig ansvarlig. I Lévinas' beskrivelse træder jeg'et frem i uerstattelig identitet som følge af denne ansvarlighed. Ansvarret er ikke noget jeg *påtager* mig, men det der – som det hedder – *udvælger* mig, og denne udvælgelse er samtidig min ophøjelse til identitet og uerstattelighed. I ansvarret for den anden kan jeg ikke erstattes af andre. At være et jeg, et subjekt, er at være udvalgt til denne privilegerede position, hvor det ikke længere er ligegyldigt, hvad jeg gør. Jeg'et indtager en central stilling, hvor

det så at sige er underkastet et toltalt ansvar for den anden, hvor der altid påhviler det et større ansvar, end det ansvar der påhviler den anden. At være et jeg er at være fordrevet fra sin hjemlighed ind i en sådan position, det er at være eksileret fra sit hjemlige fædreland, at være blandt fremmede. Subjektet er *sub-jectum*, underkastet et ansvar af guddommelige dimensioner:

»Selvet er Sub-jectum: Det er underlagt universets tyngde – ansvarligt for alt. Universets enhed er ikke det, som mit syn omfatter i a perceptionens enhed, men det som fra alle sider påhviler mig, som ser på mig i denne terms to betydninger, det anklager mig, det er mit anliggende«⁵.

I modsætning til en tænkning der lader sig lede af frihedens ideal, men som derved henlægger eksistensens fuldbyrdelse til en fremtid, hvor intet længere vil stå i opposition til denne frihed, i modsætning til en sådan apokalyptisk indfrielse af det humane, – da hævder Lévinas muligheden af en eksistens, der har sin identitet som ansvarlig for den anden, og det vil sige nu, i tiden, mens der stadig er tid, og ikke først når tiden er svundet ud.

4. Næsten og Gud

Det fremgår formodentlig med al tydelighed, at Lévinas er en filosof, der henter mange inspirationer i jødedommen. Talen om ansigtets *åbenbaring* udnytter en religiøs sprogbrug, og ideen om et

jeg, der af ansvaret for den anden bliver drevet ud af sin hjemligheds sfære, minder oplagt om en jøde-dom, der er fordrevet fra sit fædreland, men som finder sin identitet i Thora'en, i en åbenbaret *lov*, der overleveres fra generation til generation. At være jøde er at leve blandt fremmede, at leve på eksillets betingelser.

Denne tydelige »religiøse« inspiration har ført til, at han fra filosofisk hold er blevet anklaget for at lade filosofien være underordnet det religiøse, i stedet for at lade filosofien selv definere sine mål og metoder. Næsten omvendt har enkelte jøder kritiseret Lévinas for at lade sin tænkning munde ud i en »teologi« af nærmest protestantisk tilsnit, med tab af det egentligt jødiske tilfølg.

Den filosofiske kritik af Lévinas er sikkert symptomatisk for diskussionsmiljøet i Frankrig, hvor fronten mellem religiøse og ikke-religiøse tænkere er skarpere end i Danmark. Men spørgsmålet om forholdet mellem filosofien og religionen i Lévinas tænkning er prekært, al den stund han gentagne gange insisterer på, at det han bedriver, er filosofi, men samtidig, midt i diskussioner af Descartes eller Heidegger, ganske uanfægtet kan citere fra Esajas, Ezekiel eller den talmudiske visdom. I et interview afviser han spørgsmålet med en bemærkning om, at han har mindst samme ret til at citere Esajas, som andre estimerede filosoffer har til at citere Goethe eller

Hölderlin, men dermed er der kun givet et halvt svar. Sagen er nemlig, at det religiøse tilsyneladende ikke blot tjener som inspirationskilde, men synes at spille en langt mere intim og integreret rolle i Lévinas' tænkning.

Men der er stor forskel på at sige, at mennesket ikke har født sig selv, at det altså i en eller anden forstand er *skabt*, og så at sige, at mennesket er skabt *af Gud*, hvor man slutter fra skabthed til skaber. En selvindlysende sandhed – en evidens – er ikke det samme som en religiøs sandhed – en åbenbaring.

Spørgsmålet om forholdet mellem det religiøse og det filosofisk-etiske er således centralt for forståelsen af Lévinas, også selv om han værges sig mod at tematisere denne diskussion i sine filosofiske hovedværker. Der er imidlertid lidt hjælp at hente andre steder. I et foredrag af nærmest apologetisk tilsnit, betitlet *En religion for voksne*, og afholdt i Marokko i 1957 for en forsamling af både kristne, jøder og muslimer, ser han det som sin opgave at indkredse det særlige ved den jødiske monoteisme. Det påfaldende ved denne tekst, hvor Lévinas altså primært taler som jøde, er nu ikke så meget, at han også her fremhæver det etiske, men den måde hvorpå det etiske virker i det religiøse.

Loven – Thora'en – er en *dannelse* af mennesket, hvis dobbelte sigte består i at indstifte et forhold

mellem mennesket og Guds helighed, men samtidig at opretholde mennesket som menneske i dette forhold. Monoteismen – lovens *ene* udspring – får dermed en første *kritisk* funktion i det religiøse liv, idet den tillader at skelne mellem sand og falsk religiøsitet, mellem sand Gud og afgud. Den jødiske monoteisme markerer et brud i opfattelsen af det hellige, hævder Lévinas, for den hverken forener eller hierarkiserer de andre guder under sig, den benægter dem simpelthen. Overfor opfattelsen af det hellige som det numinøse, hvis mystiske magt skulle drage mennesket til sig i en henrykkende ekstase, er monoteismen en kritik og en ateisme. Det hellige som det numinøse der drager, transporterer mennesket hinsides dets egen vilje til en sfære, hvor menneskets tab af menneskelighed falder sammen med det numinøses fuldbyrdelse og triumf. Den etiske dannelse derimod anerkender menneskets frihed, idet den instruerer denne frihed, i stedet for at udlette den. Det hedder:

»Det numinøse annullerer forholdene mellem personer, idet det får de værende, om det så er i en ekstase, til at tage del i et drama som disse væren'er ikke har villet, i en orden hvori de går til grunde. Denne det guddommelige sakramentale magt, fremstår for jøden som en krænkelse af den menneskelige frihed, og som det modsatte af den dannelse af mennesket, der forbliver *en handling over en fri væren*. Ikke at friheden er et mål i sig selv. Men den forbliver betingelsen for enhver værdi

som mennesket er i stand til at nå. Det hellige som omslutter mig og fører mig bort, er en vold«⁹.

Forestillingen om den *ene* Gud som lovens udspring er således opfattet som en *beskyttelse* af mennesket, fordi den tillader mennesket en uafhængighed over for det hellige. Det numinøse omslutter mig og bemægtiger sig min vilje med sin dragende kraft, så jeg til sidst ikke kan skelne mig selv fra dets nærvær. Monotheismen derimod, i det mindste sådan som Lévinas tænker den, benægter denne mystiske ekstase ved at rense verden for guder, der virker bag min ryg. Monotheismen, den ene transcendent Gud, åbner verden som et rum, hvori mennesket er fri til at kunne ignorere Gud, og dermed være hos sig selv i egentlig forstand. At mennesket besidder ateismens mulighed, er for Lévinas ikke et dementi, men en bekræftelse af den sande transcendens, af den uendelige adskillelse mellem Gud og menneske. Monotheismen bekræfter det voksne menneske, der har nået tvivlens alder og er i stand til at gøre oprør, hedder det. Man kan også formulere det således, at monotheismen bekræfter et menneske, der ikke blot er frit, men kan *vide* sig fri og uafhængig, og det vil sige et menneske hvis bevidsthed er af en sådan art, at dets refleksion over sig selv må anses for en oprindelig og funderende mulighed. Guds ægte

transcendens forudsætter det ægte humane, d.v.s. et menneske der er i stand til at leve et meningsfuldt liv uden at relatere sig til en Gud og til en religiøs tradition.

Men ved siden af den kritiske funktion får etikken i Lévinas' udlægning af jødedommen også en positiv funktion: I en verden, der er tomt for guder, er der intet der kan begrænse jeg'ets frihed og magt, med mindre der viser sig et princip, der står højere end jeg'ets frihed. For jødedommen – hævder Lévinas da – fremstår den etiske relation som en exceptionel relation derved, at den etiske relation til næsten ikke begrænser min frihed, men derimod indstifter og investerer denne frihed. Dét betyder, at jeg'ets selvbevidsthed ikke kan skilles fra jeg'ets bevidsthed om sin friheds og magts illegitimitet. Den moralske bevidsthed er på den måde ikke en senere tilføjelse til selvbevidstheden, men *ligeoprindelig* med jeg'ets bevidsthed om sig selv som fri i verden: På samme tid opdager jeg't sin suveræne frihed, og denne sin friheds tilfældighed og mangel på begrundelse over for den anden. Den anden som jeg møder, er dermed placeret i en anden dimension end jeg selv, for det er fra den anden, min friheds retfærdiggørelse skal komme, en retfærdiggørelse friheden selv er ude af stand til at levere. Den anden viser sig i en højde, som en dommer der anklager mig, og hvis ret jeg ikke kan tvivle om. Selve denne etiske

højde er nu det, der introducerer forholdet til Gud:

»At være for sig, det er allerede at vide sig skyldig over for den anden. Men det faktum at jeg ikke spørger mig selv om den andens ret, antyder på en paradoksalsk måde, at den anden ikke er en *ny udgave af mig selv*; i sin kvalitet som den anden, er han placeret i en højdens, det ideales og det guddommeliges dimension. – Og i kraft af mit forhold til den anden er jeg i forhold til Gud. Det moralske forhold forener altså på én gang bevidstheden om mig selv og bevidstheden om Gud. Etikken er ikke den umiddelbare følge af visionen om Gud, den er selve denne vision«⁷.

Etikken er udlagt ikke som blot og bar konsekvens af det religiøse – som når man f.eks. siger, at man skal elske næsten fordi Gud har sagt det – men er forstået som vejen for og fuldendelsen af dét religiøse, der ikke destruerer menneskets frihed, men investerer denne frihed på ansvaret for den anden.

Spørgsmålet om Guds eksistens bliver dermed en anelse malplaceret, for i Lévinas' udlægning ser det ud til, at formen for den »viden« mennesket kan have om Gud, ikke kan skilles fra den etik, der orienterer det intersubjektive rum. I den hellige Ark, hvorfra Moses hører Guds stemme, findes der ikke andet end lovens tavler, noterer Lévinas lakonisk; man kan også sige, at Gud kun åbenbarer sig i etikken, i imperativets form, og ikke i værenskategorier eller i ontologien, ikke i indikativets

form. Gud »ses« ikke, men åbenbarer sin nærhed i den påtrængende nødvendighed af at hjælpe den nødstedte, og tage hans skæbne på sine skuldre. Eller sagt på en anden måde: Gud »ses« ikke, men er selve det »syn« hvormed jeg ser den anden som min næste, som en for hvem jeg er restløst ansvarlig.

Dette ansvar er en udvælgelse, en måde at leve »ved siden af de andre«, for der er ingen anden, der kan løfte mit ansvar. Da Kain har slået Abel ihjel, og Gud har bandlyst ham til en eksistens som flygtning, lægger Bibelen ham en underkastelse i munden: »Min straf er for stor til at bære«. Visse rabbiniske kommentatorer har heri ment at høre et nyt spørgsmål: »Er min forbrydelse for stor til at bære? Er den for stor til at bære for Skaberens, der bærer jorden og himlen?« – og rabbinerne argumenterer, at Gud ganske vist tilgav Israel, at de fremstillede guldkalven, for heri pådrog Israel sig skyld over for Gud; men Gud kan ikke tilgive den skyld, et menneske pådrager sig over for et andet menneske. Lévinas bemærker her til, at det onde ikke er noget, som kan udviskes med en rite. »Ingen, ikke engang Gud, kan træde i ofrets sted. Den verden hvor tilgivelsen er almægtig, bliver umenneskelig«⁸. Kains – fingerede – spørgsmål udspringer med andre ord af en eksistens, der stadig anskuer etikken som et spørgsmål om magt, og som stadig udlægger

det religiøse i værenskategorier: Hvis Gud er den højeste værende, må denne ontologiske suverænitæt beskrives som almægt – og dæt også i etisk henseende.

I Lévinas' udlægning af jødedommen dominerer etikken det religiøse i en sådan grad, at ethvert teologisk begreb, der kan beskrive forholdet mellem menneske og Gud, ikke tilkendes nogen selvstændighed over for etikken. Spørgsmålet om Gud indordnes i den etiske relation til næsten, der forbliver alfa og omega for fortolkningen af den menneskelige eksistens. I en anden rabbinisk tekst han fremdrager, er menneskets higen mod et retfærdigt samfund – et samfund der modtager »regnen« – opfattet som en religiøs higen, der overskrider den enkeltes individuelle fromhed til fordel for en solidaritet, der er stærk nok til at gælde både den retfærdige og den uretfærdige:

Rabbi Abhou sagde: »Regnens dag er større end de dødes genopstandelse, for de dødes genopstandelse angår kun de retfærdige, mens regnen angår både de retfærdige og de uretfærdige«. Rabbi Jehouda sagde: »Regnens dag er lige så stor som den dag, hvor Thora'en blev givet«. Rabbi Hama sagde: »Regnens dag er lige så stor som den dag, hvor jorden og himlen blev skabt«.

Skabelse, åbenbaring og forløsning: Disse teologiske begivenheder par excellence er her underordnet arbejdet med at opbygge et solidarisk samfund. Uden denne so-

lidaritet, er den enkeltes fromhed intet værd; uden denne etik, er det religiøse udtryk for en eksistens, der stadig – midt i sit intime forhold til Gud – insisterer på sig selv og sin egen lykke.

Ansaret for den anden er således altid tyngende, det river mig ud af min centrale stilling i forhold til Gud, og ud af det gensidige og ligeværdige forhold til det andet menneske. I ansaret for den anden er jeg'et drevet i *eksil*. I etikken er jeg'et fikseret som en, der ikke lever hjemme hos sig selv, men lever blandt fremmede hvis skyld og lidelse det er udset til at bære; og dette gælder også, hvis den fremmede er den uretfærdige. Hos Lévinas er mit ansvar altid større end den andens, og jeg er følgelig ansvarlig også for den andens ansvarlighed.

Set i det perspektiv, som Lévinas' tolkning af jødedommen stiller, kan man sige, at de anstrengelser Lévinas gør sig i sine filosofiske hovedværker, går i retning af at tolke *eksilet* ikke blot som en historisk begivenhed, men som en eksistentiel oplevelse eller værensmåde. Dermed kommer han i opposition til en dominerende tendens i den europæiske metafysik, for hvem – og udtrykt på en generel facon – *hjemmet*, eller teologisk set *forsoningen*, udgør det punkt, der orienterer åndslivet som sådan. Stræben mod hjemmet er en tendens Lévinas mener at se

udfoldet både hos Platon, Hegel, Husserl, Heidegger og selv Ernst Bloch. Vestens metafysik er en odyscé, hedder det et sted, og dén eksistens den fortolker, skulle da være som en Odysseus, der er behersket af nostalgis længsel efter det kendte, hjemveens længsel efter fødeøen, mens ethvert fremmed denne eksistens støder ind i på sin vej hjem, ikke er noget *i sig selv*, men udlægges som blotte forhindringer, fristelser eller midler til at nå målet. For Odysseus er opholdet blandt fremmede tragisk og essentielt opfattet som blot provisorisk. Det fremmede viser sig kun på en måde: Som et problem.

I Lévinas' filosofi derimod ser det ud til, at eksilet er forstået som den fundamentale *måde* for en etisk eksistens, der må løfte den andens fejl, skyld og lidelse. I ansvaret for den anden er det selve min ret til at være hjemme hos mig selv, der er problematiseret. Der er her ingen forsoning, men en stadig forøgelse af det ansvars tyngde, som jeg'et må bære. I Lévinas' etik er selvet til stadighed bragt på afstand af sig selv; det lever under effekten af en udstødelse, hvor forsoningen højest er gjort tilgængelig i en slags negativ bevægelse, som en *udsøining* for den anden, for hvem jeg er uendelig ansvarlig.

Men den måde hvorpå Lévinas integrerer etikken i sin tolkning af jødedommen, stiller også et perspektiv for forståelsen af forholdet mellem det etisk-filosofiske og det

religiøse: Etikken er ikke blot vedhæng til det religiøse, men fundament for og orientering af det religiøse. Etikken bliver en dannelse af et menneske, der er i stand til at indtræde i et humant samfund med den anden, og *igennem* dette forhold kan bevidne en transcendens, der åbner sig mod det religiøse, en transcendens som altså på samme tid er religiøs og human. Forholdet til Gud fuldbyrdes i forholdet til næsten, eller, som det hed i et tidligere citat: »Etikken er ikke den umiddelbare følge af visionen om Gud, *den er selve denne vision*«. Som sådan bliver etikken da på een gang forbeholdt et eksklusivt human rum, og samtidig en art præteologisk grundlæggelse af denne menneskelighed. Etikken danner, den er en *skole* for alt, hvad der er værdigt til at betegnes som human, men denne skole er Guds måde, Guds *facon* i en verden, hvor mennesket er tilstrækkelig fri både til at kunne slå ihjel, og til at kunne vise barmhjertig.

Noter side 76.

Noter

1. Fra artiklen *La philosophie et l'idée de l'infini* in: Emmanuel Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris (Vrin) 4. opl. 1988 s. 166.
2. Emmanuel Lévinas; *Totalitet og Uendelighed*, København (Hans Reitzel) 1996, s. 67.
3. Lévinas: side 194-195; *Totalitet og Uendelighed*.
4. Lévinas: *Totalitet og uendelighed*, s. 45.
5. Emmanuel Lévinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* Paris (Le livre de Poche) 1990 s. 183 (1. opl., Martinus Nijhoff 1974).
6. Fra foredraget *Une religion d'adultes* in: Emmanuel Lévinas: *Difficile liberté*, Paris (Le Livre de Poche) 1990 s. 29 (1. udg. hos Albin Michel 1963).
7. *Difficile liberté* s. 33.
8. *Difficile liberté* s. 37.
9. *Difficile liberté* s. 38.

Til generalforsamling i Det lutherske Verdensforbund

Af Knud Sørensen



Der blev festet i Hong Kong i juli. Først fejrede man genforeningen med Kina, og en uge efter fejrede Det lutherske Verdensforbund (LVF) sit 50 års jubilæum. Det sidste vakte nu ikke helt samme opmærksomhed som det første, heller ikke i Hong Kong, hvor der er ca 40.000 lutherske kristne ud af en befolkning på ca 6 mill. Det var LVF' 9. generalforsamling og den første, der er blevet holdt i Asien.

Deltagerne i mødet var en broget flok. De 120 medlemskirker havde sendt ca. 360 delegater, heraf 11 fra Folkekirken. Desuden var vi en håndfuld danskere, som overværede mødet af andre grunde. Jeg var observatør, sendt af Dansk Missionsråd. Delegaterne udvælges efter et sindrigt system for at sikre, at generalforsamlingen består af en repræsentativ flok mennesker fra alle dele af kirkernes arbejde, en balance mellem kvinder og mænd, unge og ældre, ordinerede og lægfolk.

Hvad er sådan en forsamling så

egnet til? Sammensætningen betyder, at den er repræsentativ for kirkerne som helhed. Man behøver ikke at gætte på, hvad kirke-medlemmerne mener i fællesskab, for man kan få det at vide i selve debatten, de er jo alle repræsenteret. Ganske vist må nogle få så tale på manges vegne, men sådan er det jo også når Gallup og andre laver analyser. Sammensætningen giver også gode muligheder for at deltagerne personligt får en udbytterig oplevelse. Når man til bibelstudiet om morgenen sidder i en gruppe på en snes stykker, sammensat på tværs af de forskellige kategorier, så får man næsten altid en god samtale, fordi man har vidt forskellig baggrund og erfaring.

Derimod er forsamlingen ikke særlig egnet til at give bestyrelsen (kaldet council) og de ansatte modspil samt udstikke retningslinier for LVF fremover. Dertil er der for mange i forsamlingen, som ikke har erfaring med LVF på forhånd og for få, som har et tilsva-

rende ansvar hjemme i deres kirke. Det betyder, at mødet fungerede dårligt som generalforsamling betragtet, selv om det efter vedtægterne er generalforsamlingen, som er øverste myndighed. Den reelle magt kom til at ligge i nogle udvalg, sammensat af erfarne folk, og i bestyrelsen, som holdt sit første møde i forlængelse af generalforsamlingen. Bestyrelsen tog bl.a. stilling til nogle af de ting, som man ikke nåede på generalforsamlingen, dels fordi der var for få dage til arbejdet, dels fordi beretninger m.m. tog så lang tid, at der blev for lidt tid til debat.

Arbejdsformen blev stærkt kritiseret. Spørgsmålet er så, hvad man kan sætte i stedet. En mulighed kunne være at lægge ansvaret som øverste myndighed hos en meget mindre gruppe, sammensat af mennesker som har erfaring med ledelse i deres egen kirke, og så placere »festivalen« i andre sammenhænge, hvor kirkemedlemmer kan blive inspireret af at møde mennesker med en anden baggrund og få indsigt i andre kirkers hverdag. Sådan en opdeling har Det mellemkirkelige Råd foreslået i Kirkernes Verdensråd, hvor man for tiden overvejer strukturerne.

Den tyske biskop Christian Krause blev valgt til ny præsident for LVF. Dermed brød man med den skik at vælge værtskirkens leder som præsident. Det ville ellers have set pænt ud med en asiat på posten, og mange mente, at man burde vælge en kvinde. Prasana

Kumari fra Indien blev også opstillet, men i anden valgrunde tabte hun til Christian Krause.

Kort om LVF

LVF har 120 medlemskirker i 70 lande med i alt 56 millioner medlemmer. I generalforsamlingen deltog ca 360 delegater. Med gæster og forskellige former for observatører og ansatte var der ca 1000 deltagere i mødet.

I Kristus – kaldet til at vidne

– sådan lød mødets tema, og dermed var kirkernes forhold til omverdenen sat på dagsordenen. Temaet prægede bibelstudierne og blev desuden grundigt – og godt – behandlet i forberedelsesmaterialet, som deltagerne fik før mødet.

I Kristus – dermed er angivet vores identitet, vores udgangspunkt og vores opgave som kirke. Kirken er ikke en forening, men vi er Kristi legeme, som Gud har givet hver af os en plads i, da vi blev døbt, og som kirke er vi et redskab i den treenige Guds hånd.

Både enkeltvis og som kirker vidner vi om frelsen i Jesus Kristus, og dette vidnesbyrd aflægger vi i ord og gerning. Det er vigtigt, at ord og gerning er en helhed, at vi ikke skiller det sociale (diakonale) arbejde fra forkyndelsen. Handlinger er altid tvetydige, derfor kan de ikke stå alene, men må tolkes af forkyndelsen.

I missionsarbejdet er der en fare for, at det sociale (i fattige lande: udviklingsarbejdet) kommer til at

dominere i forhold til forkyndelsen. Mange kirker i den tredje verden beklager sig over, at Vestens kirker godt kan skaffe penge og folk til udviklingsarbejde, men når det gælder menighedsliv, så er der ikke megen hjælp at hente.

En væsentlig grund er naturligvis, at mange midler til udvikling hentes i offentlige kasser, og statslige penge kan ikke bruges til præsteuddannelse eller ungdomsarbejde, men problemet stikker dybere. Kendsgerningen er, at også i menighederne er der større forståelse for udvikling end forkyndelse. Mon ikke det gælder for os alle, at det er lettere at få penge, når kollektion går til Folkekirkens Nødhjælp end når den går til missionselskaberne?

I Hong Kong blev det vedtaget, at LVF skal lægge øget vægt på evangelisering, ikke for at skubbe det sociale arbejde til side, men for at genoprette en balance, som er blevet skæv, hvilket ikke mindst de afrikanske deltagere påpegede. I udvalgsarbejdet var det mest de nordiske repræsentanter, der talte for sagen sammen med afrikanerne, men da det kom til afstemning var der meget bred tilslutning.

Hvor mødet mellem religionerne engang var geografisk bestemt, så foregår det nu overalt. Hvad enten man bor i Hong Kong eller i Danmark, så er mange religioner / livsanskuelser repræsenteret i samfundet. Derfor er mission / vidnesbyrd en del af det alminde-

lige præstedømme. Enhver kristen må være parat til at dele sin tro med andre mennesker, fordi religionerne mødes på arbejdspladser, i familier, i sportsklubber o.s.v.

I mødet mellem mennesker af forskellig tro spiller dialogen en stor rolle. Dialog og vidnesbyrd er ikke uden videre det samme. Dialogens udgangspunkt er, at vi mødes på lige fod som mennesker med hver sin tro. Naturligvis kan vidnesbyrdet blive en del af dialogen, det ville være forkert at betinge sig, at samtalen ikke må komme ind på det inderste i den enkeltes liv, men det er på den anden side ikke en betingelse for at indlede en dialog. Formålet med dialogen er at lære hinanden at kende, så fordomme ryddes af vejen og et tillidsfuldt samarbejde bliver muligt. Samarbejdet er vigtigt, for at vi i fællesskab kan værne om samfundet og yde hver vort bidrag til, at mennesker får gode livsvilkår, uanset hvilken overbevisning de har.

Fælleserklæringen

Den luthersk-katolske fælleserklæring om retfærdiggørelsen er for tiden til høring i kirkerne. Derfor kunne vi ikke fejre dens vedtagelse, sådan som LVF' ledelse oprindelig havde håbet, men vi hørte et par foredrag om sagen, og lederen af Vatikanets sekretariat for kristen enhed, kardinal Cassidy, holdt en tale om de pastorale konsekvenser af erklæringen, idet han

forudsatte, at den vil blive vedtaget af begge parter inden længe.

For at fælleserklæringen kan få betydning for kirkernes liv må vi komme tættere på hinanden på menighedsplan. Der findes allerede et materiale til bibelstudium, og emnet må indgå i den uddannelse, kirkerne giver deres medlemmer. Bedst ville det være, hvis katolske og lutherske menigheder arbejdede med dette i fællesskab. Cassidy foreslog, at man kan følge det eksempel som han havde set i Chicago, hvor en katolsk og en luthersk skole har lavet fælles gudstjenestemateriale.

Hvilken slags fællesskab?

Da nogle lutherske kirker fandt sammen om en international organisation valgte man at kalde den en »federation«, et forbund. I dette ord ligger, at organisationen består af selvstændige kirker. I 1990 ændrede man vedtægterne, og da brugte man ordet »communion«, fællesskab, til at beskrive organisationen. Det skete efter en voldsom debat, som der stadig går dønninger af. Med »communion« udtrykker man et tættere fællesskab, og det har ingen noget imod. (Dem der har noget imod det er slet ikke med, knap 4 mill. lutheranere i verden hører til kirker, der ikke er medlemmer). Spørgsmålet er bare, hvad dette fællesskab indebærer. En tolkning er, at »federation« er et politisk ord, der udtrykker et interessefællesskab, hvorimod »communion« udtryk-

ker et åndeligt fællesskab, en henvisning til, at det er den kristne tro, der forbinder os, og troen er ikke noget, vi selv har fundet på, men en gave fra Gud. En anden tolkning er, at »communion« indebærer et handlingsfællesskab, at de enkelte kirker altså må rette sig efter det, som man f.eks. vedtager sammen på generalforsamlingerne eller det som generalsekretæren eller bestyrelsen udtrykker på fællesskabets vegne. Det sidste giver ikke rigtig mening i en dansk sammenhæng, men vinden blæser for tiden i den retning, i hvert fald når talerne holdes. Hvor mange der så virkelig ville gå hjem og ændre deres kirkers arbejde på grundlag af en fælles beslutning, det kan man ikke vide på forhånd.

Kvindelige præster

Debatten om kvindelige præster kan tjene som eksempel på vanskelighederne ved at afgøre, hvilken betydning man skal tillægge beslutninger truffet i LVF. Ved generalforsamlingen i Curitiba i 1990 vedtog man, at alle medlemskirker skulle lave en handlingsplan som udtrykker lighed mellem mænd og kvinder og gør det muligt for kirkerne at drage nytte af kvindernes bidrag til alle områder af kirkelivet. Et varmt emne er naturligvis kvindelige præster. I generalsekretær Ismael Nokos beretning i Hong Kong beklagede han, at 30% af medlemskirkerne endnu ikke ordinerer kvinder, og han nævnte specielt vanskelighederne

for de kirker, hvis oversøiske samarbejdspartnere (læs: Missouri Synod i USA) truer med at trække penge og missionærer tilbage, hvis kirkerne beslutter at ordinere kvinder.

Senere var der nogle af delegaterne, der ønskede vedtaget, at LVF ikke kan yde økonomisk støtte til præsteskoler, der ikke optager kvindelige studerende. Begrundelsen var, at man ville slå sig selv på munden, hvis man først vedtog en klar erklæring om LVF' holdning til ordination af kvinder og så bagefter gav økonomisk støtte til at holde kvinderne ude.

Det er svært at se, at den ene form for økonomisk pression er værre end den anden.

Der blev ikke truffet nogen beslutning i sagen.

Menneskerettigheder

LVF arbejder også med generelle politiske emner, f.eks. var udviklingshjælp, landminer og AIDS blandt de spørgsmål, der blev drøftet denne gang.

Særlig interesse var der om debatten om menneskerettigheder. Det er almindelig kendt, at der er problemer med menneskerettighederne i Kina, og særlig spænding var der om forholdene i Hong Kong efter genforeningen.

Hong Kongs nye leder, Tung Chee-hwa, talte til generalforsamlingen og forsikrede, at kirkerne i Hong Kong vil have de samme rettigheder som før, og at det der står i aftalen med England vil blive

overholdt. Specielt lagde man mærke til, at kirkerne har frihed til at holde forbindelse med kirker i resten af verden. Det er nemlig udtrykkeligt forbudt for politiske oppositionsgrupper.

Arbejdsgruppen om menneskerettigheder udarbejdede en udtalelse, som anerkendte de gode ting, der er at sige om Kinas forhold til menneskerettigheder, men også nævnte et par kritikpunkter med hensyn til behandlingen af politiske modstandere (dissidenter), dødsstraf, procedure i retssager og arrestationer uden rettergang. Nogle delegater fra Hong Kong protesterede imidlertid mod kritikken og fik flertal for at få den fjernet. Det blev fulgt op af et dansk forslag om slet ikke at sige noget, og det blev så resultatet.

Hele processen viser, hvor svært det er for kirkernes repræsentanter at enes om politiske spørgsmål. Desuden må man spørge, om LVF' ord har så megen vægt i den internationale politik, at det er umagen værd at udtale sig om sådanne spørgsmål i det hele taget. Der er en lang tradition for at gøre det, men det er ikke sikkert, at den bør fortsætte.

LVF og Folkekirken

Når vi sender en delegation til generalforsamling i LVF, så er hver enkelt delegat selv ansvarlig for, hvad han / hun går ind for, og hvordan man udnytter erfaringerne bagefter. Det forhindrer imidlertid ikke, at Folkekirken får

gavn og glæde af den inspiration, som delegaterne bringer med hjem og udmønter i forskellige sammenhænge. Desuden skal man da ikke se bort fra den mulighed, at nogle af de andre har haft glæde af at lytte til vores repræsentanter i debatten.

I det daglige arbejde mellem generalforsamlingerne er det navnlig Folkekirkens arbejdsgrøne, f.eks. Folkekirkens Nødhjælp og missionsselskaberne, som sammen med Det mellemkirkelige Råd har gavn af LVF som en ramme om samarbejdet med kirker i andre lande.

Konklusionen må være, at LVF er en værdifuld ramme om kontakterne til andre lutherske kirker, og der er altid grund til at lytte til andres standpunkter og erfaringer, før man træffer sine egne beslutninger. Generalforsamlingen i Hong Kong var et led i vores løbende forbindelse med de andre medlemskirker, og det skal nok vise sig, at vi som var med får glæde af den viden og inspiration, som vi fik, til gavn for de sammenhænge, vi hver for sig arbejder i inden for Folkekirken.

Anden valgperiode går på hæld –

Stiftsudvalget for det
mellemkirkelige arbejde

Af Birthe Willumsen



Mens dette skrives, er der netop udskrevet valg til Stiftsudvalget for Mellemkirkeligt Arbejde og dermed til det Mellemkirkelige Råd. Som det vil være bekendt, vælges medlemmerne til udvalget af menighedsrådene efter samme opskrift, som bruges ved menighedsrådsvalg. Der skal vælges 4 læge og 2 gejstlige medlemmer til udvalget. Disse udgør sammen med biskoppen stiftets mellemkirkelige udvalg, og det udpeger blandt sine medlemmer et medlem til det Mellemkirkelige Råd, som derved får 10 medlemmer. Rådet varetager Folkekirkens kontakt med bl. a. Kirkernes Verdensråd. Når stiftsbogen udkommer, er valget gennemført, og udvalget står foran sin 3. valgperiode.

Gennem de otte år, hvor der har været arbejdet lokalt med mellemkirkeligt og økumenisk – fælleskirkeligt – arbejde, har mange menigheder knyttet venskabsforbindelser med menigheder i andre lande, ikke mindst i de baltiske lande, og mange har modtaget til-

skud fra udvalget til aktiviteter, der kan fremme mellemkirkelig forståelse. Samtidig erkender vi, at mange ikke aner noget om udvalgets eksistens. Det er klart, at man kan arbejde godt og ansvarligt som menighedsråd uden at interessere sig for kristne i andre lande og i andre kirkesamfund i lokalområdet. Men får man denne interesse, skaber det ny inspiration og optagethed af kirkelige spørgsmål, og den aktivitet, der kommer i gang, kan få stor betydning også for kristne i lande, som har vanskeligere kår end vi. Jeg læste fornylig i Stiftsbladet, at et menighedsråd havde indført et »tomt punkt« på dagsordenen og sat det forrest! Punktet var beregnet til drøftelse af emner, der ikke er mursten, kalk og økonomi. Hvad med at tage det mellemkirkelige ind som »tomt punkt«?

Det afgående udvalg giver en del opgaver videre til det nye. Af årets arbejde nævnes:

Det toårige samarbejde med AID-

ROM, et fælleskirkeligt hjælpearbejde i Rumænien. Der arbejdes bl. a. blandt de 3000 gadebørn i Bukarest, og til opførelse af et center til hjælpearbejdet har der året igennem været indsamling i gang primært i Kongens Lyngby provsti, men appellen er gået ud i hele stiftet, og man er godt på vej mod målet 500.000 kr. Udvalget har adskillige aktiviteter på beddingen; dels søges skabt venskabsforbindelser mellem menigheder i stiftet og i Rumænien, idet disse vil kunne bære støtte til det fattige Rumænien videre, når udvalget lukker projektet ved årets udgang, dels regner man med at indbyde rumænske teologistuderende på uddannelse i Danmark. Folkekirkens Nødhjælp deltager i projektet med råd og bistand.

Flygtningeudvalget, som er et underudvalg under stiftsudvalget, har ladet gennemføre en statistisk undersøgelse, som fortæller om antallet af fremmede i stiftets sogne. I tilslutning hertil gennemførtes i september måned en høring, hvori deltog folk med viden på området samt to af vore nye landsmænd. Det blev en givende og fin dag. Det er et stort ønske, at dette arbejde videreføres og gives ny inspiration i den nye valgperiode.

Som noget nyt i det forgangne år har vi haft succes med at lade et udvalg med folk fra andre kirkesamfund tilrettelægge årets økumeniske arrangement. Folk fra Herlev, især baptister, arbejdede

sammen med folk fra udvalget om en spændende arbejdsdag om »Islam og Kristendom«. Over 100 deltog i gruppearbejde m.v. over emnet en lørdag i april måned. I efteråret holdt vi et økumenisk arbejds møde i Lyngby, hvori deltog folk fra den katolske kirke, fra baptistkirken og fra Frelsens Hær. Her nedsattes et udvalg, som forbereder en arbejdsdag i foråret 1998 om fænomenet »Kulturkristne«.

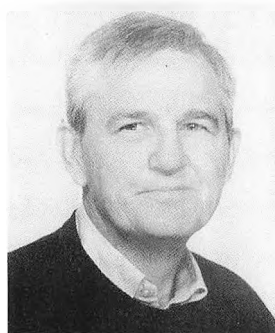
Det hænder, at teologiske tekster, som udtrykker samarbejde mellem forskellige kristne kirker, kommer på udvalgets bord såvel som på menighedsrådets. Således arbejdede vi forrige år med Porvoo-erklæringen, som var blevet til i et samarbejde mellem Nordens lutherske kirker og den engelske kirke. I dette efterår drøftes »Retfærdiggørelsesdokumentet« udfærdiget af katolikker og lutheranere. Mens det første dokument behandledes på et møde for alle i stiftet, drøftes det sidste i udvalget, som på den måde sætter »tomt punkt« på sin dagsorden.

Vi har i det forløbne år måttet sige farvel til endnu et udvalgsmedlem, idet Steinar Bakke fra Hillerød ikke kunne finde tid til arbejdet. Da suppleanterne på den pågældende liste var brugt op, fik vi stiftsøvrighedens tilladelse til at fortsætte med kun 3 læge medlemmer. Det kommer i orden med valget her ved årsskiftet.

Vi siger tak for samarbejdet med alle i året, der er gået.

Stiftsudvalget for ydre mission

*Af Henrik Jul Petersen, formand for
stiftsudvalget for Ydre Mission*



Helsingør stiftsudvalg for ydre mission blev nedsat i 1975 på initiativ af tidligere biskop Leer-Andersen. Udvalget er sammensat af repræsentanter for missionsselskaberne og medlemmer fra stiftets 3 menighedsrådsforeninger. Målsætningen for udvalget er at knytte en tættere forbindelse mellem missionsselskaberne og Folkekirkens menigheder om den tanke, at menighed og mission hører uløseligt sammen. »Uden mission var der ikke opstået menigheder og uden at disse menigheder havde fortsat mission var kirkens vækst stoppet.« (Citat fra Missionskanylen maj 1997, udgivet af Folkekirkens Mission, Dansk Missionsråd.)

Stiftsudvalgets opgave er at lade denne viden om sammenhæng leve ud i praksis i de folkekirkelige menigheder i stiftet. Stiftsudvalget arrangerer et årligt stævne i en af stiftets kirker om ydre mission.

Stævnet indledes sædvanligvis med en gudstjeneste ved biskoppen, hvorefter der er inviteret talere, som kan være missionærer på

hjemmephold eller andre, der har en speciel viden om kristen mission fra et eller andet sted på jorden. I 1997 afholdtes stævnet i Egedalskirken i Kokkedal, hvor Steen og Lisbeth Andersen, som er henholdsvis læge og sygeplejerske ved spedalskhedshospitalet, talte.

Spedalskhed er en meget udbredt sygdom i mange af de områder, hvor danske missionærer arbejder, og spedalskhedsarbejdet blev netop valgt som tema for stævnet i år, da den Dansk Spedalskhedsmission fejrer sit 50-årige jubilæum.

Stiftsudvalget ser det som en meget vigtig opgave at få oprettet komiteer i hvert af stiftets provstier, så forbindelsen mellem mission og menighed kan blive så lokal som mulig. Komiteen kan inspirere provstiets sogne til at samles om et specifikt valgt projekt i et begrænset tidsrum. Der har i flere år været en komitee i Hillerød provsti og håbet er, at der bliver etableret komiteer i alle provstierne.

Helsingør Stifts Landemodeakt 1997

- I Ekstrakt af landemodeforshandlingerne 1997.
- II Love, bekendtgørelser, cirkulærer og cirkulærskrivelser udgået fra Kirkeministeriet i 1996/97.
- III Sjællands kapitelstakster for 1996.
- IV Til- og afgang i stiftets gejstlighed siden november 1996.
- V Ordinationer siden oktober 1996.
- VI Kurser for præster i 1997.
- VII Regnskab for Helsingør stiftsfond for 1996.
- VIII Regnskab for 1996 for legat »Fiscus Ecclesiasticus« og »Nascous Legat«.
- IX Udnævnelser og afskedigelser i bispeembedet og stiftsøvrigheden.
- X Bispekontorets, stiftsøvrighedens, stiftskassererkontorets og stiftsfondens adresser m.v.
- XI De kgl. bygningsinspektører, bygningskonsulenter m.fl.
- XII Stiftets provster.

I

Ekstrakt af landemodeforshandlingerne

Helsingør stifts landemodefors handlinger
lørdag den 4. oktober 1997, kl. 9.00
i Vor Frue Kloster

I forhandlingerne deltog biskoppen, stiftamtmanden, stiftets provster, stiftskontorchefen, stiftskassereren og stiftsfuldmægtigene. Forhandlingerne blev gennemført i henhold til den udleverede dagsorden.

A. *Orientering om:*

1. *Afholdte kurser, arrangeret af biskoppen.*

a. Bistrup-kurset februar 1997.

Deltagerantal 35.

Tema: Ordet/kommunikation.

Udgift for Stiftsfonden: ca. 11.000,- kr.

b. Stiftskursus for præster på Frederiksborg Højskole i Hillerød maj 1997.

Deltagerantal: ca. 90.

Udgift for Stiftsfonden: ca. 100.000,- kr.

2. *Stiftsbogen*

Forventet udsendelse i løbet af december 1997

3. *Stiftsbladet*

Bladet hviler nu økonomisk i sig selv gennem bidrag fra menighedsrådene. Udsendes til samtlige menighedsrådsmedlemmer, præster og kirkefunktionærer.

4. *Kirken i Sommerlandet.*

Pjecen som er efterspurgt, udsendes i hidtidig form.

5. *Udvalg nedsat af Landemodet.*

a. *Undervisningsudvalget*

Vedtaget at udvalgets medlemmer (P. Balslev-Clausen, præsterne Helle Theill Jensen, Bodil Bang Bertelsen og Niels Johansen samt Jens Jørgen Fallesen) udarbejder oplæg om undervisningsudvalgets opgaver (herunder målgruppen) til drøftelse på provstemøde, og

med henblik på afgørelsen af, hvorvidt formålsformuleringen, som er vedtaget af landemodet, bør ændres.

b. *Udvalget for Ydre Mission*

Velbesøgt møde i september 1997 i Egedal kirke.

6. *Domkirken*

Domprovsten orienterede om restaureringsprojektet.

Biskoppen orienterede om det initiativ, der var taget fra et stiftsøkonomiudvalgsmedlem om mulighed for stiftets menighedsråd til at bidrage økonomisk til projektet.

Stiftskontorchefen redegjorde for, hvilke aftaler og dispensationer i henhold til den nye økonomilov, som skal finde sted for at gennemføre projektet. Ordningen er frivillig, og der findes principtilsagn fra Kirkeministeriet.

Domprovsten påpegede, at domsognets menighedsråd havde ansvaret for projektet.

B. *Redegørelse fra stiftskassereren*

Udsendt redegørelse blev gennemgået kort, og suppleret med regnskabstal frem til 30. september 1997.

C. *Regnskaber*

1. Nascous legat og Fiscus Ecclesiasticus for året 1996.

2. Helsingør Stiftsfond for året 1996.

De under 1 og 2 nævnte regnskaber blev taget til efterretning.

D. *Spørgsmål til afgørelse*

1. Ansøgning om tilskud fra legat til fordel for præsteenker.

Enighed om ydelse af tilskud. Yderligere ansøgning vil fremkomme.

2. Videreførelse af arbejdet med provstideling.

Sagen videresendt til provstemøde.

3. Videreførelse af arbejdet med »Vejledende samtaler«.

Sagen sendt til provstemøde.

4. *Fastsættelse af dato for provstemøde*

Fastsat til 14. november 1997, kl. 10.00.

5. *Valg af næste års prædikant*
Provsten for Kgs. Lyngby provsti valgt.
Som suppleant valgtes provsten for Ballerup-Værløse provsti.

E. *Eventuelt.*

Vedrørende stiftsfonden:

Opmærksomheden henledes på, at økonomilovsændringen vedrørende budgettering af udgifter til kirkeblade, kan give mulighed for større tilskud til stiftsfonden.

II

Love, bekendtgørelser, cirkulærer m.v. fra Kirkeministeriet m.fl. i det siden sidste landemøde forløbne år (1996/97)

- 23/9-1996 Kirkeministeriet, bekendtgørelse om menighedsråd for døve-
menighederne i folkekirken.
- 16/10 1996 Kirkeministeriet, cirkulæreskrivelse om kordegnes vartagel-
sen af kirkesangerfunktion.
- 11/11 1996 Kirkeministeriet, bekendtgørelse om valg af medlemmer til
provstiudvalg og til stiftsudvalg vedrørende økonomi.
- 29/11 1996 Kirkeministeriet, cirkulære om ophævelse af visse cirkulærer
m.v.
- 13/12 1996 Kirkeministeriet, bekendtgørelse om folkekirkens kirkemu-
sikskoler.
- 20/12 1996 Kirkeministeriet, cirkulære om løn- og ansættelsesvilkår for
rektorer og lærere ved folkekirkens kirkemusikskoler.
- 23/12 1996 Kirkeministeriet, cirkulære om godtgørelse for benyttelse af
eget befordringsmiddel.
- 2/1 1997 Kirkeministeriet, skrivelse om fastsættelse af maksimumbe-
løbet for menighedsrådenes rådighedsbeløb fra 1. januar 1998.
- 16/1 1997 Kirkeministeriet, cirkulære om satser for ATP-bidrag fra 1. ja-
nuar 1997.
- 17/1 1997 Kirkeministeriet, cirkulære om uddannelse af kirketjenere.
- 4/2 1997 Kirkeministeriet, cirkulæreskrivelse om folkekirkens budget-
ter for 1998.

- 7/2 1997 Kirkeministeriet, cirkulære om merarbejdsvederlag til provster, der fungerer i anden provstestilling.
- 20/2 1997 Kirkeministeriet, skrivelse om ny blanket til lægers dødsattest samt om indberetning om antallet af døde til Sundhedsstyrelsen.
- 4/3 1997 Kirkeministeriet, cirkulæreskrivelse om satser for ATP-bidrag fra 1. januar 1996.
- 1/5 1997 Indenrigsministeriet, skrivelse vedrørende tildeling af personnummer til nyfødte på sygehusene.
- 6/5 1997 Indenrigsministeriet, skrivelse vedrørende nyt tegnsæt i CPR.
- 14/5 1997 Kirkeministeriet, Finansministeriets cirkulære om regulering af satser for naturalydelse og for kontorholdsgodtgørelse.
- 20/5 1997 Kirkeministeriet, skrivelse om regulering af varmebidrag.
- 10/6 1997 Kirkeministeriet, lov om ændring af lov om folkekirkens økonomi.
- 24/6 1997 Kirkeministeriet, bekendtgørelse af lov om folkekirkens økonomi.
- 27/6 1997 Kirkeministeriet, cirkulæreskrivelse om kordegnes varetagelse af kirkesangerfunktionen.
- 30/6 1997 Kirkeministeriet, cirkulære om regulering af kirkefunktionærens lønninger m.v. pr. 1. april 1997.
- 30/6 1997 Kirkeministeriet, cirkulære om lønning af vikarer ved kirker og kirkegårde pr. 1. april 1997.
- 11/7 1997 Kirkeministeriet, cirkulæreskrivelse om uddannelse af kirketjenere.
- 4/8 1997 Kirkeministeriet, vejledning om ændring af lov om folkekirkens økonomi.
- 15/8 1997 Kirkeministeriet, cirkulære om valg af medlemmer af stiftsudvalg vedrørende mellemkirkeligt arbejde.
- 28/8 1997 Kirkeministeriet, skrivelse om fastsættelse af landskirkeskatten for 1998.
- 23/9 1997 Helsingør stiftsøvrighed, bekendtgørelse om valget af medlemmer til mellemkirkeligt stiftsudvalg i Helsingør stift.

III

Sjællands stifts kapitelstakster

Kapitelstaksten er for 1996 beregnet til 88,64 kr. pr. 100 kg hvede og til 102,05 kr. pr. 100 kg byg.

IV

Til- og afgang i stiftets gejstlighed siden 1. oktober 1996

Præster tilflyttet stiftet:

Pastor Lene Riis-Vestergaard er ansat som sognepræst i Torup pastorat fra den 15. oktober 1996.

Pastor Janne W. Brædstrup Ståhl er ansat som sognepræst i Frederiksværk-Vinderød pastorater fra den 15. oktober 1996.

Pastor Anne Boye Larsen er ansat som hjælpepræst i Præstevang pastorat fra den 1. november 1996.

Pastor Anne Fuglsang Damgaard er ansat som sognepræst i Islev pastorat fra den 1. november 1996.

Pastor Elisabeth Dons Christensen er ansat som sognepræst i Søllerød pastorat fra den 1. januar 1997.

Pastor Niels Aage Hjort er ansat som sognepræst i Hørsholm pastorat fra den 1. februar 1997.

Pastor Henrik Vase Frandsen er ansat som sognepræst i Mørkhøj pastorat fra den 1. maj 1997.

Pastor Annette Brønnum Nysted er ansat som sognepræst i Opstandelseskirkens pastorat (85 % sygehuspræst ved KAS-Glostrup og »Nordvang«) fra den 1. juni 1997.

Pastor Ida Kongsbak er ansat som sognepræst i Avedøre pastorat fra den 1. august 1997.

Pastor Lisbeth Maj Britt Christensen er ansat som sognepræst i Brøndbyvester pastorat fra den 1. oktober 1997.

Pastor Flemming Jensen er ansat som sognepræst i Avedøre pastorat fra den 1. november 1997.

Præster der har fået bevilget afsked:

Sognepræst i Hørsholm pastorat Hans Chr. Dela har efter ansøgning fået bevilget afsked pr. 1. december 1996.

Sognepræst ved Christianskirken Bjørn Sigurbjörnsson har efter ansøgning fået bevilget afsked pr. 1. november 1997.

Sognepræst i Gilleleje pastorat Jens Chr. Noc har efter ansøgning fået bevilget afsked pr. 1. januar 1998.

Præster fraflyttet stiftet:

Sognepræst i Avedøre pastorat Steffen Vasby er ansat i Københavns stift pr. 1. april 1997.

Sognepræst i Avedøre pastorat Kirsten Kjær Ohms er ansat i Københavns stift pr. 1. juni 1997.

Sognepræst i Brøndbyvester pastorat Connie Beier er ansat i Roskilde stift pr. 15. juni 1997.

Dødsfald:

Tidligere provst for Gladsaxe-Herlev provsti og sognepræst i Mørkhøj pastorat Per Jensen er afgået ved døden den 22. januar 1997.

Sognepræst i Glostrup pastorat provst Knud Magnussen er afgået ved døden den 22. juli 1997.

V

Ordinationer siden oktober 1996

1996:

Søndag den 13. oktober 1996 ordineredes i Helsingør domkirke:

Cand. theol. Ulla Thorbjørn Alexander.

Cand. theol. Janne W. Brædstrup Ståhl.

Cand. theol. Lene Riis-Vestergaard.

Cand. theol. Martin Corfix Jensen.

Cand. theol. Hanne Elmgård Lundsgaard.

Cand. theol. Anne Boye Larsen.

1997:

Søndag den 19. januar 1997 ordineredes i Helsingør domkirke:

Cand. theol. Lisbeth Maj Britt Christensen.

VI

Kursus for præster i Helsingør stift 1997

1. *Bistrup-kurset:*

- 4. februar: Lisbeth Smedegaard Andersen: »Ordet de hører. Prædiken som kommunikation«.
- 11. februar: Henrik Petersen: »Hvorfor høres ordet ikke. Tab af referenceramme«.
- 18. februar: Bodil Due: »Konfirmandundervisning på en anden måde«.
Eberhard Habsmeier: »Ordet som bærer af budskabet. Ordet til næste generation«.
- 25. februar: Hans Ravn Iversen: »Kommunikation er andet end ord. Hverdagslivet i kirken«.

2. *Grundtvigs Højskole:*

»Kaldelse«

- 20. maj: Rektor Eberhardt Harbsmeier: Eksegese af Præsteløftet.
»Portland« Niels Arden Oplevs film vises. Efter filmen kommentarer og oplæg til debat ved instruktøren.
- 21. maj: Gudstjeneste med altergang ved biskoppen.
Prof. dr. theol. Jens Glebe Møller: »Helligånden, embedet og derudover«.
Lektor dr. phil. Troels Engberg-Pedersen: »Paulus som præst: Om kaldelsens indhold og udfoldelsesformer hos Paulus«.
- 22. maj: Bibeltime ved sognepræst Tine Lindhardt.
Lektor mag. art. Laurids Lauridsen: »Ånd versus kommunikation i kirken: person – rolle – embede«.
Frimenighedspræst Torben Bramming: Genlæsning af Prenter: »Kirkens embede«.

VII

Helsingør Stiftsfond

Regnskab 1/1-31/12 1996

INDTÆGTER:

Kassebeholdning 1/1	131.682,68
Bidrag fra stiftets menighedsråd	185.556,25
Overskud på stiftsbogen 1996 (bilag 1)	57.048,75
Overskud på præstekursus	1.448,16
Bispekontorets girokonto overført til stiftsfond	7.740,37
Rente bank	281,17
Rente giro	113,81
	<hr/>
	383.871,19

UDGIFTER:

Kirkemusikskolen, tilskud til elregning	6.630,00
Servicegebyr, giro	75,00
Stiftsblad januar, trykning	8.075,00
Ib Lauritsen, tilskud til teologmøde	1.324,00
Ivan L. Jakobsen, tilskud til introduktionsrejse	500,00
Hillerød provsti, konvent	3.500,00
Stiftsblad januar, redaktion	12.500,00
Stiftsblad januar, foto, tilbehør m.m.	401,25
Preben Thorgård, tilskud til rejse	500,00
Fredensborg provsti, konvent	2.000,00
Præstekursus Bistrup, foredragsholdere	2.000,00
Fl. O. Nielsen, tilskud til kursus	500,00
Karin Weinholt, tilskud til kongres	1.000,00
Connie Beier, tilskud til weekend	200,00
Inge-Lise Wagner, tilskud til kongres	500,00
Søren Hermansen, tilskud til studieforbøb	3.000,00
Runa Damsager, tilskud til weekend	200,00
Stiftsblad maj, redaktion	12.500,00
Præstekursus Grundtvigs Højskole (bilag 2)	109.587,00
Stiftsblad maj, trykning	8.187,50
Stiftsblad maj, foto m.m.	213,00
Kirken i Sommerlandet (bilag 3)	5.462,50
Gladsaxe-Herlev provsti, konvent	2.000,00
Stiftsblad august, redaktion incl. moms	15.625,00
Stiftsblad august, trykning	7.537,50

Stiftsstævne, Ydre Mission	1.402,50
Jørn Balle Larsen, seminar i Taastrup	1.500,00
E. Kjær-Pedersen, tilskud til kursus	500,00
K. M. Ur-Rehman, tilskud til konference	500,00
Stiftsbladet, delvis dækning af portoudgifter	9.000,00
Landemode (bilag 4)	32.952,75
Befordringsgodtgørelse, bestyrelsesmøde	878,60
Befordringsgodtgørelse, bestyrelsesmøde	1.327,10
Opstilling af julekrybber	21.333,93
Gentofte provsti, konvent	2.382,00
Roar Lavik, tilskud til studierejse	500,00
Ib Lauritsen, tilskud til Forum Teologi-Psykologi	2.000,00
Sven Christensen, tilskud til studie	500,00
Elisabeth Siemen, tilskud til Theo-kur	500,00
Mogens Kaasgaard, tilskud til kursus	500,00
Kontorholdsudgifter	7.000,00

286.794,63

Kassebeholdning 31/12:

Bank, opsigelseskonto	17.052,03	
Bank, alm. bog.	16.967,88	
Giro	63.056,65	97.076,56

383.871,19

Hedehusene, den 1. april 1997

Forelagt for og godkendt af bestyrelsen 30. april 1997

Bilag til regnskab

Bilag nr. 1:

STIFTSBOGEN:

Poul Kristensen, trykning m.m.		85.421,25
Landemodeakt	16.430,00	
Indbetalt af menighedsrådene	126.040,00	142.470,00

Overskud overført til indtægtssiden 57.048,75

Bilag nr. 3:

KIRKEN I SOMMERLANDET:

Nordkystens Bogtrykkeri		14.312,50
Indbetalt af menighedsrådene		8.850,00

5.462,50

Bilag nr. 4:

LANDEMODE:

Trykning af program	3.282,50
Trykning af salmeseidler m.m.	2.831,25
Halleje	14.500,00
Café Hal	88.113,00
Honorar for foredrag	2.500,00
Taxa	376,00
	<hr/>
	111.602,75
Indbetalt af menighedsrådene	78.650,00
	<hr/>
	32.952,75
	<hr/>

*Regnskab for Helsingør stifts præstekursus
på Grundtvigs Højskole, Frederiksborg 28.-30. maj 1996*

Bilag nr. 2:

Indtægter:

96 deltagere à 250,00	24.000,00
9 deltagere (kursusudvalg, 2 fra højskolen samt M. Lindhardt)	0,00
10 middage à 50,00	500,00
13 afmeldingsgebyr à 50,00	650,00
4 endagsdeltagere	375,00
	<hr/>
	25.525,00
Kasserer modtaget á conto fra Helsingør Stiftsfond	20.000,00
	<hr/>
Indtægter ved kasserer	45.525,00
Yderligere tilskud fra Helsingør Stiftsfond	89.587,00
	<hr/>
Samlede indtægter	135.112,00
	<hr/>

Udgifter:

Udgifter til foredragsholdere:

	<u>Honorar</u>	<u>Transport</u>	<u>I alt</u>	
Niels Thomsen	2.350	2.075	4.425	
Anne Braad	2.350	184	2.534	
Niels Brønnum	2.350	184	2.534	
Anders Kingo	2.350	2.098	4.448	
Peter Widman	2.350	1.600	3.950	
Sanne Thøisen	2.350	836	3.186	21.077,00
Udgifter til underholdning:				
Revy ved Rødovre-Hvidovre Provsti			1.500	
Pastor Porsagers jazzkapel			3.500	5.000,00
Udgifter ved gudstjenester:				
Kirketjener			600	
Organist			800	1.400
Kasserers udgifter til checkgebyrer (20×3 kr.)				
+ checkhæfte (25 kr.)				85,00
Udgifter afholdt af kasserer				27.562,00
Regning fra Højskolen:				107.550,00
Udgifter i alt				<u>135.112,00</u>

Restbeløb fra kasserer vedlagt på check 17.963,00

VIII

Regnskaber

Fiscus Ecclesiasticus legat
Regnskab for perioden 1. januar 1996-31. december 1996
Resultatopgørelse

Indtægter:

Renter af kontante midler:		
Renter af disponible midler,		
kto.nr. 3700 132730	8,65	
Renter af kapitalkonto, kto.nr. 3946-044970 .	464,84	
Renter af kontante midler i alt		473,49
Renter af obligationer:		
Kreditforeningen Danmark, depotnr.		
KD0254061	940,00	
Den Danske Bank, depotnr. 3002-608316 ...	2.347,25	
Renter af obligationer fra udgået depot	73,00	
Renteregulering (handelsrente)	46,18	
Renter af obligationer i alt		3.406,43
Indtægter i alt		<u>3.879,92</u>

Udgifter:

Bankgebyr	30,00	
Forvaltningsgebyr, inkl. moms	156,40	
Udgifter i alt		186,40

Til disposition:

Årets overskud	3.693,52	
Overskud overført fra foregående år	5.378,22	
Legatuddeling	-3.000,00	
Resultat		<u><u>6.071,74</u></u>

Kapitalregnskab

Indtægter:

Kapitalkonto, nr. 3946-044970, primo	41.050,27
Indkommet ved udtrækning af obligationer:	
10% KD 43 S 2009 (nom. 2.000,-)	1.000,00
10% KD 43 S 2004 (nom. 10.200,-)	1.300,00
7% Foren. K 8 S 2014 (nom. 1.600,-)	200,00
4% Fyens St. Krd.f. 12 S1A (Æ) 2020 (nom. 2.200,-)	100,00
3,5% Fyens St. Krd.f. 12 S2A (Æ) 2011 (nom. 1.100,-)	100,00
6% Jysk Landkr. 11 S 2006 (nom. 600,-) ...	100,00
5% Jysk Landkr. 11 S 2006 (nom. 1.100,-) ..	200,00
10% KD 43 S 2009 (nom. 2.000,-)	1.000,00
10% KD 43 S 2004 (nom. 10.200,-)	1.700,00
4% Fyens St. Krd.f. 12 S1A (Æ) 2020 (nom. 2.200,-)	100,00
5% Jysk Landkr. 9 S 2021 (nom. 2.100,-) ...	100,00
3,5% Jysk Landkr. 8 S 2007 (nom. 1.400,-) ..	100,00
Udtræk af obligationer i alt	6.000,00
	<hr/>
	47.050,27

Udgifter:

Køb af obligationer, incl. kurtag og handelsrenter:	-43.830,00
Bunden kontant kapital i alt ultimo, kto.nr. 3946- 044970	3.220,27
	<hr/> <hr/>

Status pr. 31. december 1996

Aktiver:

Bunden kapital, konto 3946-044970	3.220,27
Obligationer, depto nr. 3002608316	
8% Nykredit 2 C S 2016 (nom. 44.000,-)	45.320,00
9% KD 93 S 2017 (nom. 2.000,-)	2.168,00
10% KD 43 S 2009 (nom. 2.000,-)	2.305,00
10% KD 43 S 2004 (nom. 10.200,-)	11.526,00
7% Foren. Krd. f. 8 S 2014 (nom. 1.600,-) ..	1.552,00
5% Fyens Stifts Kredit 13 S 4 A 2029 (nom. 900,-)	695,25

4% Fyens Stifts Kredit 12 S 1 A (Æ) 2020 (nom. 2.200,-)	1.705,00	
3,5% Fyens Stifts Kredit 12 S 2 A (Æ) 2011 (nom. 1.100,-)	1.020,25	
6% Jysk Land Kreditf. 11 S 2006 (nom. 600,-)	594,00	
5% Jysk Land Kreditf. 11S 2006 (nom. 1.100,-)	1.031,25	
5% Jysk Land kreditf. 9 s 2021 (nom. 2.100,-)	1.764,00	
4,5% Jysk Land kreditf. 9 S 2021 (nom. 700,-)	572,25	
4% Jysk Land Kreditf. 9 S 2021 (nom. 600,-)	510,00	
4% Jysk Land Kreditf. 8 S 2007 (nom. 2.000,-)	1.920,00	
3,5% Jysk Land kreditf. 8 S 2007 (nom. 1.400,-)	1.288,00	
Obligationsbeholdning i alt		73.971,00
Disponible midler, konto 3700-132730		6.071,74
Aktiver i alt		<u>83.263,01</u>
<i>Passiver:</i>		
Gældsposter		0,00
Egenkapital:		
Disponibel egenkapital	6.071,74	
Bunden egenkapital	77.191,27	
Egenkapital i alt		83.263,01
Passiver		<u>83.263,01</u>
Obligationer, nominelt		<u><u>72.500,00</u></u>

Nascous legat
Regnskab for perioden 1. januar 1996-31. december 1996
Resultatopgørelse

Indtægter:

Renter af kontante midler:

Renter af konto for disponible midler,

nr. 3700-

132803 2,07

Rente af bunden kapitalkonto,

nr. 3946-044989 521,23

Renter af kontante midler i alt

523,30

Renter af obligationer:

Kreditforeningen Danmark,

Depotnr. KD0496069 250,00

Den Danske Bank, Depotnr. 3002608405 1.698,50

Renter af obligationer fra udgået depot 10,50

Renteregulering (handelsrente) 54,58

Renter af obligationer i alt

2.013,58

Indtægter i alt

2.536,88

Udgifter:

Bankgebyr 30,00

Forvaltningsgebyr inkl. moms 123,45

Udgifter i alt

153,45

Til disposition:

Årets overskud

2.383,43

Overskud fra foregående år

820,46

Legatuddeling

-2.000,00

Resultat

1.203,89

Kapitalregnskab

Indtægter:

Kapitalkonto, nr. 3946-044989, primo	50.153,98
Indkommet ved udtrækning af obligationer:	
10% Krd.f. Danm. 43 S 2009 (nom. 3.000,-) 2.000,00	
6% Fyens Stifts Kredit 14 S 6 A3 1997	100,00
3,5% Fyens Stifts Kredit 12 s 2 A (Æ)	
(nom. 1.500,-)	300,00
4% Jysk Land Krd.f. 8 S 2007 (nom. 1.700,-) 100,00	
3,5% Jysk Land Krd.f. 8 S 2007	
(nom. 3.200,-)	200,00
Udtrækning af obligationer i alt	2.700,00
	<hr/>
	52.853,98

Udgifter:

Køb af obligationer, incl. kurtage og handelsrente: . . . 51.770,00

Bunden kontant kapital i alt ultimo, kt.nr. 3946-044989 1.083,98

Status pr. 31. december 1996

Aktiver:

Bunden kapital, kontonr. 3946-044989	1.083,98
Obligationer, depotnr. 3002-608405:	
8% Nykredit 2 CS 2016 (nom. 52.000,-)	53.560,00
10% krd.f. Danmn. 43 S 2009 (3.000,-)	3.457,50
5% Fyens St. Krd. 13 S 4 A 2029 (nom. 1.900,-)	1.467,75
4 % Fyens St. Krd. 10 S 1 A (Æ) 2000 (nom. 400,-)	381,00
3,5% Fyens St. Krd. 12 S 2 A (Æ) (nom. 1.500)	1.391,25
4% Husejer Krd. ks. 1 A 1 S UAM (nom. 2.000,-)	1.100,00
4,5% Jysk Land kr.f. 9 S 2021 (nom. 200,-) ..	163,50
4% Jysk Land kr.f. 8 S 2007 (nom. 1.700,-) ..	1.632,00
3,5% Jysk Land Kr.f. 8 S 2007 (nom. 3.200,-)	2.944,00
7% Østift. Krd.f. 18 S (Æ03) 2002 (nom. 300,-)	313,50
Obligationsbeholdning i alt	66.410,50
Disponible midler	1.203,89
Aktiver i alt	68.698,37

Passiver:

Gældsposter	0,00
Egenkapital:	
Disponibel egenkapital	1.203,89
Bunden egenkapital	67.494,48
Egenkapital i alt	68.698,37
Passiver	68.698,37
Obligationer, nominelt	66.200,00

IX

Udnævnelser og afskedigelser i bispeembedet og stiftsøvrigheden m.m.

Assistent Anne Heiber er pr. 1. maj 1996 udnævnt til overassistent i Helsingør stiftsadministration.

Cand. jur. Thorkil Bo Jørgensen er ansat som stiftsfuldmægtig i Helsingør stiftsadministration pr. 15. november 1996.

Agronom Carsten Houmark er ansat som klosterbetjent i Helsingør stift pr. 1. december 1996.

Stiftskontorchef Kaj Winther er efter ansøgning meddelt afsked pr. 1. februar 1997.

Cand. jur. Marjun Egholm er ansat som stiftskontorchef for Helsingør stiftsadministration pr. 1. februar 1997.

Assistent Dorthe Lundqvist er pr. 1. april 1997 udnævnt til overassistent i Helsingør stiftsadministration.

Elev Jens Clausen er udlært som assistent pr. 1. august 1997.

Assistent Dorthe Donsbjerg er ansat som assistent i Helsingør stiftsadministration pr. 1. september 1997.

Assistent Jens Clausen er efter ansøgning meddelt afsked pr. 21. september 1997.

X

Adresser

STIFTSADMINISTRATIONEN:

Helsingør stifts bispekontor:

Biskop Lise-Lotte Rebel
Stiftsfuldmægtig Laila Frydshou
Vor Frue Kloster,
Hestemøllestræde 3 A, 3000 Helsingør
Telefon: 49 21 35 00
Fax: 49 21 35 16

Helsingør stiftsøvrighed og stiftskassererkontor:

Stiftskontorchef Marjun Egholm
Stiftskasserer Niels Rademacher
Stiftsfuldmægtig Thorkil Bo Jørgensen
Vor Frue Kloster, Hestemøllestræde 3 A, 3000 Helsingør
Telefon: 49 21 35 00
Fax: 49 21 35 16

Stiftamtmand Jørgen Harder Rasmussen

Amtsgården, Trollesminde kontorpark, Roskildevej 10 A, 3400 Hillerød

Helsingør Stiftsfond:

Formand: Biskop Lise-Lotte Rebel
Kasserer: Christian Stigaard,
Hovedgaden 458, 2640 Hedehusene
Postgirokonto: 4 12 31 23

XI

- A. *Tilsynsførende arkitekter:*
Kgl. bygningsinspektør, arkitekt Jens Fredslund (Frederiksborg amt)
Erik Møllers tegnestue A/S, Indiavej 1, Sdr. Frihavn,
2100 København Ø.
Telefon: 35 43 96 90
Kgl. bygningsinspektør, arkitekt Johan Fogh, (Københavns amt)
Kulsviervej 150, 2800 Lyngby
Telefon 45 93 40 20
- B. *Bygningskonsulenter:*
Arkitekt maa. Per Axelsen, Skomagergade 17, 4000 Roskilde
Telefon: 42 36 88 44
Arkitekt maa. Gert Ingemann, Arkitektkontoret »Møllen« A/S,
Stengade 75, 3000 Helsingør.
Telefon: 42 10 00 55
- C. *Præstegårdskonsulent:*
Agronom Kristian Rasch Gam, Valhøjs Allé 34, 2610 Rødovre.
Telefon: 36 70 38 38
- D. *Kirkegårdskonsulent:*
Landskabsarkitekt Torben Michelsen. Krøjerup Overdrev 12,
4180 Sorø.
Telefon: 53 63 16 53
- E. *Klokkekonsulent:*
Organist, cand.mag. Bendt Gammeltoft-Hansen, Strandvejen 13,
5700 Svendborg.
Telefon: 62 21 39 68
- F. *Orgelkonsulent:*
Organist H. Hildebrandt-Nielsen, Frederiksdal Allé 15, 7800 Skive.
Telefon: 97 52 15 14
- G. *Varmekonsulent:*
Professor, civilingeniør Vagn Korsgaard, Donsevej 2,
2970 Hørsholm.
Telefon: 42 18 01 04

XII

Stiftets provster

Helsingør domprovsti:

Domprovst Per Rysgaard Jensen
Slotsvej 2,
3000 Helsingør
Tlf. 49 21 02 00

Gladsaxe-Herlev provsti:

Provst Kjeld Kure
Tvedevangen 169
2730 Herlev
Tlf. 44 91 71 71

Rødovre-Hvidovre provsti:

Provst Claus Bjerregaard
Nørremarksvej 23,
2650 Hvidovre
Tlf. 36 75 01 65

Kgs. Lyngby provsti:

Provst Lis Rechendorff
Kirkeåsen 45,
2850 Nærum
Tlf. 45 80 51 08

Gentofte provsti:

Provst Peter Balslev-Clausen
Ahlmanns Allé 14
2900 Hellerup
Tlf. 39 62 79 27

Glostrup provsti:

Provst Fred Andersen
Vallensbæk Præstegård
2625 Vallensbæk
Tlf. 43 64 90 66

Høje-Tåstrup provsti:

Provst Karen Mogensen
Torslundevej 147
2635 Ishøj
Tlf. 43 99 16 28

Ballerup-Værløse provsti:

Provst Merete Hansen
Skandrups Allé 36,
3500 Værløse
Tlf. 44 98 64 44

Fredensborg provsti:

Provst Chr. P. Jensen
Birkebakken 11
3460 Birkerød
Tlf. 42 81 08 88

Hillerød provsti:

Provst H. C. Bang-Rasmussen
Ved Gadekæret 2 B,
3540 Lyngø
Tlf. 42 18 70 28

Frederikssund provsti:

Provst Knud Andersen
Kirketorvet 2,
3550 Slangerup
Tlf. 42 33 40 97

Frederiksværk provsti:

Provst Werner Dag Ussing
Græsted Hovedgade 6,
3230 Græsted
Tlf. 42 29 10 57

