

DET GODE LIV OG GUD

DET GODE LIV OG GUD

**FEM FOREDRAG
FRA
STUDIENÆVNETS TEMADAG 2007**

Studienævnet for Teologi
Det Teologiske Fakultet
Københavns Universitet
2008

Det gode liv og Gud. Fem foredrag fra Studienævnets Temadag 2007

© Forfatterne og Det Teologiske Fakultet

ISBN 978-87-91838-12-5

Trykning og indbinding:
Det Samfundsvidenskabelige Fakultets ReproCenter
Københavns Universitet 2008

Udgivet af:
Det Teologiske Fakultet
Københavns Universitet
Købmagergade 44-46
1150 København K
www.teol.ku.dk

FORORD

Studienævnet for Teologi indbød i efteråret 2007 de teologistuderende og lærerne ved Det Teologiske Fakultet til en temadag om *Det gode liv og Gud*. Dermed videreførte vi en tradition, der efterhånden rækker ganske mange år tilbage. Med de årlige temadage ønsker Studienævnet at skabe rammer for en faglig diskussion mellem studerende og lærere om et emne, der ligger uden for eller imellem de enkelte teologiske discipliner, men som har betydning for dem alle. En sådan diskussion er efter Studienævnets mening vigtig. En enkelt eftermiddags foredrag og samtale om et udvalg tema kan ikke gøre andet end at eksemplificere betydningen af samspejlet mellem fagene. Men eksempler skal man ikke undervurdere. Den gode deltagelse i 2007-temadagen viste da også, at de studerende og lærerne ved Det Teologiske Fakultet deler synspunktet.

Oprindeligt var *Det gode liv og Gud* sat på dagsordenen i forbindelse med Universitets Døgn i foråret 2007. Men temaet var så oplagt, at Studienævnet besluttede at bede foredragsholderne om at genbruge, evt. efter en omarbejdelse, deres foredrag ved temadagen i oktober. Foredragsholderne takkede ja til indbydelsen, og med en enkelt ændring kom programmet så til at omfatte de foredrag, der (med yderligere større eller mindre ændringer) fremlægges i denne bog. Temadagen sluttede også i 2007 med en diskussion mellem oplægsholderne og de øvrige deltagere. Denne diskussion er ikke det mindst vigtige ved temadagen. Men den er af gode grunde ikke aftrykt her. Forhåbentlig kan offentliggørelsen af foredragene bidrage til, at samtalen genoptages og fortsætter uden for bogens sider.

I bogens første bidrag spørger lektor Pia Søltøft, hvad overhovedet det gode ved det gode liv er, og hun giver sit bud på et svar med udgangspunkt i Aristoteles og Søren Kierkegaard. Lektor Bodil Ejrnæs forfølger i det andet bidrag de fortolkninger af det gode liv, som gives i Det Gamle Testamente, og som samler sig om begrebet velsignelse. Postdoc Aleksandar Gusa viser derefter i det tredje bidrag, hvordan og hvorfor man kan sige, at det gode liv ifølge Det Nye Testaments skrifter må være et liv på elendige betingelser – og *dog* et godt liv. Forskningslektor Mette Birkedal Bruun indkredser i bogens fjerde bidrag forestillinger om det gode liv i det middelalderlige kloster og fremhæver, at teksterne herfra først og fremmest peger på en erfaring af, at det gode liv er forbundet med sin modsætning. I det femte og sidste bidrag viser adjunkt Anna Vind bl.a. gennem en diskussion med dele af den aktuelle forskning i Martin Luthers teologi, hvordan det ifølge Luther er troens frihed, der skaber det gode liv.

På vegne af Studienævnet vil jeg gerne takke foredragsholderne for deres medvirken ved temadagen og for, at de også har stillet deres bidrag til rådighed for denne bog. Tilsammen giver de fem foredrag en bred indkredsning af et af de temaer, som befinder sig et sted imellem de teologiske discipliner med betydning for dem alle og derudover i øvrigt også er et tema med relevans ikke kun for teologien, men også for de andre fagområder ved universitetet samt for deres samspil. Fordi bidragene i bogen hver for sig repræsenterer og står fast på en faglig indfaldsvinkel og en bestemt forskningstradition, viser de imidlertid også, at man skal være sig for forenkede og alt for resultatorienterede harmoniseringer. Også den indsigt er det vigtigt at bringe videre fra temadagen til hverdagens undervisning og, ikke at forglemme, til de studerendes eget arbejde med fagene gennem læsning, opgaveskrivning og diskussioner med medstuderende og lærere.

Kirsten Busch Nielsen
Studienævnsformand, studieleder
Oktober 2008

INDHOLDSFORTEGNELSE

Forord 5

Kirsten Busch Nielsen

Professor, studienævnnsformand, studieleder

Indholdsfortegnelse 7

Hvad er det gode ved det gode liv? 9

Pia Søltoft

Lektor, Afdeling for Systematisk Teologi og

Søren Kierkegaard Forskningscenteret

Så vælg da livet – Det gode liv og Gud i Det Gamle Testamente 19

Bodil Ejrnæs

Lektor, Afdeling for Bibelsk Eksegese

Det gode liv på elendige betingelser 31

Alexsandar Gusa

Postdoc, Afdeling for Bibelsk Eksegese

Det gode liv – en paradisiske tilstand

Om det gode liv i det middelalderlige kloster 39

Mette Birkedal Bruun

Forskningslektor,

Center for Studiet af Kulturarven fra Middelalderens Ritualer

”Tag et højdespring af glæde!”

Det gode liv ifølge Luther 51

Anna Vind

Adjunkt, Afdeling for Kirkehistorie

HVAD ER DET GODE VED DET GODE LIV?

Pia Søltoft

Det gode liv! Ja, hvad er det egentlig for noget? For at besvare spørgsmålet mere grundlæggende er vi nødt til at begynde med begyndelsen og derfor spørge: Hvad er et gode? Og hvordan definerer vi, hvad der udgør det gode ved det gode liv?

Der er som bekendt mange forskellige svar på netop det spørgsmål. Indledende kan vi forsøge at klassificere svarene ved at inddele dem i tre grundspørgsmål:

1. Er det gode noget materielt?

Et meget almindeligt svar på spørgsmålet om, hvad der er det gode ved det gode liv, er, at det gode liv består i erhvervelsen og besiddelsen af en række materielle goder. Det kan være større goder som det at have et dejligt hus, en stor lejlighed, en masse penge og derfor mulighed for rejser og anden luksus. Altså at besidde nogle store goder, der så fører til en række mindre goder. Ofte bliver disse mindre goder associeret med forskellige former for livsnydelse. Ganske ofte på det kulinariske plan: god rødvin, lækker chokolade og andre udsøgte delikatesser.

Ja, man kan allerede se, hvad jeg foretrækker! Men dermed bliver det samtidig tydeligt, hvori det største problem består, hvis man antager, at det gode ved det gode liv er noget materielt. Problemet ligger i, at smag og behag som bekendt er forskellig fra person til person. Derfor bliver det vanskeligt at blive helt enige om, præcis hvilke materielle goder der hører med til definitionen af det gode liv.

Men én ting kan vi nok alligevel blive enige om. Nemlig at det ikke er den materielle besiddelse som sådan, der udgør det gode liv, men at det gode liv består i den tilstand, som erhvervelsen og besiddelsen af visse materielle goder tilsammen skaber i et menneske. En tilstand, vi kunne begynde med at kalde lykke.

Men hvad er lykke? Man kunne forsøgsvis sige, at lykken er at forstå som det liv, der lykkes. Lykken ligger således ikke i besiddelsen af noget materielt, men i den *måde*, hvorpå man lever sit liv. Men til det at kunne leve sit liv på den bedst tænkelige måde hører vel i særdeleshed et godt helbred? Derfor må vi videre med næste spørgsmål:

2. Er det gode noget fysisk?

Måske sidder kilden til det gode liv i kroppen? I så fald har det gode liv slet ikke så meget at gøre med, hvad man besidder af materielle goder, hvor man bor, og hvad man kan putte i munden af lækre ting. Det handler i virkeligheden mere om, hvad man undlader at putte i munden! I nutiden forbindes det gode liv i høj grad med den gode krop. Det gode liv opnås, når man er god ved sin krop: forhindrer den i at blive syg, dyrker motion, holder op med at ryge og i det hele taget passer på sig selv og altså især på sin krop. Sørger for, at den kan udfolde sig bedst og derfor også længst muligt! Det gode liv bliver her synonymt med det lange liv.

Mådehold og wellness er kodeord, når det drejer sig om en definition af det gode liv som noget fysisk. Det gode liv er et liv, hvor man evner at styre både sine laster og sine lyster. Fysisk set er modsætningen til det gode liv et dårligt liv. Det er sådan et menneske, som forsikringsselskaberne ikke rigtigt vil have noget at gøre med...

Men er det nok, at fysikken er i top og de materielle goder på plads? Kender man ikke rigtig mange sunde, raske og rige mennesker, der ikke er lykkelige? Ja, ja, selvfølgelig kender de fleste af os nok også nogen, der er både rige og raske og lykkelige; det er jo ikke sådan, at det ene med nødvendighed udelukker det andet. Og slet ikke sådan, at man skulle være lykkeligere som fattig og syg! Men sundhed og rigdom, hvor eftertragtelsesværdige begge goder end forekommer, er åbenbart alligevel ikke helt nok til at fylde definitionen på det gode liv. Der må også skulle noget andet til. Og derfor må vi spørge:

3. Er det gode noget åndeligt?

De fleste er nok med på, at både det materielle og det fysiske spiller med i en definition af det gode liv. Men de fleste vil nok også mene, at der skal noget mere til. Dette 'mere' kan vi forsøgsvis kalde det åndelige. Jeg benytter her betegnelsen 'det åndelige' om det bevidsthedsmæssige aspekt ved tilværelsen, der har at gøre med, om vi fornemmer, at livet giver mening.

For måske er det netop tanken om, at livet giver *mening*, der er mest afgørende for, om vi opfatter vores liv som et godt liv. Det gode liv er det *meningsfulde* liv. Lykken ligger i meningsfuldheden. Med til definitionen af det gode liv hører bevidstheden om, at vi kan finde den røde tråd, få kabalen til at gå op, se lyset og føle os hjemme eller på plads i tilværelsen. Alt sammen måder at sige det samme på: det gode liv må være et liv, der giver mening for mig.

Men betyder det, at det gode liv er noget rent subjektivt? Noget, vi ikke kan blive enige om, men som vi hver især må ligge og tumle med? Lidt ligesom at smag og behag jo er forskellig? Det er alligevel for svag en definition. Vi må altså på jagt efter det aspekt, som vi samlet set kan blive enige om udgør nøglen

til en beskrivelse af, hvad der er det gode ved det gode liv. For at finde det må vi søge hjælp i filosofien og teologien.

Under alle omstændigheder skulle det være blevet klart allerede gennem disse tre små indledende spørgsmål, at det er temmelig vanskeligt at give en entydig definition på det gode liv. Går man tilbage i filosofi- og teologihistorien har der også været mange og meget forskellige bud på en definition af det gode liv. Lad os begynde med en tænker, der netop gjorde forsøget på at definere det gode liv til et afgørende tema i sin etik.

4. Aristoteles (384-322 f.K.)

Aristoteles definerede det gode som det, alting stræber efter. Ifølge Aristoteles besidder enhver ting i universet en potentialitet, et fond af muligheder, som bestemmer dens stræben som en stræben hen imod virkeliggørelsen af dens iboende mål. Det ligger for eksempel potentielt i solsikkens frø at blive en stor, smuk, solgul blomst. Virkeliggøres dette mål til fulde, fører det til en god solsikke, altså en solsikke, der er god til at være solsikke. Og hvis den kunne, ville den være lykkelig! Det kan den selvfølgelig ikke, være lykkelig, men det kan et menneske.

Og for mennesket gælder sådan set det samme. Et menneskes gode er virkeliggørelsen af sjælens evner i overensstemmelse med dyden. Også mennesket drives af en stræben efter at realisere sit potentiale og dermed blive god til at være menneske. Og et menneske, der er god til at være menneske, er selvfølgelig et godt menneske. Set i forhold til mennesket er det gode således både en god måde at udfolde sine iboende evner på og en ønskværdig tilstand. Det vil sige: det er godt for mennesket at udfolde sine evner på en god måde, og herved bliver det et godt menneske. Og et godt menneske er et lykkeligt menneske. Derfor er lykken det gode, alle mennesker stræber efter, hvis man spørger Aristoteles. Men han er naturligvis godt klar over, at der er divergerende syn på, hvad lykke er.

Jævne mennesker, siger han, mener som oftest, at lykke er nydelse, rigdom eller ære. Men de er så indbyrdes uenige. Og denne uenighed skyldes ifølge Aristoteles, at de ikke skelner mellem noget, der er *betinget* godt, altså godt på grund af noget andet, eller *ubetinget* godt, altså godt i sig selv. Det var vi allerede inde på i forbindelse med spørgsmålet om, hvorvidt det gode ved det gode liv skulle forstås materielt.

Hvis man for eksempel stræber efter rigdom, så udgør rigdommen en betingelse for at kunne opnå noget andet og dermed lykken. Men rigdom er ikke i sig selv et ubetinget gode. Det udgør betingelsen for andre erhvervelser, men er ikke noget godt i sig selv. Derfor er rigdom ikke et fuldkommet gode. Et fuldkommet gode er derimod et gode, der er efterstræbelsesværdigt i sig selv.

Dette får Aristoteles til at sige, at det gode er selvtilstrækkeligt. Det betyder ikke, at det gode er lukket om sig selv, men at det ikke skal søge sin berettigelse uden for sig selv. Det er i sig selv tilstrækkeligt som gode. Rigdom er ikke selvtilstrækkelig. Den fører blot til besiddelsen af noget andet, og i sidste ende fører de forskellige besiddelser til en helt ny tilstand: lykke. Nydelsen er heller ikke et selvtilstrækkeligt gode. Også den peger hen imod en anden tilstand end selve nydelsen, hen mod lykken.

Nævnes skal det dog, at Aristoteles er så meget realist, at han betoner, at selv om lykken er at finde på det sjælelige plan som et selvtilstrækkeligt gode, så hjælper det dog at have gode venner, velopdragne børn og skønhed, da ”den er ikke rigtig lyksalig, som er meget hæsleg af ydre, eller vanbyrdig, eller står ene uden børn. Endnu mindre vel, hvis han har slette børn og venner, eller gode, som er døde” (fra 1. bog af *Den Nikomacheiske Etik*). Den betragtning kan vi vel stadig godt se en vis ræson i, om end den ikke er helt politisk korrekt...

For Aristoteles er det gode ved det gode liv således noget, der er godt i sig selv, og det er netop en definition på lykken. Lykken er noget fuldkommet og selvtilstrækkeligt. Den er det overordnede mål for alle delmål og handlinger, for alle besiddelser og nydelser. Derfor er lykken det, alt stræber efter.

5. Søren Kierkegaard (1813-1855)

Hvis vi springer ca. 2000 år i tid til Søren Kierkegaard, ja, så er han ikke overraskende enig med Aristoteles i, at det gode liv har at gøre med lykken. Men spørgsmålet er stadig: Hvad er lykke? Hos Kierkegaard udgør lykken ikke et mål i sig selv. Lykken ligger ikke for enden af vejen, men er selve vejen, en måde at rejse på. Lykken bliver derfor at forstå som det liv, der lykkes. Tanken om, at livet lykkes, indikerer en proces. En fortsat bevægelse eller stræben, som jo også udgjorde en væsentlig tanke hos Aristoteles. Men at livet lykkes, viser sig ikke hos Kierkegaard som et mål, men som en måde. Spørger man Kierkegaard, kommer mennesket aldrig til et punkt i tilværelsen, hvor det kan smække benene op på bordet og med velbehag udbryde: Nu er jeg lykkelig! Om livet lykkes, viser sig i den måde, man lever sit liv på.

Det liv, der lykkes, er altså ikke et resultat eller et mål, der nås engang for alle, men en kontinuerlig stræben. Og Kierkegaard udvider tanken og understreger, at der til definitionen af det gode liv må ses på, hvordan mennesket *forholder* sig til det gode ved det gode liv. Det er forholdsmåden, der er afgørende for, om det enkelte menneske selv opfatter sit liv som et godt liv. For at gøre en lang historie alt for kort og forenkle for forklarelsens skyld kan man ifølge Kierkegaard forholde sig på tre måder til det gode. Man kan forholde sig æstetisk, etisk og religiøst.

Ifølge Kierkegaard er bestemmelsen af det gode ved det gode liv ikke en rent subjektiv forteelse. Det er ikke smag og behag og den enkeltes for-

godtbefindende, der afgør, om noget er et gode. Men omvendt er det heller ikke muligt at opstille et objektivt kriterium for, hvad der er det gode ved det gode liv. Derimod må man se på det menneske, der forholder sig, og måden, det forholder sig på til et givent gode, og så afgøre, om der er overensstemmelse.

Hvis et menneske for eksempel forholder sig til en balletforestilling ud fra en ren æstetisk interesse, så nyder eller kritiserer hun bevægelserne, dragterne, musikken og hele det samlede kunstneriske udtryk. Hvis et menneske derimod forholder sig etisk til samme balletforestilling, ser hun måske mere på personernes karakterer og deres handlingers konsekvenser, overvejer måske endda dragternes materialer og forarbejdning (Fair Trade) og sågar scenearbejdernes arbejdsforhold. Ses samme forestilling i et religiøst perspektiv, spørger beskueren måske til den overordnede mening med stykket eller den bagvedliggende livsanskuelse og fokuserer på antydninger og spor, der kunne ligge en religiøs tydning nær. Meget afhænger som bekendt af øjnene, der ser! Pointen er her, at for disse tre beskuerer er det gode ved den samme balletforestilling noget forskelligt – det beror på forholdsmåden.

6. Det gode æstetisk forstået

Æstetikken plejer at anskue det smukke som et gode. Kierkegaard betoner, at det rettere er den rigt varierede nydelse, der udgør et gode i den æstetiske måde at forholde sig til livet på. Og når man forholder sig til noget som et gode, må man nødvendigvis forholde sig til dets modsætning som et onde. Og det modsatte af det gode æstetisk set er det kedelige. Kedsommeligheden er ganske enkelt roden til alt ondt æstetisk set:

Dette kan man da forfølge lige fra Verdens Begyndelse. Guderne kjedede sig, derfor skabtes Menneskene. Adam kjedede sig, fordi han var alene, derfor skabtes Eva. Fra det Øieblik af kom Kjedsommeligheden ind i Verden, og voxede i Størrelse paa det Nøjagtigste alt eftersom Folkemængden voxede. Adam kjedede sig alene, derpaa kjedede Adam og Eva sig i forening, derpaa kjedede Adam og Eva og Kain og Abel sig *en familie*, derpaa tiltog Folkemængden i Verden, og Folkene kedede sig *en masse*. (Fra 'Vexel-Driften' i *Enten-Eller* 1. del.)

Det gode i den æstetiske livsanskuelse ligger derfor ikke blot i nydelsen og mor-skaben, for begge dele bliver jo også kedelige i længden, men i *adspredelsen*. Og adspredelse forstås helt konkret som det at sprede sig. Ikke at satse alt på en hest, at afstå fra faste forbindelser og at lade være med at binde sig for tæt til noget og da slet ikke et andet menneske. Derfor advares der æstetisk set imod venskaber og ægteskaber i særdeleshed, hvis sidstnævnte er børnerige:

Naar man er Flere, saa har man tabt sin Frihed og kan ikke bestille Reisestøvler, naar man vil, kan ikke flakke ustadigt om. Har man Kone er det vanskeligt, har man Kone og Børn, er det umuligt. Vel har man havt Exempel paa, at en Zigeunerinde har baaret sin Mand paa Ryggen gennem Livet, men deels er dette en Sjeldenhed, deels ogsaa i Længden trættende – for Manden. (Fra 'Vexel-Driften'.)

Den metode man kan gøre brug af for at sikre sig den absolutte adspredelse kaldes *vekseldrift*. Vekseldrift beror i grunden slet og ret på *vilkårlighed* og er altså en helt anderledes måde at opfatte det gode liv på end den tanke om meningsfuldhed, vi tidligere berørte. Praktiseret æstetisk vekseldrift kan beskrives på følgende vis:

Man nyder ikke umiddelbart, men noget ganske Andet, som man selv vilkaarligt lægger ind. Man ser Midten af et Theater-Stykke, læser tredje Deel af en Bog. Derved faaer man en ganske anden Nydelse end den, Forfatteren har været saa god at tiltænke Én. Man nyder noget aldeles Tilfældigt, man betragter hele Tilværelsen fra dette Standpunkt, og lader dens Realitet strande derpaa. (Fra 'Vexel-Driften'.)

Så vidt æstetiker A's syn på det gode liv. Men hvad med den etiske forholdsmåde?

7. Det gode etisk forstået

Hos Kierkegaard gøres indifferensen ofte til det onde i etisk henseende. Det onde er *ikke* at afgøre sig, *ikke* at vælge, *ikke* at tage stilling, *ikke* at ville indtage et standpunkt. At leve som om, alt er *lige* gyldigt. Og derfor er det faktisk ofte den æstetiske livsanskuelse og vilkårligheden, som vi netop har stiftet bekendtskab med, der står for skud, når det onde skal bestemmes etisk set.

Det gode ligger omvendt i alvoren og afgørelsen, der fører til beslutning, valg, ansvar og kontinuitet i livet. Derfor kan det gode etisk set defineres som det at vælge sig selv i alvor og sammenhæng.

Det, der da træder frem ved mit enten – eller er det Ethiske. Der er derfor endnu ikke Tale om Valget af Noget, ikke Tale om Realiteten af det Valgte, men om Realiteten af det at Vælge. (Fra 'Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbeidelse' i *Enten-Eller* 2. del.)

Etisk set ligger det gode i selvoverensstemmelsen. At vælge sig selv er at vokse sammen med sig selv og få den nutid, fortid og fremtid, der bestemmer ethvert

menneske, til at blive én sammenhængende historie. Min historie. Det er det gode liv etisk forstået:

Naar da Alt er blevet stille omkring Én, høitideligt som en Stjerneklar Nat, naar Sjælen bliver ene i den hele Verden, da viser der sig ligeoverfor den ikke et udmærket Menneske, men den evige Magt selv, da skiller Himlen sig ligesom ad, og Jeget vælger sig selv, eller rettere, det modtager sig selv [...] thi det Store er ikke at være Dette eller Hiint; men at være sig selv, og dette kan ethvert Menneske, naar han vil det. (Fra 'Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbeidelse'.)

At vælge sig selv er således en kontinuerlig stræben efter at blive sig selv. At vokse sammen med sig selv og blive præcis den, man er, og ingen anden. Og dermed også at overtage ansvaret for sig selv, for alt det, man hidtil har gjort og lagt navn til. For enhver handling, hvor højmodig eller lavpandet den måtte være, hører med til den historie, der er ethvert menneskes. Valget er at vælge både det gode, det onde og det mindre heldige med som baggrund for den, man er i nutiden, og de valg, man tager i fremtiden.

At vælge sig selv er således *ikke* en gang for alle at blive sig selv; det er at forelske sig i sig selv, at blive selvfed, med et moderne uskønt udtryk. At vælge sig selv er kontinuerligt at blive og vedblive med at være sig selv. Heri består det gode liv etisk set, hvis man spørger etikeren B. Men hvad så med det religiøse aspekt?

8. Det gode religiøst forstået

Begynder vi igen med det godes modsætning, så er det onde for et menneske religiøst set *fortvivlelsen*, hvis man spørger et af Kierkegaards pseudonymer, Anti-Climacus. Fortvivlelsen kan have mange ansigter eller skikkelser.

Anti-Climacus kan tale om *uendelighedens fortvivlelse*, som er det udelukkende at leve som om, det gode liv er et hinsidigt liv. Et liv uden for denne verdens grænser, et liv efter døden, et uvirkeligt liv, et liv, der ingen realitet har og derfor på sin vis kan siges at være et fosøg på at liste sig ud af verden og fralægge sig ansvaret, forflygtige forpligtigelsen og fordufte fra farer, fordringer og alt for verdslige forhindringer.

Eller han kan tale om *endelighedens fortvivlelse*, hvor det gode liv udelukkende bestemmes af konventionen. Af hvad de andre nu synes. Af, hvad man plejer at gøre. Her lever et menneske udelukkende for dagen og vejen og lader sig bestemme af og retter sig efter, hvad majoriteten, borgerskabet eller den politiske korrekthed anviser.

I begge tilfælde viser fortvivlelsen noget om et menneskes fejlagtige forhold til livet og sig selv. Det gode ved det gode liv bliver her enten alt for abstrakt og dermed alt for svævende til at kunne give indhold og sammenhæng til det levede liv. Det gode liv bliver et luftsyn.

Eller det gode ved det gode liv bliver alt for småt og forudsigeligt og dermed alt for snævert til at kunne rumme det anderledes, det uforudsigelige, det utænkelige. Det gode ved det gode liv bliver her en spændetrøje, der lukker ethvert udsyn. Livet bliver alt for fortvivlende lille.

I begge tilfælde ramler korthuset sammen, hvis noget uventet sker. Et uforudsigeligt eller uforståeligt dødsfald, der alt for konkret manifesterer sig som en sønderflængende rift i en dagligdag, der med ét bryder ned og ikke kan bæres af et luftsyn. Eller en lille ændring i rytmer og rutiner, et overraskende indbrud i vanligheden og mageligheden, der pludselig sætter spørgsmålstegn ved plejer, pligt og punktighed.

Under ingen af fortvivlelsens skikkelser er der plads til det uforudsigelige og dermed heller ikke til håbet på trods. Fortvivlelsen i begge dens skikkelser fastfryser håbets mulighed. Livet bliver for hierarkisk eller for fladt. Uden perspektiv, uden rumlighed.

Omvendt er det gode ved det gode liv religiøst set det at kunne vedblive med at holde det godes mulighed åben – på trods. Det gode liv religiøst forstået er derfor det liv, hvor det lykkes mennesket at holde fortvivlelsen i skak gennem troen på det godes mulighed både for sig selv og andre, også når alt håb egentlig er ude:

At forholde sig til det Godes Mulighed er, at tro at for Gud er Alt muligt. (Fra *Frygt og Bæven*.)

Religiøst set er det gode liv således et liv i tro. Et liv, hvori hvilen, meningen og kontinuiteten *ikke* findes igennem erhvervelsen af forskellige materielle goder, fysisk sundhed eller et åndeligt 'velbefindende'. Omvendt består det gode liv heller ikke i en løsrivelse fra disse forskellige goder, men i måden, man forholder sig til sig selv og sit liv og den magt, der inden for et religiøst perspektiv er garanten for begge dele ifølge Kierkegaard.

Religiøst forstået er det gode liv derfor også og måske især til stede der, hvor livet synes mislykket. Mislykket på det materielle, på det fysiske og ja, måske endda på åndelige plan. Der, hvor livet gør ondt, og der er meget langt til lykken. Der, hvor tildragelser eller handlinger kan føre et menneske til den fortvivlende tanke, at når det ikke engang kan tilgive sig selv, hvordan skal andre mennesker, ja, hvordan skal en Gud så kunne?

Det gode ved det gode liv ligger, hvis man spørger Kierkegaard, i troen på, at for Gud er selv det umulige muligt. Selv det at give den tilgivelse, et menneske måske ikke under sig selv. Deri ligger det gode liv religiøst forstået.

I at forholde sig til sig selv og i at ville være sig selv grunder Selvet gennemsigtigt i den Magt, som satte det. Hvilken Formel igjen, hvorom oftere er mindet, er Definitionen paa Tro. (Fra *Sygdommen til Døden*.)

Litteratur

- Aristoteles. 1995. *Den Nikomacheiske etik*. Oversat af Niels Møller. København: Det Lille Forlag.
- Engberg-Pedersen, Troels. 1996. *Antikkens etiske tradition*. København: Gyldendal.
- Garff, Joakim, Tonny Aa. Olesen og Pia Søtoft (udg.). 1998. *Studier i stadier*. København: Reitzel.
- Kierkegaard, Søren. 1997. *Enten-Eller*. *Søren Kierkegaards Skrifter* 2-3. København: Gad.
- Kierkegaard, Søren. 1997. *Frygt og Bæven*. *Søren Kierkegaards Skrifter* 4. København: Gad.
- Kierkegaard, Søren. 2006. *Sygdommen til Døden*. *Søren Kierkegaards Skrifter* 11. København: Gad.

SÅ VÆLG DA LIVET

DET GODE LIV OG GUD I DET GAMLE TESTAMENTE

Bodil Ejrnæs

Det Gamle Testamente er ikke nogen homogen størrelse – det er et velkendt faktum. Dets tilblivelseshistorie er lang og kompliceret og lader sig vanskeligt beskrive i detaljer. Værket rummer en mangfoldighed af litterære genrer, og der tegner sig flere teologiske linjer. Det er derfor ikke at vente, at Det Gamle Testamente kan give et entydigt svar på spørgsmål som f.eks. ”Hvad er det gode liv?” Forestillingen om det gode liv kan ikke bringes på en enkelt formel. Men det er et spørgsmål, som i høj grad har de gammeltestamentlige forfatteres bevågenhed, og som de har meget at sige om.

I denne sammenhæng er det naturligvis umuligt at give et altomfattende signalement af det gode liv, sådan som det fremtræder i Det Gamle Testamente. Jeg vil belyse emnet ved at foretage en rundtur igennem Det Gamle Testamente og således med det gode liv som udgangspunkt få præsenteret nogle centrale teologiske hovedlinjer i Det Gamle Testamente. Lad os begynde fra begyndelsen:

1. 1 Mosebog 1-3

Forestillingen om det gode liv i Det Gamle Testamente hænger uløseligt sammen med den grundlæggende tanke, der gennemsyrrer hele skriftsamlingen, at verden i kraft af at være skabt af Gud er god; det kommer frem i det tilbagevendende udsagn i 1 Mos 1: ”Gud så, at det var godt” – kulminerende i v. 31, da skabelsen var tilendebragt: ”Gud så alt, hvad han havde skabt, og han så, hvor godt det var.” Med den særlige plads i skabelsesordenen, som mennesket ifølge denne beretning indtager: kronen på værket og skabt i Guds billede, og med den særlige opgave, det privilegeres med: at herske over den øvrige skabning, må den menneskeopfattelse, der kommer til orde her, siges at være positiv og optimistisk. Her fremhæves mennesket i dets muligheder.

I fortællingen om menneskets skabelse og om Adam og Eva i Edens have og deres fordrivelse fra haven i 1 Mos 2-3 tales der om mennesket med en anden stemme. Her er det den menneskelige svaghed og sårbarhed, der betones, og ved fortællingens udgang tegnes der et billede af den menneskelige tilværelse i den reelle verden, en tilværelse, der er kendetegnet ved kamp for føden, børnefødsler, lidelse og død. Tonen er nu mere dystert og pessimistisk, men også realistisk. Her er det mennesket i dets begrænsninger, der betones.

Som fortegn for hele den gammeltestamentlige samling udtrykker 1 Mos 1-3, at mennesket befinder sig mellem kosmos og kaos: På den ene side er mennesket skabt i Guds billede og med en særlig plads og opgave i den velordnede, skabte verden; det er forudsætningen for, at det gode liv kan udfolde sig. På den anden side er mennesket begrænset af destruktive kræfter, som til stadighed truer den skabte, velordnede verden og den menneskelige tilværelse; det er forudsætningen for, at det gode liv kan mistes. Det tema, der således er anslået i de allerførste kapitler, gennemspilles i en række variationer i de forskellige teologier i Det Gamle Testamente.

Tilsammen giver de gammeltestamentlige tekster et billede af menneskelivet med mange facetter. De rummer et væld af menneskelige *erfaringer* foruden dybe refleksioner over den menneskelige tilværelse; det gælder både dramatiske, ekstraordinære begivenheder, som mennesker oplever, og det gælder de basale vilkår, mennesket lever under, i lykke og ulykke, med børnefødsler og død, arbejde og familieliv, trivsel, sundhed og glæde, men også med sygdom, lidelse og sorger. Og de rummer menneskets *reaktioner* på de vilkår og tilskikkelser, som tilværelsen byder.

Det særegne ved Det Gamle Testamente er netop, at begge stemmer lyder, både den lyse og den mørke, både den, der taler om mennesket med dets muligheder – som den højeste af Guds skabninger, og den, der taler om mennesket med dets begrænsninger – som den, hvis eksistens er truet af destruktive kræfter. Her oprulles menneskelivet i *dets mangfoldighed* og i *dets sammensathed*, i store dramatiske øjeblikke og i stilfærdige hverdagsagtige situationer, i lyst og i nød.

Vi vil nu se på, hvilke forestillinger om det gode liv de forskellige dele af Det Gamle Testamente rummer, og hvilke veje der anvises til at nå det gode liv. I *den narrative litteratur* er det gode liv knyttet til ”landet, der flyder med mælk og honning”; det er her, det gode liv udfolder sig. Derfor er tab af landet, som er udgangen på den lange fortælling fra skabelse til eksil, 1 Mosebog-2 Kongebog, ensbetydende med tab af det gode liv. I *lovstoffet i Mosebøgerne* er det gode liv implicit målet for lovoverholdelsen. Således hedder det f.eks. i De Ti Bud: ”Ær din far og din mor, sådan som Herren din Gud har befaleet dig, for at du må få et langt liv, og det må gå dig godt på den jord, Herren din Gud vil give dig.” (5 Mos 5,16). I *profetlitteraturen* ses det gode liv som noget, der udfolder sig i fremtiden, men inden for denne verdens rammer. *Visdomslitteraturen* disker op med en mangfoldighed af praktiske anvisninger og formaninger, der sigter mod det gode liv, og den rummer dybe refleksioner over det. Og *Salmerne* giver udtryk for glæde og jubel eller for sorg og fortvivlelse som reaktioner på erfaring af lykke og ulykke, tilstedeværelse og fravær af det gode liv.

2. Forestillingen om det gode liv. Velsignelsen

Forestillingen om det gode liv i Det Gamle Testamente – eller i hvert fald i store dele af det – er knyttet til begrebet velsignelse, som er et centralt teologisk begreb i Det Gamle Testamente. Det introduceres allerede i det første kapitel:

Og Gud velsignede dem og sagde: ”Bliv frugtbare og talrige, og opfyld vandet i havene! Og fuglene skal blive talrige på jorden!” ... Og Gud velsignede dem og sagde til dem: ”Bliv frugtbare og talrige, opfyld jorden, og underlæg jer den; hersk over havets fisk, himlens fugle og alle dyr, der rører sig på jorden!” (1 Mos 1,22.28)

At velsignelse er det måske mest centrale begreb i den gammeltestamentlige teologi, er et synspunkt, der er gjort gældende i Hans Jørgen Lundager Jensens forfatterskab, mest udfoldet i hans disputats *Den fortærende ild* fra år 2000.¹ Med udgangspunkt i Claus Westermann² bestemmer Lundager begreberne velsignelse og frelse (eller redning) som de to centrale brændpunkter i Det Gamle Testamente. I nogle tekster er det Jahve som frelsens Gud, der betones, i andre Jahve som velsignelsens Gud, og Lundager hævder, at det er Jahve som *frelsens Gud*, der blandt gammeltestamentlige forskere har haft størst interesse; i den hidtidige forskning har fokus ligget på Jahve som den Gud, der griber ind i folkets historie (eller i det enkelte menneskes liv) på dramatisk og spektakulær vis. Et sådant gudsbillede finder man først og fremmest i den narrative litteratur og ikke mindst i den dramatiske historie om Israels storhed og fald, som den er skildret i 1 Mosebog-2 Kongebog. Hvis man derimod lægger vægten på andre dele af Det Gamle Testamente, først og fremmest myter, visdomstekster og rituelle tekster, tegner der sig ifølge Lundager et billede af Jahve som *velsignelsens Gud*. Her er den gammeltestamentlige Gud fremstillet ikke som den, der manifesterer sig i de store dramatiske begivenheder, men som den, der vedvarende skaber frugtbarhed og opretholder verden, sender regn til rette tid og sikrer mennesker og dyr de nødvendige livsfornødenheder, kort sagt, opretholder sin skabte verden og sikrer, at det gode liv kan udfolde sig her.

En vigtig pointe i Lundagers afhandling – og dermed et væsentligt bidrag til den gammeltestamentlige teologi – er, at han så at sige foretager en omprio-

¹ Hans Jørgen Lundager Jensen, *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*. Århus: Aarhus Universitetsforlag 2000 (2. udg. 2004). Se også *Hans Jørgen Lundager Jensens doktordisputats Den fortærende ild i tværfaglig belysning*. Studienævnets temadag onsdag den 3. oktober 2001. Forlaget Arken. Arkentryk nr. 126. Heri findes dels Lundagers resumé af disputatsen, dels temadagens indlæg.

² *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978 (*Grundrisse zum Alten Testament*, 6.)

ritering af de to brændpunkter i Det Gamle Testamente: frelse og velsignelse. Hvor tendensen i forskningen som ovenfor nævnt har været at give frelse første-prioritet, gør Lundager det modsatte: frelsen er underordnet velsignelsen. Frelsen sker med henblik på velsignelsen: *Jahve frelser for at velsigne*. Den gammeltestamentlige Gud er således i Lundagers optik ikke synderlig forskellig fra de frugtbarhedsguder, der kendes fra antikkens Nærorient. Den gammeltestamentlige Gud er en frugtbarhedsgud, der gennem sine velsignelsesgoder: langt liv, mange børn, sundhed, materiel rigdom og velstand er garant for det gode liv. Det afspejles f.eks. i slutningen af Jobs Bog:

Fra da af velsignede Herren Job mere, end han tidligere havde gjort. Han fik fjorten tusind får, seks tusind kameler, tusind spand okser og tusind æselhopper. Han fik syv sønner og tre døtre; den første kaldte han Jemima, den anden Kesia og den tredje Keren-Happuk. Så smukke kvinder som Jobs døtre fandtes ikke i hele landet, og deres far gav dem arvelod på linie med deres brødre.

Job levede endnu 140 år og så sine børn og børnebørn i fire slægtled. Så døde Job gammel og mæt af dage. (Job 42,12-17)

Vi kan altså foreløbig sammenfatte: Det gode liv har en central plads i det gammeltestamentlige univers. Selv om der er nuancer i beskrivelsen af det gode liv i de forskellige dele af Det Gamle Testamente, tegner der sig dog et nogenlunde klart billede af, hvad det gode liv er: det har en materiel og nutidig dimension, forbundet som det er med de velsignelsesgoder, der udgår fra Gud: frugtbarhed, føde, langt liv, rigdom og velstand, stort afkom, fred, sundhed og fremgang. Men hvordan bevares det gode liv, eller hvordan genvindes det, hvis det for en tid har været mistet? Med andre ord: Hvad er vejen til det gode liv? Det er et spørgsmål, der ikke gives noget entydigt svar på, men Det Gamle Testamente byder på en række svar, som vi nu vil gå nærmere ind på. Igennem denne præsentation af de forskellige svar er det min hensigt at aftegne om ikke andet så konturerne af nogle af de vigtigste teologier, som Det Gamle Testamente rummer.

3. Vejen til det gode liv³

Den deuteronomistiske teologi: Loven

Den deuteronomistiske teologi er den, vi finder i det såkaldte deuteronomistiske historieværk (dvs. 5 Mosebog-2 Kongebog), der beretter om Israel, Jahves udvalgte folk, fra tiden umiddelbart før de skal ind og tage det forjættede land i besiddelse, til det tidspunkt, da de må forlade landet og drage i eksil. Årsagen til denne skæbne er, at israelitterne har brudt pagten med Jahve; de har været ulydige mod loven ved, at de ikke har dyrket Jahve alene, men har hengivet sig til afgudsdyrkelse. Derfor har Jahve straffet dem ved at fratage dem den gave, han havde skænket dem: landet med alle dets velsignelser.

I 5 Mosebog er denne teologi udtrykt i programmatisk form. Bogen er udformet som Moses' afskedstale, som han holdt til israelitterne, da de var undervejs til det forjættede land – og dermed til det gode liv. Her ser han tilbage på fortiden: udfrielsen fra Egypten, pagtslutningen på Sinaj og ørkenvandringen, og han ser frem mod tilværelsen i landet, som israelitterne står foran at skulle begynde. Han understreger igen og igen, at landet er Jahves gave, som er fyldt af velsignelsens goder: af rigdom og frugtbarhed, med byer, der ligger klar til at flytte ind i, og marker, der er lige til at overtage. Det land, som er skænket og velsignet af Gud, er stedet, hvor det gode liv kan udfolde sig, et liv præget af frugtbarhed, velstand, mange leveår og ingen fjender.

Men dette skønmaleri af det gode liv, der venter israelitterne i landet, er ikke det eneste, Moses' tale til israelitterne kredser om. Han foreholder dem også muligheden af, at Gud kan tilbageholde sin velsignelse, betingelsen for det gode liv. Det sker, når folket glemmer, hvem der er velsignelsens ophav, og lader sig lede til afgudsdyrkelse af de andre folkeslag. Dermed er de ulydige mod loven og bryder den pagt, som er indgået, og det vil i sidste instans føre til, advarer Moses, at landet mistes. Lovoverholdelse er altså betingelse for, at det gode liv i landet kan bevares. Med stor ihærdighed formaner Moses israelitterne, at de skal holde loven, der påbyder Israel at dyrke Jahve alene. Således har loven ifølge den teologi, der udfoldes i 5 Mosebog, en formidlende rolle mellem Jahve og Israel; overholdelse af loven er garant for, at den rette relation mellem israelitterne i landet og Gud i himlen opretholdes. Det er den centrale pointe, som understreges igen og igen i 5 Mosebog: at forbindelsen til Gud i himlen – og dermed vejen til det gode liv i landet – går gennem *loven*. Ganske vist består der en fysisk afstand mellem Gud og Israel, men det, Gud har befalet israelitterne, er

³ Også i dette afsnit trækker jeg på Hans Jørgen Lundager Jensen. Foruden de allerede nævnte arbejder gælder det også hans bog *Gammeltestamentlig religion. En indføring*. København: Anis 1998, samt hans artikel, Landet og personen. To teologiske strømninger i Det Gamle Testamente, i: Else K. Holt & Hans Jørgen Lundager Jensen, *Mellem tekster. Festskrift til Kirsten Nielsen*. København: Anis 2003, 105-121.

til gengæld ganske nær og tilgængeligt; det er ”i din mund og i dit hjerte, så du kan følge det.” (5 Mos 30,14).

At loven er den vej, Israel skal vælge for at nå til målet: at leve det gode liv i landet, indskærpes således i slutningen af Moses' afskedstale:

Se, jeg stiller dig i dag over for livet og lykken, døden og ulykken. Hvis du lytter til Herren din Guds befalinger, som jeg giver dig i dag, og elsker Herren din Gud, vandrer ad hans veje og holder hans befalinger og love og retsregler, da skal du leve og blive talrig, og Herren din Gud vil velsigne dig i det land, du skal ind og tage i besiddelse.

Men hvis dit hjerte vender sig bort, og du ikke vil høre, men lader dig forlede til at tilbede andre guder og dyrke dem, så kan jeg i dag forsikre jer om, at I vil blive udryddet. I vil ikke få noget langt liv på den jord, du skal tage i besiddelse, når du nu går over Jordan. Jeg tager i dag himlen og jorden til vidne imod jer: Jeg har stillet dig over for livet og døden, velsignelsen og forbandelsen. Så vælg da livet, for at du og dine efterkommere må leve, og elsk Herren din Gud, adlyd ham, og hold fast ved ham! Så vil du leve og få et langt liv og bo på den jord, Herren lovede dine fædre Abraham, Isak og Jakob at give dem. (5 Mos 30,15-20)

Den præstelige teologi: Kulten

En anden markant teologisk linje i Det Gamle Testamente er den præstelige teologi, som vi først og fremmest finder i 2-4 Mosebog, men som også kan spores i andre dele af Det Gamle Testamente. Her er det andre temaer, der er fremtrædende, end dem, vi mødte i den deuteronomistiske teologi: helligdom, kult, ritualer og præsteskab, sondringen mellem helligt og profant og mellem rent og urent. I modsætning til den teologi, vi så udfoldet i 5 Mosebog, forudsætter den præstelige teologi ikke en afstand mellem Gud og Israel, men tværtimod et guddommeligt nærvær. Gud har sin bolig midt blandt israelitterne (se f.eks. 2 Mos 25,8; 29,45-46; 4 Mos 35,34); hans herlighed er steget ned og har taget ophold i helligdommen (2 Mos 40,34-35), og herfra breder hans velsignelse sig til landet og dets beboere. Frugtbarhed, trivsel og velstand såvel som samfundets orden, dets ve og vel, kort sagt: det gode livs opretholdelse, er helt og aldeles afhængigt af, at det guddommelige nærvær er til stede i helligdommen. Helligdommen og tjenesten i helligdommen må derfor indrettes, så den tjener sit formål, at være bolig for Guds herlighed, og det vil sige på en måde, så forskellen mellem helligt og profant opretholdes. Således rummer de præstelige dele af Mosebøgerne et væld af forordninger om helligdommens indretning og om kultens varetagelse. Forurenes helligdommen, er risikoen, at den guddommelige herlighed ikke længere kan bruge den som bolig, men må forlade den, og så forsvinder vel-

signelsen, det omkringliggende samfund sygner hen, og det gode liv ophører. Denne præstelige teologi, som har meget til fælles med nærorientalsk tempelteologi, har også sat sig spor i nogle af profetskrifterne: I Ez 9-11 er temaet netop dette, at den guddommelige herlighed forlader templet i Jerusalem, og i Hagg 1 beskrives, hvordan templet ligger i ruiner, hvilket har den katastrofale konsekvens, at Gud tilbageholder de velsignelsesgoder, der kendetegner det gode liv:

Derfor holder himlen duggen tilbage,
 jorden holder sin afgrøde tilbage.
 Jeg udråber tørke
 over landet og bjergene,
 over kornet, vinen og olien,
 over alt, hvad jorden lader vokse,
 over mennesker og dyr,
 over alt, hvad hænder frembringer. (Hagg 1,10-11)

Hvor det altså i den deuteronomistiske teologi er loven, der er formidlingspunktet mellem mennesker og Gud, er det i den præstelige teologi *kulten*. Her er det ikke lydighed mod loven, der er vejen til det gode liv, men den rette varetagelse af kulten. Den er betingelsen for guddommens forbliven midt blandt folket og dermed for, at det gode liv kan opretholdes. Det betyder dog ikke, at de to teologier modsiger hinanden; snarere kan man se dem som komplementære størrelser i den forstand, at de har to forskellige ”målgrupper”: de dele af Mosebøgerne, hvor den præstelige teologi kommer til orde, er en form for manual til *præsterne*; mens formaningen til lovoverholdelse i de deuteronomistiske tekster er rettet til *lægfolket*. Den præstelige teologi beskæftiger sig med præsternes ansvar for gudsforholdets opretholdelse, den deuteronomistiske teologi sætter lægfolkets ansvar i fokus.

Visdomsteologien: Den vise handling

En tredje vigtig teologi i Det Gamle Testamente er visdomsteologien. Den kan først og fremmest ses i visdomslitteraturen: Ordsprogenes Bog, Jobs Bog og Prædikerens Bog, men har også efterladt sig spor i andre gammeltestamentlige tekster. Den har som udgangspunkt, at denne verden er indrettet velordnet og formålstjenligt, skabt som den er ved hjælp af den guddommelige visdom. Visdommen er imidlertid ikke noget, der er forbeholdt Gud, men også noget, mennesket skal stræbe efter; ved at lade sin adfærd være præget af visdom kan mennesket bringe sine handlinger i overensstemmelse med den guddommelige visdom.

Visdomsteologien er optaget af sondringen mellem visdom og dårskab og – ækvivalerende hermed – retfærdighed og uretfærdighed. Det er anliggendet for

den visdomslærer, der fører ordet i Ordsprogenes Bog, at belære sin ”søn”, dvs. sin discipel, om visdommen og formane ham til at tage visdommen til sig, så han omsætter den i den vise handling, nemlig den handling, der er i pagt med den guddommelige visdom. Så vil han ”finde livet” (Ordsp 8,35), som kvalificeres som et langt liv præget af rigdom og ære, lykke og overflod (Ordsp 3,13-18; 8,21).

Ifølge denne teologi går vejen til det gode liv altså gennem *den vise handling*. Og hvad den vise handling konkret er, har Ordsprogenes Bog meget at sige om. Hovedparten af skriftet består nemlig af en række anvisninger fra visdomslæreren til sin elev på, hvordan den vise skal gebærde sig i dagligdagens gøremål, i familien og i sine sociale relationer. De temaer, som er fremtrædende inden for denne teologi, er andre end dem, de andre teologier kredser om. Som det ofte er konstateret, ligger begreber som Israel, kult og offer, lov og pagt uden for visdomsteologiens horisont. Ligesom den deuteronomistiske teologi er visdomsteologien en belæring af lægfolket; derimod er det etniske perspektiv, som er så udpræget i den deuteronomistiske teologi, fraværende i visdomsteologien. Men når det konkretiseres, hvad det gode liv er, taler visdomsteologien med samme stemme som den deuteronomistiske teologi: det gode liv er et langt liv, mange efterkommere, lykke og velstand. Således kan visdomslæreren give sin elev dette råd:

Min søn, glem ikke min belæring,
lad dit hjerte holde mine bud;
for et langt liv og mange leveår
og stor lykke giver de dig. (Ordsp 3,1-2)

Profetlitteraturen: Omvendelsen

Også den teologi, der kommer til orde i profetlitteraturen, rummer forestillingen om det gode liv. I denne teologi er de centrale temaer dom og frelse (eller ulykke og lykke), og synsvinklen er her kollektiv: det er folket og dets ledere, som profeternes forkyndelse er rettet til. Udgangspunktet for profeternes forkyndelse er en opfattelse af, at folket har vendt sig bort fra Gud. I den aktuelle situation manifesterer det sig i en række konkrete kritisable forhold: afgudsdyrkelse, en kult, der har udartet i forkert retning, en række sociale misforhold såsom de riges vellevned og udbytning af de fattige, manglende omsorg for de svage, et korrupt retsvæsen og ledernes skæbnesvangre alliancepolitik. I anklagens form udmaler profeterne disse misforhold, og folket foreholdes konsekvensen af deres syndige handlinger: den forestående guddommelige straf, som vil ramme Israel i form af tørke og misvækst, sygdom og ulykke, krig, fremmedherredømme og deportation, kort sagt en negering af det gode liv.

Selv om profeterne ofte formulerer sig i særdeles stærke vendinger om straffen, som om den er uafvendelig og definitiv, åbnes der alligevel nu og da for muligheden for en lykkelig fremtid, hvor misforholdene er hørt op, og tingenes rette tilstand er genetableret. Forudsætningen for det er, at folket og dets ledere erkender deres synd og vender om fra deres onde handlinger – tilbage til Gud. Sker det, vil Gud *måske* være nådig og stille dem en lykkelig fremtid i udsigt, en fremtid, hvor det gode liv igen kan udfolde sig. Ifølge denne teologi er det *omvendelsen*, der er vejen til det gode liv. Men i modsætning til de andre teologier er der ikke nogen ”automatik” i tilvejebringelsen af det gode liv ifølge den profetiske forkyndelse. Den ”handling-følge”-model, der er indbygget i de øvrige teologier, findes ikke i den profetiske teologi. Nok er omvendelsen en forudsætning, men ingen garanti; det er alene i kraft af Guds suveræne beslutning, at lykketilstanden indtræffer – en tilstand, hvor det rette forhold mellem Gud og mennesker er genoprettet, så den guddommelige velsignelse kan strømme ned over jorden og skabe frugtbarhed, fred og harmoni:

På den dag
slutter jeg en pagt for Israel
med de vilde dyr,
med himlens fugle
og med jordes krybdyr.
Bue, sværd og krigsmagt
sønderbryder jeg i landet,
og jeg lader dem bo trygt.
Jeg forlover mig med dig for evigt;
jeg forlover mig med dig
i ret og retfærdighed,
i godhed og barmhjertighed.
Jeg forlover mig med dig i troskab,
og du skal kende Herren.

På den dag
vil jeg svare, siger Herren;
jeg vil svare himlen,
og den skal svare jorden.
Jorden skal svare kornet,
vinen og olien,
og de skal svare Jizre’el.
Jeg sår hende i mit land.

Jeg vil vise barmhjertighed mod Ikke-Fundet-Barmhjertighed
og sige til Ikke-Mit-Folk: ”Du er mit folk,”
og han skal sige: Du er min Gud.” (Hos 2,20-25)

Salmernes teologi: Det individuelle gudsforhold

Den sidste teologi, som jeg vil omtale, er den, der præger en stor del af de gammeltestamentlige salmer, men som også findes uden for dette skrift. Grundtanken er her en opfattelse af forholdet mellem Gud og mennesket som et personligt, individuelt forhold. Gud er det enkelte menneskes beskytter og den, der yder mennesket hjælp, når det er udsat og befinder sig i lidelse og nød. Vi finder den i patriarkfortællingerne i 1 Mosebog; Gud er med patriarkerne på deres vandringer, fører dem sikkert fra sted til sted og sørger for fornødenheder på rejsen, se f.eks. 1 Mos 28. Og vi finder den i de individuelle salmer, som typisk er formet som en personlig henvendelse fra salmisten (salmens ”jeg”) til Gud (salmens ”du”). I disse salmer er den enkeltes bøn, tak og tillid til Gud de centrale motiver. I nogle af dem er det klagen og bønnen, der dominerer. Salmisten udmaler den nød og lidelse, han befinder sig i her og nu; han beskriver sig selv som truet af fjender, udsat for hån og foragt eller falske anklager fra sine omgivelser eller som ramt af sygdom og døden nær, og i den situation henvender han sig til Gud med en bøn om ikke at skjule sig, om ikke at være tavs og ikke være fjern, men at give sig til kende, at svare ham og komme ham nær; med andre ord: han beder Gud om at gribe ind, så lidelsen ophører. Som oftest er bønnen ledsaget af et løfte om lovprisning af Gud, så snart han har grebet ind. Nogle gange insisterer salmisten på sin uskyld og advarer Gud om, at hans lidelse kan give fjenderne anledning til skadefryd og hoveren, andre gange erkender han, at lidelsen er retfærdig straf for hans synd, og appellerer til den guddommelige nåde og barmhjertighed. Af og til nøjes han ikke blot med at klage over sine fjender og trygle Gud om at gribe ind, men han kan ligefrem gå i rette med Gud i protest mod den skæbne, der har ramt ham.

Andre af de individuelle salmer er præget af glæde og jubel, som er begrundet med en henvisning til en konkret begivenhed, som salmisten ser tilbage på: Gud greb ind i hans liv og bragte den lidelse og ulykke, han engang befandt sig i, til ophør, og det giver ham nu anledning til tak og lovprisning.

I Salmernes Bog finder vi således menneskets *reaktioner* på erfaringen af, at det gode liv aktuelt er mistet, eller på erfaringen af, at det gode liv, som har været mistet, nu er genoprettet. Det første giver anledning til sorg, angst, klage og bøn, det sidste til glæde, jubel, taknemlighed og lovprisning. I begge tilfælde reagerer salmisten med en direkte henvendelse til Gud – en henvendelse, der er udsprunget af en grundlæggende tillid til, at der består et nært, personligt forhold mellem ham og Gud, som han tiltaler ”*min Gud*”:

Herre, jeg priser dig,
for du har trukket mig op fra dybet;
du lod ikke mine fjender glæde sig over mig.

Herre min Gud,
jeg råbte til dig om hjælp,
og du helbredte mig.

Herre, du løftede mig op fra dødsriget,
du lod mig leve, jeg gik ikke i graven.

...

Du forvandlede min klage til dans,
du tog min sørgedragt af mig
og klædte mig i glæde.

Derfor vil jeg lovsynge dig uden ophør;

Herre min Gud, for evigt vil jeg takke dig. (Sl 30,2-4.12-13)

Salmisten udtrykker her den erfaring, at *hans* Gud reagerede på hans råb om hjælp, dengang han var ramt af ulykke i form af sygdom; råbet blev hørt, Gud greb ind, og vendepunktet indtraf: lidelse, sorg og klage blev afløst af glæde, lovprisning og tak. Det gode liv var vendt tilbage.

DET GODE LIV PÅ ELENDIGE BETINGELSER¹

Alexsandar Gusa

Lad mig indledningsvis stille et overordnet spørgsmål: levede Jesus af Nazaret det gode liv? Vi ved, at han opfattede sig selv som sendt til verden af Gud, at han helbredte og belærte dem, han kom i kontakt med, men også, at han mødte betydelig modstand og forfølgelse, og at han til slut endte med at blive henrettet som en forbryder. Det er ikke umiddelbart en livshistorie, vi kan forbinde med forestillingen om et godt liv. Tilsvarende er det svært at forestille sig, at hans efterfølgere – de såkaldte kristne – havde de store forventninger om et lykkeligt liv. Alligevel står vi i dag konfronteret med spørgsmålet om, hvilken forestilling om det gode liv, der gør sig gældende i Det Nye Testamente. Er der en mulighed for forbindelse mellem det gode budskab (evangeliet) og det gode liv? Det er det spørgsmål, som jeg vil prøve at besvare positivt i det følgende.

Et svar kræver, at vi først gør os klart, hvad vi overhovedet mener med ”det gode liv”. (Da vi for øjeblikket befinder os på Det Teologiske Fakultet, vil jeg lidt naivt forudsætte, at vi har en nogenlunde klar ide om, hvad ”det gode budskab” består i.) Bodil Ejrnæs har allerede redegjort for linien i Det Gamle Testamente, men for at komme frem til en bestemmelse af Det Nye Testamente er det nødvendigt at arbejde med et bredere perspektiv, dvs. at se på, hvilke forestillinger om det gode liv, der var gældende uden for de jødiske kredse på nytestamentlig tid.

Derfor vil mit foredrag bestå af to hoveddele. Først vil jeg på basis af det vidnesbyrd, vi har fra den græsk-romerske verden, opstille to modeller, der repræsenterer to forskellige forestillinger om, hvad det gode liv er. Dernæst – i anden del – vil jeg forsøge at læse Det Nye Testamente i lyset af disse to modeller. Den sidste del af foredraget vil bestå af en kort sammenfatning.

Men nu først til de to modeller.

1. To modeller (Det gode liv i den græsk-romerske tradition)

Diskussionen om det gode liv blev i antikken formuleret som et spørgsmål om lykken. Den grundlæggende fælles antagelse var, at alle mennesker gerne vil være lykkelige. Det, som bestemmer et menneskes handlen, er i sidste ende bestræbelsen på at opnå dette endegyldige mål (*telos*). I forlængelse heraf blev det

¹ Ud over nogle få rettelser har jeg valgt at lade foredragsmanuskriptet fremstå uændret.

gode liv identificeret med en række goder, at leve det gode liv var ensbetydende med at råde over en række grundlæggende goder i tilværelsen.

På baggrund af denne fælles antagelse kan man gå et skridt videre og skelne mellem to forskellige forestillinger om, hvad det gode liv er – set ud fra et græsk-romersk perspektiv. Og det er i tilknytning hertil, at jeg vil forsøge – med de forsimplinger, det nu engang indebærer – at opstille to arbejdsmodeller.

A. Den første model (konventionel)

Den første model repræsenterer den opfattelse, at det gode liv er tilvejebragt, når man råder over et *stort* antal goder. Hvad disse goder består set i ud fra et konventionelt synspunkt i antikken, kan indkredses ved at nævne følgende liste af elementer: en ædel herkomst, mange og retskafne venner, rigdom, en stor og vellykket børneflokk, en god alderdom; desuden legemlige kvaliteter såsom godt helbred, skønhed, gode kræfter, en velproportioneret krop; et godt omdømme, hæder, held og moralsk indsigt (eller det, som den moralske indsigt består i, nemlig: visdom, mod, retsind og besindighed).²

Den liste, som jeg her har opremset, stammer fra en håndbog i retorik. Og man vil naturligvis kunne variere listen, eventuelt fratække eller addere, men den giver i sig selv et meget godt overblik. Pointen er, at enhver af disse goder i sig selv er efterstræbelsesværdige, men de er ikke nok i sig selv til at udgøre et lykkeligt liv. Det er forholdsvis indlysende også fra et moderne synspunkt. Mange vil hævde, at f.eks. rigdom er et gode i sig selv, men har man ikke nogen venner, kan man ikke kaldes lykkelig. Men der er heller ikke enighed om, hvorvidt alle goderne er nødvendige. Nogle vil måske hævde, at en velproportioneret krop er ligegyldig (selvom den moderne plastikkirurgi og fitnessindustri har modbevist dette), andre mener, at det gode liv kun kan leves uden børn (cf. det romerske udtryk ”børn eller bøger”). Og igen vil der være nogle goder, som man ikke kan gå på kompromis med: uden et godt helbred er der mange, som finder livet elendigt.

Men alt dette ændrer ikke ved grundtanken i denne model, som er, at lykken er følgen af en akkumulation af materielle, legemlige og sjælelige goder. Problemet i denne model er imidlertid, at lykken bliver en yderst skrøbelig størrelse prisgivet tilfældet og tilværelsens omskiftelighed. Den livsfuldbyrdelse, som lykken repræsenterer, bliver placeret uden for menneskets kontrol. Dette problem gør det nødvendigt at opstille en alternativ model.

B. Den anden model (filosofisk-litterær)

Den anden model skal altså opfattes som et forsøg på at formulere en forestilling om lykken, det gode liv, der er uafhængig af tilfældet.

² Cf. Aristoteles, Retorikken 5.4.

Strategien består i at reducere behovet for de ydre goder til et absolut minimum, hvilket sker ved, at man tager ét element fra hele den samlede sum af akkumulerede goder og ophøjer det til det væsentligste af dem alle, dét, som alt andet skal vurderes i forhold til. Der er således tale om at distingvere mellem det virkelige gode og det tilsyneladende gode.

Dette ene gode, som fremhæves på bekostning af alle de andre goder, er ikke overraskende i de filosofiske kredse den moralske indsigt (dyden). Og det indebærer altså påstanden: at uden moralsk indsigt gives der intet godt liv på trods af, hvad man ellers måtte have af goder. Denne påstand bør måske uddybes lidt.

a. Radikalisme

Alle de traditionelle goder kan håndteres på forskellig vis, enten på en god eller en dårlig måde. Det afgørende er derfor ikke goderne i sig selv, men indsigten i, hvordan de skal håndteres. Det gode liv er ikke noget, der kommer dumpende ind ad brevsprækken, når man venter tilstrækkelig længe, og tilfældet vil det. Det gode liv er konsekvensen af en rationel og moralsk læringsproces, hvor man lærer at omgås de forskellige goder på en sådan måde, at de bliver til størst mulig gavn for andre og en selv. Den, som har gennemført denne læringsproces, har således moralsk indsigt eller ”dyd”.

Lad mig prøve at eksemplificere. De fleste mennesker vil opfatte børn som et gode i sig selv, noget som er afgørende for det gode liv. Børn kan imidlertid håndteres på både en god og en slet måde, de kan opdrages til næstekærlighed eller til selvished. I det sidstnævnte tilfælde er børnene ikke længere et gode. Eller som det Jødiske skrift ”Visdommens bog” formulerer det: ”bedre er barnløshed sammen med moralsk indsigt [dyd] (4:1).” (Med andre ord, børn er ikke et gode i sig selv, der er nødvendigt for at leve det gode liv.)

b. Radikal minimalisme

Af det, som her er blevet sagt, burde det være klart, at der her endnu ikke er tale om en fuldstændig uafhængighed af tilfældet. Ganske vist er lykken ikke længere noget, som tilfældet bringer med sig, men derimod noget, som tilvejebringes gennem menneskets selvbesindelse. Men det gør ikke lykken immun over for tilværelsens omskiftelighed. Det kræver, at man går mere radikalt og konsekvent til værks. Det er ikke tilstrækkeligt, at man ophøjer ét gode på bekostning af de andre goder, man må gå et skridt videre og hævde, at dette ene gode er identisk med det gode liv. Om man er ved godt helbred, er rig eller har børn eller har mistet det hele, er alt sammen ligegyldigt, idet den, der har grebet dette ene gode, allerede lever det gode liv uafhængigt af, hvad tilværelsen har at byde på. Som en logisk konsekvens af dette synspunkt er også den enkeltes liv underordnet dette ene gode, som alt andet vurderes i forhold til. Det er dette, som mulig-

gør heroiske udsagn om f.eks. at dø for fædrelandet eller at dø for sine venner. Og dette sidste aspekt illustrerer måske bedst, at denne anden model, som nu er blevet skitseret, rummer muligheden for en radikalisme, som er nødvendig, hvis det gode liv skal tænkes konsekvent uafhængigt af tilfældet.

Det fører mig til en kort sammenfatning, inden vi begiver os ind på Det Nye Testamente.

C. Afsluttende kommentar til første del

To mulige modeller for det gode liv er nu blevet skitseret. I den første model er det gode liv kommet i stand gennem tilvejebringelsen af en stor sum af de forskellige goder, som tilværelsen kan byde på. I den anden model er strategien at fokusere på et enkelt centralt gode og ophøje det over alle andre goder som en nødvendig betingelse for at leve det gode liv. Denne model kan imidlertid radikaliseres i en sådan grad, at det nævnte centrale og ophøjede gode bliver gjort identisk med lykken, sådan at dette ene ikke kun er nødvendigt, men også tilstrækkeligt for at leve det gode liv.

Hvis vi siger, at den første model er repræsenteret af *maksimalisten*, der mener, at det gode liv består af mange goder, så må den anden model i sin radikale form være repræsenteret af *minimalisten*, der hævder, at det gode liv kun består i ét.

Spørgsmålet er nu, hvor den kristne placerer sig i forhold til disse to modeller, altså: er den kristne maksimalist eller minimalist? Lad mig gøre rent bord fra begyndelsen og hævde ligeud: den kristne er minimalist.

Med dette svar vender jeg mig nu til foredragets anden del.

2. Det gode liv ifølge Det Nye Testamente

I den antikke tradition bruger man det græske ord *eudaimonía* til at betegne det gode liv eller lykken. Det er derfor værd at bemærke, at ordet slet ikke optræder i Det Nye Testamente. De nytestamentlige forfattere har dog næppe været uvidende om, at ordet fandtes, men har åbenbart ikke fundet det dækkende for det, som de ønskede at beskrive. I stedet har de valgt at bruge udtryk som f.eks. ”salighed”, ”evigt liv” og ”hellighed”. Det udelukker ikke, at selve ideen om det gode liv er til stede i Det Nye Testamente, den er blot formuleret ud fra et andet perspektiv. Og som allerede nævnt mener jeg, at Det Nye Testamente ligger nærmest den anden af de to modeller, som i det forudgående er blevet skitseret.

(Jeg burde måske her på dette sted indskyde en kort kommentar om det problematiske i at opfatte Det Nye Testamente som en samlet homogen størrelse, hvorfra man kan aflede et fælles syn på det gode liv. Men det er en diskussion, der hører til i en anden sammenhæng, og jeg må således nøjes med at advare om en række forsimplinger, der allerede er foretaget og vil ske i det følgende.)

Men nu tilbage til hovedargumentationen, der sigter på at vise, at de nytestamentlige forfattere arbejder med en forestilling om det gode liv, der bedst kan siges at være repræsenteret af den radikale minimalisme.

A. At ville ét

For at kunne tale om det gode liv kræver den radikale minimalist, at man udpeger én enkelt værdi og opløfter den til det kriterium, hvorudfra alt andet i tilværelsen vurderes og underkastes. Det er en strategi, der også er velkendt i en række af de nytestamentlige skrifter. Jeg vil nævne to eksempler. I lignelsen om perlen hos Matthæus siges det: ”Himmeriget ligner en købmand, der søgte efter smukke perler; og da han fandt én særlig kostbar perle, gik han hen og solgte alt, hvad han ejede, og købte den” (Matt 13,45-46). Et andet sted hos Lukas siger Jesus til Martha: ”Martha, Martha! Du gør dig mange bekymringer og er urolig for mange ting. Men ét er nødvendigt” (Luk 10,42). Og dette ene er naturligvis at hengive sig betingelsesløst til Jesus. Disse to eksempler kunne man se som formuleringer af det, som ifølge Jesus er det største bud, nemlig budet om at elske Gud af hele sit hjerte (Mark 12,29-30. Matt 22,35-40. cf. Luk 10,25-28). Det ville sætte tanken ind i en forholdsvis præcis gammeltestamentlig sammenhæng (*shema* i 5 Mos 6,4-5), og således indikerer denne strategi, der består at hierarkisere alle loyaliteter under ét overordnet hensyn, et centralt element i den nytestamentlige semantik. Men det er vigtigt at få med, at på trods af henvisningen til Det Gamle Testamente er der tale om en bevægelse hen i modsat retning, idet synet på de fundamentale goder i tilværelsen adskiller sig markant.

B. De andre ”goder”

Et videre aspekt af den minimalistiske strategi er nemlig devalueringen af de andre såkaldte goder. Det siger sig selv, at hvis en enkelt komponent fremhæves på bekostning af de andre, så kan disse ikke tilskrives den helt store værdi. Det er velkendt, at de nytestamentlige forfattere bedriver om omvurdering af alle værdier, der betyder, at det allerede eksisterende værdi-hierarki vendes på hovedet. Og ud fra dette omvendte perspektiv opfattes de fleste konventionelle goder som udefra kommende farer, der truer med at lede den kristne bort fra det væsentlige, nemlig troen.

At komme ind på de enkelte såkaldte ”goder” er ikke muligt i denne sammenhæng – det vil tage for lang tid. Men det skal nævnes, at der bag denne distancering i forhold til goderne ligger et problematisk forhold til verden og menneskets legemlighed, sådan som den udtrykker sig i begæret. Set ud fra et nytestamentligt synspunkt udfoldes *det gode liv på elendige betingelser*, nemlig de betingelser, der tilbydes fra verdens side. Når Jesus døde for vores skyld, var det, som Paulus siger, for at ”rive os ud af den nuværende onde verden” (*aiōn*, Gal 1,4); men at den troende herefter forsætter sit liv ”for Gud” (Gal 2,19) ”i

Kristus" (Gal 3,28) betyder ikke, at han eller hun nu lever på sikker afstand af verden. Det er snarere sådan, at verden intensiverer sine angreb på den troende gennem had, forfølgelse og anden pervers opfindsomhed. I overensstemmelse hermed bliver den kristne eksistens defineret ved en bestandig afsked med de herskende værdier og goder i verden knyttet til magt, penge, status og seksualitet.³ Det, som sættes højt af mennesker, er "afskyeligt i Guds øjne" (Luk 16,15).

Som sagt: det gode liv må leves på elendige betingelser. Men hvorfor så overhovedet insistere på at tale om det gode liv eller "salighed"? Det skyldes Det Nye Testaments understregning af, at den troende allerede nu har del i det kommende Guds rige og dets velsignelser (Matt 5,3-12; Luk 6,20-23).

C. Helligånd og absurditet

På et social-moralsk niveau fungerer troen som en suspension af de umiddelbare goder til fordel for et kommende gode (evigt liv, Guds rige). Det kan kun ske under formaning til udholdenhed og henvisning til Helligånden, der skænker den troende glæde på trods af al elendigheden. Dette sidste aspekt er for øvrigt det, som bidrager til, at Det Nye Testamente også rummer en række mere eller mindre – set udefra – absurde udsagn, der måske ikke helt topper på samme måde som den i antikken formulerede tanke, at den vise er lykkelig selv, når han ligger på torturbænken – men som alligevel kan ses som en bestræbelse på at betone et centralt aspekt ved det kristne eksistens, nemlig dens immunitet. Jeg tænker her på formuleringer om, at apostlene var "glade, fordi de var blevet anset for værdige til at blive vanæret" (ApG 5,41), eller om at finde sig med glæde i, at ens ejendom bliver berøvet (Hebr 10,54), alt sammen noget, der også svarer til det absurde handlemønster, der følger logikken: "skældes vi ud, velsigner vi... tales der ilde om os, svarer vi med gode ord" (1 Kor 4,12).

D. Døden

Det sidste afgørende træk, der viser, at vi har at gøre med en radikal minimalisme, er, at devalueringen af de konventionelle goder omfatter den egne eksistens, det bliver så at sige ligegyldigt, om man lever eller dør. Paulus skriver "For mig er livet Kristus, og døden en vinding. Men hvis forsat liv på jorden betyder frugt af mit arbejde, så ved jeg ikke, hvad jeg helst vil" (Fil 1,22). Paulus hælder til begge sider; overvejer han et selvmord? I Apostlenes Gerninger siger Paulus: "jeg tillægger ikke mit liv nogen betydning" (ApG 20,24; cf. 15,26; 21,13; 25,1). Denne tanke er snævert forbundet med hele det metaforiske netværk i de nyttestamentlige skrifter, der centrerer sig om døden.

³ "Sådan kan ingen af jer være min discipel uden at give afkald på alt sit eget" (Luk 14,33; cf. om efterfølgelse: Luk 9,23-27. Mark 8,34. Matt 16,24. Joh 12,25-26; og i forhold til verden: Jak 4,4. 1 Joh 2,15-17).

Set med nutidens øjne synes der ikke umiddelbart at være mange glæder og fornøjelser knyttet til denne forestilling om det gode liv, som indtil videre er blevet skitseret. Magt, ære, penge eller sex er ikke på dagsordenen. Man vil måske ligefrem hævde, at et sådan liv egentlig ikke er værd at leve – man kunne lige så godt være død. Og det er faktisk også en pointe: hos Paulus optræder eksplicit den tanke, at man i dåben dør med Jesus. Eller for at være mere præcis: den kristne er at opfatte som en ”død”, en som gennem dåben er død for verden, og hvis egentlige ”liv” først udfoldes i Guds rige. Derfor lyder formaningen: ”Tænk på det, som er i himmelen, og ikke på det jordiske. I er jo døde, og jeres liv er skjult med Kristus i Gud” (Kol 3,2-3; cf. Rom 6,1-11). Det gode liv er – med andre ord – kun for de døde.

Med den konstatering er det blevet tid til en afsluttende betragtning.

3. Afsluttende betragtning

Det er blevet sagt, at spørgsmålet om det gode liv afhænger af, hvilket perspektiv man anlægger. Ud fra et traditionelt perspektiv, hvor det gode liv er et spørgsmål om, hvilke goder der skal være til stede for, at et liv kan kaldes lykkeligt, giver det ikke megen mening at tale om det gode liv i forbindelse med den kristne tro. Men inddrager vi et andet perspektiv, hvor vi udvider begrebet lidt og siger, at spørgsmålet om det gode liv grundlæggende er spørgsmålet om, hvordan et menneske bør leve, så er det de nytestamentlige forfatters påstand, at det gode liv alene kan skænkes mennesket gennem troen på Jesus Kristus. For at acceptere den påstand er det imidlertid nødvendigt at ændre sin opfattelse af, hvad man traditionelt opfatter som godt her i tilværelsen. Eller for at være mere præcis: man må være parat til at erkende, at det gode liv intet har at gøre med det behagelige liv. Det Nye Testamente har ikke rum for noget ydre gode, i hvert fald ikke som efterstræbelsesværdigt i sig selv. Der er kun én ting, der er nødvendig og efterstræbelsesværdig, nemlig troen. Kun ét er afgørende: forholdet til Jesus. Alle andre loyaliteter, alle andre mulige interesser er underordnede dette ene. Og dette giver sig konkret udtryk i den kristne praksis, som er næstekærligheden, der består i at give afkald på alt sit eget til fordel for den anden.

Til gengæld skænker troen den kristne noget afgørende, nemlig en uafhængighed og sikkerhed, der gør den enkelte ”immun” over for de ydre tilskikkelser (ulykker, lidelse etc.): den salighed, som man har vundet i kraft af troen, kan alene mistes, hvis man giver afkald på troen, dvs. giver afkald på at leve sit liv i overensstemmelse med Guds vilje.

Den radikale minimalisme, som den kristne repræsenterer, skyldes en indsigt i, at de almindeligt accepterede goder tilhører en verden, som snart vil forgå. Denne minimalisme indebærer således en distancering i forhold til verden, der metaforisk er udtrykt som en ”død”. Man kan derfor også karakterisere den kristne som den, der har indset, at det gode liv kun er for de døde.

Litteratur

- Nussbaum, Martha C. 1986. *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vlastos, Gregory. 1991. *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.

DET GODE LIV – EN PARADISISK TILSTAND OM DET GODE LIV I DET MIDDELALDERLIGE KLOSTER

Mette Birkedal Bruun

Intro: Hvad er det gale ved det gode liv?

Jeg er glad for at være blevet inviteret til at deltage i denne diskussion om det gode liv og Gud – først i forbindelse med Forskningens Døgn, siden ved Studienævnets Temadag og nu på tryk. Det har været udbytterigt at betragte mit faglige felt under denne synsvinkel, og det har været tankevækkende sideløbende at forsøge at indkredse og præcisere en mere eller mindre instinktiv fornemmelse af, at et fokus på temaet “det gode liv” er udfordrende for en universitetsforsker, provokerende for en (kirke)historiker og konfliktfyldt for en teolog. Før skitseringen af forestillingen om det gode liv i det middelalderlige kloster vil jeg her anføre et par betragtninger over denne ambivalens ved overskriften “Det gode liv og Gud”.

For det første: Universitetets bud på det gode liv. Temadagen, som danner udgangspunkt for dette indlæg, var en udløber af et arrangement under Forskningens døgn i foråret 2007, der som overordnet tværfakultært tema havde “det gode liv”. Forskningens døgn drives blandt andet af en ambition om at give omverdenen et indblik i, hvad der foregår bag universitetets angiveligt tykke mure, det vil sige af en fordring om, at universitetet aflægger sig sin notoriske verdensfjernhed for en dag. Temaet “det gode liv” blev formodentlig valgt blandt andet for at give forskere mulighed for at vise, at deres forskning ikke er abstrakt og uanvendelig. Præmissen var altså ikke nødvendigvis “fra tanke til faktura”, men måske nok “fra tanke til lykke, helse, velfærd, godhed, opfyldelse” – eller hvordan vi nu definerer det gode ved det gode liv.

Det er et tema, der kalder på opbyggelig tale, gerne med en utvetydig morale. Det være sig om fedmebekæmpelse, gode kostvaner, nanoteknologiens brug i kampen mod ældning eller grønne områder i byerne, for nu at tage et par eksempler fra det arrangement, som Københavns Universitet og Politiken var værter ved i forbindelse med Forskningens døgn. Teologien, der idelig cirkler om forestillinger om det gode liv, som de kommer til udtryk i bestemte historiske sammenhænge såvel som overgribende forestillinger og dogmer, må da – om noget fag – have svar på rede hånd, når en sådan opgave stilles? Og hvis der blandt andet, som det er blevet sagt, drives teologi, fordi der skal prædikes om

søndagen, er det vel næppe noget problem for Det Teologiske Fakultet at stille op med en prædiken på en torsdag om, hvordan livet kan blive godt med Gud?

Det kan diskuteres. For eksempel kan der over for en sådan fiktiv gennemspilning af mulige tanker og intentioner bag temaet indledningsvis spørges, om ikke den akademiske teologi har som en af sine opgaver at søge at modsige og udfordre trangen til konkrete og umiddelbare løsningsforslag og de forkortelser, denne trang indebærer?

For det andet: Det gode liv i historisk lys. Netop fordi teologien studerer et felt, der godt kan forenkles til at være en grundlæggende optagethed af spørgsmålet om "livet med Gud" i blandt andet dennes historiske manifestationer, må dette tema vel være *gefundenes Fressen* for en kirkehistoriker? Også her vil jeg tillade mig at gøre knuder. Hvis man betragter kirkehistorie som et studie af tekster, begivenheder og temaer i deres historiske kontekst eller ud fra deres betydning inden for bestemte fortolkningsfællesskaber, må den enkelte teksts egenart samt historiske og fortolkningsmæssige *Sitz-im-Leben* fastholdes og medtænkes på en måde, der efter mit skøn yder frugtbar modstand i forhold til en formulering som "det gode liv".

Nu skal der vel generelt gøres et par hermeneutiske og metodiske øvelser, når man nærmer sig historisk stof og derved søger at bringe en nutidig og en fortidig horisont i spil. Provokationen ved den specifikke ordlyd af "det gode liv" er imidlertid, at den har konnotativ slagside i retning af den nutidige horisont. Selv om det ikke kun er et moderne begreb, er "det gode liv" et begreb, vi uden videre fylder en masse nutidigt indhold i. Begrebet har altså en moderne associationstygde, som, efter min mening, hæmmer snarere end fremmer den lydhørhed, der er et af historikerens vigtigste redskaber. Igen ligger trangen til et forkortet perspektiv nær: hvilken lære kan vi i dag umiddelbart drage af fortiden med hensyn til det, vi betragter som det gode liv? Igen vil jeg hævde, at der ligger en akademisk opgave i at stryge denne trang mod hårene i en medtænkning af det kompleks af historiske vilkår i nutid såvel som fortid, der på frugtbar vis besværliggør en direkte eksistentiel viden(s)deling med folk som Augustin, middelalderlige munke eller Luther.

For det tredje: Teologien og det gode liv. Spørgsmålet om det gode liv er potentielt tæt forbundet til spørgsmålet om, hvad det vil sige at være menneske. Det er et grundspørgsmål, teologien deler med humanvidenskaberne. Teologiens særegenhed tegnes her, så vidt jeg kan se, dels af en systematisk tilegnelse af bestemte akademiske redskaber, dels af en grundlæggende interesse for et bestemt felt af svar på spørgsmålet om, hvad det vil sige at være menneske. Det er et felt, der ganske vist kredser om forestillingen om "det gode liv og Gud" – men i en kredsen, der udfolder dette tema i snæver sammenhæng med dets modsætning, nemlig forestillingen om "det gale liv og mennesket". Igen: Alle læsninger indebærer nødvendigvis, at nogle motiver fremlæses og andre forbigås.

Men det forekommer, at et fokus på det gode liv og Gud tager afsæt i en problematisk borttænkning af denne anden side af hele tankesættet omkring menneskets eksistensvilkår.

Den mentale horisont i det middelalderlige kloster er et godt eksempel på en tankegang, som ser ud til at være ensidigt optaget af spørgsmålet om det gode liv og Gud, men som lige så ofte støder på grund, fordi menneskets jordiske vilkår bryder ind i eller sprænger det gode liv med Gud.

Det gode liv i klosteret

I en præsentation af “det gode liv i det middelalderlige kloster” må man indledningsvis søge at indkredse, hvordan begrebet “det gode liv” opfattes i Middelalderen. Det kan gøres på, mindst, to måder. Man kan gå bogstaveligt til værks og spore, hvordan udtrykket *vita bona* bruges i middelalderlige tekster. Eller man kan søge at identificere indholdet af udtrykket “det gode liv” og undersøge, hvordan en tilsvarende betydning udfoldes i en middelalderlig sammenhæng.

I en lidt karikeret udgave af den hermeneutiske grundpræmis, at vi nærmer os teksterne fra vores egen erfaringshorisont og med afsæt i én side af begrebets bagage af moderne konnotationer, tog jeg i mit temadagsoplæg udgangspunkt i det gode liv, som det kommer til udtryk i pensionsopsparingsreklamer, søndagsavistillæg med top-ti opstillinger af brunch-cafeer og lignende og bestemte det som en teleologisk farvet tilstand af lykke, harmoni og fred/tryghed i modsætning til hårdt arbejde. Den tilstand er i høj grad til stede i de middelalderlige tekster, hvor den imidlertid optræder under betegnelsen *vita beata*, det salige liv.

Selv et overfladisk vue over patristiske og middelalderlige tekster viser, at *vita bona* og *vita beata* er to vidt forskellige ting. *Vita bona* er den gode livsførelse; det vil sige, når man handler godt og gudfrygtigt i stedet for syndigt. *Vita beata* er livet i enhed med Gud: som det fandtes før mennesket i Syndefaldet vendte sig mod sig selv og, især, som det igen skal genoprettes i saligheden. Forenklet sagt: mens *vita bona* er det hårde arbejde på jorden, er *vita beata* den fryd- og fredfyldte belønning i himlen. *Vita beata* er målet, *vita bona* midlet. Et par løsevne tekststumper må her række til belysning af, hvordan begreberne bruges af de middelalderlige forfattere. Som et enkelt repræsentativt eksempel på denne skelnen mellem den gode livsførelse som indsatsen og det salige liv som den endelige opfyldelse kan peges på en passage fra Gregor den Stores (d. 604) homilier over Ezekiel, der tematiserer munke-pavens generelle optagethed af balancen mellem det aktive og det kontemplative liv. Teksten findes i en længere allegorisk udlægning af Ezekiels fremstilling af det nye tempel (Ez 40-44). “[...] portens ydre tærskel er det aktive liv, mens den indre tærskel er det kontemplative liv. Gennem den første vandrer man nemlig i tro, mens man gennem den anden i sandhed haster mod visionen. Den første leder i det ydre enhver, så

han må leve godt, den anden fører ham i det indre, så han strækker sig fra det gode liv frem mod de evige glæder.”¹ For Gregor må det gode liv (*vita bona*) forstået som livet med de gode handlinger altså betragtes som en foreløbig tilstand, der fører frem til det gode liv forstået som de evige glæder. Dette suppleres meget godt af Vilhelm af Saint-Thierrys (d. 1148) ord: “Den fuldkomne og varige nydelse [i sjælens kærlighed til Gud] findes alene i det salige og evige liv om hvilket det siges: ’Træd ind i din Herres glæde’.”² I det følgende arbejder jeg ud fra definitionen af det gode liv som *vita beata*. Det er altså ikke den gode handlen, men det gode mål, der er i fokus.

Her forfølges det aspekt af middelalderens begreb om det gode liv, der kommer til udtryk i det 12. århundredes cistercienserklostre: dels i det konkrete levede liv, dels i de tekster, der forfattes inden for rammerne af dette liv. Jeg bruger begrebet “det gode liv” i en form, der er tilnærmet *vita beata*-tanken, det vil sige som et begreb, der rummer forestillingen om livet i enhed med Gud. Udgangspunktet er, kort sagt, den grundlæggende tanke, at det er noget, mennesket har haft, men har mistet og endnu ikke fået igen. Det gode liv var det, mennesket levede i Paradis, da det var vendt mod Gud og havde sin skabte gudbilledlighed i behold. I kraft af denne gudbilledlighed havde mennesket retning mod saligheden og både ret til og mulighed for at tage del i den. Men ved syndefaldet er mennesket blevet afskåret både fra Paradiset og fra salighedens genopretning ved sin bundethed til kropsligheden og dødeligheden. Det vil også sige, at det gode livs enhed med Gud her, med en nærmest voldelig udglatning af perspektiver og nuancer, bruges synonymt med begreber som “salighed”, “vendt-hed mod Gud” og “livet i Paradis”, fordi disse begreber hver især indebærer tanken om, at mennesket står i det forhold til Gud, som det er skabt til at indtage og skal indtage i saligheden.³

¹ “[...] limen exterius in porta est uita actiua, limen uero interius uita contemplatiua. Per illam quippe ambulatur in fide, per hanc uero festinatur ad speciem. Illa exterius ducit ut unusquisque bene uiuere debeat, ista interius perducit ut ex bona uita ad gaudia aeterna pertingat.” Gregor d. Store, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* II,III,23; *Grégoire le Grand: Homélie sur Ézéchiél* II, red. og overs. af Charles Morel (Paris: Les Éditions du Cerf, 1990), Sources Chrétiennes 360, s. 176. Med Augustins ord: “Det gode liv er værket, det salige belønningen.” (“Bona vita, opus est: beata, merces est.”) *sermo* 297,8; *Patrologia Latina* 38, col. 1362.

² “In illa vero beata et æterna vita de qua dicitur: Intra in gaudium domini tui, sola erit perfecta et perpetua fruitio [...]” Vilhelm af Saint-Thierry, *De contemplando Deo* 7; *Guillaume de Saint-Thierry: La contemplation de Dieu*, red. og overs. af Jacques Hourlier (Paris: Les Éditions du Cerf, 1959), Sources Chrétiennes 61, s. 86.

³ En sidestilling af det paradisiske liv med den himmelske salighed kommer f.eks. til udtryk i følgende augustinske passage “[...] Mennesket begyndte at arbejde med jorden, da det efter synden blev sendt bort fra det salige liv, som det havde nydt i Paradis.” (“[...] homo coepit operari in terra, cum post peccatum de beata vita dimissus est, qua in paradiso fruebatur.”) Augustin, *De Genesi contra Manichaeos* II,V,6; *Patrologia Latina* 34, col. 199.

Når det gode liv skal etableres inden for rammerne af en jordisk tilværelse, må det derfor blive et spørgsmål om at nærme sig vendtheden mod Gud så meget som muligt og i størst mulig grad overkomme følgerne af Faldet i form af kødets herredømme. Det gøres grundlæggende i to forskellige bevægelser. Dels gennem en afsondring fra verden og de behov og aspirationer, der bestemmes som verdens kendetegn, dels gennem en tilnærmelse til det himmelske. Denne dobbelte bevægelse finder en lang række udtryk i det middelalderlige kloster, udtryk som her må behandles i ganske summarisk form.

Helt grundlæggende konkretiseres afsondringen fra den post-lapsariske kødelighed i det cisterciensiske ørkenideal. Kernen i dette ideal er, at ved at grundlægge klostrene langt fra byer, forskansninger og landsbyer, sådan som cisterciensernes statutter foreskriver, fjerner munkene sig fra livet, som det leves i verden. Tanken er, at man ikke må slå sig ned i denne verden, men – på et mentalt plan – skal bo i telt, symbolet på den midlertidige bolig.⁴ Mens de middelalderlige klostre i materiel og praktisk forstand udgør nok så konkrete og grundfæstede residenser, er ideen altså, at det liv, der leves dér, kun hvad det allermest nødvendige angår er forankret i jordiske behov. For den enkelte munk stadfæstes afsondringen i afgivelsen af klosterløftet. Det er et løfte, der konstant skal fornyes i form af det levede livs afstandtagen fra den ekstra-murale verden. Ud over denne grundlæggende, ret storstilede afsondring udmøntes munkens afvisning fra den jordiske kødelighed i det asketiske livs fortsatte bekæmpelse af kroppens behov for søvn, hvile, mad og varme. Undertvingelsen af kroppen gennem manuelt arbejde, nattevågen, faste og uopvarmede rum bliver en undertvingelse af det post-lapsariske vilkår, og det asketiske liv tjener til at genindsætte mennesket i dets oprindelige herredømme over kødet.

Derfor gælder det om at styre sanserne; de er vinduer til sjælen, som synden kan trænge igennem. Afskærmningen af sanserne sker blandt andet, helt konkret, med munkekuttens hætte. Med Hélinand af Froidmonts (d. efter 1229) ord: “[Synet] er det vigtigste og største af vinduerne i vores hus [...] Derfor foreskrives det, at vi på sovesalen altid har vores hætter trukket langt frem over hovederne og ned foran øjnene.”⁵ Også klosterets opbygning hjælper munken til at gennemføre adskillelsen; det gælder både de foresattes bud og formaninger, som han må underkaste sig i absolut lydighed, og den disciplinering, der finder sted gennem det fælles liv, og den gensidige støtte såvel som interne overvågning, som dette liv indebærer.

⁴ Se f.eks. Bernard af Clairvaux, *De dedicatione*, sermo 2,4 og *Super Cantica Cantorum*, sermo 26,1.

⁵ “Hæc est fenestrarum domus nostræ prima et maxima [...] Idcirco præcipitur, ut in dormitorio caputia in nostris capitibus semper profunde demissa ante oculos habeamus.” Hélinand af Froidmont, *In ramis palmarum*, sermo 2; *Patrologia Latina* 212, col. 560.

Også den anden side af bestræbelsen på at nærme sig den paradisiske enhed med Gud i klosteret, tilnærmelsen til det himmelske, finder flere forskellige udtryk i det levede klosterliv. På et overordnet plan har den monastiske rutine blandt andet til hensigt at sikre, at munkens blik er stift rettet mod det himmelske mål og vejen dertil, og at han ikke forfalder til svinkeærinder. Som en afgørende bestanddel af denne rutine tjener klosterets liturgiske program til at orientere ham i den rigtige retning. Otte gange i døgnet søger munkene til klosterkirken for at bede tidebønner, der er bygget op omkring de 150 gammeltestamentlige salmer, som synges igennem i løbet af en uge. I disse bønner gør munken Psalmistens ord til sine egne. Salmernes anråbelser og lovprisninger, klagerne over fjendernes fremgang og takken for Guds omsorg ses alt sammen som talt ud af den bedendes hjerte og fremmer den tilstræbte sammensmeltning af erfaring og bibeltekst. Desuden udmønter tidebønnerne idealet om den kristnes stadige årvågne vendthed mod Gud i en efterlevelse af f.eks. Matt 25,13: "Våg derfor, for I kender hverken dagen eller timen." Og endelig udgør tidebønnerne en jordisk pendant til den himmelske lovsang. Noget forkortet sagt kan tidebønnerne altså siges at være med til at etablere himlen på jorden og holde munken rede til himlen.

Derudover nærmer munken sig enheden med Gud i kontemplationen, den tekstbundne meditation. Gennem en betragtning af Kristi kødelige liv skal munken søge at trænge frem til en forståelse af Kristi åndelige karakter og de guddommelige sandheder. Mødet med Kristus i ånden udtrykkes med Højsangens sprog som en forening mellem brud (sjælen/kirken) og brudgom (Kristus). I særlige tilfælde fører det til en forsmag på den endelige, himmelske forening i en foreløbig gudsvision, der vel må siges at konstituere det gode liv, forstået som saligheden, på jord, om end kun glimtvis og ufuldstændigt. – Særligt varig kan den heller ikke siges at være: en halv time bestemmes den til af Gregor d. Store,⁶ hvis tidsangivelse siden gentages af både Bernhard af Clairvaux og hans samtidige Vilhelm af Saint-Thierry. Men den er både rig og sanselig; den åndeligt modnes "øjne skal se Kongen i hans skønhed gå foran sig [...] til skønne haver og vandrige kilder, til forrådskamre med lækkerier og vellugtende dufte og til sidst ind i sovekammerets hemmelighed."⁷

Tilsammen kan klosterets dobbelte bestræbelse på at fjerne sig fra det jordiske og nærme sig det himmelske siges at konstituere klosteret som en art forgård til det himmelske Jerusalem. Det er en tanke, der kommer til udtryk i Bernhards *Epistula* 64, et *locus classicus*. Brevet er adresseret til biskoppen af Lincoln,

⁶ Gregor den Store, *Homiliae in Hiezechihalem* II,II,14; Sources Chrétiennes 360, s. 120.

⁷ "Regem in decore suo videbunt oculi eius, praeuntem se [...] ad amoena hortorum et irrigua fontium, ad delicias cellariorum et odoramenta aromatum, postremo ad ipsa secreta cubiculi." Bernhard af Clairvaux, *Super Cantica Canticorum*, sermo 32,9; *Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke* V, s. 512.

hvis kannik Philip drog på pilgrimsfærd til Jerusalem, men stoppede i Clairvaux og blev så glad for livet dér, at han slog sig ned. Bernhards ord til Philips foresatte er ikke fri for triumf: “Jeres Philip, som ville drage til Jerusalem, har fundet en genvej og er hurtigt kommet dertil, hvor han ville hen. [...] Og dét – hvis I vil vide det – er Clairvaux. Det er Jerusalem, forbundet med det himmelske i kraft af helhjertet fromhed, efterlignelse af dets liv og slægtskab i ånden.”⁸

Her kunne historien for så vidt stoppe. Med den konklusion, at det middelalderlige kloster søger at etablere det gode, forstået som det salige, liv på jord i form af asketisk afholdenhed, stilhed, lovsang, bøn og kontemplation, og at klosteret er ramme om en rejse mod saligheden: en hvileløs progression, en gradvis og systematisk fremadskriden mod genoprettelsen af Paradisets gode liv ...

Problemet er imidlertid, at dette ikke er det eneste billede af klosterlivet i de monastiske tekster. Lige så ofte handler de om, at det gode liv udebliver; eller at munken ikke erfarer andet end post-lapsarisk kødelighed og jordisk begrænsning. Klosteret er ikke kun et Jerusalem. Som resten af menneskeheden er også munkene underkastet det babylonske fangenskab: “Men hvornår”, siger Bernhard, “vil det få en ende, brødre, vores fangenskab, som har strakt sig over så mange år, ja, helt fra verdens begyndelse? Hvornår skal vi befries fra denne trældom? Hvornår bliver Jerusalem, den hellige by, genoprettet?”⁹ Lige meget hvor meget munkene er på vej mod himlen, er de stadig på jorden.

Heller ikke afsondringen er fuldstændig vandtæt. Klosterløftet isolerer ganske vist principielt munken fra verden på et konkret plan, men klostermuren er ikke en forsikring mod fristelser og prøvelser. Hélinand af Froidmont udmaler Djævelens anslag inden for murene og får derved sagt ganske meget om, at middelaldermunken ikke altid har erfaret klosterlivet som det gode liv. Over for novicen er det især modsætningen mellem livet før og efter klosterløftet, Djævelen spiller på, når han, med Hélinands ord, slynger kaotiske overvejelser i hovedet på den nyankomne, så hans monastiske færd besværliggøres. Djævelen viser novicen verdens glæder og minder ham om den ære og hæder, som han plejede at sole sig i derude. Siden går Djævelen direkte til angreb på tilfredsheden med klosterlivet; han ophober modvilje i munken mod “den spartanske mad, fasternes stadighed og mængden af nattevågen, tøjets grovhed og simpelhed, arbejdets

⁸ “Philippus vester, volens proficisci Ierosolyman, compendium viae invenit, et cito pervenit quo volebat. [...] Et si vultis scire, Claravallis est. Ipsa est Ierusalem, ei quae in caelis est, tota mentis devotione, et conversationis imitatione, et cognatione quadam spiritus sociata.” Bernhard af Clairvaux, *Epistula* 64,1-2; *Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke* II, s. 554-556.

⁹ “At vero captivitas nostra, fratres, quando finietur, quae tot annis, ab initio utique mundi, protenditur? Quando liberabimur a servitute ista? Quando restaurabitur Ierusalem, civitas sancta?” Bernhard af Clairvaux, *In Septuagesima*, sermo 1,4; *Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke* VII, s. 432.

bestandighed, påbuddet om tavshed, afsondringens kedsomhed og den nødvendige tålsumhed over for misundelige og bagtalere.”¹⁰

Trods kuttehætte og himmel-rettethed står sanserne desuden ofte ubeskyttede, så munken ikke formår at holde sit blik fæstnet på Kristus. Måltethedens værste fjende er nysgerrigheden, som er første skridt på vejen til fortabelse. Gribes munken først af nysgerrighed, er hættens et ringe værn; så står sanserne vidt åbne: “[...] hvor end han står, går eller sidder, begynder øjnene at flakke, han strækker hals og spidser ører [...]”.¹¹ Og det er ikke bare øjnene, der flakker. Munken begynder selv at flakke, *vagari*. Han er ganske vist bundet af klosterløftets krav om stedfasthed, så nogen egentlig omkringfaren kan det ikke blive til, men han bevæger sig rastløst fra læsning til bøn og videre til manuelt arbejde uden at dvæle ved nogen af delene.¹² Denne rastløshed er det ydre udtryk for hans flakkende sjæl, *animus vagabundus*: han har alt muligt andet i hovedet end sit himmelske mål.¹³

Det jordiske vilkår gennemsyrrer også Kristus-visionen. Kun få oplever udviklingen fra den kødelige til den åndelige forståelse. Med et sideblik til den tvivlende Thomas og med Kristus for øje giver Vilhelm af Saint-Thierry en indgående skildring af anstrengelsen for at gøre denne bevægelse: “Men når jeg ønsker at nærme mig ham, [...] når jeg ønsker at se og røre hele ham og ikke alene det, men at nærme mig det hellige sår i hans side, indgangen til arken, som er lavet i hans side, ikke bare for at stikke min finger ind i det eller hele hånden, men for at træde helt ind i det, helt ind til selve Jesu hjerte [...], ak, så siges der til mig: Rør mig ikke!”¹⁴ Selv om munken i kontemplativ forstand skulle nå helt ind til Jesu hjerte, så bruden oplever brudgommens nærvær, er det lige så ofte fraværet, der præger højsangssceneriet. Et suggestivt højdepunkt i gengivelsen af brudens klage over brudgommens fravær i de bernhardinske højsangsprædikener er abbedens udfoldelse, over to prædikener, af det ene ord *revertere*, “vend om” eller “vend tilbage” fra Højsangens vers 2,17, som bliver den forlad-

¹⁰ “[...] de austeritate ciborum, de continuatione jejuniorum, de prolixitate vigiliarum, de grossitudine et vilitate vestimentorum, de instantia laboris, de censura silentii, de tædio claustrum, de tolerantia contra invidios et detractores necessaria [...]” Hélinand af Froidmont, *In ramis palmarum*, sermo 2; *Patrologia Latina* 212, col. 559.

¹¹ “[...] ubicumque stat, ambulat, sedet, oculis incipientem vagari, caput erectum, aures portare suspensas [...]” Bernhard af Clairvaux, *De gradibus humilitatis et superbiae* X,28; *Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke* II, s. 88.

¹² Bernhard af Clairvaux, *Sententia* III,31.

¹³ Bernhard af Clairvaux, *De diligendo Deo* VII,18.

¹⁴ “Sed cum accedere gestio ad eum [...] totum eum desidero videre et tangere, et non solum, sed accedere ad sacrosanctum lateris ejus vulnus, ostium archæ quod factum est in latere, ut non tantum mittam digitum vel totam manum, sed totus intrem usque ad ipsum cor Ihesu [...] heu dicitur michi: Noli me tangere.” *De contemplando Deo* 3; *Sources Chrétiennes* 61, s. 64.

te bruds råb til den brudgom, som ikke længere er hos hende: “Vend tilbage, siger hun. Og det er klart, at han ikke er der, ham hun kalder på [...]”.¹⁵

De middelalderlige munke er optaget af det gode liv; de længes efter det, søger det og indretter deres liv på at opnå det. Men deres udgangspunkt er dets fravær: menneskets afskårethed fra sit paradisiske udgangspunkt og himmelske mål. De er optaget af, hvad det vil sige at være menneske på syndefaldets vilkår, og hele deres klostertilværelse er ét langt svar på det spørgsmål. I deres stræben efter “det gode liv” støder de konstant på et vilkår, der med tilsvarende moderne termer kunne kaldes “det fragmenterede liv”, “det skrøbelige liv”, “det fremmedgjorte liv” – og som de selv ville kalde livet som menneske under synden. Via en række forskellige former for reguleret praksis, asketisk livsførelse, kontemplativ læsning og opdyrkelsen af en bestemt mental og åndelig rettethed søger de at fjerne sig fra den kødelighed, som de finder er verdens kendetegn og nærme sig dét gode liv, som er deres himmelske mål. Men det sker under den stadige trussel fra erfaringen af fald, tab og afstand.

Epilog

Hvad lærer munkene os om det gode liv? Hvis man nærmer sig det middelalderlige kloster som ét bud på det gode liv, ligger det jo set fra et nutidigt synspunkt lige for at se den monastiske ro, enkelthed og strenge skønhed i arkitektur og udsmykning som et tidligt og radikalt eksempel på *easy living*: et aktuelt bud på det gode liv opnået gennem fokus på få, udsøgte ting og basale værdier.

Men går vi ned i stoffet, viser det sig, at livet i klosteret, for dem, der lever det, tilsyneladende kun i afsvækket form er at betragte som det gode liv. Min påstand med dette indlæg er, at klosteret, dets praksisser og tekster først og fremmest viser hen til et godt liv, som ikke er der. Gennem allehånde praktiske og åndelige foranstaltninger, som måske, i glimt, etablerer en spejling af det gode liv her og nu, men som ikke i sig selv er det gode liv. Teksterne lærer os, at det asketiske liv i alle måder er *hard living*. Ikke bare fordi det kræver, at munken med udholdenhed bærer trængsler såsom nattevågen, faste og besværlige ordensfæller, men også fordi det ikke bærer lønnen i sig selv. Det gode liv, forstået som *vita bona*, den gode livsførelse, giver hverken sikkerhed mod Djævelens anslag, eller guddommelig fred her og nu. Først i det hinsides kan munken gøre sig håb om belønningen i det egentlige gode liv, *vita beata*.

De middelalderlige munke kan måske lære os at stille spørgsmål om, hvad det gode liv er og har været, ligesom de kan give os ét historisk betinget svar på det spørgsmål. Men de monastiske tekster peger, så vidt jeg kan se, først og fremmest på en erfaring af det gode livs tætte forbundethed med sin modsætning. Måske kan eksempler som dette på et mere overordnet plan være med til at

¹⁵ “REVERTERE, inquit. Liqueat non adesse quem revocat [...]” Bernhard af Clairvaux, *Super Cantica Cantorum*, sermo 74,1; *Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke* VI, s. 492.

modarbejde trangen til forkortelser, pege på en grundlæggende sammensathed og, så at sige, holde såret åbent; det være sig i forhold til universitetets samfundsmæssige nytte, overtagelsen af historiske positioner eller teologiens iboende kompleksitet.

Litteratur

- Benedikts Regel*. 1998. Red. og overs. af Brian Møller Jensen. København: Museum Tusulanums Forlag.
- Bernhard von Clairvaux*. 1990-1999. *Sämtliche Werke* I-X. Red. af Gerhard Winkler o.a. Innsbruck: Tyrolia Verlag.
- Ecclesiastica Officia*. 1989. Red. og overs. af Danièle Choisselet og Placide Vernet: *Les 'Ecclesiastica Officia' Cisterciens du XIIème siècle. La Documentation Cistercienne* 22. Reiningue: Abbaye d'Élenberg.
- Chrysogonus Waddell. 1999. *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux*. Cîteaux: Commentarii Cistercienses.

*

- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore og London: Johns Hopkins University Press.
- Bruun, Mette B. 2007. *Parables: Bernard of Clairvaux's Mapping of Spiritual Topography*. Leiden: Brill.
- Bruun, Mette B. 2004. Vildniset som *lieu de mémoire*: Klostergrundlæggelse og kollektiv erindring. I: *Erindring og kirkehistorie. Kirkehistoriske Fragmenter 1*. København: Afd. for Kirkehistorie. 35-59.
- Fry, Timothy. 1980. Appendices. *RB 1980: The Rule of Benedict*. Red. af Timothy Fry o.a. Collegeville: The Liturgical Press.
- Leclercq, Jean. 1982³. *The Love of Learning and the Desire for God*. Opr. fr. *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (1957). New York: Fordham University Press.
- Gilson, Etienne. 1940. *The Mystical Theology of Saint Bernard*. Opr. fr. *La théologie mystique de Saint Bernard* (1934). London: Sheed & Ward, 1940.
- Lekai, Louis. 1977. *The Cistercians: Ideals and Reality*. The Kent State University Press.
- McGinn, Bernard. 1995. *The Growth of Mysticism. The Presence of God: A history of Western Christian Mysticism* II. London: SCM Press.
- Taft, Robert. 1986. *The Liturgy of the Hours in East and West*. Collegeville: The Liturgical Press.
- Zerubavel, Eviatar. 1981. *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*. Chicago: The University of Chicago Press.

Aagaard, Anna Marie. 1989. Paradihave og Ny By. I: *Det ny Jerusalem: Guds by og de skiftende forveninger*. Red. af A. M. Aagaard. København: Anis. 209-249.

”TAG ET HØJDESPRING AF GLÆDE!”

DET GODE LIV IFØLGE LUTHER

Anna Vind

Idet man naturligvis overser mange nuancer, kan man opdele, hvad der menes med udtrykket ”det gode liv”, i to: 1) det kan være det liv, der er rart, føles godt. Det liv, der bereder en stor glæde hver dag. Hvad det mere konkret består i, er umuligt at sige. Det er formodentlig forskelligt for hver enkelt menneske. 2) Men det gode liv kan også være spørgsmålet om det liv, der leves på den rigtige måde. Altså det liv, der opfylder bestemte kriterier til, hvornår et liv er godt. Kriterierne kan sættes af mange forskellige ting – i vor kontekst i dag sættes de af kristendommen. Hvordan mener man i den kristne tradition, at livet skal leves for at være godt?

De to betydningsnuancer af det gode liv (livet, der føles godt og bereder glæde, og livet, der ér godt set i et bestemt lys) falder ikke nødvendigvis sammen. I forbindelse med munkelivet hører man om, hvordan det liv i denne verden, der er godt i transcendent forstand, nemlig i forhold til Gud, ikke er særlig rart, men kan være hårdt, anstrengende, noget, der skal udholdes, står igennem med henblik på et liv efter døden. Men også, at munken f.eks. glæder sig over denne askese og forsagelse, fordi han ved, at det er den eneste sande vej til frelse og evigt liv. Han står livet igennem for at opnå livet, kan man måske sige.

Sådan tanker kan man også finde spor af hos Martin Luther. Ifølge Luther bereder livet også mennesket en negativ erfaring set i frelsens optik. Hvordan det hænger sammen, skal jeg her forklare mere udførligt, og jeg vil også forsøge at nuancere det ved at sætte det i forhold til nogle af de diskussioner, der til stadighed finder sted om forståelsen af Luthers teologi. Det er nemlig stadig en kilde til megen debat, hvordan Luthers tale om det sande kristenliv skal forstås.

Glæden

Jeg har i titlen på mit foredrag hentydet til salmen ”Nu fryde sig hver kristen mand” fra 1523, som faktisk er Luthers første egentlige salme. Læser man den, så er det ikke just negativiteten og anstrengelsen, man får øje på. Tværtimod emmer første vers af positivitet, lethed, ja, af livsglæde: Det lyder sådan her i en dansk oversættelse, som ikke mindst Grundtvig har gendigtet:

Nu fryde sig hver kristen mand,
 Og springe højt af glæde!
 Ja, lad os alle trindt om land
 Med liv og lyst nu kvæde!
 For Gud så god som han er stærk,
 Har gjort et herligt underværk,
 Betalt i dyre domme.

Luthers egen tyske tekst lyder sådan her:

Nun freut euch, lieben Christen g'mein,
 Und lasst uns froehlich springen,
 dass wir getrost und all in ein
 Mit Lust und Liebe singen:
 Was Gott an uns gewendet hat,
 Und seine suesse Wunderthat,
 Gar Theur hat er's erworben.

”Højdespringet” stammer faktisk fra Grundtvigs hånd, og det bevirker, at glædesperspektivet understreges lidt ekstra, men Luthers egen tekst rummer i sig selv en stærk optimisme, en kraftig livsappetit. Og eksempler på det samme er der mange flere af i Luthers forfatterskab. At Luther i kristendommen finder en kilde til livsglæde kan der derfor ikke være tvivl om. Spørgsmålet er bare, hvordan man mere nuanceret skal forstå denne glæde: Hvem glæder sig, og hvad glæder han/hun sig over?

Opgøret med klosterlivet: retfærdighed ved troen alene

Selv om det er en tekst, som mange kender, så giver det alligevel meget god mening at høre Luthers egen fremstilling af, hvordan han gjorde op med livet som munk og fandt frem til sin teologiske forståelse.

I 1545, da han er 62 år, kaster Luther i forordet til den samlede udgave af sine latinske skrifter et blik tilbage på sine tidlige voksenår. Og det, han her husker tilbage på som det afgørende for, hvor han bevægede sig hen, er de koncentrerede Bibellæsninger fra den periode, særligt læsningerne af Paulus' breve.

Luther siger, at da han i sin tid gav sig til at læse Romerbrevet, blev han grebet af en stor iver efter virkelig at forstå Paulus, men til at begynde med var det meget svært for ham. Han vidste nemlig ikke, hvad han skulle stille op med Romerbrevet 1,17: ”thi Guds retfærdighed åbenbares i evangeliet”. Faktisk hadede han netop det sted, for, som han siger: ”jeg var, som det var almindeligt, blevet belært af alle doktorer om at forstå begrebet ”retfærdighed” filosofisk som en såkaldt ”formal” eller ”aktiv” retfærdighed, gennem hvilken Gud er ret-

færdig og straffer syndere som uretfærdige”.¹ Luther var med andre ord vant til at forstå retfærdighed som et guddommeligt påbud om at leve i kærlighed til Gud og næsten, og hvis man ikke kunne opfylde buddet, var man uretfærdig og hjemfalden til straf. Selv følte han sig aldrig tilstrækkelig, og det var det, der affødte hadet. Det formulerer han på følgende måde: ”Jeg følte mig som en synder for Gud, selvom jeg levede som en ulastelig munk, og jeg var derfor urolig i min samvittighed og kunne ikke håbe på, at jeg var blevet forsonet [med Gud] gennem min tilfredshed [dvs. gennem mine ritualiserede forsøg på at gøre det, jeg skulle, *min tilføjelse*]. Jeg elskede derfor overhovedet ikke den retfærdige Gud, som straffer syndere, ja, jeg hadede ham ligefrem”.²

I genkender måske her elementer af, hvad der er sagt om meningen med klosterlivet, og det er tydeligt, at Luther ikke kunne affinde sig med sådan en tilværelsesforståelse. Han skriver videre, at han blev ved med at kredse om verset i Romerbrevet for at forstå, hvad Paulus kunne have ment, for han vidste jo, at det var helt forkert at hade Gud, eftersom grundessensen i det, Gud krævede af mennesket, var kærlighed.

Og pludselig gik det op for ham, hvad det drejede sig om: han skulle være opmærksom på konteksten og læse hele vers 17, som i Luthers gengivelse lyder; ”Guds retfærdighed åbenbares i det [sc. evangeliet], således som der står skrevet: den retfærdige lever af tro”.³ Han forstod nu, at begrebet om ”Guds retfærdighed” ikke dækker over, at mennesket selv skal have en retfærdighed at fremvise for Gud, som Gud kan dømme det efter, men at den barmhjertige Gud ved troen gør det menneske retfærdigt, der ikke selv er det. ”Guds retfærdighed” er altså ikke et aktivt begreb, der afspejler tanken om noget-for-noget, men det er et passivt begreb, der dækker over Guds retfærdiggørende barmhjertighed, der bliver skænket det uretfærdige menneske i troen.

Om det nu præcis var sådan, det gik for sig, da Luther kom frem til en ny måde at forstå det bibelske budskab på, det kan man ikke helt vide, for der ligger mange år mellem de faktiske begivenheder i 1500-tallets andet årti og så den aldrende Luther. Men ikke desto mindre er det i meget kort form en ret præcis gengivelse af den teologiske erkendelse, som man kan læse i hans skrifter fra ca. 1515 og frem. For det er netop opgøret med gerningsretfærdigheden og med billedet af Gud som den strenge dommer, der kendetegner Luthers teologi i modsætning til samtidens. Luther tog stærkt afstand fra den skolastiske opfattelse, at

¹ WA, 54,185,18-20: ”[...] quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia (ut vocant) formali seu activa, qua Deus est iustus, et peccatores iniustos punit”.

² WA, 54,185,21-24: ”Ego autem, qui me, utcunque irreprehensibilis monachus vivebam, sentirem coram Deo esse peccatorem inquietissimae conscientiae, nec mea satisfactione placatum confidere possem, non amabam, imo odiebam iustum et punientem peccatores Deum...”.

³ WA, 54,186,4-5: ”Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit”.

man ved at gøre sig umage og med støtte fra Gud *skulle* og også med stor anstrengelse *kunne* gøre sig fortjent til Hans nåde og dermed til frelse og et godt liv efter døden.

Synd og nåde

Der er nogle grundtræk i Luthers måde at tænke tingene på, som er afgørende for at forstå ham. Dem vil jeg kort ridse op. Jeg gør det meget overfladisk for så med udgangspunkt i dem at nævne nogle komplekse sider af Luthers teologi, som er omdiskuterede:

1) For det første hviler Luthers synspunkt på den iagttagelse, at mennesket *ikke* er retfærdigt i sig selv og derfor ikke kan gøre sig fortjent til noget som helst. Luthers menneskesyn er – synes nogle – ret pessimistisk. Han mener ikke, at mennesket, som det fødes og er, kan gøre noget godt. Det er i sit væsen selv-optaget, det kan ikke andet end at kredse om sit eget velbefindende og sin egen lykke, og den kredsen fører intet godt med sig, tværtimod. Det er en kredsen, som tilsidesætter alt og alle for egen vindings skyld. Luther når formodentlig kom frem til den radikale antropologi ad flere veje: Dels via erfaringen (som vi netop har læst: han følte sig hele tiden selv utilstrækkelig og usikker på, om han gjorde det rigtige og gjorde nok), dels via bibelstudier, hvor der nemlig tales radikalt om, at mennesket fødes og er fanget i synd. ”Synd” har for mange nogle misvisende missionske konnotationer, men når man forklarer det lutherske syndsbegreb som egocentrisme i dette ords grundbetydning, altså som en ”kredsen om selvet”, så er det ikke svært at forstå.

Over for påstanden om, at alle er syndere, stejler mange mennesker: ”Det er da ikke rigtigt”, siger man, ”vi gør da mange gode ting for andre, og vi gør da i hvert fald ikke noget, der skader vore medmennesker”! Og heri vil Luther være helt enig. Det, han siger om menneskets syndighed, handler ikke om, at alle mennesker er kriminelle i ydre forstand. Men til dem, der gør indvendinger og egentlig vil friholde sig for anklagen, spørger han alligevel med henvisning til erfaringen: Hvis du ser ind i dig selv, kender du så ikke dig selv som en, der fortrinsvis vil det bedste for dig alene? Er du i stand til virkelig at tilsidesætte dig selv for andre? Hvis du tilsidesætter dig selv for andre, er det så ikke for at fremstå som ”god”, dvs. for at kunne bryste dig af din godhed? Kan du sige dig helt fri for disse beskyldninger uden at lyve? Når Luther diskuterer syndens karakter med teologer i sin samtid, som himlede op og ikke ville acceptere det, så argumenterede han tit på den måde.⁴ Og han besvarede altid selv spørgsmålene retorisk med at sige, at til det kan de ikke svare andet end med nik. De ved godt, at det er sådan, det er. Det ved ethvert menneske, når det ser ind i sig selv.

⁴ Se f.eks. i corollariet til Rom 4,7 i Martin Luther, *Vorlesung über den Römerbrief* 1515/1516, *Lateinisch-deutsche Ausgabe* 1. Weimar 1960, 266-268.

Med det udgangspunkt er tanken om at gøre sig umage for og også at have succes med at opfylde kærlighedsbuddet, så Gud kan gengælde efter fortjeneste og skænke frelse, dømt til at mislykkes. Det kan ingen mennesker leve op til.

2) På spørgsmålet om, hvad der så er meningen, henviser Luther f.eks. til Paulus’ formuleringer, bl.a. i Rom 1,17 og også i 3,28: ”vi mener nemlig, at et menneske bliver retfærdiggjort ved tro, uden lovgerninger”.⁵ Mennesket kan ikke selv fortjene sin frelse, men det skal det heller ikke. Det er ikke dømt til at forblive i en håbløs situation, siger Luther. Da Gud blev menneske i Kristus, genoprettede han nemlig forholdet mellem Gud og menneske og genindsatte mennesket på dets oprindelige plads som Guds skabning. Ved at blive ligesom mennesker, men ved samtidig at forblive Guds søn, tog Gud alt det syndige og menneskelige på sig og skænkede menneskene del i det retfærdige og guddommelige i stedet. Kristus er retfærdig for mennesker, og ved at fæste lid til det og således tro på ham får mennesket tilgivelse for sin synd og del i hans retfærdighed. Det betyder ikke, at mennesket hermed forvandles og nu ikke længere i sig selv betragtet er en synder. Det er stadig en synder i sig selv, men er samtidig, *simul*, i troen på Kristus retfærdigt uden for sig selv. Mennesket er på den måde to ting fuldt og helt: synder og retfærdig.

Negativ og positiv lutherreception

Dermed har jeg i ultrakort form gengivet Luthers retfærdiggørelseslære, men der må siges mere, hvis det skal blive klart, hvad det betyder. Og dermed bevæger jeg mig ind i et receptionshistorisk minefelt. For hvad betyder det egentlig? Når det gamle, syndige selv ikke fjernes, idet den kristne griber Kristus i troen, hvordan kan der så blive tale om et nyt liv? Hvordan er forholdet mellem gammelt og nyt, mellem synd og retfærdighed i den kristne? Hvordan ser det nye liv ud?

Det er spørgsmål, som lutherforskningen uafsladeligt slås med. En grundig indføring i forskningstraditionen kan der naturligvis ikke blive plads til her, men der er mulighed for at kaste et ganske overordnet og måske også et, pga. forenklingen, lidt unuanceret blik på den, der dog peger på nogle grundlæggende vanskeligheder og stiller vigtige kritiske spørgsmål. Og vi må have det uddybet lidt, for hele spørgsmålet om glæden i Luthers teologi afhænger af, hvordan man forstår retfærdiggørelseslæren. Det er jo den, der er glædelig, jf. salmen. Det er retfærdiggørelsen, der er ”Guds herlige underværk”.

I sin nye bog *Gabe und Geben bei Luther* bringer Bo Kr. Holm en receptionshistorisk oversigt, som ridser forståelsen af ”det nye liv” hos Luther op fra F.C. Baur til den nyere finske Lutherforskning. Meningen er at skabe en ramme om Holms eget forsøg på det samme, nemlig at forklare og belyse, hvad Luther siger om det retfærdiggjorte menneskes liv. Overordnet set (og det er vel at

⁵ DaO 1948.

mærke meget forsimplet fremstillet) kan man sammenfatte hans oversigt sådan, at han mener, at der er to forskellige tendenser i forskningshistorien: En negativ og en positiv. Som eksempel på den negative tendens nævner han bl.a. Gerhard Ebeling (1912-2001), og modsat finder han f.eks. en mere positiv fokusering hos Oswald Bayer (f. 1939). Kernen i, hvad han mener med henholdsvis ”negativ” og ”positiv”, skal jeg kort forsøge at forklare:

Den negative lutherreception er påvirket af den dialektiske teologi og bruger ifølge Holm Luthers korsteologi som nøgle til hans teologiske forståelse. I forbindelse med disputationen i Heidelberg 1518 formulerede Luther en række teser, som var meget radikale og paradoksale. Et eksempel er den følgende tese, tese 16, som jeg gengiver i dansk oversættelse: ”... Loven gør synden kendt, for at vi, når vi har indset vor synd, skal begære nåden og opnå den. Således, ja således giver han de ydmyge nåde, og ophøjer den, der ydmyges. Loven ydmyger, nåden ophøjer. Loven virker frygt og vrede, nåden virker håb og miskundhed. Thi ved loven kommer syndserkendelse, men ved syndserkendelsen ydmyghed, og gennem ydmyghed fås nåde. På den måde fører Guds ’fremmede gerning’ omsider frem til hans ’egen gerning’, idet han gør et menneske til en synder, for at han kan gøre ham til en retfærdig”.⁶ Pointen er her, ifølge Holm, at når en udfoldelse af Luthers teologi tager udgangspunkt i disse teser, så fokuseres der på en uopløselig dialektik mellem negation og opfyldelse, som i sidste ende gør Luthers tale om det nye liv til noget, der kun kan ske ad *via negationis*. Holm udfolder det lidt mere i en kritik af Ebelings Lutherfortolkning: ”Nyskabelsen”, siger Holm ”orienterer sig [hos Ebeling] ene og alene bagud, fordi den hele tiden står i forhold til overvindelsen af den syndige eksistens. Derfor kan en selvstændig tematisering af det nye liv kun udtrykkes i form af en negation af det gamle liv. Det egentlige indhold af retfærdiggørelsen, tilsigelsen af syndernes forladelse, er *annihilatio*, dvs. tilintetgørelse, og *creatio ex nihilo*, skabelse af intet. I erkendelsen af synden bliver en ny identitet skabt”.⁷ Pointen eller anklagen, om man vil, går altså ud på, at der her kun kan tales om det nye liv som en udfoldelse af tilintetgørelsen af det gamle liv. Det nye liv er der, hvor tilintetgørelsen af det gamle liv erfare.

Heroverfor står så ifølge Holm Oswald Bayer, som også selv sætter sin fortolkning i forhold til den ebelingske tradition. Ifølge Bayer hører den negative

⁶ WA1,360,37-361,5: "...Lex notum facit peccatum, ut cognitio peccato gratia queratur et impetretur. Sic sic humilibus dat gratiam, et qui humiliatur, exaltatur. Lex humiliat, gratia exaltat. Lex timorem et iram, gratia spem et misericordiam operatur. Per Legem enim cognitio peccati, per cognitionem autem peccati humilitas, per humilitatem gratia aquiritur. Sic opus alienum Dei inducit tandem opus eius proprium, dum facit peccatorem, ut iustum faciat". Citeret på dansk efter Niels Nøjgaard (udg.), *Martin Luthers Skrifter i Udvalg, De Reformatoriske Hovedskrifter 1*, Århus: Aros 1980, 82-83.

⁷ Bo Kristian Holm, *Gabe und Geben bei Luther. Das Verhältnis zwischen Reciprozität und reformatorischer Rechtfertigungslehre*. Berlin/New York: de Gruyter Verlag 2006, 42.

teologi, ydmyghedsteologien som den også kaldes, til i Luthers tidlige år og er førreformatorisk. Den er i virkeligheden påvirket af hans erfaringer fra klosteret og afløses i 1520 (De Capt. Babylonica) af en anden mere positiv teologi, der lægger vægten anderledes.⁸ I stedet for at kæde nåde, evangelium, tilblivelse og nyt liv uløseligt sammen med synd, lov, tilintetgørelse og gammelt liv betoner den senere Luther ifølge Bayer forjættelsen over alt andet og dermed retfærdiggørelsens ”gave”-karakter. Det centrale er ifølge Bayer det eksterne mundtlige ord, hvor Kristus selv er til stede, og som gribes i troen. Her giver Gud sig selv til mennesket ”...als die Wahrheit und Macht, unverbrüchliche Gemeinschaft zu schaffen und auch durch den Tod hindurch durchzuhalten”.⁹ Dette positive udgangspunkt, dvs. troen på Guds forjættelse om retfærdighed i Kristus, skal forståelsen af, hvad det vil sige at være kristen, ifølge Bayer knytte an til. Bo Kr. Holm lader i sin bog netop gave-begrebet danne udgangspunkt for sin fortolkning af Luthers teologi og knytter derved an til Bayers pointe.

Duer distinktionerne?

Så vidt Holms pointer. Ser vi nu på spørgsmålet om det gode liv hos Luther, kan man spørge, om der overhovedet er plads til det i den såkaldt ”negative” forskning? Hvis negation og position ikke kan adskilles – hvis retfærdiggørelsen, det nye menneskes tilblivelse, kun kan forstås i lyset af eller uløseligt forbundet med tilintetgørelsen, det gamle menneskes undergang – hvor er der så plads til glæden? Når vi nu kan iagttage, at Luthers teologi er kilde til så stor glæde for ham selv, har den positive fortolkningstendens så ikke ret i, at negativiteten i Luthers tekster er underordnet eller uvigtig, mens det positive er det egentlige? Eller glæder Luther sig ligesom munken, der udholdt et rædsomt jordisk liv med blikket stædigt hæftet på den himmelske fuldendelse?

Eller hvis man omvendt skal kritisere den ’positive’ fortolkning, må man spørge, hvad der bliver af Luthers radikale syndsforståelse, som utvetydigt fastholdes som noget, der også gælder for den kristne, hvis det gamle menneskes tilintetgørelse skal nedtones, og det nye menneskes tilblivelse skal fremhæves. Kan man fremhæve evangeliets tilblivelseskarakter uden om lovens tilintetgørelseskarakter, uden at dialektikken mellem de to forsvinder, og lovens betydning som tugtemester til Kristus går tabt?

Man kan også sætte spørgsmålstegn ved det hele og overveje, om denne polare distinktion mellem forskellige former for lutherforskning, som Bo Kr.

⁸ I sin sidste bog fremdaterer Bayer den reformatoriske teologis opståen til disputationen ”Pro veritate inquirenda et timoratis conscientias consolandis” fra 1518, som er skrevet ganske kort tid efter disputationen i Heidelberg, jf. Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen: Mohr Siebeck 2004 (2. durchgesehene Ausgabe), 45. I lys af det kan man spørge, hvad der bliver af pointen om forskellen mellem ydmyghedsteologien i Heidelbergdisputationen og den ’senere’ Luther?

⁹ Holm, *Gabe und Geben*, 43, note 81.

Holm drager, overhovedet er præcis? Er det virkelig rigtigt at stille det sådan op? Kan man rubricere de forskellige forskere på den måde?

Luthers tale om retfærdiggørelse ved tro alene: friheden fra synden

I virkeligheden tror jeg, at man skal ryste posen og se tingene fra en lidt anden synsvinkel, hvis man skal yde Luthers egne tekster retfærdighed. I sammenhængen her må det stå som en påstand, for der er ikke plads til at føre udførligt tekstligt bevis for det. Men lad mig udfolde lidt tydeligere, hvad jeg mener.

Der er ingen tvivl om, at lutherforskningen er blevet bragt nogle skridt videre med den finske lutherforsknings opmærksomhed over for, hvad der sker med den retfærdiggjorte. Med Tuomo Mannermaa i spidsen har finnerne siden 1980'erne arbejdet på en kritik af store dele af den tyske forskning. Pointen har været at påpege, at fokuseringen på den forensiske retfærdiggørelseslære har været for stor i tysk sammenhæng. De har altså overbetonet den side af retfærdiggørelsen, der handler om, at Gud tilregner det syndige menneske Kristi retfærdighed uden samtidig at fjerne synden. Den virkelige forandring af mennesket, som retfærdiggørelsen også bevirker, og som ligeledes findes omtalt i Luthers tekster – altså det, man ofte betegner som helliggørelsen – har der ikke rigtigt været plads til. Finnerne har derfor trukket foreningen med Kristus i troen, også kaldet *unio*-tanken, frem, som spiller en stor rolle hos Luther. De har påpeget, at der her, i troen, er tale om en virkelig værensforandring, en ny *real ontologi*, idet mennesket får del i Kristi egenskaber, samtidig med at Kristus tager synden på sig.

Disse forskere betegner Bo Kr. Holm også som en del af den 'positive' Lutherreception, men spørgsmålet er, hvori det positive egentlig består? Der er i realiteten ret stor forskel på de forskellige finske fortolkninger, men tager man Tuomo Mannermaa selv som eksempel, så taler han ganske vist om denne virkelige nye væren i troen, men han understreger samtidig, at det er en væren, der skyldes Kristi egen tilstedeværelse, og som sådan er skjult i mørke og skyer.¹⁰ Det er altså ikke noget, man kan se, kun noget, man kan tro. Man kan ikke iagttage forandringen i sig selv, og derfor kan man heller ikke tage udgangspunkt i den. Den kan ikke danne afsæt for etiske overvejelser eller udfoldelser. Forstået på den måde er den ikke et positivt udgangspunkt. Den er ikke kilde til glæde over, hvad retfærdiggørelsen bevirker for den enkelte.

Og her er vi måske faktisk ved det helt centrale. Luthers tale om retfærdiggørelsen foregår på flere niveauer, og når man skal forstå den, er det væsentligt at holde sig for øje, hvorfra han taler. Ét er nemlig at tale om indholdet af Kristi gerning i den teologiske redegørelses form. I den teologiske refleksion er der mulighed for at udfolde, hvordan retfærdiggørelsen ved troen rummer en samti-

¹⁰ Tuomo Mannermaa, *Christ Present in Faith. Luther's View of Justification*. Minneapolis: Fortress Press 2005, 57.

dighed af fuldstændig retfærdighed og fuldstændig synd, og at den også sætter en kamp i gang mellem en partiel retfærdighed og en partiel synd. Der er altså flere aspekter: totalaspektet, hvor mennesket både er helt synder og helt retfærdig, synder i sig selv og retfærdig i Kristus, og partialaspektet, hvor mennesket er sat ind i en strid mellem en delt synd og en delt retfærdighed. En strid, som skal afsluttes ved døden. Det hele holdes sammen af Kristus, som er den, hvis fremmede retfærdighed mennesket har del i totalaspektet, og den, som er til stede i troen og derfor strider striden ved åndens hjælp i partialaspektet.¹¹

Noget andet er at beskrive retfærdiggørelsen som genstand for menneskets egen erfaring, og det er faktisk her, vi finder de glade udsagn. Her er komplikationsgraden eller, om man vil, den logiske dissonans i udsagnene, ikke så stor. Her tales der tværtimod ret enkelt om lov og evangelium som Guds gerning med mennesket i stor overensstemmelse med det, vi læste i den citerede tese fra Heidelbergdisputationen. Ved loven kommer mennesket, der hører den i dens sande åndelige brug som tugtemester til Kristus, til erkendelse af sin synd. Og derved rives det til evangeliet, nemlig til troen på det gode budskab om Kristi død og opstandelse for menneskets skyld med henblik på frisættelse fra synden og retfærdighed for Gud.

Der er altså forskel på, om retfærdiggørelseslæren er genstand for teologisk refleksion, eller om der tales om, hvordan den bliver virkelighed for den enkelte i troen.

Man kan også tale om det nye liv på begge niveauer. På det teologiske plan er det nye liv til stede som på én gang fuldstændigt retfærdigt og delvist retfærdigt. Den, der i troen klynger sig til Kristus, er retfærdig, og hans tro kan ikke andet end føre til gode gerninger. Men samtidig er han i sig selv en synder og strider ved Kristi hjælp striden mod synden. Troen bevirker altså en forandring af mennesket, som fører et godt nyt liv med sig, samtidig med at den gamle synd til stadighed er der og er virksom.

Men på erfaringens plan er det nye liv ikke til stede som iagttagelige gode gerninger. Tværtimod. Det nye liv erfares som troens uophørlige bevægelse fra synd til retfærdighed, fra lov til evangelium. Jeg holder meget af et citat fra den gamle Lutherkender N. Otto Jensen, der om den lutherske gudstro har sagt, at troen er ”en stadig fortvivlelsens tilflugt fra sig selv til Gud”.¹² Den, der befinder sig i denne bevægelse, ser ikke sine egne gode gerninger, der flyder af troen, men ser kun sin egen uformåenhed, som Gud tilgiver og sætter fri af. Der er altså en bevægelse fra negativitet til positivitet, men det er ikke en bevægelse, som

¹¹ Se f.eks. Mannermaa, *Christ Present in Faith*, 58-61, eller Anna Vind, Luther versus Latomus. En strid om ord, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 3/2003, 183-199.

¹² N. Otto Jensen, *Luthers Gudstro*. København 1959, 52: Troen er ”[...] en stadig venden tilbage til udgangspunktet, er en stadig fortvivlelsens tilflugt fra sig selv til Gud”.

fjerner nogen af delene, men som fastholder begge dele i en spænding, hvor de er afhængige af hinanden: Kun den, der fortvivler i forhold til sig selv, kan komme til tro på Kristus. Og afløses tvivlen af sikkerhed på sig selv, forsvinder troen.

Konklusion

I talen om negativitet og positivitet i Luthers teologi mener jeg således, at man må fastholde begge dele og samtidig gøre fuldstændig klart, hvad man mener dermed.

1) Man kommer ikke på nogen måde uden om negativiteten, hvis der hermed forstås lovens åndelige brug, da den er positivitetens dialektiske modpart. Positiviteten forstået som evangeliet findes kun i samspil med negativiteten, loven.

2) Positivitetens afkast forstået som evangeliets frugter kan ikke aflæses eller iagttages direkte af mennesket selv. At de er der, er et faktum, men pga. synden og dermed negativitetens stadige eksistens er de tvetydige for mennesket og kun entydige for Gud.

3) Hvis man ikke kan glæde sig over nyskabelsen, fordi man ikke kan se den, hvad skal man så glæde sig over? Så har negativiteten vundet over positiviteten. Sådan ville Holm og Bayer muligvis sige. Men det kan man godt svare på med henvisning til Luther, for det er faktisk ikke det, altså ham selv som nyskabt, der er afsæt for hans jubel, når den kommer til udtryk. Han jubler ikke, fordi han kan se, at han er blevet et bedre menneske. Han jubler i stedet over den frihed fra synden, som skænkes i troen. Det er en glæde over negativitetens overvindelse på trods af dens vedvarende tilstedeværelse, over Guds nådige gerning, Luther giver udtryk for. Ikke en glæde over positivitetens frugter, dvs. over hans egen nyskabte fortræffelighed. Så på spørgsmålet fra indledningen om, hvem der glæder sig, og hvad han glæder sig over, må man svare: Det er den troende synder, der glæder sig over Guds barmhjertighed.

I en velkendt fortale til Romerbrevet beskriver Luther dette, nemlig hvor stor og mægtig og glædelig en ting troen er, netop fordi den sætter fri af bekymringen for gerningerne. Den spørger slet ikke efter dem, men gør dem, før man har nået at spørge. Her er friheden i centrum, den frihed, der skaber det gode liv, hvor man kan gøre sig umage for at leve sit liv til glæde for sin næste uden at bekymre sig om sine gerningers validitet. Jeg bringer citatet her og lader det være artiklens afslutning:

Tro er ikke den menneskelige indbildning og drøm, som nogle anser for tro; når de så ser, at der ikke følger nogen bedring af livet eller gode gerninger efter, og de dog kan høre og tale meget om troen, så falder de i vildfarelse og siger: troen er ikke nok; man må gøre gerninger, hvis man skal blive from og salig. Det kommer af, at når de hører

evangeliet, så buser de på og danner sig af egne kræfter en tanke i hjertet, som siger: jeg tror. Men eftersom det er et menneskeligt påfund og tanke, som hjertegrunden aldrig kommer til at erfare, så udretter den heller intet, og der følger ingen bedring efter. Troen er en guddommelig gerning i os, som forvandler os og genføder os af Gud og dræber den gamle Adam, gør os til helt andre mennesker af hjerte, hu, sind og alle kræfter og bringer den Helligånd med sig. O, troen er en levende, ufortrøden, virksom, mægtig ting, så at det er umuligt, at den ikke uafladeligt skulle virke noget godt. Den spørger heller ikke, om der er gode gerninger at gøre, men inden man spørger, har den gjort dem, og den er altid i virksomhed. Men den, der ikke gør sådanne gerninger, han er et menneske uden tro; han famler og ser sig om efter tro og gode gerninger og ved hverken hvad tro eller gode gerninger er, men våser og vrøvler dog mange ord om tro og gode gerninger.

Tro er velbetænkt tillid til Guds nåde, så vis, at den tusinde gange ville dø derpå. Og sådan tillid og erkendelse af Guds nåde gør glad, kæk, munter overfor Gud og alle skabninger, hvilket den Helligånd bevirker i troen. Derfor bliver mennesket uden tvang redebont og villigt til at gøre enhver godt, til at tjene enhver, til at lide allehånde, i kærlighed og lovprisning af Gud, der har vist ham en sådan nåde, så det er umuligt at skille gerninger fra troen, ja så umuligt, som det at brænde og at lyse kan skilles fra ilden”.¹³

¹³ WABibel 7,9,30-10,23: "Glaube ist nicht der menschliche wahn und trawm, den etliche fur glauben halten. Und wenn sie sehen, das keine besserung des Lebens noch gute werck folgen, und doch vom glauben viel hoeren und reden koenne, fallen sie in den jrthumb, und sprechen, Der glaube sey nicht gnug, Man muesse werck thun, sol man frum und selig werden. Das macht wenn sie das Euangelion horen, so fallen sie daher, und machen yhn aus eygen krefften eyn gedancken ym hertzen, der spricht, ich glewbe, das hallten sie denn fur eyn rechten glawben, aber wie es eyn menschlich geticht und gedancken ist, den des hertzen grund nymer erferet, also thut er auch nichts, und folget keyn besserung hernach.

Aber glawb ist eyn gotlich werck ynn uns, das uns wandelt und new gepirt aus Gott, Johan 1. und todtet den allten Adam, macht uns gantz ander menchen von hertz, mut, synn, und allen krefften, und bringet den heyiligen geyst mit sich, O es ist eyn lebendig, schefftig, thettig, mechtig ding wmb den glawben, das unmuglich ist, das er nicht von unterlas solt gutts wircken, Er fraget auch nicht, ob gutte werck zu thun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie than, und ist ymer ym thun, Wer aber nicht solch werck thut der ist ein glawbloser mensch, tappet und sihet wmb sich nach dem glawben und gutten wercken, und weys widder was glawb odder gutte werck sind, und wesscht und schwetzt doch viel wort von glawben und gutten wercken.

Glawb ist eyn lebendige erwegene zuuersicht auff Gottis gnade, so gewis, das er tausent mal druber sturbe, Und solch zuuersicht und erkenntnis Gotlicher gnaden macht frohlich, trotzig und luftig gegen Gott, und alle Creaturn, wilchs der heylich geyst thut ym glawben. Do her on zwang, willig und luftig wirt yderman guttis zu thun, yderman zu dienen, allerley zu leyden, Gott zu liebe und lob, der yhm solch gnad ertzeugt hat, also, das

Litteratur

- Luther, Martin. Vorrede Luthers zum ersten Bande der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften, Wittenberg 1545, i: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1928, bd. 54, 176-187.
- Luther, Martin. Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer, i: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel*, Weimar 1931, bd. 7, 2-27.
- Luther, Martin. *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, Lateinisch-deutsche Ausgabe, bd 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960.
- Nøjgaard, Niels (udg.). *Martin Luthers Skrifter i Udvalg, De Reformatoriske Hovedskrifter 1*. Århus: Aros 1980.

*

- Bayer, Oswald. 2004. *Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen: Mohr Siebeck (2. durchgesehene Ausgabe).
- Grane, Leif. 1976. *Confessio Augustana. Oversættelse med noter*. København: Gyldendal (3. udg., 3. opl.).
- Holm, Bo Kristian. 2006. *Gabe und Geben bei Luther. Das Verhältnis zwischen Reciprozität und reformatorischer Rechtfertigungslehre*. Berlin/New York: de Gruyter Verlag.
- Jensen, N. Otto. 1959. *Luthers Gudstro*. København.
- Mannermaa, Tuomo. 2005. *Christ Present in Faith. Luther's View of Justification*. Minneapolis: Fortress Press.
- Vind, Anna. 2003. Luther versus Latomus. En strid om ord. I: *Dansk Teologisk Tidsskrift* 66. 183-199.

unmöglich ist werck vom glawben scheyden, also unmöglich als brennen und leuchten vom fewr mag gescheyden werden". Citeret på dansk efter Leif Grane, *Confessio Augustana. Oversættelse med noter*. København: Gyldendal 1976 (3. udg., 3. opl.), 67.