

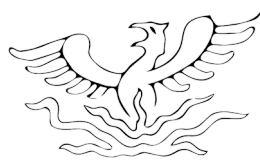
TIDSSKRIFTET FØNIX

*Dogmatik som ikke-konfessionel forkyndelse af de  
gudbilledliges skabte fællesskab*

*– En kritisk læsning af Margrethe Kamille Birkler og Anders-Christian  
Jacobsens Frygt ikke! Indføring i kristen dogmatik (Eksistensen 2024)*

SASJA EMILIE MATHIASSEN STOPA  
*Ph.d. og ekstern lektor i dogmatik, Københavns Universitet*

FØNIX ÅRG. 2024, s. 103–136



Dette værk er licenseret under en Creative Commons-licens  
CC BY-NC-ND 2.5 DK

[www.foenix1976.dk](http://www.foenix1976.dk)

ISSN 2446-175X

# Dogmatik som ikke-konfessionel forkyndelse af de gudbilledliges skabte fællesskab

– En kritisk læsning af Margrethe Kamille Birkler og Anders-Christian Jacobsens *Frygt ikke! Indføring i kristen dogmatik* (Eksistensen 2024)

## Forkyndelse eller faglighed?

”Dette er en lærebog i dogmatik. En sådan har været savnet i mange år” (s. 9). Med denne varedeklaration indleder Margrethe Birkler og Anders-Christian Jacobsen forordet til deres lærebog i dogmatik, *Frygt ikke! Indføring i kristen dogmatik* (Eksistensen, 2024). De mener sandsynligvis, at en lærebog har manglet, for når noget er savnet, betyder det som oftest, at det er forsvundet og frygtes afgået ved døden. Umiddelbart ville dødsmetaforikken dog passe med den fagopfattelse, som de har erfaret blandt deres studerende. Titlen ”Frygt ikke!” har de valgt for at dulme de studerendes frygt for det dødsmerkede fag, der opfattes som ”mærkelig, skræmmende og underligt” (s. 9). Med bogen vil de mane frygten i jorden og vise, at dogmatik kan være både ”tilgængeligt og engagerede [*sic*]” (s. 9).<sup>1</sup>

Desuden vil forfatterne med titlen slå fast, at der ingen grund er til at frygte Gud: ”Kristendommens indhold er, at Gud relaterer sig til verden, og når Gud gør det, skal man ikke frygte” (s. 9). De begynder bogen med det glædelige budskab forkyndt af englens julenat og hævder dermed at gøre op med dogmatikkens undertrykkende karakter: ”Dogmatikken har ofte igennem den kristne tradition brugt frygt som et middel til at understrege enkelte personer og institutioners magt og autoritet eller til at udelukke

---

<sup>1</sup> Allerede her er to af de mange korrekturfejl i bogen. Deres motivgranskning forekommer nedladende over for studerende, som trods alt frivilligt har valgt at læse teologi.

andre fra det kristne fællesskab” (s. 9). Dogmatik er et frygtindgydende fag med en frygtelig traditionshistorie, men heldigvis har englenerne forkyndt noget helt andet.

Allerede disse indledende sætninger afslører en bekymrende mangel på skelnen mellem forkyndelse og faglighed, mellem kirke og universitet, mellem postulerende udsagn om Gud og en dogmatisk besindelse på guds-begrebet i lyset af den teologiske tradition.

### Fagtradition er ikke konfession

Der er altså intet at frygte, hævder Birkler og Jacobsen, og vender sig derefter mod de to foregående lærebøger i dogmatik fra Aarhus Universitet, som kortfattet afskrives. Forfatterne medgiver, at Regin Prenters *Skabelse og genløsning* fra 1951-53 har ”mange kvaliteter”, men nævner som den eneste forsøget på at fremlægge en sammenhængende dogmatik og affejer den dernæst som ”utidssvarende” af både teologiske og pædagogiske grunde, der ikke uddybes. Egentlig fagligt livtag med Prenters indflydelsesrige dogmatik tager de ikke. Udover en kortfattet faktaboks (s. 12), der overser hans vægtige bidrag til lutherforskningen – hans primære forskningsområde og akademiske *claim to fame* – nævnes han kun en enkelt gang i bogen.

Efter at have lagt *Skabelse og genløsning* på is retter Birkler og Jacobsen kortvarigt blikket mod *Fragmenter af et spejl* fra 1992, skrevet af de fem aarhusdogmatikere Jens Holger Schjørring, Peter Widmann, Anna Marie Aagaard, Erik Kyndal og Niels Henrik Gregersen. De dømmer bogen som fragmentarisk, fordi den udelader eskatologien, og fordi den er skrevet af flere bidragydere med ”egne teologiske udgangspunkter” og dermed mangler ”indre systematisk-teologisk sammenhæng” (s. 9).<sup>2</sup> For at undgå at dogmatikken bliver fragmentarisk, er man ifølge forfatterne forpligtet på ”at fremlægge sammenhængende systematiske teologier” (s. 14). Ethvert dogmatisk udspil må ”indgå i en klar sammenhængende helheldstolkning” (s. 21), der hviler på et fælles teologisk udgangspunkt.<sup>3</sup> Birkler og Jacobsens udgangspunkt er dog ikke ”defineret af én bestemt konfession” (s. 10). De

2 Kritikken er misforstået, for det gør selvsagt ikke substansen fragmentarisk, at et element udelades. Paradoksalt nok hylder forfatterne andetsteds i bogen den amerikanske konstruktive teologi for i modsætning til traditionel systematisk teologi at åbne for, at visse elementer kan udelades, *in casu* syndsbegrebet i dele af den feministiske teologi (s. 186).

3 I forlængelse heraf beskriver de lærebogen som ”en sammenhængende dogmatik som et udkast til videre drøftelse” (s. 11). Det er kutyme at tage en del af denne drøftelse i fagkollegiet, inden man udgiver en lærebog, men det har, så vidt jeg ved, ikke været tilfældet her.

afviser, at ”en akademisk lærebog i dogmatik” kan ”være forpligtet på én bestemt teologisk tradition”, eftersom den ”skal kunne fungere som lærebog på ikke-konfessionelt bundne teologiske uddannelsessteder” (s. 10). I stedet ønsker de at benytte ”de store og brede teologiske og kirkelige traditioner” (s. 14) og ”inddrage alle relevante synspunkter” (s. 10).

Når det gælder en akademisk lærebog, bør den systematisk-teologiske sammenhæng dog ikke afhænge af et personligt teologisk udgangspunkt, uanset om det defineres som konfessionelt eller ej, men være bestemt af en fagtradition, der sagtens kan belyses af forskellige stemmer. Birkler og Jacobsens udsagn vidner om en bekymrende mangel på den skelnen mellem fagtradition og konfession, der danner grundlag for akademisk teologi og sikrer den frihed til kritisk tænkning, der i løbet af 1800-tallet gjorde det muligt for den lutherske teologi at bidrage til at fostre religionskritikken. Det er ellers netop denne frihed, der er livsnerven i teologi som akademisk fag og udgør forudsætningen for, at det kan tages alvorligt af de øvrige universitetsfag.

*Fragmenter af et spejl* hænger sammen i kraft af en fælles besindelse på den kontekstbestemte fagtradition, som man forvalter og viderefører. Som Gregersen fastslår i sin indledning: ”Kristendomsfortolkning opstår ikke på basis af ensomme individers egensindige ideer, men finder sted i et traditionsrum.”<sup>4</sup> En sådan besindelse er desværre fraværende i den nyeste lærebog fra Aarhus Universitet, der slet ikke nævner fagtraditionen, men udelukkende refererer til konfessioner. Ud over en manglende inddragelse af danske (og for den sags skyld relevante udenlandske) dogmatikere henvises der i litteraturlisten til bogens første del om ”Dogmatikkens teori og metode”, hverken til Regin Prenter, Peter Widmann, Niels Henrik Gregersen eller andre dogmatikere, som i nyere tid har været afgørende for fagtraditionen i Danmark. Birkler og Jacobsen reflekterer heller ikke over, hvad der afgør relevanskriteriet i forhold til, hvilke positioner der bør præsenteres i en lærebog, når det ikke fastsættes af den kontekstbestemte fagtradition.

Fagtradition er ikke konfession, ligesom akademisk undervisning ikke er forkyndelse. Derfor kan de reformerte teologer Karl Barth og Jürgen Moltmann og den katolske teolog Karl Rahner uproblematisk regnes med inden for rammerne af den danske dogmatiske fagtradition. Og derfor har

---

4 Niels Henrik Gregersen (red.), *Fragmenter af et spejl. Bidrag til dogmatikken* (Frederiksberg: Forlaget Anis 1992), s. 12. Bogens titel refererer til et grundlæggende forbehold i forhold til mulighed for at opnå absolut gudserkendelse: ”Vi ser endnu i et spejl i en gåde” (1 Kor 13,23). Gud kan, som Gregersen påpeger i sin indledning, ikke omtales umiddelbart, men kun formidlet gennem menneskelige forestillinger (ibid., s. 11).

teologien frihed til dels at problematisere forestillinger om Guds eksistens, dels at gennemtænke hans død. Rammerne om fagtraditionen er porøse, og for at faget skal udvikle sig, må man bestandigt inddrage nye positioner, der udfordrer og inspirerer til nytænkning. Men uden den centripetale kraft, som kernen i fagtraditionen udgør, er der intet til at sikre kontinuitet i dogmatikken, hverken som akademisk fag eller som grundlag for den evangelisk-lutherske forkyndelse. Den underkendelse af fagtraditionen, som den nye lærebog lægger op til, vil selvsagt få omfattende konsekvenser både for den akademiske teologi og for folkekirken, eftersom teologer uddannet med udgangspunkt heri vil være dannet i en ganske anden forståelse af kristendommen end den evangelisk-lutherske. Underkendelsen vidner desuden om en manglende opmærksomhed på den grundlæggende postmoderne indsigt, at enhver teologisk position er bestemt af sin historiske og geografiske kontekst.

### Dogmatik er kontekstbestemt

Birkler og Jacobsen ønsker at præsentere en dogmatisk helhedstolkning, der er udtryk for sand kristendom, og som er ikke-konfessionel og ikke-forpligtet på en bestemt teologisk fagtradition. Med deres helhedstolkning hævder de at imødegå ”en fragmentarisk postmoderne tid, hvor tilliden til overordnede sandheder og sammenhænge er gået tabt” (s. 12). Som konsekvens af postmodernismen og poststrukturalismens har teologer enten affundet sig med at arbejde fragmentarisk og opgivet tanken om, ”at der kan formuleres troværdige sammenhængende teologier”, eller forsøgt at forsvare gamle ”systemer” (s. 10).

Birkler og Jacobsen vil derimod udfolde en sammenhængende systematisk teologi, men medgiver, at den ikke kan baseres på en uforanderlig apostolisk tradition, eftersom der lige fra kristendommens fødsel har hersket forskellige tolkninger. Derfor tilslutter de sig en ”tradition for at hævde at dogmatikkens hovedopgave er at skelne mellem sande og falske tolkninger af kristendommen” (s. 21). Samtidig hævder de at være lydhøre over for den postmoderne kritik og acceptere teologiens ”rekonstruerede og rekonstruerende karakter”, herunder ”at ens egen teologiske position aldrig kan gøre krav på at være den eneste sande” (s. 10). Ved at anerkende andre sandheder ved siden af sin egen kan man afmontere de ”magtkrav og potentielle undertrykkende konsekvenser, som sammenhængende teologiske positioner ofte har haft” (s. 10). De overser dog deres egen rolle som normgivende instans med magt til at vælge hvilke positioner, der betragtes

som relevante, og hvilke, der dømmes ude, og til at fremlægge en "sand" position, om end den er én blandt flere. Ydermere unddrager de sig kritik ved ikke at klargøre, hvilke præmisser der danner baggrund for de til- og fravalg, der er normerende for lærebogen.

Vil man tage den postmoderne indsigt alvorligt, kan man ikke stille sig tilfreds med den relativistiske påstand, at der findes flere sidestillede tolkninger, hvoraf nogle er mere sande end andre. I stedet må teologien efter min opfattelse lade sig udfordre til at genfortolke selve sandhedsbegrebet, så man fremfor sandhed arbejder med gyldighed i betydningen legitim tolkning af den kristne tradition. Formålet med en dogmatik bør ikke være at udlægge den sande kristendom og skelne den fra den falske, men at fortolke den teologiske tradition som gyldig og meningsgivende i forhold til den menneskelige eksistens, der altid udfolder sig i en ganske bestemt kontekst.

Birkler og Jacobsen vil skelne sande fra falske fortolkninger, men mener ikke, at kriteriet for denne skelnen har med den kontekstbestemte fagtradition at gøre. Konsekvenserne af denne manglende besindelse på bogens historiske kontekst viser sig blandt andet i afsnittet "Dogmatikkens metodepluralitet" (s. 55-70), hvor de som dogmatiske metoder udfolder naturlig teologi, åbenbaringsteologi, receptionshistorie og -teori, intersektionalitet, feministiske teologiske hermeneutikker og befrielsesteologier. Disse tilgange, som vel næppe kan kaldes metoder, refereres ukritisk og uden skelen til deres meget forskelligartede geografiske, historiske og religiøse baggrunde. Forfatterne medgiver, at teologi er kontekstbestemt, men afviser, at det indebærer "at viden fra en kontekst ikke kan være sand og brugbar i en anden kontekst" (s. 21). *Black theology* kan således ifølge forfatterne "lære dansk teologi at skabe en antiracistisk teologi" (s. 22). De refererer James H. Cones beskrivelse af denne teologi som "en overlevelsesteologi, der udfolder sig i et samfund, hvor sorte mennesker har valget mellem at hævde sin menneskelighed og blive dræbt eller hænge fast ved livet og synke ned i umenneskelighed" (s. 115). Men er det virkeligt at tage Cones teologi alvorligt, når man uden videre hævder at kunne omplante den til det danske samfund?

Samme indvending melder sig i forbindelse med deres henvisning til *Womanist theology*, der er yderst relevant i en amerikansk sammenhæng, hvor sorte kvinder kæmper med undertrykkende strukturerer, som traditionelt er blevet understøttet af teologien, og til befrielsesteologien, som har været afgørende for kampen for social retfærdighed i Latinamerika. Udover den overfladiske henvisning til antiracisme gør Birkler og Jacobsen sig ikke den ulejlighed at vise, hvad disse positioner har at sige os i dag – i

vores specifikke historiske kontekst. Hvordan kan en befrielsesteologisk forståelse af gudserkendelse som handling for eksempel udfordre den lutherske teologi til at gentænke spørgsmålet om forholdet mellem menneskets passivitet og aktivitet? Hvordan kan et queerperspektiv inspirere en nutidig teologisk antropologi, der bearbejder en patriarkalsk tradition? Der er ganske givet inspiration at hente, men det kræver en dybdegående analyse, som bogens overfladiske sammenligninger ikke åbner for.

Birkler og Jacobsen refererer en række positioner, men udfolder dem hverken i deres indbyrdes sammenhæng – på trods af, at de ofte er uforenelige – eller i forhold til den helhedstolkning, der primært består af uunderbyggede påstande. For eksempel ønsker de at fastholde, ”at Gud som skaber kan erkendes i og af den skabte virkelighed” (s. 56), men uddyber ikke, hvad denne trosformidlede naturlige gudserkendelse nærmere indebærer.<sup>5</sup> Da de et par sider længere fremme nævner klimateologi i deres metodeopremsning, kobler de mærkeligt nok ikke deres forsvar for den naturlige teologi til spørgsmålet om, hvorvidt mennesket kan ”høre Gud igennem skaberværkets ikke-menneskelige sprog” (s. 62). Hverken den lutherske teologis problematisering af den naturlige teologi, der cementeres af Kants erkendelsesteori, eller sprogfilosofiens betoning af sprogets uomgængelige rolle for erkendelsen spiller nogen rolle, ligesom forestillingen om mennesket som Guds medarbejder fremhæves uden inddragelse af dens yderst komplicerede receptions historie (s. 63).

Det er ikke kun befrielsesteologien, der er kontekstuel (s. 67). Det er derimod enhver form for teologi, og dermed også enhver lærebog i dogmatik. Vil man inddrage positioner fra andre kontekster, må det ske i en stadig besindelse på den kontekstbestemte fagtradition. En lærebog i dogmatik dumper ikke ned fra himlen, men står på skuldrene af en teologisk tradition og forholder sig til et specifikt samfund og en særlig kultur, som Birkler og Jacobsen imidlertid vælger at se bort fra. I stedet overlades man som læser til de positioner, som forfatterne finder relevante på baggrund af et relevanskriterium, der ikke præciseres. Man efterlades med indtrykket af en *patchwork*-dogmatik syet sammen af de forhåndenværende lapper, der er samlet på tværs af tid og rum.

---

<sup>5</sup> Forfatterne tager fejl, når de påstår, at Luther og Calvin afviser tanken om naturlig teologi, samt at deres forståelse heraf begrænser sig til en forestilling om den naturlige lov (s. 55). Luther fremhæver således gentagne gange, at alle mennesker ved, at der er en Gud, men ikke, *hvem* denne Gud er. At både Luther og Calvin forfægter en forestilling om naturlig teologi indrømmer selv Karl Barth, der ellers som bekendt er benhård modstander heraf. Se ”Det første bud som teologisk aksiom” (*Teologiske tekster*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 1994), s. 362.

## Faktaboksens fakticitet

Opgøret med fagtraditionen viser sig også i bogens faktabokse om væsentlige personer, emner eller begreber, der virker relativt tilfældigt udvalgt. Som resten af bogen er boksene præget af et tungt og omstændeligt sprog, fejl og overflødige cirkelslutninger.<sup>6</sup> Indholdet bygger på opslagsværker som *Wikipedia* og *Den store danske* (?), som Birkler og Jacobsen hævder at have bearbejdet og krydstjekket (s. 19). Mærkværdigvis har man ikke konsulteret de to teologiske standardværker *Theologische Realenzyklopädie* og *Religion in Geschichte und Gegenwart*.

Når faktabokse baserer sig på overfladiske oplysninger krydret med forfatternes idiosynkrasier, resulterer det desværre i graverende misforståelser. Det afslører ikke mindst boksen om Martin Luther, der efter nogle uvæsentlige biografiske oplysninger, som at han blev født i Eisleben, opsummerer hans teologi ultrakort<sup>7</sup>: ”Nåden gives gratis – og det er denne indsigt, der er det reformatoriske gennembrud” (s. 19). Pleonasmen er muligvis tilsigtet – nåden gives af nåde – men udsagnet, der parafraserer *sola gratia*, giver et skævt indtryk af Luthers reformatoriske indsigt. Den drejer sig ikke blot om en ny forståelse af nåden, men indebærer en omdefinering af selve Gudsforståelsen: Gud giver sig selv med alt, hvad han har, til os og for vores skyld, *pro nobis*. Birkler og Jacobsens fejltolkning giver dem mulighed for at bifalde Luthers reformatoriske indsigt, som indsnævres til at handle om nåden, og samtidig tage afstand fra hans gudsbegreb

---

6 Fejlene er dels korrekturfejl (Melanchthons fornavn er altid med et ekstra 'p' i Philipp; Paul Hinlicky har ikke skrevet *Chritical*, men *Critical Dogmatics after Christendom*; Ernst Fuchs hedder ikke Ernest osv.), dels fejl, der antyder, at forfatterne ikke er fortrolige med stoffet: Thomas Aquinas' hovedværk hedder enten *Summa Theologiae* eller *Summa Theologica*, men kaldes i bogen lejlighedsvist *Summa Theologia*. På dansk er hans bog ikke inddeelt i *quaestiones* (ikke *questiones*, som de fejlagtigt kaldes), men i spørgsmål (s. 90). Anselm beskrives, ligesom Kierkegaard, som både filosof og teolog, men på hvilken baggrund skelner man? Det giver sig selv, at postmoderne og poststrukturalistiske teologier og filosofier arbejder på postmodernitetens præmisser” (s. 12). To gange pointeres det, at Irenæus' hovedværk er *Adversus Haereses*. Boksen om Schleiermacher nævner to af hans værker to gange i træk. Boksen om ”Metafysisk” (der menes nok ”Metafysik”) er tæt på uforståelig og afsluttes med den konklusion, at de forskellige grene af filosofien i moderne tid har afskrevet metafysikken som ”menighedsløs” (s. 13). De tomme kirker har med andre ord også ramt metafysikken. Boksen om oplysningstiden er ligeledes upræcis, f.eks. var Spinoza måske nok en forløber for oplysningstiden, men levede immervæk midt i 1600-tallet og kan dermed næppe henregnes blandt oplysningstænkerne. Flere steder har man oversat lidt for direkte fra engelsk, som når Lessing hævdes at ”ville skabe offentlighed om tidens ideologiske tabuer” (s. 33), og når stoicisme drejer sig om det rette forhold ”mellem passionerne og fornuften” (s. 133).

7 Hverken Kant, Prenter eller andre af de væsentlige personer har, så vidt jeg kan se, fået fødestedet med, og det vidner måske trods alt om en vis bevidsthed om fagtraditionens arnested.



med den forkætrede forestilling om den skjulte Gud. Derudover isolerer de den unge Luthers indsigt fra den senere teologi, som efterhånden bliver dødssyg: ”Indtil sin død i Eisleben i 1546 var den sene Luthers teologi præget af konservatisme og antisemitisme” (s. 19). Som de fleste i sin samtid, var Luther kritisk overfor jøderne, fordi de ikke anerkendte Kristus som Messias, men at kalde ham antisemit er en historisk forvrængning, eftersom betegnelsen forudsætter 1800-tallets racelære. Det forekommer desuden anakronistisk at betegne et menneske, som levede i et hierarkisk struktureret senmiddelalderligt samfund, for konservativ. Kriteriet for udsagnet fortaber sig i det uvisse, og tilbage står en ubegrundet påstand, der minder mere om et karaktermord end en relevant information i en faktaboks.

### Dogmatikkens ahistoriske, metafysiske grundpræmis

Den ahistoriske tilgang til dogmatikken bekræftes i Birkler og Jacobsens definition af dogmatik som en beskæftigelse med kristendommens læremæssige indhold; en betydning som de på baggrund af den engelske ordbog *Liddell-Scott-Jones*, hævder, at dogmatikken fik i slutningen af 1600-tallet (s. 11).<sup>8</sup> Et andet ordbogsopslag, i *Cambridge Dictionary*, tilføjer ifølge forfatterne ”et religiøst aspekt”, som åbenbart ikke findes i kristendommens læremæssige indhold. Dogmatik handler dog ikke, som i den lutherske ortodoksi, om en redegørelse for den universelle kristne lære, men indbefatter en bredere behandling af en kristen livsforståelse.<sup>9</sup> Det indrømmer forfatterne et par sider længere fremme, hvor dogmatikkens mål beskrives som formuleringen af ”kristendommen som en i nutiden troværdig livstolkning” (s. 14), der bearbejder kristendommen både historisk-deskriptivt og aktuelt-konstruktivt. Sidstnævnte indebærer ifølge Birkler og Jacobsen en gennemtænkning af ”nye temaer og problemstillinger, der var ukendte i tidligere tider” (s. 15). De nævner klimakrisen og teknologiens indflydelse på menneskesynet, men udfolder ikke disse problemstillinger forbindelse

<sup>8</sup> *Theologische Realenzyklopädie*, der ikke er konsulteret, antyder dog, at begrebets forhistorie er mere kompliceret, end ordbogsopslaget lader forstå.

<sup>9</sup> Jf. Gregersen (red.), *Fragmenter af et spejl*, s. 11; Christian Danz, *Indføring i den evangeliske dogmatik* (Frederiksberg: Eksistensen 2021), s. 12, fastslår, at dogmatikken er en akademisk disciplin, hvis opgave består i en videnskabelig bearbejdelse og formulering af den kristne religions tanker og forestillingsverden. Studieordningerne for de to teologiske bacheloruddannelser i Danmark bekræfter, at faget dogmatik ikke blot handler om lære, men også om livsforståelse.

til ældgamle teologiske temaer såsom forholdet mellem menneske og natur. Det burde ellers netop være teologiens force at belyse nutidens problemer på baggrund af et dybere historisk perspektiv.

Sammenhængen i den dogmatiske bearbejdelse af læreindholdet sikres ifølge Birkler og Jacobsen ikke af den kontekstbestemte fagtradition, men ved at undgå selvmodsigelser. Når forfatter-vi'et "fremlægger en formulering af f.eks. kristologien, må vi medtænke, hvad vi har sagt om gudsbegrebet, om trinitetslæren osv." (s. 14). De er således tilsyneladende enige med professor H.L. Martensen, der i *Den Christelige Dogmatik* fra 1849 beskriver dogmatik som "den videnskabelige fremstilling og Begrundelse af de christelige Troeslærdomme i deres indre Sammenhæng" (§ 1). Dogmatikken er ifølge Martensen kirkelig og dens nødvendige videnskabelighed sikres ved hjælp af kohærenskravet.

Derudover konstitueres dogmatikkens helhed ifølge Birkler og Jacobsen af en metafysisk præmis. Opgøret med den klassiske metafysik, der er et postmoderne grundvilkår, er de kun "delvis enige i" (s. 12).<sup>10</sup> De "mener, at det stadig er muligt at tænke teologi i større systematiske sammenhænge", eftersom sekulariseringen ikke "har gjort en ende på al metafysisk tænkning" (s. 13). Spørgsmålet om, i hvilken forstand metafysikken 250 år efter Kants erkendelsesteoretiske dødsstød kan leve videre, besvarer de ikke. I stedet giver de en længere udredning af amerikansk konstruktiv teologi, som de ud fra to bøger fra 1902 og 1904 definerer uklart som "rekonstrueret systematisk teologi, der medinddrager teologiens forhold til samtiden" (s. 14).

Martensens fagforståelse gik kun med nød og næppe an i midten af 1800-tallet, hvor grunden vaklede under forståelsen af dogmatik som den sammenhængende, og derfor videnskabelige, bearbejdelse af et universelt kristent læreindhold, som henviser til en metafysisk Gud. Alligevel forsøger Birkler og Jacobsen tilsyneladende at overføre den til i dag, når de vil sikre et metafysisk udgangspunkt for deres dogmatiske helhedsforståelse. Dermed risikerer dogmatik at udvikle sig til indforstået begrebgymnastik for de udvalgte få. Fornemmelsen af, at bogen prædiker for de omvendte, bekræftes af den fællesskabsforståelse, som forfatterne fremhæver som en ledetråd heri.

---

10 Forhåbentlig er brugen af adjektivet "delvis" fremfor adverbiet "delvist" en slåfejl, eftersom førstnævnte indebærer en splittelse af forfatter-vi'et, der ville modsige deres uniforme teologiske udgangspunkt.

## Det kristne ”hyggefællesskab” af gudbilledlige skabninger

Bogen henter, som de fleste lærebøger i dogmatik, sin struktur fra de oldkirkelige bekendelsers treklang af fader, søn og helligånd, og dette første bind udfolder gudsbegrebet, skabelse og synd. Derudover hævder Birkler og Jacobsen at skabe sammenhæng i bogen ved hjælp af de ”dogmatiske ’hovedpersoner’” (s. 19) Origenes, Augustin, Luther, N.F.S. Grundtvig, Paul Tillich, Jürgen Moltmann, Sally McFague, Karen Baker-Fletcher og Leonardo Boff samt de teologiske ”ledetråde og fortolkningsnøgler” (s. 17) væren, relation, begivenhed og fællesskab. De begrundet ikke deres udvalg af personer og begreber, og kun den skabelsteologiske forestilling om Guds fællesskab med mennesker og den øvrige skabning får nogle ord med på vejen.

Det skabte fællesskab, der defineres som ”det primære” i bogens teologiske grundstruktur, indebærer et ontologisk sammenfald mellem skaber og skabning: ”Skaberværket inklusive mennesket er grundlæggende af samme natur som Gud, men dets guddommelighed er mindre ’fortættet’” (s. 17). Synd betyder et brud på menneskets fællesskab med Gud og sine medskabninger, men er sekundær i forhold til ”den medskabte lighed med Gud” (s. 17). Inkarnationsteologien udtrykker ”Guds vedholdende vilje til fællesskab med skaberværket” (s. 18). Udsagnene fostrer en række spørgsmål, som bogen imidlertid ikke besvarer. Hvordan man skal forstå den ’utætte’ guddommelighed, der kendetegner skaberværket? Er mennesket for eksempel i kraft af sin gudbilledlighed mere ”tæt” i sin guddommelighed end det øvrige skaberværk? Hvilken rolle spiller Guds vilje til fællesskab, hvis det er givet i kraft af skaberværkets natur? Birkler og Jacobsen forstår både Gud som 1) væren og skabningen som en emanation, hvilket udfoldes senere i bogen, og 2) subjekt og skaberværket som resultat af hans viljesbeslutning. Men de gør sig ingen overvejelser over, hvordan de to væsensforskellige forståelser af Gud kan hænge sammen, ligesom de heller ikke her forholder sig til det problematiske ved at komme med bastante metafysiske udsagn.<sup>11</sup>

I deres nærmere beskrivelse af skaberens fællesskab med skabningen bliver det klart, at forfatterne forstår det som et specifikt kristent fællesskab, hvilket selvsagt har alvorlige religionsteologiske implikationer, som de ikke forholder sig til. De beskriver kirken som ”Kristi legeme”, der har

---

11 Jürgen Moltmann udfolder denne forskel som en diskussion mellem Barth og Tillichs positioner og søger at forene dem ved hjælp af forestillingen om Gud som kærlighed i *God in Creation* (Minneapolis: Fortress Press 1980).

til opgave ”at opretholde fællesskabet mennesker imellem, mellem mennesker og det øvrige skaberværk og mellem Gud og mennesker i denne verden” (s. 18). Sakramenterne er fællesskabsunderstøttende og giver adgang til kirken: ”Dåben forstås som ’indlemmelse i Kristi legeme’”, og nadveren opfattes ”som et fællesskabsmåltid og som participation i Guds liv” (s. 18). Samtidig hævder de senere, at mennesker i kraft af deres delagtighed i Guds natur allerede ved undfangelsen er hans børn (s. 140), og fortolker dåb som en proces, hvor det enkelte menneske bliver bevidst om, hvad det allerede er. Ikke-kristne lever altså tilsyneladende ubevidst liv og er i virkeligheden ”skjulte kristne”, sådan som Rahner har hævdet det. Men hvorfor har mennesket brug for kirkeligt formidlet delagtighed med Kristus, når det i forvejen deler natur med Gud? Og hvorfor har Gud valgt netop den kristne kirke til at dyrke samhørigheden med sin skabning? Ingen af disse spørgsmål tages op, og på trods af deres angivelige magtkritik har forfatterne intet blik for det overgreb, der ligger i en forestilling om, at alle mennesker ubevidst tilhører deres religion.

Det kristne fællesskab beskriver Birkler og Jacobsen nærmere som ”det daglige kærlighedens fællesskab”, der er under pres fra individualismen (s. 18). Det er ”fællesskabet af ligesindede hvor vi ’hygger’ os i fred og ro og slapper af”. Her er ”Gud altid inkluderet for Gud er kærligheden (1 Joh 4, 16)”. Det lyder fredeligt (selvom der mangler et komma), men hvor findes mon dette kristne hyggefællesskab? Jo, det kommer især til udtryk, ”der hvor mennesker giver af sig selv for de andres skyld” (s. 18). De fremhæver nødhjælpsarbejderen, læreren og jord- og betonarbejderen, der ”dag efter dag i al slags vejr lægger nye kloakrør, så vi kan gå i bad og på toilet uden at stå i skidt til knæene” (s. 18). At give af sig selv for andres skyld betyder således blot at passe sit arbejde. Samtidig understreger forfatterne, at enhver kan bidrage til fællesskabet i kraft af gudbilledligheden, og hylder ”dem, som forbliver i fællesskabet velvidende, at de af forskellige grunde ikke har andet at bidrage med end sig selv – hvilket i alle tilfælde er meget og nok, fordi alle mennesker er skabte i Guds billede” (s. 18).

Det skabte, kristne kærlighedsfællesskab beskriver Birkler og Jacobsen med en henvisning til Luthers førmoderne forestilling om livet i kald og stand. Dermed gør de sig skyldig i, hvad de netop har advaret imod, nemlig ”uengageret eftersnakken” (s. 15), der plaprer historiske udsagn efter munden. I senmiddelalderens monokulturelle og minoritetsfjendtlige samfund gav det sig selv, at fællesskabet var kristent, men forfatterne forholder sig ikke til, hvordan man i et sekulært samfund kan mene, at det daglige fællesskab på eksempelvis arbejdspladsen har en kristen karakter. Hvis ethvert fællesskab, hvor man enten arbejder eller hygger sig og slapper af,

fortolkes som kristent, betyder det dels en udvanding af det faktiske menighedsfællesskab, hvor man mødes om en specifik kristen forkyndelse, dels et overgreb på de mennesker, der helst vil have sig betakket for med deres arbejde at tjene den kristne Gud.

Ifølge Birkler og Jacobsen er de helliges fællesskab allerede givet med skabelsen og dermed etableret på arbejdspladser over hele landet, der er fyldt med gudbilledlige kolleger, som giver af sig selv for andres skyld.<sup>12</sup> Selv jord- og betonarbejderen må kunne se det erfaringsstridige i dette glædelige budskab. Når de hævder, at mennesker i fællesskabet er fælles om ”både goderne og lidelserne” (s. 18), ser de bort fra de lidelser, som mennesker påfører hinanden, og som forkyndelsen af det kristne fællesskab, der kredser om tilgivelse, traditionelt har forsøgt at svare på.

### Den kirkelige kontekst bestemmer sandheden

Efter de indledende overvejelser følger kapitlet ”Dogmatisk teori og metode” (s. 21-72), som erstatter den gennemgang af præmisserne for det dogmatiske arbejde, der traditionelt benævnes *prolegomena*. Birkler og Jacobsen hævder at fremlægge et nyt metodisk og teoretisk grundlag for dogmatikken, der bygger på receptionsteori og -historie samt konstruktiv teologi, men indleder, inden de når så vidt, med tre afsnit om sandhedsspørgsmålet, sprog og kilder.

At spørgsmålet om sandhed udfoldes før – og uafhængigt – af sproget, afslører, at den besindelse på sprogets rolle for den teologiske betydningdannelse, der burde være et uomgængeligt udgangspunkt for en moderne dogmatik, forbliver underbestemt. Birkler og Jacobsen medgiver, at det religiøse førsteordenssprog opererer med et andet sandhedsbegreb end dogmatikkens andenordenssprog, men skellet udfoldes ikke nærmere og spiller ingen rolle i bogens øvrige refleksion over den dogmatiske betydningsskabelse, der knyttes snævert til det kirkelige fællesskab (s. 39). De gengiver Tillich's forståelse af det religiøse sprog som baseret på symboler, der repræsenterer og indgår i det, de symboliserer, oldkirkens analogismetænkning og apofatiske teologi samt Sally McFague's metaforiske teologi, men tager ikke selvstændigt livtag med positionerne og deres potentielle bidrag til en nutidig dogmatik. Kan man i dag gentage Origenes' forestilling om, at analogier kan føre til ”foreløbige delvise sandheder om Gud” (s.

---

<sup>12</sup> For en ganske anden teologisk bearbejdning af det universitære kollegafællesskab, henviser jeg til Birkler og Jacobsens aarhuskollega David Bugges essaysamling *Nådestødet og andre essays. Teologiske kæpheste i fri dressur* (Aarhus: Klim 2023).

41), og hvordan forholder denne påstand sig til den senere debat om forholdet mellem *analogia entis* og *analogia fidei*? Kan man hævde postmodernismens kontekstbestemte og radikalt dennesidige sandhedsbegreb og samtidig gentage Tillichs metafysiske påstand om, at de religiøse symboler deltager i en transcendent virkelighed og udtrykker et ubetinget anliggende (s. 40-41)? Det fremstår, mildest talt, selvmodsigende.

Indtrykket af en lærebog, der ikke tager den sproglige vending alvorligt, bekræftes i deres gennemgang af sandhedsspørgsmålet. I syv mindre afsnit afdækkes de oldkirkelige stridigheder om definitionen af den ortodokse lære, der viser, hvordan spørgsmålet om kristendommens sandhed fører til en kamp om at definere indholdet af en bestemt tekstlig tradition og herefter at sikre den rette fortolkning gennem et kirkeligt læreembede (s. 27).

Birkler og Jacobsen behandler noget overraskende ikke reformationens omdefinering af det kristne sandhedsbegreb, der gør op med romerkirkens betoning af traditionen og læreembedet og i stedet knytter sandhedsspørgsmålet til skriften alene, *sola scriptura*, og dermed ideelt set til det enkelte menneskes fortolkning af Biblen, uafhængigt af de kirkelige autoriteter. Da de senere henviser til forståelsen, er det for kritisk at hævde, at den historisk-kritiske forsknings syn på Biblen som et historisk dokument skulle have undergravet denne reformatoriske grundsætning (s. 34). Dermed ser de bort fra, at Luther i modsætning til den senere lutherske ortodoksi ikke identificerede Biblen med Guds Ord, og at han var dannet i den renæssancehumanistiske tradition. Henvisningen til skriften er ikke en opfordring til bibelfundamentalisme, men tværtimod et incitament til bestandig *fortolkning* af skriften på originalsprogene med Helligåndens hjælp og Kristus som fortolkningsnøgle. Derfor kan Luther affeje Jakobsbrevet som et stråbrev. Og derfor uddannes teologer fortsat til selvstændigt at kunne fortolke skriften på hebraisk og græsk frem for at underlægge sig den kirkelige autoritets eller menighedsfællesskabets fortolkning. *Sola scriptura* er ikke en opfordring til blind lydighed mod biblens ord, men en udfordring til selvstændig, kritisk tænkning.

I stedet for at nævne reformationen springer lærebogen direkte fra oldkirken til Schleiermachers forståelse af religion som ”udslag af en fællesmenneskelig religiøs følelse af enhed med altet eller universet” (s. 31). Dernæst følger, i en noget bagvendt rækkefølge, en gennemgang af oplysningstænkningen, der godt kunne trænge til en fornuftsrevision. Oplysningstidens subjektivitet (s. 32, der menes nok subjektivismen) er ifølge Birkler og Jacobsen noget med Descartes, ”der sidder alene og medi-

terer i sin lænestol derhjemme” (33).<sup>13</sup> De overser oplysningstænkningens teologiske forudsætninger og tager grundlæggende fejl i deres sammenfatning af dens kritiske spørgsmål: ”Hvis Bibelen ikke er historisk og rationel troværdig, hvad kan kristendommen så bygge på?” (s. 34). Den rationalistiske teologi mente netop at kunne udlede en fornuftig og troværdig kerne af Bibelen fortættet i Jesus som det moralske eksempel. Denne forestilling om Bibelen som ”rationel troværdig” var en afgørende tændsats for Grundtvigs kritik af den hjertekolde rationalisme og inspirerede hans mageløse opdagelse af den kristne sandheds rødder i menighedens levende fællesskab fremfor i Biblens døde bogstav. Forfatterne nævner opdagelsen kort, men uden at forklare, hvordan Grundtvig dermed omdefinerede grundlaget for den kristne sandhed.

Dernæst tager de endnu et gigantisk spring til postmoderne og post-strukturalistiske ”teologier og filosofier”, der ikke tror på ”Sandhed (med stort S)” (s. 34), og som derfor udfordrer dogmatikken til at finde et grundlag ”der både fastholder, at dogmatiske udsagn skal være sande og sammenhængende, og som respekterer, at sandheden ikke er én og universel, men pluralistisk og foranderlig” (s. 35). Når teologien hævder ”at der kun må være én sandhed, som må have universel gyldighed” (s. 38), overser man, at ”nogle former for kristendom er sande i én sammenhæng, andre i en anden” (s. 35), eftersom sandhed er ”bestemt af historiske, geografiske, sociale og kulturelle omstændigheder” (s. 35). Derfor plæderer de for ”et svagt sandhedsbegreb”, som angår ”kravet om sammenhæng og gennemskuelighed i argumentationen” (s. 35). Hvordan det hænger sammen med deres rehabilitation af metafysikken, melder historien ikke noget om.

Samtidig hævder de, at teologi bygger på påstande eller aksiomer, som ikke kan bevises, for eksempel at Gud findes, eller at Jesus er Guds søn, og som bør minimeres, fordi teologien ellers bliver utroværdig (s. 36). De uddyber ikke, hvad de mener med, at moderne teologi bygger på en påstand om Guds eksistens, ligesom de hverken forklarer, hvor grænsen går for det acceptable antal af ubegrundede påstande, eller hvad kriteriet for grænsedragningen er.

---

13 Ifølge Birkler og Jacobsen er nutidens persondyrkelse af politikere udslag af, at subjektiviteten (subjektivismen?) har udartet sig til ”ekstrem individualisme”, eksemplificeret ved kravet om individuel lørdagsdåb. De finder det dog samtidig positivt, når kirken anerkender subjektive fortolkninger, herunder religiøse særerfaringer, og skaber rum for ”et mangefacetteret og levende fællesskab” (s. 33), fordi den ellers kan risikere at ”lukke sig om sig selv” (s. 32). I min optik skaber subjektive fortolkninger og religiøse særerfaringer dog netop et lukket fællesskab for de indviede.

På den ene side hævder Birkler og Jacobsen, at dogmatik handler om at skelne mellem sande og falske fortolkninger, mens de på den anden side fastslår nødvendigheden af sandhedspostulater. Spørgsmålet er så, hvordan man finder frem til den sande fortolkning? Det kan ikke afklares historisk, men må afgøres dogmatisk ”for eksempel ved hjælp af receptionshistoriske undersøgelser” (s. 23). Et receptionshistorisk sandhedsbegreb understreger angiveligt, at nogle tolkninger er falske, fordi de baserer sig på uholdbare og usammenhængende slutninger eller fører til resultater, der ikke ”svarer til den kontekst, som tolkningerne skal fungere i” (s. 39). To spørgsmål afgør ifølge forfatterne den teologiske sandhedskonstruktion: 1) Hvad fordrer den aktuelle kontekst? 2) Hvilke elementer fra de teologiske traditioner skal bringes med ind i den nye kontekst? (s. 37). Denne aktuelle kontekst definerer de som kirkelig. Selvom alle ”principielt” har ret til at definere, hvad sand kristendom er (s. 37), sker ”konstruktionen af sand kristendom” bedst inden for rammerne af ”et teologisk og kirkeligt fællesskab” (s. 37). Universitetsteologien er altså ikke forpligtet på en bestemt fagtradition, men på en kirkelig receptionshistorie, når den skal finde frem til ”sand kristendom”. Man ser forgæves efter det lille s og bevidstheden om de kontekstbestemte tolkninger i denne kirkelige sandhedskonstruktion.

I et senere afsnit (s. 59-61) uddyber Birkler og Jacobsen, hvordan receptionsteori (hvordan læsere fortolker tekster) og receptionshistorie (kæder af tekstfortolkning) kan forklare, i hvilken forstand ”reformulering af historiske traditioner kan have normativ status i nutiden” (s. 60). Dogmatiske udsagn får normativ status ”gennem den måde, hvorpå de vinder eller ikke vinder tilslutning gennem historiske receptionsprocesser” (s. 60). Ifølge forfatterne er metafysiske udsagn ikke sande i sig selv, men bliver sande (med lille s), hvis de reciperes som sande (s. 61). Med brug af cirkel slutningens logik hævder de således, at sandhed tilskrives metafysiske og dogmatiske udsagn, der betragtes som sande. Som jeg vender tilbage til, gælder det samme for religiøse erfaringer, der ifølge forfatterne er sande, hvis de reciperes som sande.

Denne normativitet er relativ, eftersom den bygger på de mest indflydelsesrige personers reception. På trods af lærebogens magtkritiske impuls adresserer forfatterne ikke, hvordan man imødegår dette problem og for eksempel gør op med det patriarkalske *bias* i de historiske receptionsprocesser. Når det kommer til sandhed, er det sejrherren, der skriver teologien. Lærebogen er på sin vis et eksempel på, hvordan man, når man har tilkæmpet sig magten, kan gøre sin egen reception gældende som sand.



Spørgsmålet om ”sand kristendom” er således ikke emne for en akademisk diskussion, der har fagtraditionen som normerende kraft, men derimod en sag for det kirkelige fællesskab. Det uddybes yderligere i bogens afsnit om kilderne til denne sandhed.

### Vejen til sandhed går gennem den religiøse erfaring

Som kilde til dogmatikken nævner Birkler og Jacobsen skriften, traditionen, fornuften og erfaringen, nærmere bestemt ”følelsen og erfaringen” (s. 43-54). Hvorfor netop disse fire kilder har fundet nåde for forfatterens blik, henstår i det uvisse, men behovet for afstandtagen til det lutherske *sola scriptura* skinner tydeligt igennem. Efter et ukritisk referat af den katolske forståelse af skrift, tradition og læreembede som ligestillede kilder, følger en kritisk henvisning til det lutherske skriftsyn, der angiveligt forudsætter, ”at der er klare tekster i Biblen, som alle er enige om betydningen af, at alle er enige om forståelsen af Kristus, og at Helligånden er i de bibelske tekster, og gives de kristne ved dåben” (s. 47). Disse forudsætninger er dog ”ikke almengyldige”, og Luthers syn på bibelfortolkning kan derfor kun betragtes som ”en teologisk hermeneutik blandt mange” (s. 47).

Gengivelsen hviler på en fejlfortolkning. Selve udgangspunktet for Luthers brud med romerkirken var uenighed omkring betydningen af Biblens tekster og forståelsen af Kristus, og han vidste om nogen, at hans teologiske hermeneutik var en blandt flere. Luthers udsagn om Biblens indre og ydre klarhed og om, at skriften fortolker sig selv (*sui ipsius interpres*), er ment som en kritik af de kirkelige autoriteters monopol på skriftudlægningen, ikke som en generel underkendelse af behovet for fortolkning.<sup>14</sup> Den ydre klarhed skal netop inderliggøres gennem det enkelte menneskes tilegnelse ved Helligåndens hjælp. Derfor må enhver lære at læse og forstå skriften. Luther mener ikke, at Helligånden ”er i de bibelske tekster”, men forstår den som en levende kraft, der inspirerer individet til fortolkning af teksterne uafhængigt af gejstligheden.

Birkler og Jacobsen fortsætter i afsnittet om fornuft deres kritik af den lutherske teologi, som angiveligt siden oplysningstiden ”oftest fastholdt, at fornuft og rationalitet må være den afgørende præmis i det dogmatiske arbejde, der stræber efter at nå frem til den ene sandhed om Gud og mennesket” (s. 50). I så fald rummer denne teologi hverken Grundtvig, Kierkegaard eller åbenbarings- og eksistensteologerne, der alle i en eller anden grad

---

14 Luther udfolder dette argument i *Assertio omnium articulorum* fra 1520.

viderefører den fornuftskritik, som er central for Luthers korsteologi. I oplysningstiden medførte denne fornuftsbetoning ifølge forfatterne kritik af dogmerne i oplysningstiden, men dermed overser de, at en af de afgørende oplysningstænkere, G.E. Lessing, faktisk forsvarede dogmerne som *a priori* fornuftssandheder, og at dogmekritikken først for alvor slog igennem med den såkaldte religionshistoriske skole i Göttingen fra 1890'erne og fremefter.

Birkler og Jacobsen anerkender, at rationel gennemtænkning er en vigtig præmis for nutidig dogmatik, der skaber klarhed og sammenhæng, men benægter samtidig, "at dogmatiske udsagn, der ikke kan forklares og begrundes rationelt eller logisk, skal udelukkes fra dogmatikken" (s. 51). I stedet fremhæves følelsen og erfaringens som væsentlige kilder til erkendelsen af menneskets forhold til det guddommelige. De parafraserer Schleiermacher med påstanden om, at "følelsen af absolut afhængighed af virkeligheden forstået som en helhed, en helhed man kan kalde Gud" kan være kilde til sand kristendom og kriterium for at skelne den fra falsk. Men de overser, at Gud netop ikke ifølge Schleiermacher er lig med universet (uskønt omskrevet til "virkelighed"): "Gud er ikke alt i religionen, men ét, og universet er mere."<sup>15</sup> Hvordan denne følelse kan fungere som kriterium for sand kristendom, forklarer forfatterne ikke.

I gennemgangen af erfaringens rolle for gudserkendelse henviser de til postliberale teologer, Tillich og den katolske teolog Linda Hogans feministiske teologi, men ser bort fra den lutherske teologi, hvor erfaringen ellers er altafgørende. "Kristendommen bygger netop på menneskers religiøse erfaringer" (s. 53), fastslår Birkler og Jacobsen og fremhæver betydningen af religiøse særerfaringer, som teologien hverken har ret eller grund til at afvise "som opspind opstået i forstyrrede psyker" (s. 53). Mødet med den opstandne Kristus og helbredelser er ifølge forfatterne blot nogle af de erfaringer, som en nutidig dogmatik må tage alvorligt. De etablerede kirkesamfund er blevet fattigere, efter at der er "blevet lukket" for indoptagelse af nye religiøse erfaringer af det guddommelige, som "holdes nede og ude" (s. 54).

Ikke alle religiøse erfaringer kan dog kaldes kristne, fastslår Birkler og Jacobsen under henvisning til Paulus' udsagn om, at "ånderne bedømmes" (1 Kor 12,10-11). Men det er ikke op til "skrivebordsdogmatikere" at foretage denne bedømmelse, som skal ske "i de levende menigheders fælles liv og drøftelse af, hvad der er sand kristendom" (s. 54): "Åndelige følelser og erfa-

---

15 Friedrich Schleiermacher, *Om religionen. Taler til de dannede blandt dens foragtere* (Aarhus: Aros Forlag 2010), s. 105. Ifølge forfatterne forstår Schleiermacher "ikke denne følelse som noget emotionelt, men som en følelse (Gefühl) og en anskuelse (Anschauung) af helheden eller universet" (s. 51). Men hvis en følelse ikke er emotionel, hvad er den så?

ringer må prøves på, om de bliver reciperet i de kristne traditioner og bliver en del af kristendommens 1. ordenssprog. Hvis de gør det, kan de også indgå som kilder i den dogmatiske eftertænkning af 1. ordenssproget” (s. 54).

Dogmatik baserer sig således ikke længere på en akademisk fagtradition, der bearbejdes videnskabeligt, men bestemmes af den kirkelige praksis, som indoptager de religiøse følelser og erfaringer, der har vundet indpas blandt menighedens medlemmer. Dermed må vejen for eksempel være banet for reinkarnationstanken, som er udbredt blandt danskerne. Til gengæld er det vanskeligt at se, hvordan dette kirkefællesskab skal kunne rumme de mange mennesker, der forstår verden ud fra et sekulært, naturalistisk verdenssyn, eller som blot ikke har haft held til at møde den opstandne Kristus.

En moderne dogmatik bør efter min opfattelse ikke bygge på religiøse særerfaringer, der kun kan anerkendes af de få, men i stedet bearbejde de grundlæggende eksistentielle erfaringer, som alle mennesker deler, i lyset af den rige teologiske tradition, der i mere end 2000 år har tydet, hvad det vil sige at være menneske.

### Treenighedens etiske fællesskab

Birkler og Jacobsen begynder den materialdogmatiske del af lærebogen med gudsbegrebet (s. 75-118), som de udfolder med et afsnit om treenighedsteologi og et afsnit om Gud som person, begivenhed, væren og historie. Indledningsvis bestemmer de sig for at bruge både mandlige og kvindelige pronominer om Gud for dermed at lade pluraliteten i verden reflektere ”i en tilsvarende mangfoldighed i gudsforståelsen” (s. 75). Det giver god mening at nuancere en årtusinder gammel patriarkalsk forestilling om Gud ved at introducere kvindelige forestillinger, men det vidner om en bekymrende mangel på fornemmelse for den historiske kontekst, når man benytter kvindelige pronominer i gengivelse af historiske positioner som for eksempel den bibelske fortælling om Noa (s. 125), William af Ockhams gudsforestilling (s. 111) eller Cones *black theology* (s. 115).

Forfatterne fortsætter den kønspolitiske dagsorden i et opgør med opfattelsen af Gud som far til fordel for en forståelse af den første person i treenigheden som ”førstehed, kilde og oprindelse” (s. 75). Med denne indsnævring af deres mangfoldige gudsforståelse bryder de, uden at italesætte det, med det mest indflydelsesrige gudsbillede i den lutherske tradition, der blandt andet har haft stor betydning for forståelsen af legitim autoritet i Danmark.

Derudover kalder de til kamp mod Luther, Kierkegaard og Barths gudsforståelse, fordi den gør en dyd ud af paradokser og modsigelser. I stedet vil de tænke "de forskellige aspekter af gudsbegrebet sammen" (s. 76) for at forstå den evige og den "menneskeblevne" Gud som én og samme Gud. Desværre uddyber de ikke, hvordan de har tænkt sig at løse inkarnationens mysterium. I stedet retter de en ny kritik mod en tendens i nutidig teologi til at betone Guds relation til verden med den konsekvens, at "Gud som den evige og anderledes forsvinder ud af synsfeltet" (s. 77). Først senere fremgår det, at kritikken sandsynligvis retter sig mod Gianni Vattimo og Niels Grønkjærs opgør med den metafysiske gudsforståelse (s. 102-105). Den metafysiske Guds genkomst lurer mellem linjerne og bekræftes, da Birkler og Jacobsen dernæst kritiserer unavngivne teologer for at afvise, at Gud "findes som en guddommelig væren udenfor historien" (s. 77). Denne ahistoriske Gud findes, fastslår de, men man er henvist til som Origenes at tale om "hende" i analogier eller med udgangspunkt i, hvordan "hun" viser sig i historien.

Gud findes således ikke blot uden for historien, men griber ind verden, og Birkler og Jacobsen fremhæver fællesskab som nøgleordet for at forstå den treenige Guds historiske manifestation. Gud defineres som "fællesskab og relation i sig selv og som vilje til fællesskab og relation med noget andet end sig selv" (s. 77). Gud er ikke bare "den ophøjede, fjerne, ubevægelige, evige, teistiske Gud", men må "først og fremmest" forstås "relationelt som bevægelse og begivenhed i sig selv og i forhold til noget andet end sig selv – verden og mennesket, som hun elsker og vil være i fællesskab med. Gud er kærlighed og fællesskab og Gud etablerer og opretholder kærlighedens fællesskab" (s. 119). Derfor er kristendommens væsen "et kærlighedens fællesskab mellem Gud og alt det skabte" (s. 81).<sup>16</sup> Ifølge forfatterne spiller det relationelle både en vigtig rolle "i Guds trinitariske relation til sig selv og i relationen til mennesket" (s. 120). Forholdet spiller en væsentlig rolle for forholdet, forstås.

Birkler og Jacobsens forståelse af Gud som kærlighedens fællesskab fremstår spekulativ, ikke mindst fordi den hverken fæstnes i skriften, fornuften eller erfaringen, som de ellers netop har anført som dogmatikkens kilder. Selv hævder de, at deres udlægning af den treenige Gud er "praksisåben" (s. 81), og erklærer sig enig med en udbredt kritik af treenighedsteologien for at være spekulativ (s. 82). Det viser sig senere, at praksis for

---

16 Med en knap så elegant formulering konkluderer forfatterne, at treenighedsteologien udtrykker "Guds socialitet både i sig selv og udadtil i forhold til det skabte" (s. 82).

de to forfattere betyder etik. Treenighedsteologien er nødvendig, fordi den befordrer en etik, eftersom den forpligter mennesket på at bidrage til opretholdelsen af Guds fællesskab med skabningen (s. 98).

Birkler og Jacobsen refererer herefter udvalgte treenighedsteologiske positioner med udgangspunkt i en artikel af de to amerikanske katolske teologer Catherine Mowry LaCugna og Kilian McDonnell og erklærer sig enige i deres kritik af skellet mellem den økonomiske og den immanente treenighed, der medfører en spaltning mellem treenighedsteologi og soteriologi (s. 88).<sup>17</sup> De er dog samtidig uenige med LaCugna og McDonnells betoning af Gud som begivenhed frem for væren og spørger et par sider senere: ”Kan Gud agere i de historiske begivenheder uden at ’være’?” (s. 93). Spørgsmålet bekræfter den bastante, metafysiske forestilling om en Gud, der eksisterer uden for tid og sted, og som handler i historien. I forlængelse heraf definerer de Gud som ”som væren selv og værens kilde og som bevægelse, der skaber relationer uden for sig selv” (s. 98).

Afsnittet om treenighedsteologi forsætter med en knudret gennemgang af forskellige oldkirkelige positioner, der forudsætter viden om blandt andet logoskristologi og såkaldt gnosticisme, der først gives senere i bogen. I gennemgangen af Noetius fra Smyrnas patripassianisme identificerer Birkler og Jacobsen en lige linje frem til de moderne teologer Lars Sandbeck, Jürgen Moltmann og Kazoh Kitamori, fordi også de taler om den lidende Gud. Forbindelsen udfoldes dog ikke, og man skulle vel mene, at emnet er centralt for de fleste kristne teologer.<sup>18</sup> Augustins treenighedsteologi, der tager udgangspunkt i en udlægning af menneskets væsen, medfører ifølge forfatterne, at treenighedsteologien i vestkirken bliver ”rent teoretisk” (s. 88-89), men hvad det betyder, udfoldes ikke.

Dernæst tager Birkler og Jacobsen som andre steder i bogen det helt igennem ahistoriske spring direkte fra oldkirken og ind i den moderne teologi og fremhæver den reformerte Barths åbenbaringsteologiske fokus på den økonomiske treenighed, som i øvrigt står i gæld til Luthers betoning af den åbenbarede Gud, og den katolske Rahners identifikation af den økonomiske og den immanente treenighed.<sup>19</sup> Derudover henviser de til Kants

17 Ifølge Birkler og Jacobsen udvides den økonomiske treenighedsteologi med ”den teologiske trinitetsteologi” (s. 83, jf. s. 87). Lad gå, at de insisterer på at kalde treenigheden for trinitet, men at tale om en teologisk teologi, giver ikke meget mening og er muligvis resultat af en lidt for direkte oversættelse af amerikanernes udsagn.

18 Det gjaldt ikke mindst for Luther, sådan som forfatterne selv påpeger det i deres senere gennemgang af Moltmanns gudsforståelse (s. 108).

19 Den lutherske teolog Eberhard Jüngels indflydelsesrige barthinspirerede opgør med forestillingen om den skjulte Gud (se f.eks. *Gottes sein ist im Werden*, Tübingen: Mohr Siebeck 1965) nævnes først senere i en kortfattet og uklar gengivelse (s. 106).

skelnen mellem tingen i sig selv og tingen for os uden at se forbindelsen til Luthers skelnen mellem erkendelsen af den skjulte Gud *per se* og den åbenbarede Gud *pro me* (s. 93).

Den refererende gennemgang af visse treenighedsteologiske positioner gør ikke læseren klogere på kilderne til forfatterens egen forståelse af treenigheden som et kærlighedsfællesskab, der umiddelbart virker tættest på Elizabeth Johnsons treenighedsteologi, der forstår Gud som ”fri fællesskabshandling” (s. 96), og den sociale treenighedsteologi hos den ortodokse teolog John Zizioulas, den reformerte Colin Gunton og LaCugna (s. 97-98). Især LaCugna fremhæves, fordi hun sikrer treenighedslærens praksisdimension ved at insistere på ”at samfundet bør modelleres efter treenighedens gensidige relation” (s. 98). Med LaCugna plæderer bogen for en praksisnær og etisk treenighedsteologi, hvis formål er ”at informere og guide det kristne liv” (s. 98).

### Status på gudsforholdet: *It's complicated*

Ifølge Birkler og Jacobsen gødede Luther jorden for en forståelse af Gud som ”relation, begivenhed og historie” med sin udlægning af det første bud i *Den store katekismus*, der beskriver ”menneskets forhold til det, som vi definerer som gud” som ”et relationsforhold” (s. 105). Det står hen i det uvisse, hvad de mener med dette forholdsforhold. Muligvis sigter de til Luthers vægt på den åbenbarede Gud *pro nobis* eller hans forståelse af gudsforholdet som et tillidsforhold. Herefter fortsætter de kritikken af den eftermetafysiske teologi og kritiserer Barth, Jüngel og den hermeneutiske teologi, som ”går så langt, at forståelsen af Gud som al værens kilde (jf. Tillich), som noget der transcenderer mennesket og verden, går tabt” (s. 106). Med Tillich fastslår de, at Gud er personlig uden at være ”en værende person” (s. 99). Når man taler om Gud som person, betyder det således ikke ”at Gud *er* en person” (s. 99, kursivering er forfatterens). Samtidig udtrykker de kritik af forestillingen om Gud som upersonlig, som de mener, sættes på spidsen i salmeverset ”Gud er Gud, om alle mand var døde” (DDS 7). Forestillingen om Gud uden mennesket holder ikke, hvis gudsforholdet forstås ”som et relationsforhold mellem mennesket og en personlig Gud” (s. 99, igen dette forholdsforhold). Selvom man holder tungen lige i munden, er det svært at følge argumentationskæden, når den springer fra den personlige Gud, som ikke er værende, men værens kilde, og som samtidig indgår i et forholdsforhold til mennesket og derfor ikke kan være upersonlig og overleve menneskers uddøen.

Det bliver ikke lettere at følge logikken i et senere afsnit, hvor Birkler og Jacobsen spørger, om Gud kan være Gud uden skaberværket (s. 124-126). De svarer: ”Logisk set, må man hævde, at en skaber, der ikke har skabt noget, vanskeligt kan kaldes skaber” (s. 124). De overser, at logikken forudsætter, at Gud identificeres med prædikatet skaber. Hvad er en skomager uden sine sko? I hvert fald ikke skomager! Konkluderende fastslår de: ”Gud og verden hører sammen. Gud har defineret sig selv som skaber. Derfor kan Gud ikke være Gud uden sit skaberværk – i det mindste ville det være ligegyldigt for os, hvis hun kunne” (s. 126). De når ikke til at overveje, at prædikatet ’skaber’ er overleveret i en tekstlig tradition forfattet af mennesker og har til formål at fortolke verdens beskaffenhed, men nøjes med spekulative udsagn om Guds selvdefinition.

Forvirringen bliver kun større, da Birkler og Jacobsen hævder, at forestillingen om den personlige Gud er udtryk for symbolsk tale, mens forestillingen om Gud som værens ophav eller grund er ”ikke-symbolsk” (s. 101). De gør op med et metafysisk gudsbegreb, der udspringer af indflydelsen fra græsk filosofi, men fastholder Tillichs ontologiske forståelse af Gud som væren og som alt værendes ophav (s. 101). Den teistiske og metafysiske Guds død skal forstås som ”et teologisk symbols død” (s. 108). Men symbolets død, betyder heldigvis ikke Guds død: ”Symbolet om Gud som en fjern metafysisk størrelse er dødt, men det betyder ikke, at Gud som væren og værens kilde er død” (s. 108). Symboler forgår, men Gud består! De forklarer imidlertid ikke, hvorfor netop denne forestilling er ikke-symbolsk. I stedet henviser de til Origenes, der i det tredje århundrede udfoldede, hvordan den evige, transcendent Gud handler i historien gennem Jesus Kristus, og til Pannenberges forståelse af Gud som en historie, der har sit centrum i Jesu opstandelse som en begivenhed, der foregriber historiens fuldendelse (s. 107). Gud som ”et fjernt værende” er død, men Gud lever og åbenbarer sig i historien (s. 108). Selvmodsigelserne formerer sig, hvis man bladrer et par sider tilbage og genlæser deres udsagn om, at Gud findes uden for historien, og forvirringen bliver total, når de samtidig kalder udsagnene om Gud som væren, begivenhed og historie for aspekter af gudsbilledet (s. 108-109).

### Bibelfundamentalistisk afsked med almagten

Gud er dog ifølge Birkler og Jacobsen ikke kun væren, men også handlende og lidende: ”Der må tilstræbes en balance mellem Guds uforanderlighed og impassibilitet på den ene side og hans foranderlighed og passibilitet

på den anden” (s. 109). Hvis man understreger Guds almagt og dermed gøre hende ansvarlig for det onde og afviser ”hendes udelte kærlighed og godhed” (s. 112), ender man med et teodicé-problem. Derfor må almagtstanken enten ”omdefineres eller hellere afskaffes. Men kan man det?” (s. 110). Ja, mener Birkler og Jacobsen, som følger Sandbeck, for forestillingen ”i sin rene form”, der indebærer, at Gud ”kan alt og bevirker alt” (s. 110), findes ikke i Biblen, men er importeret fra græsk filosofi. Når den ”ikke oprindeligt hører til i den bibelske tradition, kan og skal man afskaffe den igen” (s. 110; 112). Selvom de indrømmer, at en sådan manøvre er vanskelig at forlige med en forståelse af kristendommen som en fortolkningstradition, der indbefatter de oldkirkelige bekendelser, tilslutter de sig Sandbecks nærmest bibelfundamentalistiske forestilling om, at der kan udledes en sand, entydig og oprindelig gudsforståelse af biblens kakofoni af tekster og traditioner.<sup>20</sup> Der findes selvsagt ingen ’ubesmittet’ bibeltekst bagved de historiske fortolkninger.

Samtidig ønsker forfatterne at fastholde den græske forestilling om Gud som *pantokratōr*, den gode, opretholdende herskermagt, og blot slippe af med den latinske forståelse af Gud som *omnipotens*, der ”som udgangspunkt kan alt og bevirker alt” (s. 110, var det ikke en græsk importvare?). Som hjemmel peger de på forestillingen om Guds selvbegrænsning, men har ikke blik for, at den ikke i udgangspunktet kompromitterer almagten, eftersom der netop er tale om *selvbegrænsning*: Gud tillader mennesket at have frihed til at synde og trækker sig tilbage for at give rum til sin skabning.

Desuden fremhæver de udsagnet om, at Gud ikke kan gøre noget, der er imod sin natur, ”f.eks. kan Gud ikke handle amoralsk eller mod fornuften, fordi Gud selv er moralens og fornuftens kilde” (s. 111). Dermed ser de bort fra den lange tradition for at forstå Gud som hævet over den menneskelige fornuft og moral, der særligt inden for den lutherske teologi har spillet en afgørende rolle med forestillingen om den skjulte Gud.<sup>21</sup>

20 Samme betoning af en oprindelig bibelsk betydning, der er blevet forvansket af teologien, ses i fortolkningen af skabelsesberetningens udsagn om, at Gud skabte mennesket som mand og kvinde. Forskellen på de to køn og seksualdriften er ”utvetydigt god”, men er af teologien blevet transformeret til ”en grundlæggende social og kulturel forskel, der er kommet til udtryk på bogstaveligt talt utallige måder” (s. 155). Kristendommen giver dog ikke belæg for at opretholde dem, fastslår forfatterne: ”Kristendommen taler om mennesker ikke om mænd og kvinder” (156, jf. 155). Men hvilken kristendom er der tale om? Eftersom der ikke findes nogen evig, uforanderlig kristendom, kan det kun være den kontekstspecifikke tolkning af kristendommen, som forfatterne lægger for dagen. De bastante udsagn om kristendommen i bestemt ental giver teksten karakter af et bekendelsesskrift, der udlægger den eviggyldige sandhed.

21 Jf. Løgstrups kritik af mennesket for at ville have Gud på sine egne præmisser: ”Alle oprøres vi, går i moralens navn til blasfemiens yderligheder, for vi vil have Gud, universet, verdensordenen skæbnen på vore moralske betingelser, ikke på Guds” (*Skabelse og til-*



Ifølge Birkler og Jacobsen kommer det onde ikke fra Gud, som dermed ”i en vis forstand” (s. 116) må forstås som afmægtig og underkastet lidelse og død. Desværre forklarer de ikke, hvordan den forestilling kan forsones med forståelsen af Gud som væren og som værens kilde, eller hvordan det hænger sammen med deres kritik af den såkaldt ”svage teologi” for at underkende ”Gud som den evige og anderledes” (s. 77, jf. ovenfor). Udover denne inkonsistens i deres tænkning undlader forfatterne behændigt at forholde sig til konsekvenserne af et opgør med almagtstanken, ikke mindst spørgsmålet om, hvordan man undgår at ende med en forestilling om en modmagt, der kan begrænse Gud, sådan som man kender det fra forskellige gnostiske former for kristendom. Som jeg vender tilbage til, kan afkaldet på almagtstanken desuden få alvorlige konsekvenser for sjælesorgen.

### Den ontologiske enhed mellem skaber og skabning

I udlægningen af Gud som skaber begynder Birkler og Jacobsen med verdens skabelse fremfor menneskets for at understrege, ”at mennesket er en del af verden, og ikke en separat entitet, man kan undersøge uafhængigt af verden” (s. 119). Havde udgangspunktet været Biblen som kilde til skabelsesteologien, ville man selvsagt også være begyndt med verden, men valget er i stedet klimapolitisk rodfast i et opgør med forestillingen om mennesket som hersker over naturen til fordel for en betoning af ”menneskets verdslighed (naturlighed) og naturens værdighed” (s. 130). De behandler dernæst klimateologien, men undlader at nævne Ole Jensen, som var en pioner inden for feltet og næsten ti år inden Moltmanns økologiske skabelseslære udgav *I vækstens vold. Økologi og religion* (København: Forlaget Fremad 1976).

I en ultrakort henvisning til den skandinaviske skabelsesteologi hævder de fejlagtigt, at Prenter med Løgstrup og Wingren fremhævede, at kristendommen indeholder ”et universelt perspektiv, der inkluderer alt det skabte”, som truer med at forsvinde i ”en snæver åbenbaringsteologisk orienteret teologi” (s. 122). Prenters helligåndsteologi, som er dybt inspireret af Barths åbenbaringsteologi, kan ikke slås i hartkorn med Løgstrup og Wingrens – i øvrigt indbyrdes forskellige – skabelsesteologier. I doktorafhandlingen *Spiritus creator* fra 1944 præsenterer han tværtimod et åbenba-

---

*intetgørelse*, Aarhus: Klim 2015 [1978], s. 297). Ifølge Prenter er den skjulte Gud den nære Gud, ”hvis handlinger vi daglig erfarer uden at kunne tyde dem” (*Proslogion: Guds virkelighed*, Fredericia: Lohses forlag 1982, s. 147).

ringsteologisk *take* på skabelsesteologien, hvor åndens skabelse altid er nyskabelse: ”I *virkeligheden* er der ingen forskel på den første og den anden skabelse, fordi begge er skabelse av intet.”<sup>22</sup>

Frem for at udfolde Løgstrup, Wingren og andres vægtige bidrag, indtager Birkler og Jacobsen endnu engang Moltmanns treenighedsteologi, fordi han ”ligesom vi gør” understreger fællesskabet som grundtanke i teologien (s. 122).<sup>23</sup> Desuden fremhæver de økowomanisten Karen Baker-Fletcher, der minder mennesker om, at de er en del af Guds krop og derfor må stoppe med at skade hinanden og ”de jord-, luft-, vand- og ildelementer, som mennesket er dannet af” (s. 133). Ifølge Baker-Fletcher anfægter uretfærdigheder livets hellighed og Guds tilstedeværelse i skaberværket (s. 134), men ved at handle økologisk og bæredygtigt kan mennesket deltage i den nye skabelse og opnå ”et liv i harmoni med Gud, hinanden og kloden” (122). De forholder sig hverken til, hvordan denne forståelse af menneskets natur kan forenes med moderne biologi og undgå at udmønte sig i panteisme, eller at forestillingen om, at man kan handle sig til deltagelse i den nye skabelse, står i skarp modstrid med den lutherske teologi.

Med inspiration fra Origenes og Tillich forstår forfatterne skabelse som en emanationsproces, hvor Gud som væren og værens kilde ”lader sin egen væren strømme ud til og i skaberværket” (s. 123).<sup>24</sup> Denne skabergud er ”en transcendent og immanent magt, der gennem en beslutning om at dele sin kærlighed med noget udenfor sig selv igangsætter en proces, hvor Guds væren, som er ren kærlighed, flyder over og bliver til det ’stof’, som mennesket og det øvrige skaberværk er formet af” (s. 123). Selvom Gud således skaber materien af sin kærlighed, afviser forfatterne forestillingen om skabelse ud af intet, fordi den understreger forskellen mellem Gud og det skabte og bidrager til en teistisk gudsforståelse. I stedet ønsker de at betone ”det nære ontologiske forhold mellem Gud og det skabte” (s. 137) og fastslår med henvisning til Origenes’ panenteisme, at ”den guddommelige væren er *i alt skabt*” (s. 138, deres kursivering). Denne ontologiske sammenhæng kan dog også beskrives sådan, at verden *afspejler* Guds eget væsen ”defineret som fællesskab i kærlighed” (s. 123). Desuden forstår de

---

22 Regin Prenter, *Spiritus creator. Studier i Luthers teologi* (Aarhus: Samlerens Forlag 1944), s. 215. Kursiveringen af virkeligheden er Prenters egen.

23 Mærkeligt nok henvises der intetsteds til Niels Henrik Gregersens *Ind i fællesskabet. En samtidsteologi om gudsriget og det evige liv* (Frederiksberg: Eksistensen 2021), der som titlen antyder har fællesskab som et nøglebegreb.

24 Bogen igennem beskriver de i flæng Gud som værens kilde og som det værendes kilde (f.eks. s. 108).

med inspiration fra procesteologien (s. 129) skabelsen som en begivenhed, ”der indleder et processuelt fællesskab mellem den evige Gud og Guds skaberværk, der fuldendes i Guds rige, når Gud bliver alt i alle” (s. 123-24).

Samtidig med denne betoning af ontologisk (eller afspejlet?) enhed, hævder Birkler og Jacobsen dog, at skabelsen udspringer af Guds evige vilje ”til at forholde sig i kærlighed til noget andet end sig selv” (s. 122).<sup>25</sup> De underbygger deres position med en henvisning til Gregersens udsagn om, at ”Gud skaber, fordi han evigt elsker det anderledes”.<sup>26</sup> De overser dog, at forståelsen af verden som adskilt fra Gud, der har rødder i den dualistiske forståelse af Gud og verden, som er grundlæggende for Det Nye Testaments frelsesforståelse, ikke betyder, at ”det anderledes” afspejler eller udlever, men tværtimod har behov for Guds kærlighed.

Hos Birkler og Jacobsen er der tilsyneladende ikke tale om en egentlig adskillelse mellem skaber og skabning; der er ingen værensforskel, men en gradsforskel. De forholder sig ikke til spørgsmålet om, hvordan skabelse som en fortløbende emanationsproces overhovedet kan tænkes at have en gudvillet begyndelse.

Den emanatoriske skabelsesteologi skaber ifølge forfatterne ”et solidt udgangspunkt for en skabelsesteologi”, der ikke indebærer menneskets udnyttelse af skaberværket (s. 139), og udgør derfor ”det bedste fundament for en moderne dogmatik, der vil betone Guds positive involvering i det skabte” (s. 139). Dogmatikken spændes således igen for etikens vogn, eftersom forståelsen at skaberværket som guddommeligt har til formål at tilskynde mennesket til at tage vare på det og understrege dets iboende evne til netop dette. Sidstnævnte uddybes af Birkler og Jacobsens moralistiske menneskeforståelse, der udfoldes som en etik for de gudbilledlige.

## En etik for de gudbilledlige

På baggrund af den emanationsteologiske forståelse af forholdet mellem skaber og skabning, der indebærer menneskets guddommelighed, slår Birkler og Jacobsen til lyd for en skabelsesteologisk funderet teologisk etik (s. 160). De tilslutter sig det, de betegner som et positivt menneskesyn hos de græske kirkefædre, Grundtvig og Rosemary Radford Ruether, der efter sigende er fælles om at betone ”menneskets ontologiske enhed med Gud” (s. 147) og hævde, at mennesket ikke er fuldstændigt ødelagt af synd.

<sup>25</sup> Jf. s. 140: ”Gud, der kan defineres som kærlighed, må have et ’andet’ uden for sig selv at elske.”

<sup>26</sup> Gregersen (red.), *Fragmenter af et spejl*, s. 127.

Ifølge forfatterne kan menneskets gudbilledlighed fortolkes ontologisk, relationelt eller eskatologisk. Med udgangspunkt i forskellige bibeltekster spørger de, om det er en ontologisk lighed eller et adoptionsforhold, og om den eskatologiske, ontologiske enhed mellem Gud og menneske, som de mener Paulus forfægter, allerede er givet ved skabelsen (s. 143)? Det er, som i den øvrige bog, vanskeligt at skelne udlægningen af bibelsk og oldkirkelig teologi fra forfatternes egen systematisk-teologiske helhedstolkning, men de mener tilsyneladende, at man også i dag kan tale om menneskers ontologiske enhed med Gud. Gudbilledlighed er ”udtryk for et væsensmæssigt (ontologisk) forhold mellem Gud og menneske” (s. 147), der understreger menneskets værdi og høje status: ”Mennesker er af Gud og har hjemme i Gud. Som delagtig i Guds væren er mennesket i udgangspunktet frit, godt, rationelt, empatisk, osv. ligesom Gud” (s. 147).

Birkler og Jacobsen fastslår, at skabelsteologi ikke er biologi, men eksistensfortolkning (s. 148), uden at overveje hvordan det hænger sammen med deres påstand om skabningens ontologiske enhed med Gud som væren og værens/det værendes kilde. De hævder, at man uproblematisk kan fortolke mennesket som både et biologisk væsen og et åndsvæsen, der har sit ophav og endemål i Gud (s. 148), men synes ikke at anerkende, at de to udsagn er væsensforskellige, eftersom det første kan bevises naturvidenskabeligt, og det andet er et trosudsagn, der hører hjemme inden for et religiøst fortolkningsfællesskab. De mener i øvrigt, at hjerneforskning og psykologi kan vise, at sjælen eller ”åndelige aspekter” er integreret med menneskets kropslighed, men indrømmer, at det er en teologisk tolkning at kalde sjælen eller ånden for gudbilledlighed (s. 153). Sjælen fortolker forfatterne som rationalitet og bevidsthed, der gør mennesket bevidst om sin eksistens ”som et individuelt, frit og kropsligt væsen” (s. 150).

Den ontologiske enhed mellem Gud og menneske fjerner tilmed dødens brod. Tilintetgørelsen er nemlig kun tilsyneladende, fordi alt i sidste ende vender tilbage til Gud (s. 148). Forfatterne anerkender, at fænomenerne ensomhed, lidelse og død er udtryk for en afstand til Gud, som ifølge traditionen skyldes menneskets frihed, men forstår dem i stedet som en del af livets kredsløb (s. 148). De misforstår Løgstrup og hævder, at han fritager Gud for ondskab ved at kalde kredsløbet før-etisk. Løgstrup dømmer hverken Gud god eller ond, men fastholder, at selve disse kategorier er menneskelige og hører til moralens område, som Gud ikke er underlagt. I modsætning til hans fænomenologiske analyse af tilintetgørelsens vilkår fremstår Birkler og Jacobsens forkyndelse fuldstændigt afkoblet en refleksion over det faktiske liv og de reelle erfaringer af lidelse og død. Den dualisme, der har præget teologien siden Paulus, og som bliver betonet i den luther-

ske forestilling om mennesket som synder og retfærdig, affejer de med påstanden om, at alt stadig er såre godt: ”Mennesket er altså skabelsesteologisk set ét og godt” (s. 153).

Ifølge Birkler og Jacobsen har den negative sjæl-legeme dualisme ført til ”seksualforskrækkelse og dårlig omsorg for fattige” (s. 152), alt imens forestillingen om kroppen som Guds gode skaberværk har fået kristne samfund til at lægge stor vægt på social- og sundhedsvæsenet (s. 152). Derfor må kristen teologi ifølge forfatterne kæmpe for at fastholde et positivt syn på kroppen: ”Vi betragter det som afgørende for en nutidig relevant teologisk antropologi, at mennesket forstås som et holistisk væsen, hvor kroppen vurderes positivt i alle dens mangfoldige fremtrædelsesformer” (s. 155; jf. 153). Dermed overser de, at velfærdssamfundet har slået rod i lutherske lande med en udpræget dualistisk forståelse af mennesket. Det kunne tyde på, at netop forståelsen af alle mennesker som syndere, der er ligestillet i behovet for Guds nåde, indebærer en lighedsforestilling, som understøtter udviklingen af en universalistisk velfærdsmodel.

Frem for at hævde synden som fællesnævner, der tilskynder mennesket til at tage vare på sin næste ”som sig selv”, fremhæver forfatterne gudbilledligheden. Som skabt i Guds billede er mennesket i stand til at tage vare på sin næste, og derfor kan bogen behandle forholdet til næsten allerede i afsnittet om skabelsen. Syndefaldet er ikke længere udgangspunkt for overvejelserne over de mellemmenneskelige forhold, og det er uklart, hvorfor der overhovedet er behov for en teologisk etik. Helt malplaceret er Birkler og Jacobsens henvisning til Luthers forestilling om de gode gerninger, som flyder spontant ud af gudsforholdet (s. 159). For det første forudsætter gerningerne retfærdiggørelsesprocessen og ikke skabelsen, og for det andet er de *spontane* kærlighedshandlinger, der omgår det syndige subjekt, sådan som Løgstrup så eminent forklarer det med sit begreb om de suveræne livsytringer. Dermed kan de aldrig gøres til genstand for en etik.

Selvom en skabelsesteologisk etik vel strengt taget ikke er specifikt kristen, kalder Birkler og Jacobsen til kamp mod afvisningen af en ”særlig kristelig etik”, som de tilskriver Løgstrup. De fortolker den som en ”afvisning af sammenhæng mellem lære og liv” og dømmer det som ”et ret lokalt dansk luthersk fænomen” (s. 159). På den foregående side henviser de dog samtidig til Luthers udsagn om, at det retfærdiggjorte menneske ”ikke behøver nogen særlig kristen etik” (s. 158). Mere lokalt er fænomenet trods alt ikke, hvad enhver med kendskab til det tyvende århundredes tyske protestantiske teologi vil vide.

Som Løgstrup påpeger, ville en etik, der lovgiver om kærlighed til næsten, være selvmodsigende, eftersom kærlighed kun kan opstå spontant. Det gør den på forunderlig vis bag om ryggen på os, når vi møder den nød-stedte næste. Derfor har kristne ingen særlig etik, som de har gudbilledlige forudsætninger for at efterleve, men erkender derimod, at de bestandigt kommer til kort i forhold til at varetage deres skabelsesgivne ansvar for næsten. Den form for selverkendelse medfører et ændret syn på medmen-sket som ligestillet i behovet for Guds nåde og dermed også på, hvordan samfundet skal indrettes. I den forstand er der selvsagt, også i den luther-ske teologi, en nær sammenhæng mellem lære og liv, men den etableres ikke ved hjælp af udpenslede etiske forskrifter, som man efterfølgende kan bruge som målestok i forhold til medmennesket.

### Fra arvesynd til konkrete, syndige handlinger

Birkler og Jacobsen indvarsler et opgør med det kristologiske og soterio-logiske udgangspunkt for forståelsen af synd, der kendetegner ”de fleste dele af protestantismen” (s. 163), og som efter sigende hævder, at fordi Kristus er frelser, må mennesket være en synder, der har behov for frelse. Den augustinsk-lutherske forståelse af arvesynd er ”en konstruktion af mennesket som synder, der har til formål at danne baggrund for Kristi frel-sergering” (s. 163) og betone ”retfærdiggørelsens nødvendighed” (s. 172): ”Luthers bevæggrund til at fastholde arvesyndslæren er den samme som Augustins: Nødvendigheden og betydningen af Kristi frelsesgering må ikke formindskes” (s. 174). Når Den Augsburgske Bekendelse i §2 fastslår, at arvesynden er virkelig synd og ikke bare en forudsætning for synden, er det således for at understrege behovet for den frelsende nåde i Kristus (s. 167; s. 175). Den spejlvendte logik synes at være, at først kom Kristus op at hænge på et kors, og derefter måtte teologerne finde på en god grund til, at han hang der. Udsagnene vidner om en grundlæggende misforståelse af det erfaringsnære lutherske syndsbegreb, der tager udgangspunkt i det nød-stedte menneskes lidelse og forkynder Guds nådige tilgivelse til trøst og opmuntring. Synd er ikke et begreb, der skal forklare, hvorfor Kristus blev korsfæstet, men en fortolkning af eksistenserfaringer, der kalder på trøst og opmuntring.

Birkler og Jacobsen vil gøre op med arvesyndsbegrebet, fordi synd der-med forbindes med seksuel forplantning (s. 177). Dermed overser de, at Augustin slet ikke taler om arvesynd, men om oprindelig synd (*peccatum*

*originale*).<sup>27</sup> De nævner, at Luther forstår oprindelig synd og arvesynd som det samme, men undrer sig over, at Den Augsburgske Bekendelse i den latinske udgave kalder synden oprindelig, mens den tyske kalder den arvelig (s. 174). Arvesyndsbegrebet står og falder ifølge forfatterne med den seksuelle overførsel (s. 176), men når Augustin beskriver syndens straf som begær (*concupiscentia*), er der langt fra tale om et udelukkende seksuelt begær. Tilsvarende spiller seksualitet en forsvindende lille rolle i Luthers udlægning af syndefaldet i *Genesisforelæsningsen*, hvor synd beskrives som manglende tillid til Gud, ikke som en seksuelt overført sygdom. Birkler og Jacobsen ytrer kritik af de teologiske traditioner, der har betragtet menneskets seksuelle drift mod selvopholdelse som synd, men har ikke blik for, at teologien er del af en kulturel rammesætning, der skal beskytte fællesskabet mod individets ubeherskede selvudfoldelse. Den negative holdning til seksuelt begær, der kommer til udtryk i størstedelen af kristendommens historie, er udtryk for denne fællesskabsunderstøttende rolle.

Frem for et kristologisk og soteriologisk funderet begreb om oprindelig synd plæderer Birkler og Jacobsen for ”et skabelsesteologisk udgangspunkt for forståelsen af, hvad synd er”, som tager udgangspunkt i en analyse af menneskets eksistensvilkår: ”Synd bliver på denne måde udtryk for en eksistensnær erfaring af, at livet i verden aldrig er fuldkomment – men at det stadig godt kan være godt” (s. 163).<sup>28</sup> Derudover er synd brud på Guds fællesskab med skaberværket, billedligt talt ”at kroppen skiller sig fra hovedet” (s. 163). Dermed bliver skaberværket ”’hovedløst’ og farer retningsløst rundt som en høne uden hoved” (s. 163). Ifølge forfatterne fortolker store dele af den kristne tradition snarere denne adskillelse ”som død end som skyld i økonomisk eller juridisk forstand” (s. 163). Det gælder den græske teologi, der forstår syndens konsekvens som død, mens den latinske teologi forstår syndens konsekvens som begær og lovbrud. Som Nils Arne Pedersen har påvist, indebærer også forståelsen af syndens konsekvens som død dog menneskets bevidste lovbrud.<sup>29</sup>

27 Se fx Augustin, ”Enchiridion de Fide, Spe et Caritate” (*Teologiske Tekster*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag), s. 83-105 (s. 91).

28 Paulus forstår ifølge forfatterne ligeledes synd som et uafvendeligt eksistensvilkår (s. 169). Dermed ser de bort fra den nyere paulusforsknings pointe, at Paulus fremfor at være martret af en eksistentiel syndserkendelse faktisk mente at kunne leve et syndfrit liv efter sin omvendelse til kristendom. De læser, paradoksalt nok, Paulus gennem temmelig stærke lutherbriller.

29 Nils Arne Pedersen, ”Dåbsritual og dåbsteologi i oldkirken: Vest og øst” (*Med nåden i favn. Dåbens teologiske baggrund og betydning*, Sasja E.M. Stopa & Rasmus H.C. Dreyer, red., København: Fønix 2024, s. 65-117).

Den augustinske arvesyndslære medfører en ansvarsfralæggelse, som Birkler og Jacobsen vil undgå ved at fastholde viljens frihed (s. 166; 175). Det henstår i det uvisse, i hvilke tekster de to mener at kunne finde denne ansvarsfralæggelse. Udgangspunktet for Luthers udlægning af synd er det skyldbetyngede menneske, som er sig sit ansvar fuld bevidst og netop derfor har behov for evangeliets trøstende budskab om tilgivelse. Forkyndelsen af synd står aldrig alene, men altid sammen med forkyndelsen af Guds nåde. Når Luther opfordrer mennesket til at synde tappert, er det for at understrege tilliden til denne nåde og indgyde livsmod i en situation, hvor det enkelte menneske føler sig overbevist om med sin livsførelse at gøre sig fortjent til Guds straf. Forestillingen om en oprindelig synd, der er fælles for alle mennesker, gør det muligt for mennesket at se sig egen synd i øjnene i tillid til, at vi som mennesker ikke blot er fælles om synden, men også om at modtage Guds nåde.

Birkler og Jacobsen beskriver Kierkegaards kritik af arvesyndslæren i *Begrebet Angest* som ”det endelige opgør med den augustinsk-protestantiske arvesyndslæres forklaring på syndens universalitet” (s. 176). Men Kierkegaard fastholder netop den lutherske forestilling om en fællesmenneskelig synd, der findes i hvert enkelt menneske som medlem af slægten og aktualiseres af individets første synd. Dette aktualiserende spring er ikke ”kvantitativt”, sådan som Birkler og Jacobsen påstår det, men kvalitativt (s. 176). I stedet for at fremhæve Kierkegaard kongeniale fortolkning af angst som det eksistentielle udtryk for den fællesmenneskelige synd, bruger de Kierkegaard til at understrege, hvordan syndens vilkår realiseres i menneskets konkrete handlinger: ”Synden som kvalitativt eksistensvilkår bliver en realitet gennem syndige handlinger” (s. 179).

For at fastholde individets ansvar for synd finder de det nødvendigt i højere grad end vanligt i den protestantiske tradition at overveje sammenhængen mellem den eksistentielle synd og konkrete syndige handlinger: ”Set fra vores synsvinkel er det problematisk at afskære forbindelsen mellem synd forstået som eksistensvilkår og synd forstået som konkrete handlinger” (s. 180). Mennesker påfører sig skyld, når de undlader at handle ”til gavn for hele skaberværket inklusive deres medmennesker” (s. 181), men kun ved at betragte konkrete syndige handlinger kan skylden og dermed behovet for frelse fastholdes: ”Syndighed, der medfører skyld, opstår kun gennem syndige handlinger” (s. 180). Hvordan denne handlingsorienterede forståelse af skyld hænger sammen med synden som eksistensvilkår, melder historien ikke noget om.



Ifølge Birkler og Jacobsen kan der identificeres konkrete syndige handlinger, og de fremhæver de ti bud samt Paulus' formaninger mod eksempelvis incest som "konkrete handlingsanvisninger" (s. 179). I sin udlægning af de ti bud var selv den førmoderne Luther opmærksom på deres fremmede kulturhistoriske kontekst og kaldte dem jødernes *Sachsenspiegel*, som måtte udlægges på baggrund af det dobbelte kærlighedsbud. Birkler og Jacobsen gør sig desværre ingen overvejelser i den retning, og man sidder tilbage med spørgsmålet om, i hvilken forstand de ti bud og Paulus' formaninger kan benyttes til at identificere syndige handlinger i dag. Hvordan forholder man sig for eksempel til Paulus' fordømmelse af sex mellem to mennesker af samme køn eller hans bud til kvinder om at tie i menigheden?

Ifølge Birkler og Jacobsen er det nødvendigt at afklare, hvilke handlinger der er syndige, fordi kristendommen ikke bare handler om "teoretiske lærespørgsmål og troens indre liv, men også om det levede menneskeliv inklusive forholdet til næsten forstået som skaberværket inklusiv mennesket" (s. 181). Kristendom får tilsyneladende kun eksistentiel relevans, hvis den indeholder en specifik kristen etik, som mennesker kan dømmes på baggrund af. Forståelsen er milevidt fra en eksistensteologisk forestilling om, at vi pådrager os skyld, hver gang vi møder et andet menneske, fordi vi svinger vores grundlæggende ansvar for hinanden, sådan som ikke mindst Løgstrup beskriver det i *Den etiske fordring*. I stedet må dogmatikken ifølge Birkler og Jacobsen fastholde, at kristendommen indeholder en etisk fordring, der kan udfoldes i en materialetik og danne baggrund for syndsforståelsen (s. 181).

Slutteligt udfolder Birkler og Jacobsen "tre overlappende modeller", der udgør "en nutidig relevant forståelse af synd": Synd som eksistensvilkår og som brud på henholdsvis sociale relationer og på relationen til skaberværket (s. 181). Som eksistensvilkår indebærer synd følelsen af at være "'misplaced', som det hedder på nutidsdansk" (s. 181), som når man tager til en fest og opdager, at ens påklædning ikke passer til stilen. Muligvis forsøger de at nå en yngre målgruppe, men eksemplet er banalt og forfladigende.<sup>30</sup> Malplaceretheden er udtryk for den afstand, som mennesket selv skaber til Gud og til andre. Til forskel for psykologien, der "arbejder frem imod" diagnosticering og behandling, arbejder teologien frem imod, at mennesket kan overtage sin eksistens som livsvilkår (s. 182). Dette vilkår kan "sagtens være forbundet med behandlingskrævende psykiske lidelser" (s. 182), understreger forfatterne i en mærkelig understregning af, at psykisk syge

---

30 Derudover forklarer de synd som "at dele livsrum med det onde" (s. 181), uden at uddybe hvad dette personificerede onde mon er.

deler eksistensvilkår med de såkaldt normale. Denne menneskedrevne proces kan åbne for nådens sluse: ”Når man indser dette og overtager det som sit eksistensvilkår, så åbnes der for nåden og tilgivelsen, som skaber nye livsmuligheder” (s. 182).

Det moraliserende fokus på syndige handlinger kan dårligt forliges med Tillichs omfavnende forståelse af synd som eksistensvilkår. For Birkler og Jacobsen er det afgørende ikke den trøsterige forkyndelse af den fællesmenneskelige fremmedgørelse, der har dybe konsekvenser for hvert enkelt menneskes liv, men derimod en løftet pegefinger, der skal tilskynde mennesket til at leve op til sit ansvar som gudbilledligt væsen og efterleve de bibelske handlingsanvisninger for dermed at gøre læren til liv.

## Konklusion

*Frygt ikke!* vil være både indførende lærebog og systematisk teologisk helhedstolkning, men minder på lange stræk mere om et rodet udkast til et bekendelsesskrift for en ny kirke. Bogen forkynder for de udvalgte få, som vover at påtage sig opgaven med at leve i overensstemmelse med deres skabte gudbilledlighed, følge den kristne etik og indgå i kærlighedens fællesskab. Som lærebog er den problematisk både i forhold til den akademiske teologi og i forhold til den evangelisk-lutherske forkyndelse, som den akademiske teologi danner baggrund for.

Luther påpegede gentagne gange, at selv de største professorer kun kan tale barnligt om Gud.<sup>31</sup> Den Gud, der åbenbarer sig *for os*, kan man udelukkende nærme sig gennem antropomorfe forestillinger, sådan som det sker i Bibelen. Indsigten sættes på spidsen i den nytestamentlige forkyndelse af Guds inkarnation. Den kristne Gud kender vi kun gennem de ord, som mennesker har skrevet om hans kødelige liv. Vores Gud gør sig tilgængelig på menneskelige tydingers vilkår. Derfor er dogmatik først og fremmest en fortolkningsvidenskab, der bestræber sig på at forstå den righoldige kristne tradition og give ny mening hertil indenfor rammerne af en specifik historisk kontekst. Birkler og Jacobsen forsøger med deres rehabilitering af en forestilling om Gud som væren og værens kilde at tale voksent og filosofisk om Gud. Men deres forsøg på at give kunstigt åndedræt til en metafysisk gudsforståelse, som Luther pegede væk fra, og som Kant gjorde endegyldigt op med, efterlader dogmatikken i et iltfattigt rum uden plads

---

31 I en bordtale henviser Luther således til Kristi lignelser og fastslår: “Pueriliter docere ist die grosste Kunst” (WATR 5, 396,22). Se i øvrigt udlægningen af skabelsesberetningen i *Genesisforelæsnngen* (WA 42, 12b,8-14), hvor netop professorerne står for skud.

til den kritiske tænkning, der gør faget levende og relevant for både universitet, kirke og samfund. I mine øjne lykkes det ikke forfatterne at skræve over Lessings modbydeligt brede grøft mellem fortid og nutid og forbinde Origenes' ontologiske forståelse af forholdet mellem Gud og verden med et moderne, naturalistisk verdenssyn. Biologisk evolution har ikke meget kærligheds-*flow* over sig, og enhver forestilling om kærlighedens værensemanation må i dag forstås som udtryk for en kontekstbestemt kulturel tolkning.

Den tilværelse, som teologien kaster sit klare lys over, er udspændt mellem glæde og lidelse; den tilfældige lidelse, som tilværelsen udsætter os for, og den lidelse, som vi selv forårsager, sådan som Løgstrup så rammende beskriver det i *Skabelse og tilintetgørelse*. Forståelsen af Gud som væren, førstehed og kilde, af treenighedens kærlighedsfællesskab og af menneskets ontologisk baserede gudbilledlighed, der gør det i stand til at udleve Guds kærlige fællesskab i sit dagligliv, kan ikke rumme menneskers erfarede virkelighed. Dermed svigter teologien sin sjælesørgeriske opgave og stivner i gold moralisme og bedaget biblicisme. Gud bliver med Gregersens ord "en venlig Gud, som man står i forbindelse med i tilværelsens lyse stunder, og ellers ikke".<sup>32</sup> Hvis skabningen afspejler den gode Gud, der underlægger sig menneskets moralske standarder, er individet overladt til selv at give mening til sine erfaringer med tilværelsens meningsløse ondskab og sine egne svigt. Teologien skal ikke kun kunne rumme og italesætte livets godhed, men også indgyde tillid og livsmod, når vi konfronteres med den meningsløse ondskab og lidelse, der knytter sig til ethvert liv. Løgstrup skriver det på meget menneskelig vis (endda med kommafejl): "I kristendommen går det ikke om vor moral men om et trostilbud og et håb."<sup>33</sup>

---

32 Gregersen (red.), *Fragmenter af et spejl*, s. 123.

33 Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 297.