Johannes Sløk

Den kristne forkyndelse

Centrum

Den kristne forkyndelse
© Johannes Sløk 1983
Omslag: Inga-Britt Liljeroth
Bogen er sat med Times og trykt hos
Nørhaven Bogtrykkeri a/s, Viborg
Printed in Denmark 1983
ISBN 87-583-0165-8

Indhold

1. Forkyndelsens Gud 7
2. Metafysikkens Gud 30
3. Den fortalte historie 44
4. Det skabte liv 60
   a. Verden 63
   b. Livet i verden 68
   c. Mennesket 86
5. Det forkyndte liv 102
   a. Begyndelsen 104
   b. Afslutningen 115

1. Forkyndelsens Gud

Gud lod høre fra sig! Således bemærker Kierkegaard et sted, og det er jo på sin vis ikke nogen særlig dybsindig bemærkning. Alligevel er i den alt sagt, thi kristendommens væsen og indhold er udtømt i den påstand, at Gud – på et givet tidspunkt – lod høre fra sig. På den beror det, at alting i kristendommen er noget, som intet kan være, eller at der i kristendommen bestandigt indtræffer det, hvis væsen det er ikke at kunne indtræffe. Det kan spindes ud i mange formuleringer, for i kristendommen venter man det, som man ikke kan vente, også fordi man ikke véd, hvad det er, man venter. Eller i kristendommen håber man med et håb, der først foreligger, når der ikke længere foreligger noget håb; men hvad det håb da håber, heller ikke det véd man. Eller i kristendommen hænder den radikalt skelsættende begivenhed, der ikke kan hænde, og hvis indhold man end ikke kan begribe; thi hvorledes skal man kunne have et begreb om det, der ligger hinsides alle begreber? Eller hvorledes skal det være muligt at danne et begreb om det ubegribelige?

Kristendommen er paradoksal, hvilket bogstaveligt betyder, at den bestandigt ender i påstande, der er selvmodsigende, og som man derfor rationelt set ikke kan acceptere, fordi man ikke rationelt set kan sætte dem på begreb. Om alt det skulle det følgende handle – for så vidt man overhovedet kan lade udsagn handle om det.

Men lad mig vende tilbage til udgangssætningen: Gud lod høre fra sig. Som kristendommens grundpåstand er det samtidig en påstand om, at kristendommen er sprog. Det er, hvad sætningen klart siger. Kristendommen opstår i sproget, den lever videre i sproget, den når sin fuldendelse i sproget. Den er fra begyndelse til ende lutter sprog – og uden for sproget er den slet ikke.

Nu kan man rigtignok have mange teorier om sprog. Man kan eksempelvis have den teori, at virkelighed og sprog er ét og det samme. Den teori er jeg selv tilhænger af. Men den forudsætter, at sprog og sprog er to ting. Virkeligheden er ét og det samme som sproget, forstået som sprogets system, det i den forstand tavse sprog, at det ikke bliver talt. Virkeligheden bliver jo heller ikke talt. Den er der som det foreliggende, aldeles i ét med at sproget som system er der som det foreliggende. Men ud fra sprogets system kan man da lade sproget tale; man kan ganske bogstaveligt sige noget; og da siger man naturligvis noget om den virkelighed, der er ét med sprogets system. Virkeligheden, sprogets system, er forudsætningen for, kilden til det sprog, der siger noget, og samtidig det, om hvilket det således talte sprog siger noget. Hvilket ikke forhindrer, at man i sproget kan sige noget, der ikke passer, enten fordi man tager fejl, eller fordi man lyver, eller fordi man giver sig fantasien i vold. Snedigheden er blot, at man aldrig kan tage således fejl eller lyve så radikalt eller fantasere så vildt, at man ikke stadig er bundet af det virkelighedens sprogsystem, man i al sin snak har bag sig som sin uundværlige forudsætning. Fejltagelsen, løgnen, fantasien udsiger, hvad der under omstændigheder kunne have været tilfældet, men blot ikke er det.

Som sagt: man kan hylde en sådan teori. Man kan sammenfatte den i den tese, at alt er sprog. Men når det om kristendommen siges, at den er helt igennem sprog, siges der noget ganske andet og noget, hvis meningsfuldhed ikke er afhængig af, at man hylder den omtalte teori.

Man kan også have den teori, at naturen derude, vores omverden, da ikke er sprog. Den er håndgribelige faste ting, der i sig selv er sprogløse eller ikke beror på sproget, men er forud for det. Når vi nøjere skal afgøre, hvad verdens ting egentlig er, afhænger det rigtignok af, hvad vort sprog siger om dem. Det sprog, vi taler i dag, siger noget helt andet om verdens ting, end f.eks. middelalderens sprog gjorde det, og derfor er verdens ting ikke de samme for os, som de var for middelaldermennesket. I den forstand er sproget stadig noget afgørende; men det er ikke

afgørende for verdens ting i sig selv, men alene for vor opfattelse af dem. Og det er ikke helt det samme. Det bevirker f.eks., at verdens ting stadig kan fungere som et fast kriterium på, om vort sprog nu også siger sandheden om dem. Det må på en eller anden måde være muligt så at sige at sammenligne det, vi siger om verdens ting, med verdens ting og således kontrollere om der er overensstemmelse. På en eller anden måde, siger jeg, for det rejser unægteligt problemer, hvorledes man faktisk skal kunne gøre det. Her blomstrer også teoriernes urtegård, men rent faktisk er det det, empirisk videnskab gør, når den undersøger, om vor hidtidige viden om naturens ting nu også holder stik.

Men den art af teorier gælder kun verdens ting. Når vi kommer til vor egen menneskelige verden, forener sprog og virkelighed sig igen til en uopløselig enhed. Når vi som mennesker lever vort liv med hinanden, er det det sprog, vi i fællesskab taler, der afgør, hvad det liv, vi i fællesskab udfolder, er. I sproget bliver vort liv til, og uden for eller uafhængigt af sproget er dette liv slet ikke til. Om livet skal vi nå til enighed, og det kan kun ske, når vi taler sammen, ikke i abstrakte principielle samtaler, men i hverdagen taler med hinanden om de problemer eller gøremål, der er vort livs indhold.

Eller vi taler det sprog, der allerede er talt, det sprog, vi modtog, og i hvilket vi derfor modtog vort liv, vore fædres sprog eller vore mødres mål. Kun fordi vi allerede har modtaget et sprog, kan vi tale sammen. Eller – således kan vi også sige det – fordi vi allerede har modtaget et liv, kan vi leve sammen. Det er i det allerede modtagne sprog, vi taler sammen og derved lever sammen. I den forstand kan vi også tale om, at sprog og sprog er to ting, det allerede givne sprog og det sprog, vi derfor taler.

Det er som et hemmeligt mysterium; i sproget bliver vor menneskelige virkelighed til, og når vi som små lærer at tale vort sprog, lærer vi i ét dermed vor menneskelige virkelighed at kende, ikke ude fra, som et interessant emne, men indefra, som vor egen umiddelbart givne virkelighed.

Lad os tage et eksempel. Hvad er retfærdighed for no-

get? Nu ja, før sproget overhovedet taler om eller bare siger dette ord, er retfærdighed slet ingenting. Ikke blot i den forstand, at i vor elendige verden findes retfærdighed jo ikke, men i principiel tomhed, at begrebet ikke har sit sted, sit indhold, sin funktion. Men når sproget siger retfærdighed, er retfærdighed født til verden, som et begreb, der hører til i vor virkelighed. Med sådan noget som ordet retfærdighed bliver livet til, og sproget får travlt. Ordet er blot et ord, og det står til sproget at fylde det ud til en virkelighed; med den opgave har sproget haft rigeligt om ørerne i flere årtusinder.

Måske er det retfærdighed, at den stærke underkaster sig den svage som sin slave; sproget bekræfter de stærke i retten til riget. Og det må vi da virkeliggøre i vor verden, bygge et samfund, hvor de ædle er herrer, aristokraterne udfolder deres højere menneskeværd, men alle Thersites'er holdes nede i deres skændsel. Måske er det retfærdighed, at der overalt gengældes lige for lige, i iskold lighed, measure for measure, øje for øje, tand for tand, ius talionis, Angelo for Claudio. Der findes samfund, hvor man har anstrengt sig for at gennemføre den retfærdighed.

Måske er retfærdighed noget tredje eller fjerde; måske er retfærdighed ikke andet end kamp mod eller fjernelse af uretfærdighed. Måske, det må finde sin afgørelse i det sprog, vi faktisk taler. Deri består vilkåret for alt menneskeliv. Det er i sig selv slet ingenting; det skal først træde frem i virkelighed. Retfærdighed er jo ikke en størrelse, en ting, en foreteelse i verden på linje med en vandbøffel eller en slikporre. Først når sproget siger det ord „retfærdighed", er der sådan noget til som retfærdighed, og først når sproget taler videre om, hvad det således primært udsagde, får retfærdighed indhold og struktur, og i ét med at det finder sted, træder det frem som den normative kraft til handling. Thi det er også i sproget, overgangen finder sted fra abstrakt teori til konkret praksis; eller sproget indicerer, at praksis ikke er andet end teoriens egen virkeliggørelse.

Dette er grundvilkåret mellem menneskeliv og sprog. Der gemmer sig rigtignok heri et væld af problemer. Men det er ikke dem, der er mit tema. Jeg er alene ude efter at

undersøge, hvad kristendommen vel kan være, når den kan sammenfattes i den ene sætning, at Gud lod høre fra sig. Spørgsmålet er, om den bemærkning, Gud således påstås at have fremsat, indgår som led i menneskehedens globale, totale, fundamentale konversation om det foretagende at leve som menneske. Det er et såre penibelt spørgsmål; her skilles vandene; nogle går til højre, andre til venstre, og som Abraham og Lot får de vanskeligt ved siden at mødes. For nærværende gør jeg imidlertid en antagelse. Jeg antager, at Guds påståede bemærkning umuligt kan begribes som et indlæg i den fortløbende menneskelige total-diskussion. Vi må forstå bemærkningens struktur og funktion ud fra en anden sproglig teori end den just fremførte.

F.eks. ud fra den teori, jeg meget passende kan kalde den performative, og ifølge hvilken sproget samtidig er handling. Enhver, der interesserer sig for nyere sprogteori, vil være helt informeret om, at der om den teori foregår en livlig diskussion, og at teorien foreligger i flere hver for sig meget fremragende udgaver og for længst har frembragt en teknisk filosofisk terminologi. Hvis jeg ville gøre dette her til en omfangsrig og lærd bog, kunne jeg derfor passende fortabe mig i alt det; jeg kunne lade dem passere revue: den senere Wittgenstein, Austin, Strawson, Searle, Ricoeur, eksaminere dem og konfrontere dem med hinanden. Men det vil jeg ikke. Det er gjort så tit, og det kan jeg jo henvise til – Peter Kemp, Justus Hartnack og „Religionen i krise". Jeg foretrækker at gøre egenmægtig brug af teorien; hvad jeg føler mig berettiget til, for så vidt jeg selv var inde på de tanker for over 30 år siden.

I en vis forstand er sproget altid performativt. Det er næsten sprogets bestilling at være det, thi sproget taler ikke om virkeligheden; den frembringer selv virkeligheden ved at tale om den. Men i en bestemt funktion er sproget performativt i en helt speciel forstand, og det er just den, vi skal have fat i. Der kan nemlig under omstændigheder falde en sådan bemærkning mellem to – eller for den sags skyld flere – mennesker, at ingen af dem længere er, hvad de var før, i den grad ikke, at de egentlig talt slet ikke har

været før, men først, nu, blev selve denne bemærknings frembringelser. Og så har vi den tankevækkende model, alt kommer an på, den model, hvor bemærkningen er det aldeles, man fristes til at sige forudsætningsløse, første. Nok siger jo én bemærkningen til en anden, og nok taler bemærkningen om noget, der naturligvis banalt betragtet var til, før bemærkningen talte om det. Men i det øjeblik bemærkningen er faldet, er alt ændret.

Den bemærkning „Jeg elsker dig" har naturligvis sit faste semantiske indhold, men den kan varieres til meget forskellige ting, alt efter den situation som den falder i. Det kan være en kynisk, en forførerisk, en bedragerisk, en følsom, en konventionel bemærkning. Men det kan jo også være en bemærkning, der gør alt nyt. Når den bemærkning har lydt, mellem ham og hende, er ingen af dem længere den samme. Bemærkningen har ladet det gamle forsvinde, og et nyt liv er med ét blevet til.

Når det er situationen, hvad sker der da dybest set med bemærkningen? Når han siger til hende: „Jeg elsker dig", da er den beskrivelse meget for utilstrækkelig, at han informerer hende om sit indre følelsesliv – skønt det sådan set er det, han gør. Man må snarere sige, at han i den bemærkning udleverer sig til hende, for det er egentlig en meget risikabel bemærkning at fremkomme med. Han gør sig sårbar. Hun kunne jo eventuelt slå en hånlig latter op eller stikke ham en lussing eller gøre ham til grin i omgangskredsen. Men man kan også hævde, at han indgår den højeste forpligtelse og en, han er bundet til, ligegyldig hvad hun derpå gør eller siger. I så fald informerer han hende slet ikke om noget (skønt han naturligvis gør det), han handler, med sig selv, forvandler sig til en helt ny person – og i ét dermed forvandler han også hende, thi en sådan handling går ud og foranstalter ravage; den kan ikke kaldes tilbage, og alt kan aldrig blive som før.

Især hvis hun glad modtager bemærkningen, gør den til sin, går ind i den forvandling, der er sket med hende og underskriver sin nye status i verden med reaktionen: „Jeg elsker også dig." I dette lykkelige tilfælde er det næsten, som om bemærkningen har løsgjort sig. Den er ikke længere en

bemærkning, han har fremsat, og som hun reagerer på. Ingen af dem er herre over bemærkningen. Det fungerer – næsten – som om bemærkningen har lydt helt af sig selv, magtfuldt og virkelighedsfrembringende, og nu står de dér og er begge forvandlede, til to nye mennesker med et nyt væsen og et nyt liv at leve.

Sådan er det næsten, og sådan forstår man sig selv i det, om man da ellers er et tilstrækkeligt poetisk gemyt, der har sans for den retoriske effekt af sproget. Men altså næsten. Hvis man nemlig er prosaisk og kværulantisk, kan man stadig hævde, at bemærkningen i sig selv ikke har stort at betyde, thi den var jo blot den sproglige konklusion på en måske lang og mangeartet udvikling. Når højdepunktet indtræffer, den vidunderlige stund, da han endelig fremsætter sin bemærkning, nu ja, da er bemærkningen ikke længere nogen overraskelse. Begge parter er i realiteten indforståede med den, og når den lyder, nikker de – åndeligt talt – genkendende og anerkendende til den.

Ikke desto mindre er det denne handlende formation af sproget, vi må gribe til, når vi skal begribe meningen med, at den ganske kristendom er indeholdt i den grundpåstand, at Gud lod høre fra sig.

Gud er jo ikke snakkesalig. Det vil sige: det har mennesker til alle tider ment, han var. Han har – mener de – talt utallige gange, ved profeter, gennem orakler, i drømme, i træer, klipper og strømmende floder, i stormvejret, i den brændende tornebusk og den sagte susen. Menneskeheden har opretholdt en stadig konversation med Gud, og hvem Gud var, vidste man derfor ganske god besked med. Om alt det kan man nu mene, hvad man vil. En aldeles personlig samtale med Gud var det jo aldrig, for der var hver gang skudt en formidling ind, og det stod hver gang til mennesket at afgøre, hvad det skulle stille op med den tale. Det kunne jo eksempelvis trække på skulderen og anse det hele for gammel overtro. I hvert fald suser vinden ikke længere i bladene på Zeus' eg i Dodone, og i Delfi er det talende vand blevet tavst; det vil også føre ind i meget dialektiske vanskeligheder, om en profet i dag vil bringe et Guds budskab til folkets kundskab.

Kun i myten har Gud måske en gang talt, ved skabelsens fjerne begyndelse. Det er kristendommen ikke utilbøjelig til at mene, thi i den talte han virkelig, udtalte sit verdensfrembringende ord, sagde „Bliv lys!", hvorfor der blev lys. Men myten er jo ikke Gud, der taler, men en beretning om, at Gud talte. Det berøver den ikke betydning, thi i mytens beretning bliver den ordning grundlagt, som vi lever i, og vi kan ikke leve, hvis vi ikke lever i en ordning. Men altså myten er ikke en foregået historie, men en urberetning om, hvad der skete i urtidens begyndelse – og urtidens begyndelse er ikke en datérbar begivenhed. Den opfører sig, som om den er sket, men den er ikke sket, hvilket ikke forhindrer den i stadig at opføre sig, som om den er sket. Den forvirrende funktion skal vi vende tilbage til.

Foreløbig er det endnu den kristelige grundpåstand, det drejer sig om. Og set fra dens synsvinkel har Gud ikke hidtil givet sig af med at sige noget. Det har vist sig, at han ikke er snakkesalig; tværtimod er han uovertruffen i den kunst ikke at sige noget. Man tænker måske til sidst, at nu, under disse omstændigheder, når alt dette kan ske, da må selv han, omsider, bryde sin evighedslange tavshed og fremsætte en udtalelse. Men nej, Gud er og forbliver tavs, og for et menneske er det til at fortvivle over, en rystende anfægtelse, at det aldrig er muligt at formå Gud til at ytre sig. Det er til slut, som om Gud slet ikke er til. Måske er han slet ikke til. I realiteten er han ikke til, når han ikke siger noget. Hyllet i tavshed er han slet ikke noget.

Når Gud derfor, på et bestemt tidspunkt, ved vor tidsregnings begyndelse, lod høre fra sig, ganske aldeles bogstaveligt lod et ord falde, formåede logos til at stige ned og blive menneske og som menneske tale mange ting, da må man virkelig forlods forvente, at det ikke er trivialiteter, han fremsætter. Heller ikke dybsindige trivialiteter, dvs. enormt dybsindige ting, men ikke mere dybsindige, end at et enormt dybsindigt menneske også kunne tænkes at have fremsat dem. Formodentlig er det slet ikke dybsindigheder, Gud har følt det nødvendigt at formulere – i så fald havde han vel holdt et foredrag i den tids udgave af Videnskabernes Selskab eller Det danske Akademi.

Når Gud endelig og omsider finder det for godt at ytre sig, bør menneskeheden i tavshed lytte til, for her må man få noget at høre, som intet menneske på denne jord kunne have sagt sig selv, og dertil noget, der grundlæggende, radikalt og definitivt udsiger en sandhed om os, som ordet bliver henvendt til, ikke en meget filosofisk sandhed, men en, der bliver til derved, at den bliver udsagt – af den eneste, der har definitiv magt til at frembringe sandheder bare ved at udsige dem.

Under de omstændigheder kommer man imidlertid ikke uden om at stille et spørgsmål. Når kristendommen er selve dette faktum, at Gud lod høre fra sig, er dette faktum så tilstrækkeligt sikkert og vist og vandtæt? Er det troværdigt og ubetvivleligt, at Gud dengang fremsatte en bemærkning? Hvis vi skal hente vort liv ud af denne bemærkning, må vi virkelig sikre os, både at bemærkningen faktisk blev fremsat, og at den faktisk blev fremsat af Gud. Vi kan ikke i vor tilværelse forlade os på løs tale.

Enhver kan se, at det nok er legitimt at spørge sådan, men at det tillige er temmelig dumt. At Gud dengang udtalte sig, er jo en historisk begivenhed, og det véd vi alle: historiske begivenheder kan ikke demonstreres på samme måde som en geometrisk læresætning. Man roder sig ind i de mest ufremkommelige filosofiske problemer, når man stiller spørgsmål om en historisk begivenhed, om den virkelig er sket, om den faktisk skete sådan, som det påstås, om dens forudsætninger og nærmere indhold og efterfølgende virkninger, og hvad det i det hele taget alt sammen var for noget.

Men med denne specielle historiske begivenhed er sagen enten umådeligt meget lettere eller helt umuliggjort. Hvad Gud i grunden er for en figur, vil jeg nødigt udtale mig om, men et menneske er han i hvert fald ikke, og hvad skal man sige om en Gud, der pludseligt dukker op – eller stiger ned – og fremsætter udtalelser? Selve grundsætningen, at Gud lod høre fra sig, er ikke blot en tvivlsom påstand, men en ren umulighed. Sådan noget kan ikke ske, og det er derfor sikkert og vist, at det er ikke sket. Og derpå beror kristendommen, at det, der ikke kan ske, er

sket. Det er ganske vist, og Jesus siger det selv, og det har man siden forsøgt at sætte på teologisk formel.

Kristendommens grundpåstand er åbenbart en udfordring; ikke en udfordring til at tænke i komplicerede filosofiske begreber eller til gennem tydninger at komme frem til, hvad der synes mest sandsynligt, men til at træffe en afgørelse på egne vegne. Og det er jo enten umådeligt let eller helt umuligt.

Men hvad enten det nu er løgn eller latin, er det, hvad kristendommen notorisk siger: Gud har ladet høre fra sig. Ikke mytens Gud i urtidens begyndelse, men selve udtalelsens egen Gud midt i tiden. Og det var altså ikke en tilfældig eller triviel bemærkning, men en udtalelse, der forandrede alting. Det var en udtalelse i stil med, hvad vi mere afmægtigt kan gøre, når vi siger noget, der forandrer en hel del, f.eks. siger „Jeg elsker dig". Lad os tænke os, at det netop var, hvad Gud sagde til mennesket: „Jeg elsker dig"; hvad ville det i så fald betyde – for Gud og for mennesket?

Det ville betyde alt. Når den udtalelse lyder fra menneske til menneske, og altså med sin fulde vægt og skabende konsekvens, da bliver jo mellem de to mennesker alt nyt. De forandrer sig. Det er, som om de slet ikke har været til, før den udtalelse lød, og de vil bagefter i seriøs alvor erklære, at de „altid" har elsket hinanden. Det var med den udtalelse, deres liv i dybere forstand begyndte. Alt tidligere er borte og glemt. Sådan er det – næsten.

Når Gud siger således til mennesket, da gælder alt dette, ikke næsten, men uden nogen indskrænkning. Hvad var Gud, før han sagde det ord? Ingenting! Han var slet ikke til, eller han var til i tavshedens intethed. Og hvad var mennesket, før Gud erklærede det sin kærlighed? Ingenting! Det var slet ikke til, eller det var til i den komplette fortabtheds intethed. Og sådan må det jo være, for når Gud taler, er det en skabelse.

Det må vi opholde os lidt ved. I den gamle myte talte Gud. Han sagde „Bliv lys!", og der blev lys; han sagde mange andre ord og i at sige dem skabte han verden. Men han skabte jo også sig selv – som den, der skabte verden. Hvis man nemlig stiller det virkeligt ubegavede spørgsmål,

hvad Gud da var, før han skabte verden, er det indlysende svar, at han var ingenting. Mytens Gud er fornuftigvis ikke til forud for den myte, i hvilken han taler og handler. Hvis han var det, måtte vi forlange en anden myte, der berettede om, hvad Gud foretog sig, før han foretog sig noget. Eller hvad i alverden Gud var, før der var en verden, han kunne være Gud for. Eller hvad Gud i grunden fik evigheden til at gå med, inden han fandt på at skabe tiden. Eller på hvad tidspunkt han skabte tiden. Eller mange andre interessante problemer.

Hvis man river mytens Gud ud af myten, forvandler man Gud til et nonsens-ord, om hvilket man derpå kan sige meget nonsens. Hvad man da også flittigt har gjort i umindelige tider. Man kan også sige det sådan: Gud er et historisk væsen, thi han har en historie. Han blev til i sproget, da skabelsesordet lød, blev til som den mytens Gud, der fungerer som skabelsesordets udsiger – ganske som verden blev til i sproget, da skabelsesordet lød, blev til som den ordnede verden, der fungerer som skabelsesordets genstand eller emne. Thi sproget må jo både have en udsiger og et emne, NB! når det tales.

Jeg véd godt, at pedantiske mennesker her vil hævde, at sprogets udsiger må være til, før han udsiger sproget, og hvis de pågældende virkelig er pedantiske, kan jeg næppe få dem fra den idé. Så jeg nøjes med at blive ved min egen idé. Sprogets udtalelse er det primære. Den lyder. Men den indeholder i sig både en udsiger og et emne, der imidlertid ikke er andre steder end i sprogets udtalelse. Hvis man hævder, at udtaleren og emnet er til som sig selv, før den sproglige udtalelse lyder, da har man gjort sproget til en umulighed. Det er slet ikke til og kan aldrig komme til at sige noget.

I myten bliver mytens Gud og hans verden til i skabelsens udsigelse. Og dermed begynder historien, Guds historie og verdens historie, og de to historieforløb er ét og samme historieforløb, men det indeholder spændinger, stridigheder og vanskeligheder. Gud taler og handler – i stormvejret, tornebusken, den sagte susen, profeterne og Bileams æsel. Mennesket taler og handler – i lovsang, bøn-

ner, forbandelser og Prædikerens triste resignation. Og det sker alt sammen i lyset af – eller skyggen af – den skabelsens udsigelse, der var den absolutte begyndelse, forud for hvilken der intet var. End ikke intet.

Men da hænder det uhændelige; Gud lader høre fra sig, ikke gennem et eller andet, men alene gennem sig selv; han inkarnerer sig som det rene ord, eller som *ordet*, sproget selv; og da fremsætter han den forbløffende erklæring, til mennesket, til hvert enkelt menneske, til mig: „Jeg elsker dig!" Det er ikke mytens Gud, der jo må pænt blive inden for sin myte. Det er den talende Gud, der nu breder sig ud i det, han siger, og altså fra dette øjeblik bliver til, som den elskende Gud.

Det er jo kærligheden, der bliver til, og vi er igen ved den mekanisme, pedantiske mennesker ikke kan få ind i hovedet. De vil sige som så, at Gud jo må være til på forhånd, at mennesket må være til på forhånd, at Gud da på et eller andet tidspunkt og af mærkelige grunde bliver grebet af kærlighed til dette menneske, og en dag kan han ikke længere holde det for sig selv; han må partout erklære sig, og så siger han det da, dette „Jeg elsker dig". Og det er noget meget vigtigt.

Men sådan er skemaet til alt held slet ikke; så ville nemlig det hele være meget mystisk, i grunden absurd og i hvert fald uvederhæftigt. Det er altså omvendt. Det er kærligheden, der er der, som et eller andet med ur-; et urfaktum, en urhændelse, en urvirkelighed. Men kærligheden må jo kræve en, der elsker, og en, der elskes; i selve den foreliggende kærlighed foreligger den elskende og den elskede. Eller de foreligger i den erklærede kærlighed, for først i den i sproget erklærede kærlighed er elsker og elsket til.

Da Gud lod høre fra sig som menneskets erklærede elsker, blev Gud til som netop dette: menneskets erklærede elsker. Han var ikke til før. Eller hvad der var til før, var ingenting. Det har i det sidste århundrede været et yndet emne til udfoldelse af åndrigheder at påstå, at Gud er død. Mere forbløffende er det sande emne for sande åndrigheder, at Gud er født, ved vor tidsregnings begyndelse, måske i Bethlehem, født til verden som den rene kærligheds

rene elsker. Født således til verden, fordi kærligheden selv blev født til verden, dér i Bethlehem – eller hvor det nu skete.

I urtiden skabte Gud verden gennem sproget; således beretter myten, og det er så myten, der jo ikke er en historisk begivenhed og ikke i den forstand sket. På et givet tidspunkt i historien lod Gud høre fra sig, blev til i verden som lutter sprog, som *ordet*. Og dette er den nye og forbavsende sproglige kategori, som man fra første færd i NT benævnte „forkyndelse". Og vi kommer ikke uden om det: forkyndelsen er en paradoksal kategori af sproget; den er en kategori af sproget, der slet ikke kan tænkes; den er noget, som sprog ikke kan være, eller den går på tværs af alle sprogets filosofiske bestemmelser.

Det viser sig, straks vi stiller det afgørende spørgsmål, for hvordan forholder de sig til hinanden, de to guder, mytens i GT og forkyndelsens i NT, Skabelsesberetningens Jahve og Jesu Kristi far, med hvem Jesus Kristus ifølge egen påstand er ét, thi ordet var Gud, som det siges ligeud.

De er begge skaberordets frembringelser, og de forholder sig til deres ord efter det samme skema, som sprogets udsiger, der er indeholdt i selve det udsagn, de udsiger. Men mens mytens Gud forholder sig, som det anstår sig mytens Gud, kan det samme ikke siges om forkyndelsens Gud; han forholder sig upassende, men det er på den anden side i sin sære orden, for når vi absolut skal have en sådan størrelse som forkyndelsens Gud, så er det ganske passende, at han forholder sig upassende. Det stemmer smukt med, at forkyndelsen selv er en upassende sproglig kategori. Og den ville vi derfor heller aldrig selv have opfundet; den er blevet os pånødet; af Gud, der pludseligt lod et ord falde.

Det upassende ved forkyndelsen som sprog og ved forkyndelsens Gud som den, der blev til i sin egen forkyndelse, er, at den forkyndelse lød på dette bestemte tidspunkt, dette bestemte sted og sagt af denne bestemte person som en forklædt Gud – og at den samtidig, på trods af al denne bestemthed og historiske konkrethed, gjorde krav på myte-kraft. Den går efter alle begreber ikke. Myte-begi-

venheden har myte-kraft. Den grundlægger en ordning, skaber et kosmos, bliver fundament for en verden. Men selv er den kun til i mytens beretning om den. Hvis det skulle vise sig, at myte-begivenheden rent faktisk er en historisk begivenhed, der i helt almindelig forstand er indtruffet, så er i samme øjeblik dens myte-karakter forduftet. Den kan nemlig være så betydningsfuld, det være skal, den kan aldrig blive således betydningsfuld, at den er en myte. Myte-begivenhedens absolutte og primære betydningsfuldhed udspringer af, at den aldrig i almindelig forstand er hændt.

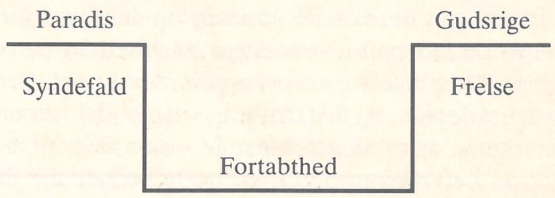
Forkyndelsen vil være begge dele. Den vil være en historisk begivenhed, et ord, der blev sagt ved en historisk lejlighed af en historisk person. Men den vil tillige være myten, der skaber et nyt kosmos og således er altings absolutte begyndelse. Og, må man nok spørge, hvorledes kan noget, der indtræffer på et datérbart tidspunkt, tillige være altings absolutte begyndelse? Nå ja, det kan det altså ikke. Men vi må vænne os til det. Overalt vil vi støde på kristendommens paradoksale umulighed.

Det kan nu alt sammen udtrykkes på en anden måde. Da forkyndelsens Gud bliver til, overtager han i en vis forstand mytens Gud, identificerer sig med ham eller henter ham ind i forkyndelsen og gør ham på den vis også til forkyndelsens Gud. Alt hvad der berettes om mytens Gud, hans skabelse af verden og hans lange frelseshistorie, bliver nu, i forkyndelsens øjeblik, til definitiv virkelighed. I forkyndelsens begivenhed sker det omsider og definitivt, bliver pure faktisk virkelighed. Myten gør noget, den ikke kan gøre, den indtræffer, nemlig som forkyndelse.

På den måde afsløres det, at Gud er en historie, en overgribende og altbeherskende historie, der går sin gang fra myte gennem frelseshistorie til forkyndelsens begivenhed. Gud er en historie, thi han har en begyndelse, og han ændrer sig, skifter mening, fortryder, at han skabte verden, fortryder, at han ødelagde verden, slutter sine kontrakter og kæmper sin kamp, og til slut træder han da personligt frem i kærlighedens forkyndelse. „Jeg elsker dig", siger han til mennesket. Og dermed skaber han mennesket og

sig selv, som elsket og elsker i kærligheden.

Når Gud således er en historie, kan det have sin betydning at overveje, hvad en historie er for noget, eller hvad der er dens struktur. Det overvejede i sin tid Aristoteles, og de overvejelser er det meget rimeligt at bygge videre på; det er i vor tid gjort af de narrative, der er af den opfattelse, at alt er historie. Det viser sig da, at en historie har sin struktur, sit udgangspunkt, sine vendinger og sin afslutning. Til brug i vor sammenhæng kan vi anskueliggøre os den i følgende model:



De forskellige planer og bevægelser, der udgør en histories struktur, kan benævnes på forskellig måde. Men det vil være rimeligt, at vi benævner dem med de navne, der direkte udtrykker den historie, det for os kommer an på. En historie begynder da i paradiset, i herligheden, hvor alting er til efter sin bestemmelse. Men den slags er naturligvis ikke en historie. Det er en tilstand. Historie bliver det ved den første vending, syndefaldet, det store misgreb, nedfarten, katabasis på græsk, eller hvad udtryk man nu vil anvende. Dermed er alt ændret, vilkårene er blevet anderledes, og man befinder sig på et nyt og uhyggeligt plan, fortabelsen, helvede, landflygtigheden, eksilet. Men dér kan man naturligvis ikke forblive, ikke i en historie. Man må komme frem til den nye vending, modstykket til den første vending, frelsen, den lykkelige indgriben, himmelfarten, anabasis på græsk. Også om den bevægelse kan mange betegnelser anvendes. Resultatet af vendingen er genoprettelsen, det genfundne paradis, tusindårs-riget, eller gudsriget, lykken, der kom tilbage.

Alt dette er begribeligvis blot et skelet, et skema, der jo først får fylde, indhold, kød og blod, når en historie faktisk fortælles – eller oprulles. Men at skemaet ikke blot er tom spekulation, kan illustreres. Man kan tage nogle historier for sig og se efter, om de går efter skemaet. Det vil jeg gøre, og man kan vel ikke fortænke mig i, at jeg henvender mig til en meget stor dramatiker, til Shakespeare.

I „Macbeth" er skemaet overholdt præcist. Dramaet begynder i paradiset. Den viise og milde Duncan regerer i Skotland. Macbeth har som den loyale than og vældige kriger slået alle angreb tilbage, og han får sin belønning. Men samtidig varsles den kommende vending. Heksene på heden har fremsat deres sære spådom og vakt ambitionen i Macbeth. Da indtræffer vendingen. Macbeth og hans Lady dræber Duncan på borgen i Inverness. Straks er alt ændret. Uvejret bryder løs, og den drukne portner afslører med sin vulgære snak, at vi nu er i helvede – samtidig med at det banker på helvedes port. Og helvede breder sig. Kulde, mistro, løgn og ensomhed behersker mere og mere billedet. Indtil omsider den nye vending sker. Birnam-skoven rykker frem mod Dunsinane. Macbeth viser sig igen som helten. Han dør kæmpende. Men han dør. Malcolm hyldes som konge, og Macduff kan sige den befriende replik: „Fri er tiden". Lykketilstanden er vendt tilbage efter fortabelsens mareridt.

„Macbeth" er et mønstereksempel på en histories struktur. Men Shakespeare er selvfølgelig for stor til blot slavisk at følge et skema. Han kan behandle det suverænt. I „Kong Lear" f.eks. begynder selve dramaet med den første vending. Lykketilstanden lige netop antydes, men derpå, i 2. scene, sker misgrebet, Lears vanvittige deling af magten og krav om smiger. Det vil sige, at det ganske drama udspiller sig i fortabthedens situation, i helvede, i ondskabens og det tøjlesløse magtbegærs verden. Den nye vending er identisk med dramaets afslutning. Edward udnævnes til konge og proklamerer, at fra nu af skal der tales sande ord. Men genoprettelsens tilstand skildres ikke. Den genoprettes – og i samme øjeblik går tæppet ned. En lykketilstand kan ikke være sujet for en dramatisk skildring, så når den indtræffer, er dramaet forbi.

I „Hamlet" endelig lader Shakespeare dramaet begynde i fortabelsen. Den paradisiske tilstand er for længst forbi, syndefaldet, den store forbrydelse er allerede indtruffet, vi befinder os i helvede, ude på bastionerne, hvor det er mørkt og bittert koldt, og hvor man stadig må råbe hinanden an. Derfor skal man have alt dette fortidige afsløret, og dertil behøves et gespenst. Resten af dramaet er det lange, komplicerede, tvivlrådige, ængstelige og dog modige oplæg til den nye vending, til hævnen og genoprettelsen. Men den sker som sædvanligt først til allersidst. Men da sker den også, under stor dramatik, og Fortinbras kan sætte sig på Hamlets trone. „Resten er tavshed", siger Hamlet til sidst. Det vil sige: nu er den historie ude.

Nu må læseren tro mig på ordet: sådan kunne jeg fortsætte længe, også naturligvis med andre historiefortællere end just Shakespeare. Men det skulle jo alt sammen blot være en illustration af, at det tomme skema har sin rigtighed; sådan er skemaet for en historie, for så vidt den da skal fortjene sit navn. Og det ville dog være trist, om den historie, Gud er, skulle vise sig at være en dårlig eller rent ud mislykket historie.

Og det kan det meget vel et øjeblik se ud, som om den er. Mytens Gud er jo den Gud, der skaber verden, og hvis historie derfor begynder med selve det, at han er verdensskaber. Men det er den mytiske etablering af den paradisiske tilstand, og den, der forstår sig på historie, er straks indforstået med, at der forestår en vending. Og vendingen indtræffer. Vi finder Eva som lærenem tilhører ved slangens filosofiske forelæsning om liv og død og kundskab, og slangens tale har den retoriske effekt. Sproget, slangesproget, skaber vendingen, syndefaldet indtræffer, og alt er forandret. Mennesket er forandret, til et genert, angstfyldt og angrende væsen. Og Gud er forandret, til dommens og straffens Gud. Og verden er forandret, fra herlighedens sted til ødemark. Vi er tilskuere til det store fald, ned i fortabelsens fortvivlede tilstand.

Men her standser historien. I fortabelsen! Og det kan en anstændig historie ikke tillade sig. Vi må virkelig forlange

en fortsættelse. Men det viser sig, at mytens Gud ikke er i stand til at gøre sin egen historie færdig. Han forsøger ganske vist på det. Fortabelsen viser sig ikke bare at være en tilstand, men at være en fortsat historie, eller rettere en fortsat dobbelthistorie. Mytens Gud bliver til en frelseshistoriens Gud, mennesket bliver en fortabelsens historie, og historiens idé må tydeligt nok være, at disse to historier, frelsens og fortabelsens, omsider mødes og bliver til ét; at menneskets fortabelseshistorie bliver overmandet af eller optaget i eller forvandlet til Guds frelseshistorie. Menneskets historie skal i den nye store vending blive ét med Guds historie. Den idé bliver bare aldrig virkeliggjort; dobbelthistorien kommer i grunden ikke ud af stedet, ligegyldigt hvor mange dramatiske begivenheder der indtræffer – indgåelse af kontrakter, lovgivning, profeter, landflygtigheder, hjemkomster, og hvad vi ellers kan læse i den gamle pagts bøger. Det er rystende afmægtigt alt sammen; til sidst ender man med ikke at kunne andet end vente. Historiens idé kræver nu engang den nye vending, og den er der den dag i dag folk, der endnu venter på. De folk nemlig, der ikke kender nogen anden Gud end mytens Gud.

Den historie, mytens Gud ikke formåede at fortælle til ende, bliver da overtaget af forkyndelsens Gud. Eller kan vi sige: til sidst tager Gud selv ordet; han gør sig selv til lutter sprog, men altså til et nyt sprog, forkyndelsens; han inkarnerer sig som det sprog, der fortæller historien færdig. Så meget skulle der til. Da Guds historie og menneskets historie ikke kunne mødes, eller da mennesket ikke formåede at identificere sin historie med Guds, var der åbenbart ikke andet for: Gud måtte selv påtage sig menneskets rolle, overtage menneskets replikker og gøre sin menneskelige historie guddommelig. Når mennesket ikke kunne identificere sig med Guds historie, kunne det i hvert fald identificere sig med gudmenneskets, thi det var jo virkelig menneskets egen historie.

Men her gælder det om at forstå strukturen og relationerne rigtigt. Måske kunne man tænke som så: det var en meget lang historie. Den begyndte „i begyndelsen" og blev for hele første halvdels vedkommende fortalt af mytens

Gud. Men derpå, „i tidens fylde", overtog forkyndelsens Gud fortællerrollen og fortalte på inkarnationens umulige måde historien til ende. Men sådan er det ikke. For det første er det naturligvis ikke to forskellige guder, der optræder, den ene efter den anden, men det er Gud, der optræder i to forskellige sproglige kategorier.

For det andet er det ikke sådan, at forkyndelsens Gud fortsatte, hvor mytens Gud slap, og bare fortæller videre for dog omsider at få den evindelige historie gjort færdig. Det er mere kompliceret. Gud begynder at fortælle sin historie i mytens kategori. Det bliver en lang historie; længere måske, end han oprindeligt havde tænkt sig; historien går i fisk for ham; det er umuligt for ham at få mennesket til at agere korrekt i historien og sige de rigtige replikker. De går hele tiden fejl af hinanden. Hvad der jo i grunden ikke er underligt, thi de har ikke sprog fælles, og hvordan blive identiske i den fælles historie, når de fortæller den i hver sit sprog?

Vi kan begribeligvis ikke forestille os, hvad der sker. Men vi kan da prøve at forestille os det på menneskelig måde. Det er som om – kan vi sige – det er som om Gud på et bestemt tidspunkt er blevet klar over, at dette her, det går ikke. På den hidtidige fortællemåde har det lange udsigter med at få den historie færdig. Altså, siger han da til sig selv og de forsamlede engle, jeg må fortælle historien i et helt andet sprog, i et menneskeligt sprog. Jeg må blive et menneske, der taler på menneskevis. Men det betyder, at jeg ikke bare kan fortsætte historien fra det punkt, hvor vi nu befinder os, for som myte-historie duer det overhovedet ikke. Jeg må begynde helt forfra, fra selve begyndelsen, og fortælle historien én gang til, men denne gang som en forkyndelses-historie.

Og så udspiller sig da den utrolige historie. Ordet blev kød, som det hedder i højtidsfuld mystik. Sproget, Guds sprog, blev menneske, det sprog, der havde talt „i begyndelsen" og i myten skabt verdens orden, gav sig nu til at tale som menneske i menneskeord. Det sagde nu „i tidens fylde", hvad det mytisk havde sagt fra begyndelsen af. Det udspillede den ganske samlede historie i skikkelse af et

menneskes levnedsløb. Alt hvad mytens Gud i myten sagdes at have gjort, det gjorde nu forkyndelsens faktiske Gud i historisk konkrethed; men i samme øjeblik det således var gjort – eller sagt i forkyndelsens udsigelse – i samme øjeblik fik det myte-kraft. Det overskred den historiske tilfældighed og blev den evige grundlæggelse af en ordning, gudsrigets ordning.

Jesu liv er jo i sig selv en historie, den hellige historie, og med „hellig" angives, at den ikke lader sig begribe ud fra de kategorier, der ellers gælder for et historisk forløb. Den absorberer fortiden, også den mytiske fortid. Skabelsen „i begyndelsen" sker nu; hvad der i myten var skabelsen af verden, bliver i forkyndelsen til skabelsen af gudsriget. En normal histories første og sidste tilstand, den oprindelige herlighed og den genoprettede herlighed smelter sammen til den ene, altid nærværende herlighed, som forkyndelsen har det særlige ord for: gudsriget. På lignende måde anticiperer forkyndelsens hellige historie al fremtid. I denne forkyndelse er al fremtid allerede givet. Menneskesønnens genkomst, tusindårsrigets oprettelse. Ganske vist er dette unægteligt fremtid, den absolutte fremtid, verdensløbets mytiske afslutningsbegivenheder; men det er også nutid; menigheden lever midt i det, nødvendigvis, for uden det ville menigheden slet ikke være menighed: „... nogle af jer, der står her, skal ikke smage døden, før menneskesønnen kommer i sin herlighed". Sådan hed det for et par tusind år siden, sådan hedder det i dag, og det er i begge tilfælde sin egen sandhed.

Jesu liv er selve den fundamentale historie, med sine tilstande og sine vendinger, fra herligheden, gennem fornedrelsen, den definitive fornedrelse til død og helvednedfart, men derpå gennem den nye vending påskemorgen og himmelfartsdagen til den genoprettede herlighed. Her udspilles historien, den i aldeles bogstavelig forstand utrolige historie, som man derfor ikke kan stille andet op med end at forkaste den som nonsens eller at tro den, ikke ved at tro *på* den, men ved at identificere sig med den. Deri består „frelsen", at Jesu utrolige historie bliver min historie:

„Ikke længere jeg lever, men Kristus lever i mig". – „Kristus" – det er ikke en mystisk størrelse, men Jesu historie!

Det er ikke blot Jesu liv, der i sig selv er en historie, han bruger dette samme liv til forkyndende at fortælle historier – historier, der ofte er lige så utrolige, som hans egen historie er det. Hvisårsag det volder teologiske og hermeneutiske problemer, hvorledes man nøjagtigt skal forstå disse historier, og om man måske må hente hjælp fra noget, man kalder Helligånden. Men lad os gemme det problem til senere overvejelser.

Der tegner sig også en anden uenighed, som jeg gerne vil give et ord med på vejen. Tidligere i vort århundrede var først en dialektisk teologi, senere en eksistensteologi ret dominerende. Ganske vist kan det være svært at skelne nøjagtigt imellem dem, men med navnene Barth og Bultmann er tendenser markeret. Man havde i disse teoridannelser en tilbøjelighed for at begribe Jesu forkyndelse som imperativiske udsagn, altså performative (skønt det ord ikke rigtig var opfundet dengang). Jesus befaler („Følg mig!", „Sælg alt, hvad du ejer" o.d.s.) eller lover („Din tro har frelst dig", „Dine synder forlades dig" o.d.s.). Jesus var autoriteten, der suverænt handlede med mennesker.

I dag er der opstået en narrativ teologi, der vender sig i foragt mod eksistensteologien, thi Jesus forkynder naturligvis slet ikke på den måde; han forkynder ved at fortælle en historie, en såkaldt lignelse (hvilket i parentes bemærket er en dårlig og misvisende betegnelse). Og det, hævder den narrative teologi, er noget meget andet, og den anser vist generelt eksistensteologien for at være en lille smule ubegavet, siden den ikke kan fatte den pointe.

Den diskussion er jeg ikke henrykt for; måske fordi jeg personligt føler mig godt tilpas i begge de stridende lejre og derfor ikke helt kan indse, at der er virkelig mening i skænderiet. I mine øjne kan man ikke operere med så radikale adskillelser mellem sproglige dannelser. Det er eksempelvis en banal iagttagelse, at man meget vel kan formulere et sprogligt spørgsmål, der slet ikke er noget spørgsmål, men en befaling. Hvis min kone siger: „Skal du ikke have skrevet det brev?", er der i virkeligheden ikke tale om nogen

forespørgsel, men om en kraftig opfordring til at få den sag fra hånden.

På analog måde kan Jesus godt fortælle en historie. Men hvis man ikke fatter de imperativiske konnotationer i den, men bare tror, det simpelt hen er en historie, er man i afgørende grad gået fejl af pointen. Omvendt kan Jesus meget vel udstede en befaling, sige: „Sælg alt hvad du ejer ...". Men hvis man lader den befaling henstå for sig selv, i den forudsætningsløse luft, er der ikke meget befalende i den, for hvem i hele verden vil så føle sig forpligtet til at adlyde. Kun hvis der bag ved den lurer en historie, om den kostbare perle, kommer der legitimitet over befalingen.

Men som sagt: alt det vender jeg tilbage til. Her drejer det sig alene om at forstå forbindelsen imellem, eller enheden imellem, disse to former for historie – den historie Jesu liv er, og de historier Jesus fortæller. Først i deres énhed med hinanden er de i deres sum kristendommens forkyndelse. Jesus er selv i sit liv den forkyndelse, som han i sine udtalelser giver sproglig formulering – og på den måde er den kristne forkyndelse da enheden af historie og sprog.

Det kan man imidlertid på sin afsvækkede vis sige om så mange. Sokrates' budskab til landsmænd og eftertid var også den i hans tilfælde etablerede enhed af historie og sprog, og således kan det siges om enhver, der personligt var, hvad han sagde. Den religiøse dimension i tilfældet Jesus er, at hans enhed af historie og sprog straks fik myteperspektiv, blev grundlæggelsen af et kosmos. Derfor er den evangeliske beretning om Jesus en forvirrende enhed af historisk information og myte-fortælling; enhver historisk detalje får mytens struktur, og ethvert mytisk træk knyttes til et historisk faktum.

Således må en foreløbig bestemmelse af forkyndelsens kategori se ud: Gud er en historie, i hvilken der bringes et skabende budskab med myte-perspektiv. Og indholdet af det forkyndte budskab er Guds erklæring til hvert menneske: „Jeg elsker dig!" – hvilket skaber disse to figurer: Gud som elsker og mennesket som elsket. Som sådan skabende er forkyndelsen helt og aldeles et budskab. Den er ingen information. Man kan ikke på nogen optænkelig måde foranstalte en undersøgelse for omsider at få afsløret, om forkyndelsen passer, thi ved ikke at være nogen information passer den ikke med noget. Den passer kun med sig selv. Hvilket den også kun skal, da den er et skabende budskab. Eller man kan sige, at forkyndelsen nok informerer om den historiske detalje (at Jesu mor hed Maria etc.), men at den historiske detalje straks opsluges af det mytiske budskab (at Jesus var den underfuldt fødte etc.).

Denne foreløbige bestemmelse skal gerne blive til en mere definitiv. Men inden jeg forsøger på den forvandling, er det uomgængeligt nødvendigt for mig at markere, hvad det hele ikke er for noget.

2. Metafysikkens Gud

Det er nemlig ikke metafysik; og det er virkelig meget uheldigt, for det har teologien haft en ret udbredt tilbøjelighed for at være siden sine ældste tider. Hvilket har sin meget selvfølgelige forklaring i det faktum, at kristendommen straks trådte ind i den antikke verden, der var den metafysiske tænknings fædreland.

En metafysisk teolog må anstændigvis anse alt det hidtil sagte for pure nonsens. Metafysikkens Gud er naturligvis ikke en historie. Han er lige omvendt det principielt historieløse, thi han er jo den evige og uforanderlige, der er hævet over tiden, der i går og i dag, ja til evig tid er den samme, og i hvem der ikke er forandringens skygge. Først ud fra den ophøjede position kan Gud overhovedet fungere som Gud: opretholde verden, styre begivenhedernes gang, være det absolutte udgangspunkt og det absolutte mål for alt værende, være det værendes væren.

Ganske som metafysikkens Gud ikke kan være en historie, kan han heller ikke være sprog. Det er en absurd idé, at Gud skulle kunne finde på at sige noget; det ville invalidere hans status som Gud, thi at skulle tale er et udtryk for en ufuldkommenhed. Med talen har man en hensigt, man vil opnå noget, sætte sig i forhold til nogen, oplyse om noget eller selv blive oplyst; at tale er en handling, der skal foranstalte en eller anden art af forandring. Sproget hører til i foreløbighedens verden, ufuldstændighedens, forandringernes, hensigternes og bestræbelsernes. Men at anbringe Gud i den verden er identisk med at slå ham ihjel som Gud. Gud er og bliver hinsidig, transcendent og uendeligt fjernet fra den verden, i hvilken historier udspiller sig og ord tales.

Man kan rigtignok stille det spørgsmål, hvad metafysikken strengt taget overhovedet skal med Gud. Er Gud en

metafysisk nødvendighed? Det spørgsmål skal man ikke besvare for hastigt, thi svaret afhænger virkelig af, hvad man nøjagtigt talt mener. Indledningsvis kunne man møde op og interviewe de to vældige metafysiske systemer, som teologien lige siden på en eller anden måde har gjort brug af, det platonske og det aristoteliske – og bagefter kan man gøre visit hos stoikerne.

Altså: havde Platon i sin metafysiske tænkning nogen særlig påtrængende brug for Gud? Ja, det kommer jo an på. Han taler ganske ligeud om de græske guder, om Afrodite og Eros og Zeus, og når han taler anonymt om Guden, kan man næsten forlade sig på, at det er guden i Delfi, Apollon, han har i tankerne. Men rigtig alvorligt er alt dette jo ikke. Hvis man udelod det, gik der ganske vist meget tabt, poetisk-digterisk set. Men metafysisk betragtet ville det intet betyde.

Men hvem er da Gud, den rigtige metafysiske Gud, for Platon? Sandt at sige, jeg véd det ikke. Men mon ikke det vil være rimeligt at gætte på, at det til syvende og sidst er det godes idé, der fungerer som metafysikkens Gud i hele den metafysisk opbyggede værens-betragtning? Jeg gætter i hvert fald på det – og hvis man accepterer det gætteri, stiller det næste spørgsmål sig: hvad skal vi da egentlig i denne forbindelse med det ord Gud? Vi kan fuldt ud klare os med den meget mere markante og præcise betegnelse: det godes idé. Konklusionen er, at der i den platoniske metafysik ikke er nogen påtrængende brug for en metafysikkens Gud. Han er nærmest en smule overflødig.

Aristoteles var ikke digter. Han fortalte ikke poetiske myter om Eros' undfangelse ved Afrodites' navnefest. Han kunne snildt klare sig uden mængden af guder. Til gengæld var han jo et både analytisk og syntetisk geni, og spørgsmålet er, om han i sin tænkning havde brug for metafysikkens Gud for at få systemet samlet, summeret op og forankret i det forudsætningsløse første og det ultimativt sidste. Det er altså spørgsmålet, men jeg tør ikke éntydigt besvare det; jeg må nøjes med at være mest tilbøjelig til at hævde, at det i grunden var lidt generende for Aristoteles, at han helst, eller snarere partout, måtte få Gud anbragt et

eller andet sted. Han havde ikke den fjerneste intention om at repetere Sokrates' skæbne. Eller Anaxagoras'. Og han måtte jo af metafysiske grunde hævde, at bevægelsens struktur udkrævede en første ubevægede bevæger. Og den kunne man da kalde Gud. Eller spillet mellem mulighed og virkelighed måtte udkræve den rene virkelighed, hvor der ikke længere forekom nogen ikke virkeliggjort mulighed. Og sådan én kunne godt benævnes Gud. Og alt sådant noget. Den aristoteliske metafysik har fundamentale begreber, der i hvert fald siden, af middelalderens skolastikere, blev identificerede med Gud. Men i systemet selv var betegnelsen Gud i grunden en overflødighed. Aristoteles' metafysik har ikke nødvendigvis brug for metafysikkens Gud.

Hvis vi kigger inden for hos stoikerne, vil vi opdage, at de slet ikke kunne undvære Gud. De kan ligefrem digte hymner til Zeus, og Gud indgår i alle mulige overvejelser. Det er måske ikke så sært, for efter deres mening er det i grunden universet selv, der er Gud, det vældige levende væsen, i hvem fornuften i den grad hersker, at de også kan kalde det med det ord: fornuften – eller på græsk, tankevækkende nok, logos. Gud er den kosmiske fornuft, der holder alt oppe og sammen og gennemtrænger altet med meningsgivende hensigtsmæssighed. Den kosmiske fornuft, det er lige en idé, en moderne teolog kunne tænkes at falde for. Men ideen er altså stoisk. Og skyldes, at stoikerne kan tale så ubesværet om Gud, fordi de i realiteten slet ikke har noget begreb om Gud, men kun om det guddommelige univers.

Når vi således vandrer lidt rundt i de store antikke filosofskoler, får vi åbenbart den oplysning, at metafysikken udmærket kan tale vidt og bredt om Gud, men kun fordi den overhovedet ikke har brug for en sådan Gud til noget specielt. Metafysikkens Gud er ingen Gud, men en religiøst klingende betegnelse for et metafysisk grundbegreb. Det skyldes, at metafysikken ikke nødvendigvis, ja endda helst ikke er dualistisk; den behøver ikke at operere med en transcendens i afgørende forstand.

Metafysikken ønsker at få afgjort, hvad væren er. Ikke

et eller andet værende, men væren selv. Og det viser sig, at for at få afdækket, hvad væren er, behøver metafysikken ikke andet end væren selv. Den giver sig nødigt ud i fordoblinger. Væren er væren, skal ikke forklares ved andet end sig selv. Væren er uden videre til som væren. Det kunne allerede Parmenides argumentere for med en desorienterende konsekvens, for selve dette ord „er" siger jo implicit, at det er; det kan ganske umuligt være opstået, thi så måtte der have været en tid, hvor man meningsløst måtte hævde, at „er" ikke er. Det desorienterende bestod i, at med den argumentation, er det kun „er", der er – og hvad så med heste, vinflasker og hyacinter?

Det spørgsmål satte en tid grækerne grå hår i hovedet – indtil Platon og Aristoteles på hver sin måde besvarede det. Og så var metafysikken født til verden. Men stadig som en anskuelse, der til at forklare væren ikke gjorde brug af andre begreber end væren. Hvad skulle man dog med dem? Hvis væren er væren, kan det ikke være andet end væren. Hvis væren skal frembringes af noget andet, opretholdes af noget andet, er det ikke længere væren. Og tanken fortaber sig straks i fordoblinger, for dette andet, der skal frembringe og opretholde væren, er det ikke også væren? Hvis ikke, hvad er det så – eller hvorledes kan det i så fald overhovedet siges at være? Og hvis det selv er væren, hvad skaber og opretholder da denne særlige væren? Den slags spekulationer fortaber en græsk tænker sig ikke i. En græsk tænker vrøvler ikke.

Men efter den belæring kan vi omsider komme til vort spørgsmål. Når teologien går hen og bliver metafysisk, da sker det, som grækerne lykkeligt undgik, begreberne fordobles, og problemerne bliver dunkle. Så meget har teologien i hvert fald forstået, at Gud ikke er verden eller optræder i verden som et verdens-fænomen, end ikke et meget fornemt sådan. På den anden side, når man nu altså vil være metafysisk, må Gud forvandles til metafysikkens Gud, og hvorledes kan han i grunden det, når han er absolut transcendent i forhold til den verdens væren, som det er metafysikkens opgave at bestemme nøjere?

Det er noget pinligt med denne metafysikkens Gud, for

han må forlods og principielt erklæres for en overflødighed. Derfor kan den teologiske metafysik ikke begynde med rent ud at være en metafysik. Den må begynde med at påvise en ny begyndelse for metafysikken, i nødvendigheden af at fordoble værens-begrebet, at gå fra verdens væren til Guds væren. Den må med andre ord begynde med at bevise Guds eksistens.

Det er notorisk et temmelig pinligt punkt, så lad mig opholde mig et øjeblik ved det. Det kunne nemlig et øjeblik se ud, som om antik metafysik gør det samme. Det er der så mange eksempler på, at det er næsten uoverkommeligt at regne citaterne op. Men jeg kan da eksempelvis henvise til Cicero's „De natura deorum" (Om gudernes natur), eller det afsnit af bogen, jeg har bragt i „Stoikerne", 1966, s. 110–143. I det afsnit fører Lucillius ordet, og Lucillius er stoiker, og her ser man stoikeren hobe gudsbeviser op i mængde. Sagen er imidlertid, at det ikke er gudsbeviser i vor forstand af det ord. Lucillius gør selv opmærksom på, at nok argumenterer han lige i øjeblikket filosofisk, men at det strengt taget er en fejl. Om Gud skal man ikke argumentere filosofisk, men tale i retorikkens flydende strøm, thi Gud skal ikke bevises, men påvises. Guds eksistens er ikke et resultat, man argumenterende skal ankomme til, men et udgangspunkt, man retorisk skal gå ud fra. Verden ligger udbredt for vore øjne; dens velordnethed, hensigtsmæssighed, sammenhængende harmoni trænger sig på som det mest indlysende af alt, og det kan man derfor vandre omkring i, påpege, skildre, og hvert ord bliver til et „gudsbevis". Men hvad er det for en gud, det beviser? Den gud, der, som det udtrykkeligt siges, er identisk med universet selv. Og følgelig veksler Lucillius også mellem at sige Gud, universet, naturen, verdensfornuften, uden at der mellem disse udtryk er andet end variationens forskel.

Denne holdning fra antik metafysiks side svarer på det smukkeste til den folkelige gudetro i antikken. Hele den vældige mængde af guddommelige væsener var jo ret beset ikke andet end den vældige mængde af verdens fænomener og funktioner. Hver eneste funktion havde sin specielle gud som tilforordnet garant; i realiteten var denne gud

ikke andet end netop den funktion, han/hun var gud for. Af den grund giver det antikke menneske sig ikke af med at „tro på" guderne, altså i betydningen: tro på at de eksisterer. Kornets vækst, elskovens vælde, tordenbraget er jo dog ikke noget, hvis eksistens man skal tro på. Antik metafysik er, set fra den synsvinkel, ikke andet end denne folketro i sin yderste abstraktion. Ikke dette eller hint verdensfænomen, men verden som sådan er identisk, ikke med en eller anden gud, men med den metafysiske Gud.

I den teologiske metafysik er det helt modsat. Dér er Guds eksistens ikke det selvindlysende første, det fundament, som man kan tage stade i for derudfra at udfolde de metafysiske grundsætninger. Det er verden, der er utvivlsom. Det er verdens væren, metafysikken vil bestemme. Men at den skal gøre det ved hjælp af en væren, der ikke er verdens, og at der overhovedet skulle være en sådan væren, der ikke er verdens, men Guds, er i første omgang til det yderste tvivlsomt. At metafysikkens Gud, der altså ikke er verden, er, er noget, der først skal godtgøres. Man må, ligeud sagt, først bevise Guds eksistens, ikke retorisk udfolde hans selvfølgelighed, men logisk argumentere for, at der i det hele taget findes sådan noget som en extramundal Gud.

Det bliver da en kær beskæftigelse for den metafysiske teologi at konstruere gudsbeviser. Der er en sand overflod af dem – moralske, psykologiske, teleologiske, causale og alle i adskillige varianter. Dem orker jeg ikke at komme nøjere ind på. Det ville også føre os fjernt bort fra emnet og utvivlsomt blive noget kedsommeligt. Men en bestemt, næsten generel mekanisme kan der derimod være grund til at kigge lidt på. Man har det med at lade sit gudsbevis tage sit udgangspunkt i et eller andet faktisk, som ingen vil benægte, et træk ved verden og dens funktioner, f.eks. det forhold at enhver ting er forårsaget af en anden ting, der igen er forårsaget af en tredje ting. At det forholder sig sådan, er et helt banalt og ubestrideligt faktum. Verdens ting er kun til i afhængighed. Men derpå argumenterer man, at således kan det ikke bare være. En væren, verdens, der i sin grund er afhængighed, kan ikke slutte sig af i selvtil-

strækkelighed. En vældig sum af ting, der alle er indbyrdes afhængige, kan i sig selv slet ikke være til. Den må i sin samlede sum, i sin faktiske forekomst, selv være afhængig af noget, som på sin side ikke er afhængigt af noget som helst. Uden et sådant noget ville verdens sum af indbyrdes afhængige ting overhovedet ikke komme i stand.

Man kan til nøjere oplysning tænke på malerier. Et maleri må jo nødvendigvis være maleri af et eller andet, gerne noget non-figurativt et eller andet. Det kan ikke være maleri af ingenting. Det kan derimod meget vel tænkes at være et maleri af et andet maleri. Vi kan for den sags skyld tænke os så mange malerier, det skal være, der alle er malerier af hinanden. Men hvis de ikke i sidste ende er malerier af noget uden for deres samlede kreds af malerier, er de slet ikke malerier. Eller man kan ikke tænke sig to malerier, der gensidigt er malerier af hinanden. Logikken forbyder den slags ting.

Altså kræver logikken, at der er sådan noget, et eller andet uden for maleriernes verden, der gør det muligt for malerierne overhovedet at være det, de er, malerier. Og på samme måde med verden og dens væren afhængighed. Nok kan afhængige ting være afhængige af hinanden, men al denne gensidige afhængighed er en logisk uting, hvis ikke der forefindes en grundlæggende afhængighed, verdens totale afhængighed af noget, der ikke selv er afhængigt, og som derfor ikke har karakter af verden, altså Gud og hans ikke-afhængige væren.

Som sagt: den tankemodel kan bruges på meget andet end just verdens karakter af causal afhængighed, og hver gang mener man at nå til et absolut transcendent, til den metafysiske forankring, til Gud.

Det tankevækkende er nu, at Gud ved den metode bliver til mange forskellige ting, thi han bliver hver gang til det, som gudsbevisets argument fører til. Vi kan jo godt remse noget af det op: den første ikke-forårsagede årsag, den ubevægede bevæger, det yderste formål for al stræben og bevægelse, det rene intellekt, den absolutte virkeliggjorthed, det egentlige subjekt for alle positive prædikationer, den fuldendte væren til, der er til stede i alt, der er til,

den magt, der får verdens væren til at kunne være væren, den forskelsløse enhed af alt, der kan skabe sig skikkelse, den væren, der ikke kan andet end være, og som derfor nødvendigvis er.

Der er ofret sande orgier af genialitet på disse metafysiske ræsonnementer. Men hvad er det hele i sidste instans værd? Jeg tænker ikke på, hvad det er værd som beviser betragtet, om de holder stik rent logisk. Det gør de nok ikke, men det er i grunden underordnet. Der kan meget vel siges noget sandt ved hjælp af et bevis, der logisk set ikke duer. Det afgørende er bevisernes intention, hvad man ved deres hjælp ønsker at demonstrere. Og netop set fra den synsvinkel er beviserne betænkelige.

Intentionen er jo tydeligt nok at sprænge grænserne for verden, at trænge udenfor til en væren, radikalt anderledes end verdens væren, for i den at finde den absolutte forankring. Men selve det projekt er betænkeligt, for hvad skal man sige om en sådan postuleret extra-mundal væren? Sproget er denne verdens sprog; med den er det ét, og når det taler, er det om den, det taler, eller det er den, der bliver til i det talte sprog. Men hvordan da med det sprog blot drømme om at tale om noget, der principielt netop ikke er den verden, der er sprogets dimension? Et selvmodsigende projekt, der jo afslører sig selv derved, at sproget straks slår sludder og bliver til sort tale. Men det har jeg tidligere forsøgt at demonstrere.

Jeg kan gøre opmærksom på et andet forhold. I realiteten kan gudsbeviserne ikke honorere deres egen intention. De sprænger ingen grænser, eller de rækker ikke ud efter noget absolut transcendent. I realiteten bliver de inden for den givne verdens egen væren og formulerer blot dens egen selvforankring. Lad mig henvise til det eksempel, jeg begyndte med at fremføre, påvisningen af den logiske nødvendighed af sådan noget som en ikke-forårsaget første årsag eller en ubevæget bevæger. I virkeligheden er det jo Aristoteles' argumentation, man gentager, men for Aristoteles er der ikke tale om at sprænge grænser eller om at nå frem til det transcendente. Aristoteles' metafysik er naturligvis ikke i den forstand teologisk, at han forestiller

sig en anden art af væren hinsides verdens væren. Begrebet om den ubevægede bevæger er begrebet om den selvforankrende karakter af verdens væren – eller altså af væren som sådan. At gøre denne argumentation teologisk er derfor en tilsnigelse – der ikke lykkes.

Det samme kan siges om alle andre mulige bestemmelser af metafysikkens Gud. De intenderer det transcendente, men udsiger i virkeligheden noget karakteristisk ved den væren, der nu engang er verdens. De er anstrengte teologiske forvridninger af agtværdige metafysiske argumenter, og mit høflige forslag er, at det skulle man lade dem blive ved med at være, agtværdige metafysiske argumenter.

Man kunne nemlig også overveje, hvad det hele metafysiske postyr egentlig skal gøre godt for. Lad os sætte, at det har sin logiske og ubestridelige rigtighed med disse begreber, med den ubevægede bevæger og den rene virkeliggjorthed og magten, der får væren til at være væren, og altings absolutte mål osv. Hvad skal vi så kristeligt talt bruge det til? Vil det ikke lyde lidt akavet i fromme ører, at den ubevægede bevæger og den rene virkeliggjorthed er blevet menneske og har talt sin forkyndelse i Jesus Kristus? Kan man forestille sig, at den fordoblede værensmagt har elsket verden således, at osv.? Den metafysiske Gud synes overhovedet ikke at være nogen Gud, og jeg har vanskeligt ved at forestille mig noget menneskebarn bede sin aftenbøn til den ikke-forårsagede første årsag.

Metafysikkens Gud er ingen Gud, og det mest fornuftige ville derfor nok være helt at opgive begrebet. I realiteten har metafysikken også omsider gjort det, ved nemlig igen at gøre det, som stoikerne så udmærket begyndte på: at identificere verden og Gud. Denne udvikling finder sit højdepunkt i Spinoza's absolut historieløse og Hegels absolut historicerede metafysik. Gud og verden er ét, hvilket jo er det samme som, at verden i sig selv er guddommelig, gennemrationel, velordnet, fyldt med denne kosmiske fornuft, der gør det til en liflig oplevelse at leve i verden med guddommelighedens tanke bag sig.

For det var jo det, man ville, fra begyndelsen, hævde verdens velordnethed, harmoni og lyst. Man mente blot fejlagtigt, at man til det formål måtte opfinde en metafysikkens Gud. Man forstod ikke, at det var metafysikken fuldt ud i stand til på egen hånd at etablere. Eller man mente, da man nu engang var kristen, at man måtte ved et eller andet kneb få den kristne Gud smuglet ind i metafysikkens system, så det omsider kunne blive et kristent system. Ideen var måske from nok, men dybt misforstået, og den tragiske konsekvens blev, at man i sin glæde over metafysikkens Gud efterhånden bragte mytens og forkyndelsens Gud i glemme eller fik ham forvandlet til et anhang i lærebogen. Og i den position befinder han sig dårligt.

Men lad mig slutte med at glæde de endnu levende tilhængere af metafysikkens Gud. De kan finde støtte hos en stor dansk filosof og på den måde blive konfirmerede i deres forehavende. Jeg citerer: „Enhedsprincippet er ... den nødvendige Forudsætning for Tilværelsens Forstaaelighed. Og da det, at Tilværelsen indenfor visse Grænser er forstaaelig, maa antages at hænge sammen med Tilværelsens egen Natur, have vi Ret til at tale om en Kraft eller en Magt, som gør, at Alt hvad der existerer, og Alt hvad der sker, staar i indre Sammenhæng, holdes sammen i et Kontinuitetsforhold. Hvis man definerer Gud som Princippet for Tilværelsens Forstaaelighed og derfor igen som Princip for Tilværelsens Eenhed, saa viser der sig her Muligheden af et med den videnskabelige Erkendelse harmonisk foreneligt Gudsbegreb." Sådan skriver Høffding i sin Religionsfilosofi (1901, s. 57), og det kan vel gælde som en filosofisk kontrasignering af ideen om metafysikkens Gud.

Men den store Høffding har naturligvis sans for, at metafysikkens Gud vist nok alligevel ikke er nogen rigtig Gud, og at den mere rigtige Gud ikke er udtømmende bestemt ved sin ansættelse som metafysikkens Gud. Lidt længere nede på siden fremsætter han derfor en meget afgørende erklæring. „Det filosofiske og det religiøse Sprog forholder sig ikke altid saaledes til hinanden, at man uden videre skulde kunne oversætte en Tanke fra det ene Sprog til det andet, eller til et Begreb, som er dannet paa det ene

Omraade, finde et aldeles tilsvarende Begreb paa det andet."

Den erklæring har jeg smukt lagt mig på sinde, så efter denne lille udflugt til metafysikkens verden, vil jeg vende tilbage til det religiøse sprogs område, hvor det ikke er metafysikkens Gud, men mytens og forkyndelsens Gud, der tales om, hvor Gud altså ikke er et filosofisk begreb, men sprog og historie.

3. Den fortalte historie

Gud er en historie, men jo en fortalt historie, mytens historie og forkyndelsens historie, med andre ord en historie, der ikke lever andre steder end i sproget, og det rejser et spørgsmål. Hvad mener man helt principielt med det ord historie? Når vi taler om en historie, mener vi altid en fortalt historie, en fiktiv eller en faktisk historie, men i hvert fald en, der fortælles. Men hvad mener vi, når vi ikke taler om en historie, men om historie som sådan?

Vi mener naturligvis fortiden, vores fortid, folkets fortid, menneskehedens fortid, udviklingen, der er sket, hændelserne og tilstandene og menneskers liv og gerninger. Naturligvis. Hvad ellers? Det kan vi studere fra ende til anden. Og derpå kan vi skrive et eller andets historie – verdens historie, Danmarks historie, kongernes historie, kvindernes historie, de undertryktes historie, møbelkunstens historie, arbejderbevægelsens historie, pincettens historie og så videre i det praktisk taget ubegrænsede. Der kan være uendelige besværligheder forbundet med det, men teoretisk betragtet er det ganske ligetil.

Men der er nu alligevel noget underligt ved det. Det er jo næppe nogen tilfældighed, at vi bruger det samme ord, historie, om både en fortalt historie og det faktiske historiske forløb. Måske bliver det faktiske historiske forløb først historie, når det forvandles til en fortalt historie. Men da vi umuligt kan tale om et historisk forløb uden altså at tale om det, bringe det ind i sproget og gøre det til fortalt historie, bliver det en simpel selvmodsigelse at ville tale om et historisk forløb, således som det må være, før der bliver talt om det – ved sprogets hjælp at forklare, hvorledes noget er uden for sproget. Men da det er meget fornøjeligt at gøre noget, man ikke kan, vil jeg forsøge det alligevel.

Findes der overhovedet sådan noget som historien – ver-

denshistorien, danmarkshistorien, korstogenes historie? Er et forløb af begivenheder og tilstande virkelig i agtværdig forstand et forløb? Måske er det rimeligere at sige, at det, der forefandtes, er et hulter-til-bulter af forløb, et ind-i-hinanden eller en forvirrethed af uoverskuelighed. Måske kan man slet ikke tale om forløb, når der ikke forefindes et forløbs struktur, en åbning eller begyndelse, en plan, en idé, en hensigt, en modstand, der skal overvindes, en kamp, der skal kæmpes, og til slut et mål, der er nået – eller tragisk forfejlet. Og måske er der i alt det, der forefindes, før sproget erobrer det, overhovedet ikke i den forstand af ordet et forløb – ikke andet end en kaotisk uigennemskuelighed af hændelser. Måske – for hvordan skal vi dog vide det? Vi kan jo ikke vide andet end den fortalte historie, for det er gennem fortællingen, historien bliver en historie og derved kommer til vor kundskab.

Lad os tage et historisk forløb, en historisk begivenhed, mit yndlingseksempel, slaget ved Austerlitz. Ingen vil vel benægte, det er en verdenshistorisk begivenhed af opsigtsvækkende format. Men hvad var den i grunden, denne begivenhed, da den skete? Det er spørgsmålet, og det er just det spørgsmål, der ikke lader sig besvare, og som det måske er den rene meningsløshed overhovedet at stille. Hvad den begivenhed var, er helt afhængig af, hvem der skal fortælle den.

Napoleon kan fortælle om begivenheden. Han er sådan set nærmest til det, for han havde lagt planen. Men han sad på sin hvide hest, overskuede den store situation og gav sine ordrer, og når han skal fortælle om det, foregår det i abstrakte størrelser: østrigerne, russerne, vore egne armeer, repræsenteret af marchaller – Davout, der bar hovedbyrden sydpå, Soult, der angreb på tværs af Pratzenhøjderne, Massena, der holdt venstre flanke, Bernadotte, den idiot, der næsten forræderisk undlod at forfølge. Der vil ikke være alverden med konkrete soldater i Napoleons fortælling.

Heller ikke hvis Kutusov skulle fortælle det samme, men han faldt jo også i søvn under krigsrådet og var i øvrigt på forhånd overbevist om, at det ville gå galt. Men det gør

ikke så meget at tabe et slag, når man til slut vinder krigen. Men slaget ved Austerlitz ville blive meget det samme i Napoleons og Kutusovs gengivelse. Hvis derimod Louis Levoirseur, grenader i Soults armé, hjemkommet til landsbyen i Loire-dalen, skulle fortælle om slaget ved Austerlitz, ville vi få noget helt andet at vide – om morgentågen, solen, marchen over dalen og angrebet op ad højderne, om Pierre ved siden af, der var alt for ivrig og brød rækkerne, om de dumme østrigere, der i lutter forfjamskelse ikke kunne finde ud af, hvor angrebet kom fra og meget andet, og altså begivenheder, som hverken Napoleon eller Kutusov havde megen anelse om.

Sådan kunne vi blive ved meget længe. Men hvorledes skal summen af al den slags nogen sinde blive til en éntydig størrelse, alle vil være enige om at kalde „Slaget ved Austerlitz“? Og det er jo, hvad historikerne gerne skulle: levere os den definitive historie om begivenheden. Men man kan gøre en prøve. Man kan først læse, hvad Thiers skriver i „Kejserdømmets historie“, og bagefter, hvad Tolstoi skriver i „Krig og fred“, og derpå overveje med sig selv, om man nu er klar over, hvad denne begivenhed, slaget ved Austerlitz, til syvende og sidst var for noget.

Under alle omstændigheder ser det ud til, at et historisk forløb først er til i beretningen om det, eller i de mange beretninger om det, og på den vis er der ikke egentlig ét historisk forløb, men lige så mange som der er beretninger. Eller det ene og samme historiske forløb er set i de mange beretningers forskellige belysninger og synsvinkler, og forløbet „selv“ er ikke andet end den mulige og sjældent særligt klare fællesnævner for det alt sammen.

Men når det er tilfældet, hvad kan man da mene med spørgsmålet om, hvorvidt en given beretning er „sand“? At lade forløbet selv være kriterium på, om beretningen er sand, er åbenlys begrebsforvirring, thi det historiske forløb er jo altid det i en beretning fortalte historiske forløb. Det er plat umuligt at komme ud af sproget til et forløb, der ikke selv er sprog. En beretnings sandhed kan følgelig kun måles på, om den passer med de andre beretninger. En beretning om slaget ved Austerlitz, der lader Napoleon

falde og den franske hær blive slået på flugt, er naturligvis ikke sand, for samtlige andre beretninger siger, på den ene eller den anden måde, det modsatte.

Det forhold har imidlertid et interessant perspektiv. Vi, der gennem meget lang tids tradition er blevet vænnet til at tænke om historien ud fra helt ubrugelige kategorier, finder, at der er en umådelig kategorial forskel mellem en fiktiv historie og en faktisk beretning. Og der er naturligvis også en oplagt forskel mellem en historie, der er rent opspind, og en historisk beretning. Men sagen er blot, at også en historisk beretning i sin grund er fiktiv, thi den er dannet til, et langt stykke skabt eller digtet af den, der fortæller den. Kun derved bliver den overhovedet en historie. En faktisk historie er et monstrum, opfundet af positivistisk tænkende historikere. Vi må derfor nok opgive den altopslugende interesse, vi umiddelbart har i, om en historie er sand eller fiktiv. Distinktionen er falsk. Enhver historie indeholder fiktion, og dens sandhed fremkommer ikke ved, at det fiktive fjernes.

Man kan endda forstærke påstanden. Det er nemlig det fiktive, der overhovedet frembringer den fortalte historie. Som nævnt stiller man forlods et krav til en historie og dermed til et forløb, der skal kunne kaldes et historisk forløb. Det skal have en bestemt struktur, forløbe fra en begyndelsessituation, gennem sine karakteristiske stadier til sit mål og afslutning. I at fortælle historien bibringes den dette skema.

Lad mig igen tage slaget ved Austerlitz som eksempel, og tillad mig igen at gøre det umulige: at tale om det, således som det er, når man ikke taler om det. Hvornår, kan man spørge, begynder slaget ved Austerlitz? Og straks man forsøger sig med et svar, opdager man, at sådan kan man slet ikke spørge. I den forstand er der ingenting, der begynder, thi for enhver begyndelse er der en forudsætning, der fungerer som en tidligere begyndelse. Slaget begynder jo ikke, da Napoleon tager handsken af og giver signalet, thi forudsætningen er den slagplan, han i forvejen har lagt. Og heller ikke den er begyndelsen, for dens forudsætning er opbruddet fra Wien for at møde de allierede

hære. Og således kan man blive ved. Hvad som helst og intet som helst er en begyndelse. Selve dette begreb begyndelse er en skabelse af den fortalte historie, thi den må begynde et sted, med en tilstand, en beslutning og en handling.

På lignende måde vil det vise sig, at strukturen, gangen i historien og derpå historiens afslutning er en skabelse af den fortalte historie. Det er, summa summarum, sproget, der skaber historien, og vi mennesker får derfor aldrig med andet at gøre end en fortalt historie, hvor det ikke længere er meningsfuldt at skelne absolut mellem det fiktive og det faktiske.

Alligevel synes det meningsfuldt at undersøge, om en historie er sand, eller at hævde, at én historie er mere sand end en anden. Men hvad kan der under de omstændigheder menes dermed? Det kan vi måske komme på sporet af ved at tage et andet eksempel.

Cæsar blev, som vi alle véd, myrdet i Rom Idus Martii 44 f.kr. af Brutus, Cassius og de andre sammensvorne. Det véd vi, fordi den historie er blevet fortalt mange gange, af Plutark osv. Vi kender endda detaljer, med spåmanden og advarslen, med augurerne, at det skete netop ved foden af Pompeius' statue, og at mængden reagerede anderledes, end de sammensvorne havde regnet med. Og meget andet. Det er alt sammen en god historie i dramatisk forstand, som den f.eks. er fortalt af Plutark. Men en i mere egentlig forstand sand historie er en, der ikke blot fortæller om de ydre begivenheders forløb, men som tillige afslører baggrund og forudsætninger. Der er meget dunkelt i den historie. Hvordan skal man vurdere denne Cæsar, som en brovtende despot eller som et enestående militært og politisk geni? Hvordan forholdt det sig med denne mulige kongeudnævnelse? Ønskede han den eller ej, og i bekræftende fald hvorfor? Af hensyn til det planlagte felttog mod øst? Og hvad drev Brutus og de andre? Spørgsmålene hober sig op, og en sand historie er en, der giver svar på dem, et svar, der virker selvfølgeligt og kaster lys over de faktiske begivenheder.

En sådan sand historie kan udmærket i virkeligheden

være en fiktiv historie. Shakespeare – for igen at tage ham ned fra reolen – skrev et fascinerende drama om mordet på Cæsar, dets forudsætninger og eftervirkninger. Skønt det i vid udstrækning netop byggede på Plutark, var det naturligvis et fiktivt litterært værk. Det var endda på flere punkter forkert; Shakespeare synes kun at have haft dunkle forestillinger om de topografiske forhold i antikkens Rom. Alligevel kan „The Tragedy of Julius Cæsar" godt gøre krav på at være en sand historie – i det mindste et bud på en sand historie – thi her får vi en dybtgående analyse af de implicerede hovedpersoner, deres karakter og deres drivende motiver. Et af dramaets højdepunkter, Brutus' og Antonius' taler til folket på Forum efter mordet, er rent fiktive, digtet af Shakespeare uden noget forlæg i kilderne. Men netop de er i en særlig grad sande, thi de er afslørende og klargørende. Således måtte disse to helt forskellige personligheder tale just ved den lejlighed.

At en historie altid og nødvendigvis er en fortalt historie og som sådan i sin struktur fiktiv, gør enhver, der fortæller historie, til en central figur. Historiefortælleren, digteren, den måske anonyme skaber af fortidens sagn og legender er i en særlig forstand historieskaber. Eller historieskaberen er en dobbeltfigur; det er – og her bruger jeg Kierkegaards udtryk – helten og digteren. De kan ikke skilles fra hinanden. Helten udfører bedriften, men digteren gør bedriften til en historie, der bevares i mindet hos alle slægtled. Således afhænger de af hinanden, og uden den anden er de begge, hver for sig, afmægtige.

Jeg standser her, og for at undgå misforståelser må jeg hellere selv sige det: med disse overvejelser har jeg naturligvis ikke virkelig afgjort de komplicerede problemer, menneskets historicitet bevirker, eller løst de historievidenskabelige og de historiefilosofiske spørgsmål. Jeg har kun gjort rede for netop de teoretiske mekanismer, som jeg har brug for i den foreliggende sag. Og jeg kommer derfor nu tilbage til denne sag – Guds historie.

Mytens Gud volder i denne forbindelse ingen vanskeligheder; at mytens Gud er en historie og en fortalt historie, fremgår trivielt af, at myten ikke er andet end netop dette,

en fortalt historie. Vanskeligheden opstår, når forkyndelsens Gud overtager mytens Guds historie og gør den til sin. Forkyndelsen er ikke blot en fortalt historie, men en historie, der er fortalt om noget faktisk, og hvor derfor fiktion og faktum er blandet ind i hinanden. Sådan er vilkåret ved enhver historie. Det har vi netop fastslået. Men ved forkyndelsens beretning om den forkyndte Guds historie, er denne vanskelighed endt i det paradoksale.

For at der kan blive en historie ud af noget, må vi, som sagt, forlange tilstedeværelsen af to figurer: helten og digteren. I forkyndelsens historie er helten Jesus, digteren er de mere eller mindre anonyme figurer, traditionen udpeger som evangelisterne. Hvem disse evangelieforfattere til syvende og sidst er, og hvorledes det i grunden forholder sig med tilblivelsen af den overlevering, som er evangeliernes indhold, må jeg overlade til de derhenhørende videnskaber at finde ud af. Det eneste afgørende er, at evangelierne, de fire kanoniske, foreligger, og at de nødvendigvis er blevet til som fortællinger. Problemet er alene, hvorledes forholdet her er mellem den faktiske bedrift, Jesu faktiske optræden, og fortællingen, der gjorde bedriften til en historie.

Den fortvivlede idé, at man skulle kunne nå bag om beretningen om et forløb til forløbet selv, at man skulle kunne trænge ud af historien og sproget for at nå selve det, som historien og sproget taler om, er foruden at være en fortvivlet idé en meget hårdnakket sådan. Den virker så umiddelbart selvfølgelig, for der må da – og man har lyst til at bande – være sket noget rent faktisk, før der bliver fortalt om det, og til dette faktiske må der dog være en anden mulig adgang end gennem historien og sproget. Synes man. Men man synes forkert. Dette faktiske er nemlig ikke andre steder end i fortællingen om det, i historien, der bliver historie ved fiktionens hjælp.

At man også har givet efter for den fortvivlede idé, når man standsede ved den forkyndte Guds historie, ved evangelierne, kan umuligt undre nogen. Ironisk nok plejer man at benævne den slags bestræbelser: forsøget på at finde tilbage til den historiske Jesus. Den historiske Jesus er altså

Jesus forud for alle historier om ham, hvilket jo er en forbistret måde at udtale sig på, thi det er kun gennem historierne om Jesus, at der bliver sådan noget til som den historiske Jesus. Men man begriber jo nok meningen, og anstrengelsen er da heller ikke ganske omsonst. Man kan med rimelighed finde lag i evangelierne, noget er mere oprindeligt end andet og altså i den forstand mere ægte. Men hvis man mener, at dette oprindelige tillige er det mere sande, er man på vildspor.

Ved den forkyndte Guds historie beror nemlig i en helt anden og helt ud radikal forstand alt, ikke på det faktiske, der indtraf, men på historien om det faktiske, der indtraf. Sat på spidsen kunne man såmænd gerne reducere det faktiske, der indtraf, til det blotte faktum, at der indtraf noget faktisk, thi for kategoriens, forkyndelsens, skyld afhænger alt af fortællingen om det faktiske. Intet faktisk kan være andet end faktisk, og af det faktiske følger der ingenting. Forkyndelsens kategori bliver først til, når fortællingen om det faktiske forlener det med myte-funktion. Det faktiske forløb er blot sig selv og siger ingenting, men i den fortalte historie om det faktiske forløb træder fiktionen til, skaber struktur, sammenhæng og mening; i den fortalte historie får det faktiske forløb mæle; gennem den fortalte histories tydning kan det faktiske forløb sige et menneske noget. Eller lad os formulere det principielt: den fortalte historie og den skete historie er ikke to forskellige størrelser, thi den skete historie er den fortalte histories indhold, med den overordnede bestemmelse, at den er sket. Og det er da humlen ved den forkyndte Guds historie: her fortælles en historie, der hævdes at være sket, men dens indhold er noget, der ikke kan ske. Den forkyndte historie, er derfor – i ordets strengeste og bogstaveligste forstand – en utrolig historie.

Jeg kan da også prøve at tale ganske jævnt om sagen – selv om det i den forstand er en dårlig tale, at jeg foregiver at vide noget, jeg naturligvis ikke kan vide. Men vi kan jo fantasere os til, at det er gået til på følgende måde. For ca. 2000 år siden blev Jesus født et eller andet sted i Israel. Da han blev voksen, gik han omkring i landet og vakte med

sine ord og gerninger en del opsigt. Han fik tilhængere og modstandere, og til sidst gik det ham rigtig ilde. Han blev henrettet på den grusommeste måde. Det kunne udvides og blive til en fortalt historie af ret tankevækkende karakter. Det kunne også blive en uforglemmelig og overraskende historie, for det var virkelig ganske overraskende ting, han sagde og gjorde. Men det var selvfølgelig fuldt ud en trolig historie. Den slags overraskende historier fortælles om så mange andre figurer i historiens løb, og det overraskende har intet at gøre med det utrolige.

Men så indtræffer begivenheden. Og man mærker det vel: begivenheden, en faktisk hændelse. Den mishandlede, henrettede, døde, gravlagte Jesus bliver – ja, hvad i alverden skal jeg sige? – opstår af de døde. Sådan plejer man jo at formulere det. Og nu skal man ikke lidt utålmodigt sige: „Nå ja, den døde Jesus blev altså levende igen. Det kan være vanskeligt at forstå, men det er da ikke vanskeligt at formulere." Hvis man nemlig siger sådan, er man gået fejl af det afgørende. Begivenhedens indhold er ikke bare, at en død bliver levende igen. Det ville ganske vist være ret forbløffende. Men det ville ikke være utroligt, thi det fortælles om så mange. Det fortælles bl.a., at Jesus vakte den døde enkesøn til live i byen Nain. Det medførte en del postyr og var jo af betydning for både enken og hendes søn. Men ikke mere. Jeg læste også for nyligt i avisen om en bog, der handler om døde, der er blevet levende, rent faktisk, i vor tid; det hænder åbenbart slet ikke så sjældent, og det viser sig, at de således forhenværende afdøde kan berette vidunderlige ting om deres oplevelser som døde. Det er skønt. Hvis det derfor var en præcis og udtømmende beskrivelse af den omtalte begivenhed, at den døde Jesus blev levende igen, så havde den hele affære ikke alverden at betyde.

Og det er da heller ikke det, vi læser i den fortalte historie, i evangelierne. Det vil sige, det gør vi naturligvis. Det fortælles, at den døde Jesus blev levende igen, stod op fra de døde, gik ud af graven. Men fortællemåden er afslørende. Hvis det nemlig havde været en sådan begivenhed, der var indtruffet, havde det været en lige sag at fortælle om

den. Det nødvendige sprog, de anvendelige fortælleelementer, de forklarende begreber, alle redskaberne foreligger, og for en historiefortæller og forfatter ville det være ganske uproblematisk at tage dem i brug og fortælle historien.

Men man kan jo læse de fire evangelieberetninger igennem og se efter, om det forholder sig sådan – og konstatere, at det gør det altså ikke. Det faktiske må være, at der er sket en begivenhed; mennesker har på forskellig måde oplevet den, måske været mere eller mindre implicerede i den; der har været nok af såkaldte øjenvidner. Begivenheden har blot i en afgørende forstand været en umulig begivenhed. Der er sket noget, som ingen har kunnet regne ud hvad var; disse mennesker har oplevet noget, men de har ikke haft begreber til rådighed, der kunne sætte dem i stand til at formulere, hvad det var, de oplevede. Begivenheden har de ikke på rimelig måde kunnet sætte ind i nogen forstandig sammenhæng. De har i helt bogstavelig forstand stået over for det ubegribelige. Og det har de så forsøgt at fortælle, så det blev begribeligt, hvilket de undskyldeligt nok ikke har kunnet, og det hele er resulteret i det, vi nu besidder: historier, der er forvirrede, selvmodsigende, utrolige – hvilket er i sin orden, for så vidt de beretter om den eneste historie af alle, der er en helt ud utrolig historie.

Dette her, venner, er nemlig skabelse. Og vel at mærke den eneste skabelse inden for hele vor erfaringsverden og erkendelses rækkevidde. Det er jo ellers et misbrugt ord, skabelse. Vi tager det letsindigt i munden ved alle lejligheder, bruger det om alt det, vi frembringer. Vi skaber både kunstværker, haveanlæg, nye kulinariske raffinementer og en god levevej. Men når vi således skaber, skaber vi i virkeligheden om, vi forandrer noget til noget andet, en marmorblok til en statue eller en bunke træ til et spisebord. Det er imidlertid alt sammen devalueret tale. Det eneste sted i vor verden, hvor der sker, *sker*, en skabelse, er her, i den påskebegivenhed, som vi ikke véd hvad vi skal kalde, thi den er i så radikal forstand ny, at vort gamle sprog ikke ejer noget begreb at gribe den i.

Det er med andre ord her, påskemorgen, Gud selv tager ordet og på den måde lader høre fra sig. Og når Gud siger noget, er det begribeligvis ikke en trivialitet eller en konverserende bemærkning, han fremsætter. Når Gud taler, er det – hvad skulle det ellers være? – skabelse. Det er mytens Gud, der træder ind på historiens scene som forkyndelsens Gud; og han foretager sig det, som det nu engang er Guds metier at foretage sig, han skaber, nyt i landet. Den mytiske skabelsens morgen bliver virkelighed i forkyndelsens påskemorgen; ved denne datérbare lejlighed begynder livet.

Her er da den fortalte histories vilkår spændt til det yderste. I en helt anden forstand end ellers er det her blevet meningsløst at spørge om den skete histories forløb, som den fortalte historie fortæller, for selv den fortalte historie véd det i grunden slet ikke. Den fortæller kun forvirrede ting. Vi befinder os i en mærkelig verden, hvor det virkelige fortoner sig i uvirkelighed og sære ting bliver virkelige. Vandringen til Emmaus er den besynderligste spøgelseshistorie, besynderlig, fordi det på en eller anden måde er spøgelset, der er virkeligt og altså ikke noget spøgelse; det er de andre, de to mænd, der er sat uden for den virkelige virkelighed og derfor i sandere forstand er spøgelser. Eller Jesus kan pludseligt dukke op, gå gennem lukkede døre, og lige så pludseligt forsvinde. Noget spøgelser har for vane. Men han er i så fald et spøgelse af højere orden, thi ved sin optræden dementerer han sig selv som spøgelse. Sandheden er måske, at vi står over for en virkelighed af en sådan dimension, at det, vi ellers kalder virkelighed, synker ned til spøgelses-status.

Men disse forvirrede og selvmodsigende opstandelseshistorier er de mest kostbare, vi ejer. Deres forvirring angår nemlig kun selve det indhold, de fortæller – og som jo for os ikke findes andre steder end i disse historier. Hvad deres egentlige funktion derimod angår, er de ikke det fjerneste forvirrede; de informerer dårligt, men de forkynder perfekt; det historiske faktum kan ikke udtales eller kun udtales forvirret; men det historiske faktums budskab, forkyndelsens grundlæggelse af den nyskabte virkelighed,

trænger klart igennem til enhver tilhører. Det fiktive, der af det forvirrede materiale skal skabe den klare historie, er stærkt og vakler ikke. Det fiktive er mytologiseringen, der gør disse historier til det forkyndte budskab fra Gud, Guds ord, Guds sprog, Guds ærinde, da han omsider lod høre fra sig.

Forkyndelsens budskab angår det, der er fundamentet for alt andet, den kontradiktoriske modsætning mellem liv og død; det forkynder, at denne modsætning, efter hvilken vi ellers orienterer alt i vor tilværelse, herefterdags er afskaffet. Og den er vel at mærke afskaffet i en begivenhed. Der findes jo ellers anskuelser, religioner, drømmerier nok, der ikke afskaffer modsætningen, men erklærer, at den ikke eksisterer og aldrig har gjort det, ideer om et fortsat liv efter døden, eventuelt et evigt liv også før fødslen, teorier om reinkarnation eller åndeliv eller paradistilværelse. Den kristne forkyndelse træder ikke ind som deltager i det selskab. For den er modsætningen virkelig kontradiktorisk, men den forkynder, at den nu er blevet afskaffet, i en begivenhed, i et historisk forløb, i Jesu død og opstandelse. Men den begivenhed er ubegribelig; den lader sig ikke sætte på begreb og på den måde gøre til en anskuelse, man kan underkaste en analyse. Den findes kun i den fortalte historie. Og at tro på denne fortalte historie er ikke at tro på, at den er sand, i den forstand at den stemmer overens med et forløb uden for den fortalte historie selv – dette begreb om en histories „sandhed" er i dette tilfælde gjort radikalt mere meningsløst end ellers. At tro på denne historie er at identificere sig med den, at gøre den til sin egen historie. Som Jesus døde og opstod, skal jeg i troen dø og opstå – uden at jeg har nogen anelse om, hvad der præcist menes med det udtryk „opstå".

Om det forhold har især Johs.-evangeliet og Paulus nogle markante formuleringer. „Den, der tror på mig, om han end dør, skal han dog leve" – „Om nogen holder fast ved mit ord, skal han i al evighed ikke se døden." Således kan Jesus ifølge Johs.-evangeliet udtale sig, uanfægtet af at mennesker rent faktisk og uden undtagelse dør. – Eller Paulus: „Véd I ikke, at alle vi, som blev døbt til Kristus Jesus, blev døbt til hans død? I dåben blev vi altså begravet med ham til døden, for at, som Kristus blev opvakt fra de døde ved Faderens herlighed, således skal også vi leve et helt nyt liv" – „Hvis vi er døde med Kristus, da tror vi, at vi også skal leve med ham" – „Således skal også I regne jer selv for døde fra synden og levende for Gud i Kristus Jesus" – „Det er ikke længere mig, der lever, men Kristus lever i mig."

Af den slags skriftsteder kunne jeg lade hele geledder marchere op. Men det er selve formuleringerne, man skal bemærke. At tro på Jesus er ikke at fremsætte en række meninger om ham, men at blive ét med ham, hvilket igen vil sige at gøre hans historie til sin egen historie.

Mennesket – må man jo forstå – det enkelte menneske er ikke andet end en historie. Mennesket er ikke et væsen, der bl.a. bliver udsat for hændelser, men som i øvrigt kan beskrives og defineres uafhængigt deraf. Alle forsøg på den slags definitioner ender til syvende og sidst i underligheder, en mekanisme, jeg ikke skal uddybe her; det har jeg gjort andre steder. Jeg holder mig til den positive bestemmelse, at mennesket ikke er andet end sin egen historie, thi det begynder som en blot mulighed, og forvandlingen af den mulighed til virkelighed – at realisere sig selv, som det nu er blevet moderne, banaliserende, at sige – den forvandling er præcist den livshistorie, der da til sidst fremstår som det „mig", der er mig selv. Men i den successive udfoldelse af sin livshistorie træder identifikations-mekanismen i funktion; man identificerer sig med en anden historie; man forsøger at tyde sin skæbne, dens mening og retning, ved at identificere den med et andet skæbneforløb; man tyder sig selv i lyset af et paradigme.

Det kan der være god grund til, thi det gælder jo for de allerfleste af os, at vort skæbneforløb ikke stråler med glans i historien. Vi sjusker os gennem tilværelsen, på bedste beskub, mod jævne mål og uden noget dynamisk, meningsskabende centrum. Der er ikke noget at sige til, at vi med forkærlighed opsøger et paradigme, et forløb af format, som vi, i al beskedenhed, kan gøre til vort identifikationssted. „Vel er jeg ikke Cæsar, men dog siger jeg ...!" –

„Det er mod min vilje at frigive porno, og som Luther sagde i Worms ...!"

Men derved rejser der sig et problem. Mennesket opsøger sig en historie for at identificere sig med den. Men der er jo i verden så mange historier, et uoverskueligt antal. Hvis Jesu historie ikke skal synke ned til blot at være et tilbud ved siden af alle de andre – og i så fald ville alt dette om Jesu historie være vild overdrivelse – må der være et træk ved Jesu historie, der udmærker den i forhold til alle andre. Ellers ville det være mere nærliggende at identificere sig med Sokrates' historie, Buddhas historie, Galileis historie, eller hvad man nu ville foretrække. Vi har vel gerne et ideal, som vi godt vil ligne, og efter det ideal udvælger vi vor paradigmatiske historie; den vi identificerer os med. Men i den forstand duer Jesu historie ikke rigtig. Han var ikke i ordets almindelige forstand nogen helt; det er meget lidt attraktivt at leve som han, og hvem ville ønske sig hans død. Og i den forbindelse tæller opstandelsen ikke med, thi den er ren forkyndelse og skabelse og ubegribelighed.

Den fortalte historie om Jesu skæbneforløb, hans liv, død og opstandelse adskiller sig imidlertid i én bestemt henseende fra alle andre fortalte historier. Det fortælles nemlig samtidig – det er et hovedpunkt i den forkyndte historie – at denne historie ikke blev udfoldet for sin egen skyld. Jesu skæbneforløb, hans historie, var ikke hans egen. Det var jo Guds historie, som menneske, men Gud har mildest talt ikke brug for en historie som menneske; derfor var hans historie som menneske ikke en historie for ham selv, men for – mennesket. I forkyndelsen af Jesu historie forkyndes det tillige, at denne historie er menneskets, er din og min. Derfor lod jo Gud høre fra sig, fordi det ikke gik med mytens Gud og hans historie; menneskets fortabelseshistorie og Guds frelseshistorie mødtes aldrig, smeltede aldrig sammen til én historie. Derfor overtog Gud menneskets rolle. Han påtog sig at slippe menneskets fortabelseshistorie således til ende, at den, omsider, blev ét med Guds frelseshistorie. I Jesu historie mødtes den menneskelige og den guddommelige historie, og skabelsen indtraf, skabelsen af det nye liv, gudsrigets liv, som vi ikke

har mulighed for at sætte på rationelle begreber – men som vi kan leve, i troens identifikation med Jesus. Altså er det ikke længere mig, der lever, men Kristus lever i mig, og det liv er evigt; der er ikke død i det.

I den forkyndte Guds historie er påskebegivenheden det kvalificerende midtpunkt. Det faktiske i denne begivenhed er det ubegribelige, således som al skabelse er ubegribelig; men til det faktiskes ubegribelighed føjer sig det fiktives budskab, at dette ubegribeligt skabte liv er mit liv, dit, ethvert menneskes; i troens identifikation er det jo mig, der dør og opstår i Jesu forkyndte død og opstandelse. Fra dette kvalificerende midtpunkt forstås da hele denne historie, Jesu skæbneforløb, hvad han sagde og gjorde.

Måske kan man udtrykke det ved at sige, at påskebegivenheden er evangeliernes hermeneutiske præmis. Med Jesu skæbneforløb er det jo i grunden sådan, at forklaringen kom bagefter, og at den som forklaring var noget bagvendt, thi den satte ubegribelighedens fortegn foran det alt sammen. Jesu livshistorie var, må man formode, i sig selv lige så begribelig som ethvert andet menneskes livshistorie; ganske vist opførte han sig sikkert noget mærkeligt, men det er der så mange mennesker, der har gjort, uden at deres livshistorie af den grund er blevet ubegribelig.

Men så, efter at det hele var forbi, indtraf nøglebegivenheden, opstandelsen påskemorgen. Det var utroligt; der skulle jo ordentligvis overhovedet ikke indtræffe nogen begivenhed. Ikke bare indtraf der imidlertid alligevel en begivenhed, men der indtraf en begivenhed, ingen kunne forstå hvad var. Og med den begivenheds ubegribelighed blev retrogradt hele det menneskeliv, der var gået forud, selv ubegribeligt. Hvem var vel denne mand, siden dette kunne ske? Og alt, hvad han havde sagt eller gjort, fik et ubegribelighedens slør over sig, blev til en „hemmelighed", blot fordi det var ham, der havde sagt og gjort det.

Og nu, bagefter, at skulle fortælle denne livshistorie, var i realiteten ikke bare en vanskelighed, men tillige i sig selv en hemmelighed, thi alt levede i skyggen af den overordnede ubegribelighed, der indtraf, dengang der ikke længere skulle indtræffe noget. Alt måtte derfor fortælles,

ikke som en livshistorie, men i pointeret forstand som hans, dette, nå ja, dette menneskes livshistorie. Alt måtte forstås i lyset af, at det angik den mand, hvem denne ubegribelige begivenhed var overgået.

Fiktionen tog magten over fakticiteten, eller anderledes udtykt: forkyndelsen fik herredømmet over den historiske beretning; budskabet opslugte informationen. Hvorledes skulle evangelierne eksempelvis forklare, hvem denne mand var? Evangeliernes ophavsmænd vidste det strengt taget ikke selv, havde ikke mulighed for at forklare det på en ligefrem og adækvat måde. De måtte gribe til mytologisering, ved hjælp af de myte-begreber, der nu engang stod til deres rådighed. Resultatet blev bl.a. de to fødselsberetninger, der indbyrdes, i indhold, er helt forskellige, men som er enige om det budskab, at Jesu fødsel var underfuld, en jomfrufødsel, eller hvad man nu skal kalde den slags, hvor Gud, Guds ånd, udpeges som den avlende mandlige kraft. Matth.-evangeliet kan behandle det som en citatsandhed ved at henvise til et, formodentlig misforstået, profetord (Es. 7,14) om „jomfruen", der skal blive gravid og føde en søn. Men i øvrigt var denne mytiske forestilling nærliggende i den antikke verden, hvor det vrimlede med historier om guders forhold til kvinder med halvguders fødsel som resultat.

Ellers er de to fødselsberetninger proppet til med myter af den slags, der altid blomstrer op omkring gudefødsler. Der er forfølgelsesmyten; det spæde gudebarn forfølges af ondsindede magter, og man må ved hastig flugt bringe det i sikkerhed, i Ægypten. Lige som Hermes måtte bringe det nyfødte Dionysos-barn i sikkerhed hos nymferne på Nysabjerget. Der er tilbedelsesmotivet: det nyfødte gudebarn hyldes af alle kredse, af dyrene, hyrderne, vismændene, de himmelske hærskarer. Lige som fødselsråbet og kaldet til tilbedelse har lydt ved så mange af den antikke verdens religiøse sekter. Der er det omfattende kosmiske perspektiv, hvor universet selv, gennem påfaldende astrologiske fænomener markerer, at her er det guddommelige hændt.

Min pointe er blot, at vi her står over for fortalte historier, i hvilke der ikke er anden fakticitet end den, som ingen vil benægte, at Jesus jo må være født, et eller andet sted. Men de faktiske omstændigheder omkring den fødsel har evangelie-forfatterne været ganske uinteresserede i at fortælle. Måske har de ingenting vidst. Det har imidlertid ikke bekymret dem. De har befundet sig i påskebegivenhedens hermeneutiske situation, og deres ærinde har været at afsløre, hvem denne Jesus, med hvem dette skete, har været, og hvorledes skulle de afsløre det om ikke med elementer fra det foreliggende lager af mytiske forestillinger?

Vi, der gennem århundreder er blevet ødelagte af meningsløse begreber om historie og historiske fortællinger, har naturligvis ondt ved at begribe, endsige da acceptere dette. Vi er tilbøjelige til stædigt at insistere på, at en fortalt historie kun er sand, for så vidt den er i overensstemmelse med den skete historie. Vi er så inficerede af positivisme, at vi finder denne distinktion mellem fortalt og sket historie meningsfuld, ja rent ud selvfølgelig. Og hvis vi desuden er fromme mennesker, falder vi i dyb anfægtelse ved den blotte påstand om, at sådan noget som fødselsberetningerne nok ikke, i denne positivistiske forstand af ordet, er „sande", at de er myter – eller da det er myter om en faktisk begivenhed, at de er ren forkyndelse.

Jeg har – for nu at hente en erindring frem – engang hørt en from domprovst forklare sin andægtige menighed ved julegudstjenesten, at nogle af disse hyrder nok var blevet meget gamle, og det måtte derfor være indlysende, at Lukas har opsøgt dem og af deres mund fået alt at vide om englene og stalden og det lille Jesus-barn i krybben. Så det var ganske vist alt sammen. Den domprovst er der ingen grund til at le ad. Vi synes alle umiddelbart, at hvis det ikke på den måde er „sandt", falder alt til jorden.

Og så er det dog lige modsat. De faktiske forhold omkring Jesu fødsel er ganske ligegyldige. De er for længst forsvundet i fortidens afgrund, og som rene faktiske forløb ville de hverken gøre fra eller til, religiøst set. Evangeliernes opgave er ikke at fortælle fakticiteter, men ved fiktionernes hjælp at forkynde, og nu forkyndes det, at den Jesus, der opstod, nok var født som menneske, men at han dybere set var – ja, hvad var han? Ingen aner det, og det

eneste stammende begreb, vi – eller forfatterne dengang – kunne bruge, var Guds søn, Gud selv. Og i den forkyndelse bliver da den forkyndte sandhed til: dette menneskes historie var Guds historie, eller det var Gud, der påtog sig at gøre menneskets historie færdig. Og den sandhed er ikke sandhed, fordi den er i overensstemmelse med et eller andet; forkyndelsens sandhed befinder sig ikke andre steder end i forkyndelsen selv, thi det er forkyndelsens mytekraft, at den skaber virkelighed ved at udsige den. Uden for forkyndelsen er det hele derfor ingenting. Til gengæld er det temmelig dumt, når man hører en forkyndelse, da at forblive udenfor. For man har jo dog øren at høre med.

Det var nu fødselsberetningerne. Men det forhold gælder ved alle de evangeliske beretninger. Bag det, de fortæller, ligger der fakticitet, noget, der i historisk forstand er sket. Deri adskiller netop forkyndelsen sig fra myten, for bag myten er der ingen fakticitet. Men hvad forkyndelsen forkynder, er ikke det skete, men det sketes myte-funktion. Deri adskiller forkyndelsen sig fra den fortalte historie i almindelighed, thi i forkyndelsen mødes myten og den fortalte historie.

Det kan illustreres. Når vi læser en historie om, at Jesus gik på vandet, kan vi dårligt lade være med at spørge, om det er rigtigt, at Jesus gik på vandet – gik han, virkelig, på vandet? Men at spørge sådan er et anslag mod historiens karakter af forkyndelse; man behandler den som simpelt hen en fortalt historie; og selv i dette tilfælde er det lidt tvivlsomt, hvad man i grunden spørger om. Reaktionen på historien som forkyndelse er at stille et helt andet spørgsmål, spørgsmålet nemlig om, hvilken sandhed denne historie afslører. Hvad forkyndes der om Jesus, når der fortælles en historie om, at han gik på vandet? Hvad forkyndes der om mig og min tilværelse i verden, når denne historie om Jesus, der går på vandet, fortælles? Jamen, vil man måske indvende, hvis nu Jesus slet ikke har gået på vandet, så er det forkyndte jo forvandlet til et perspektivløst eventyr. Vist ikke, må vi svare, for der ligger et eller andet sket faktum bag historien om Jesu vandring på søen – hvad, véd vi

bare ikke, og det er også det ligegyldigste af alt. Det er den fortalte historie, der er forkyndelsen.

Så meget om forkyndelsens kategori, foreningen af den fortalte historie og myten. Det er rigtignok en paradoksalitet. Men det annoncerede jeg fra begyndelsen. Forkyndelsens kategori går på tværs af alle sproglige regler. Men det er på den anden side i sin orden, for så vidt forkyndelsens indhold er en skabelse, der er sket, og dens ærinde er, hver gang den lyder, igen at sætte denne skabelse i kraft. Konsekvenserne af den kategori må det være ulejligheden værd at analysere nøjere.

4. Det skabte liv

Forkyndelsens Gud er ikke nogen anden end mytens Gud, der nu selv tager ordet, på dette tidspunkt, i denne person, og som Gud gennemfører menneskets historie. Det forandrer på en mærkelig måde alle perspektiver. Forkyndelsen overtager myten, tager den til sig. Hvad der skete „i begyndelsen" eller „i hine tider", det sker nu, i forkyndelsens historiske, præsentiske øjeblik. Myten beretter om Gud, der i begyndelsen skabte verden og livet. I forkyndelsens påskemorgen er det Gud selv, der skaber gudsriget og livet. Og forkyndelsens påskemorgen indtræffer hver gang, forkyndelsen lyder. Forkyndelsens paradoksale begivenhed er sammentrækningen af al tid til øjeblikkets nærværende tid, i dag. Men hvad er da denne verden og dette gudsrige og dette liv, eller hvad siges der om det, når det siges, at Gud skabte og skaber det?

Det er ved besvarelsen af det spørgsmål, vejene skilles. Nogle går til højre, andre til venstre. Nogle giver sig til at tænke metafysisk, på en eller anden måde, thi man kan tænke metafysisk på mange måder. Andre bliver trofast i forkyndelsens kategori og er da forpligtet til at forklare, hvad det i grunden indebærer. Denne sidste gruppe er jeg, som man måske véd, medlem af; derfor vil jeg gerne give den anden gruppe, som jeg ellers ikke vil følges med, et ord med på vejen. Bare et ord, for at forklare, hvorfor jeg må vinke farvel.

Forskellen ytrer sig straks i den sproglige kategori. Ifølge min anskuelse er både forkyndelse og myte en fortalt historie, og det skulle gerne nu fremgå, at det ikke er en tilfældighed, men afgørende for hele positionen. Man kan ganske vist udsige, hvad der er den fortalte histories ærinde, nemlig at sige, at verden, livet, mennesket er skabt af Gud. Men hvis man glemmer, at det udsiges i en historie, er sagen fordærvet; thi kun med en historie kan man identificere sig.

For de metafysiske er det anderledes. De er naturligvis ikke uvidende om, at det er fortalte historier, vi har med at gøre. Men for dem er det strengt taget en ligegyldighed og faktisk en smule besværligt. Hvad skal man stille op med en fortalt historie, der insisterer på fortsat at være en fortalt historie? Man må skyde historien til side for at komme til den sætning, man derpå kan behandle som en metafysisk sætning, sætningen: verden, livet, mennesket er skabt af Gud.

Men når den sætning er revet ud af sin fortællesammenhæng og nu henstår som en sætning, er den forvandlet til en påstand, og en påstand kan man ikke nøjes med blot sådan at slynge ud i verden. Selv om påstanden fremsættes som et axiom, kan den ikke leve hen i ren vilkårlighed; den må kunne stå til regnskab for sig selv og henvise til de argumenter, i kraft af hvilke den om sig kan påstå, at den gælder. Påstande har det nu engang med enten at være sande eller falske, og det er på det felt ikke nok at slå i bordet eller blive ophidset.

Sagen er, at man overhovedet ikke kan begynde i påstanden. Man må ankomme til den, og det er i mine øjne det penible punkt. Traditionen er overfyldt med forsøg på at gennemføre den procedure. Jeg har i kap. 2 været inde på det, de mange heroiske anstrengelser for at bevise Guds eksistens eller dog sandsynliggøre den eller i det mindste forsøge at tyde sig frem til, at meget taler for, at verden og livet må være skabt af Gud.

Jeg forstår ikke en lyd af det. Ja ja, jeg kan jo nok forstå argumentationskæderne; jeg finder endda, at i hvert fald en del af dem er ud over alle grænser beundringsværdige, brillante intellektuelle præstationer. Men at nogle stadig anser hele proceduren for meningsfuld, det forstår jeg ikke en lyd af. At man i ramme alvor kan mene, at den, man på den vis ankommer til, skulle være Gud! Fanden dog være Gud på de ydmygende vilkår. Eller Fanden have et sådant blegt abstrakt metafysisk begreb som sin Gud. Som før bemærket: hvorledes i hjertets hengivenhed bede sin aften-

bøn til et begreb? Den pointe havde Pascal en udviklet idé om. Og Pascal var ellers fuldt ud mand for at konstruere bemærkelsesværdige argumentationskæder.

Med disse høviske bemærkninger tager jeg da definitivt afsked med de metafysiske. Jeg ønsker dem al lykke på rejsen, men rejser for mit eget vedkommende helst den modsatte vej, derhen, hvor kategorien, mytens og forkyndelsens tvinger mig. Altså vender jeg tilbage til spørgsmålet: hvad siges der om denne verden, dette gudsrige, dette liv, når den fortalte historie lader det hele fremstå som Guds skabelse? Og vel at mærke den skabelse, der brød igennem og indtraf i påske-begivenheden.

Hvis vi virkelig skal fastholde kategorien, må vi indstille os på, at der dermed udsiges noget, der ikke er andre steder end i udsigelsen. Udsigelsen er – og det gælder både myten og forkyndelsen – skabende, så det er ikke en selvfølgelighed eller noget indlysende, vi får at høre, et eller andet, vi måske kunne være kommet på sporet af selv eller have afsløret, hvis vi blot havde set tilstrækkeligt nøjagtigt efter. Eller, for at udtrykke det på den manér, hvad der udsiges, er ikke noget empirisk, så man i hvert fald bagefter kan konstatere, at det har faktisk sin rigtighed. Det, der udsiges, er den absolutte overgribende normative bestemmelse, der bringer den altbestemmende kvalificering til veje.

Men nu bliver vi nok nødt til at dele undersøgelsen op i etaper. Noget ubestemt har jeg talt om verden, livet, mennesket, og det er jo blot en opremsning af ord, der i denne forbindelse er nær ved at betyde det samme: tilværelsen som vi kender den. Men det er utvivlsomt klogt at distingvere mellem ordene, når undersøgelsen skal gå i detaljer, så foreløbigt kan vi samle os om det spørgsmål, hvad udsiges der, når myten fortæller, at Gud skabte verden? Idet man stadig fastholder, at forkyndelsen forudsætter og overtager mytens fortælling som sin, dvs. gør det, som myten lader ske „i begyndelsen", præsentisk i forkyndelsens altid nærværende øjeblik.

a. Verden

En myte grundlægger en ordning ved at udsige den, og den kristne-bibelske skabelsesmyte grundlægger verden som noget ganske bestemt ved at udsige sandheden om den, ikke – altså – den videnskabelige sandhed, heller ikke den filosofiske sandhed, men den i overgribende forstand normative. I myten fældes den absolutte og definitive værdidom om verdens yderste forfatning. Den udsiger nemlig om verden, at den er god, og det er denne udsigelse, der er mytens eneste legitime forretning. Det gælder i den eksklusive forstand, at selve påstanden „verden er skabt af Gud" er identisk med denne anden påstand „verden er definitiv god". Det lægger myten selv ikke skjul på, thi det hedder i den, ved hver ny skabelsesakt: „Og Gud så, at det var godt", og til slut i en opsummering: „Og Gud så alt, hvad han havde gjort, og se, det var såre godt."

Dermed er i grunden alt sagt. Men det kræver unægteligt nogle nøjere forklaringer at få bragt for dagen, hvad det præcist betyder. Det afgørende moment er at forstå, hvad der i denne sammenhæng menes med ordet „god" – og hvad der altså ikke menes. Man kan både i videnskabelig og filosofisk forstand være godt tilfreds med verden og i den anledning hævde, at den er god. Der er ræson i verden, den lader sig udforske, man kan blive helt godt bekendt med den; den er gennemtrængt af den tidligere omtalte kosmiske fornuft. Derfor kan man også benytte sig af verden, gribe ind i den, lave den om efter forgodtbefindende; eller man kan beundre den, blive betaget af den, i hvert fald i udvalgte detaljer – himlens stjerner, sneklædte alpetinder, stille skovsøer og scenerier af den art. I forskning, arbejde, tænkning, livsudfoldelse og følelse kan man være i bedste overensstemmelse med verden. Og i kraft heraf konstaterer man da, at den er god.

Det er imidlertid aldeles ikke det, myten om den af Gud skabte verden udsiger. I så fald ville det være en meget selvfølgelig udsigelse, derfor tillige overflødig, for hvad nytte er en myte til, der kun siger det selvfølgelige? Og det myten faktisk siger er ingen selvfølge. Det kan man eksem-

pelvis se deraf, at der findes myter, der siger noget helt andet – og som derfor er fundament for en ganske anden kultur.

Det er ganske vist ikke mit emne. Men jeg kan da antyde det. Der foreligger skabelsesmyter – parsismens f.eks. – ifølge hvilke verden er resultatet af drabelige kampe mellem mytiske væsener. Deraf udsiges verdens karakter af strid, mellem godt og ondt, lys og mørke, og der udgår derfra vældige impulser til mandig kamp på lysets side. Hvilket igen fremelsker et menneskeideal af uforfærdethed, sanddruhed og kampduelighed. I perserkongen Kyros kunne man se en inkarnation heraf, og siden udfoldede det sig i romerriget i den Mithrakult, der en overgang blev kirkens farligste rival, fordi den passede så fortrinligt til romerske legioner.

Men der findes jo også myter – buddhistiske f.eks. – ifølge hvilke verden i den forstand slet ikke er skabt, at den er et bedrag, en illusion, et gøglespil – en intethed, der giver sig ud for virkelighed. Myten udsiger derfor egentlig ikke noget om verdens karakter, hverken at den er god eller ond og slet ikke at den er en kampplads. Den er jo nemlig virkelig et gøglespil, og målet er ikke at bekæmpe den, gøre den virkelig e.l., men at gennemskue bedraget, at frigøre sig fra det eller få det til at forsvinde. Kun på den måde opnår man den sande virkelighed – om hvilken man i øvrigt intet kan udsige, for enhver udtalelse vil have bedragets gøglende verden til genstand. Ud af en sådan myte vokser der ikke kampduelighed og energi, men – ja, hvad skal man kalde det – en slags uendelighedens hensynken i den blotte tomhed – klarest stillet os for øje i den kanoniske Buddhafigur.

Der findes myter, der siger noget ganske tredje. I senantikken er der således en tendens til at nedvurdere verden. Den er ond, men vel at mærke i den forstand, at den er materiel, grov, fuld af forandringer, sanselige forekomster og upålidelighed. Vi finder det i Platons akademi, da det bliver skeptisk, i Plotins sublime spekulationer og i mange gnostiske systemers undertiden noget groteske myte-fortællinger. Det har influeret skæbnesvangert på kirken.

Man kan nævne Origenes, og i virkeligheden har kirken aldrig helt formået at frigøre sig fra påvirkningen. Den har tværtimod hærget kirken på det mest triste, med mistillid til „verden", hang til askese og selvplageri, seksualangst og andet nedslående.

Der findes altså myter nok, adskilligt flere end de her antydede; de udsiger hver sit om verden, og hver udsigelse bliver i en kultur den definitive dom om verdens værd og indicerer en livsudfoldelse i overensstemmelse hermed. Emnet er spændende nok, men her har jeg blot strejfet det for at vise, at den kristne-bibelske skabelsesmytes udsagn om verden som god ikke er nogen selvfølge.

Jeg må her henlede opmærksomheden på en lille finesse. Det giver ikke rigtig nogen mening at spørge, om disse myter er sande, eller, da de jo er forskellige, hvilken af dem der da er den sande i modsætning til de andre, der så må være falske. Det er ikke rigtig praktisabelt at gå ud i verden for at se efter, hvorledes det i denne forstand forholder sig med den. Selv med de fineste iagttagelser kan man umuligt komme på sporet af, om den skulle være en kampplads eller et bedrag eller noget tredje; man kan måske give sig til at tyde, men så kan man til gengæld tyde den i hvad retning det skal være; det afhænger af, hvad man gør til tydningens kriterium.

Mytens sandhed har øjensynligt sin egen, helt specielle status. Den bliver man undertiden nødt til at værne ved at foretage noget, man kunne kalde en afmytologisering. Man må forhindre, at myten gøres gældende, hvor den ikke har noget at gøre, eller, anderledes udtrykt, man må fratage den enhver videnskabelig eller rationel værdi. Vi har jo fastslået det: myten siger ikke noget videnskabeligt om, hvad verden er. Den siger heller ikke noget filosofisk om verdens form for væren. Det kan den i øvrigt være glad for, for hvis det virkelig var det, den gjorde, ville ingen i dag kunne tage den alvorligt, eller man måtte bære over med den som med en senil tante, der tror, at dronning Victoria stadig regerer det britiske imperium. Afmytologiseringen betyder altså ikke, at man afskaffer myten, men at man afskaffer misbruget af den; derved redder man myten

og skaffer den sin autentiske funktion tilbage.

Punktet er vigtigt, og jeg vil gerne opholde mig lidt ved det. Myten beror ikke på videnskabelig-filosofiske forudsætninger. Man kan jo godt være af den formening, at universet er et velordnet lukket system, at fixstjernerne sidder nydeligt på den yderste krystalsfære, at planeterne drejer sig pænt på hver sin, at jorden er midtpunktet for alle ting, og at det alt sammen stræber efter sit forstandige formål og således opfylder sin evige bestemmelse. Sådan noget har faktisk i lange tider optrådt som den videnskabelig-filosofiske sandhed om verden. Men den sandhed har aldrig været forudsætning for det mytiske udsagn om verdens godhed.

At vi i dag har en helt anden videnskabelig-filosofisk sandhed om verden, forstyrrer derfor omvendt heller ikke myten. Det er ganske vist rigtigt, at hvad vi i dag véd om verden, er af en art, der helt umuligt kan optræde som forudsætning for mytens sandhed. Men det anfægter ikke myten, thi den har aldrig ladet sin sandhed bero på den slags forudsætninger.

Der er ingen bevægelse mulig mellem myte og videnskab. Ganske vist har man undertiden haft en trist tilbøjelighed for at bevæge sig fra myte til videnskab, altså ladet myten få videnskabelige konsekvenser. Derfor er på det punkt en afmytologisering på sin plads. Men aldeles på samme måde er det et misgreb at bevæge sig fra videnskab til myte. Myten er altid først, og det er kun i sin position af først, den overhovedet kan udøve sin legitime funktion.

Der er derimod en anden mulig funktionssammenhæng mellem den kristne-bibelske skabelsesmyte og europæisk videnskab. Det ser nemlig ikke ud til, at videnskab har kunnet opstå hvor som helst. Det er i hvert fald ikke sket. Videnskab kan først opstå, når myten tillader det, og det er præcist, hvad vor skabelsesmyte gør. Men at tillade videnskab, at give rum for den, er ikke det samme som at bestemme den, og det betegner slet ikke en bevægelse fra myte til videnskab. Og heller ikke at mytiske og videnskabelige sandheder af den grund skulle have nogen relation fælles.

Efter min mening er dette helt særlige forhold mellem myte og videnskab noget, man gør klogt i at fastholde, både af hensyn til myten og af hensyn til videnskaben. Hvis ikke er myten destrueret, og videnskaben mister sin legitimitet. For – sådan kan jeg formulere det – videnskaben giver kun mening, fordi myten forud har sagt, at verden som skabt af Gud er god. Hvis verden er et gøglespil og et bedrag, hvis verden er en kampplads mellem godt og ondt, hvis verden blot er en skygge af en højere virkelighed, eller hvad myter ellers i tidens løb har kunnet udsige, hvorledes kan man da tro, at en videnskabelig forskning detaljeret kan fastslå dens egenskaber og funktionsmåder?

Men det er naturligvis ikke kun, end ikke først og fremmest videnskaben, der på den måde lukrerer på skabelsesmyten. Videnskaben er i den forbindelse blot en detalje. Det eksistentielt afgørende er, at mennesket kan leve beroliget i sin verden. Det kan lade ængstelse fare. Det behøver ikke spejde mistroisk ud i verden for at aflure, om den eventuelt skulle være en fælde, eller der skulle være skjult en ondskabsfuldhed et eller andet sted, eller det hele måske kun skulle være en drøm. Verden er skabt, den er skabt af den gode Gud og givet mennesket som et godt og sikkert sted at være. Mennesket og verden er i forståelse med hinanden, og mennesket kan snildt indrette sig som herre i huset og – som det hedder – gøre sig jorden underdanig.

Måske føler vi, at alt dette er trivialiteter. Selvfølgelig kan vi stole på verden, for vi er jo selv udsprunget af den. Verden er ikke blot et sted, hvor vi befinder os, men vi er født ud af den, vokset op i den; verden er vor hjemstavn. Den idé, at verden eventuelt kunne være en illusion eller en ondskabsfuldhed eller en frygtelig valplads, er dog for bizar. Synes vi. Men det synes vi kun, fordi vi resolut har taget stade i myten – selv om vi måske for længst har glemt alt om myter.

Til illustration heraf kan jeg minde om en berømt argumentation. Descartes' argumentation i „Meditations" (og i „Discours") er med rette blevet navnkundig, og det er bekvemt for mig, for han udfolder med stor filosofisk kraft den pointe, jeg vil gøre gældende. Hvis, siger Descartes, vi

går til problemet uden nogen præmis, hvis vi virkelig ophæver enhver forudsætning for helt uden nogen fordom at finde ud af, hvad sandheden er om verden og mennesket, da kommer vi straks ud i en stor tvivl. Uden forudsætning kan vi ikke stole på noget. Hvad sanserne fortæller os, kan være rent gøgleri; faktisk kan vi gang på gang gribe dem i at snyde os. Fornuftens ræsonnementer synes ganske vist mere pålidelige, men når jeg opgiver enhver forudsætning, svæver pålideligheden i luften. Det kan være, det hele er en drøm.

Eller det kan være – det siger Descartes faktisk – det kan være, det hele er et bevidst ondsindet bedrag; det kan være, at der til grund for det hele – som frembringer af det hele – er en ond dæmon, en løgnegud, der har sin perverse fornøjelse af at bilde os noget ind, som der ikke er den fjerneste realitet i. En ond dæmon, ikke Gud! Descartes lader sin rent filosofiske argumentation ende i det skinbarligt mytiske.

Hvad mere er: han forbliver i det mytiske; han forvandler det til et nyt og legitimerende udgangspunkt; han fastslår – ved hjælp af flere gudsbeviser! – at det ikke er en ondsindet dæmon, at det tværtimod er Gud, der er den yderste præmis og forudsætning, thi det er jo Gud, der har skabt verden og mig i den; det er Gud, der opholder mig og verden. Derfor – ja derfor er verden pålidelig, min tanke er til at stole på, jeg kan være fortroligt til stede i verden. Hos Descartes ser det alt sammen ud som filosofi. Men Descartes var både from og katolik og troende; for ham var mytens sandhed selvfølgelig; han drog blot af den de filosofiske og videnskabelige konsekvenser.

b. Livet i verden

Konsekvenserne er imidlertid langt mere vidtgående. Den vældige konsekvens, som her alt kommer an på, er, at i kraft af denne skabelse, som myten grundlægger og forkyndelsen iværksætter, kan jeg, det enkelte personlige menneske, leve ud fra den på forhånd afgjorte sag, at min

verden og mit liv i min verden har den absolutte og overordnede egenskab at være god. Den konsekvens er den i sand forstand religiøse. For at det kan stå aldeles klart vil jeg gentage det: denne mytiske sandhed indoptager den kristne forkyndelse i sig som det kristne forsyns store sandhed om livet i gudsriget. Hvad myten har udsagt, bliver i forkyndelsen til underets uventede virkelighed. Det må uddybes.

Hvis vi skulle holde os til erfaringen og hver for sig udtale os om, hvorvidt vort liv i vor verden var godt eller ondt, måtte vi utvivlsomt, hver og én, kaste os ud i en meget langstrakt og ikke alt for afklaret redegørelse. Vi ville jo også nok komme til meget forskellige resultater, thi et menneskeliv kan falde ud på mange måder. Men i de fleste tilfælde ville vi sikkert, som i enhver fornuftig statusopgørelse, nå det resultat, at der var både aktiver og passiver, vidunderlige stunder, men også tider med sorg og lidelse. Tilværelsen er en blanding af godt og ondt. Man kan strides om, hvad der er mest af, men ikke om, at der er noget af hvert. Sorrig og glæde ganger, som man vil vide, til hobe.

Når myten – og jeg kan her og i det følgende lige så godt sige forkyndelsen – men altså for nemheds skyld: når myten udsiger, at livet i verden er godt, må den åbenbart med „godt" mene noget andet end det, vi almindeligvis lægger ind i ordet. Man kan overhovedet mene mange ting med det ord, men man mener hver gang noget klart og definérbart, noget som man kan udfolde og påpege. Men når myten siger, at livet er godt, taler den i absolut og overordnet forstand, for, som jeg tidligere hævdede, dette ord „godt" har samme betydningsindhold som udtrykket „skabt af Gud". Mytens udsagn hviler ikke på erfaringer, på iagttagelige egenskaber ved livet, på hvad der nu kan hænde eller lignende. Mytens udsagn kan man ikke nøjere få bekræftet ved at undersøge livet og dets vilkår; man kan derfor heller ikke få det afkræftet – selv om man finder, at et nøjere kendskab til, hvorledes det almindeligvis går til i livet, kan bringe én i alvorlig tvivl. Men at udsagnet hverken lader sig bekræfte eller afkræfte, er som det skal være, thi

det er et myteord, og ethvert myteord ligger forud for alle forsøg på verifikation og falsifikation. Eller det er forkyndelsens udsagn, der altid i den forstand handler om sig selv, at det er sin egen iværksættelse.

Forkyndelsen er i denne funktion selv myte, og en mytes ord har udelukkende sig selv som verifikationsbase. Det er et hovedpunkt. Mytens ord er ikke sande, fordi de stemmer overens med noget andet, hvilket er noget andet end i ordinær forstand at være sande. Og det er det tilforladelige, for så står de fast og lader sig ikke rokke af nogen forandring, hændelse eller begivenhed. Alt andet ændrer sig, men Herrens ord bliver evindeligt. At tage stade i mytens ord er at leve religiøst i verden.

Det må dog straks vedføjes, at der egentlig ikke er tale om et valg. Intet menneske undgår mytens forudsætning. Man kan forkaste myten, ikke blot denne bestemte myte, men mytens begreb. Man kan erklære enhver myte, mytens begreb, for nonsens. Men i næste øjeblik, når man ikke kan komme uden om at eksistere, da eksisterer man alligevel ud af en myte. Måske uden at ane det.

Foreløbigt har vi afsløret spændingen i den religiøse eksistens. Den religiøse må bestandigt anlægge to synspunkter, eller for den religiøse betyder ordet „godt" hele tiden to forskellige ting, og sjældent kan de forliges. Den religiøse er jo et menneske og véd derfor glimrende besked med, at der virkelig er forskel på det behagelige og det ubehagelige, på det gode og det onde i ganske ligefrem forstand. Men i ubetinget og absolut forstand er alt godt, thi det er skabt af Gud, villet af Gud, sendt af Gud som en god gave.

Det religiøse repræsenterer dermed en ny dimension i tilværelsen, en dybde, der gør det muligt for mennesket at forholde sig på en radikal eller fundamental måde til sit eget liv. Det er den religiøse beroligelse, der udspringer af, at man godtager det liv, man fik, samtykker i det. Men det religiøse kræver, at der er sving over det. Den religiøse holdning er aldrig at sukke – det er noget, mennesker gør helt på egen hånd – den har ikke lighed med resignationen, thi Guds gaver lader sig naturligvis ikke modtage i vrangvillighed eller med et: „Ja ja, når det ikke kan være andet!". Det sande religiøse samtykke betyder, at man forelsker sig i sit liv, hvordan det end blev, alene på basis af den religiøse præmis, der siger, at det altså er det liv, Gud skænkede mig som en god gave. Man kan menneskeligt sukke over, at det måske blev et trangt liv, men man er fyldt med dyb glæde over, at man ved at leve det er dér, hvor Gud ønsker, man skal være. Kun i sansen for den dobbelthed er man et religiøst menneske.

Det må anbefales at fastholde dimensionsforskellen. Med stade i mytens eller forkyndelsens ord kan jeg erklære, at verden, livet i verden, mit liv i verden uforanderligt og evigt er godt, thi det er Guds gave. Men samtidig kan jeg empirisk konstatere noget andet, at verden er fuld af lidelser, at livet i verden er givet alle trængsler til pris, at mit liv i verden nu, i dette øjeblik, måske er skrækkeligt. Dette sidste, den empiriske konstatering, kan imidlertid aldrig dementere eller anfægte det religiøse udsagn. De to arter af udsagn kan ikke på den måde spilles ud imod hinanden.

Men derfor kan myteordet om godhed heller ikke bruges til at mildne det empiriske udsagn: „Dette er rædselsfuldt!" Hvis noget, en hændelse i mit liv, er rædselsfuld, er det rædselsfuldt og ikke inderst inde eller dybest nede eller set i fromhedens lys godt. I så fald ville myteordet være forvandlet til en banal talemåde, i stil med at intet er så galt, at det ikke er godt for noget, at man altid må finde de lyse sider, at det kunne være meget værre og den slags. Den religiøse glæde og samtykke er ikke trøstegrunde i en sjælesørgerisk terapi, thi de kan ikke spilles ud imod, hvad umiddelbart fylder sindet. Når ulykken rammer et menneske, når det bliver grebet af sorg og fortvivlelse, skal man ikke møde op med myteordet og tale formanende til den nedbøjede – om at betænke alt det, man har at takke for, Guds kærlighed og den himmelske salighed, eller hvad man nu kan finde på. Den glæde, det religiøse udsagn taler om, er ikke en glæde på trods af ulykken, en glæde, fordi der også findes så meget glædeligt, at der er en mening med alting, at sorgen lutrer sindet og alt sligt, der jo meget vel kan have sin menneskelige rigtighed. Hvis man først be-

gynder at finde på den art af grunde til glæde, trods alt, er der ingen grænser for opfindsomheden.

Den glæde, der udspringer af det religiøse udsagn, er ikke en glæde, man skal finde på, thi det er en glæde over ulykken. Den fastholder, at ulykken er ulykke, og derfor glæder den sig, glæder sig over ulykken, fordi man ved at være i den er i forståelse med Gud, der har sendt den. Den er en opgave, en prøve, et vilkår, og i at forholde sig til den har man en hemmelighed med Gud.

Jeg kan også oplyse dialektikken på en anden måde. Hvis man med det religiøse udsagn bag sig går ud i verden og tager den i øjesyn, får man overalt øje på Gud. Overalt. Ikke på særligt udvalgte steder eller i benådede øjeblikke. Dette er nemlig dialektikken: hvis jeg observerer verden ud fra rationelle forudsætninger, får jeg intetsteds øje på Gud, ikke blot fordi jeg er uheldig og ser forkerte steder hen eller ikke er skarpsindig nok i den kunst at se, men fordi selve dette noget, Gud, ikke kan finde plads i noget rationelt system. Tværtimod må man i den sammenhæng bestemme Gud som den principielt og overalt ikke-tilstedeværende, den allesteds-fraværende. Hvis man derfor misforstår det religiøse udsagn – tror, det befinder sig inden for det rationelle sprogs omfang – og nu går ud i verden for at finde Gud og den skabte godhed, bliver man dybt skuffet og grebet af anfægtelse.

Eller man kan give sig småsnyderiet i vold. Man kan lede efter det opløftende, for det véd vi jo alle: det opløftende findes i verden, det gribende, det overvældende, betagende, stjernehimlen over mig og naturens velsignelse. Hver gang man da står ansigt til ansigt med det opløftende, kan man beåndet erklære: „Her er Gud! Her er den skabte verdens godhed!“ Sådan har fromme mennesker – tænkere, forfattere, digtere – til alle tider gjort og jo undertiden omsat det i lige så opløftende kunst eller dybtborende tænkning. Men småsnyderi er det, ubevidst måske, fromt, men svindel ikke desto mindre.

Men hvis man fastholder det religiøse udsagn som religiøst, da er Gud til stede overalt, og da har jeg, ligegyldigt hvad jeg konkret har med at gøre, altid tillige med Gud at

gøre – og anderledes kan jeg ikke have med Gud at gøre end i optagethed af den verden, der da fremtræder som skabt af Gud. Man går da aldeles ikke ud i verden for at finde Gud, thi hvad der er givet på forhånd, skal fornuftigvis ikke findes, og hvad der er givet overalt, skal ikke opledes på specielle steder. Man skal ikke opsøge Gud nogetsteds, hverken på dette bjerg eller på Sion, men i ånd og sandhed, som det egentlig værende i alt værende. Hvis alt dette lyder som en art panteisme, har jeg udtrykt mig dårligt. Det har jo intet med metafysik eller værenstænkning eller ontologiske snedigheder at gøre, og alle anstrengelser for at udgrunde, hvorledes Guds væren og verdens væren gensidigt forholder sig til hinanden, og i hvilken forstand de danner en enhed, det er alt sammen identisk med at have bragt i glemme, at det er et religiøst udsagn, alt beror på. Et religiøst udsagn, der udsiger, hvad den verden, der er, er, at den er gudskabt og god. Et sådant religiøst udsagn er irrelevant i forhold til metafysik og spekulation, thi der er tale om menneskets holdning til sit eget liv. Det er en historie, der er tale om.

Det religiøse udsagn bestemmer netop grundholdningen til tilværelsen som glæde og samtykke. Og jeg vil gerne gentage, at samtykke altså er samtykke. Det er ikke resignation. At samtykke i noget er ikke det samme som – fromt, ydmygt, gudhengivent – at finde sig i det. Dette sidste skal man ganske vist ikke tænke ringe om. Det kan øve en nyttig og sanerende terapeutisk funktion. Ulykken rammer et menneske; da sukker det, bøjer hovedet, græder i sit lønkammer; men derpå folder det hænderne, lægger stille alt i Guds hånd, tager ulykken som det, der nu måtte så være, løfter mod det evige sin ånd og prøver igen at falde til hvile i den indre religiøse fred. Det er alt sammen anbefalelsesværdigt og kan være udtryk for et livssyns styrke og en ædel karakter. Men det er jo hverken glæde eller samtykke. Det er ikke at tage fast stade i det religiøse udsagn, men er et forsøg på at få et regnestykke til at gå op, at spille følelser ud imod hinanden, at finde balancen i livets modgang – og dertil kræves ganske rigtigt sjælsstyrke, men ikke noget religiøst udsagn.

Det gør der derimod til samtykket, thi i samtykket er man straks med på det, som man samtykker i. Man jamrer ikke; man bøjer sig heller ikke resigneret for det uundgåelige; man siger ikke: „Ja ja, så i Herrens navn da ...". Man er straks indforstået; man tager imod det som en herlighed mere; man er i fuld forståelse med Gud og vil det, vil det virkelig, for præcist i den situation er jeg helt og aldeles til som mig selv, jeg er skabt af Gud, jeg er evig, og alt er godt.

Den mekanisme forstod Karen Blixen sig på. Det er rent ud et nøglemotiv for hende. Det sted, hvor hun har skildret det med den mest vidunderlige æstetiske kraft, er i den falske kardinals tale i 'Oversvømmelsen i Norderney'. En tyrefægtning kan være en stærk oplevelse, for tilskuerne. Men set fra tyrens synsvinkel tager den sig grufuldt ud, og man forstår meget vel, at den plebejiske tyr – og det vil jo sige den hedenske eller ugudelige tyr – forskræmt synker sammen og klager over de skrækkelige forhold, der hersker der på stedet. Og hvis kongen, til hvis ære tyrefægtningen afholdes, skulle få medlidenhed, afbryde forestillingen og frigive tyren, ville den blive fyldt med overstrømmende taknemmelighed. Men kongen ville jo gå glip af sin forestilling.

Anderledes med den sande kamptyr, altså den kristne tyr, der tænker religiøst. Den vil straks være i forståelse med hele foretagendet og råbe i sit hjerte: „Ha! Det er en tyrefægtning!" Og den vil kæmpe tappert og til sidst dø – for ellers blev det jo ikke til noget med den tyrefægtning. Men i mange år vil den blive husket som den sorte tyr, der slog så tappert fra sig og stangede matadoren ihjel. Men hvad ville den tyr sige, hvis kongen afbrød forestillingen? Som en fuldblods kamptyr ville den sandsynligvis gå lige løs på publikum, ja på selve ceremonimesteren; den ville brøle: „Det skulle I have tænkt på noget før."

Og kardinalen slutter med noget, der kan gå for en religiøs programerklæring. „Deres Nåde, kongen må have sin forestilling. Han har lagt mig til med den for øje, og jeg er parat til at kæmpe og dø for den store konges ansigt, når han kommer i al sin herlighed for at se på mig. Men Fanden

tage mig, om jeg har lyst til at give forestilling for Louis Philippe." „Louis Philippe" er i denne fortælling symbol på den borgerliggjorte Gud, der i vore dage nyder en vis udbredt popularitet, den Gud, hvis opgave det er at forkæle sine tilhængere, gøre deres tilværelse behagelig og lidelsesfri og opfyldt af de smukkeste livskvaliteter. I modsætning til „den store konge", der begribeligvis er den sande Gud, som myten fortæller om, og som i forkyndelsen selv har grebet ordet.

Til supplement kan jeg også minde om Karen Blixens fantasi over kong Lear. Det er forunderligt med Lear – lader hun en af sine personer sige; han gennemgår de største rædsler derude på heden, i uvejret, uden ly nogetsteds og kun ledsaget af en syg nar og en sindssyg tigger. Han kan rase, forbande sine døtre, påkalde naturens ødelæggelser, appellere til selve stormen som sin hævner, nærme sig vanviddets grænse. Der er ikke den ringeste gnist af håb eller formildelse at skimte. Og alligevel, bagved det alt sammen, dybt nede er der i ham hele tiden en underlig sikkerhed, en stor beroligelse. Hvorfor? Fordi han véd, at hvad der end sker, så er han urokkeligt i hænderne på den store, den udødelige, den guddommelige digter, William Shakespeare! Og at være i hænderne på den store digter er sikkerhed for, at man bliver en historie og derved bliver til.

Jeg forestiller mig – eller erfaringen har belært mig om, at mange til sidst vil protestere. Dette er for stærkt; det er en overdrivelse, en karikatur, med perverterede træk, i virkeligheden usmageligt. Det er ikke langt fra at gøre Gud til en sadist, der finder nydelse i at sende mennesket lidelser, uden nogen mening; og omvendt bliver mennesket, hvis det, som jeg siger, samtykker, med glæde, ikke meget forskellig fra en masochist, der nyder at blive pint af den elskede. Sådan er det virkelig ikke at leve religiøst i verden, eller dette har intet med kristendom at gøre. Det er ganske rigtigt kristendom at modtage sit liv af Guds hånd som den gode gave, men smerte, lidelser, død er ikke gode gaver, men destruktive kræfter, som man skal bekæmpe.

Desuden er det en slet iscenesættelse at føre Karen

Blixen ind på scenen, for hun var ikke kristen. Hvad hun taler højt for, er i virkeligheden ikke andet end tom heroisme, en lyst til at spille den store tragiske helt, der holder ud i det lidelsesfyldte og meningsløse. At blande hende ind i sagen er at forveksle æstetiske og religiøse kategorier med hinanden og gøre sig til talsmand for tom poseren.

Endelig – thi man kan lide at argumentere ad hominem – må man nok spørge, hvad jeg bilder mig ind. Hvad kender jeg i min gode stilling og behagelige tilværelse som villa-ejer til lidelser? I min position at tale, som jeg gør, er en hån mod de utallige, der virkelig er ramt af lidelser ud over jorden, undertrykte, forfulgte, forarmede og sultende eller torterede fanger i totalitære stater. Er det eneste, kristendommen har at sige til dem, at det skal de alt sammen være henrykte for?

Alt dette er ikke indvendinger, som jeg har siddet og udgrundet. De er faktisk, ved forskellige lejligheder, blevet fremført, undertiden under udfoldelse af megen harme, og det er sikkert rimeligt at tage dem alvorligt. Og altså tage til genmæle.

Man kan i en vis forstand godt være af den opfattelse, at kristendommen ikke blot er streng, men at den er umenneskelig i sit krav. I en vis forstand kræver den virkelig, at man forholder sig på den måde til sit liv, at man i glæde og samtykke tager imod det, som Guds gave, ganske uanset hvad det måtte rumme af lidelser. At man ganske bogstaveligt glæder sig over lidelserne. Og det er jo ganske rigtigt umenneskeligt, thi det er virkelig ikke noget, mennesket kan præstere. I en vis forstand kræver kristendommen noget, som det er uden for menneskets mulighed at yde. I en vis forstand. Thi i en anden forstand kræver kristendommen slet ikke noget; den er nemlig så uelskværdig at mene, at det er ganske ørkesløst at kræve noget som helst af et menneske.

Det er jo en selvmodsigelse, og det forkerte i hele argumentationen skyldes, at selve begrebet „krav" slet ikke kan bringes i anvendelse. Mennesket befinder sig i så mange situationer, hvor der stilles et krav til det. Forældrene kræver bestemte ting af barnet, læreren af eleven,

sergenten af rekrutten, øvrigheden af undersåtterne, samfundet af sine medlemmer; og det krav kan man da prøve at opfylde, eller man kan sige nej og gøre oprør. Men man må af et krav kræve, at det er legitimt. For det første må man kræve, at kravet er meningsfyldt; det skal have et rationelt formål; de implicerede parter må være enige om, at just det er, hvad situationen faktisk må kræve. For det andet må kravet være opfyldeligt. Min læge kan kræve, at jeg taber fem kilo, for jeg vejer virkelig for meget, og det står i min magt at tabe mig, med fornøden viljestyrke. Men hvis han kræver, at jeg bliver fem centimeter kortere, vrøvler han. Dels er det formålsløst, dels har jeg ingen mulighed for at opfylde det.

I kristendommen forefindes denne situation slet ikke, og hvis man tror det, har man forvandlet kristendommen til noget, den ikke er, til en livsanskuelse, et bud på, hvad det vil sige at være menneske, og hvilke krav til menneskeliv der følger deraf. Men kristendommen er en historie, en utrolig historie, Guds historie som menneske, Jesu historie. Og denne historie, forkyndelsens fortalte historie, løber ikke ud i nogle krav; det ville straks fordærve hele historien. En historie duer nu engang kun til én ting, til at blive levet, og som fortalt historie til at blive efterlevet. Guds historie som menneske er netop menneskets historie, enhvers historie. Mekanismen ved Guds historie som menneske er, at man skal identificere sig med den – ikke at man skal anstrenge sig for at identificere sig med den, men at man gør det, fordi man ikke kan andet. Jeg nævnte det tidligere; jeg kan gentage det: Gud har aldeles ikke brug for nogen historie som menneske; Gud har sin egen historie som Gud; aldeles som mennesket har sin egen historie som menneske; mennesket duer bare ikke til sin egen historie som menneske; det får hele tiden historien til at løbe af sporet, gør de forkerte handlinger, siger de forkerte replikker, glemmer sit rollehæfte. Altså påtog Gud sig omsider at gennemføre menneskets historie, men jo for menneskets skyld. Den historie er nu færdig, fra fødsel til død; men i den fortsatte forkyndelse er den fortsat nærværende, som den historie, der netop i forkyndelsen af den gør sig til

min historie. Og når Guds historie ved forkyndelsens kraft er blevet min historie, da er jeg altså blevet kristen og lever kristenliv.

Og dermed véd jeg, hvad kristenliv er. Skulle jeg være i tvivl, kan jeg slå op i Bogen og se efter. Kristenliv er et liv i fornedrelse, forarmelse, forfølgelse, i lidelse og skrækkelig død. Men det er naturligvis ikke selve disse triste egenskaber ved livet, fornedrelsen, lidelsen, døden, der gør det til et kristenliv. Kristent bliver dette liv udelukkende, fordi det leves i samtykke og glæde, i indforstået modtagelse af det alt sammen som Guds gode gave, i den store beroligelse, der udspringer af, at man hviler trygt i tanken om forsynet, i tanken om, at der ikke findes nogen anden kilde til, hvad livet måtte byde på, end det forsyn, der ikke kan andet end forsyne med alt godt.

Det er jo ikke mig, der har fundet på den idé, at man henrykt skal modtage hvad som helst, herligheder og lidelser mellem hinanden, som lige så mange vidunderlige gaver fra den altid gode Gud. Det er, hvad Jesus livet igennem rent faktisk gør. Forkyndelsen er den forbløffende historie om „smerternes mand" – og glem nu ikke, at han faktisk var forarmet, forfulgt, til sidst underkastet en frygtelig tortur og død – men forkyndelsens historie fortæller, at han gennemlevede det hele i samtykke og glæde, at han selv, frivilligt og gerne, mødte op til torturen og henrettelsen, glad, fordi han ved at være dér var, hvor Gud ville have ham til at være, uendeligt beroliget i forsynets hånd. Og dette liv, det er altså menneskets liv, dit liv, mit liv.

Måske skal det siges én gang til: det er begribeligvis ikke lidelserne, der skaber kristenliv. Det har man lige siden været tilbøjelig til at tro. Man har talt om Kristi efterfølgelse og været af den formening, at enhver, der ville følge Kristus efter, måtte rage alle mulige lidelser ind over sit hoved. Man skulle gå rundt i verden i dyb forarmelse, thi det gjorde Jesus; man skulle forfølges, for det blev Jesus; man skulle være foragtet, for det var Jesus; man skulle påtage sig legemlige lidelser, thi det gjorde Jesus; man skulle dø under frygtelige smerter, for det gjorde Jesus. Og Kristi efterfølgelse var så naturtro som muligt at efterligne Jesus.

Det er ganske vist fromt og umådeligt imponerende, når det blev gennemført. Men meningsfuldt er det ikke, og sådan ser kristenliv ikke ud. Det ser snarere modsat ud, og det er en art ugudelighed at tro, at man selv kan arrangere sit liv og altså – helt bagvendt – arrangere et liv i lidelser. Kristenliv er ikke at arrangere, men at modtage; kristenliv er ikke noget, man iscenesætter, men noget, man hengiver sig til, og det er denne hengivelse, der er hele sagen. Hvad indhold, et bestemt kristenliv, mit kristenliv, får, kan ingen ane på forhånd, netop ikke, thi det er noget, der skal modtages. Pointen er, at det skal modtages af Guds hånd, og hvad man modtager af Guds hånd, kan man anstændigvis kun modtage i glæde og samtykke. Og det er i denne modtagelsens holdning, man kan have Jesus som det store forbillede, mere end det: har ret til at have det, thi Jesu historie er – det er den stadige idé med forkyndelsens kategori – min historie. Kun i at modtage Jesu historie, i troens hengivelse til forsynets gode gaver, i samtykke og glæde, er jeg kristen. Men i den modtagelse er jeg da også kristen helt og komplet og mangler ingenting.

Ved den påstand møder imidlertid den anden protest op. Hvad – siger den – hvad er det for en pervers form for kristendom, der hævder, at man passivt skal modtage og acceptere det onde i verden? Det er dog virkelig et ækelt udtryk for underkastelse og slavementalitet og – som antydet – masochistisk selvødelæggelse. Som om det var så enestående vidunderligt at stille sig forsvarsløst til rådighed for „den vrede skæbnes piskeslag og stenkast" – og endda fryde sig over det.

Så hellere Marx og hans berømte bestemmelse af religionen som det undertrykte folks opium, den eskapisme ind i en fantasiverden, der skal gøre det muligt for staklerne overhovedet at holde ud. Men folk af den art vil vi ikke være. Vi ønsker ikke at bøje hovedet og finde os i hvad som helst, i undertrykkelse og uret og det krav om driftsafkald, der for tiden tales så meget om. Vi ønsker ikke en religion, der er et velegnet middel for de herskende til at holde pøbelen i trældom.

Hvis dette skal være en domshandling, må det straks

indrømmes, at protesten er taget til følge. På den måde forholder det sig slet ikke med kristendommen. Det forholder sig præcist omvendt. Den dobbelthed, jeg bestemte som karakteristisk for den religiøse eksistens, dobbeltheden mellem det religiøse udsagn, der kvalificerer livet som fundamentalt godt, og vor egen erfaring, der viser os megen ondskab i livet, er ikke en dobbelthed, man blot skal konstatere og derpå finde sig fromt i. Det er en dobbelthed, man skal falde i forundring over, og som man derpå skal tage anstød af, thi det er ikke på sin plads eller i sin orden med den. Først når det religiøse udsagn har frembragt dobbeltheden, er der etableret en vældig impuls til at gøre noget alvorligt ved ondskaben i verden.

Man må åbenbart undgå en forveksling. I den religiøse holdning modtager jeg alt, ubetinget alt, som Guds gode gaver; men det må ikke forveksles med, at jeg modtager det onde som i etisk henseende ligeværdigt med det gode. Det onde modtager jeg som Guds gode gave, fordi det etisk set er den gode opgave, som Gud har gjort til mit livs kamp og mening. Karen Blixens kristne kamptyr lod sig jo heller ikke gudhengivent slå ihjel. Tværtimod! Den slog tappert fra sig og stangede matadoren ihjel. Det var meningen med den, thi kun på den måde fik den store konge sin forestilling. Den plebejiske og vantro tyr derimod, den lagde sig bare jamrende ned, og det blev der ikke nogen forestilling ud af. Der er en funktionssammenhæng på spil. Først den, der i kraft af det religiøse udsagn samtykker i det onde, samtykker dermed i den bitre kamp imod det.

Jeg kan også opklare mekanismen ved at gå ud fra det modsatte tilfælde. Hvis vi ser bort fra det religiøse udsagn og dets overordnede bestemmelse af verdens godhed, er konstateringen af, at der findes ondskab i livet – lidelser, sorger, undertrykkelse, forfølgelser, alle arter af elendighed – en meget trist konstatering. Men af konstateringen som sådan følger der ikke noget bestemt, og derfor står det enhver frit for, hvorledes han vil forholde sig til den.

Man kan jo forholde sig til den på en såkaldt religiøs måde. Man kan f.eks. anse det for Guds straf eller Himlens prøvelser eller et bevis på, at Herrens veje er uransagelige.

Og så gælder det om ydmygt at bøje hovedet, gøre bod og synge sørgelige sange. Men det er tydeligt nok ikke den religiøse holdning, som det religiøse udsagn skulle give anledning til. Man kan derfor også gøre noget andet. Man kan mobilisere sin stolthed, forsøge at leve op til sin skæbne og, hvis det skulle komme dertil, have mod til at gribe det tragiske. Eller man kan lige modsat blive fornærmet, føle livets grænseløse uretfærdighed, at intet går til efter fortjeneste, og da kan man eksempelvis gå op på en høj og forbande Gud eller vende sig bort fra livet, der er for usselt til, at det er ulejligheden værd. Endelig kan man naturligvis også være nøgtern og handlekraftig; man kan tage forholdene op til behandling, opfinde lægevidenskaben, den sociale forsorg, psykiatri, Falcks redningskorps og i akutte situationer sætte nødhjælpsarbejder i gang. Man kan gøre aldeles, hvad man vil, thi der foreligger ikke nogen som helst pligt til at gøre noget bestemt, eller man kan ikke drage nogen særlig etisk konklusion af ondskabens faktum. Man må nøjes med at konstatere, at, nuvel, sådan er livet altså. Ærgerligt nok!

Når det religiøse udsagn imidlertid er udsagt, bliver det ondes forekomst ikke et trist faktum, men en skandale. Det bliver en anfægtelse af det religiøse udsagn, et angreb på det, et forsøg på at dementere det. I den mytiske verden kan det kun udtrykkes ved en fortælling om et myte-væsen, Satan, der er den store modstander og al ondskabs ophav. En modstander, og en sådan skal jo bekæmpes, eller en kamp bliver først til i kraft af en modstander at bekæmpe. Ganske som kamptyren måtte have en matador, han kunne stange ihjel.

Det er vigtigt for mig at gøre forskellen klar. Alverdens ondskab kan ikke falsificere eller dementere det religiøse udsagn, thi ordet „god" betyder ikke det samme på de to planer, og det religiøse udsagn forbliver derfor uanfægtet. Sådan er forholdet på det teoretiske plan. Derfor er der teoretisk betragtet ikke noget *problem*, og når man alligevel talrige gange er standset op og har erklæret det for en anfægtelse og et problem, beviser det blot, at man ikke har tænkt sig om. De to udsagn – „Gud har skabt verden" og

„Alle mennesker rammes af lidelser" – er ude af stand til at dementere hinanden, thi de har ikke samme logiske struktur, eller de er udsagn i hvert sit sprog, det religiøse og det rationelle.

Alle forsøg på at bringe dem i overensstemmelse med hinanden, på et teoretisk, et filosofisk-teologisk plan er følgelig – uanset hvor genialt udspekulerede de er – pseudo-logiske manøvrer. Hvad værre er: det er manøvrer, der overser eller bringer i glemme, hvad der retteligt burde være konsekvensen. De to udsagn støder ganske vist ikke sammen som en logisk selvmodsigelse, der kræver en tankemæssig løsning. Men de støder sammen som en skandale, og skandale er ikke et logisk, men et etisk-religiøst begreb. Hvad skandalen forlanger, er en etisk reaktion. Den er ikke et kald til spekulation, men til handling.

På dette sted i argumentationen har jeg lyst til at udtrykke min anskuelse i en rigtig dårlig formulering. Jeg kunne jo f.eks. sige, at når det religiøse udsagn støder sammen med erfaringen og fremkalder skandalen, så forvandler det sig i samme øjeblik til et guddommeligt bud, en befaling eller direkte et krav. Man kan endda finde, at det nødvendigvis må være sådan, for det religiøse udsagn bevæger sig jo i normative begreber. Og man kan da hævde, at det religiøse udsagn siger: „Du skal ikke finde dig i det onde; det er din hellige pligt at bekæmpe det." Det er ganske vist en dårlig formulering, men lad os et øjeblik holde os til den.

Det afgørende er nemlig, at det kun er det religiøse udsagn, der er i stand til at fremkalde dette krav eller denne hellige pligt. Hvis man udelader det religiøse udsagn, står ondskaben tilbage, men den kan man, som nævnt, forholde sig til, hvordan man vil. Man kan altså eventuelt også kaste sig ud i vældige anstrengelser for at bekæmpe den – men det er ikke en pligt at gøre det. Man kan have mange motiver til at gøre det. Man kan gøre det helt af sig selv, uden dybere spekulationer, især når man bliver stillet over for en konkret nød, som man har mulighed for i hvert fald at afhjælpe. Men man kan også gøre det af ideologiske grunde, som et punkt i programmet, for så vidt nemlig pro-

grammet tilsiger én at være „social". Men af det ondes blotte forekomst udspringer der ingenting, ingen befaling, ingen pligt, og man kan aldeles lige så godt forsværge sig til den leveregel, at det gælder om at nyde livet, så længe man har det. Efter os syndfloden!

Det er det religiøse udsagn, der skaber pligtforholdet (for nu fortfarende at bruge den dårlige formulering). Men hvordan går det i grunden til? Når de to sætninger – udsagnets religiøse og erfaringens rationelle – tilhører hvert sit sprog og derfor ikke kan dementere hinanden, fordi ingen vej fører fra den ene sætning til den anden – hvordan i alverden kan der da alligevel opstå en relation, pligtens relation, imellem dem? Der synes at mangle en forbindende bestemmelse. Spørgsmålet er, hvor vi skal finde den henne.

Svaret skulle være ligetil. Når jeg hele tiden bruger udtrykket „det religiøse udsagn", er det noget af en tilsnigelse, for nemhedens skyld. Udgangspunktet er jo slet ikke et sådant udsagn. Udgangspunktet er en historie, Guds historie som menneske, eller altså den fortalte Jesus-historie, hvilken er forkyndelsen. Det er historien om et liv i samtykke og glæde, om end fyldt med lidelse. Men egentlig er det foreløbig kun fjernt ude i periferien antydet, hvad der var udspringet, meningen, målet med den historie. Det er på tide, at det bliver sagt: det var en historie om kærlighed. Det var den historie, i hvilken Gud sagde til mennesket, til den enkelte, til mig: „Jeg elsker dig!" Og det gjorde denne historie til en skabelse, virkelig en skabelse, af et nyt liv, der aldrig havde været før, gudsrigets liv, hvilket just er livet i samtykke og glæde. Den store beroligelse, hvor man hviler trygt i forsynets alt-overordnede præmis.

Kærlighed betyder at gøre alt for den anden, intet for sig selv. Og forkyndelsens historie siger, at således elskede Gud mennesket, at han gennemførte et menneskes livshistorie, ikke for sin egen skyld, men for mennesket, for at mennesket, når det ved at høre historien bliver ét med den, da straks er ét med Gud og har hans evige liv. I beroligelse, samtykke og glæde.

Men så har det jo uomgængeligt også dette liv som et liv

ud af kærlighed. Kærligheden er ikke på ydre vis en befaling, en ordre, et påbud, som man sandelig må anstrenge sig for at honorere, thi kærligheden er indbygget i livet selv som dets indhold. Derfor var det en dårlig formulering, at kærligheden var et krav, og dog var det en formulering, der lod sig anvende i illustration, thi kærligheden er faktisk en fordret kærlighed. Kristenlivet fordrer den, for ellers er det ikke kristenliv; men kristenlivet fordrer den som det, der ufordret og impulsivt bestemmer alt i livet.

At den impulsive kærlighed samtidig er fordret, er i sig selv en dobbelthed. Men den udspringer af, at kristenliv er en dobbelthed. Kristenliv er Jesu livshistorie, men ved forkyndelsens skabelse bliver denne livshistorie tillige min, uagtet jeg fortsat er mig selv i min egen livshistorie. Dette er jo en spænding, og den spænding gør den impulsive kærlighed fordret. Det skaber en række såre dialektiske problemer. Men dem gemmer jeg til senere.

Foreløbigt havde jeg blot brug for den mellembestemmelse, der gør forskellen mellem det religiøse udsagn og erfaringen til en skandale. Denne mellembestemmelse er fordringen om den impulsive kærlighed, som gør alt for den andens skyld. Men så vidt jeg kan se, må vi sætte denne bestemmelse i enhed med en anden. At tage stade i det religiøse udsagn frembringer nemlig en speciel kvalificering af det foretagende at leve som et menneske. Vi kan betegne den med ordet alvor.

Om man uden for det religiøse udsagn vil opfatte det som alvor at leve menneskeliv, kan man i sidste instans selv afgøre. Man kan jo også være af den mening, at det hele er en spas, et grotesk indfald af en excentrisk guddom, og så er det opgaven at få øje på vittigheden. Eller man kan hælde til den anskuelse, at det alt sammen er slugt af den store ligegyldighed, hvilket kun kan animere til at tage ligegyldigt på vilkårene. Nogle sysler med den tanke, at det måske til syvende og sidst er en drøm, og da drømme kommer og går efter deres egen logik, er det dumt at gå for højt op i det. Men man kunne jo også sige som så: „Dette er livet, mit liv, vores liv; det er det eneste, vi har, så vi må virkelig tage det seriøst og gøre vor pligt; vi må stå skulder

ved skulder og i solidarisk fællesskab være gode mod hinanden, bekæmpe alle lidelser, så livet kan blive så hyggeligt, behageligt, problemfrit som muligt. Lad os gøre det til første punkt på programmet at skabe så mange livskvaliteter som muligt for så mange som muligt. Det er næsten ved at være den rene kristendom, for Jesus siger jo også noget om, at vi skal elske hinanden som hinanden."

Sådan kan man sige. Sådan er der faktisk et større antal alvorlige mænd og koner, der siger, måske ikke ord til andet, så dog efter meningen. Det er, mener de, social og derved seriøs kristendom. Jeg er, som man sikkert har gættet, ikke enig. Man har nemlig med den holdning ikke først modtaget det onde som Guds gave og opgave. Man har derimod stødt sig på det, som en uorden, der ingen steder har hjemme, og som derfor, for enhver pris, må skaffes ud af verden. Først når livskvaliteterne blomstrer, er livet blevet Guds velsignede gave. Og det har ikke noget med alvor at gøre, men er på det nærmeste at gøre kristendommen til ideologi for de naive.

Det kan man se af resultatet. Med den holdning bekæmper man rigtignok det onde; men man gør det desperat; når man ikke begynder i den overordnede accept, i det store samtykke, må det være af den yderste, desperate vigtighed at få skaffet det onde til side. Det lader sig bare ikke gøre. Derfor er anstrengelsen ikke kun desperat; den er fortvivlet. Det kan ganske vist se meget alvorligt ud. Men det er øjenforblændelse, thi desperation og fortvivlelse er noget helt andet end alvor.

Den sande alvor udspringer af det store samtykke. Med det bag sig kan man føre den autentiske kamp mod det onde. Man kan gøre det uden desperation, thi alt afhænger slet ikke af, om man sejrer i den kamp. Man kan roligt se kampens resultat i møde, thi man har på forhånd accepteret, hvad resultat det end skulle slutte med. Man kan gøre det frygtløst; man er ikke bange for det onde; man har på forhånd samtykket i det. Fortvivlelsen har derfor ingen mulighed for at indfinde sig, for hvis man skal betegne det tilstræbte mål med ordet livskvalitet, må det radikalt omdefineres. Den kristne livskvalitet er ikke et liv uden lidelser,

men den store beroligelse, i hvilken man på forhånd og ubeset har samtykket i det liv, man modtager, livet som skænket af Gud.

Sådan omtrent må det bestemmes, livet i verden, det skabte liv, det liv, der blev udfoldet i Guds historie som menneske, hvilket jo er forkyndelsen af gudsriget, fra da af vilkåret for menneskeliv. Det liv er faktisk blevet levet. Det er ikke en digter, der har fundet på det, eller en fantast, der har drømt sig til det. Det er et faktisk liv, der i den forstand var lutter sprog, at det var Guds kærlighedserklæring til mennesket, til mig, og en kærlighedserklæring forvandler alt eller skaber nyt; jeg er skabt som den af Gud elskede, og hvad i det ganske univers kan jeg da forlange mere?

c. Mennesket

Mennesket er altså skabt af Gud. Derom er myten og forkyndelsen enige. Og som med verden og livet i verden er det også med mennesket: Forkyndelsen overtager og iværksætter i virkelighedens faktiske, historiske verden den skabelsesprocedure, som myten var en urfortælling om.

Lad os derfor lige ud begynde med denne myte. Lad os komme på det rene med, hvad den siger. Den siger egentlig noget overraskende. Det kan rigtignok være svært at sætte det på én formel, for i realiteten er der to fortællinger, og de stemmer ikke aldeles overens indbyrdes. Men de er dog temmeligt enige om, at mennesket er skabt som hele skaberværkets højdepunkt. Gud dannede egenhændigt mennesket af agerlandets muld og indblæste det livsånde i næseborene, eller han skabte mennesket i sit billede og sin lighed.

Skildringen er plastisk og levende. Alligevel har myten haft en sær skæbne sidenhen. På den ene side er den aldrig glemt. Den har stået klart og dominerende i forgrunden i folkelig bevidsthed, i tænkning og kunst. Især har alt det med ribbenet og Eva været populært. På den anden side

har den fra kirkens begyndelse været overskygget og forvansket af en anden myte. Den orfiske nemlig.

Orfikerne var en på mange måder gådefuld religiøs sekt i antikkens Grækenland. Den vandt især tilslutning i de lavere sociale lag af befolkningen, og dens myter var drastiske og blodrige. Således hævdede de, at mennesket var det modsigelsesfyldte resultat af frygtelige intriger i den mytiske verden, med drab af gudebarnet, med flugt og vrede og nye drab. Det hele resulterede i menneskets opståen som et væsen, der var delagtigt i både de onde og de gode guddommelige magter, et dobbeltvæsen, sammensat af sjæl og legeme, af godt og ondt, af det jordiske og det himmelske. Altså mennesket er det tragiske resultat af en forbrydelse i det himmelske.

Måske havde alt dette ikke fået videre konsekvenser, hvis det ikke var fordi disse sære tanker blev optaget af andre og blev udviklet til højere og mere forfinede systemer. Fremmest blandt alle af Platon. Og siden ham har det været indlysende for det europæiske menneske, at den menneskelige skabning var en sammensætning af sjæl og legeme, eller rettere: at mennesket egentlig var en sjæl; men ved et fald (!) var det sunket ned i den materielle verden og iklædt et legeme, og nu sad det da her og længtes tilbage, til sit fædreland, den himmelske verden, det tabte paradis.

Det vil være tidsspilde at udrede, hvordan den myte og dens menneskeopfattelse har behersket Europa. Men det vil have sin betydning at slå fast, at den bibelsk-kristne skabelsesmyte er af et ganske andet indhold. Efter den myte er mennesket ikke et dobbeltvæsen. Det er kommet af jord, og det skal vende tilbage til jord. Det har ingen sjæl i græsk forstand, og derfor er der ingen diskriminering af legemet. Thi det er, hvad mennesket et: et levende legeme. Men det betyder, at det ikke er ved besiddelsen af en sjæl, mennesket udmærker sig frem for den øvrige skabning. Hvori består udmærkelsen da? Thi der er jo en sådan udmærkelse, det er mytens hele ærinde at udsige; det er blot ikke umiddelbart indlysende, hvori den består, og det må derfor være opgaven for os at finde ud af det. I den anstrengelse vil det sikkert være klogt at tage udgangspunkt

i selve dette udsagn: „Gud skabte mennesket i sit billede." For hvad menes der i grunden med det?

Det er jo nok overflødigt at sige det, men for en sikkerheds skyld: der er ikke her tale om et rationelt udsagn af primitiv videnskabelig status. Vi får ikke en rationel information om, hvorledes denne dyreart, mennesket, er opstået. Det ville føre ud i helt groteske spørgsmål og tillige bringe os i bitter strid med, hvad der for tiden gælder som videnskabelig indsigt i den sag. Kun fundamentalister kan i ramme alvor indlade sig på den slags.

Men det er heller ikke tilrådeligt at opfatte udsagnet som et oplæg til en filosofisk debat om menneskets væsen. Det har man ganske vist flittigt gjort lige siden, men man er hver gang endt i den vanskelighed, at det ikke er umiddelbart indlysende, hvad udsagnet overhovedet vil udsige. Hvad kan der menes med, at mennesket er skabt i Guds billede? Hvad er Guds billede overhovedet for noget?

Man har jævnt hen forsøgt at bestemme det som identisk med det, der definerer mennesket, altså den egenskab – eller det sæt af egenskaber – der radikalt adskiller mennesket fra alle andre dyrearter. Hvis vi i et hastigt blik lader de forskellige forsøgte muligheder passere revue, får vi et rigt udvalg at vælge imellem. Jeg kan nævne følgende: den menneskelige fornuft, den frie viljes selvbestemmelse, talens brug, evnen til målrettet adfærd, til arbejde og samfundsdannelse og lignende menneskelige talenter. Eller man har lagt vægt på etiske fænomener som evnen til at føle sig moralsk forpligtet, samvittigheden, den spontane barmhjertighed og selvforglemmende hengivelse. Om alt det kan der faktisk siges både betagende og dybsindige ting.

Men hvad enten man henholder sig til den ene eller det andet eller det hele under ét, bliver der alligevel et prekært problem tilbage: Hvad fornøjelse har vi til syvende og sidst af, at det bliver udsagt i en myte? At mennesket i en anden forstand end dyrene er udstyret med fornuft, er et empirisk faktum, som vi helt på egen hånd kan finde ud af – selv om vi naturligvis kan strides om, hvad der nøjere skal forstås ved „fornuft". På samme måde er den frie vilje noget, vi

udmærket selv kan få øje på – selv om det unægteligt er yderst vanskeligt at få defineret nøjere, hvad der menes, og at man jo meget vel kan definere den således, at vi netop ikke besidder nogen fri vilje. Og at vi er udstyret med evnen til at danne sprog og til at handle efter planlægning, er det en triviel truisme at gøre opmærksom på.

Alt hvad man således har peget på, er empirisk konstaterbare fakta. Vi har ikke brug for nogen myte for at blive klar over dem, hvilket jo bevirker, at ikke blot mytens udsagn, men myten selv bliver en overflødighed. Det er ikke i kraft af myten, vi har fornuft, vilje, sprog osv. Og det er ikke mytens opgave at oplyse os om ting, som vi uden vanskelighed selv kan se. En myte er kun myte, når den i selve sit udsagn grundlægger noget, der ellers ikke ville blive grundlagt.

Mytens udsagn er basis for en normativ bestemmelse. Ligesom livet i verden, blot derved at det er skabt og skænket os af Gud, er godt, således er mennesket, blot derved at Gud har skabt det i sit billede, værdifuldt. Og ligesom livets karakter af godt er forstået i overordnet og absolut forstand, således også menneskets karakter af værdifuldt. Mennesket er ikke til en vis grad eller på betingelser værdifuldt, men rent ud og ubetinget.

I mytens verden er der strengt taget kun én, der er værdifuld, Gud. At være skabt af Gud forlener med ubedragelighed, vederhæftighed, soliditet, men ikke med værdi, ikke med ubetinget værdi. Hele skaberværket er i en vis forstand ikke noget værd. Set i sig selv, uafhængigt af Gud, er det i grunden værdiløst. Hvis man finder anledning til at fryde sig over det, over dets storhed eller skønhed, og man ellers er en forstandig israelit, da priser man, ikke det, men dets skaber.

Verden som den blot skabte er det meningsløst at tage særligt hensyn til. Man er fri til at omgås den, som man finder for godt. Det skal man ganske vist være varsom med at sige for tiden, hvor dele af teologien er blevet økologisk i hovedet. Disse folk har en idé om, at når Gud har skabt verden, så er den i sig selv værdifuld, og den idé skyldes, at de opfatter skabelsen som en ontologisk begrundethed –

de tænker nemlig metafysisk. Derfor skal man efter deres mening omgås den velsignede natur i samvittighedsfuld ansvarlighed og forhindre, at hvalerne uddør. Og det kan naturligvis have sin rigtighed; vi bør værne godt om naturen. Men vi skal ikke gøre det for naturens skyld, slet ikke for Guds, men aldeles og alene for vor egen; vi er nu engang henvist til at leve i naturen, og hvad i hele verden skal vi stille op, hvis vi destruerer vore egne livsbetingelser. At bringe Gud og skabelsen ind i den sag er temmelig overflødigt; når naturen er vort hjem, er det anbefalelsesværdigt at passe godt på den.

Og for resten er det god bibelsk lære, at man ikke skal dyrke skabningen i stedet for skaberen.

Hvis vi henholder os til myten er der kun ét eneste blandt alt det skabte, der er værdifuldt, mennesket nemlig, thi det er ikke blot skabt, det er skabt i Guds billede. Og som vi tidligere så, at „god" betyder „skabt af Gud", således kan vi nu fastslå, at „værdifuld" betyder „skabt i Guds billede". Det er vigtigt at holde fast ved det punkt, for værdifuldheden er ikke en empirisk egenskab, der kan iagttages, og som man derfor kan forvente, at der hersker almindelig enighed om.

Det kan vi få et vidnesbyrd om ved at undersøge, hvad mennesket er blevet noteret til i tidernes løb. Blot en overfladisk viden vil afsløre det egentlig ret overraskende, at i de fleste epoker og de fleste kulturer er mennesket, det enkelte menneske, ikke regnet for en bønne værd. Gudekongen stod naturligvis øverst på rangstigen i værdiernes rige, præsterne, de store jordgodsbesiddere og den slags havde deres værdighed. Men mennesket som sådan, det enkelte personlige individuelle menneske, var det meningsløst at tillægge nogen værdi. Det var samfundet og dets symbolske repræsentanter, det kom an på, aldrig det enkelte individ. Derfor kunne man roligt ødsle med mennesker, forbruge dem til bygning af pyramider, kinesiske mure, vældige tempelanlæg og andre overflødigheder. Bortset fra de hellige bærere af samfundets symboler var mennesker principielt slaver. Det vil sige, at de ikke var væsener, der var til for deres egen skyld. Man behøvede følgelig ikke at

tage hensyn til dem, thi med dem var der ikke nogen mening eller noget formål, de skulle ingenting realisere, slet ikke sig selv, thi de var som ethvert andet redskab kun beregnet til brug i fremmed tjeneste. Når de var anvendt, kunne de kasseres, og deres tilintetgørelse var uden betydning. At møde op i en sådan kultur og tale om menneskeværd ville være et fortvivlet foretagende. Næppe nogen ville forstå, hvad man mente, og skulle man alligevel blive forstået, ville man nok blive anset for en oprører mod guderne og samfundets orden.

Også i en anden henseende synes den mytiske påstand at være i dyb uoverensstemmelse med naturen selv og enhver erfaring. Hvor i hele den samlede natur spiller det enkelte individ nogen rolle? Intetsteds! I naturen er det ikke – aldrig – individet, der gælder, kun arten. Med individerne ødsles der, blot for at arten kan overleve. For så vidt man i ligefrem og rationel forstand holder for, at Gud har skabt naturen, synes han at være et væsen (eller hvad man i metafysisk terminologi skal kalde Gud) blottet for medynk, mere ufølsom end nogen assyrisk konge. Han har forordnet, at livet kun kan leves på de levendes bekostning, på deres lidelse og undergang.

Hvorfor skulle da mennesket danne en undtagelse? Når vi tænker tilbage på menneskehedens historie, tænker vi da på disse talløse, anonyme, individuelle mennesker? Selvfølgelig ikke! Vi tænker i helheder og epoker og folkeslag og kulturer, og hvis endelig et navn på en konkret person dukker op, er det altid den symbolske figur: Alexander, Cæsar, Napoleon. Selv om vi bliver lidt marxistiske i vor historieforskning og vil rette opmærksomheden mod „folket", kommer vi aldrig længere end til kollektive grupper, til slaverne, bønderne, almuen. Vi kan blive sarkastiske og spørge, om det virkelig var Christian IV, der egenhændigt byggede Runde Tårn, men med det spørgsmål kommer vi alligevel ikke til noget andet navn end dette kongelige: Christian IV. Vi kommer derfor næppe uden om konklusionen: i naturens store økologiske sammenhæng såvel som i det verdenshistoriske forløb er det enkelte menneske uden nogen betydning og derfor uden no-

gen værdi.

Det mytiske udsagn om individets uendelige værdi er åbenbart ingen selvfølge, men noget forbløffende. Hvilket viser sig på en tredje led, nemlig når vi i det faktiske liv skal forsøge at lade det gælde. Det viser sig, at „værdifuld" – ligesom før „god" – er anvendt med et særligt, ikke-empirisk betydningsindhold. Vi anvender jo ordet til daglig brug og er i bred udstrækning enige om, hvad det betyder.

Vi kan blot se os omkring, blandt de mennesker, vi kender. Det vil ikke være vanskeligt for os at konstatere, at de i skiftende grad er værdifulde, og at de er værdifulde i skiftende henseender. Nogle er overordendtlig værdifulde, andre er nok værdifulde, men i mere moderat forstand. Nogle er værdifulde, fordi de er så elskelige, andre, fordi de er så fortryllende til at spille klaver. Og om dem alle gælder det, at de i andre henseender ikke er særligt værdifulde – ligesom vi måske kender én, om hvem vi kan sige, at han ærlig talt ikke er mere værd end det, katten har slæbt ind i stuen.

Ved denne kombination af relativitet og betingethed bliver ordet „værdifuld" overhovedet først meningsfyldt og dermed forståeligt. Hvis vi derfor om én skulle finde på at sige, at han er værdifuld i absolut forstand og uden relation til noget bestemt, er det tvivlsomt, om vi kan gøre tilfredsstillende rede for, hvad vi i grunden mener. Begrebet værdifuld giver kun mening, hvis det relaterer sig til noget, et eller andet. Lad os tænke os en konkret person, Kasper. Han er ikke værdifuld til noget som helst. Han kan ikke spille klaver, han passer ikke sit arbejde, han er fordrukken, fummelfingret, usympatisk, ondskabsfuld og har ikke gjort dags gavn sit ganske liv; hvis man om ham konkluderende siger, at han er et væsen af absolut og ubetinget værdi, hvad har man da i grunden sagt?

Men det er i realiteten præcist det, som det mytiske udsagn påstår. For det første adskiller det ikke mellem mennesker. Det udsiger, hvad der gælder mennesket, det ene i aldeles samme forstand som det andet, hvert eneste menneske. For det andet er begrundelsen for denne bestemmelse ikke noget konkret og empirisk, dette eller hint bestemte, men er selv en rent mytisk bestemmelse „skabt i Guds billede". Det er så fortvivlende intetsigende og bevæger sig på den mest kompromitterende måde i cirkel: Mennesker er skabt i Guds billede, altså er det uendeligt værdifuldt, og mennesket er uendeligt værdifuldt, altså er det skabt i Guds billede. Sådan kan man slet ikke udtrykke sig; det er et brud på de simpleste logiske slutningsregler. Men det mytiske udsagn lader sig ikke anfægte; det bliver ved med at udtrykke sig sådan.

Det udslaggivende er imidlertid, at præcist sådan anstår det sig for et mytisk udsagn at fungere. Mytens sandhed hentes alene fra den selv og skal ikke støtte sig til noget som helst andet. En myte er kun myte ved at hvile i sig selv og begrunde sig selv og således grundlægge en ordning. Og at det faktisk fungerer, udviser figura. I modsætning til alle andre kulturer og deres opfattelse af mennesket, udmærker det den europæiske kristne kultur, at den som noget uopgiveligt hævder, at mennesket, det enkelte faktiske menneske, er af uendelig værdi og derfor principielt frit og ukrænkeligt. Det må ikke gøres til slave, thi det er skabt i Guds billede.

Denne idés historie er ganske vist broget nok. Det har kostet besvær at få den til at slå igennem, og det tog tid, inden den definitivt var sat på filosofisk formel. Man kan debattere, hvornår det fandt sted, men med borgerskabets opstigning blev det i hvert fald et stykke fast inventar i det almindelige tankegods, i oplysningsfilosofien gjorde man et nummer ud af det, og med Kant blev ideen forlenet med en ophøjet aura. Men når det blev forvandlet fra et mytisk udsagn til en metafysisk idé, måtte det nødvendigvis begrundes, og det kunne det ofte knibe en hel del med. Naturligvis, thi det lader sig netop ikke begrunde metafysisk.

Jeg skal ikke gå dybere ind på den sag, blot ganske kort trække en enkelt linje op; den fører nemlig frem til en tankevækkende kendsgerning. Efter min mening udspringer alle senere begrundelser for ideen på en eller anden måde af renaissancens tænkning over mennesket som individualitet og de dertil knyttede universalistiske perspektiver. Altså ideen om mennesket som Guds medarbejder, som

en Deus secundus, den produktive bærer af et univers. Den kendsgerning, jeg gerne vil notere, er, at i de to erklæringer om menneskerettigheder i slutningen af 1700'tallet, især i den amerikanske, men sandelig også i den franske, griber man til syvende og sidst tilbage til Gud og dermed til det mytiske udsagn. De fromme amerikanere rødmer ikke ved at sige Gud; de revolterende franskmænd, der har oplysningen og Voltaire bag sig, kan ganske vist ikke rigtig få sig til at tage det ord i munden, men da de også har Rousseau bag sig, og da de virkelig har strengt brug for Vorherre som begrundende instans, er de alligevel i stand til at beråbe sig på „det højeste væsen".

Men det er ikke seriøse erklæringer eller filosofiske begrebsdannelser, der i denne forbindelse er afslørende. Det udslaggivende er, at vi i vor del af verden uden videre tænker på den måde, gør det så selvfølgeligt, at vi finder enhver begrundelse overflødig. Om andre ting, selv de mest væsentlige, kan vi indbyrdes være såre uenige, men vi er formentlig alle enige om, at mennesket, og altså det enkelte personlige menneske, er et væsen af den højeste værdi – helt uafhængigt af, hvad det ellers måtte besidde eller ikke besidde af værdifulde egenskaber. Ethvert menneske er på fundamental måde ukrænkeligt, det må ikke gøres til slave, ikke undertrykkes, ikke berøves sine elementære „rettigheder". Det er en afgjort sag imellem os, at hvert menneske har sådanne umistelige, „hellige", rettigheder. De er grundlovssikrede. Ret til frit at tænke, tro og tale, ret til arbejde og velfærd, ret til selvbestemmelse og ret til beskyttelse mod overgreb.

Det er efterhånden blevet en meget lang liste over sådanne „ukrænkelige" rettigheder, og den har en uimodståelig tendens til at blive stadig længere. I diskussioner om den slags emner har det udslaggivende vægt, hvis man kan begynde argumentet således: „Det er en menneskeret, at ...", for „menneskeret" er et begreb, vi har den dybeste respekt for. Det afgørende i det hele er fornemmelsen af selvfølgelighed. Den er så stor, at man føler det overflødigt med videre begrundelser.

Begrundelsen er mytisk, og anden begrundelse gives der

ikke, og hvis man er så forfalden til rationalitet, at man ikke kan pleje omgang med nogen myte, så får man i denne sag hænderne fulde. I så fald må man nemlig søge en rationel begrundelse for alle de rationelle meninger, man går rundt med, og alle de rationelle handlinger, man fylder sin tilværelse med, for det anstår sig ikke for det rationelle, at det svæver i luften uden nogen begrundelse overhovedet. Men hemmeligheden er, at når man ser stort på den rationelle begrundelse, skyldes det en selvfølgelighed, der ikke stammer noget andet sted fra end fra myten. Og den selvfølgelighed bliver man ved med at føle, selv om man har glemt myten, thi uden at ane det lever man frejdigt ud af den. Vanskeligheden opstår først, når man kræves til regnskab.

Og krævet til regnskab kan man blive, ikke blot når det viser sig fornødent med en rationel begrundelse, men langt mere når den mytiske begrundelse anfægtes af en mytisk modpart, der siger det modstridende. Hvad den jo bliver, i myten om syndefaldet. Mennesket er en historie, ikke en tilstand, og historie bliver det, fordi vendingen sker, den vældige nedtur fra herligheden til elendigheden, fra værdigheden til status som forkastet synder. Alt siden vi tabte den ære, og nu sidder vi dér, som prinsessen, da prinsen var gået ind i sit kongerige og havde låst sin port.

Synd er ikke et populært begreb. Den sunde fornuft og almindelig velanstændighed oprøres spontant af den kristne tale om mennesket som en synder, simpelt hen en synder, en beskidt synder. Den sunde fornuft bryder sig ikke om overdrivelser, og den kristne lamenteren over synden finder den ofte er et vammelt udtryk for en halvvejs pervers selvnedrakning. Herregud, mennesker er jævnt hen ikke så gode, som de burde være og en hel del er rene slubberter, men at forkaste den samlede menneskehed som en stor samling fortabte syndere, sådan helt igennem syndere, det er virkelig at udtale sig forrygende generelt. Vi har da også agtværdige personer i vor midte.

Den protest kan imidlertid ikke tages til følge. Når kristendommen erklærer, at hvert eneste menneske helt og aldeles er synder, udtaler den sig – her som altid – ikke om

empiriske og påviselige kendsgerninger. Det er jo ud af en myte, den taler, og en myte udtaler overordnede og absolutte normative bestemmelser. Myten taler – og det kan dog næppe overraske nogen – ikke i det rationelle, men i det religiøse sprog. Vi befinder os derfor igen ved den nu kendte manglende logiske sætnings-relation. Sætningen „Ethvert menneske er i absolut forstand synder" kan hverken dementeres eller anfægtes af en sætning som „Sofus er et elskværdigt og opofrende menneske" – ligesom den omvendt ikke bliver det mindste bestyrket af en sætning af typen „Jens er en ondskabsfuld og skidt fyr". Der er mellem sætningerne en dimension til forskel.

Begrebet synder har sin egen uforstyrrelige logik, og hvis man venligst ikke vil misforstå formuleringen, kan jeg sige, at begrebet er en semitisk og dermed en kristen specialitet. Man skal lede grundigt for andre steder at finde det grebet an med en lignende dybde. Hvis man lægger vægt på den sproglige forskel mellem ordene synd og skyld, kan man hævde, at ordet synd er en semitisk-kristen specialitet, mens man andre steder, f.eks. i det antikke Grækenland kun kan operere med ordet skyld. Eller man kan skærpe modsætningen og sige, at i semitisk-kristne sammenhænge er synd altid tillige skyld, mens på antik grund skyld aldrig tillige er synd.

Det kræver nok en yderligere opklaring. Den idé, at ethvert menneske blot som menneske er synder, er det aldrig faldet nogen græker ind at tænke. Et menneske er et menneske og er som sådan, hvad det har at være, hverken mere eller mindre. Et menneske er ikke en historie, men er et væsen, og hvad det er for et væsen, har man en hel spekulativ, metafysisk filosofi til at udgrunde. Et resultat af de anstrengelser siger, at mennesket er stillet over for etiske bestemmelser, det kan handle ondt eller godt, og det kan altså pådrage sig skyld.

Den nøjagtige udformning heraf er det imidlertid umuligt at udtrykke i en enkelt, generelt gældende formulering. Det afhænger virkelig af, hvilken periode i græsk åndshistorie man taler om, hvilke åndelige strømninger eller direkte hvilke forfattere man har i tankerne. Det kan

jeg slet ikke komme ind på her. Det er heller ikke nødvendigt, for det er jo ikke grækerne, vi skal beskæftige os med. Kun nogle helt almene forhold kan der være grund til at fremhæve. Grækerne taler meget om lov, om den naturlige lov, den medfødte lov, den evige lov, men de er ikke i nogen påfaldende grad enige om, hvad den går ud på. Den er nemlig uskreven, på en måde tavs, ytrer sig først, når man overtræder den, for så farer den frem med sanktioner. Ejendommeligt er det også, at religionen, eller de mange religiøse konstellationer om bestemte guder, bestemte templer og bestemte ceremonier, ikke udmærker sig særligt meget ved etiske implikationer. Mest karakteristisk græsk er forestillingerne omkring menneskets status som et tidsbestemt og dødeligt væsen; det medfører forbud mod at tænke stort om sig selv, at „hovmodige sig" og tro, man kan undslippe de dødeliges kår. Men intetsteds går man ud fra, at mennesket er et syndigt, ondt eller forkastet væsen.

I græsk livsforståelse er skyld derfor aldrig noget, man tager som udgangspunkt. Man begynder ikke sine betragtninger ved at tage stade i begrebet skyld, thi skyld er altid noget senere, noget afledet, noget, man i en handling pådrager sig. Skylden kan være skrækkelig stor, den kan føre til det frygtelige, til død og ødelæggelsens hærgen. Men den kan aldrig blive således stor, at mennesket dermed i sit væsen er forvandlet til noget andet – er blevet en synder.

På israelitisk-kristen grund er det modsat. Der begynder man i begrebet skyld, der – fordi man må begynde i det – tillige er synd. Mennesket er en historie; i den historie sker det definitive fald; mennesket er derfor ikke i græsk forstand et væsen, men det er den i sin historie faldne. Det er vel at mærke faldet i mytens historie, hvilket jo ikke er en begivenhed i den datérbare historie. Hvilket igen betyder, at mennesket i sin datérbare historie allerede fra begyndelsen befinder sig i syndens position. Mennesket er fra begyndelsen ikke, hvad det skal være, og skønt det er således fra begyndelsen, er det dog således ved sin egen skyld, thi det er faldet i sin egen historie. For en græker ville det være umuligt at tænke således; for en israelit er det en religiøs

sandhed, og på det punkt er en kristen israelitisk i selve sin begyndelse.

Rationelt lader forholdet sig ikke sætte på en modsigelsesfri formel. Det er jo en paradoksalitet. Men det er en paradoksalitet, der på en meget dyb måde har greb om menneskets selvmodsigende situation, thi ud fra den er man tragisk indforstået med begrebet skyld. Og på ingen anden måde kan man nå den indforståethed.

På det punkt kan jeg appellere til os selv. Det er nemlig ikke blot grækerne, der til syvende og sidst ikke kunne få éntydig orden på skyldens begreb. Det samme gælder os i vor kultur. Når vi nægter at tage stade i myten, bliver skyld en underlig umulighed, thi den skal da alene begrundes i den handling og dens omstændigheder, i hvilken vi ved en bestemt lejlighed pådrog os skyld. Men således kan den slet ikke begrundes. Ingen skyld er så ubestridelig, at vi ikke kan undskylde os bort fra den, kan bestride, at vi ved den lejlighed overhovedet var skyldige at gøre – eller undlade at gøre – noget bestemt, bestride, at nogen i det hele taget kan gøre krav gældende over for os, thi vi er aldrig skyld i vor egen tilværelse og har ikke på forhånd taget noget ansvar på os, bestride, at det dybest set var os selv, der gjorde det, vi gjorde, thi vi er aldrig, dybest set, den ansvarlige årsag for vore handlinger. Hvorledes skulle vi være det, når vi aldrig er ansvarlige for, at vi er det, vi er, og i livet befinder os i den situation, som vi er fanget i? Når vi aldrig er skyld i os selv, kan vi virkelig heller aldrig være skyld i, hvad vi vikles ind i, og hvordan vi igen vikler os ud af det. Når vi ikke er selvmægtige væsener – og det kan vi få adskillige videnskaber til at attestere, at vi ikke er – så er det meningsløst at drage os til ansvar for noget som helst. Intet er min skyld. Skylden beror hos livets vilkår, hos forholdene, hændelserne, samfundet, de andre, den medfødte nødvendighed.

Med syndefaldets myte bag sig, er imidlertid alt ændret. I den grundlægges vi som syndere. Mennesket er på forhånd og allerede absolut skyldigt. Dets skyld fortaber sig stadig bagud, længere og længere tilbage, forudsætter bestandigt ikke andet end sig selv, er til stede allerede fra

den føreste begyndelse. „Min moder undfangede mig i synd …", siger Psalmisten, og dermed påstår han ikke, at det seksuelle, samlejet, er en syndig handling, men at jeg fra selve min undfangelses første øjeblik var skyldig, thi jeg var en falden synder, hvilket jo rationelt betragtet er rent vrøvl. Dets sandhed er mytisk, og med den kan man ikke argumentere.

Men med syndefaldets myte bag mig bliver jeg da også skyldig i alting. Den enkelte skyld er fra nu af min skyld; alle undskyldninger kan have deres rationelle rigtighed; det hjælper mig bare ikke, for jeg var forud for den enkelte skyld absolut skyldig, og den enkelte skyld var ikke andet end den absolutte skylds tilsynekomst i det faktiske. Begrebet synder har, som nævnt, sin uforstyrrelige logik. Det kan ikke selv forklares, men det forklarer alt. Når det er udsagt som den religiøse sandhed, er det gjort til det udgangspunkt, som jeg må forstå mig selv ud fra.

Men, kan man godt noget irriteret spørge, hvad menes der i grunden med ordet? Hvad er en synder for noget? Vi véd nok, hvad en etisk depraveret person er, en lystmorder, en tyveknægt, en ondsindet bagtaler, en misundelig nedrakker, en kynisk egoist og folk af den art. Men en synder, sådan simpelt hen og uden relation til noget bestemt og uden hensyn i øvrigt til personens moralske og menneskelige habitus, hvad er en sådan person i grunden? Lad os få en definition.

Det synes et rimeligt krav. Men det kan ikke efterkommes. Et religiøst fundamental-begreb kan ikke rives ud af den religiøse verden, myten, som det lever i, og klargøres i en rationel definition. Det kan kun defineres ved sin religiøse sammenhæng eller antydes symbolsk. Og det er allerede sket, men kan naturligvis uddybes.

Måske – for at gøre et forsøg – kan man sige, at synden er sønderrivelsen af en helhed, eller er den proces, hvor et delelement river sig løs fra sin helhed, lukker sig sammen om sig selv, kun vil vide af sig selv, vil være sig selv i sin selvberoenhed. Synden er, at mennesket ikke længere vil have historie fælles med Gud, men vil realisere sig selv i sin egen historie. Synden er ulydighed. Sådan skildres den ty-

deligt nok i myten. Mennesket vil ikke blive i sin enhed med Gud, vil gøre sig gældende, være nok i sig selv.

Men således at løsrive sig fra Gud er at løsrive sig fra sig selv. Det er et væsentligt punkt. Skal der være sådan noget til som Gud, må han være i menneskets forhold til sig selv, ikke udenfor, som en – jeg bliver jo nødt til at anvende det ord – objektiv størrelse. Det må vi overlade til metafysikerne at mene. Jeg er kun jeg ved at være et jeg ud af Gud – om man ellers kan forbinde noget som helst med den formulering. Hvis jeg ikke er ud af Gud, er jeg et invalideret eller forkrøblet jeg, med forbindelserne til mit eget livgivende centrum kappet over.

Vi har åbenbart at gøre med en dobbelthed. Det er ikke éntydigt at være et jeg. Man kan være det i fortabt forstand, men også i fuldt realiseret forstand. Eventuelt skulle vi derfor finde på to ord, et til betegnelse af det fortabte, et andet til betegnelse af det realiserende. Man kunne eksempelvis kalde det fortabte jeg „jeg" og det realiserede jeg „selv". Jeget skal blive til et selv, eller synden er, at jeget har løsgjort sig fra selvet og har villet hævde sig selv som jeg.

Det er ikke en tilfældig sprogbrug, jeg hermed anbefaler. Det er snarere en slags bekendelseshandling; jeg bekender jo derved min gæld til og altså min afhængighed af to store religiøse tænkere, Kierkegaard og Jung. Hvad Kierkegaard angår, har jeg gjort rede for det vidt og bredt, og hvad Jung angår, må jeg henholde mig til, hvad andre har udviklet, f.eks. Lars Bo Bojesen (uden at han naturligvis skal hæfte for, hvad jeg mener!).

På den baggrund viser det sig imidlertid, at samtykke virkelig er nøglebegrebet. I samtykket erobrer man sig helheden tilbage; man forlader sit forkrøblede jeg med dets indsnævrede aspirationer og desperate kamp for kælent behag, for i stedet at modtage og godtage sit fuldbyrdede selv. Den store forsoning er indtruffet, forsoningen mellem Gud og mennesket, og i ét dermed min forsoning med mig selv. Man lever i tilgivelsens kategori, thi Gud har tilgivet mig, og jeg er dermed fri til at tilgive mig selv. Derpå er det ingen sag at tilgive sin næste, ligesom det ud af den

autentiske selvkærlighed er den store selvfølgelighed at elske næsten.

Men mennesket er jo en historie, Gud er en historie, det hele historieværk når først sit mål, når min historie og Guds historie forenes, i gudmenneskets historie. Og det er forkyndelsens funktion.

5. Det forkyndte liv

Forkyndelsen er den store histories genoptagelse og fuldbyrdelse. Allerede dermed er dobbelttydigheden angivet, den, som det hele hænger på, foreningen af myte og historie, eller mere specificeret: enheden af Kristus-myten og Jesus-historien. Denne enhed må ikke opløses. Kristus-myten er uden Jesus-historien blot en fjern tids fromme digtning. Jesus-historien er uden Kristus-myten sunket tilbage til en fjern histories ligegyldighed. Kun i deres enhed er de forkyndelsen af det nye livsvilkår for mennesket, frelsen, genoprettelsen af den sønderbrudte helhed, identiteten mellem Guds og menneskets historie. Men begribelsen af, hvad dette indebærer, kan være kompliceret nok, og det kan være nyttigt at rette opmærksomheden mod ét af aspekterne, mod myten eller mod historien. Jeg har tidligere gjort det første, undersøgt Kristus-myten. Nu er det på tide at se på det andet aspekt, Jesus-historien, thi det er jo først derved, myten bliver til forkyndelse.

Men er det hele dog ikke i grunden obskurant tale? Det er jo min, det enkelte menneskes, historie, det drejer sig om, og hvad vil det sige, at jeg skulle kunne gøre den til ét med gudmenneskets historie? Der er i det mindste to forhold ved min historie, der synes at gøre forkyndelsens funktion til en meningsløshed.

For det første er jeg – og således ethvert menneske – allerede for længst et godt stykke henne i min historie. Jeg har levet så og så mange år, under de og de givne kulturelle betingelser, og hvad af historie har jeg fået ud af det? På det punkt må enhver naturligvis svare for sig selv, men jeg gætter på, at de fleste vil svare i lighed med mig: det kom der ikke megen historie ud af. Det blev i det væsentlige til sjuskeri. Ville jeg strengt taget nogen sinde noget bestemt med mit liv, og fik det nogen sinde bare antydning af en hi-

stories struktur? Som barn ville jeg en overgang være musketer, men den idé slog jeg siden ud af hovedet; korpset var nedlagt, og det var ikke længere mode at fægte sig til sejre over kardinal-garden. Som det gik med den drøm, gik det med alle de andre. De måtte vige for de realiteter, der efterhånden manifesterede sig, i hovedsagen uden for min planlægning og styring og uden at det er muligt at finde nogen bemærkelsesværdig orden eller sammenhæng i det, nogen historie.

Naturligvis står det fortsat i min magt at forvandle det til en historie. Jeg kan jo skrive mine erindringer eller direkte min selvbiografi. Det skulle være en smal sag at forvandle mig selv til helten i en historie, omgivet af lutter komiske, forvirrede og ondsindede bipersoner. Jeg kunne nemt fabrikere en hel række af den slags historier, patetiske, tragiske, humoristiske, vidunderlige, sørgelige. Naturligvis, thi man kan jo altid *fortælle* en historie. Og dermed er man kommet ud over det virkelige problem, der består i at *leve* en historie.

Vanskeligheden er åbenbart, at man altid og allerede er langt henne i en historie, der alligevel og ret beset slet ikke er nogen historie eller i det højeste er en mislykket historie. Vanskeligheden er, hvad jeg skal stille op med det, når forkyndelsen møder op og vil frelse mig ind i enheden med Guds historie. Jeg har vel ikke megen anden udvej end at takke for tilbudet, men bekende, at den går ikke, for jeg er nu engang, destoværre, min egen miserable historie. Og jeg er den jo; jeg er ikke i grunden og egentlig noget andet end min historie, for skulle nogen være så elskværdig at skaffe mig af med min historie, da er det virkelig mig selv, der bliver afskaffet.

For det andet er der spørgsmålet om begyndelsen, dette altid prekære spørgsmål. En historie skal have en begyndelse; ellers er det ingen historie; men hvor begyndte min historie, helt præcist? Hvis jeg prøver at give et acceptabelt svar på det spørgsmål, indvikler jeg mig øjeblikkeligt i umuligheder. Jeg kan ikke udpege en eller anden vidunderlig dag, dengang jeg traf den store beslutning og slog ind på min løbebane, for spørgsmålet om, hvorledes jeg

kom til den afgørelse, er i sig selv en lang historie. Det hjælper heller ikke, at jeg udpeger selve min fødsel, eller, efter Grof, min undfangelse. Jeg begyndte jo længe før, i mine forældre, min slægt, mit folk, eller, efter Grof, i mine tidligere inkarnationer. Summa summarum: jeg begyndte slet ikke på noget bestemt tidspunkt, i nogen absolut begyndelse. Og når sagerne står således, hvorledes skal jeg da nu finde en uomtvistelig og absolut begyndelse, ud af hvilken jeg kan blive til som en historie? Det må man nok spørge om, og kan man ikke svare befriende på det, er den kristne forkyndelse ganske vist stadig en smuk tanke, men kun for sværmeriske gemytter.

Måske skulle vi derfor høre, hvad forkyndelsen selv siger om den sag.

a. Begyndelsen

Tilsyneladende er der ikke megen systematik i Jesu optræden. Hvis vi gennemgår historierne om ham, er det svært at finde nogen særlig konsekvens i den måde, han møder mennesker på. Snart er han venlig, snart er han afvisende; han kan skælde ud; han kan tale trøstens ord; og ind imellem kan han sige noget meget afgørende. Det afhænger alt sammen af situationen. Af og til også af hans sindsstemning. Og da det nu engang, kristeligt set, er Jesus, eller historierne om Jesus, det hele er hængt op på, kan det godt virke noget nedslående.

Men måske er der trods alt et dominerende træk, det er værd at hæfte sig ved. Man kan finde undtagelser; det skal indrømmes; men det er egentlig ejendommeligt, at Jesus øjensynligt ikke regner de mennesker for noget særligt, som han tilfældigt træffer på. Han venter sig ikke noget af dem, går i grunden ud fra, at dem er der ikke meget ved. Undertiden er han så uhøflig ligefrem at anse dem for onde. Og vel at mærke uden videre, ikke fordi de har gjort noget særligt ondt eller har en eller anden berygtet fortid. "Når I, der er onde, giver jeres børn gode gaver ...", kan han sige, lige ud, til en anonym skare tilhørere, simpelt

hen. Det er ikke nogen speciel ondskab, han hentyder til, og han bebrejder dem egentlig heller ikke noget; han konstaterer det bare, som et faktum – „I, der er onde".

Eller måske er det rigtigere at sige, at han bogstaveligt ikke anser dem for noget bestemt, hverken for onde eller for gode eller for en upassende blanding af begge dele. I hans øjne er de ikke noget bestemt; de er det virkelig ikke; de kommer ud af fortidens mørke og er ingenting. Eller for nu at bruge det begreb, jeg har ladet det hele dreje sig om: han møder mennesker, som om de endnu ikke er noget, som om de slet ikke har nogen historie, og det vil jo sige: som om de overhovedet ikke har nogen fortid, men først bliver til i selve det øjeblik, han møder dem.

Nuvel, at udtrykke sig sådan er naturligvis at sætte sagen så meget på spidsen, at det ikke blot er en overdrivelse, men en forvrængning. Af og til henviser Jesus faktisk til de andres fortid, siger om Natanael, at han er en israelit, i hvilken der ikke er svig, og om „den krumbøjede kvinde", at Satan havde lænket hende i 18 år. For at udtrykke sig helt præcist må man måske derfor hellere sige, at Jesus er forbløffende ligeglad med, hvad mennesker er; han tager ikke hensyn til det, eller han optræder over for dem uden at lade den slags hensyn spille nogen rolle. Det ser ud til for ham at være ét fedt, om man er en from og hæderlig borger eller en ærløs slubbert. Han spiser i hvert fald med samme ubekymrethed middag hos den højtærede farisæer og den vidtberygtede Zakæus; middagen hos den sidstnævnte forløber endda mere harmonisk og opbyggeligt end hos den førstnævnte.

Denne underlige ligegyldighed er oven i købet mere opsigtsvækkende, end vi helt har mulighed for at fatte. Ganske vist skelner vi også mellem hædersmænd og slyngler; naturligvis kan vi se forskel. Men forskellen er ikke så himmelråbende for os som for de mennesker dengang. Vi er tværtimod tilbøjelige til at finde undskyldninger for slynglerne; de kan ikke rigtig selv gøre for, at de er slyngler; måske er de dybest set slet ikke slyngler, men stakkels undertrykte mennesker. Og omvendt har vi forlods mistro til hædersmændene; de er i realiteten kedsommelige spidsbor-

gere og sikkert udstyret med en god portion hykleri. Vi er ikke langt fra at foretrække slynglen for hædersmanden.

Den slags problematiseringer gik ikke i datidens israelitiske samfund. Dér var en hædersmand en hædersmand, og en slyngel var og blev en slyngel. Der lå dyb religiøsitet i adskillelsen; kløften imellem dem var uoverstigelig. Men Jesus synes altså at være ligeglad. Og det skal nu ikke misforstås. Han gik ikke rundt med en eller anden – psykologisk eller sociologisk eller anden snedig – teori om, at dybest set var slynglen en hædersmand, og hædersmanden en slyngel. Slet ikke. Også efter Jesu mening var de virkelig, hvad de blev anset for, en slyngel og en hædersmand. Jesus var bare ligeglad med, hvad de var; på en eller anden måde talte det i hans øjne slet ikke. Hvorfor ikke?

I virkeligheden står vi her ved forkyndelsens første hemmelighed. Hvad mennesket på forhånd er, er det ligegyldigste af alt, ikke fordi det i sig selv er ligegyldigt – det er det netop slet ikke – men fordi Jesu første handling er at skaffe det ud af verden. Ganske vist er mennesket allerede i fuld færd med at udfolde sin historie, men den historie, ordentligvis, en miserabel historie, tilintetgøres og tæller i dette øjeblik ikke længere med. Som jeg udtrykte det i en anden sammenhæng: det er ikke sådan, at forkyndelsen fortsætter, hvor myten slap; det er mere radikalt: forkyndelsen overtager i den forstand myten, at den begynder forfra og derved forvandler myten til lutter forkyndelse. Lad os se, hvordan det fungerer i historierne om Jesus.

I den ny-testamentlige forestillingsverden kan menneskets fortabte bundethed til en mislykket historie og en trist fortid udtrykkes i forskellige begreber. Et menneske kan således blive besat af en dæmon – og i NT er en dæmon altid ond; den hører under Satans herredømme. Det er i sig selv tankevækkende, for hvad man nu ellers skal stille op med denne mytologiske idé om en Satan omgivet af dæmoner, er den i hvert fald udtryk for den utydeliggørelse, der er sket i opfattelsen af verden og menneskets liv i den. Den historiske forudsætning for ideens udvikling skal jeg ikke komme ind på, men som den faktisk foreligger på Jesu tid, betegner den, at synden har fået kosmiske perspektiver.

Skaberværket selv er invalideret; verden er kommet under, i hvert fald delvis, herredømme af Satan, der ligefrem kan få titulatur af „denne verdens fyrste". På græsk bruges ordet kosmos, og det kan have tidskarakter; „denne verden" er måske derfor snarere „denne verdensalder", altså „denne periode" i den vældige histories udvikling. Lægger man al vægt på denne nuancering, da bliver en dæmonbesættelse temmeligt nøjagtig udtrykket for, at man er fanget af sin fortid, sin historie, det, som man i „denne verden" er blevet til.

Derfor giver Jesus sig af med at uddrive dæmoner. Når han møder en sådan besat, udtaler han sit vældige uddrivelsesord – og dæmonen må under vilde kampe og trusler forlade den besatte. Dæmonerne véd endda på forhånd, at Jesus foretager sig sådan noget, at det direkte er hans opgave i verden. Når de får øje på ham, kan de derfor vælge at gå til modangreb, at gøre sig faretruende ved at skrige op, eller forsøge at skræmme Jesus ved at hævde, at de er mange, en helt legion. De kan endelig også, i fuld overensstemmelse med praksis blandt ånder og dæmoner, prøve at destruere Jesu kraft ved at røbe hans navn, hvem han virkelig er, Guds hellige. Men alt sligt hjælper ingenting. På dæmon-niveau er Jesus den uovervindelige helt, og dæmonerne må flygte slagne af rædsel.

Nu véd jeg meget vel, at i vor tid, hvor den rationelle oplysning er blevet så veludviklet, er det igen kommet på mode at uddrive dæmoner. Enhver mere flittig biografgænger er velorienteret i dæmonernes adfærd og de exorcistiske besværgelser, og så vidt jeg gennem avislæsning er orienteret, findes der præster i Den danske Folkekirke, der har vundet sig et navn som habile uddrivere af onde ånder. Jeg beder derfor om undskyldning for, at jeg fortsat antager hele forestillingsverdenen omkring dæmoner for en nu noget fjern tids mytologiske opfattelse af foreteelser i tilværelsen. Jeg foretrækker derfor i denne sag at henholde mig til en afmytologisering .

Der er jo nemlig i en vis forstand god mening i al snak om dæmoner, blot man i stedet for mytologisk-religiøse begreber gør brug af de psykiatriske. Et menneske kan vir-

kelig være så bundet af noget frygteligt i sin fortid eller i sin historie have oplevet ting, som det ikke siden er muligt at komme løs af. Det kan fortrænges, som det hedder, bringes dybt ned i glemselens underbevidsthed, men det kan ikke skaffes ud af verden. Det lever sit dunkle liv og skaffer sig sære udtryk, og man kan meget vel kalde et sådant menneske „dæmonisk". Det har i hvert fald store forfattere gjort. Og et dæmonuddrivende ord vil i den slags tilfælde være velanbragt.

Dog og for en ordens skyld: jeg vil ikke hermed antyde, at historierne om dæmonuddrivelser i NT skal udlægges som psykiatriske tilfælde. De skal naturligvis ikke udlægges som andet end det, de er fortalt som: dæmonuddrivelser. Forkyndelsen i disse historier er selve befrielsen, at Jesus er i stand til, med et ord, at tilintetgøre, hvad et menneske slæber med af byrde fra sin fortid.

En dæmonuddrivelse fortælles hver gang som et mirakel. Vel at mærke: således som et mirakel må forstås på nytestamentlig tid, ikke just som brud på en naturlov – hvad begreb havde man vel dengang om naturlove – men som en vældig demonstration af de guddommelige magters styrke, et tegn og en tilsynekomst. Dæmonuddrivelsen som udtryk for forkyndelsens befriende ord er i en anden og dybere forstand et mirakel, selve det mirakel, som forkyndelsen er: der sker det, som ikke kan ske. På den måde, blot ved et ord, kan mennesket ikke slippe fri af sin historie og sin fortid. Alligevel sker det, og just det er forkyndelsens specialitet, at gøre det, der ikke kan gøres.

Ind på linje med historierne om dæmonuddrivelser rykker de andre historier, historierne om helbredelse. Folk var åbenbart meget syge dengang, og Jesus går omkring og helbreder hvem som helst han træffer på. Igen – med meget få undtagelser – bare ved at sige et ord. Blinde og døve og lamme og „værkbrudne", ind imellem også folk, der allerede er døde, alle arter af sygdomme. Undertiden bliver han opfordret til at gøre det, undertiden gør han det rent spontant og enkelte gange gør han det som en provokation. Men der berettes også om tilfælde, hvor han ikke er meget for det, men hvor han lader sig overtale, f.eks. af et

kvikt svar.

Mellem sygdom og besættelse er der i den tids forestillingsverden ikke alverden til forskel, så set i et dybere perspektiv er det i grunden den samme slags historier, blot i lidt forskellig iscenesættelse. Afgørende er det derfor, at også helbredelserne er fortalt som mirakel-historier, og igen gælder det, at miraklet ikke så meget er selve helbredelsen, men hvad den betyder, befrielsen. Sygdom er menneskets historie, dets fortids byrde; det har pådraget sig sygdommen, og nu er det ude af stand til at leve et menneskeliv; det er indgået til en tilværelse, der ikke er nogen tilværelse. Men i helbredelsen slettes fortiden ud, menneskets historie afbrydes, og det får givet livet forfra, i forkyndelsens befrielse.

Der er imidlertid en mærkværdighed ved hele sagen. Hvis man accepterer historiernes præmisser, optræder Jesus egentlig på en påfaldende ulogisk måde, eller man kan sætte sagen på spidsen og hævde, at han bærer sig ad med en oprørende kynisme. Præmisserne er disse mange syge, under den tids skrækkelige og hjælpeløse forhold, og over for dem denne Jesus, der altså blot behøver at sige et ord, for at de skal blive raske. Hvorfor gør han det så ikke – hvis det virkelig forholder sig således – på en konsekvent og systematisk måde. Han kunne jo få nok at gøre, dagen igennem, hver dag, som den store læge, der helbredte alle sygdomme i folket. Men han har ikke særlig travlt. Træffer han en syg på sin vej, nå ja, så helbreder han vedkommende, men nærmest i forbigående, som en temmelig ligegyldig sag, han hurtigt får fra hånden. Og alle de mange andre? De synes ikke at interessere ham synderligt. Og det er da skrækkelig hjerteløst. Når han nu kunne!

Der er eksempelvis historien i Johs. 9 om den blindfødte. Jesus kommer her til dette sted i Jerusalem, hvor alle de syge er samlet i et desperat håb om helbredelse; som jeg har hørt en præst sige det: Jerusalems kommunehospital, fyldt med syge i alle stuer og gange. Hvad gør Jesus? Han går hen til en enkelt bestemt af de mange, endda en gammel mand – og helbreder ham. Derpå skynder han sig videre. Kan nogen læge anstændigvis optræde sådan? Egentlig

er det at gøre nar af hele forsamlingen med samt dens sygdomme.

Måske kan man sige, at når alt kommer til alt, anser Jesus sygdomme for at være et temmelig underordnet fænomen, en tilstand, der ikke er grund til at gøre særlige ophævelser over. Sygdomme er – for nu at bruge et medicinsk begreb om dem – nærmest at opfatte som et symptom, og ingen forstandig lægepraksis mener, at det just er symptomerne, det gælder om at få fjernet. Sygdomme er – ligesom besættelser – et symptom på den egentlige sygdom: synden, menneskets løsrevethed fra Gud og dermed løsrevethed fra sig selv, dets forfejlede historie og fortabte fortid.

Forkyndelsens sande historier drejer sig derfor hverken om dæmonuddrivelser eller helbredelse, men om syndstilgivelse. Det må forstås rigtigt. Måske kan man forestille sig, at Jesus i en vis forstand anser alle mennesker for at være både besatte og syge, i forskellig grad ganske vist, men principielt på samme måde. Besættelser og sygdomme er ikke noget unormalt, der af og til kan hænde et menneske – og hvor man derfor i hvert enkelt tilfælde straks må gribe ind. De er derimod udtryk for en tilstand, hvis egentlige væsen er noget andet og dybere, og det er mod dette andet og dybere al indsats må rettes. Forkyndelsens sande ord er da hverken dæmonuddrivelsens eller helbredelsens, men syndstilgivelsens udsagn. I syndstilgivelsen taler forkyndelsen sit virkelige modersmål.

Der er i det mindste én historie, der giver markant udtryk for det, historien i Mk. 2 om den lamme i Kapernaum. Man bringer under lidt usædvanlige omstændigheder en syg til Jesus, og det er indlysende for enhver, at de ønsker et helbredelsesord. Men Jesus kommer med syndstilgivelsens udsagn: „Søn, dine synder forlades dig!" Det fører til diskussion med de skriftkloge, og diskussionen tilspidser sig i det spørgsmål, om det er helbredelsesordet eller syndstilgivelsesudsagnet, der er det „letteste". Hvad skal man svare på det? I en vis forstand er syndstilgivelsesudsagnet det letteste, for så vidt det nemlig ikke lader sig efterkontrollere. Det er ikke empirisk og konstaterbart, om det overhovedet har nogen virkning, og derfor kan hvem

som helst sige det, som et tomt ord. Helbredelsesordet derimod lader sig umiddelbart kontrollere, for det er kun sandt, hvis det har en empirisk og konstaterbar virkning.

I en anden og mere afgørende forstand forholder det sig derimod omvendt. Helbredelsesord er der faktisk så mange, der kan gå rundt og udsige, ligesom der også findes mange dæmonuddrivere. Men det virkelige syndstilgivelsesudsagn er det forbeholdt Gud at fremsætte. Hvis en anden, et menneske, fremsætter det, er det mundsvejr og tillige gudsbespotteligt. For at demonstrere sin magt til at sige begge slags ord fremsætter Jesus da helbredelsesordet – og se, det virker. Men det var ikke på det, det kom an. Det afgørende var syndstilgivelsen, thi det var den virkelige og definitive udfrielse fra al historie og fortid, og i forhold til den var helbredelsen for lammelsen kun en slags spøgefuldhed. Som når en læge, efter at have helbredt den frygtelige sygdom, desuden, bagefter, fjerner symptomet.

Dæmonuddrivelse, helbredelse, syndstilgivelse, disse tre arter af udsagn, rykker ind på linje med hinanden. De udtrykker hver på sin måde og i sin dybde, hvad forkyndelsens udsagn bevirker – og det kan ikke formuleres på nogen mere moderat måde end som en fuldstændig ophævelse af et menneskes fortid, dets hele hidtidige historie. Således overtager og gentager forkyndelsen myten. Mytens urberetning om skabelsen af mennesket dengang forvandles til forkyndelsens skabelse af mennesket, det enkelte menneske, mig, i selve forkyndelsens mundtligt fremsatte udsagn: „Dine synder forlades dig." Det er gennem dette ord, Gud lod høre fra sig. Og når som helst igen lader høre fra sig. Kærlighedserklæringens ord.

Men dermed er i realiteten også det andet problem løst, problemet om begyndelsen. Man husker, det var problemet, når et menneske ville fastslå eller få hold om sin egen historie, thi hvornår begyndte egentlig den historie? Den begyndte ingen bestemte steder, eller den begyndte hvor som helst, for i vore sammenhænge findes der ikke i absolut forstand nogen begyndelse. Man kan måske finde mange begyndelser, relative begyndelser, i og for sig betydningsfulde nok. „Den første gang jeg så dig", kan være

en sådan begyndelse, eller den første gang jeg trådte ind ad den dør, i det firma, det værksted, det universitet, hvor siden mit livsløb skulle udfolde sig. Og vi véd alle, at enhver sådan begyndelse er fuld af angst og af jubel, af forventning og beklemmelse. Men en virkelig begyndelse er det naturligvis aldrig, kun begyndelsen på en etape, og end ikke som sådan en begyndelse, thi enhver begyndelse har sine forudsætninger.

Der findes kun én virkelig, forudsætningsløs, i sig selv beroende begyndelse. Skabelsens begyndelse nemlig, og den står det alene i Guds magt at iværksætte. Forud for den går der intet, eller hvad der gik forud for den, tilintetgøres, erklæres dødt og begravet. Forkyndelsen er det iværksættende ord, der skaber et nyt livsvilkår, i NT benævnt gudsriget eller måske bedre gudsherredømmet.

Her kan man passende føle trang til at protestere. Det lyder helt gribende alt sammen, men teorien er forrykt. Så nemt slipper man ikke af med sig selv, og hvem vil efter nøjere overvejelse slippe af med sig selv på den facon? Jeg fastslog det før: et menneske er nu engang sin historie, og skaffes min historie af vejen, er det mig selv, der skaffes af vejen. Men den skaffes heller ikke af vejen. Når vi holder os til de faktiske kendsgerninger, bliver et menneske virkelig ved med at være, hvad det hele tiden har været, sig selv, bundet i de og de livsforhold. Det forvandles ikke til en eller anden engel, der for fremtiden kun har med engle at gøre.

For resten ville det være forargeligt, hvis det gik således til. Det ville rigtignok være en fidus, især jo mere mislykket, forpjusket og moralsk anløben min fortid og historie var. Herligt sådan med ét slag at komme ud af det alt sammen og begynde på en frisk – og altså løbe fra sin gæld og sin skyld og alle de andre infame ting, man havde bedrevet.

Protester af den art beror imidlertid på en misforståelse, nærliggende ganske vist, men en misforståelse alligevel. Man tror, det drejer sig om en omvendelse i ordinær forstand. Omvendelser kan indtræffe, og i bestemte kredse er de meget populære, ikke blot religiøse, men også politisk-

ideologiske. Det findes der i vor tid vidunderlige eksempler på. Omvendelse består i, at man udskifter én historie med en anden historie, man anlægger sig nye livsvaner, nye holdninger, nye normer og idealer. Hidtil har jeg levet blandt drikkebrødre på listige steder eller levet en stræbsom tilværelse på borgerlige præmisser. Da skete den store oplevelse. Jeg blev vakt eller bevidstgjort. Og siden da har jeg søgt omgængelse med de fromme på helliggørelsesmøder eller gået i demonstrationstog med de samfundsbevidste.

Men forkyndelsen er ikke i den forstand et kald til omvendelse. Der er ikke tale om, at man udskifter én historie med en anden historie, men at man identificerer den historie, man selv er, med gudmenneskets historie, og den procedure har en ganske anden struktur. Hvad der indtræffer, er ikke en mere eller mindre dybtgående – eventuelt en særdeles dybtgående – ændring af min histories indhold, men en aldeles og komplet ændring af min holdning til dette indhold. Det vidunderlige er, at denne historie i dens miserable forfatning og dens kvalitet af synd frelses ind i enhed med Guds historie; jeg kan modtage den igen, ny, åben og ægte, leve den i tillid og samtykke, være til i dag og modtage alt som Guds gode gave.

Og det sætter mig i stand til virkelig at leve på en ny måde. Jeg kan nu gøre noget ved det miserable, ved min gæld og skyld, thi forudsætningen for, at jeg kan det, er, at det overhovedet ikke kræves, at jeg for den sags skyld lige så godt kan lade være, at jeg er fri, aldeles og for første gang i min tilværelse. Et menneske kan først gøre det overordentlige, når det slet ikke forlanges, kan først ofre sig selv, når det ikke kræves, at det ofrer sig selv. Kravet om næstekærlighed kan først opfyldes, når det helt bringes i glemme, at det er et krav. Den mekanisme er ofte slet ikke blevet begrebet; man har stædigt holdt på, at hvis næstekærligheden ikke er et krav, er den altså ikke krævet; man har ikke kunnet få i sit hoved, at næstekærligheden er krævet, men med et krav, der er blevet bragt i glemme, og at kun i den forfatning kan næstekærlighed overhovedet være til.

Der findes en oplysende historie om det forhold, historien om Zakæus i Lk. 19. Denne overtolder – og man må jo erindre, hvad slags figur en overtolder var i datidens samfund, den af godtfolk foragtede, amoralske, kyniske, benhårde, superegoistiske udplyndrer af landsmænd – altså denne overtolder inviterer Jesus sig selv til middag hos. Bare det! Og det får Zakæus til at holde den mest forbløffende festtale, man kan forestille sig. Tilhørerne må have været målløse. Han lover at give halvdelen af sin formue til de fattige og at erstatte alle, han har udplyndret firdobbelt. Dette er dog en omvendelse, der kan vaske sig. Det virkeligt forbløffende i historien er imidlertid noget andet. Det forbløffende er, at Jesus faktisk ikke har forlangt noget som helst. Han har bare inviteret sig selv til middag. Og da Zakæus har rystet alle med sin forbløffende tale, giver Jesus sig ikke til at rose ham eller fremhæve ham som et forbillede eller lægge ham på sinde også for fremtiden at drage videre ad dydens trange vej. Tværtimod! Han er ikke langt fra at feje Zakæus' smukke ord til side; frelsen beror slet ikke på de vældige løfter, men på Jesu blotte tilstedeværelse. Eller frelsen er, at Zakæus og Jesus nu er i forståelse med hinanden i deres fælles historie.

Det interessante er også, at Zakæus-historien er en undtagelse. Så meget plejer der slet ikke at blive fortalt. Historierne om Jesu møde med mennesker i uddrivelse, helbredelse og syndstilgivelse fortælles i almindelighed ganske kort, og vi får overraskende lidt at vide om disse andre mennesker. De kommer bare, bliver helbredt eller får deres synder eftergivet, og derpå forlader de historien. Undertiden kan man godt føle det lidt utilfredsstillende og en kende letsindigt fra Jesu side. Det er, som om han i øvrigt ikke interesserer sig for de pågældende. De får sjældent en formaning med på vejen; de får ikke lagt på sinde, at de nu skal tage sig sammen og se at få gjort noget alvorligt ved deres lidt anløbne tilværelse. Det virker en smule overfladisk det hele.

Sådan synes vi, for vi tænker naturligvis på menneskelig manér, og menneskeligt set er alting éntydigt. Men den kristne hemmelighed er distinktionen, den, vi har beskæftiget os indgående med i det tidligere, distinktionen mellem det overordnede og absolutte, der bestemmer alt, og så alt det relative indhold, der gennem distinktionen bliver bestemt. Hvis man ikke har sans for denne distinktion eller konsekvens til at fastholde den, må alle disse historier naturligvis forekomme som den rene letsindighed. Vi må kræve en helt anden alvor i udviklingen. Vi må overhovedet kræve en udvikling.

Naturligvis gives der i livet en mulig ny begyndelse. Et menneske, der har levet i „synd", kan blive standset i sit livsforløb, af en eller anden indgribende begivenhed. Det kan gå i sig selv, gribes af anger og de bedste forsætter, tage skeen i den anden hånd og gøre en ny begyndelse. Men det er virkelig kun begyndelsen; der står en lang vej tilbage, og at tro, at med begyndelsen er alt bragt i orden, er en grov vildfarelse, der vil hævne sig allerede inden månedens udgang. Hvis mennesket skal stå mål med den nye begyndelse, kræves der et langt livs stadige anstrengelser og kampe, og kun hvis de til sidst omsider måske lykkes, var hin begyndelse en frelsende begyndelse. Uden den til sidst sejrrige kamp var begyndelsen kun blændværk.

Sådan omtrent tænker vi. Men sådan tænker forkyndelsen altså ikke. For den er begyndelsen, NB! den af forkyndelsen skabte absolutte begyndelse, ikke den menneskelige beslutsomheds eller gode viljes relative begyndelse, – for forkyndelsen er begyndelsen alt, thi med den er distinktionen skabt.

b. Afslutningen

Men når begyndelsen er alt, er begyndelsen samtidig afslutningen, thi med alt er alt afsluttet. Det er utvivlsomt sort tale for os mennesker, thi for os er et livsløb nu engang en tidsmæssig og udstrakt affære, og afslutningen kommer først til sidst, i døden nemlig. Virkelig afslutte et liv, før det er afsluttet, er en betænkelig sag, og kan kun finde sted under meget specielle omstændigheder. Måske kan man tænke sig et menneske, der har sat hele sit livs indsats ind

på løsningen af bare én stor opgave. Den bliver da løst, og dermed har det menneske nået afslutningen, selv om det måske endnu er mange år fra sin død.

Den slags kan i hvert fald tænkes, men kun som et sært tilfælde. I vort samfund er vi rigtignok i stand til at tænke det som noget ordinært og banalt. Når et menneske har nået en bestemt alder – 65,67,70 – så proklameres det, at han/hun nu har afsluttet sit livsværk. Vedkommende takker af, får til afsked en fest og et hurra og har fra da af ikke mere at gøre, men kan som pensionist nyde sit otium. I den praksis er der imidlertid noget bestialsk, og det kan som bekendt føre tragiske psykiske konsekvenser med sig. Man er færdig, tilovers, sat til side, tvunget ud i meningsløshed. Det er i vort samfund blevet et pinligt problem – i sidste instans fordi vi har et perverteret begreb om forholdet mellem livsløb og livsværk. Men det er ikke emnet her, og jeg har kun nævnt det for at illustrere risikoen ved at gøre afslutningen til noget andet end livets egen afslutning.

Thi for os mennesker er det indlysende, at afslutningen er det, der kommer sidst. Det kræver selve ordets logik, og således orienterer vi os nu engang i livet. Vi handler på langt sigt og med fremtiden for øje. Alting tager sin tid, og det er nødvendigt og dertil et tegn på visdom at tage tingene i den rækkefølge, som de indfinder sig i. Man kan ikke gøre alt færdigt i et snuptag, men man kan stræbe, dag for dag, og klogskab på livet pålægger et menneske tålmodighed og målrettethed. Hvad vi ikke når i dag, må vi begynde på i morgen, og hvis ved kvæld blot sjælen finder fred, er alting gået, som det skulle.

Om det kunne man skrive lange og livskloge essays, for det er alt sammen i overensstemmelse med god menneskelig tankegang. Men det er helt i uoverensstemmelse med forkyndelsen. I historierne om Jesus er der ikke noget langt sigt, og i dem kan man ikke udsætte til i morgen, hvad man ikke har tid til i dag, thi i dem beror alt i den grad på, hvad man gør i dag, at det er, som om dagen i morgen slet ikke eksisterer; hvad den jo strengt taget heller ikke gør.

Vi kan efterse det i de mange såkaldte kaldelseshistorier. De er fortalt så abrupt, at de efter vore begreber nærmer sig det meningsløse. Jesus kommer forbi nogle fiskere, der er i færd med at bøde deres garn. „Følg mig!“ siger han. Ikke andet. Og – fortælles det – „straks“ forlod de alt og fulgte ham. Hvad skal vi stille op med sådan en historie? Den er efter vore begreber uden nogen forstandig mening, for sådan går det nu engang ikke til mellem mennesker. Tingene sker ikke på den måde pludseligt, „straks“, men efterhånden og gennem en udvikling. Selv betragtet som en omvendelseshistorie er det fortalt meget for lakonisk.

Men det er heller ikke i normal forstand en omvendelseshistorie. Det er lutter forkyndelse, og forkyndelse er skabelse, den absolutte begyndelse, uforberedt, forudsætningsløs og hinsides vore begreber om adfærd. Man husker, at det er den fortalte historie, vi har med at gøre, ikke med spekulationer over, hvorledes det mon rent faktisk gik til dengang; den fortalte histories hermeneutiske forudsætning er påskebegivenheden; således, med påsken bag sig, må man forstå, hvad der skete, skabelsen af en ny begyndelse, der var således absolut, at den var ét med sin egen afslutning. Da dette skete, var dermed alt sket, og hvis man stiller det efter vore begreber meget forstandige spørgsmål, hvad der derpå skete, har man destrueret hele historien.

Vi har til alt held en historie, der forløber anderledes, historien om en mand, der sådan set gerne ville følge Jesus, men anmodede om respit; han skulle først ordne en vigtig sag, sørge for sin afdøde fars begravelse. Han blev øjeblikkeligt afvist med en rystende brutalitet; Jesus slyngede ham den forargelige og kyniske sentens i hovedet: „Lad de døde begrave deres egne døde!“ Det er da vist nok umuligt ud fra nogen som helst menneskelig synsvinkel at tage Jesus i forsvar. Hans optræden er et højdepunkt af kold tilintetgørelse af alle menneskelige følelser, en demonstration af hjerteløs aggressivitet. Især når man erindrer, hvor hellig en pligt det var at sørge for sine dødes jordefærd og opfylde budet om at ære sin far og mor. – Når overhovedet en sådan historie kan fortælles, begriber man, at der er ting på færde i Jesu forkyndelse, der ligger fjernt borte fra vore forestillinger om menneskeliv og velanstændighed.

Men måske begynder man at ane, hvorfor Jesus åbenbart ikke interesserer sig for, hvad der senere bliver af de mennesker, han på en eller anden måde får med at gøre. Han kan helbrede en „værkbruden", uddrive dæmonen af en besat, tilsige syndsforladelse, også hvor han slet ikke er anmodet om det. Det er det mest afgørende og indgribende, han overhovedet kan foretage sig. Men derpå er han også færdig med dem. Han lader dem gå, eller han drager selv videre, og siden har han ikke det ringeste med dem at skaffe. Vi kan ikke komme uden om, at det dog er en underlig ligeglad måde at omgås mennesker på. Et øjeblik ser det ud, som om han interesserer sig umådeligt for dem; han helbreder dem og befrier dem. Men i næste øjeblik er de ham absolut og komplet ligegyldige. Ingen sagsbehandler ville bære sig sådan ad – men Jesus var naturligvis heller ikke en sagsbehandler.

Når hele forkyndelsens logik tydeligt nok er så aldeles forskellig fra vor tænkemåde, er det næsten håbløst at finde en egnet måde at formulere den på. Jeg vil derfor blive ved den formulering, jeg allerede har benyttet mig af: i forkyndelsen er begyndelsen og afslutningen ét og det samme. Der er sket en så umådelig sammentrækning af det, vi forstår ved tid og udvikling, at det har forvandlet sig til en præsentisk uforanderlighed.

Og sådan må det nøjere betragtet også være. Gudmenneskets historie, enheden af Kristus-myte og Jesus-historie, er jo et afsluttet forløb. Med påske, himmelfart og pinse er alle begivenheder hændt, forløbet foreligger i sin struktur. Den identifikation, forkyndelsen etablerer mellem Guds historie og menneskets historie, er derfor ikke identifikationen i et forløb, der begynder nu, i begyndelsen, og som derpå må se fremad til den, måske lange, udvikling, der omsider skal føre hen til afslutningen. Det er tværtimod identifikationen med et forløb, der er bragt til sin definitive afslutning, og hvis nøglereplik på den vis er Jesu korsord: „Det er fuldbragt" – det græske ord betyder bogstaveligt „bragt til sit mål".

Det forklarer, at den skabelse, eller absolutte begyndelse, som forkyndelsen bringer i stand, forholder sig anderledes end tilfældet er med de relative begyndelser, vi ellers kender til. Den absolutte begyndelse er éntydigt omgivet af glæde. Angsten for overgangen, beklemmelsen over det nye, der står for, de bange anelser om, hvad udviklingen kan bringe med sig, og bekymretheden, om man nu formår at holde ud, til målet er nået, alt dette findes ikke i forkyndelsens absolutte begyndelse. Det er udelukket, fordi begyndelsen allerede er ved afslutningen, problemerne er løst, vanskelighederne overstået, lidelserne gennemlevet, døden ladt bagved, opstandelsen sket. Vi kan i den begyndelse allerede med det samme hvile på fuldendte gerning, hvilket, som man ved, er lykkeligst og uden angst eller bekymring.

Men al den megen beroligelse kan samtidig bringe et menneske i tvivl. Er det hele ikke en mærkværdig konstruktion, som vi ikke kan bruge til noget fornuftigt? Vi er nu engang mennesker og som sådan bundet til tidens gang, til et forløb og en udvikling. For os er der faktisk en dag i morgen og derpå en usikker fremtid til den virkelige afslutning, vor død ved vort livsløbs ende. Hvorledes oprette nogen rimelig relation mellem dette faktiske forløb af vor tilværelse og så denne forkyndelse af gudmenneskets afsluttede historie, med hvilken vi i forkyndelsen skulle kunne blive ét?

Hvis vi undrer os over det, undrer vi os over det samme, som vi hele tiden har haft grund til undren over. Kristendommen er i sit væsen og følgelig på alle punkter en paradoksal dobbelthed, en selvmodsigende sammenstilling af en overordnet absolut bestemmelse og relative, foreløbige, empiriske kendsgerninger.

Jeg kunne derfor sige det alt sammen helt forfra og én gang til. Det kristne liv i verden er i absolut og urokkelig forstand godt, thi det er gudmenneskets afsluttede liv, som vi er blevet ét med – hvad der ikke forhindrer, at det i empirisk forstand kan være en måske trist sammenblanding af godt og ondt. Mennesket er i absolut og overordnet forstand uendelig værdifuldt, thi det er skabt i Guds billede, eller – som forkyndelsen snarere vil sige det – Kristus er korsfæstet og død for det – men samtidig kan mennesket i

empirisk forstand være mere eller mindre værdifuldt, og der kan meget vil findes mennesker, som der sandt at sige ikke er meget ved.

Og denne dobbelthed frembringer den dobbelte holdning. Dels den absolutte beroligelse, det store samtykke, den sære mulighed for helt ud at tilgive sig selv og være sig selv. Dels forargelsen over det skandaløse sammenstød, der sender én ud i den store kamp mod det onde, lidelserne i verden og det miserable i én selv. At leve i den dobbelthed er at leve kristenliv.

Man kan også sige, at forkyndelsen gør livet absolut nærværende. Når den absolutte begyndelse er ét med den definitive afslutning, er alt til stede, sammentrængt i det nærværende nu. Sådan må vi sige det. Men vi kan naturligvis ikke forstå det, for et menneske er aldrig således til stede præsentisk og helt ud. Det er fortabt ud i sin fortid, måske i tragiske erindringer, i en byrde, det kan være tungt at bære. Og det er fortabt ud i sin fremtid, i bekymringer, eller i forventninger, i alt, der står for. Kun i sjældne øjeblikke, når det uudsigelige opleves, giver det virkelig møde i det præsentiske. Men når det fra det uudsigelige igen lander i livets hverdag, da kvæler vemod over det tabte og frygt for det truende glæden ved at være til nu.

Med Jesus er det åbenbart anderledes. Han er aldeles til stede. Hvad man kan se deraf, at for ham er på en for os forvirrende måde alting opfattet absolut. Vi kan eksempelvis studere det i historien om manden med den visne hånd, Mk. 3, 1–6. Det er jo en helbredelseshistorie, men ved denne lejlighed er det Jesus, der tager initiativet, og han gør det åbenlyst for at provokere.

Det er i synagogen på en sabbat, og der er denne mand med den visne hånd. Alle vil da være henrykte, hvis Jesus vil helbrede ham; men da det er sabbat, vil det være meget rimeligt, hvis han venter til solnedgang; så kan han både helbrede manden og undgå at krænke sabbaten. Og manden har naturligvis været invalid i mange år, så han tager vel ikke skade af at vente de par timer. Sådan vil man tænke, hvis man tænker som en agtværdig israelit.

Men Jesus er næsten ondskabsfuld. Han kalder manden

frem, påkalder sig hele forsamlingens opmærksomhed og stiller sit aggressive spørgsmål: „Hvad siger loven, man skal gøre på sabbaten? Skal man gøre godt eller gøre ondt? Skal man redde liv eller slå ihjel?“ Og det vidste de fromme tilstedeværende ikke, hvad de skulle sige til. Og det er der sandt at sige ikke noget at sige til, for hvad i himlens navn skulle man svare? Spørgsmålet er virkelig for dumt, for sofistisk, uden noget rationelt forhold til situationen.

Naturligvis – kan man svare – naturligvis er det tilladt på sabbaten at redde liv, og naturligvis er det ikke tilladt at slå ihjel. Men i det foreliggende tilfælde er der virkelig hverken tale om det ene eller det andet; der er tale om en mand med et trist handicap. Men at vente et par timer med at helbrede ham er dog ikke identisk med at slå ham ihjel; og omvendt: at helbrede ham er aldeles ikke det samme som at redde hans liv. Denne modsætning mellem at redde liv eller slå ihjel har intet at gøre med en vissen hånd. Lad os nu være her og kalde hver ting ved sit rette navn.

Sådan omtrent kan de fromme israelitter have tænkt ved sig selv. I hvert fald er de meget forstandigt kommet til det resultat, at Jesu spørgsmål er for dumt til at blive besvaret. Men Jesus har altså tænkt anderledes. Han har tænkt absolut. Når man står over for et andet menneske, kan man enten redde hans liv eller slå ham ihjel – hvis jeg sender ham et opmuntrende smil, redder jeg hans liv; hvis jeg ser koldt på ham, slår jeg ham ihjel. Mellem disse to ekstreme yderpunkter findes der ikke nogen formidlende eller modificeret mulighed. Over for det andet menneske handler jeg altid absolut; dets liv er i min hånd, og hvad jeg gør, har de yderste og definitive konsekvenser.

Således er det, fordi al tid er sammentrængt til dette præsentiske øjeblik. Jesus kan ikke vente nogle timer med at helbrede den hånd, thi han står jo over for ham nu, i dette øjeblik, og er derfor nu, i dette øjeblik, udkrævet til at gøre det absolutte, frelse eller myrde. At udsætte noget, vente bare et par timer, det er det samme som nu, i dette øjeblik, at myrde.

Denne absolutering – som virkelig går helt på tværs af

vor menneskelige måde at tænke på – er også hemmeligheden bag de udtalelser, der har voldt så meget hovedbrud, afsnittet af den såkaldte bjergprædiken, hvor Jesus skærper moseloven ud i det absurde (Mt. 5, 21 ff.). I moseloven er der naturligvis som i enhver lov rationalitet. Loven angiver en forbrydelse og en dertil svarende straf, således at straffen er afpasset efter forbrydelsen. Man kan anlægge helt forskellige synspunkter på forbrydelsers størrelse i de forskellige kulturer eller til forskellige tider; deri består rationaliteten ikke; men at forbrydelse og straf skal være afpasset efter hinanden, det er overalt et uomgængeligt rationelt princip.

Men det er just det princip, Jesus bryder med. Han ophæver rationaliteten mellem forbrydelsen og straffen. Han gør det med retorisk effekt, for så vidt han i en fremadskridende argumentation gør forbrydelsen stadig mere bagatelagtig, samtidig med at han skærper straffen til det helt uoverkommelige. Meningen er naturligvis, at der overhovedet ikke er forskelle på forbrydelser. Når jeg i en given situation, over for „min broder", gør noget, der ikke udspringer af den absolutte selvforglemmende kærlighed, da betyder det, at jeg i selve dette samme øjeblik slår ham ihjel, hvilket igen medfører, at jeg er helt og komplet forkastet, „skyldig til Helvedes ild".

Det er unægteligt barske vilkår, og man kan nok spørge, hvem der under de betingelser undgår Helvedes ild? Eller det er der rettere talt ingen grund til at spørge om, for den ild undgår åbenbart ingen af os. Eller ingen af os ville undgå den, hvis det var, hvad vi selv skulle præstere. Men det er ikke, hvad vi selv skal præstere. Det er simpel ugudelighed at bilde sig det ind. Det er jo ikke efter det skema, vi skal forholde os til gudmenneskets historie; det er et fortvivlet indfald, at vi skulle efterligne det, prøve at gøre det samme, i vor egen historie efterligne Jesu historie, udskifte vor historie med en anden, fremmed, historie. Frelsen er, at vi er frie til at identificere os med Jesu historie, overtage den som vor, lade den gælde for os. Thi det var jo den guddommelige mening med det hele, at Gud i Jesu historie digtede menneskets historie til den sande afslutning,

og den afslutning er nu, i troens identifikation, vor afslutning. Identificerede med Jesu historie har vi allerede gjort det alt sammen, elsket vor næste og reddet hans liv. Vi lever i den store beroligelse.

Imidlertid går selv i den store beroligelse livet, vort menneskelige liv, videre, vi træffer på folk, og vi befinder os i de mange og relative situationer. Da stiller dobbeltheden sig straks for os. Det kærlighedens liv, vi er blevet ét med, forvandler sig til et krav, der straks bringer sig i glemme som krav, for at det krævede kan opfyldes af sig selv. Vi skal elske vor næste, gøre alt for hans/hendes skyld. Men vi skal det ikke som et krav, der, anstrengt, opfyldes, men som det selvfølgelige. Det er den kristne mening med livet.

Det er afslutningens vældige magt, der bevirker den hele forandring. Lad mig prøve at formulere mekanismen endnu en gang, men på en ny måde. Fødslen (undfangelsen?) er menneskelivets begyndelse. Men det er kun en begyndelse. Livet selv er fortsættelsen, og hvad den fortsættelse skal bringe med sig, kan ingen vide fra begyndelsen. Det véd man først bagefter, ved afslutningen, når døden gør ende på den historie. At stå ved livets begyndelse – eller at holde et nyfødt barn i armene – er derfor på sin vis en betagende oplevelse. Det er et væld af uoverskuelige muligheder, man står med. Men det er samtidig ængstelsen. Langsomt, dag for dag, skal der nu virkeliggøres muligheder, og hvordan vil den virkelighed komme til at se ud? Man kan blive helt angst ved tanken.

Dåben er kristenlivets begyndelse. Men den begyndelse har den mærkværdige egenskab, at den samtidig er afslutningen. Når et kristenliv begynder, er det straks ved afslutningen, thi kristenliv er ikke andet end sprog, en udtalelse, et udsagn, fra Gud til mennesket. I dåben bliver mennesket født én gang til, som kristenmenneske, og alle ritualets højtidelige ord løber i grunden ud i Guds kærlighedserklæring: „Jeg elsker dig" – og når Gud udsiger sin kærlighed, gælder det, for da er udsigelsen, i ordets nøjagtigste betydning, en skabelse. Der er skabt et menneske, og gudskærligheden betyder, at med det menneske er det altid i orden.

På en måde er det et domsudsagn, endda et på forhånd afsagt domsudsagn, i hvilket mennesket forlods er frikendt, hvad så end anklagen måtte lyde på. I dåbens kærlighedsord er mennesket definitivt befriet for alt, og at overveje, gennemskue, gribe om denne befrielse er selve den kristne glæde over livet. Et kristenmenneske kan lade syv være lige og spille borgerskabet på næsen, for det har allerede opnået alt, hvad der kan opnåes, her og hisset. Der står ikke noget tilbage, der er intet yderligere, det skal nå, det kan blæse alle idealistiske krav en lang march, for ganske uden hensyn til, hvor pjaltet og forkommen, hvor foragtet og ynkelig og mislykket, det bliver i livet, så er det allerede modtaget i fædrenehjemmet, er iklædt festdragt, har fået ring på fingeren og er bænket ved det store modtagelsesgilde.

Et kristenmenneske er befriet for alle de byrder, dets kultur vil lægge på dets skuldre; der er ikke den fjerneste grund til, at det skulle anstrenge sig eller forsøge at stå mål med et ideal eller blive beundret af sine ærede samtidige, thi hvad kan den, hvem Gud har erklæret sin kærlighed, ønske sig mere? Et kristenmenneske står det frit for at blive, hvad ham lyster. Vil han være en agtet borger i handelsstanden, er det i orden. Foretrækker han ganske langsomt at gå i hundene, er det i orden. Alt er på forhånd og ubeset i orden, thi således lød Guds erklæring i dåbens begyndelse. Et kristenmenneske har ikke noget forhold overhovedet til den gældende moralisme. Han/hun er fri, virkelig fri, helt og aldeles fri, som kun den kan være det, der er sat i frihed af Gud selv – gennem det skabende ord, i hvilket Gud omsider lod høre fra sig.

Først i denne frihed, den guddommelige, ubegribelige, grænseløse frihed, er et kristenmenneske fri til at elske sin næste. Når det i sin omfattende, ubegrænsede frihed overhovedet ikke er i stand til yderligere at opnå noget som helst – når det således er blevet komplet og definitiv fri for sig selv, sine ønsker, ambitioner, planer og bestræbelser – så, omsider, er det fri til den anden, ikke for at opnå noget, men som det rene tidsfordriv. Det kan elske den anden, ikke just i en vældig følelse, men tænke på at gøre noget for

den anden uden bare én eneste selvisk bagtanke. Denne frihed er en stærk impuls; et kristenmennneske kan slet ikke lade være med nu overstrømmende at gøre det, som kravet lyder på, udelukkende fordi det ganske har glemt, at det var et krav.

Og så for resten ikke mere. Bliver der sagt bare ét ord til, er alt fordærvet. Kristenlivets måde er kærligheden til næsten. Rangerer der et andet bud, blot et enkelt andet bud, op ved siden af det, er kristenlivet forsvundet, friheden forduftet, glæden, beroligelsen, samtykket, gudmenneskets historie destrueret og glemt, og vi sidder tilbage i vort forpjuskede liv, hvor vi selv ud af egen visdom og beslutsomhed må digte vor historie færdig. Og da kan vi trygt stole på, at det bliver en mislykket historie.

Engang spurgte en skriftklog Jesus, hvad der var det første bud i loven. Det var et blandt skriftkloge dengang ivrigt debatteret emne; der var jo i loven så uoverskueligt mange bud; det kunne derfor være rart at få fastslået rent principielt, hvilket bud der var nr. 1 i den række. Historien fortæller, at den skriftkloge og Jesus blev rørende enige om, at det første bud i loven var budet om kærlighed – kærlighed til Gud og kærlighed til næsten. Men enigheden mellem den skriftkloge og Jesus var nu nok en overenskomst på løse ord. Efter Jesu begreber var kærlighedsbudet nemlig ikke bare nr. 1 i en række, men det var hele rækken. I grunden og egentlig talt var der kun det ene bud, og hvis man opfyldte det, havde man dermed opfyldt hele den uoverskuelige forsamling af bud.

Hvad der altså ikke var ensbetydende med, at Jesus ret og skært afskaffede alle de andre bud for bare at holde sig til det første. På sin egen skødesløse manér accepterede han loven, hele loven, rub og stub. Han kunne være helt streng på det punkt. Man skulle opfylde loven og alle dens bud, til sidste tøddel. Han kan udtrykke det i drabelige vendinger. Men skødesløst er det. Han tager jo ikke et øjeblik i betænkning at bryde loven, når det falder for. Undertiden provokerende. Men andre gange tilfældigt og nonchalant.

Det er ikke til at sige, hvad han til syvende og sidst fak-

tisk har ment om den sag. Men man kan med en vis rimelighed sige, at hele den øvrige lov, alle de mange lovbud, kunne gå an som passende handlingsdirektiver; gennem dem kunne man strukturere sit liv og orientere sig gennem tilværelsen. Men bud, etisk-religiøse forpligtende bud, blev de først, for så vidt det var ved deres hjælp, man opfyldte det eneste bud, der virkelig gjaldt, budet om næstekærlighed. Blev disse andre bud brugt til noget som helst andet end til næstekærlighed, så gjaldt de slet ikke, var overhovedet ikke bud, burde brydes og forkastes.

Den holdning svarer i hvert fald ret nøjagtigt til den dobbelthed, vi hele tiden har fastslået som hemmeligheden i kristendommen. Kristenlivet er lutter kærlighed. Den udtalelse, Gud omsider fremsatte, var en kærlighedserklæring. Den historie, Gud digtede færdig, havde som indhold kærlighed. Det krav, der kun lod sig opfylde ved at blive glemt som krav, var kærlighedsbudet.

Det lyder alt sammen umådeligt konsekvent og er helt i overensstemmelse med tendensen hos Jesus til altid at tænke absolutistisk. Men vanskeligheden er, at budet om kærlighed kun opnår sin absolutte karakter ved at være rent formalt. Det indeholder ikke i sig selv blot det ringeste direktiv; man kan ikke i det bud få nogen oplysning om, hvad man da rent konkret skal gøre ved eller for den næste, man skal elske – om man skal opfylde alle de krav, han stiller, forkæle ham, smigre for ham, gøre hans liv til den rene fornøjelighed; eller om man måske snarere skal tale hårdt til ham og lede ham på bedre veje, underkaste ham en opdragende behandling, til hans eget bedste.

Det ser ud til, at det kristne bud om næstekærlighed kræver et moralsystem ved sin side, så der kan komme indhold i den formale bestemmelse. Det problem er ikke noget nyt. Det stiller sig hver gang, man diskuterer etiske problemer, og i filosofisk sprogbrug skelner man som oftest mellem den principielle og den specielle del af etikken, mellem analysen af de etiske principper og opstillingen af de konkrete etiske krav. Men i teologien får problemet sin særlige drejning. I de fleste tilfælde vil man nemlig hævde, at når budet om kærlighed er hævdet som den kristne etiks

altbeherskende formale princip, da bliver opgaven ved dets side at opstille et detaljeret kristent moralsystem, der punkt for punkt fastslår, hvad „den kristne" skal, må eller skal lade være med.

Som man måske allerede aner, er jeg ikke tilhænger af det projekt. Efter mine begreber om et kristenmenneskes liv forefindes der ikke sådan noget som et krisent moralsystem, og hvis der fandtes et, ville det være slut med at leve kristenliv.

For mig at se, står her alt på spil, thi alt det jeg i det foregående har sagt om Gud, der lod høre fra sig, om forkyndelsens skabelse af livet i verden, gudsrigets liv, om det store samtykke og den store kamp, måtte da afvises som mytisk forvirrethed. Til gengæld ville de metafysiske få ret, og vi måtte begynde helt forfra. Vi måtte i spekulative argumentationer tyde os frem til, hvad der var menneskelivets filosofisk-fænomenologiske gehalt, og derpå triumferende påvise, at det nøjagtigt var, hvad Jesus havde afsløret. På den måde kunne da til sidst på den smukkeste måde vi og Jesus blive indbyrdes enige om alle de evige spørgsmål. Og det måtte Gud da respektere.

Men jeg bliver ved mit. Kristendommen beror på forkyndelsens enestående sproglige kategori, og hvad deraf følger, har det været denne bogs opgave at fremdrage. Men da står vi til sidst med vort liv. I kraft af det forkyndte udsagn fra Gud er alt afsluttet, evigt og godt. Intet kan tilføjes, thi vi er blevet ét med den guddommelige historie. I trosbekendelsens 2. artikel kan vi få den fortalt igen, det dramatiske forløb fra den himmelske herlighed, over fornedrelse, lidelse, død, helvede, opstandelse og tilbagevenden til den himmelske herlighed. Det er gudmenneskets historie, og i troen er det vor egen historie. Til overmål kan vi da i den 1. artikel læse om forudsætningerne og i 3. artikel om konsekvenserne – og derpå er der virkelig ikke mere at læse og ikke andet at tilføje end det ord „amen", der jo på dansk vil sige så meget som: „Ja, det er sandheden."

Derpå skulle det ikke synes nogen sag at leve vor egen lille menneskelige historie til dens afslutning, i vor posi-

tion, vor kultur, vort samfund, i de moralske anskuelser, der nu engang gælder for os. Den historie kan vi leve til ende som de befriede, der ikke længere skal opfylde noget krav eller stå mål med noget ideal; og som rent tidsfordriv – for dog ikke at gå ledige omkring, som Luther udtrykte det – kan vi efter fattig evne bidrage til at løse de problemer, som denne tilværelse måtte stille os. Ubekymrede, for intet afhænger længere af, om vi får held med de bestræbelser.

Måske kan det herunder hænde, at vi, ud af afslutningens befrielse, men ellers nærmest ved et tilfælde kommer til at opfylde budet om at elske næsten som os selv. Og det vil Gud synes om.