



Tidsskriftet Fønix, Årgang 2017, s. 212–243

Kan ortodoksi og kritik forbindes? Dogmatik som religiøs digtning

Foredrag til Roskilde stiftspræstestævne, Lisehund i Slagelse den 6. juni 2017.

Gert Theissen, professor emeritus i Det Nye Testamente, Heidelberg.



Dette værk er licenseret under en Creative Commons Kreditering-IkkeKommerciel-IngenBearbejdelse 2.5 Danmark Licens.

Tidsskriftet Fønix
www.foenix1976.dk
ISSN 2446-175X

Kan ortodoksi og kritik forbindes?

Dogmatik som religiøs digtning¹

Resumé: I indledningen beskrives problemet, idet der modstilles to teologer: Karl Barth for ortodoksien og Rudolf Bultmann for kritikken. Der foreslås som en tredje vej en "religionspoetisk hermeneutik" om myter og dogmer, for at overvinde modsætningen de to imellem. Den gennemføres eksemplarisk på grundlag af de kristologiske dogmer og sakramentsteologien. (1) Den første hoveddel skitserer den kristologiske to-naturlære til og med Karl Barth. Her handler det hele tiden om spørgsmålet: Hvordan kan Gud være præsent i et menneske? (2) Den anden del gennemarbejder den almindelige formale struktur af den religiøse erfaring som spænding mellem nærvær og fravær. Guds tilstedeværelse er samtidigt "præsent fravær" og "fraværende præsens." (3) Tredje del spørger, hvordan den religiøse erfaring kan formidles gennem Kristus. Der ved støder historisk indsigt på en på hinanden følgende historisk Jesus og kerygmatiske Kristus og dermed på en stor forandring. (4) Fjerde del spørger, hvordan sakramenter kan formidle religiøs erfaring. Det har helt fra kirkens begyndelse været omstridt, hvordan Guds tilstedeværelse skal tænkes i sakramenterne. Dernæst forsøger jeg at give et svar: Uanset hvor Gud bliver tilgængelig – er det i religiøse erfaringer, i Kristus eller i sakramenterne – er hans tilstedeværelse altid "forandringspræsens."

1 Foredrag til Roskilde stiftspræstestævne, Liselund i Slagelse den 6. juni 2017. Jeg takker sognepræst Anne-Marie Nybo Mehlsen for den danske oversættelse. Jeg har selv gennemgået oversættelsen og tilføjet yderligere. Oversættelsen er korrigeret og tilrettet til udgivelse i Tidsskriftet Fønix af redaktionen.

I det 20. århundrede var den protestantiske teologi bestemt af to store teologer: Karl Barth og Rudolf Bultmann. De var modsætninger, også selvom deres ophav i den dialektiske teologi forbandt dem. De var begge repræsentanter for en streng åbenbaringsteologi. Begge afviste en naturlig teologi. Hvis man i reformationstiden talte om de to bøger, hvor vi kan læse om Guds spor, Skaberværket som Skabelsens bog og selve Bibelen,² så fokuserede Barth og Bultmann på Bibelen; den ene i en modernitetskritisk forkyn-delsesteologi; den anden i en bibelkritisk forståelsesteologi.

Karl Barth repræsenterede en kreativ ortodoksi, i hvilken Bibelen på ny blev bragt til at tale. Rudolf Bultmann stod for en moderne teologi, som afmytologiserede Bibelen. Karl Barth fortalte i sin *Kirchliche Dogmatik* på genial vis de bibelske fortællinger på ny, som handlede de om en objektiv hændelse fra skabelsen til verdens ende. Rudolf Bultmann søgte derimod de religiøse teksters sandhed udelukkende i subjektets forandring: I menneskets selvforståelse. Han reducerede den ”store fortælling” i Bibelen til den transcendent Guds stemme i denne verden: Til kerygmaet om kors og opstandelse, som forandrer menneskene. Dermed afmytologiserede han opstandelsen til ”betydningen” af korset.³ Man kan sige, at Barth udvidede den bibelske fortælling, mens Bultmann reducerede den. Men begge insisterede på, at kun i Bibelen og ikke i Skabelsens bog, når Guds budskab frem til os.⁴

2 Jf. *Confessio Belgica*, en nederlandsk katekismus fra 1561, særligt dennes 2. artikel. I: A. Mühlhng & P. Opitz (udg.), *Reformierte Bekenntnisschriften* bd. 2/1 1559-1563, (Neukirchen 2009), s. 324.

3 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie* (1941), udg. af E. Jüngel, BEvTh 96 (München 1988), s. 58: ”Kann die Rede der Auferstehung Christi etwas anderes sein als der *Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes?*”

4 Karl Barth og Rudolf Bultmann afviste også fuldstændigt en naturlig teologi, fordi den var kompromitteret af lutherske teologer i Tyskland. Erlangen-teologer som W. Elert og Paul Althaus havde under påberåbelse af repressive skabelsesordninger hilst nationalsocialismens ideer om folk og race, stat og

Der findes alternativer til Barth og Bultmann. De tegner sig ved at læse skabelsens bog på trods af afvisningen heraf i den dialektiske teologi. Dens betydeligste repræsentant er Paul Tillich, den tredje store teolog i det 20. århundrede. Tillich gennemførte en metafysiske tyding af verden: Gud er Væren selv og bliver som sådan af ethvert menneske erfaret som det ubetingede anliggende. Tillich efterlod opgaven for en ”postmetafysisk metafysikhermeneutik”. Et eksempel herpå er den danske *skabelsesteologi*. K. E. Løgstrup kaldte ikke tilfældigt sit værk ”Metafysikken”.⁵ Vi kommer ikke udenom en sådan metafysisk hermeneutik, hvis vi med argumenter vil forsikre os om, hvad der findes af ”sandhed” i de religiøse billeder – hvad der jo ikke bare er digt og poesi.⁶

For teologien er begge bøger uundværlige: ”Skabelsens Bog” og ”Bibelens Bog”. Barth har i sin kirkelige dogmatik skrevet kreativt

krig velkommen – helt anderledes end den danske skabelsesteologi, som hører hjemme i modstanden mod nationalsocialismen. I den danske skabelsesteologi bliver der gennem ”spontane livsytringer” sat spørgsmål ved repressive ordninger i politiske systemer. Som sådan er det den danske skabelsesteologi direkte modsætning til den lutherske ”Schöpfungstheologie” i Erlangen.

- 5 Jf. den omfattende fremstilling af hans værk og liv i: O. Jensen, *Historien om K. E. Løgstrup*. = Knud E. Løgstrup, *Philosoph und Theologe* (Stuttgart 2015).
- 6 Skabelsens Bog er uopgivelig. Hvis man f.eks. kan tyde naturlovene metaforisk som Guds ”tanker”, er de et vigtigt indicium for, at vore religiøse billeder og fantasier ikke er rene projektioner. Vor forstand reagerer med resonans på naturlovenes forudsigelighed, som allestedsnærværende bestemmer virkeligheden. Dertil kommer yderligere ”resonanserfaringer”, hvori vi kan erfare virkeligheden som et kald. Jeg har tolket religionen som resonanserfaring og et opgør med absurditeten i: G. Theißen, *Argumente für einen kritischen Glauben oder: Was hält der Religionskritik stand*, TEH 202 (München 1978). G. Theissen, *Tro og tanke. En poetisk-kritisk katekismus* (Frederiksberg 2015), nr. 27, 45, 52, 53, 58, 60, 85, 235. Uafhængig af mig har sociologen H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (Frankfurt 2016), s. 435-453, analyseret religionen som et eksempel på resonanserfaringen, men uden at tage hensyn til resonanserfaringens modsætning til absurditetserfaringen.

videre på Bibelen, Bultmann har med sin afmytologisering radikalt reduceret den. Et halvt århundrede senere må det være muligt at bygge en bro imellem de to teologer. Mit forslag består i at anvende Bultmanns kritiske hermeneutik på Karl Barths dogmatik.

Jeg plæderer for en ”religionspoetisk hermeneutik” af myter og dogmer. Hvad vil det sige?

For det første: Myter og dogmer er religiøs digtning. Således handler det om en *poetisk* hermeneutik. Myter og dogmer fortæller imidlertid tilsyneladende om en *objektiv* verden og historie, men de forandrer først vores *subjektive* måde at opfatte verden og historien på – uafhængigt af deres objektive sandhed. Myter og dogmer er ”det helliges poesi”.

For det andet: Den eksistentiale tydning, som jeg foreslår, sigter ikke kun mod en ny selvforståelse hos mennesket, hvormed det *subjektivt* tyder og motiverer sig selv, men sigter på søgeprogrammer, som i verden, i fællesskabet og i historien vil opdage en *objektiv* dimension i verden, samfundet og historien – en dimension, som vi kan reagere religiøst på. Således handler det om en *religions-poetisk* hermeneutik.

En sådan religionspoetisk hermeneutik er inspireret af Paul Ricoeur.⁷ Med Ricoeur siger jeg: Myter og dogmer er symboler, som *inspirerer tanker*. De inspirerer i dag hinanden indbyrdes modsatte tanker og udløser dermed en hermeneutisk konflikt⁸ mellem reli-

7 P. Ricoeur, *La symbolique du mal* (Paris 1960) = *Die Symbolik des Bösen, Phänomenologie der Schuld. Bd. 2* (Freiburg/München 2002). En dansk introduktion til P. Ricoeurs filosofi findes hos P. Kemp, *Tid og fortælling. Introduktion til Paul Ricoeur* (Aarhus 1995).

8 P. Ricoeur, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I* (Paris 1969). P. Ricoeurs idé om den hermeneutiske konflikt blev ikke videreført i den tysk-sprogede teologiske hermeneutik. Jf. G. Theissen, „Das Verschwinden des hermeneutischen Konflikts. Beobachtungen zur Rezeption von P. Ricoeur in der deutschsprachigen theologischen Hermeneutik“, *EvTh* 73 (2013), s. 258–272, også i *Die Rezeption von Paul*

gionskritik og religionsfornyelse. Derfor må vi tænke videre på Bibelens og dogmernes billeder på to måder: På den ene side må vi tænke *arkæologisk* om deres ophav, på den anden side *teleologisk* om deres sandhed.

På den *arkæologiske* jagt efter de religiøse billeders ophav i menneskelivet, vil vi aldrig fuldstændig være i stand til at 'dekonstruere' disse billeder, som om vi kunne opløse dem i menneskelige konstruktioner og forvandle dem til en *selverkendelse af den menneskelige Ånd*.

Ligeså lidt vil vi i den *teleologiske* videretænkning af de religiøse billeder på noget tidspunkt være i stand til at virkeliggøre den idealistiske filosofis drøm, som anser religion for at være en ufuldkommen forestilling, som forvandler sig til ren tanke i en *selverkendelse af den guddommelige Ånd*. Vi forbliver bundet til billeder.

Mens vore bestræbelser på at forvandle religiøse billeder, myter og dogmer til tanker støder på grænser, så har én gruppe af billeder en særlig nøgleposition: det er billeder, der kan bevidstgøre os om vore grænser, endelighedens billeder, som viser os, at vi er skabninger og ikke Skaberen. Endvidere syndens billeder: Vi indser (tysk: verwirklichen) ikke det, som vi erkender som værende godt. Vi forfejler (tysk: verfehlen) vores liv.

Efter denne løse skitse af en "religionspoetisk hermeneutik" følger nu et konkret forsøg på et eksempel ud fra kristologien. Men i forvejen må jeg dog dæmpe de alt for store forventninger. Min "religionspoetiske hermeneutik" er en utopi. Men den protestantiske teologis historie er langt hen ad vejen en historie om fejlslagne, men af og til også skelsættende, hermeneutiske utopier.

1) *To-naturlæren: Kristologisk dogmatik og dens videreudvikling hos Karl Barth*

Det kristologiske dogme består af læren om Kristi person og hans værk.⁹ Det kristologiske grundspørgsmål er: Hvordan kan man tænke Guds tilstedeværelse i et menneske? To-naturlæren tyder det som foreningen af guddom og menneskelighed, af Gud og menneske i én person. Som formel findes denne allerede hos Tertullian: *Duae substantiae, una persona*. Alligevel forblev Guds tilstedeværelse i et menneske en gåde. Konciliet i Kalkedon 451¹⁰ var alene i stand til at indkredse det gennem fire negationer: Guddom og menneskelighed er i Kristus forbundne:

På den ene side: ”uden sammenblanding (*asygchýtōs*) og uforandret (*atréptōs*)”

På den anden side: ”udelelig (*adiairétōs*) og uadskillelig (*achōrístōs*)”

Denne to-naturlære blev i den kirkehistoriske forskning først og fremmest afvist og kritiseret ved hjælp af to forskellige modargumentationer.

Kirkepolitisk var den et resultat af en magtkamp. Rom forbandt sig med Konstantinopel for at sætte to-naturlæren igennem overfor alexandrinerne, hvor ét-naturlæren (monofysitismen eller

9 En didaktisk udmærket fremstilling af det kristologiske dogmes historie er W. Joest, *Dogmatik Bd. 1: Die Wirklichkeit Gottes* (Göttingen 1987²), s. 202-226: „§ 9. Die Christologie in der kirchlichen Lehrüberlieferung und ihre Problematik“.

10 Jf. A.M. Ritter, „Dogma und Lehre der Alten Kirche“ i: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte Bd. 1. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität* Göttingen 1999²), s. 261-270: „§ 6: Das Konzil von Chalkedon“.

grammatisk rettere ”miafysitismen”) havde hjemme. Dertil kom to-naturlæren kun i stand under pres fra den romerske kejser.¹¹

Den anden afvisning var teologisk. Teologisk var to-naturlæren udtryk for intellektuel afmagt: Man kunne i Kalkedon ikke finde frem til nogle positive udsagn, men kunne kun udelukke et par ekstremer.

På den ene side afgrænsede man sig mod monofysitismen (i Alexandria). Hos monofysitterne opslugte den guddommelige natur den menneskelige natur. Dette skete i to varianter: Nogle sagde (som Appolinaris af Laudikæa), at de to naturer var sammenblandet i Jesus. Derimod sagde konciliet: De er uden sammenblanding (*asygchýtōs*). Andre sagde (som Eutyches): Den menneskelige natur har forvandlet sig i (til) den guddommelige natur. Derimod sagde konciliet: De er uforandret (*atréptōs*). Men det var kun den ene side af afgrænsningerne – nemlig afgrænsningen imod en alt for stor nærhed mellem guddom og menneskelighed.

På den anden side afgrænsede konciliet sig også imod en for dem for tydelig adskillelse, som den blev betonet hos nestorianerne (i Antiokia). Derimod slog konciliet fast: Begge naturer er udelelige (*adiairétōs*) og uadskillelige (*achōristōs*).

Hertil kom en vigtig nuance, som man i første omgang nemt kan overse: Kalkedon siger, at ”Kristus i to naturer uden sammenblanding, uforandret, udelt og uden adskillelse bliver erkendt (*gnōrizómenon*) som Kristus”. Dermed siger kirkefædrene: To-naturlæren lærer, hvordan mennesker kan erkende Gud. De fire bestemmelser går altså på erkendelsen og erfaringen af Gud.

11 Jf. den negative dom af A.von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte II: Die Entwicklung des kirchlichen dogmas I* (Darmstadt 1983), s. 395: „Der Kaiser hatte nun, was er wollte – er hatte gezeigt, dass er die Kirche regiert, und er hatte ein Formel erhalten, nach welcher er fortab zu entscheiden vermochte, was orthodox sei und was häretisch.“ A.von Harnack forudsætter, at de fleste teologer dengang var tvunget til at nægte deres monofysitisme.

I Kalkedon forblev det imidlertid et åbent spørgsmål, hvordan man kunne forstå foreningen af to naturer i en person: Var det en ved menneskelig adfærd tilvejebragt *etisk forening*? Eller var det en gennem *fysisk forening* tilføjet enhed af de to naturer? Hvordan man så end forestillede sig denne forening, forblev guddommen dominerende. Sådan måtte det være. Der skulle kun eksistere *en eneste* person. Og det var udelukket, at der eksisterede en guddommelig og en menneskelig person side om side i Jesus.¹²

Det er forståeligt, at de nutidige teologer knapt nok har taget to-naturlæren fra Kalkedon alvorligt: Kirkepolitisk var den et udtryk for *magt*, intellektuelt et udtryk for *afmagt*. Konsekvent var den heller ikke, fordi den menneskelige person ved foreningen mellem guddom og menneskelighed blev fortrængt eller erstattet.

For at kunne tænke rationelt om denne forening udviklede den gammelprotestantiske ortodoksi i det tidlige 17. århundrede ideen om *communicatio idiomatum*, dvs. læren om udvekslingen mellem menneskelige og guddommelige egenskaber. I Jesu Kristi person har guddommen overtaget menneskelige egenskaber og menneskeligheden har fået guddommelige attributter. Men problemet, hvorvidt og hvordan guddommelige egenskaber som f.eks. allestedsnærvær og alvidenhed blev overført til mennesket Jesus, skabte nye problemer.¹³ Tre positioner stod overfor hinanden.

Den første position repræsenterede de reformerte. De afviste helt den fuldstændige overførsel af guddommelige egenskaber til mennesket Jesus. Efter grundsætningen *finitum non capax infiniti*

12 Det teologiske fagudtryk for dette er Kristi ”anhypostasie”. Den menneskelige natur havde derefter intet eget selv (ingen selvstændig hypostase). Den blev personløs integreret i den guddommelige person.

13 I den gammelprotestantiske terminologi var denne udveksling af egenskaber mellem guddom og menneskelighed *genus maiestaticum*. De blev ytret i læren *de statu Christi duplice* – altså ikke i to-naturlæren, men som en fordoblet *Status Christi* – hans status i ophøjelsen (før og efter hans jordeliv) og hans status i fornedrelsen på denne jord.

kan guddommen ikke have inkarneret sig fuldstændigt i Jesus. Der forblev et overskud, som ikke indgik i Jesu menneskelige eksistens: Dette er det berømte *Extra Calvinisticum*. Gud forbliver suveræn i forhold til alle skabte væsener.

Den modsatte position repræsenterede den lutheranske teologi, som insisterede på guddommens fulde inkarnation i den jordiske Jesus, kun deri så de den trøst, Evangeliet tilbyder: Gud er helt ned dybet af livet hos menneskene. Men denne inkarnationsteologi fandtes i to varianter.

Lutheranerne i Giessen sagde: Jesus besad i sit jordeliv guddommelige egenskaber, men havde ikke aktiveret dem. I sig selv var han ude af stand til at lide, men gav på korset afkald på at aktivere denne guddommelige egenskab.

Den anden variant blev repræsenteret af lutheranerne fra Tübingen. De sagde, at Jesus faktisk aktiverede sine guddommelige egenskaber, men skjulte dette for offentligheden. Det førte konsekvent gennemtænkt til, at Jesus også på korset var evig, uden lidelse, men at han ikke åbenbart viste dette.

Først i det 20. århundrede udviklede Karl Barth en fjerde position.¹⁴ Han skrev derved på genial vis videre på den traditionelle dogmatik om de to naturer. Han tolkede de to naturer som tilstand (status); fornedrelses status og ophøjelsens status (eller tilstand).

Jesu guddommelighed viser sig ikke deri, at Gud overfører sine guddommelige egenskaber til mennesket, men netop i det modsatte: Gud viser netop sin guddommelige suverænitet, idet han giver afkald på sin guddommelige status. Han fornedrede sig selv, for at ophøje mennesket. Karl Barths grundformel for kristologien

14 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik, IV,1*, (Zürich 1953). For en god sammenfatning læs O. Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht* (Neukirchen 1963), s. 190-217.

lød således: Herren bliver knægt og knægten herre.¹⁵ Karl Barth lagde dermed den moderne tids fuldstændigt antiautoritære patos ind i kristologien. Gud omkalfatrer alle rangordener.

Læren om Kristi gerning tolker Barth med en ligeså original nyfortolkning af *gemina prædestinatio* – den dobbelte udvælgelse eller forudbestemmelse til frelse og til fortabelse.¹⁶ I Kristus vælger Gud fortabelsen for sig selv og realiserer dermed alle menneskers udvælgelse. Alle bestemmer han derfor til frelse. Så ligesom Barth med denne to-status-lære indoptager det moderne antiautoritære oprør, sådan viser denne moderne variant af *gemina prædestinatio* sig også konsekvent at være en moderne universalisme.

Barths geniale nyfortolkning går vidt ud over de bibelske udsagn. Det handler om en poetisk videreskrivning af de bibelske billeder. Hvorfor var det for mange teologer så evident?

Billedernes evidens baserer sig på den ene side på, at de svarer til det gamle reformerte aksiom, som deles med mange protestantiske teologer: nemlig at Gud er suveræn i forhold til verden. *Finitum non capax infiniti*.

Billedernes evidens baserer sig på den anden side på, at de svarer til to moderne synspunkter: den heftige protest mod hierarkier og den universelle udbredelse af privilegier. Menneskeheden er spaltet i klasser og sociale lag, i inde- og udegrupper. Barth gen-

15 Som det hedder i julesalmen af Nicolaus Hermann (1554) i 5. vers: 'Han bliver knægt og jeg en Herre; det er vel nok et bytte'. [Red.: Dansk udgave: DDS 110, v. 4; via Hans Christensen Stehn (1578) og C.J. Brandts redaktioner (1848 og 1884):

Men ned han lagde sin Guddoms-magt,
En tjener vorder han,
han os vil tjene, det er hans agt,
og blive vor frelsermand.]

16 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II,2. Se Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, s. 68-76.

gav de kristologiske billeder sådan, at Gud overvandt begge spaltninger.

Endnu engang må man spørge: Med hvilken ret gjorde Karl Barth dette? Det står ingen steder i Ny Testamente, at inkarnationen er et afkald på guddommeligt væsen – bortset fra Filipperbrevshymnen, som dog også kan fortolkes anderledes, som striden mellem de lutheranske teologer om forståelse af *kenosis* i Fil 2,6 viser. Derimod er tanken i det Nye Testamente snarere, at guddommen uformindsket er til stede i et konkret menneske. Endvidere bygger tanken om den dobbelte prædestination, at Gud forkaster sig selv i Kristus, idet han gør alle mennesker udvalgte, ikke på nogen steder i biblen. Karls Barth åbner med sin videredigtning af Bibelen vore øjne for at tage hierarkier og privilegier alvorligt, men han åbner fremfor alt vore hjerter for, at vi støtter hierarkiernes omstyrtning og den universelle udbredelse af privilegier. Alle, der er overbeviste om, at overvindelsen af klasseforskelle og etniske grænser er en uforbeholden pligt, kan bifalde denne kristologiske videredigtning.

Imidlertid står et spørgsmål tilbage: Hvad betød to-naturlæren oprindeligt? Kan man også uden sådanne dristige moderne omfortolkninger forstå den sådan, at øjne og hjerte åbnes for en dybere erkendelse? Eller er den faktisk kun et dovent politisk kompromis og intellektuelt en kapitulation?

2) *Dobbeltstrukturen i religiøs erfaring og dens tolkning*

Jeg vil af samme årsag fremlægge et forsøg: To-naturlæren er meget mere end et kirkepolitisk kompromis eller en teologisk falliterklæring. Den indeholder en dyb visdom: den koder *og chifrerer* den religiøse erfarings grundstruktur.

Hvori består den religiøse erfarings struktur? Hvad dette angår, har jeg lært meget af filosofen og politologen W. Leidhold.¹⁷ Leidhold ser i den religiøse erfaring en spænding mellem det guddommelige nærvær og fravær. Det guddommelige bliver intensivt erfaret i en konkret del af denne verden, som f.eks. i et menneske. For så vidt er det nærvær. Men ophavet unddrager sig. For så vidt er det fravær. Kun når begge dele tages alvorligt, nærvær og fravær, opstår religiøs erfaring. Bliver nærværet taget for alvorligt, bliver noget endeligt gjort absolut. Så truer idolatri. Man gør i moderne tid i nogen grad naturen eller nationen til guddommeligt nærvær. Sanser man kun fraværet, så fornægtes Gud. Man ser ikke længere sporene af hans nærvær i livsverdenen. Konsekvensen heraf er en agnosticisme eller ateisme. Religiøs erfaring er ”nærværende fravær” af det guddommelige eller ”fraværende nærvær”. Denne struktur i den religiøse erfaring har jeg i et af spørgsmålene i min poetisk-kritiske katekismus fremstillet således:¹⁸

Hvordan kan man erfare Gud?

*Erfaring er kontakt med virkeligheden.
Vi mærker den som modstand.
I al anden erfaring er dens udspring
mulig at erkende, men i religionen unddrager den
sig.
Paulus siger derfor om Gud:
”hans usynlige væsen...
kendes på hans gerninger.”¹⁹
Synligt er kun,
at han er usynlig.*

17 W. Leidhold, *Gottes Gegenwart. Zur Logik religiöser Erfahrung* (Darmstadt 2008).

18 Theissen, *Tro og tanke*, nr. 15.

19 Rom 1,20

*Når et todimensionelt væsen,
der kan se i alle fladens retninger,
bliver truffet lodret af lyset,
mærker det lyset,
men kan ikke se kilden.
Sådan er også religiøs erfaring:
Gud er nærværende og dog fraværende.
Han er fraværende nærværende.*

*Den, der kun erkender det nærværende lys,
gør Gud endelig.
Den, der bestrider den fraværende kilde,
fornægter Gud.
Den, der åbner sig for begge,
møder Gud.*

Dette billede må jeg nok udfolde yderligere: Forestil jer, at vi var todimensionale væsener og eksisterede som væsener, tegnet på papir. Papiret oplyses af en lampe. Da vi som todimensionale væsener kun kan opfatte højre og venstre, oppe og nede, dvs. kun kan se i to dimensioner, men ikke i tredimensionelt rum, mærker vi ganske vist lampens lys som intensiv varme – men kan ikke identificere eller se dens kilde, uanset hvor intensiv erfaringen af dens virkning er.

Tre forskelle er vigtige for mig at understrege: Den *første differentiering* betoner: Lysets virkning kan antage to former. Papiret bliver varmt, men forbliver intakt. Men det kan også brænde og gå op i flammer. Tilsvarende findes der to former af religiøs erfaring: Engang bliver denne hverdagsverden transparent for noget *helt andet*. Vi oplever en smuk solopgang – og aner i den Guds nåde. Det er alt sammen inden for rammerne af normal erfaring. Men engang imellem får denne hverdagsverden et sår, og der går sprækker i den. I konfrontation med døden bliver vi f.eks. kon-

fronteret med et *intet*, som bryder ind i vores hverdagsverden. De to former for erfaring skelner jeg fra hinanden som en moderatreligiøs og en ekstremreligiøs erfaring og forholden-sig.²⁰ Vi finder i Ny Testamente begge former side om side:

*Som normalsproglig bøn i Fadervor,
og ekstremreligiøs tale i tungetalen.
Som hverdagsnært syn af den sol, der står op over gode og onde,
og som gådefuldt vision af den Opstandne.
Som konservativ familie-etos,
og ekstrem vandreradikalisme,
Som hverdagsnær visdom
og som korsprædikens skandalon,
Som bordfællesskab med Jesus
og som hemmelighedsfuldt sakramente, hvori Jesu legeme og
blod fortæres.*

Til erfaringernes polaritet føjes nu en *anden differentiering*: Forskellen mellem erfaring og tolkning. Hvis todimensionale væsener kun kender to dimensioner i deres tænkemåde, vil de også tolke varme kun som en begivenhed i to dimensioner. Men hvis der i blandt dem findes en Einstein, som postulerer, at der findes tre dimensioner, uden at kunne anskueliggøre dette, vil de kunne tænke om og opfatte varme som virkningen af en ubekendt faktor. Dette er kun muligt gennem tolkninger.

Erfaringer er imidlertid altid tolkede erfaringer. Tanker gør os åbne for erfaring. Vi ser det, vi ved. Polariteten mellem nærvær og fravær i den religiøse *erfaring* svarer til polariteten mellem intuitive og kontraintuitive forestillinger i vores religiøse *tolkninger*.

20 G. Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums* (Gütersloh 2007).

Dermed griber jeg til en teori fra den kognitive religionsvidenskab.²¹ Her betragtes religiøse udsagns karakteristika i forbindelsen mellem intuitive og kontraintuitive forestillinger. Dette må jeg uddybe.

Hvad er kontraintuitivt? Kontraintuitivt er tanker, som overskrider grænserne for vores naturlige ontologi. Det er grænser mellem sag og artefakter, planter, dyr og person. Disse fem værensriger lader sig sammenfatte i to: ikke-levende og levende og disses underkategorier. Børn udvikler tværkulturelt og spontant denne inddeling. Men også en sådan medfødt, kvasi-apriorisk skelnen kan beskadiges, enten gennem udsagn fra et værensrige, der overføres på et andet. Som når i et træ høres klagen fra en nymfe, som har forvandlet sig til træet. Dermed overskrides grænsen mellem person og plante. Eller når de givne faste forventninger til visse værensriger overtrædes. Vi forventer af personer, at de ikke går igennem faste fysiske legemer, at de har følelser og intuition og er dødelige. Den opstandne Kristus går imidlertid gennem lukkede døre, han er udødelig og er guddommelig. Den kognitive religionsvidenskab forklarer, at religiøse forestillinger netop gør indtryk, fordi de vækker opmærksomhed gennem sådanne *kontraintuitive* ideer. Og at de frem for alt har mulighed for at udbrede sig, når de forbinder sig med intuitivt indlysende ideer. Dermed er en forbindelse imellem minimalt kontraintuitivitet og maksimal intuitivitet optimalt for udbredelsen.

Nu må jeg ganske vist anføre en for teologien vigtig korrektion til disse grundantagelser fra den kognitive religionsvidenskab: Re-

21 Den kognitive religionsvidenskab blev først og fremmest gennemført i Skandinavien i den nytestamentlige eksegese. Som indføring kan nævnes: I. Chachesz, *Cognitive Science & the New Testament. A New Approach to Early Christian Research* (Oxford 2017); G. Theissen, C. Chan & I. Czachesz, *Kontraintuitivität und Paradoxie. Zur kognitiven Analyse des urchristlichen Glaubens*, BVB 29, (Münster 2017).

ligion transcenderer ikke bare grænsen mellem *sag* og *artefakt* på den ene side, og mellem *planter*, *dyr* og *personer* på den anden side. Religion slår alle værensriger sammen og kontrasterer dem i forhold til *intetheden*. Gud er magten, der kan skabe ud af intet. En ekstremreligiøs grunderfaring er konfrontationen med intetheden, det rystende og fascinerende faktum, at alt, hvad der er til, lige så godt ikke kunne være til. Den fraværende kilde for den religiøse erfaring er denne magt, der kan skabe ud af intet. Alt kunne også ikke være til, og alt kunne også være helt anderledes. Denne ekstremreligiøse grunderfaring forbinder sig igen og igen med intuitive hverdagserfaringer: som med taknemmelighed over, at man lever. Den regelmæssige solopgang kan blive til religiøs erfaring – endda til et tegn på Guds nåde, når Jesus siger: Gud lader sin sol stå op over gode og onde (Matt 5,45). Her bliver tingenes orden ikke brudt, men de bliver transparente for noget Helt Andet. Når man reagerer på sådanne intuitive erfaringer med tak eller lovsang, klinger det også der med, at det kunne være anderledes, og det kunne også slet ikke være til. Intet er selvfølgelig. Samtidigt bliver vores almindelige orden hele tiden gennembrudt ikke alene i konfrontationen med døden, men også i ekstaser, visioner, mystiske erfaringer og bizarre drømme – alt det, som i dag gerne bliver forklaret naturalistisk. Men alt dette er også et tegn på, at vores almindelige ordnede verden ikke er alt, som er til.

Til slut indfører jeg endnu en *tredje differentiering* i tilknytning til min lignelse om de todimensionale livsvæsener: Et af disse todimensionale livsvæsener aner, at der ikke bare findes en tredje dimension, nemlig rummets; men også en fjerde tidens dimension. Disse dimensioner kan opløse den erfarede polaritet og spænding på en helt ny måde. I den bibelske religion bliver de opløst, idet de forandres, hvor Gud erfares: Hvor Gud møder mennesker, kræver

han forandring af dem, kræver besindelse og omvendelse. Guds nærvær i verden er forandringsnærvær.

I de religiøse erfaringer finder vi således en polaritet mellem fravær og nærvær. Det er fraværende nærvær og nærværende fravær. De forekommer i moderate og ekstreme former. Og vi finder i de religiøse tolkninger tilsvarende en polaritet mellem intuitiv og kontraintuitivt. Og denne polaritet stiller spørgsmålet, om de kan opløses ved forandringer i tidens dimension. De sigter til fremtiden.

3) *Guds nærvær i Kristus: Kristus som formidler af religiøs erfaring*

Nu kan vi bedre forstå, hvorfor Kristus er formidler af religiøs erfaring – med andre ord, hvorfor han gør Gud tilgængelig og hvorfor to-naturlæren er en chifreret af den religiøse erfarings grundstruktur. I ham er guddommen nærværende – *uadskilleligt og udelt*. Samtidigt er guddommen fraværende – *uden sammenblanding og uforanderligt*. Den kristologi, der kommer til udtryk med to-naturlæren, er sammenfaldende med den religiøse erfarings grundstruktur. Jeg har sammenfattet denne erkendelse i to meditative tekster:

Hvad betyder det, at Jesus er sandt menneske og sand Gud?²²

*Den historiske Jesus står på linje med mennesker.
I billeder og lignelser søgte han
efter spor af Gud
i denne verden.*

Troens Kristus

22 G. Theissen, *Tro og tanke*, nr. 135.

*står efter sin opstandelse
på linje med Gud.
Han blev til et billede af Gud
i denne verden
og til spor af ham.
i vores liv.*

*Moses gjorde
Gud til det centrale anliggende for mennesker.
Jesus gjorde
mennesker til det centrale anliggende for Gud:*

*Fordi Jesus fornyer erfaringer
af møder med Gud,
er han åbenbarer.
Fordi han fjerner mørket,
der adskiller Gud og menneske
er han forløser.*

*Fordi Jesus ligesom vi er blevet født,
levede og led,
er han sandt menneske:
fordi vi møder Gud i ham,
er han sand Gud.*

*Koncilet i Kalkedon fandt frem til formlen for ham:
Gud og menneske
er i ham forbundet
som to naturer i en person
usammenblandet og uforanderlig,
udelelig og uadskillelig.*

**Hvordan kan man i dag forstå, at Jesus forener
to naturer i en person?²³**

23 G. Theissen, *Tro og tanke*, nr. 137.

*Det, som oldkirken siger om Kristus,
gentages i enhver religiøs erfaring:
Her bliver grænser
mellem værensområder overskredet,
uden at sammenblande dem,
uden at forandre dem.
Gud forbliver Gud,
og verden forbliver verden.
Gud forbliver transcendent.
Og alligevel viser Gud sig i verden
og er i den helt nærværende,
udelelig og uadskillelig fra det,
som vi kan erfare.*

*Gud bliver verden,
og verden bliver Gud.
Alligevel forbliver Gud og verden adskilt
og smelter ikke sammen.
For ophavet til det
af Gud, som er nærværende,
forbliver unddraget vores kontrol
og forbliver usammenblandet og uforanderlig
i Guds transcendens.
Gud åbenbarer sig
som nærværende fravær og
fraværende nærvær.*

*Grænseoverskridelser
kender vi også
fra værens trindelte opbygning
i denne verden.
Poesi fortryller verden:
Den stille nat trøster mennesker;
sten råber.
Ved at tillægge den døde natur menneskelige træk
bliver den levende
i grænseoverskridelse*

*fra oven og ned
i denne verden.*

*Naturvidenskabelig erkendelse
overskrider
grænser i denne verden,
men nedefra og opefter.
Det livløse organiserer sig som liv,
der opstår noget nyt ud af materien
gennem molekylærbiologiske mønstre.
Også det er en grænseoverskridelse
i denne verden.*

*Men religion
overskrider en grænse
udover verden,
grænsen mellem væren og intet.
I forundring over tingenes eksistens
er INTET nærværende i alle ting
og unddrager sig os,
når vi vil gribe ud efter det.
I undren over alle tings eksistens
er VÆREN til i alle ting
og unddrager sig os,
når vi vil erkende den.
Udeleligt og uadskilleligt
er den der for os,
usammenblandet og uforanderlig
bliver den ved med at være skjult for os.*

*Jesus' menneskelighed er,
at han blev født,
levede og døde.
Jesus' guddommelighed er,
at skabelseslyset
lyste op i hans skikkelse.
I ham er de to forenet*

*usammenblandet og uforanderligt
udeleligt og uadskilleligt.
Det, som oldkirken siger om Kristus,
sker i enhver religiøs erfaring.*

I disse meditative tekster har jeg ikke skelnet skarpt mellem den historiske Jesus og troens Kristus. Denne skelnen er imidlertid nødvendig for teologisk eftertanke i dag. Ud af den simultane iboen (tysk: Ineinander) af to naturer kom ved den historisk kritiske forskning en på hinanden følgende historisk Jesus og kerygmatiske Kristus. Når jeg f.eks. siger, at Kristus oplyste skabelsens lys, så tænker jeg først og fremmest på troens kerygmatiske Kristus (se 2 Kor 4,6). Hvis jeg derimod sagde, at *Jesus* i billeder og lignelser søgte efter Guds spor i verden, så tænker jeg på den historiske Jesus. Dette skal kort belyses.²⁴

Den historiske Jesus talte i billeder og lignelser, han handlede i tegnhandlinger, som når han satte sig til bords med toldere og syndere. Alle lignelsernes billeder overfører billeder fra det menneskelige liv på Gud og overskrider dermed grænsen mellem værensområder. For så vidt er de kontraintuitive. De bærer en persons-kategori ind i det, som er hinsides alle værens-riger. Samtidigt indeholder de også indenfor billederne billedsignaler: En konge eftergiver en uforholdsmæssig stor sum penge. Alle arbejdere får den samme løn. Alle signaler om, at vores hverdagsverden bliver transparent for det Helt Anderledes. Disse billedsignaler er ikke bare kontraintuitive, men paradokse. De sprænger ikke vores erfaringsverdens kategorier, men er ganske usandsynlige i den. Hvem betaler alle den samme løn? Således skelner den kognitive

24 Udførligt i: G. Theissen, "Considerations concerning the gulf between faith and history in the research on the historical Jesus", *Revista Catalana de Teologia* 36/1 (Barcelona 2011), s. 167–188.

religionsvidenskab mellem paradokse forestillinger inden for vores hverdagsontologi og kontraintuitive forestillinger, som sprænger den. Overalt, hvor virkeligheden (også med hjælp af små paradokse billedsignaler) bliver transparent for Gud, bliver den transparent for det under, at der overhovedet eksisterer noget og ikke bare ingenting. Det er Guds tegn i alle ting.

I Jesu opstandelse fra de døde træder nu denne magt, som kan skabe ud af intet, direkte ind i menneskers liv. Her bliver grænsen mellem *intet* og *væren* overskredet. Ellers møder vi kun værensvidunderet under skjul i andre ting: som det vidunder, naturens orden er, eller som livet i alle levende kreaturer eller som kærlighed mellem mennesker. Her møder det os imidlertid uden ”sammenblanding” som *creatio ex nihilo*. Man kan således sætte vore tanker om den religiøse erfarings dobbeltstruktur på følgende formel:

Den historiske Jesus gjorde med lignelser og tegnhandlinger verden transparent for den Gud, som skaber ud af intet, og muliggjorde således en *indirekte* erkendelse af Gud.

Den kerygmatiske Kristus konfronterer os imidlertid *direkte* med denne Gud, som skaber ud af intet. Her har vi et direkte møde med selve Væren og Intethed.

Ud af den historiske Jesus, der skabte adgang til Gud gennem lignelser og billedhandlinger, blev Jesus selv, som korsfæstet og levende, til Guds lignelse.

Hvordan forholder billedeligheden i Jesu forkyndelse sig nu til den i kerygmaets, altså forkyndelsens Jesus? I lignelser og symbolhandlinger bliver hverdagsverdenen transparent for Gud som *Totaliter Aliter*, i kerygmaet bryder en Helt Anden ind i vores hverdagsverden. Det svarer til de ovenfor skitserede to grundformer af religiøs erfaring: Enten er vores hverdagsverden transparent for Gud, eller denne hverdagsverden indeholder sprækker, og

vi konfronteres med en *Totaliter Aliter*. Den historiske Jesus gør vores hverdagsverden til et slør, hvorigennem Gud bliver transparent, i kerygmaet sønderriver troens Kristus dette slør. Vi bliver konfronteret med en magt, som er selve det værendes under. Den historiske Jesus står altså på menneskenes side, som søger efter Guds spor i verden, mens den kerygmatiske Kristus bryder ind i denne verden som et Guds spor. Mellem de to er der en spænding, men de to hører også sammen.²⁵ I begge skikkelser er Gud præsent – indirekte og direkte. I begge skikkelser sker en forening mellem ”menneskelighed” og ”guddommelighed”, kun er denne forening forandret på vej fra den historiske Jesus til den kerygmatiske Kristus.

Hermed når vi frem til, hvad der forbinder den historiske Jesus og den kerygmatiske Kristus. I begge erfarer mennesker Gud i en polaritet mellem fravær og nærvær og tyder disse erfaringer gennem kontraintuitive og intuitive tanker. Det er stærke spændinger. Spændinger tenderer imod at blive opløst. De bliver til motivation for at håbe på forandring. Netop dette er tilfældet i begge grupper af billeder – hos den historiske Jesus såvel som hos den kerygmatiske Kristus: I kernen af billederne i Jesu forkyndelse står ”Gudsherredømme”. Han prædiker en dynamisk monoteisme. Den ene og eneste Gud er ved at sætte sig igennem i verden. Han sætter sig igennem imod det onde i mennesket og i verden. Hans rige kommer. Alt forandrer sig. Den kerygmatiske Kristus åbner en forandring, der ikke overgås af noget – den selv samme Gud,

25 NT skelner med rette mellem to former for relation til Kristus: *efterfølgelse* og *tro*. Efterfølgelse relaterer sig til den jordiske (historiske) Jesus (som *vere homo*), mens troen er på den ophøjede Kristus, der hører til Guds verden (som *vere deus*). Begge former for relation fører i grænsetilfælde til forskellige former for identifikation med Jesus: Efterfølgelse fører til stedfortrædelse, som når Jesus siger til de udsendte disciple: Den, der hører jer, hører mig (Luk 10,16); Troen kan kulminere i en Kristusmystik, som når Paulus siger: Kristus lever i mig (Gal 2,19).

som disciplene venter, da de fulgte Jesus, kommer dem i møde som en magt, der kan skabe ud af intet. Påskeerfaringen tyder jeg (med en ung japaner, Shin Yoshida²⁶) som mystisk møde med denne magt, som *creatio ex nihilo*. Det fælles for disse erfaringer er, at Gud erfares som magt til forandring. Hans tilstedeværelse i Jesus og i Kristus er forandringspræsens.

For vor tids kristologi er det væsentligt: I Kristus erfares noget alment. Gennem ham åbnes vore øjne for, at Gud viser sig overalt, som i ham: Han er præsent i det konkrete, unddrager sig imidlertid derved, at kilden til hans nærvær forbliver uden for vores rækkevidde. Denne erkendelse har kirkefædrene i dogmet om de to naturer kodet. Guds nærvær i mennesket Jesus er forandringspræsens. Han åbner øjnene for, at Gud er præsent som forandringens kraft i livet og i verden.

Bestyrkes denne erkendelse også andre steder og på andre måder? Det skal vises i det følgende om sakramentet. Det står eksemplarisk for Guds præsens ikke bare i personer, men i ting (tysk: Sachen): Det åbner øjnene for den sakramentale dimension af virkeligheden i det hele taget.

4) *Guds præsens i sakramentet: Sakramenterne som formidler af religiøs erfaring*

Her foreslår jeg at besvare den lange strid om, hvorledes Gud er præsent i sakramentet, på samme måde som om hans præsens i Kristus: Som forandringspræsens. Her begynder jeg straks med en meditativ tekst, hvori jeg gennemgår de forskellige nadvertolkninger og bringer min præference for en symbolsk tydning af nadveren som en forandringsbegivenhed til udtryk:

26 Shin Yoshida, *Trauerarbeit im Urchristentum. Auferstehungsglaube, Heils- und Abendmahlslehre im Kontext urchristlicher Verarbeitung von Schuld und Trauer* (Göttingen 2013, Diss. theol Heidelberg 2010).

Hvilken betydning har nadveren?²⁷

*Nadveren fornyer fællesskabet
mellem mennesker og med Gud.
Den vil forandre mennesker
og gøre dem i stand til at elske.
Den samler kirken og splitter den.
Det, der sker i den,
tolkes forskelligt.*

*Den ortodokse nadverforståelse er åndelig:
Ved bøn påkaldes Ånden,
for at forvandle jordisk næring til åndelig føde.
Sangen hensætter deltagerne i en euforisk stemning.
Salmer åbner himlen.
Mennesker forenes
i den guddommelige liturgi.
Men det allerhelligste forbliver
bag ikonostasen,
skjult for menigheden.
Det sætter spørgsmålstegn ved fællesskabets betydning.
Hvorfor dette skarpe skel
mellem gejstlige og lægfolk?*

*Den katolske nadverforståelse er metafysisk:
Den er en lære om forvandling.
Præster har magten
til at forandre brød og vin.
De forandrer den usynlige substans
i de uændrede synlige egenskaber.
Det overanstrenger forstanden.
Skeptikere mener:
I den katolske kirke forvandles alt,*

27 G. Theissen, *Tro og tanke*, nr. 165.

lige med undtagelse af brød og vin.

*Den reformerte nadverforståelse er symbolsk:
Så sandt mennesket spiser det ydre brød,
så sandt forener det sig i sit indre med Kristus.
Den ydre handling bliver til billede
på den indre forening.
Den fuldbyrdes i himlen,
som mennesket i sit indre henrykkes til.
Men hvem oplever sådan virkelig at være i himlen?
Hvem mærker Ånden så intenst i sig?
Det overanstrenger den reformerte nøgternhed.
Udgives mystikernes undtagelsesoplevelser ikke her
for at være normale?*

*Den lutherske nadverforståelse er realistisk:
Den siger: Gud er overalt.
Han skjuler sig også i vin og brød.
Han er nærværende i dagligdagen.
Nadveren bliver til et tegn på hans allestedsnærvæ-
relse
også i det normale liv.
Gud er der altid.
Men overanstrenger det ikke vores tro?
Gud er ikke nærværende i verden, som den er,
men som den kunne være.*

*Derfor skal vi frem til den katolske fortolkning.
Det er den dybeste, når man forstår den symbolsk:
Hvor Gud er nærværende,
forandrer noget sig.
Verden forandrer sig.
Mennesker forandrer sig.
Messen er en protest mod den resignation,
at alt forbliver uforandret,
fordi alt ser uforandret ud.
Gud er kraften,*

*der skabende kan forandre
hvor mennesker ingen forandring ser.*

Den samlede kristendom står på tærsklen til en ny verden, som forandrer sig.²⁸ Dette gælder også for sakramenterne.²⁹ Traditionelt bestemmer man det guddommeliges præsens i nadveren som realpræsens eller symbolpræsens, som spiritualpræsens eller mentalpræsens, som personal- eller socialpræsens. Jeg kan ikke her udfolde de enkelte tolkninger fuldstændigt. Sakramentets afgørende budskab er derimod for mig Guds "forandringspræsens". Dermed kommer jeg til en for protestantismen overraskende resultat: Den katolske "transsubstantiationslære" udtrykker denne Guds forandringspræsens tydeligere end den lutherske "konsubstantiationslære", som lader en hemmelighedsfuld i-hinanden af guddommeligt og menneskeligt stå uforklaret. Til forskel fra en katolsk tydning af messen plæderer jeg dog for en symbolsk forståelse af denne forandringspræsens, svarende til min egen reformerte tradition.

Hvordan retfærdiggør jeg en sådan symbolsk opfattelse? Som begrundelse henviser jeg til, at denne Guds præsens i nadveren altid er blevet tydet efter samme model som Guds nærvær i Kristus. Ifølge dette er guddommen *uforanderligt* og *usammenblandet*, *uadskilleligt* og *udeleligt* præsens i Kristus. Hvad der for kristologiens vedkommende er enighed om i de fleste konfessioner, bliver imidlertid for nadverens vedkommende fornægtet af alle.

28 Ch. Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, FRLANT 185 (Göttingen 1999).

29 De følgende tanker jeg her udførligt drøftet i G. Theissen, "Veränderungspräsenz und Tabubruch. Die Ritualdynamik urchristlicher Sakramente", BVB 30 (Münster 2017).

Den katolske sakramentalforståelse lærer om en *forvandling* af elementerne (og støder dermed mod kriteriet for den *uforandrede* præsens)

Den lutherske konsubstantiationslære opstiller en sameksistens og en *sammenblanding* af Kristus og elementerne (og støder dermed mod kriteriet for den *usammenblandede* præsens).

Den reformerte nadverlære benægter den *udelte* præsens af det guddommelige i elementerne gennem det hemmelighedsfulde *Extra Calvinisticum*, som påstår, at Kristus i sin menneskelige natur er i himlen og kun med sin guddommelige natur kan være alstedsnærværende. Han er altså ikke udelt præsenteret i sakramentet.

Zwingli bestred den *udelelige* præsens af Gud, idet han skelnde mellem ihukommelsen af Kristus og den ihukomne Kristus.

Alle nadverlærere modsiger altså en af de fire afgrænsninger fra Kalkedon om en ”usammenblandet og uforanderlig, udelelig og uadskillelig” Guds præsens i Kristus.

Netop disse prædikater træffer imidlertid – som jeg ser det – den religiøse erfarings grundstruktur på kornet: Gud mødes i verden *uforanderlig* og *uden sammenblanding*, og samtidigt er han *udelelig* og *uadskillelig* tilgængelig i den. Med andre ord: Gud viser sig i det konkrete, samtidig med at Gud unddrager sig. Derfor har man med rette defineret gudserfaringen som ”fraværende præsens” og ”nærværende fravær”. Han viser sig i en person – nemlig Kristus. Men han viser sig også i en sag eller ting – i sakramentet. Sakramente og kristologi skal begge tydes sådan, at de bringer denne grundstruktur i gudserfaringen til udtryk – som Guds forandringspræsens i enkelte mennesker, i fællesskabet og i verden. Det, som forandrer sig, kan man ikke fikser; idet det viser sig, er det i næste øjeblik også allerede forsvundet igen.

Tilbage til det spørgsmål, der var vores udgangspunkt: Kan man betragte myter, dogmer og sakramenter som digtning – og erkende en sandhedsværdi i dem? En myte er prædikenen om det kommende Gudsherredømme, to-naturlæren er et dogme,

Nadveren er et sakramente. Vi kommer – som jeg ser det – deres sandhed nærmere, når vi betragter myter som sproglig digtning, dogmer som reflekterede udlægninger af disse digte, sakramente som materielt kunstværk. Afgørende er det, hvad vi kan erkende med deres hjælp? De åbner alle vore øjne for Guds forandringspræsens i livet og i verden. Det gælder for den urkristne fortælling om Jesus, for to-naturlæren og for sakramentsteologien. Digtning har generelt til opgave at åbne vore øjne for ikke bare det, som er virkeligt, men for det, som er muligt. For Aristoteles var det i hans *Poetik* det, som hele tiden kunne ske igen – mens historien fastholder det, som var sket engang. For en verdensopfattelse, der ser alt som historie, alt som evolution, alt som proces, åbner poesien øjne og hjerte for det mulige også i virkelighedens forandring.

Karl Barth tænker i sin kristologiske dogmatik på en kreativ måde videre på disse mytiske billeder og deres tænkelige afspejling i dogmer. Han konkretiserer, hvad der skal forandres: Hans tydning af to-naturlæren som fornedrelse og ophøjelse er så tiltalende, fordi den siger: Skellene mellem hierarkier og klasser og skellene mellem grupper må forandres. Hans tydning af prædestination som universel udvælgelse ved den enes forkastelse er en impuls til at erkende det universelle omfang af frelsen. Afgørende er ikke, om man tror bogstaveligt på de kristologiske udsagn hos Karl Barth, men derimod om man lader sig gribe af denne forandringsdynamik. Det samme gælder om sakramenterne. Overalt møder vi en tidløs struktur af religiøs erfaring som nærværende

fravær og fraværende præsens. I bibelske tekster bliver de tydet som Guds forandringspræsens i livet og i verden. I sakramenterne derimod bliver denne forandring rituelt iscenesat: I dåben som forandring af den enkelte, i nadveren som forandring af fællesskabet.

Jeg slutter med en nadverbøn fra en nadverliturgi, som jeg har foreslået. Heri bringer jeg denne omtalte Guds forandringspræsens i verden og i ethvert menneske til udtryk:³⁰

Nadverbøn (Epiklese):

*Gud, vores Skaber og Forløser,
korn og druer har du ladet vokse
og gennem menneskeligt arbejde forvandlet
til livets brød
og festens vin.
Gør dem til tegn for os,
på at du også fremover vil forandre verden,
og at vi må tage del deri.*

A
*Derfor send din Ånd i vores hjerter
for at forvandle os ved hjælp af dette måltid:
Fra mennesker, der lever på andres bekostning,
til mennesker, der hjælper hinanden,
fra mennesker, der lader andre dø for sig,
til mennesker, der lever for hinanden,
fra mennesker, der fortærer andres liv
til mennesker, der giver sig selv for andre.
Forny din pagt med os til liv,
også for de, der forråder dig og livet.*

30 En første form af denne nadverbøn og hele denne nadverliturgi findes i: G. Theißen, "Der Sinn des Abendmahls. Zehn Thesen und eine Abendmahlsliturgie", Pastoraltheologie 93 (2004), s. 352–360. En ny form af denne liturgi findes i: *Veränderungspräsenz und Tabubruch*, s. 435–438. De enkelte dele B eller C eller begge dele kan tilføjes.

*Forvandl fjender til venner,
uforsonlige til forsonede,
uretfærdige til retfærdige,
som deler brød og vin.*

B

*Forvandl os gennem dette måltid
til brødre og søstre,
så vi danner et legeme,
og alle lemmer mærker smerte og lykke:
Også din lidelse for os
Og din død for os,
men mest dit liv i os,
som er stærkere end lidelse og død.*

C

*Giv os vished om,
at du vil bo i os,
og at vi må leve i dig:
Du i os og vi i dig.
Sådan som disse gaver
bliver ét med os,
når vi spiser dette brød
og drikker vinen,
skænk os således
dit nærvær
i denne stund,
i dag, i morgen og for altid.*

Amen.