



*Tidsskriftet Fønix, Årgang 2020, s. 96-119*

# Den liturgiske vending. Et essay om radikal ortodoksi og ritualer

*Kristoffer Garne, valgmenigedspræst, cand. theol.*

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

Tidsskriftet Fønix  
[www.foenix1976.dk](http://www.foenix1976.dk)  
ISSN 2446-175X

## Den liturgiske vending. Et essay om radikal ortodoksi og ritualer

I dette essay vil jeg forsøge at sige noget om den grundlæggende betydning af ritualer.

Ved ritual og det beslægtede ord liturgi forstår jeg ikke alene religiøse begivenheder som den kristne gudstjeneste, men også mere grundlæggende ikke-tilfældige ytringer og handlinger, som mennesket bevidst eller ubevidst foretager sig i fællesskab.

Jeg er selv præst og har erfaret, hvor langt der kan være fra den intellektuelle tale om kristendommen, som man er uddannet i som teolog, til den rituelle praksis, man som præst er ansat til at forvalte. Det vil være min påstand, at det er teologiens skyld, at vi har mistet blikket for betydningen af ritualer og rituel adfærd.

Udtrykket ”den liturgiske vending” har jeg hentet hos nutidige teologer associeret med den engelske bevægelse Radical Orthodoxy, som jeg forsøger at give et signalement af på de følgende sider. Her taler man om en liturgisk eller rituel vending i teologien og de beslægtede åndsvidenskaber.<sup>1</sup>

I 80’erne talte man om, at der var foregået en sproglig vending i åndsvidenskaberne: Alt er sprog, sagde man. Siden har

<sup>1</sup> Catherine Pickstock, ”Ritual. An introduction”, *International Journal of Philosophy and Theology* 79/3 (2018), s. 217-221; Johannes Hoff, ”Liturgical Turn – Gottesrede in einer post-digitalen Welt”, *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt: WBG 2016, s. 61-104.

mange forsøgt at advokere for andre nye vendinger, fordi det ikke altid er meningsfyldt at sige, at alting er sprog, eller fordi der nogle gange må ”mere end ord” til.

Når jeg låner udtrykket liturgisk vending, er det altså ikke, fordi jeg nødvendigvis vil sige, at alt er liturgi eller ritualer. Det vil være en ødelæggelse af sproget at sige, at alt er noget bestemt. Men meget er ritualer, også ting, vi normalt ikke forbinder med ordet. Og det er min påstand, at vi kunne få bedre blik for dette. Det kan vi bl.a. få ved at kende til den historie, som Radical Orthodoxy fortæller om, hvordan vi røg ud af den liturgiske livsform i løbet af senmiddelalderen.

Men også ved at lytte til religionsvidenskaben, der har ritualer som sit speciale, kan vi lære en hel del om disse. I mange år har religionsvidenskaben herhjemme været præget af kristendomsfjendske positioner eller af en specialisering, der kun ville udtale sig om specifikke fænomener og ikke om religion generelt – og når der blev sagt noget interessant, havde teologerne vænnet sig fra at lytte. I de seneste år der dog sket en hel del inden for dette felt bl.a. under fornyet inddragelse af evolutionsteori og kognitionsvidenskab. Efter min mening bør ikke kun teologer, der efterhånden er ved at bløde lidt op, men også folk, der beskæftiger med samfund og humaniora, begynde at interessere sig mere for dette felt.

En af de bøger, der har inspireret mig til at skrive, som jeg gør, er den australske teolog Paul Tysons *Kierkegaard's Theological Sociology. Prophetic Fire for the Present Age* (2019). Selvom Tysons idealtypiske teolog er den ”profetiske” Søren Kierkegaard, hvor hin enkelte spidder samtiden, og min snarere den ”præstelige” N.F.S Grundtvig, der stillede sig midt i samtiden, deler jeg hans grundlæggende anliggende, nemlig at

skærpe blikket for den rituelle adfærd og lære at aflæse og kritisere samtidens skadelige mekanismer – og pege på det kristne alternativ. Hermed også være sagt, at de tanker, jeg fremlægger i det følgende, ikke alene skal ses som et kristendoms-internt anliggende, men også gerne må læses som en generel forberedende øvelse i at aflæse og kritisere rituelle mekanismer og social adfærd.

### *Ritualforagt*

I store dele af det tyvende århundrede var det inden for teologien almindeligt at skelne skarpt mellem kristendom og religion. Religion var menneskets forsøg på at nå Gud, mens kristendom var, at Gud var kommet mennesket nær i Jesus Kristus. Udtrykket ”kristendommen er ikke en religion” blev mig bekendt første gang formuleret af den danske teolog Otto Møller i 1881<sup>2</sup> – ca. samtidig som religionsvidenskaben begyndte at konsolidere sig som fag.

Denne afvisning af slægtskabet mellem kristendom og andre religioner måtte næsten per automatik indebære en afstandtagen fra det, mange religionsvidenskabsfolk betragter som det menneskelige samfunds primære ytring: nemlig ritualet. Ritualet var en overfladisk ”magisk” handling, hvormed mennesket indbildte sig at kunne vinde gudernes gunst. Kristendommen havde ganske vist en gudstjeneste, men det var ikke andet og mere end menneskets måde at høre og takke for evangeliet, det glædelige budskab om syndernes forladelse i

<sup>2</sup> Kristoffer Garne, *Natur og religion i det indre og ydre*, København: Fønix 2019, s. 26.

kraft af Jesu Kristi død og opstandelse. Mennesket skulle ikke forsøge at betrygge tilværelsen ved rituelle handlinger, men leve frimodigt i kald og stand, idet troen på Guds ord om syndernes forladelse frisatte livet til at blive levet uden bekymring.

Denne karakteristik er måske noget karikeret, men man kan alligevel uden overdrivelse sige, at det tyvende århundredes teologer kun havde ringe sans for ritualer og deres betydning. Som eksempel kan jeg fremhæve følgende formulering fra en bog om gudstjenestens teologi og historie fra 1969:

Ved Jesus Kristus er enhver gudstjenstlig mulighed afskåret, han har som den eneste og én gang for alle gennem sit liv og ved sin død udført den sande tjeneste for Gud, og nu tilsiges glæden og håbet herfra menneskene midt i deres almindelige eksistens, hvor de under deres skabte vilkår søger mod hinanden og ud af deres fortabte tilværelse råber til Gud, idet evangeliet forkynedes om Guds suveræne godhed. Offeret til Gud i den sakrale sfære er afløst af ordet fra Gud i den profane eksistens.<sup>3</sup>

Her undsiges enhver forestilling om, at ritualer skulle have nogen betydning for menneskets forhold til Gud. Kristendommen forstås som opgøret med religion overhovedet. I denne form for teologi interesserer man sig naturligvis ikke for, hvad ritualer betyder for religion specifikt og det menneskelig samfund generelt. Eller i hvert fald kun som et negativt billede af, hvordan det menneskeliv, hvor den enkelte ikke formår at

<sup>3</sup> A.F. Nørager Pedersen, *Gudstjenestens teologi*, København: Berlingske Forlag 1969, s. 39.

leve sin ”almindelige eksistens” i forvisning om Guds suveræne godhed, ser ud. Religion bliver den negative forudsætning, som forkyndelsen skal modsige. Her er der ikke megen sans for, hvordan ritualer binder mennesker sammen i fællesskab eller virke som orienteringspunkter i tilværelsen.

Manglen på sans for ritualers betydning var og er ikke en teologisk specialitet, selvom den har lange teologiske rødder i reformationens opgør med den katolske idé om, at nådemidlerne virker blot ved udførelsen (*ex opere operato*). Et opgør, der igen har rødder i de gammeltestamentlige profeters kult-kritik.

Antropologen Mary Douglas kunne i to bøger fra slut-60’erne<sup>4</sup> også beklage sig over, hvordan ordet ritual var blevet synonym med meningsløse former og uforståelige handlinger. Antropologerne havde ifølge Douglas arvet en protestantisk idé om ritualer som ydre former, der kunne stå i direkte modsætning til den sande, indre gudsdyrkelse. I sine bøger forsøger Douglas at vise, hvordan denne nedarvede fordom afskærer antropologerne fra at forstå, hvordan ritualer fungerer i de menneskelige samfund. Hun harcelerer også mod den katolske kirke, der i kølvandet på Andet Vatikanerkoncil i 60’erne begyndte at tilpasse sig den protestantiske ritualforagt og ud fra en idé om, at den sande gudsdyrkelse ikke bestod i overholdelse af bestemte forskrifter, bl.a. ophævede bestemmelser om faste, der ellers havde afgørende betydning i visse befolkningsgrupper. Ifølge Douglas fjernede man dermed noget dyrebart. Ønsket om at rense ud i rituelle handlinger for

<sup>4</sup> Douglas, *Purity and Danger* (1966) og *Natural Symbols* (1970) – begge udkomne i flere senere udgaver og nu tilgængelige som Routledge Classics-paperbacks.



at fokusere på ”det væsentlige” ender let med, at man får smidt barnet ud med badevandet.

Ritologien, som man kan kalde den disciplin, der beskæftiger sig med ritualer, er og forbliver et forsømt teologisk område,<sup>5</sup> selvom der herhjemme i de senere år er gjort en del for at rette op på det.<sup>6</sup> Nu kan man godt tale om ”liturgisk teologi” og ”ritualstudier” også inden for teologiske kredse.

I mit eget arbejde med at råde bod på det forsømte er jeg blevet opmærksom på den engelske teologiske bevægelse Radical Orthodoxy, hvor man som nævnt i indledningen er begyndt at tale om en liturgisk eller rituel vending i teologien.

### *Den rette tilbedelses rødder*

Radical Orthodoxy (herefter forkortet RO) blev et fænomen omkring overgangen til det 21. århundrede, hvor en række engelske teologer begyndte at bruge denne betegnelse.<sup>7</sup> For nogle er der tale om en løst defineret teologisk ”sensibilitet” og et afsluttet samarbejde omkring nogle bogudgivelser og et tidskrift, mens andre opfatter RO som en decideret, men løst organiseret bevægelse, der får flere og flere tilhængere verden over.

<sup>5</sup> Anders Klostergaard Pedersen, ”Ritologien – et forsømt teologisk område”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 59/1 (1996), s.1-26.

<sup>6</sup> Bent Flemming Nielsen, *Genopførelser. Ritual, kommunikation og kirke*, Frederiksberg: Anis 2004; Kirstine Helboe Johansen og Jette Bendixen Rønkilde (red.), *En gudstjeneste – mange perspektiver*, Frederiksberg: Anis 2013.

<sup>7</sup> Anne Marie Aagard, ”Radical Orthodoxy. En præsentation”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 65/3 (2002), s. 196-217.

RO er især blevet kendt for sit opgør med forestillingen om, at sekulariseringen er en nødvendig udvikling. Det er der naturligvis mange, der har sagt, ikke mindst fordi religionen (især efter 9/11) er blevet mere synlig i det offentlige rum, end de fleste vestlige mennesker havde fantasi til at forestille sig i midten af det 20. århundrede. Men der, hvor RO bliver interessant, er i forsøget på at vise, hvordan det, vi kalder sekularisering, skyldes interne teologiske forskydninger i middelalderen. Ifølge RO er sekularisering altså i grunden et misforstået teologisk projekt. Og det er ikke en god ting. Teologien – for ikke at tale om Vesten i det hele taget – må derfor søge tilbage til den sande kristendoms rødder, dog ikke som fx i lutherdommen først og fremmest Bibelen, men snarere den ”kатоlske” tradition i bred forstand.

Når jeg finder RO værd at beskæftige sig med, skyldes det først og fremmest, at denne jagt på den sande kristendoms rødder også indebærer en genopdagelse af liturgiens afgørende betydning: Den gudstjenestelige tradition er kristendommens arnested, som også Grundtvig herhjemme pegede på allerede fra 1820’erne og frem.<sup>8</sup> En af modernitetens store problemer er således, at den mister blikket for ritualer og bliver ensidigt intellektualistisk. Dermed tabes sansen for en afgørende del af det menneskelige samfunds væsen: Vi er tilbenede væsner, der altid er indfældet i bestemte praksisser, som har afgørende betydning.

Etymologisk set kan RO forstås som et forsøg på at komme tilbage til ”den rette tilbenedes rødder”. Tillægsordet radikal kommer af det latinske *radix*, som betyder rod. Når noget be-

<sup>8</sup> Kristoffer Garne, *Guds ord og Grundtvigs stemme*, København: Fønix 2019, s. 52.



tegnes som radikalt, er det altså fordi det har med det oprindelige eller elementære at gøre. Ortodoksi forstår vi oftest som rettroenhed, og vi forbinder ordet med streng fastholdelse af dogmatisk troslære. Men ordet er sammensat af to græske ord: *Orthos*, der betyder ret, og *doxa*, der kan betyde alt muligt, heriblandt mening, herlighed og overflade, men også praktisk viden eller lovprisning. Radikal ortodoksi er nok et udtryk for et ønske om at komme tilbage til den rette lære, men netop en lære, som bunder i en bestemt praksis; nemlig den gudstjenestelige.

I centrum for både teologien forstået som kritisk tænkning og den gudstjenestelige praksis står trosbekendelserne: Den nikænske, som er formuleret på kirkemøder i det 4. og 5. århundrede, og den apostolske, som er vokset ud af dåbspraksisen. Bekendelserne definerer kort og godt, hvad den kristne tro går ud på. Men hvilken status har de? Er de fikse og færdige formuleringer, som man har værsgo at kunne skrive under på og stå inde for, hvis man vil kalde sig kristen? Eller er de snarere et udtryk for den fortælling, der samler den kristne kirke? Er trosbekendelsen først og fremmest tænkning eller praksis?

Det spørgsmål stiller den engelske teolog Graham Ward sig selv i sit forsøg på at bestemme, hvad teologi er og historisk har udviklet sig til.<sup>9</sup> Wards udgangspunkt er, at trosbekendelsen først og fremmest bliver levet ud, ikke blot reciteret. Teologiske sætninger er ikke abstrakte samlinger af udsagn, som teologerne formulerer, og som de øvrige kristne skal sværge troskab til. Nej, alle teologiske udsagn udspringer af

<sup>9</sup> Graham Ward, *How the Light Gets In. Ethical life I*, Oxford: Oxford University Press 2016.

det kirkelige fællesskab, hvor den kristne menighed forsøger at lære, hvem Gud, hvis ord blev menneske i Jesus, er. Teologi er en udfoldelse af det gudsforhold, som menigheden allerede står i. Trosbekendelserne og de teologiske formuleringer tjener til at retlede og stemme sindene – i de specifikke rituelle handlinger såvel som i tilværelsen generelt. Troen forstået som levende gudsforhold kommer før troen forstået som et sæt af overbevisninger. Troen søger forståelse, og bekendelserne skal opfattes som en grammatik til at hjælpe med at forstå, og ikke som selve det sprog, der skal forstås. Trosbekendelsens sted er først og fremmest dåben, hvor den kort definerer ”spillets regler”, dvs. opridser den historie, kirken lever i.

Når der er behov for teologi som en sproglig udfoldelse af trosforholdet, er det for at forstå de kristnes plads i verden: hvordan handler man moralsk, politisk, økonomisk, socialt, videnskabeligt osv. på en måde, der virkeliggør det gudsforholdet? Teologien skal ikke at definere, hvad kristendom er, for den er allerede defineret, men undersøge, hvordan de kristne skal leve i verden. Trosbekendelsen fortæller, hvad det er for et liv, de kristne tager del i, og teologien er forsøget på at forstå, hvilke konsekvenser, det har for vores måde at leve på. ”Ortodoksi” er således snarere end et spørgsmål om tro-skab mod bekendelsens formuleringer et spørgsmål om ”den rette tilbedelse” i liv og gerning.

Den lange teologiske tradition skal således læses som et forsøg på at komme til rette med den måde, vi skal leve på i den verden, som er forbundet med Gud. Men på et tidspunkt i løbet af middelalderen begynder teologien at løsrive sig fra denne sammenhæng i et forsøg på at nå frem til tidløse, abstrakte formuleringer. Denne udvikling kulminerer i reforma-

tionstiden, hvor 1) den enkeltes personlige tro og erfaring af Gud bliver det vigtigste – i modsætning til fx den fælles praksis, og 2) hvor Bibelen går fra at være en bog, som de kristne lever med og af, til at være en slags facitliste på alle spørgsmål.

Der går således en linje fra reformationens fokus på individet og på Bibelen som den eneste bog, hvormed vi kan opnå den rette indsigt, til vores tids individualisme og afhængighed af smartphones, som filtrerer alle vores indtryk og bliver vores vigtigste redskab til at orientere os i og omgås omverdenen med. Begge dele er alvorlige symptomer på tabet af den liturgiske livsform, hvor vi lever, røres og er, fordi vi tager del i Guds liv.<sup>10</sup>

Teologiens sprog går fra at være udtryk for et levende mellemværende med verden til at blive formulering af skolesætninger, som skal læres udenad og tages for gode varer. Teologien isolerer sig på sin akademiske borg og hæver den vindebro, der forbinder den med resten af verden. En tilbagetrækning der, trods mange forsøg på at modarbejde den gennem historien, gentager sig i de tilsyneladende mest forskellige former for teologi i det 20. århundrede, hvor man som reaktion på et angiveligt sammenbrud af den kristne kultursyntese trækker sig tilbage til troen på åbenbaringen eller den religiøse oplevelse.

Tilsvarende bevæger forståelsen af ordet liturgi, der kommer af græsk og betyder noget i retning af ”folkets tjeneste”, sig fra at være en betegnelse for det kristne liv som sådan til

<sup>10</sup> Johannes Hoff, ”The Eclipse of Sacramental Realism in the Age of Reform: Re-thinking Luther's Gutenberg Galaxy in a Post-Digital Age”, *New Blackfriars* 99/1080 (2018), s. 248-70.

at blive en teknisk term, der beskriver rækkefølgen i en gudstjeneste. Liturgi og ritual bliver noget, der foregår henne i kirken om søndagen, og det almindelige liv bliver blottet for religiøs betydning, når troen forstås som indre overbevisning. Teologiens sprog går fra at være udtryk for, hvordan vi føler, forstår, forestiller os og handler i verden, til at blive formuleringer, man skal tro på for at frelse sin sjæl midt i en ellers gudløs verden. Kristus har frelst dig fra dine synder ved sin død og opstandelse; mere behøver du ikke at vide. Således går den urkristne forståelse af livet som delagtighed i et gudsforhold formidlet gennem fortællinger, ritualer og symboler tabt til fordel for et ønske om frelsesvished. Dogmatikkens sætninger bliver erstatninger for det levende gudsforhold.<sup>11</sup>

Sådan kan man kort sammenfatte den tendens, som RO-teologerne ser i teologiens historiske udvikling fra sen-antik til sen-middelalder. Hermed peges der på en ny opgave for teologien: Generobringen af den liturgiske bevidsthed. Men for at genvinde det tabte, må man også forstå, hvorfor det gik, som det gik, og hvilke implikationer denne udvikling har haft.

En af de fremtrædende offentlige intellektuelle, der uden for teologien har interesseret sig for RO – og bidraget til de historiske analyser – er filosofen Charles Taylor. I sit store værk om vores sekulære tidsalder fra 2007 skelner Taylor mellem to forklaringsmodeller for at forstå, hvordan vi i vores tid har bevæget os fra et religiøst til et sekulært verdensbillede: En model, der fokuserer på intellektuelle forskydninger og dermed på teologisk tænkning, og en model, der fokuserer på forandringer i praksis og dermed på bevidste kristne reform-

<sup>11</sup> John Milbank, *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*, Oxford: Wiley-Blackwell, s. 36 og 79.

forsøg.<sup>12</sup> Taylor, der anvender den sidste, og RO, der anvender på den første, er dog enige om, at man kun kan forstå den moderne tid som et resultat af teologiske og kirkelige bestræbelser. Det er altså visse former for kristendoms egen skyld, at vi er blevet sekulære og gudløse.

### *Nytidens intellektuelle afvigelser*

Noget af det, der i en dansk kontekst kan virke vanskeligst at fordøje ved de anglo-katolske teologers modernitetsanalyse, er det meget negative syn på reformationen. Men her er det nødvendigt at have blik for, at de store skred i tænkningen ifølge RO sker allerede inden reformationen – hvorfor andre også vil hævde, at fx Luther reagerer mod de selvsamme uheldige tendenser i sin samtid, som RO senere diagnosticerer på 500 års afstand.<sup>13</sup> RO's mellemværende med åndshistorien kan ses som et forsøg på at forstå og dermed overvinde de intellektuelle forskydninger, der førte til de adskillelser, som kendetegner moderniteten, først og fremmest mellem tro og viden, naturligt og overnaturligt. En række forskydninger, der bl.a. skyldes et nyt filosofisk værens-begreb og en misforstået reception af antikkens tænkere.

Enhver god fortælling må have en skurk – således også RO's fortælling om modernitetens tilblivelse i middelalderen og de uheldige konsekvenser, det førte med sig. Skurken er her den skotske teolog og franciskanermunk Johannes Duns

<sup>12</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass.: Belknap Press 2007, s. 774.

<sup>13</sup> Sven Grosse, "Luther and Radical Orthodoxy", *Radical Orthodoxy* 4/2 (2017), 229-51.

Scotus (ca. 1266-1308) med tilnavnet ”den spidsfindige doktor”. Et tilnavn, der viser, at hans teologiske og filosofiske tanker kan forekomme subtile og måske uvedkommende, men som ifølge RO bærer nogle (ikke nødvendigvis intenderede) alvorlige konsekvenser med sig.<sup>14</sup>

Duns Scotus er kendt for tanken om værens univocitet, der betyder, at når vi bruger ordet væren og siger, at noget er til, så er den samme egenskab, vi taler om. Ganske vist er Guds væren uendelig, mens vores er begrænset, men udtrykket betyder alligevel det samme, nemlig at noget har den egenskab, at det er til, at det eksisterer.

Sådan tænkte man ikke i antikken. Her var Gud uendeligt forskellig fra verden. Ikke blot uendelig evighed i modsætning til den endelige og timelige verden, men helt forskellig. I forlængelse af den antikke tanke om participation, at alting eksisterer, fordi det har del i det højeste, forstod kristne teologer væren som en gave fra Gud. Mennesket fik, som den øvrige verden, sit liv skænket som en konstant gave fra Gud. For førmoderne tænkere (dvs. før Duns Scotus) bestod tilværelsen i kraft af participation,<sup>15</sup> delagtighed, i Gud, der skænkede livet som ”en god gave fra oven”. Når man brugte det samme ord om forskellige ting, var det ikke, fordi det betød det samme, men fordi der var en analogi, en lighed i forskellighed, mellem fx den måde, mennesket var til, og Gud var til.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Paul Tyson, *De-fragmenting Modernity. Reintegrating Knowledge with Wisdom, Belief with Truth, and Reality with Being*, Eugene: Cascade Books, s. 27-30.

<sup>15</sup> Simon Oliver, ”Introducing Radical Orthodoxy: From participation to late modernity”, *The Radical Orthodoxy Reader*, London: Routledge 2009, s. 3-27.



Tanken om univocitet fører paradoksalt nok med sig, at Gud bliver uendeligt fjern og utilgængelig. I stedet for, at verden eksisterer som Guds konstante given af sig selv, bliver den hans skaberværk, som han er uendeligt langt fra, skønt årsag til. Her er kimen lagt til senere tiders tanker om en ren natur, skarpt adskilt fra en overnaturlig sfære. Det kan jo synes som en from gestus at ville sikre Guds uendelighed, samtidig med at man vil have klarhed i begreberne og lade være betyde det samme i alle situationer. Men konsekvensen af univocitet fremfor analogi – eller værenshierarki frem for participation – bliver, at forståelsen af livet som en liturgisk, tilbedende væren i Gud og menneskets opgave som med-kultivering af verden langsomt forsvinder til fordel for en forståelse af mennesket som et selvberørende individ – først med, senere uden, Gud i det høje.

Andre tænkere, der associerer sig selv med RO, har lagt mindre vægt på Duns Scotus' idéer og i stedet fremhævet på andre tendenser. Johannes Hoff har fx peget på opfindelsen af centralperspektivet i kunsten som et manifest udtryk for tabet af participationstanken.<sup>17</sup> Det formålsrettede blik bliver menneskets primære orientering. En tanke, som senere kulminerer hos filosofen René Descartes (1596-1650), der med sin idé om, at vi ved, vi eksisterer, fordi vi tænker, kapper menneskets kropslige, intuitive forbindelse med verden over. Vi kan ikke stole på vores sanser og intuitioner, kun formålsrettet, stringent tænkning kan give os vished om verden og Gud. I stedet

<sup>16</sup> Paul Tyson, *Returning to Reality. Christian Platonism for our Times*, Eugene: Cascade Books 2014, s. 67

<sup>17</sup> Johannes Hoff, *The Analogical Turn: Rethinking Modernity with Nicolas of Cusa*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans 2013.

for at være deltagere i tilværelsen, der lærer verden og Gud at kende gennem vores delagtighed i det gode, sande og skønne, bliver vi iagttagere af verden. Billedkunsten, hvor vi ser, ikke dansen, hvor vi deltager, bliver den paradigmatiske kunst.<sup>18</sup> Filosofisk tænkning, ikke liturgisk handling, bliver den paradigmatiske form for teologi. En forskydning, der har også har at gøre med den måde, man forstår den antikke filosofi på.

Den middelalderlige teologi er nemlig kendetegnet ved en genopdagelse af en lang række filosofiske skrifter fra den græske antik – herunder Platons og Aristoteles' forfatterskaber, som man i lang tid kun havde haft begrænset førstehåndskendskab til. Det var imponerende tanker og metoder, der her fandtes, en tænkningens stringens, som meget af samtiden ikke var på højde med. Der var dog det problem, at Platon og Aristoteles levede før Kristi fødsel og tilhørte en anden religion. Kunne man godt bruge sådanne ikke-kristne tænkere? For det ønskede man virkeligt; deres begreber og tanker kunne hjælpe med afklaring på afgørende spørgsmål.

Den klassiske lutherske fortælling om denne genopdagelse af antikken er, at den fører en masse onder med sig. Skolastik, som er en gængs betegnelse for denne type teologi, er nærmest et skældsord. Luther skulle have sagt, at man måtte glemme Aristoteles for at kunne blive teolog. Kristendommen er gennem tiden blevet forvansket ved, at man har ladet den hebraisk-kristne arv omsmelte i begrebslige former støbt i den antikke filosofi, lyder den lutherske dom.

Den store middelalder teolog Thomas Aquinas blev da også i 1277 (tre år efter sin død) fordømt af Paris' biskop for sin ud-

<sup>18</sup> John Milbank, *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans 2005, s. 70-74.

strakte brug af Aristoteles.<sup>19</sup> Men ifølge RO skulle man allerede dengang – og selv i dag, hvor Aquinas er ophøjet til den katolske kirkes hofteolog – have givet mere agt på, hvad det var, Thomas faktisk gjorde.<sup>20</sup> Han forsøgte ikke at tilpasse teologien til Aristoteles' filosofi, men han integrerede nænsomt, hvad der var foreneligt med traditionel kristen tænkning: Fx idéen om, at stof og form er uadskillelige, at verden er skabt af Gud, og at mennesket parteciperer i det højeste gode. Aristoteles' tænkning var et hjælperedskab til teologien som kirkens tænkende selvudfoldelse, ikke en ny erkendelsesteori, der skulle holde dom over kristendommen. Men sådan forstod man ikke Thomas i samtiden – og heller ikke sidenhen.

Misforståelsen af Thomas skyldes formentligt eftervirkningerne af den dominerende måde at forholde sig til den antikke filosofi på, nemlig at betragte den som uskyldig tænkning og se helt bort fra den livspraksis, den oprindeligt var en uadskillelig del af. Sådan beskriver den franske filosofihistoriker Pierre Hadot i hvert fald tendensen i den kristne middelalders genopdagelse af antik filosofi.<sup>21</sup> Man var som nævnt pinligt bevidst om, at filosofferne tilhørte en anden tid og en anden religion. Og derfor måtte man for at kunne bruge deres tanker se bort fra den religiøse kontekst og den praktiske livsudfoldelse, som tænkningen sigtede på. Man var bange for at blive smittet af den hedenske surdej, og derfor opfandt man idéen om en ”ren filosofisk tænkning”, der angiveligt kunne være mere eller mindre neutral. Således blev den moderne filosofi

<sup>19</sup> Tyson, *Returning to Reality*, s. 63

<sup>20</sup> Se John Milbank og Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas*, London: Routledge 2001.

<sup>21</sup> Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, Harvard: Belknap Press 2002.

født som en teologisk gestus, idet man glemte, at filosofi for de antikke tænkere først og fremmest var en livsform, en kærlighed til den visdom, der gjorde livet godt, og skønt og sandt. Siden da har vesten ifølge RO levet i en naiv forestilling om, at tænkning er neutral, og at der gives bevidsthedsformer, som ikke har etiske, praktiske og menneskelige konsekvenser og implikationer. Teologiens opgave bliver i denne optik at genvinde enheden mellem det praktiske og teoretiske.

### *Tabet af den liturgiske livsform*

Med disse tanker, som jeg her kort har gjort rede for – værens univocitet, adskillelse mellem naturlig og overnaturlig, skelnen mellem teologi og filosofi, praksis og teori – fødes også med tiden idéen om det sekulære domæne: En verden, der lever i sig selv, uden guddommelig indgriben og indflydelse, hvor troen bliver en mulighed, løsrevet fra det øvrige liv.

Hvis man vil forstå den sekulære modernitet, som RO finder rødderne til i middelalderens teologisk-filosofiske udredninger, kan man også kigge på de praktiske reformer, som kirken gennem tiden har forsøgt sig med. Gennem bestræbelser på at virkeliggøre Guds rige i det konkrete liv har kirken selv skabt grobunden for, at Gud blev overflødig. Hvis man gennem anstrengelser af fysisk og åndelig art kan leve, som man skal, hvad skal man så med Gud? Tro bliver en overflødig mulighed. Noget man kan vælge til.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Det er et af hovedbudskaberne i Taylor, *A Secular Age*.

John Milbank – den første og mest fremtrædende af RO-teologerne – har peget på, at det netop var teologer fra den franciskanske orden, der både tænkte de tanker, som jeg har gjort rede for i ovenstående, og som forsøgte at virkeliggøre Guds rige på jord.<sup>23</sup> Vi er så vant til at betragte ordenens grundlægger Frans af Assisi (1182-1216) som en god fyr: Han talte med fuglene, var sammen med de fattige og fornyede vores sans for skaberværket. Men ifølge Milbank forrådte han den kristne helhedsforståelse af tilværelsen i et fromt ønske om at blive en god kristen. Frans ville ikke tage del i Kristus, han ville faktisk ligne ham – hvad han da også kom til i kraft af sine sårmerker, hvis vi skal tro legenden. Franciskanerne vendte samfundet ryggen for at leve et liv i fattigdom helliget Gud. De ville ikke kultivere verden, de ville frelse den. Dermed kom de ufrivilligt til at sætte et stort skel i verden: Mellem Gud og menneske, mellem natur og nåde.

Den analogiske forståelse, hvor alting har en plads i den store helhed og er til i kraft af participation i Gud, går tabt til fordel for en forståelse af, at Guds rige skal virkeliggøres i en falden verden gennem konkrete reformer. Således bliver verden affortryllet. Den er ikke længere en gave fra Gud, men en ”ren natur”, hvori mennesket må forsøge at realisere nåden, Guds rige: først gennem tilbagetrækning og senere i historien gennem aktive reformer, hvor Guds rige forsøges virkeliggjort i det almindelige liv i kald og stand (hvad Taylor kalder for ”the affirmation om ordinary life”).<sup>24</sup>

<sup>23</sup> John Milbank, ”The Legitimacy and Genealogy of Secularization in Question”, *Radical Secularization?*, London: Bloomsbury 2015, s. 113-14.

<sup>24</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1989, s. 211-302.

Forsøget på at institutionalisere og derigennem virkeliggøre kristendommen bliver paradoksalt nok dens død – for hvis Guds rige kan virkeliggøres i samfundet, hvad skal vi så med kirken og ritualerne? Og med fjernelsen af Gud fra ligningen bliver mennesket et selvberørende individ, der stoler alt for meget på sine egne evner og glemmer ydmygheden – heraf kommer alle modernitetens onder. Korruptionen af det gode fører det værre med sig.<sup>25</sup>

Opgaven for teologien bliver således at finde tilbage til en balance mellem gudstjeneste og arbejde, mellem fest og hverdag, tilbedelse og aktivt liv. Teologien må genopdage ritualet.

### *Ritualer er det primære*

Teologien taler gerne om sakramenterne som det centrale. Ved dåben og nadveren forenes det frelsestilsigende ord med håndgribelig materie, så Gud bliver nærværende både åndeligt og fysisk. Augustin sagde, at ordet kommer til elementet, og sakramentet bliver til.

I sit store posthume værk om ritualer og religion har antropologen Roy Rappaport en drilsk formulering: ”Inklusionen af både ord og materie er karakteristisk for ritualer generelt”.<sup>26</sup> Hvad er det lige, der gør sakramentet særligt frem for andre ritualer, spørger Rappaport – og henviser til, at sakramenter først sent i den historiske udvikling bliver til et snævert be-

<sup>25</sup> David Cayley, *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*, Toronto: House of Anansi Press 2005.

<sup>26</sup> Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, s. 155.



greb og tidligere har betegnet alle mulige former for handlinger.<sup>27</sup>

Uden at referere specifikt til Rappaport er også RO ved at komme frem til lignende tanker og betragte ritualer generelt som menneskets primære ytring og som fuldstændig afgørende for menneskets forhold til det guddommelige.<sup>28</sup> Det er heller ikke så overraskende, deres modernitetsanalyse taget i betragtning. Men det kan alligevel være overraskende for læsere af John Milbank, hvis første store værk, *Theology and Social Theory* fra 1990, der er et slags ur-dokument for RO, indeholder en sønderlemmende kritik af klassisk religionssociologi. En af skydeskiverne er sociologiens fader, Émile Durkheim, der med sine formuleringer om, at religion er et system af idéer, med hvilke individer forestiller sig samfundet,<sup>29</sup> beskyldes for at reducere religion til at være et produkt af det sociale.<sup>30</sup>

Men denne kliche-kritik af Durkheim, hvor han beskyldes for at mene, at et samfund i ritualer tilbyder sig selv, er, som bl.a. Hans J. Lundager Jensen herhjemme har vist, en fejllæsning.<sup>31</sup> Durkheim vil netop vise, at der uden den rituelle

<sup>27</sup> Se også Nils Holger Petersen, "Teologi gennem sansene: sakramenter og kunst", *Skabelsesnåde. Festskrift til Svein Aage Christoffersen*, Oslo: Novus Forlag 2017, s. 353-371.

<sup>28</sup> Catherine Picstock, "The Ritual Birth of Sense", *Telos* 162 (2013), s. 29-55.

<sup>29</sup> Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, ovs. Karen E. Fields, New York: The Free Press 1995, s. 227.

<sup>30</sup> John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, 2. udg., Oxford: Blackwell Publishing 2005, s. 74.

<sup>31</sup> Hans Jørgen Lundager Jensen, "Durkheim og den store teori", *Religion. Tidsskriftet for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF*, nr. 2/2005, s. 8-21.

bekendelse til fælles symboler og den rituelt opøvede evne til at indgå i fælles praksis, slet ikke ville eksistere menneskelige samfund. ”Langt fra at være i stand til at forklare religionen, forudsætter det ideelle samfund den snarere”, kan Durkheim fx skrive.<sup>32</sup> Religion – og ingen religion uden ritualer og symboler – er altså ifølge Durkheim menneskehedens primære ytring – en indsigt, som i stigende grad bekræftes af evolutionsvidenskaberne.<sup>33</sup>

Rapport, der opdaterer Durkheims teorier, skriver, at ritualer er menneskets grundlæggende sociale handling.<sup>34</sup> Ritualers formelle og ikke-instrumentelle karakter gør dem så at sige velegnede til at binde mennesker sammen – noget som mange bevidst eller ubevidst har forstået at udnytte i en fornuftspræget modernitet. Ritualer er ikke alene med til at fastholde en bestemt virkelighed, men også til at skabe den.<sup>35</sup> Det er ikke de implicite, usynlige meninger, men de synlige, eksplicite handlinger og erklæringer, der er moralsk og socialt bindende.<sup>36</sup> Og sådanne offentlige handlinger indgår vi konstant i, uanset hvad vi måtte tænke i vores indre. Med vores adfærd sanktionerer vi en bestemt verdensopfattelse og en bestemt etik, uanset hvad vores mening ellers måtte være om den.

<sup>32</sup> Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, s. 423.

<sup>33</sup> Alexandra Maryanski, *Émile Durkheim and the Birth of the Gods*. London: Routledge 2018.

<sup>34</sup> Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 31.

<sup>35</sup> Sst., s.125.

<sup>36</sup> Sst., s. 122.

*Mennesket er et liturgisk væsen*

På engelsk omtaler man ofte gudstjenester og ritualer som *worship*, der er etymologisk beslægtet med *worth*, altså værdi. Ved at se på en gudstjeneste eller en anden rituel begivenhed kan man således aflæse et fællesskabs bekendelse til dets højeste værdier.<sup>37</sup> Med vores forbrugsmønstre, rejsevaner og brug af elektronik er vi med til at give penge, materielle goder, fri bevægelighed, teknologi og digital adspredelse altafgørende værdi. Ved butikkens kasse, der har slående lighed med et middelalderligt kirkealter, afleverer vi ikke kun vores penge, men også vores åndelige og materielle accept af tingenes tilstand – uanset om vi vægrer os ved denne tanke eller ej. Det er derfor ikke først og fremmest, hvad vi tænker, man hvad vi begærer, der definerer os som mennesker. Vi er begærende, liturgiske væsner, som amerikaneren James K.A. Smith, der har været med til at udbrede kendskabet til RO, siger.<sup>38</sup> Kristendommen er blevet bytte for modernitetens intellektualisme, hvis den tror, den kan nøjes med at indgyde folk de rette overbevisninger uden at fokusere på de rette handlinger.<sup>39</sup>

Skal kristendommen være relevant og påvirke samfundet i en anden og bedre retning kan vi ikke nøjes med at prædike ordet om syndernes forladelse. Vi må længere ned i kroppen; i vores rituelle adfærd. Men det kræver en genopdagelse af rituallets afgørende betydning og et opgør med de sondringer

<sup>37</sup> Paul Tyson, *Kierkegaard's Theological Sociology. Prophetic Fire for the Present Age*, Eugene: Cascade Books 2019, s. ix

<sup>38</sup> James K.A. Smith, *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation*, Grand Rapids: Baker Academic 2009.

<sup>39</sup> James K.A. Smith, *Imagining the Kingdom. How Worship Works*, Grand Rapids: Baker Academic 2013, s. 39.

mellem religion og andre livssfærer, som kendetegner moderniteten. Der findes ingen neutral sfære, hvor ens tanker og værdier ikke har eller skal have betydning.

Det betyder også, at gudstjenesten er alt andet end lige-gyldig. Det er nødvendigt at se gudstjenesten som langt mere end en ydre form for ordets forkyndelse. Det er i gudstjenesten, vi omformes til sand tilbedelse, ikke af det forbrug, som truer med at ødelægge vores verden, men af Gud. Her lærer vi ydmyghed at kende og bliver indgydt styrke til at gå ud i verden og med vores adfærd ændre på den. Dette indebærer også at tale og skrive om tingenes tilstand, men uden en konkret praksis og ønsket om at ændre på vores adfærd, som vi tror har betydning og bærer på forvandlerende kraft, fordi Gud er med os, er vi intet værd som kirke.

Det er altså på høje tid, at teologien får lukket alle sanser op for ritualer. RO er ét sted, hvor man kan gå hen for at omstille tankerne til denne nye horisont og foretage en liturgisk vending.

Men også religionsvidenskaben, som jeg kort har strejft, har vi som teologer meget at lære af. Dette essay kan også ses som en fundamentalteologisk overvejelse over, hvor denne læring kunne tage udgangspunkt. Hvis der er overensstemmelse mellem den kristne antropologi, hvor mennesket forstås som et tilbedende væsen, og religionsvidenskaben, der siger, at ritualer er primært, så er det ikke et spørgsmål om to discipliner, der kæmper mod hinanden, men et spørgsmål om at hente begrebslig klarhed i forståelsen af, hvordan ritualer faktisk virker. Ritualbegrebet er en naturligvis en abstraktion, der ser bort fra det partikulære, ligesom religionsbegrebet er det – men nyttige sådanne, når vi skal diagnosticere, hvad det er for

en livsverdenssammenhæng, moderne intellektualistisk teologi har glemt.

Lad mig slutte med at citere fra den teologiske bog af Paul Tyson, jeg også nævnte i indledningen, og som forsøger at definere, hvad der er kirkens opgave i vores tid:

Vi må se kirken som det fællesskab, der former og støtter os i den kristne beskaffenhed [*habit*], som er kærlighed – kærlighed til Gud og næsten frem for mig selv. Dette fællesskab må have sine egne distinkte ritualer, vaner og sprog for kærligheden [...] Dette er en måde at være på, som ikke kan være strengt personlig, for kærligheden er i sit væsen relationel og – tør jeg sige det – offentlig.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Tyson, *Kierkegaard's Sociological Theology*, s. 114