



Kritisk Forum

FOR PRAKTISK TEOLOGI

174

DET HELLIGE MARTS 2025

TEMA: DET HELLIGE

- Hans Jørgen Lundager Jensen
BEDEDAG: HELLIGHED OG HELLIGDAG (TERROR OG HYGGE) 7
- Kirsten Nielsen
“ET STED VI HELLIGÅNDER LUFTEN SAMMEN” 32
- Gorm Haste
KAMPEN OM ‘HELLIGT LAND’
– JØDISKE SPECIALISTER IGNORERES 44
- Kristian Østergaard
PETER SEEBERG SOM KRISTEN EKSISTENTIALIST 56

Det hellige

Isak Krab Koed og Jacob Bech Joensen

Hvad der er helligt for én, er ikke nødvendigvis helligt for en anden, og nogle gange opfatter flere parter det samme som helligt, men fra forskellige standpunkter. Det er rimeligvis en banal kendsgerning, som ikke desto mindre op gennem historien har givet anledning til ikke så få konflikter. I den mere fredelige ende af spektret finder man den direkte anledning til dette nummer af *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*, nemlig Folketingets beslutning fra 2023 om af afskaffe Store bededag som helligdag i Danmark (den er stadig en helligdag på Færøerne og i Grønland). Udover at mange kirkelige røster fandt det kontroversielt, at man politisk kunne beslutte at afskaffe en kirkelig helligdag, mødte beslutningen modstand fra både det private og offentlige arbejdsmarked, fordi den sædvanlige “bededagsferie” blev reduceret til en almindelig weekend. Protesterne var altså både religiøst og sekulært begrundet, og dermed var bededagens hellighed det på en måde også.

At begrebet hellighed (at noget er helligt) kan tillægges forskellige betydninger, er ikke nyt. Etymologisk er ordet hellig ifølge *Den Danske Ordbog* afledt af det norrøne “heilagr” og det tyske “heilig”, som igen er afledt af ordet “hel”, men betydningsudviklingen er mangefacetteret. Til eksempel oplister netop *Den Danske Ordbog* ikke færre end fem hovedbetydninger.¹ I kristeligt, kirkeligt sprog betegner “det hellige” Gud eller noget, som tilhører Gud; religionsfænomenologisk betegner det noget, som er udskilt fra det almindelige, verdslige samfund; og endelig har det en bred, folkelig betydning som noget dyrebart, fredet og ukrænkeligt.

1. Den Danske Ordbog online: <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=hellig>. Sidst set d. 05.01.25.

Det er næppe kontroversielt at hævde, at alle disse betydninger var på færde i debatten om Store bededag. Imidlertid er vores hensigt med hverken denne artikel eller dette nummer af *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* at beskrive eller genoptage debatten. Derimod vil vi med debatten som bagtæppe forsøge at pege på, hvilke konsekvenser afskaffelsen af Store bededag har haft og fremdeles vil få for “det helliges” fortsatte betydningsudvikling i dansk kultur og kirkeliv.

En hævdvunden ret

Et væsentligt spørgsmål at rejse i denne sammenhæng må være, hvordan “det hellige” overhovedet bliver til. I en rent religiøs sammenhæng er det entydigt, at det udgår fra den guddom, religionen tilbeder: Moses modtog stentavlerne med Dekalogen direkte fra Gud, og derfor var stentavlerne hellige. Men ligesom Moses, da han kom ned fra Sinai-bjerget, måtte sande, at disse nyvundne helligdomme skulle konkurrere med det utålmodige folks afgud, kan nutidens helligdomme – i det mindste i sekulariserede samfund som det danske og velsagtens i hele den vestlige verden – ikke forvente at have en eksklusiv status. Det, som er helligt for én, er som nævnt ikke nødvendigvis helligt for en anden, og samtidig udgår det, som opnår status som helligt, altså heller ikke nødvendigvis fra en gud. Således viser professor emeritus i religionsvidenskab Hans Jørgen Lundager Jensen i sit bidrag til dette nummer, som han kalder et “rekviem over Store Bededag”, hvordan både noget profant kan gøres helligt og noget helligt profant, og at der er forskellige syn på, hvorvidt hellighed må forstås som et kollektivt eller et individuelt fænomen: om det er en individuel oplevelse, som breder sig ud i et kollektiv, eller om det er en kollektiv overbevisning, som etablerer sig i enkeltpersoner.

Hans Jørgen Lundager Jensen beror i høj grad på to religionshistoriske sværvægttere, nemlig tyske Rudolf Otto og franske Émile Durkheim, hvis opfattelser han redegør omhyggeligt for. Men idet han med deres tænkning som grundlag fokuserer på en rent religionshistorisk og -fænomenologisk begrebsafklaring, finder vi det både rimeligt og relevant her – som et supplement – også at nævne begrebet civilreligion. Hvor Otto og Durkheim skrev i begyndelsen af 1900-tallet, introducerede den franske filosof

Det hellige

Jean-Jacques Rousseau dette begreb allerede i 1762, og 200 år senere, i 1967, blev det desuden populariseret af den indflydelsesrige amerikanske religionssociolog Robert N. Bellah. Det betegner en slags borgerlig religion, som opstår blandt et lands befolkning, hvor religiøse dogmer og værdier implicit kommer til udtryk i landets offentlige symboler og ritualer og på den måde udtrykker dets identitet og værdier. *Danmarks Nationalleksikon* giver en udmærket kort introduktion til civilreligion. Her bruges Folketingets åbning hvert år i oktober, som indebærer en gudstjeneste, som et eksempel på fænomenet. Leksikonet udpeger desuden en problemstilling, som minder om den, der knytter sig til "det hellige", nemlig hvorvidt ritualerne forstået som identitetsmarkører reelt vinder genklang i hele befolkningen:

“[Åbningsritualerne] understreger den særlige samhørighed, som det danske folk føler med deres stat og regering, og de skaber en forestilling om fællesskab, der adskiller “os” fra “dem”. Men samtidig rejser de spørgsmål om inklusion og eksklusion, særligt i et land, hvor mangfoldigheden stiger, og hvor flere borgere måske ikke deler den folkekirkelige baggrund”.²

Det er næppe urimeligt at hævde, at civilreligiøse elementer kan opnå status som hellige, såvel som kirkeligt set hellige elementer kan blive civilreligiøse identitetsmarkører. Det første er ikke så tydeligt herhjemme som i særligt USA, hvor det kan siges om blandt andet Uafhængighedserklæringen, mens det andet måske kan siges om nogle af folkekirkens gudstjenester og kirkelige handlinger: at de for mange danskere er forbundet med tradition og kulturel identitet mere end med en religiøs praksis (og altså udtryk for det, vi plejer at kalde kulturkristendom). Fællestrækket er, at det opstår blandt befolkningen, og at positionen som hellig eller helligdom er en slags hævdvunden ret.

2. Danmarks Nationalleksikon online: <https://lex.dk/civilreligion>. Sidst set d. 11.01.25.

Terror og fornøjelser

For Store bededag gjaldt det vel netop også, at den i nogen grad havde opnået sin status over tid. Dette antyder Hans Jørgen Lundager Jensen i hvert fald, idet han redegør for “bededagens genealogi”, altså afstamning, og kalder den en “stiltiende alliance imellem kirken og ‘lægfolkets’ privatsfære imod staten og økonomien”. En alliance, som derfor dels bar præg af det klassiske hellighedstræk, Lundager Jensen beskriver som det terroristiske, altså dens teologiske indhold af bøn og faste og dens baggrund i behovet for at gøre bod, dels bar præg af en række praksisser, som reelt havde karakter af folkelig fornøjelse – sådan som vi også på vores egen bededag ser det i skikkelse af blandt andet de varme hveder.

En pointe hos Lundager Jensen er, at de folkelige fornøjelser knyttet til bededagene med tiden fik overhånd. På den måde kan indholdsbestemmelsen af det hellige – her et helligt udsnit af tiden – altså forandre sig over tid. Det gælder naturligvis ikke kun for indholdet og forståelsen af de forskellige helligdage, men for det hellige som sådan. I professor emerita Kirsten Niensens artikel undersøger hun netop en sådan udvikling i ideen om det hellige – nærmere sagt i gamle og nyere salmer i DDS og på salmer.dk – og finder her, at selv om gamle og nyere salmer deler mange teologiske forudsætninger i deres brug af fænomenet hellighed, kan en bevægelse i opfattelsen af det hellige også konstateres. Således viser Nielsen, at nyere salmer i højere grad end de ældre taler konkret om det hellige og knytter det til hverdagslige situationer, samt at det, som måske med Lundager Jensen kunne karakteriseres som det terroristiske aspekt af helligheden, betones i mindre grad, idet “grundtonen er præget af tillid”, når det hellige tematiseres i nyere den nyere salmedigtning.

Hos Lundager Jensen finder man også en bestemmelse af det hellige, som kan siges at være en grundproblematik i det bidrag om Israel-Palæstina-konflikten, som professor Gorm Harste leverer. Her skriver han denne konflikts historie med udgangspunkt i en række jødiske specialister, der er kritiske overfor Israels ageren, og påpeger, at disse specialister – på grund af opfattelsen af Israel som helligt land – overhøres i den offentlige drøftelse af konflikten. For hvis dette er tilfældet, kan det vel netop skyldes den opfattelse af det hellige som tabuiseret og derfor urørligt, som Lundager Jensen redegør for i sin fremskrivning af, hvordan det at lægge noget ind i temp-

let er en måde at tage det ud af cirkulation på. Så hvad der hos Lundager Jensen altså handler om det hellige som en undtagelse fra den økonomiske cirkulation, kan således måske også siges om den politiske ditto. Hvad det måtte betyde for vores bedømmelse af konflikten, er i så fald værd at være bevidst om.

Det skjulte hellige

Et fællestræk i Nielsen, Lundager Jensen og Harstes bidrag, som falder i tråd med de indledende religionssociologiske overvejelser, er en undertone af forskellige menneskelige erfaringer med “det hellige”. At det for eksempel kan være personlige eller kollektive erfaringer, som giver grobund for opfattelser af og holdninger om, hvad der er og ikke er helligt.

Selve hellighedsoplevelsen træder som antydning tydeligt frem i Kirsten Nielsens analyse af især de nyere salmer. Det hellige knyttes til dagliglivet og hverdagens foreteelser, og salmerne fremstår som en slags lyriske delagtiggørelser i forskellige sansninger, som åbner for denne erfaring. I sig selv er dette næppe et egentligt nybrud, men til Nielsens egne konklusioner kan man måske knytte overvejelser om, hvorvidt de nyere salmer i forhold til de ældre reflekterer en individuel mere end en kollektiv erfaring.

Et særligt træk ved salmerne er sprogbugen, som til tider kan være fordrende og derfor få betydning for, hvorvidt salmens behandling af for eksempel “det hellige” vækker genklang hos læseren. Mange nyere salmer rummer ord og begreber, hvis betydning rimeligvis kan siges at være gået i arv fra ældre salmer og desuden rumme teologiske og kristeligt-dogmatiske betydningslag, som det måske kræver visse forkundskaber at få det fulde udbytte af. I den henseende har det ofte været diskuteret, hvorvidt de klassiske salmer kan blive ved med at være aktuelle: om for eksempel nogle af de gamle høstsalmer, trods deres kraftfulde sindbilleder af menneskelivet, mister deres aktualitet i takt med den øgede urbanisering. Da dette emne tidligere har været behandlet i *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*, nemlig

over to numre om “opbrud i salmeskatten”,³ er det først og fremmest spørgsmålet om forkundskaber, som redaktørerne ønsker at inddrage her:

Sagen er, at ikke alene salmer, men i det hele taget megen litteratur, herunder film, rummer bibelske temaer, parafraseringer og gendigtninger, teologiske refleksioner eller ligefrem kristen forkyndelse, som imidlertid ikke uden videre lader sig opdage. Det ser man i blandt andet C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien og Karen Blixens forfatterskaber, som nok endda fremstår som temmelig prominente eksempler, og i nyere tids dansk litteratur ser man det hos blandt andre Peter Seeberg (1925-1999), som i år ville være fyldt 100 år. Netop Seeberg er interessant på grund af hans grundlæggende optagethed af eksistentialismen, og fordi han i værker som romanen *Fugls føde* (1957) og novellesamlingen *Eftersøgningen og andre noveller* (1962) viser en sans for menneskelivets hellighed. Dette bliver foldet ud i et bidrag af præst, forfatter og litteraturanmelder Kristian Østergaard, som portrætterer Seebergs forfatterskab med fokus på det, han kalder Seebergs “bedragerisk enkle stil”: en umiddelbar hverdagsrealisme, som åbner for eksistentielle og religiøse refleksioner.

Selv om “det hellige” ikke som sådan er omdrejningspunktet for Seeberg-artiklen, lyser Østergaards synliggørelse af det, man kan kalde “det skjulte hellige”, tilbage på både Harste, Lundager Jensen og Niensens bidrag. For læsere af dette nummer af *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* kan det måske give anledning til et fornyet blik på både den litteratur, den salmesang og de samfundsmæssige strømninger, som såvel den teologiske samtale som et givent lokalt kirkeliv til enhver tid uundgåeligt vil være påvirket af: Hvad er det, der former os og vores syn på, hvad vi holder helligt? Hvorfor er det, vi opfatter som helligt, ikke nødvendigvis helligt for andre? Og hvad vil det overhovedet sige, at noget er helligt? – Det må kunne give stof til mangen en samtale, prædiken, studiekreds, sogneaften.

Vi ønsker læseren god fornøjelse!

3. Se <https://www.kfpt.dk/pub/eycl773a/release/1> og <https://www.kfpt.dk/pub/aon6dx6i/release/1?readingCollection=39088f74>.

Bededag: Hellighed og helligdag (terror og hygge)

Et rekviem over Store Bededag

Hans Jørgen Lundager Jensen

*When you consider the special moments of
your life, celebrations, good time, cheer, I feel
like they always happen around food¹*

*ait autem ad discipulos suos facite illos
discumbere per convivia quinquagenos”
(Luk 9,14, Vulgata)*

I anledning af den danske stats afvikling af Store Bededag som helligdag diskuteres her først begrebet 'hellighed' i to omgange: dels hvad det vil sige at noget tillægges eller fratages dets hellighed (helliggøres og profaneres), dels to klassiske bud fra religionsforskningens side på hvad hellighed egentlig er: Rudolf Ottos individualistiske og Émile Durkheims kollektivistiske. Derefter opridses Bededagens historie, dens oprindelse, dens storhed og dens undergang. Muligvis har de middelalderlige 'bededage', *rogationes*, været afgørende for kristningen af Vesteuropa. Men det har forudsat et kompromis imellem to former for religion: en religiøs terror der har begrundet bod og bøn, og en religiøs glæde der har givet sig udslag i fornøjelse, karneval og fællesspisning. Begge disse dimensioner: terror og hygge, ligger i begrebet 'hellighed'. Men forholdet har altid været prækært. Og til sidst vandt terroren: Store Bededag er blevet profaneret af samme grund som profaneringer til alle tider: Fordi hellige steder og tider lå inde med midler der bedre kunne anvendes til krig.

1. TV-serien *The Bear*, 3. sæson, episode 6 ("Napkins"): replik af Michael Berzatto.

Sørgmodigheden over fjernelsen af Store Bededag (som statslig anerkendt helligdag) har endnu ikke lagt sig og kan vare længe. Og selv om regeringen, hhv. folketingspartier og / eller økonomer (og dermed, i et demokratisk samfund: vi alle, eller flertallet af vælgere) var de umiddelbart ansvarlige, vil jeg her argumentere for en bredere uddeling af ansvaret – i form af en slags ‘bededagens’ genealogi eller rettere dens ‘abrogatologi’ (eller lignende: en ‘afskaffelseslære’): altså bidrag til en fortælling om Store Bededags oprindelse, blomstring, undergang og forsvinden. Men først to andre overvejelser: dels om afskaffelse af noget helligt, dels om hvad hellighed vil, eller snarere kan, sige.

Helliggørelse og profanering

I begrebet om noget ‘helligt’ og dermed om ‘hellighed’ ligger selvfølgelig en kontrast til det der ikke er helligt. Dette alternativ er i første omgang ikke noget konkret og bestemt. Det ikke-hellige kaldes ofte det ‘profane’; dermed menes blot alt det der ikke er helligt, dvs. det der i relation til det hellige er ubestemt, almindeligt, irrelevant. I den tydeligste passage i Det Gamle Testamente om den begrebsmæssige relation hedder det blot at præster skal holde sig ædru, så de kan skelne imellem helligt og uhelligt (Lev 10,9 f.). Både ‘profant’ og (endnu mere) ‘uhelligt’ kan lyde som noget problematisk, farligt, modbydeligt. Men i denne ‘tekniske’ forstand (den ‘præstelige’, som er den oprindelige i GT) betyder ‘uhelligt’ blot alt det der ikke er helligt, dvs. også og navnlig alt dagligdags: normale steder, dage, personer, genstande, handlinger. ‘Uhelligt’ må derfor i udgangspunktet ikke forveksles med ‘urent’, der i lighed med helligt er en bestemt term (og den tilsvarende ubestemte, neutrale term er her ‘rent’).²

‘Helliggørelse’ er at tilskrive hellighed til noget, dvs. at transformere noget der i udgangspunktet er profant, til noget helligt. Denne transformation kan få skikkelse af et ritual, som når Moses ‘salver’ Åbenbaringsteltet, dets genstande og dets personale (præsterne), dvs. smører dem med en særlig parfumeret olie. Men det kan også ske blot ved en autoritativ erklæring

2. Mere herom fx i Lundager Jensen 2021, 115-119.

(bakket op af muligheden for fysisk magt). Sådan sker det i fortællingen om indtagelsen af Jeriko (Jos 6), hvor krigsbytte i form af metalgenstande erklæres som underlagt 'band', hvilket i sammenhængen betyder at det inddrages til 'Jahves skatkammer' (som det hedder i v. 18 f. med noget der lyder som en naiv-grov anakronisme). Og sådan erklærer Jahve selv noget for helligt: således sabbatsdagen (Ex 35,2) og den jord hvor den brændende tornebusk står, der hvor Moses første gang står over for Jahve (Ex 6,5). Helliggørelse er altså inddragelse af noget – genstande, personer, bygninger, steder, tidsafsnit – i en sfære hvor der gælder særlige regler der adskiller det fra det normale – fx at der ikke må foretages normalt arbejde.

Eftersom noget profant kan gøres helligt, kan noget helligt også gøres profant, dvs. flyttes ud af sfæren hellighed og ud i den omgivende profanitet. Men dette anses i Det Gamle Testamente for en grov forseelse. Det der er blevet gjort helligt, tilhører Jahve; at flytte det ud i profaniteten er at frarøve ham hans ejendom. Hvad der én gang er indgået i helligheden, bør ikke forlade den igen. Hellighedssfæren er omgivet af en semipermeabel membran, hvor noget kan komme den ene vej, men ikke den anden vej. Eller for at supplere det biologiske billede med et fysisk: Helligheden fungerer her som en slags absolut tyngdekraft, et sort hul der tiltrækker emner, der er transporteret igennem membranen, og som derefter ikke kan forlade det.³

Tempelprofaneringer

Hellighed var ensbetydende med immunitet imod overgreb.⁴ Denne hellighedsforståelse har tydeligvis basis i tempelinstitutionen der har fungeret

3. Formentlig kan man sammenligne tempelejendom med *gravgaver*; i begge tilfælde tages værdier ud af et kredsløb af udvekslinger (gaver eller betalinger) og deponeres på et i princippet utilgængeligt sted, hhv. inderst inde og dybt nede. Man kan så overveje om forestillingen om templet som skatkammer er en vide-reudvikling af en urgammel, totemistisk forestilling om et rigdomsfrembringende potentiale på bestemte steder i et landskab ('totemistisk' her jf. Descola 2005, 356 / 2013, 258 f.

4. Hvilket gjorde faktiske udplyndringer af helligsteder til et teologisk problem. I den Nære Orient blev det håndteret med en teori om at plyndring forudsatte at den residerende guddom forud havde forladt sit tempel – den babyloniske

– eller er blevet forestillet sådan – som et sted der modtog og opbevarede værdigenstande. Tydeligt er det formuleret hos profeten Haggaj (2,7 f.): “Jeg vil få alle folkene til at skælve, / så de kommer med deres skatte (...) / Mit er sølvet, og mit er guld, / siger Hærskarers Herre”. Templet som et skatkammer har sikkert været realistisk nok (nærorientalske templer fungerede også som opbevaringsdepoter og en slags banker med udlån). Men ud over at det uafvendelige i helliggørelsen af templets egen ejendom nok ikke skal tages alt for bogstaveligt, har templet (og i princippet mange eller alle templers) skatte selvfølgelig også gjort røveri nærliggende. Et eksempel kan være den judæiske kong Akaz som (if. 2 Kong 16,8) tog sølv og guld fra Jahves tempel (samt fra de kongelige skatkamre) som betaling for at indgå i et vasalforhold til en assyrisk konge (Tiglat-Pileser) der var i gang med et felttog imod den aramæiske lokalmagt Damaskus. Denne overførsel fra det hellige til det profane meddeles blot tørt. Anderledes eksplicit er beskrivelsen af Antiokus Epifanes’ overgreb på templet (if. 1 Makk 1,21-24), der “i sit overmod gik ind i templet” og ikke blot tog alle værdifulde metalgenstande, men tilmed “skrællede alt guld” af templets forside. Religionshistorien kender mange tilfælde af udplynning af helligsteder. Som bekendt træder vikingerne jo ind på historiens scene med overfaldet 793 på klostret på øen Lindisfarne, også kaldet ‘Holy Island’.

Antiokus’ profanering er mere voldsom end Akaz’. Som ikke alene ikke-præst, men tilmed ikke-jøde burde han slet ikke kunne betræde templet, det hellige hus. Først for sent indser han sammenhængen imellem sit overgreb, sine militære tilbageslag i Iran og Judæa og sin forestående død (1 Makk 6,13-15; 2 Makk 9 har en væsentlig mere dramatisk udgave af Antiokus’ pinefulde endeligt). I begge tilfælde sker profaneringen af en magt der er overmægtig i forhold til templet (dvs. dets ledende personale) – hhv. en lokal og en fremmed konge – og i begge tilfælde er konteksten *krig*: for at undgå et fjendtligt angreb og komme på den rigtige side i en aktuel krig, eller som resultatet af et militært nederlag.

Antiokus er imidlertid også eksempel på den risiko for profanering der ligger i selve den fysiske nærhed imellem noget profant og noget helligt.

udplynning af Jerusalemtemplet blev beskrevet således i Ez 10 f. Omvendt kan en tempelrøver heri have fundet forsikring imod en senere guddommelig straf.

Foran den brændende tornebusk må Moses tage sine sandaler af (Ex 3,5), og levitterne som gruppe (af tempelfunktionærer) indstiftes med det eksplisitte formål at holde almindelige mennesker på rumlig afstand af Åbenbaringsteltet og dets præster (Num 18,1-7). I disse tilfælde er begrundelsen for den nødvendige afstand at det hellige udgør en fysisk fare for det profane: I direkte kontakt vil den profane part dø – umiddelbart som Uzza der (i bedste mening) berørte arken under dens transport (2 Sam 6,6 f), eller igennem en almindelig pest (Num 18,5), eller igennem andre profanes berettigede sanktion ved stening, som af Akan der beholdt noget af det bandlagte bytte fra Jeriko (Jos 7,25), eller som af manden der samlede brænde på sabbatten (Num 15,32-36). I det sidste tilfælde gælder profaneringen altså et udsnit af tiden, en 'helligdag' om man vil.

Økonomi: dagligdagens, templets og røvernes

Akkumulationen af håndgribelige værdier i bygninger var altså teoretisk beskyttet af deres status af hellighed. Men når det også var almindeligt at plyndre templer – herunder muligvis legalt som i tilfældet Akaz – kan plyndringer ses som en omvendning af tempeløkonomiens egen omvendning. Normal økonomi forudsætter udveksling, cirkulationen af værdier. Helliggørelsen tager værdifulde genstande ud af cirkulation.⁵ Hvis tempelranet kun består i at værdi der tilhører ét tempel, overføres til et andet, danner der sig en særlig templeøkonomi med (frivillige eller tvungne) udvekslinger imellem templer.⁶ Men tempelran var givetvis oftest begrundet i en normal økonomi, bl.a. for at finansiere de krigstogter der havde haft samme tempelran som formål, og i øvrigt som prestigegaver til aristokratiske samarbejds-

5. Jf. Godelier 1996, 235: Når en udvekslingsgenstand kommer ind i et domæne der ikke er bestemt af udvekslinger imellem mennesker, men imellem de levende og deres døde og deres guder, helliggøres den. Den ophører med at cirkulere og fastlåses på et essentielt sted som mennesker besøger regelmæssigt for at stå over for deres oprindelse og bekræfte deres identitet.

6. Et eksempel i Det Gamle Testamente er de genstande (af ædelmetal) som den babyloniske konge Nebukadnezar havde røvet fra Jahvetemplet i Jerusalem og anbragt 'i sin guds tempel', og som tilbageleveres af perserkongen Kyros, if. Ezra 1,7-11.

partnere (hvorefter der vel har dannet sig en aristokratisk gaveudveksling, før genstandene er forsvundet ud af cirkulation som gravgaver, genindfanget af helligsteder eller diffunderet ud i den almindelige økonomi).⁷

Hellighed bør altså også forstås i kontrast til 'økonomi', om det så er i betydningen 'cirkulation af værdier' som jeg har brugt her, eller i en bredere forstand, som jeg kommer tilbage til nedenfor. Det profane, som jeg hidtil har taget i en negativ, dvs. neutral og ubestemt, betydning som 'det der ikke er helligt', kan altså formuleres i en positiv forstand som noget bestemt. Profanitet og hellighed er (i et eller andet omfang) lig med økonomi og anti-økonomi – under forudsætning af at der med 'økonomi' under alle omstændigheder forstås en materiel, 'jordisk' aktivitet der implicerer mennesker og andre jordiske størrelser.⁸

Hellighed

De nævnte eksempler på hellighed fra Det Gamle Testamente er imidlertid snævrere og mere præcise end det der ofte og måske mere ubestemt forbindes med hellighed, inklusive parallelle begreber i religioner der ikke direkte eller indirekte har Det Gamle Testamente som deres historiske udgangspunkt (såsom oldtidens græske religion eller den gammelindiske, 'hinduistiske', som fx i Manus Lov). Et bredere begreb om hellighed har været nærliggende som et alternativ til kategorien 'religion' der har vist sig at være endnu vanskelige at opnå konsensus om. Flere betydningsfulde religionsteoretikere har tænkt i den retning. Blandt disse vil jeg her nøjes med at nævne to der var næsten præcis samtidige: Rudolf Otto og Émile Durkheim (og jeg udelader derfor bl.a. Mircea Eliade, den mest læste religionsforsker i det 20. årh., som fortsatte og kombinerede inspiration fra dem begge). Begge foreslog, umid-

7. Imellem det hellige og det profane ligger der her et niveau af en art 'semi-sakralitet': 'gaver' der cirkulerer (og *bør* cirkulere) uden at de kan betragtes som salg eller udveksling (jf. Testart 1997).

8. I modsætning hvad man kan kalde en 'guddommelige økonomi': Lundager Jensen 2021, 142-144 – forholdet imellem mennesker og guddomme er (i arkaisk religion) en asymmetrisk udveksling af værdier.

delbart uafhængigt af hinanden, at lade hellighed være den centrale og definerende kerne i religion. Religion var altså for dem begge hellighed + noget mere (som kunne være 'tro på guddomme').

Pladsen her tillader ikke en vidtløftig redegørelse for, endsige forklaring på, hvorfor Otto og Durkheim ville se netop hellighed som det centrale i religion. Det vil være tilstrækkeligt at fremhæve at begge var utilfredse med en dagligdags forståelse af religion i retning af 'tro på og dyrkelse af Gud eller guder' (som man fx fandt hos den engang meget indflydelsesrige James George Frazer i hans kæmpeværk, *The Golden Bough*).⁹ Der fandtes jo fænomener som for en intuitiv forståelse uden tvivl måtte anses som religioner, men som var funderet i forestillinger der ikke implicerede guddomme eller som relegerede disse til en underordnet funktion – fra australsk totemisme til indisk og kristen metafysik. Hvis man erstattede 'guddomme' med 'hellighed', kunne en forståelse af religion omfatte både religioner hvori Gud eller guddomme indgår, og de hvor de ikke gør, hhv. ikke er centrale.

Hellighed if. Rudolf Otto (1915)

De to bud på en helligheds-centreret forståelse af religion var som sagt omtrent samtidige og uafhængige.¹⁰ Ottos bud kom i hans berømte bog *Das Heilige* fra 1915, Durkheims i hans lige så kendte *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* fra 1912. If. Otto var det hellige – som han straks redefinerede som det 'numinøse' (en term han selv udmøntede ud fra latin *numen*, guddommelig, 'overnaturlig' magt) – noget som mennesker kan se sig stillet over for. Et klassisk eksempel er Moses foran den brændende tornebusk. Her mødes et (ensomt!) menneske med et fænomen: en busk der brænder uden

9. I dens mest anvendte udgave af *The Golden Bough*, den såkaldte 'Abridged edition' fra oprindeligt 1922, reprint. 1926, er Frazers definition af religion s. 50: "a propitiation or conciliation of powers superior to man which are believed to direct and control the course of nature and of human life" (med "powers superior to man" menes guder).

10. Men der var en fælles inspiration i en samtidig teori om 'præanimisme' som en forløber for gudeforestillinger, dvs. forestillingen om upersonlig, ikke-intentionel kraft og magt. Den vedtagne betegnelse i den antropologiske litteratur blev 'mana' (en oceanisk term). Jf. Tybjerg 2010, 134-142.

at den brænder op. Moses tiltrækkes af fænomenet, nærmer sig den (nysgerigt), standes ved en røst der forbyder ham at komme for nær og som identificerer sig som hebræernes guddom, og gribes af frygt. Selv om dette ikke er helt præcist en ottosk 'urscene' for oprindelsen til religion,¹¹ så er den tæt nok på til her at illustrere Ottos anliggende. I hans analyse er det hellige noget ikke-menneskeligt, fremmed, som tiltrækker sig opmærksomhed og interesse; det er potentielt ødelæggende og fremkalder derfor frygt; men det indgiver også en overbevisning om et positivt og velsignende potentiale. Denne konstellation af dels typiske fænomener (fremmedhed, destruktion, velsignelse), dels typiske affektive reaktioner (nysgerrighed, frygt, begejstring) var for Otto at se det essentielle i enhver form for religion; det er denne konstellation der senere er blevet samlet i den berømte formel (som ikke skyldes Otto selv, men som er tæt nok på): *'mysterium tremendum et fascinans'*.

Som det fremgår, er hellighed i sit udgangspunkt en oplevelse eller erfaring som et individ kan have eller gøre sig. Ikke alle individer er lige modtagelige for det hellige. De mest nærliggende eksempler på individuel modtagelighed for hellighed ville for Otto være mystikere, og mystik som religions-tværgående fænomen var da også et centralt interesse- og forskningsfelt for Otto. I betragtning af at Otto personligt var loyal lutheransk teolog, kunne man undre sig over denne inspiration. Men i og med mystikkens typiske mangel på doktrinerne præciseringer og konfessionelle begrænsninger kunne den være kompatibel også med en lutheransk protestantisme, i hvert fald som en inspirationsmulighed for en (fornyet, revitaliseret) form for gudstjeneste.¹²

11. Moses' frygt kommer først efter at Gud har identificeret sig. Man kan altså forstå hans frygt som udslag af en allerede etableret religiøs kompetence: Han ved på forhånd at guddomme findes og at de er potentielt frygtelige, dvs. at de bør frygtes.

12. Til Ottos ide om en ideel lutheransk gudstjeneste: Otto 1924; jf. Meland 1931. Naturligvis tiltrak såvel Ottos 'proto-teologi' som hans mystisk-kontemplative indslag i en fornyet gudstjenesteform hånlige kritik fra den dialektisk-eksistentielle teologis forkæmpere: Karl Barth og Rudolf Bultmann (jf. Alles 1997, 209).

Hellighed if. Émile Durkheim (1912)

Der er ligheder mellem Ottos og Durkheims forståelse af hellighed, ikke mindst den *alvorlige* tone. Hos Otto bevirker mødet med det hellige ganske vist først nysgerrighed, men straks derefter frygt. Hos Durkheim er hellighed forbundet med det forbudte: Religion er, if. hans berømte definition (i min let parafraserende gengivelse), 'et sammenhængende system af trosforestillinger og handlinger der er relateret til hellige ting, dvs. til noget der er udsondret og forbudt, og som forener og forbinder alle dem der deler disse forestillinger og handlinger til et moralsk fællesskab, som man kan kalde en 'kirke'. Her er hellighed en kvalitet der er tilskrevet noget der er ydre i forhold til en given gruppe af mennesker (et sted, en genstand, en leder), sådan som det også er i de eksempler fra Det Gamle Testamente som er nævnt ovenfor. Med 'forbudt' mente Durkheim ca. det samme som urørligt, vel at mærke både i direkte og i overført betydning. Som en profan person ikke må komme i fysisk kontakt med en hellig genstand (som Uzza og arken), sådan er der i en hvilken som helst 'kirke' nogle principper der står fast, dvs. som ikke kan diskuteres og ikke må undermineres, fx ved latterliggørelse. 'Tabu' er et andet nyttigt etnografisk begreb for det der er urørligt for en gruppe. Det hellige er det tabuiserede. Den gammeltestamentlige mand der blev stenet, fordi han havde profaneret sabbatsdagen ved at samle brænde, straffes for at have brudt et tabu.

Den første og mest slående forskel fra det jeg har kaldt Ottos 'urscenarie', er at hellighed for Durkheim var et kollektivt, ikke et individuelt fænomen. Hellighed er noget som en gruppe af mennesker er samlet om. Selvfølgelig forudsætter en gruppes overbevisning at dens medlemmer individuelt er overbeviste; men if. Durkheim kommer den individuelle overbevisning fra indflydelse fra andre. Ottos og Durkheims forståelser er symmetrisk omvendte. Hos Otto gælder spørgsmålet hvordan en individuel oplevelse eller erfaring kan brede sig ud og stabilisere sig til en religion, en 'kirke' – hos Durkheim hvordan en kollektiv overbevisning kan etablere sig i individer. Durkheims forklaring består kort fortalt i at opstille en model for hvordan overbevisninger (og dermed en religion) gradvist kan opstå: De dannes igennem en læringsproces. Men individer er imidlertid konstitutivt ustabile: Alt hvad der er tillært, vil blive aflært (glemt, miste betydning) hvis ikke det periodisk revitaliseres. Det hellige, og mere generelt religiøse

forestillinger og normer, er særligt udsat for henfald fordi de basalt set er anderledes end alt det der omgiver mennesker i deres daglige rutiner (steders usynlige numinositet, normalt usynlige væsener, adfærdsnormer der i særlig grad går på tværs af kroppes umiddelbare indskydelser osv.). Sans for og overbevisning om det hellige er ikke noget der etableres en gang for alle i mennesker; det skal holdes i live og genbekræftes. Og dette er præcis ritualers funktion. Religioner er 'kirker' der over tid har kunnet modvirke tendensen til henfald.

Den altid oplagte risiko for hellighedsglemsel skyldes at mennesker normalt cirkulerer imellem det hellige og det profane, typisk med korte intense ophold i et helligt felt og længere ophold i det profane. Det profane er her, som anført ovenfor, i udgangspunktet alt andet end det hellige, dvs. alt hvad der hører til dagligdagen, til privat-, familie- og arbejdsfæruerne. Dette ikke-hellige eller profane sammenfattede Durkheim under kategorien 'økonomi' i betydningen: Menneskers interaktion med den materielle verden for at opretholde det blotte liv. Forskellen imellem det hellige og det profane var derfor også i sidste ende forskellen imellem det guddommelige og det biologiske. Dyr og planter 'arbejder' i denne forstand: De indvinder materiale og energi fra omverdenen for at kunne leve. De lever altså altid i det profane. Mennesker er også dyr; også de skal have stof og energi udefra. Men de skal desuden – de vil desuden gerne – have noget andet: Forestillinger om det hellige, forstået som de forestillinger og normer som er relevante for den eller de grupper som mennesker ikke kan undgå at tilhøre. Denne elementære dualisme kan ses som en sekulariseret eksplicitering af det velkendte motto fra Deut 8,3, at "mennesket ikke lever af brød alene, men af alt hvad der udgår fra Jahves mund" (der interessant nok er et generelt antropologisk, ikke specielt Jahve-partikularistisk, argument). Men, som jeg skal vende tilbage til, lever mennesket også af noget midt imellem, mellem brød og ord fra Jahves mund – noget som har med munden at gøre, lige som brød og Guds ord.

Hos Otto får man altså en teori om hellighed der peger i retning af mystik som den mest oplagte form for møder med det hellige.¹³ Gudstjenestens

13. Alles 1997, 207: mystikken vokser ud af 'mysterium', altå selve det primære møde med det hellige; teistiske forestillinger derimod vokser ud af 'fascinosum', en følgeeffekt af selve mødet.

højdepunkt er her, karakteristisk nok, den enkelte gudstjenestedeltagers tavshed. Hos Durkheim får man omvendt en teori om alle slags sociale dannelser, for alle grupper er funderet i en eller anden form for 'religion', altså i urørlige principper. Man kan sige at Ottos religionsteori peger 'ned i' i et punkt 'under' udfoldede religioner, Durkheims derimod 'op ad' og 'ud ad' til alle former for religion, med og uden transcendent guddomme (inklusive dem for hvem det er særlig vigtigt *ikke* at ville være religion).

Hellighed: terror og fornøjelse

Hellighed hos begge forskere er tæt forbundet med alvor – af gode grunde. Hos Durkheim: Det der er tabuiseret, er det der er så vigtigt at det ikke må angribes eller undermineres. Hos Otto: Det hellige indgyder helt umiddelbart og før-reflekteret en fornemmelse af 'tremendum', frygt og bæven.¹⁴ Dette virker næppe specielt mærkværdigt. Selv om man ikke nødvendigvis vil gå så langt som at se frygt og bæven som det essentielle i religion overhovedet, giver det god mening at medgive at religion har med ikke kun alvor, men også frygt at gøre. Religion har en kerne af terror – deri ligner den livet selv. Den lader sig let belægge med eksempler: Fra de gammeltestamentlige eksempler, fra utallige kirkelige portaler med fremstillinger af helvedsstraffe, fra salmers påmindelser om dødens nærhed og den nærliggende sandsynlighed for evig straf, som i Brorsons glimrende terror-og-stress-forkyndelse i salmen "Ak, vidste du, som går i syndens lænke" (DDS 591). Det bør måske understreges at dette ikke er en særlig bibelsk-kristen tradition. Andre, 'hedenske', religioner var og er ikke mindre terroristiske, både 'udadtil' og 'indadtil'. Det kan de være både mht. forestillinger om destruktive, guddommelige magter (fra Homers Apollon der udsender pestpile i indledningen til Iliaden og til den indiske gudinde Kali med sin halskæde af dødningehoveder og sit lændeklæde af afhuggede arme),¹⁵ og mht. normer og indgydelse

14. Religionshistorien begynder med en 'dæmonisk skuen' (*Das Heilige*, kap. 17).

15. Til Apollon: Girard 1982, 72 / 1986, 46); til Kali: Flood 1966, 177 et passim.

af de troendes selvbekendelser over egen ansvar for brud på tabu og dermed følgende ulykker.¹⁶

Men empiriske eksempler kan ofte opvejes af mod-eksempler. Er det faktisk sådan at religion er ensbetydende med terror, at religion i sidste instans lever af og opretholdes af terror? Også selv om man ser bort fra post-terror-glæder som "Guds nådes søde rige" (i ovennævnte salme) eller mystikerens momentane lykke-eksplosion,¹⁷ kan der gives utallige eksempler på at religion i en eller anden form er forbundet med umiddelbart positive værdier og følelser. Det Gamle Testamente selv ved at det er 'godt og herligt, når brødre sidder sammen' (Sl 133,1 – formentlig ved et offermåltid). Da deltagerne bryder op efter syv dages festligheder for indvielsen af Salomos tempel, er de 'glade og ved godt mod på grund af alt det gode, som Jahve havde gjort mod sin tjener David og sit folk Israel'. I betragtning af at festen skal have omfattet et kolossalt måltidsoffer (givetvis med vin, jf. 1 Sam 1), kan man nok slutte at 'religion' her har været en vældig hyggelig ting.

Durkheims forklaring af det hellige, der vægter det sociale mere end det individuelle, lægger op til en forståelse af det sociale som noget primært positivt. Den mest ligefremme udgave af det centrale, emotionelle fænomen 'effervescent' – der for ham var forudsætningen for psykisk resonans – viser sig i det blotte møde imellem to mennesker der mødes (forudsat at de ikke har grund til at frygte hinanden). Her skabes en mimetisk kontakt ('goddag – goddag') der ofte fremkalder resonans – som når det andet 'goddag!' er lidt mere emphatisk end det første ('goddag! – ja, goddag!) og som dermed be-

16. Det er ikke kun den bibelske guddom der tilskrives masseudryddelser (menneskeheden minus Noas familie i Genesis), men også fx den græsk-romerske Jupiter (som i legenden om Philemon og Baucis, hvor en hel by udryddes som sanktion over dens mangel på gæstfrihed: Ovid, *Forvandlingerne* 8).

17. Som Henrik Suso, den tyske dominikanermystiker fra 1300-tallet, der – alene i et kirkerum, under ellers trøstesløs lidelse – pludselig oplevede 'al form og mådes glædelige Lyst' og et 'frydefuldt og blomstrende' sind (oversættelse af Jørgensen 1907, 15-17).

kræfter (deri resonansen, i modsætning til ekkoet) den førstes fornemmelse af at dagen faktisk *er* god.¹⁸

If. dette ræsonnement opstår ritualer ikke under frygt og bæven for en udvendig, potentielt dræbende magt, men derimod i et grundlæggende fornøjeligt møde imellem mennesker. I mimetisk resonans synkroniserer de deres individuelle bevidstheder, retter deres individuelle opmærksomheder imod et fælles opmærksomhedspunkt og begynder at agere både kropsligt og mentalt som én organisme. Uden tvivl er mange ritualer igennem historien virket slemt tyranniske. Men *abusus non tollit usum*, 'misbrug ophæver ikke brug'. Durkheim kunne ikke forestille sig at menneskearten – der overalt og til alle tider har kendt til religion under en eller anden form – har underkastet sig ritualer og religion under tvang, indre eller ydre. For ham at se kunne religion kun opstå og overleve i en atmosfære af positiv accept. Når røsten lyder fx: 'Lad os alle bede', må reaktionen grundlæggende have været: 'God ide! Lad os gøre det!' Og den kristne gudstjenestes menigheds-svar 'amen' betyder i så fald egentlig: 'Jamen, det er vi helt enige i!'

Selv om Durkheims hele tilgang således indeholder en væsentlig mindre terroristisk forståelse af religion, bør man ikke se bort fra at også hos ham har religion en – muligvis minimal – kerne af terror. Som sagt er det helige også for ham en alvorlig sag: den gruppes indiskutable kerne, hhv. det som repræsenterer denne kerne, symboler eller emblemer som gør denne kerne synlig og sanselig. Og aggressive profaneringer (herunder blasfemi) *er* i sagens natur voldelige og vil fremkalde raseri og sorg og, hvis gruppen er i stand til det, en modvold, hhv. en vilje til at lade sig udsætte for vold. Allerede i dén forstand havde René Girard (1972 / 1977) ret til at påpege forbindelsen imellem hellighed og vold. Men Durkheim lader denne 'kerne af vold' omgive af et bredt bånd af konvivialitet og jovialitet. Og jeg tror at man ikke forstår visse religioners ekstreme robusthed – igennem historiske perioder, forskelle i sociale, politiske, sociale og kønsrelaterede ordninger og styreformers, og inkl. endeløse tilfælde af mental og materiel korrupsion – hvis ikke man medtænker netop deres evne til at udgøre anledninger til og rammer for konvivialitet. Det er normalt og trivielt at fokusere på religioner som kanaler for terror – såvel religioners egen terrorisering af det rutinise-

18. Durkheim om resonans: 1994, 308 / 1995, 218.

rede menneskeliv (i omsorg for menneskers yderste skæbne) som på typisk 'religionskritiske' antireligiøse former for modterror (i omsorg for menneskenes jordiske liv). Det er ikke nær så trivielt at fremhæve at religion også har været baggrund og ramme for menneskelig glæde, lystighed og hygge. Sløjfer man en *helligdag*, sløjfer man en dag for konvivialitet og jovialitet.

Bededagens profanering

I det følgende vil jeg forfølge dette spor. For ophidselsen og sorgen over afskaffelse af Store Bededag skyldes at det var en 'dejlig dag'.¹⁹ For flertallet har det været en velkommen fridag, tilmed med en årstidsdimension. Når den var perfekt for havearbejde og sommerhusstandsættelse, reaktualiserede den tidligere agerbrugssamfunds forårsritualer. Den passede perfekt til konfirmationer (normalt et forårsritual!). Og så var den vel også, for en meget lille andel af befolkningen, en særlig kirkelig dag. At den skulle ophæves af staten for at forøge økonomien og dermed bidrage til at dække udgifterne for et forøget forsvarsbudget, går i tråd med tidligere tiders argumenter for legitimiteten af inddragelse af kirkelig ejendom, jf. Akaz ovenfor.

Den Danske Folkekirke ejer ganske vist ikke så meget gods (endsige guld der kan skrælles af væggen), at en inddragelse vil gøre nogen forskel for staten – bortset fra én ting. En betragtelig del af kirkelig ejendom blev jo inddraget under reformationen,²⁰ også med det formål at styrke kongens og adelens militære økonomi.²¹ Det der en gang er inddraget, kan jo ikke

19. 'Dejlig dag': den oldegyptiske term for en fridag med procession af gudebillede (Assmann 1991, 105).

20. I Max Webers berømte definition af en stat som et menneskeligt samfunds legitime voldsmonopol (i "Politik als Beruf", 1919, jf. Weber 2003, 216) indbefatter den fysiske vold altså også tingsrelateret vold; staten er med andre ord ikke kun den legitime voldsmand, men også den legitime tyv ...

21. Inddragelsen af bispe- og klosterejendom betød en "tredobling af kronens økonomiske grundlag"; men "[d]et var storgodsejerne, der nu stod med magten. En lang række af de konflikter, som var hovedtemaet i de foregående årtiers hi-

inddrages igen. Men der er stadig noget tilbage at hente for profaneringsinitiativer: helligdagene, deres frie, uproduktive tid. (Så fx anden påskedag og anden pinsedag kan betragtes som en slags opsparring der kan realiseres når det bliver relevant).

Store Bededag eksisterede altså i kraft af en stiltiende alliance imellem kirken og 'lægfolkets' privatsfære, imod staten og økonomien. Umiddelbart kan denne alliance forekomme underlig. For hvordan kunne Bededagens kirkelige formål, bod og bøn, der jo er funderet i en dyb miserabilisme (pga. menneskenes synd og skyld, herunder "al vrang lære og tom gudskyndelse", jf. det autoriserede Litani), indgå alliance med en 'folkelig' ubekymret fri-dag og verdslige fornøjelser? Man kan let forestille sig at kirkelige talspersoner har fordømt en verdslig fejring af dagen. Men man kan også formode at sådanne fordømmelser var mere oplagte i en tid hvor kirkens talspersoner kunne påregne statens støtte og opbakning til generel disciplinering. I nutiden, op til afskaffelsen, gjaldt der en underforstået aftale om at de der gerne ville gå i kirke, da godt kunne det, når bare alle andre kunne være fri både for kirken og for arbejdet.

Bededagens genealogi

En sådan alliance synes der imidlertid altid at have eksisteret. Pladsen her (og min kompetence) tillader ikke en detaljeret undersøgelse af Store Bededags komplicerede genealogi,²² så her vil jeg nøjes med et blik tilbage på de

storie, blev nu løst efter det store erhvervslivs interesser" (Wittendorff 1989, 210. 212). Adelens privilegerede status skyldtes dens militære betydning. Er det for brutalt at forstå kernen i den danske reformation (normalt skjult af en tæt sky af Martin-Luther-røgtelse) som indførelse af et militariseret oligarkystyre finansieret af et storstilet kirkeran?

22. Grundlæggende: Ristuccia 2018 (med særlig vægt på den kirkelig brug af *rogationes* som anledning til belæring af elementær kristendom i form af navnlig Fadervor-bønnen); og jf. Harte 2002 (som dog, efter min mening, overbetoner forskellen imellem nutidige engelsk-walisiske 'beating the bounds'-ritualer og middelalderlige *rogationes*).

middelalderlige bededage. I hvilket omfang der kan antages en direkte forbindelse mellem disse og Store Bededag, er ganske vist ikke helt indlysende. Betegnende nok kan man læse en vis usikkerhed i to relevante artikler i det gamle, men fortsat nyttige *Kirkeleksikon for Norden* (fra 1900). If. den ene artikel, "Litani", fremtræder folkekirkens litani i direkte forlængelse af 'det store litani' – som tilmed, sandsynligvis, var en "Efterligning af hedenske Processionsbønner (*robigoalia* og *ambarvalia*).” If. den anden, "Gangdage", er det uafgjort om der er nogen substantiel sammenhæng.²³ Jeg vil her gå ud fra at der faktisk er en sammenhæng. Så meget taler i hvert fald for en forbindelse at det i begge tilfælde drejer sig om offentlige, religiøse processionser i det sene forår.

De middelalderlige bede- eller gangdage var et centralt ritual der meget vel kan have været afgørende for at kristianisere Vesteuropa. If. en rimelig pålidelig tradition blev de indstiftet af en biskop Mamertus i den galliske by Vienne (ved Rhone, syd for Lyon) i 470, dvs. omkring det vestromerske kejserdømmes sammenbrud. If. den normative forklaring i højmiddelalderlige tekster²⁴ var anledningen jordskælv, ild fra himlen, råbende stemmer og en invasion af ulve og andre vilde dyr. Tre dages bøn, faste og processionser i dagene umiddelbart op til Kristi Himmelfartsdag standsede plagerne.

23. "I disse 'Gangdage' har man villet se Sidestykker til de galliske Litanidage, og i det Optog ('Korsbyrd' ☉: Korsets Bæren), der i Reglen fandt Sted i Ugen efter 1. søndag efter Trinitatis for at nedbede Guds Velsignelse over Mark og Eng, Folk og Fæ, har man villet finde en Modifikation af 'den store Litanidag'". Artiklen forklarer videre at korsbyrden i 1540 blev erstattet af en prædiken med afsyngelse af litaniet, og at denne blev kaldt 'Bededagen', men at den ikke umiddelbart kunne fortrænge processionen. – Litaniet, i den egentlige betydning af en bøn, blev altså bevaret i den efter-reformatoriske kirke, "i en renset Skikkelse" (art. "Litani"); med 'renset' menes nok primært sletning af formentlig forurenende bønner til Maria- og helgener.

24. Iohannis Belet, *Summa de ecclesiasticis officiis* 122 f. (Corpus Christianorum XLI A, 1974, 232-237); Guillaume Durand, *Rationale divinorum officiorum* VI, ci (Corpus Christianorum CXL A, 1998, 498-506); Jacobus de Voragine, *Legenda aurea. Goldene legende* 70 (ed. Bruno W. Häuptli, 964-975).

Denne rituelle praksis blev obligatorisk for Gallien og bredte sig til hele den vestlige kristendom.

Der var også et lignende ritual i Rom med en tilsvarende oprindelse. If. den kirkelige konsensus var det blevet indstiftet af pave Gregor den Store efter en oversvømmelseskatastrofe i Italien. Tiberen havde her skyllet en stor mængde slanger med sig og en stor 'drage' (dvs. en meget stor slange)²⁵ hvis ånde havde forgiftet luften og fremkaldt en pest med bylder i lysken. Pesten forsvandt efter en bods- og bønprocession.

Disse to ritualer overlappede i sagens natur. Formålet var anråbelse af helgeners hjælp og bistand. Den sproglige form for anråbelse blev til 'Litaniet', som også blev en fælles betegnelse for ritualerne: 'Litanierne'.²⁶ Det førstnævnte ritual blev den udbredte i den vestlige kristendom, det anden forblev knyttet til byen Rom. Da det romerske ritual var fra netop Rom og indstiftet af selveste Gregor den Store, blev det kaldt 'det store litani', det galliske for 'det lille litani'. Andre accepterede betegnelser for det lille litani var *processio*, 'procession', eller *rogationes* ('bønner') – sådan som det oftest omtales i faglitteraturen. I realiteten var det 'lille litani' langt det vigtigste.²⁷

Processionerne var obligatoriske og omfattede både gejstlighed og lægfolk. Den faktiske udførsel har i sagens natur varieret meget; men det var normalt at bære kors, faner, klokker og relikvier. Formålet med det lille litani, der altså simpelthen var 'processionen', også selv om der kunne gennemføres andre processioner i årets løb, var at bortjage dæmoner, altså djævl, fra området.²⁸ Dæmonerne blev skræmt væk af korsene og også af klokker-

25. *Legenda aurea* udelader i denne sammenhæng slangerne og dragen.

26. En form findes endnu i den autoriserede form – uden helgener, men med bevarelse af dets oprindelige formål: "Skån os fra hærgende sygdom, for sult og misvækst, for krig og undertrykkelse, for ulykke og ødelæggelse".

27. Ristuccia 2018, 212: betegnelsen 'mindre' kan udtrykke en vis autoritativ-kirkelig skepsis over for *rogationes*.

28. Typisk for middelalderlig teologi er der flere, compatible grunde (der kan opregnes i en liste) for at processionerne kaldes *rogationes*. Således if. *Legenda aurea* (Hauptli 2014, 968 f.): Helgenerne bønfaldes 1. for at Gud vil afslutte krige, som jo er hyppigste om foråret; 2. for at Gud vil beskytte de spirende frugter; 3.

ne, selv om disse også kunne antages at have en anden funktion: at 'formane det troende lægfolk til at være standhaftige i deres bøn'.²⁹

Bededage med drager

De nævnte kirkeligt-normative beskrivelser undlader ikke at nævne at det var almindeligt i galliske processioner at man ud over kors, faner, relikvier og klokker også bar en stor drage med en mægtig hale, stoppet med halm (eller lignende). De to første dage kom den først i processionen; men på tredje og sidste dag kom den bagerst og med halen tømt for halm.³⁰ Skikken med en sådan udstoppet drage er kendt fra Frankrig fra højmiddelalderen, men kan have været ældre (Ristuccia 2018, 128).

Drager var ubikvitære i europæisk højmiddelalder: som kimærer i fortællinger, herunder oprindelsessagn, som yndede motiver for to- og tredimensionel billedkunst, og som hovedfigurer i processioner. Der figurerer som sagt en drage i legenden om det store, romerske, litani; men dragerne i de egentlig populære *rogationes* skal formentlig ikke afledes direkte af denne, og det gør de nævnte middelalderlige beskrivelser heller ikke. De forklares professionelt-teologisk som billedgørelse af almene forhold. Når dragen de to første dage bæres først i procissionen, men sidst på tredjedagen, betegnes dermed menneskeheden histories tre store faser: Både fra skabelsen til Moseloven og fra Moseloven til Kristus var Djævelen denne verdens herre; men i den nuværende kristne tidsalder er Djævelen reduceret til at lægge sig i baghold og angribe potentielle syndere bagfra, lige som som amalekitterne og kana'anæerne under israelitternes ørkenvandring havde angrebet de

så at man aflægger sig utilladelige, legemlige drifter som jo bobler op om foråret; 4. så at alle igennem faste indstiller sig på at modtage Helligånden.

29. *Legenda aurea*: Häuptli 2014, 970 f.

30. Dermed skal signaleres at Djævelen var denne verdens herre i historiens to første epoker, først fra skabelsen, så under Moseloven, men at han nu er degraderet til blot at lægge sig i baghold og angribe moralsk svage bagfra (*Legenda aurea*, Häuptli 2014, 970 f.).

overmodige der imod Moses' bestemmelse havde vovet sig op i bjerglandet (Num 14,44 f.).

Det er næppe meget dristigt at forestille sig at dragen også havde andre forklaringer. Som i Jacques Le Goffs klassiske studie over pariserbiskoppen Sankt Marcel og hans succesfulde uddrivelse af en lokal drage³¹ er det (efter min mening) nærliggende at se en forestillingsverden der nok er integreret i middelalderlig normal kristendom, men som også ligger på kanten af denne og som ikke behøvede en kristen kontekst for at kunne være plausibel som forestilling og som forklaring på rituel handling.

Rogationes var som sagt et årstidsritual der bl.a. havde til formål at opnå beskyttelse af den fremspirende vækst. Dette var if. de teologiske bestemmelser langt fra den eneste funktion. Ritualet var blevet til som svar på guddommelig sendt ulykke (pestdrage i Rom; jordskælv og ulve i Vienne), og den mest oplagte reaktion var bod, faste og bøn. Derfor var de tre dages rogationes også en fasteperiode, på linje med den store faste, dvs. at de i princippet var kødfrie dage. De blev også af præsterne brugt som anledning til prædikener, formaning og indlæring af Fadervor – hvor der kunne elaboreres over hvad der så skulle forstås ved 'dagligt brød', fx åndelige dyder som tro, håb og kærlighed eller hostien ved altergudstjenesten (Ristuccia 2018, 189. 197). Hertil svarer at man ikke i bekymringen om den jordiske overlevelse måtte glemme forbindelsen til den himmelske virkelighed. Således forbinder *Legenda aurea* faste og bøn ved en henvisning til pariser-teologen Vilhelm fra Auxerre (1150-1230) der anfører at bøn fremmes af faste og vægttab: Fugle kan ikke flyve hvis de er for fede; det kan ses fx ved strudsene.³²

Begrebet om 'brød' favner her både over abstrakte og meget håndgribelige værdier, både den himmelske frelse og den jordiske velsignelse. Ganske vist har det lige siden den tidlige 'katolske' ('almindelige') kirkes opgør med såkaldt 'dualistiske' tendenser (Markion, 'gnosticisme', manikæisme) været helt afgørende at insistere på Guds magt i begge dimensioner. Gud vil frelse *fra* den jordiske verden til en evig himmelsk virkelighed (fra vugge

31. Le Goff 1980, som jeg følger her (trods kritikken i Ristuccia 2018, 128, der minimerer betydningen af før-kristne forestillinger og praksis).

32. *Legenda aurea*: Häuptli 2014, 968 f.

til himmeriget); men Gud er dog *også* skaberen af jorden og, ikke mindst, opretholderen af livet på det jordiske livs præmisser (fra vugge til krukke). Rogationes, bededagene, skulle i princippet kunne rumme begge sider. Men de mange kirkelige skrifter om rogationes viser at den teologiske opmærksomhed ikke har ligget på forårets frugtbarhed og bekymringen for det daglige brød. Dén side har givetvis kunnet klare sig selv; bekymringen har været hvordan man skulle gøre mennesker klart at det daglige brød (inkl. al anden jordisk velsignelse) ikke var det eneste og ikke engang det vigtigste.

Lige siden Deut 8,3 har forholdet imellem materielt og immaterielt, imellem brød og ord, været asymmetrisk: Mennesket lever *ikke kun* af brød, og det er noget der skal *indskærpes*. ‘Homo duplex’ (jf. Durkheim) er et dynamisk væsen: Det tiltrækkes nok af belæringen; men der er en anden stemme, der *ikke* udgår af ‘Guds mund’: kroppens stemme, der trækker i den modsatte retning, og som siger sig selv. Ordene der udgår af Guds mund, siger derimod ikke sig selv: De kræver en ydre stemme, en formidling der kan være Moses’ belæring eller den kristne gejstligheds eller de kristne teksters. I nogle perioder af den meget lange kristne historie har det ikke manglet på perioder og strømninger der har villet styrke ‘ordet’ ved at bringe kroppen til tavshed.

Rogationes trak i den modsatte retning. I princippet var de fastedage, indrettet på anger, bod og bøn. I realiteten var de ofte anledning til festligheder; efter en måske trættende vandring samlede man i festligt lag. Fraværet af kød udelukkede i England ikke andre delikattesser som (middelalderlige udgaver af) panne cotta og crème brûlée (Harte 2002, 32), endsige øl og vin (Duffy 1992, 138 f. 279). Selv om betydningen af rogationes i højmiddelalderen svækkedes til fordel for Corpus Christi-processioner (Ristuccia 2018, 213), forblev ritualer levende, og det var kun med besvær at kirkelige myndigheder fik bugt med det efter reformationen.

Kirken gjorde hvad den kunne for at teo-rationalisere dragen: Den var symbol på Djævelen, det onde, synden, fristelsen, den evige straf, subsidiært et langt ophold i Purgatoriet. Presset for at forklare og teo-normalisere viser i sig selv at kirken har stået over for et ‘folkeligt’ alternativ. Dette er ikke kommet med i de skriftlige kilder i nær samme omfang som de kirkelige om- og bortforklaringer. Men det gør det ikke urimeligt at forsøge en forklaring. Det er nærliggende at forestille sig at dragen har været et element

i en generel karnevalisering af rogationes. Ikke uhyggen, men hyggen har bredt sig, fra det efterfølgende fællesmåltid og ind i selve processionerne. Når rogationes har haft generel, folkelig legitimation og har kunnet holde sig i live fra biskop Mamertus' tid og ud over reformationen, har det været fordi de var (= ofte kunne være) *både* bod og bøn og fest og ballade.

Hedenskab og hygge

Det var nærliggende for reformationsaktører at nedvurdere rogationes som udtryk for profan ugudelighed (Duffy 1992, 578) og slet skjult hedenskab – for den kritik var blevet rejst allerede i carolingisk tid (Ristuccia 2018, 166 f.). Det var i øvrigt *ikke* den blotte (mulige) forbindelse imellem før-kristne processioner og rogationes der var et problem. Tværtimod kunne en sådan 'hedensk' baggrund være et positivt argument for de kristne processioner;³³ og havde ikke allerede indbyggerne i Nineve (der jo ikke var israelitter) afværget en guddommelig straf ved offentlig faste, sæk og aske, og bøn? (Ristuccia 2018, 123). Kritikerne havde sådan set ret i bekymringen. For forskellen imellem kristendom og hedenskab var netop at kristendommen tilbød mere end bekymringen for det daglige brød. Men det vil sige at en religiøs aktivitet – som en procession, også inklusive bøn og faste – der alene angår jordiske goder, per definition er hedenskab. Autentisk, katolsk kristendom har altså hedenskab som en uundværlig dimension, også selv om balancen til frelsen ikke kan undgå at være prekær.

Dragen hører til denne hedenske komponent. For, som Jacques Le Goff i sit ovennævnte studie påviste, var den 'folkloristiske' drage ikke en figurativ repræsentant for Djævelen, forstået som en teo-metafysisk størrelse, repræsentant for 'intet' over for den guddommelige 'væren'. Dragen er, som dæmonerne i rogationes-processionerne, en skadelig magt der skal fordri- ves, jages væk, forsvinde. Drager og dæmoner hører til et mere basalt, kog-

33. Om det positive ved en kontinuitet fra hedensk, før-kristen religion og kristendom, jf. den naturlige teologi if. Walahfrid Strabo (karolingisk teolog, 808-849): god religiøs praksis (*religio*) kan findes ikke kun i kristendom, men også blandt jøder og (hedenske) filosoffer (Ristuccia 2018, 205 f.).

nitivt register, et narrativt forståelsesunivers der ikke kan (eller vil) tænke væren over for ikke-væren, men må nøjes med at tænke væren her eller der – hvor ‘der’ oftest er ubestemt, som ‘ikke-her’. Dæmonerne i gerasenernes land: De urene ånder farer ud af den besatte mand og ind i en flok svin der styrter ned i Geneserats sø og drukner. Pariserbiskoppen Marcel sendte den lokale drage væk fra byens omegn; den blev forvist til ‘ødemarken eller havet’ og er ikke set siden. Man behøver altså ikke at have overdreven respekt over for drager – og da specielt ikke dem som man selv har lavet og hvis hale man har stoppet fuld af halm.

Rogationes var for flertallet af deltagerne en festlig begivenhed. Man er gået i flok og bekræftet at man udgjorde et fællesskab. Og man har grundigt hygget sig (eller det der var værre). Ind imellem det strenge ritual og dets terroristiske hellighed og hverdagsrutinens arbejde har der altså kilet sig en mellemtilstand ind, legitimeret af religion og arrangeret af en religiøs institution, men brugt som anledning til en fest – kort sagt en helligdag i den betydning ordet har fået på daglig dansk: en fridag, dvs. en dag fri for økonomi og rutiner. *Denne* betydning af hellighed ligger også i Durkheims’ forståelse af det hellige. For det hellige opstår og opretholdes i forsamlinger af mennesker der grundlæggende er godt tilfredse med – for en tid – at have befriet sig fra økonomien og nu kan se hinanden.

Festen, som midterfeltet imellem det hellige og økonomien, har været angrebet fra begge sider. Religiøse rigorister har foragtet festen og set den som en nedværdigende, useriøs, overfladisk tarvelighed. Andre har foragtet både den kirkelige og den folkelige del som spild af produktiv tid. Frankrig, der først fik sin reformation under den store revolution (der jo fremkaldte blodige og bekostelige krige både indadtil og udadtil), argumenterede imod den katolske kalender og dens helligdage både med økonomiske og ideologiske argumenter. Den republikanske kalender med dens nyordning af dage, måneder og år medførte mindre hvile og større produktivitet, “to the displeasure of many”. Republikkens borgeres bevidstheder skulle befries fra præsternes tyranni der havde terroriseret uskyldig-glade hedninger med deres forestillinger om synd og straf. Og dette skulle ske igennem nye billeder der forbandt himlens og jordens årstider med den republikanske frihed (Ristuccia 2018, 214 f.). Denne brutale afkristning (der kun lykkedes halvt) var dog ikke en afvikling af hellighed, men en erstatning af en slags

hellighed med en anden, ikke-kristen, politisk, og med talrige nye processioner (Ozouf 1976, passim). Friheden fra tyranniet kunne kun ske igennem et nyt tyranni, der som bekendt ikke var mindre terroristisk end det det afskaffede, tværtimod. Som Ristuccia ikke undlader at anføre, var de to hovedkræfter bag indførelsen af den nye kalender guillotineret inden for to år.

Varme hveder

Nu er det gået den protestantiske erstatning – ‘Bededagen’, ‘den perfekte kristne helligdag’ (Ristuccia 218, 23), med dens prædikenbelæring om bøn-
nen og afsyngning af litaniet – som det gik med de middelalderlige rogation-
nes. Den blev mestendels til en uproduktiv fridag, en dag for glæde, afslap-
ning, familiefester, havearbejde, sommerhuse og forlængede storbyweek-
ends. Med andre ord: Det hedenske element tog overhånd. I 2023 fuldendte
den sekulære stat altså hvad reformationen kun havde gennemført halvt: at
få afskaffet bededagene. Nu er de endelig forsvundet. Dragerne fik refor-
mationen fordrevet. Økonomisk velstand og sekulær virkelighedsforståelse
gjorde bønner overflødige. Det bliver spændende at se hvor længe den aller-
sidste del, de varme hveder – endda en spise der er i god overensstemmelse
med middelalderlige regler for fasteføde – kan forblive som et spor efter
det der engang var kristendommens vigtigste ritual. Mon hvederne vil bli-
ve hængende som et minde om noget der var engang, som chesirekattens
grin der (if. *Alice i eventyrland*) blev hængende i luften efter at katten var
forsvundet?

Litteratur

Alles, Gregory D. 1997: “Rudolf Otto (1869-1937)”. I *Klassiker der Religionswis-
senschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, ed. Axel Michaels.
C.H. Beck, 1997: 198-210.

- Assmann, Jan 1991: "Das ägyptische Prozessionsfest", I idem, *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Descola, Philippe 2005: *Par-delà nature et culture*. Gallimard, 2005.
- Descola, Philippe 2013: *Beyond Nature and Culture*. Chicago University Press, 2013. (Oversættelse af Descola 2005).
- Duffy, Eamon 1992: *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400-1580*. Yale University Press, 1992.
- Durand, Guillaume 1998: *Rationale divinatorum officiorum*. Corpus Christianorum CXL A, 1998.
- Durkheim, Émile 1994 (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Quadrige/PUF.
- Durkheim, Émile 1995: *The elementary forms of religious life*. Oversat af Karen E. Fields. Free Press. (Oversættelse af Durkheim 1912).
- Flood, Gavin 1966: *An introduction to Hinduism*. Cambridge University Press.
- Frazer, James George 1922: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Abridged edition*. Macmillan.
- Girard, René 1972: *La violence et le sacré*. Grasset.
- Girard, René 1977: *Violence and the sacred*. The Johns Hopkins University Press. (Oversættelse af Girard 1972).
- Girard, René 1982: *Le bouc émissaire*. Grasset.
- Girard, René 1986: *The Scapegoat*. Johns Hopkins University Press.
- Godelier, Maurice 1996: *L'énigme du don*. Fayard.
- Harte, Jeremy 2002: "Rethinking Rogationtide". I *Third Stone* 42: 29-35.
- Häuptli, Bruno W. 2014: *Jacobus de Voragine Legenda Aurea. Goldene Legende*. Herder.
- Iohannis Beletth 1976: *Summa de ecclesiasticis officiis*. Corpus Christianorum XLI A.
- Jørgensen, Johannes 1907: *Den yndigste rose*. Gyldendal.
- Lattke, Michael 1985; "Rudolf Bultmann on Rudolf Otto". I *The Harvard Theological Review* 78 (3/4): 353-360.

Bededag: Hellighed og helligdag (terror og hygge)

- Le Goff, Jacques 1980: "Ecclesiastical Culture and Folklore in the Middle Ages: Saint Marcellus and the Dragon". I idem., *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*, University of Chicago Press: 159-188. 330-341.
- Lundager Jensen, Hans J. 2021: *Religion og teologi i Det Gamle Testamente*. Eksistensen.
- Meland, Bernard E. 1931: "The Modern Liturgical Movement in Germany". I *The Journal of Religion* 11 (1): 517-532.
- Otto, Rudolf 2014 (1917): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. C.H. Beck.
- Otto, Rudolf 1924: *Zur Erneuerung und Aufgestaltung des Gottesdienstes*. Alfred Töpelmann.
- Ristuccia, Nathan J. 2018: *Christianization and Commonwealth in Early Medieval Europe: A Ritual interpretation*. Oxford University Press.
- Ozouf, Mona 1976: *La fête révolutionnaire 1789-1799*. Gallimard.
- Testart, Alain 1997 : "Les trois modes de transfert ". I *Gradhiva : revue d'histoire et archives de l'anthropologie* 21 : 39-58.
- Tybjerg, Tove 2010 : *Religionsforskningen før og nu. 1. Historiske rødder*. Gyldendal.
- Weber, Max 2003. *Udvalgte tekster. Bind 1*. Hans Reitzel.
- Wittendorff, Alex 1989: *På Guds og Herskabs nåde 1500-1600*. Gyldendal og Politikens Danmarkshistorie Bind 7. Gyldendal og Politikens Forlag.

Hans J. Lundager Jensen, dr. theol., prof. em., Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

“et sted vi helligånder luften sammen”

Om det hellige i ældre og nyere danske salmer

Kirsten Nielsen

I artiklen undersøger forfatteren talen om det hellige dels i Den Danske Salmebog dels på salmer.dk. Artiklen behandler brugen af ordet hellig om Gud, Kristus og Helligånden, om mennesker, steder, bygninger, tider og genstande samt om begreber. Ud fra en teologisk synsvinkel er der ikke den store forskel på brugen i de ældre og de nyere salmer. Dog spiller skabelsesteologien en forholdsvis stor rolle i de nyere salmer, hvorfor det hellige i højere grad forbindes med hverdagen. I de nyere salmer møder vi desuden ikke modsætningen mellem det syndige menneske og den hellige Gud. Sproget er naturligt nok anderledes med nye udtryk og billeder. Desuden taler salmedigterne mere konkret om det hellige, og flere forskellige begreber forbindes med det hellige.

I invitationen til at medvirke til temanummeret om det hellige blev jeg bedt om at undersøge, “om det hellige fremtræder ens i ældre og nyere salmer, eller om der sker en forskydning, som man kan aflæse ...” og “om den forskydning siger noget om en større bevægelse i teologien?” For at kunne besvare spørgsmålene har jeg har begrænset mit materiale til Den Danske Salmebog (DDS 2002) samt salmerne i salmedatabasen: salmer.dk. Hvor jeg ikke henviser til DDS, findes salmen derfor på salmer.dk. Til de nyere salmer regner jeg salmer fra tiden efter 1970, hvor bl.a. Johannes Johansen og Holger Lissner begyndte at udgive deres salmer.

Gud, Kristus og Helligånden som hellige

Både i ældre og nyere salmer er ordet hellig om *Gud* eller *Kristus* især forbundet med serafernes lovsang i Es 6,3. Det gælder fx DDS 422, hvor hver strofe indledes med ordene: “Hellig, hellig, hellig!” Om Gud bruges desuden ord som almægtig og nådefuld. Alle helgener knæler for Gud, og det syndige menneske blændes af Guds herlighed, for ingen er Gud lig i magt og kærlighed. Men først og sidst skal Gud lovsynges. *Kristus* lovprises med ordene “Hellige Herre Gud, hellige stærke Gud, hellige, barmhjertige frelser / du evige Gud!” i DDS 495. Det er ham, det angrende menneske går til om hjælp og med sit behov for, at Kristus ynkes “ved vor synd og usselhed”.¹

I de nyere salmer omtales Gud nogle få gange som hellig. Det sker fx i Lisbeth Smedegaard Andersens salme, “Det sused af vinger i luften i nat”, hvor Gud er skildret som skaberen og kaldes “hellig og god” og i Merete Bandaks salme, “Tale er sølv – tavshed er guld”, hvor Gud kaldes “hellig og ren!”, men alligevel “favner din skabning præcis som jeg er”. I Iben Krogsdals salme: “Hellig, hellig, hellig” er det den opstandne, der lovprises, og som vi skal knæle for.² Både de ældre og de nyere salmer står i gæld til helligsangen i Es 6; men de nyere salmer taler ikke om menneskets syndighed.

Selve navnet *Helligånden* angiver, at Ånden er forbundet med det hellige. Og det er da også Helligånden, der hyppigst henvises til, når man søger på ordet “hellig”. Helligånden opfattes som en person, man kan henvende sig til, og ofte optræder den som del af treenigheden. I DDS 281: “Nu nærmer sig vor pinsefest”, tiltales Helligånden som “Gud Helligånd”, og i strofe 2 bruges udtrykket “O helligste Treenighed”,³ Den har sine særlige opgaver: at vidne om Gud og Kristus, at være sandhedens ånd, som kan lede mennesker ad den rette vej og trøste i nød. Og det kan den, fordi den er “almægtig Gud”.

I salmen “Nu bede vi den Helligånd” (DDS 289) kaldes den “lysets Ånd”, “kærlighedens Ånd”, som skal indgyde kærlighed i “Herrens samfund”, og

1. Jf. desuden DDS 141,3; 421,2; 438; 554,6; 687,7 .

2. Se også Per Harlings salmen “Du er hellig, du er hel” om Kristus.

3. Se også DDS 16,1; 291,6.

“Talsmand”. Helligånden fungerer desuden som ledsager (DDS 293,5), som opbygger af menigheden (DDS 301,1), og i DDS 304 antænder den menigheden med “Himmels ild” (jf. pinsebegivenheden). Og når Grundtvig taler om, at det “änder himmelsk” og “vifter hjemligt” (DDS 290,3), ligger tanken om Helligånden som et vindpust bagved.

Også i de nyere salmer omtales Helligånden som en del af treenigheden. Det gælder fx Sten Kåløs salme, “Vi synger for dig, Herre Gud, Helligånd”: “treenigt ved nadver, treenigt ved font” og Marianne Harboes “Du lille barn, du kom til os”, hvor det hedder: “Gudfader, Søn og Helligånd ... Treenigt ta’ du barnets hånd”. Og som i de ældre salmer møder vi direkte henvendelser til Helligånden som person.⁴

Hvad der siges om Helligånden svarer på mange punkter til, hvad vi kender fra de ældre salmer. Jens Simonsen giver en næsten samlet oversigt over Helligåndens virke i salmen “Helligånd, dit pust, din nåde”, hvor Helligånden er som vinden, forbindes med nåde, korsets og vor gåde samt en brændende ild⁵ på hjerter og tunger. Helligånden er vor trøster, der kan lære os om “Faderen og Sønnen” og være “ét med dem og os i bønner”. Den er “Guds nådegave, / der kan trøste os i savnet” og lægge “på vor tunge Jesus-navnet”. Det samme gælder salmen “Helligånd, tag mig ved hånden” af Pia Perkiö med dens bønner om, at Helligånden vil gribe ind og vise os sin herlighed, skænke retning og mening, fylde os med kærlighed, røre ved hjertet og skabe tillid til Jesu ord, gøre os modige, vise os vores plads i livet og opklare vort indre, “så jeg evner at være / andre en ægte ven.” Venskabet kan her tolkes som et andet udtryk for menighedsfællesskabet, men rækker videre.

Helligånden forbindes naturligvis i flere salmer med pinsen. Det sker fx i Jørgen Gustava Brandts “Hør himmelsus i tredie time!” (DDS 285), hvor der tales om Helligåndens nærhed i form af vinden (himmelsus), om duen og ilden og om fællesskabet i form af “Helligåndens fællessprog”. At Helligånden er en kraft, der kan forvandle siges meget tydeligt i salmen “Gud Helligånd, tænd ild i vores tanker” af Holger Lissner, hvor der i hver strofe lyder

4. Se også Lisbeth Smedegaard Andersens “Du hjertemilde Helligånd” eller Holger Lissners “Gå gennem byens lange lige gader, du sommerlyse Helligånd”.

5. Se også DDS 29,3: “Lad hellig-ilden brede sig”.

“et sted vi helligånder luften sammen”

denne opfordring: “Så derfor kom! Du må begynde at handle, / ja kom! Vis os, at du kan forvandle! / Gud Helligånd!....”.

Med til Helligånden hører også, at den forbindes med åndedrættet, sådan som det sker i fx “Herre, gør mit liv til bøn” (DDS 588) af Johannes Johansen, hvor han påkalder Helligånden med ordene: “Helligånd, Guds åndedræt”. Her er også den velkendte lærevirksomhed omtalt, ligesom Helligånden skal lede vor tanke ret på vej.

Som sagt er der meget, der svarer til den teologi, vi kender fra de ældre salmer, selv om sproget er anderledes. Helligånden og naturen er ofte forbundet i pinsesalmerne, men når Simon Grotrian indleder en salme med ordene: “Og Helligåndens vuggesang / er pinsesolen dagen lang” skabes nærheden til Helligånden gennem et nyt billede.

Også Iben Krogsdal bruger i flere salmer nye formuleringer om Helligånden. I salmen, “Vi finder fred i kirken”, danner hun et verbum af ordet, når hun skriver: “et sted vi helligånder luften sammen” og skaber dermed en forbindelse til skabelsesberetningen, hvor det fortælles, at Gud blæste livsånde ind i menneskets næsebor (1 Mos 2,7).⁶ I salmen “Uskyldig dømt”, strofe 5, bliver følgen af Jesu opstandelse, at “Så bader vi i Helligånd”. Her skaber hun en kropslig fortrolighed med Helligånden, som er anderledes end mere abstrakte udtryk for Helligånden. Endnu et eksempel er salmen “Nu slår glæden ud med hånden”, hvor glæden i første strofe “boltrer sig i Helligånden”, og salmen slutter: “jeg er ikke vild af glæde – jeg er vild af Helligånd!” Flere nye salmer lægger således vægten på Helligåndens nærvær ikke kun i kirken, men i dagligdagen og beskriver dens virke meget konkret.⁷

6. Jf. salmer.dk eller salmebogstillægget ‘100 salmer’, nr. 860,5. Se også udtrykket “luften er tæt af Helligånd” i salmen “Kirken den er et salmebrus”, strofe 1.

7. Nogle få steder i de ældre salmer kaldes engle for hellige. I DDS 30,1 prises Gud af helligt englekor (jf. seraferne i Es 6,3). Se også aftensalmen DDS 781,1: “hans hellig engleskare”, DDS 556,6: “blandt helligt englekor”, DDS 221,2: “ved hellig engels styrke” om Jesu opstandelse. I de nyere salmer optræder der engle, der synger eller fungerer som budbringere, men de kaldes ikke hellige.

Mennesker som hellige

Der er få eksempler på, at mennesker kaldes hellige. I DDS nævnes de “hellig tre konger” (DDS 138,1), og i en af de nyere salmer, Jens Simonsens “En stjernetyder sad”, omtales stjernetyderne i de fem første strofer som “Helligtrekonger”. I sidste strofe ændres det til, at “vi bli’r de Helligtrekonger”. Simonsen uddyber ikke, hvori helligheden består, men han tænker vel på lydigheden mod stjernen og den ydmyge knælen for barnet, som vi skal efterligne.

I DDS 568,1-3 nævnes dagen, hvor “fuldkommen frelse for evigt er vundet”, “de helliges længsel” stillet, og “de helliges bønner” er opfyldt. De hellige er altså ikke almindelige mennesker, men de salige, og det samme gælder for salmen “Herre, fordi du” (DDS 57,4). Her skal “alle martrede, døde” sammen med “alle hellige, salige” sige: “Jesus er Herre.” I DDS 377,1 nævnes “Herrens udvalgte, som hellighed øve”, men hellighed er her forbundet med gerninger ikke med personerne som sådan.

En af Iben Krogsdals salmer begynder: “Hvor svimlende et himmelblå, / hvor skønt at stå i live / og mærke alt har ovenpå / hvor hellig kan man blive!” Man forventer ordet “heldig”, men når hun skriver hellig, forstår jeg det sådan, at livet er mere end en tilfældighed, det kommer fra den hellige Gud, som hun kalder “livets eneskaber”. De ældre og de nyere salmedigtere er altså, med få undtagelser, enige om ikke at bruge ordet hellig om almindelige mennesker.

Steder, bygninger, tider og genstande som hellige

Der er mange eksempler på omtale af *hellige steder og bygninger*. I DDS 75,6 beder Brorson om, at al verden må blive “til en helligdom, / fordi Guds Søn til verden kom”. I DDS 76,6 skildrer han, hvordan forhænet er sønderrevet, og der er åbnet en indgang til at gå ind i “Guds helligdom”.⁸ Af DDS 329,2 fremgår det, at “Ordet kun helliger huset”, for det er Ånden, der bedst bygger

8. Se også DDS 344,4; 411,1; 424,2.

“et sted vi helligånder luften sammen”

kirke. Zion kaldes da også i DDS 380 for “den hellige Guds stad.” Steder gøres således hellige af det guddommelige nærvær.

Tider er ligeledes hellige, fordi de er forbundet med Guds eller Kristi gerninger. I salmen “Hør vor helligaftens bøn” (DDS 214,1-2) er aftenen hellig på grund af opstandelsen påskemorgen, mens det i “Se, vi går op til Jerusalem / i hellige fastetide” (DDS 172,1) er Jesu lidelse og død, der kvalificerer tiden.⁹

På samme måde kan *genstande* betegnes som hellige, fordi de er knyttet til Jesus. Det er tilfældet i salmen “Det hellige kors, vor Herre selv bar” (DDS 201), og det samme gælder “O glædelig dag” (DDS 471,1), hvor Jesus giver os “sit hellige legeme og blod”.¹⁰ Jeg vil også tolke linjen “Smyk hans vej med hellig gren!” i Palmesøndagsalmen “Glæd dig, Zion, glæd dig, Jord!” (DDS 83,1) sådan, at det er, fordi grenene er tiltænkt Jesus som hyldest, at de kan kaldes hellige. I salmen “O Gud, min synd du sænke ned” (DDS 500) beder vi om at få et “helligt hjerte”. Det er altså ikke noget, vi selv skaber, men Guds gave.¹¹

I en af de nyere salmer, Lars Busk Sørensens “Solen begynder at gløde”, strofe 2, hedder det: “det er Guds vilje at træde / ud på den hellige jord.”¹² Her er det Guds vilje, der kvalificerer jorden som hellig. I Iben Krogsdals salme, “Der er tid til at fødes og tid til at dø”, er der tid “til at øse fra solen og vandre som to / i de daglige, hellige haver” (strofe 5). Her gives der ikke nogen direkte begrundelse for, at haverne er hellige, men da salmen bygger på Præd 3,1-8, giver det bedst mening at tolke den skabelsesteologisk: Haverne er Guds gaver og derfor hellige.

Også veje kan være hellige. I Lisbeth Smedegaard Andersens adventssalme, “Korte dage i december”, tales der i strofe 4 om at gå “på en hellig vej hernede / mod det nye nådeår”. Udtrykket bygger på Es 40,3 om Herrens banede vej i ørkenen. Ordet “hellig” er derfor en måde at markere, at det

9. Se også DDS 215,4; 216,5; 403,1.

10. Se også nadversalmen DDS 473: “helligt brød”.

11. Se også DDS 352, 5, hvor Gud vil flænge hver en hellig kåbe, dvs. når vi gør os til af hellighed.

12. Salmen er nr. 813 i salmebogstillægget ‘100 salmer’.

er Herrens vej. Det samme er tilfældet i Jens Simonsens salme, "Gå på lige flisegange", strofe 4, hvor det hedder: "Se der går en hellig vej". Udtrykket bruges om gaderne i Varde! I begge tilfælde drejer det sig om veje i denne verden.¹³

At kirken er hellig nævnes fx i Janne Marks salme, "Et hus at komme til", hvor kirken i strofe 7 kaldes "Et hus, et helligt sted". I salmen "Den stille tro" taler Iben Krogsdal i strofe 4 om lyset, der "røber helligdomme / for enden af det tomme", og når det videre hedder, at "Herrens aura flyder ... og bliver land", er det netop Herren, der skaber helligdommene. En særlig form for helligdom omtales i Marianne Velling Bordinggaards "Himlen bøjer sig mod støvet", strofe 2, hvor Maria "bliver barnets helligdom". Og her er det barnet, der helliger Marias krop.

Endelig kan også tider være hellige. Det gælder julenat, fordi Jesus blev født den nat.¹⁴ I en Simon Grotrian salme, "Der er et strøg af sol i nat", hvor Gud er skildret som skaberen, hedder det til slut: "nu er det blevet helligdag / hvor Paradis begynder". Når Jørgen Michaelsen i salmen "Trinitatis – lad vor kirke- / årstid hedde" slutter med ordene: "Lad da sommerhelligdage / samle os om det Guds ord / som af hverdagsrøster højlydt / skaber rigets lovsangskor!", er det Guds ord, der helliger dagene.

De nyere salmer adskiller sig teologisk ikke meget fra de ældre. Det er forbindelsen til det guddommelige, der gør noget helligt. Men hellighed knyttes i de nyere salmer tydeligere til hverdagen og vores liv. Der er desuden den forskel, at jeg ikke har mødt eksempler på hellige genstande i de nyere salmer.

13. Se også Lisbeth Smedegaard Andersens "Den første sne med fnug som store stjerner", strofe 3: "en hellig vej hvor folk skal gå med Gud."

14. Se fx Eyvind Skeies "Nu i den hellige time" samt Lisbeth Smedegaard Andersens "Forventningens glæde ved vinter", hvor julenat kaldes "den hellige julenat" (strofe 3).

Begreber som hellige

I de ældre salmer bruges mange forskellige begreber om det hellige. Guds navn er helligt, og “Jesus” er “det helligste, reneste navn”, for om kirken gælder det, at “Ét helligt navn den ærer”. Men mennesker kan også håbe på “et helligt navn at vinde”.¹⁵ I nytårssalmen, DDS 712, 1 er det Guds hellige ord, der skal “oplive, oplyse det høje Nord”, og i sidste strofe skal det nye år “henskrive i Jesu navn”. I DDS 596,2 betegnes forjættelserne som “en hellig stemme”, fordi det er Gud, der trøster sit folk.

I salmen “Jeg er i Herrens hænder” råder Gud for natten med “hellig Guddoms-magt” (DDS 51,3). I en morgensalme kaldes Guds fred hellig, mens en julesalme taler om “hellig juleglæde”, hvor glæden skyldes Jesu fødsel.¹⁶ Derudover bruges ordet hellig i DDS 641,3 om “Jesu hellige pine og død”. Igen er det tydeligt, at det er tilknytningen til Gud/Kristus, der begrundes helligheden.

Også sakramenterne betegnes som hellige. I salmen “O kristelighed” (DDS 321,5) kaldes håbet “gudbroder, nyfødt i den hellige dåb”,¹⁷ mens nadveren er et “helligt, varigt pant”¹⁸.

Selve livet kan kaldes helligt,¹⁹ og der er også særlige aspekter af menneskelivet, som betegnes som helligt. Det gælder kaldet og dyderne, og i en bryllupssalme, DDS 700,5, gror kærligheden mellem mand og kvinde “på

15. Jf. DDS 3,1; 62,1; 73,1-5; 334,2; 378,6.

16. Jf. DDS 736,2 og 113,2. Se også Jens Simonsens salme “Jorden skal danse”, strofe 5, hvor Jesu fødsel omtales som “helligt er det, der skal ske.”

17. Se også DDS 565,1 samt 427 om “dåbens hellig væde”.

18. Jf. DDS 178,5.

19. Jf. DDS 322,7: “et helligt liv i Jesu tro”; 579,7: “så skal mig ingenting / et helligt liv berøve.”

hellig grund”.²⁰ Loven betegnes som hellig, og det samme gælder både troen og håbet.²¹

Når det gælder kirken, bedes der i en salme om kirkens mission om, at den må sættes i “hellig Himmel-brand” (DDS 358,2), og i en salme i afsnittet om de helliges samfund hedder det, at “hellig myndighed” er lagt i svages hænder. Men et andet sted slås det fast: “at ren og hellig i sin grund / vor gerning aldrig bliver”.²² Vi udvirker således ikke, at noget er helligt. Det gør Gud.

I de fleste tilfælde er det hellige således forbundet med Gud eller Kristus, men også meget i menneskelivet kan kaldes helligt, fordi det ses som Guds gode gaver.

I de nyere salmer er der ligeledes mange begreber, der forbindes med hellighed. I en salme om Fadervor kaldes Guds navn naturligt nok for helligt.²³ Også visdommen er hellig: “Jeg mærker skaberværket, / Hvor hellig visdom bor”, hedder det i Marianne Harboes “Jeg mærker forårs komme” (strofe 4). Med til det hellige hører også sproget. I Lisbeth Smedegaard Andersens “Bevar os Gud hos dig” er det Jesus, der “gir os nye ord, et helligt sprog” (strofe 2). Og hos Simon Grotrian er det skriften, som er hellig: “på et blad med edderkopper / vandrer skriften, der er hellig”.²⁴ Meget omkring skaberværket kan således kaldes helligt, fx taler Janne Mark i salmen “Levende verden, lysfyldte jord”, om: “Hellige stilhed, hellige lyd / himmelske tonefald” (strofe 3). Et centralt begreb som Loven betegnes som hellig i Holger Lissners “Da Moses mødte Guds flammende ild”, hvor det i strofe 3 hedder:

20. Jf. DDS 186,1: “intet kald / er så helligt, at det ikke / dog kan få en synde-prikke.”; 226,2: “I hellige dyder!” samt i 226,5: “Hans frydefest vi helligholde”.

21. Jf. DDS 691: “Loven er et helligt bud”; se også 581: “Der er et helligt væрге” om troen og 345,3: “O helligt håb”.

22. Jf. DDS 485,5 og 496,2.

23. Jf. Johannes Johansens “Fader vor, som er i himlen”, strofe 2: “Ak, dit navn blev ikke helligt...”. Se også Inge Hertz Aarestrups “Hvem er den første”, strofe 1: “vi bliver børn i hans hellige navn” samt Holger Lissners “Ti bud er Sinai-lovens tal”, strofe 4: “Gud hører / og helliger sit navn”.

24. Jf. Simon Grotrian: “Du puster til det hele” (strofe 4).

“Den lov er hellig, og buddet er godt”. I de nyere salmer inddrages således flere områder som hellige.

I flere salmer kaldes dåben for hellig. Det sker fx i Bente Graugaard Nielsens salme, “Jeg vil takke dig, Far” (strofe 1), og i strofe 10 i Iben Krogsdals version af salmen “Far verden, far vel!”²⁵ Og i Iben Krogsdals salme “Den stille tro” gælder det nadveren, når salmen slutter med ordene: “en helligdrøm af vin og brød der bliver til en krop / og vi står op.”

Som i de ældre salmer kan selve livet kaldes helligt. Det sker fx i Holger Lissners “Nu vender byens farver”, hvor det i strofe 3 hedder: “Et ord fra dig, og livet er underfuldt og helligt!”. Her er det skaberordet, der gør livet helligt. Leif Rasmussen skriver i “Håbets stemme bærer mig til steder”, at “Livet er foræring på en hellig grund” (strofe 4). Også her er Gud skildret som livets skaber og giver.²⁶ Selve det, at livet gror, gør det helligt i Lars Busk Sørensens høstsalme, “En krydret duft af korn og modenhed”, hvor Gud er skildret som skaberen, og “det er helligt, / det liv, der fødes, ånder, blomstrer, gror” (strofe 5). Derfor kan man også synge “livets helligsang”, som i Iben Krogsdals “At blive født og svøbt i håb” (strofe 7). Det er også skabelsesteologi, der ligger bag Marianne Velling Bordinggaards salme “Ahorntæets krone flamme” med ordene i strofe 4: “Vi kan vente forårsgrøde / Gud er underfuld / liv af døde, helligt møde / i den mørke muld.”²⁷

I “Nu ånder jorden pinsen ind” opfordrer Niels Johansen Gud til at bruge “hellig ild” til at brænde alt ukrudt ned (strofe 4). Ilden bruges også som

25. Se også Benedicte Hammer Præstholm: “Nu er verden forandret” (strofe 3), Frederik Berggren Smidts “Du åbner døren til dit hus” (strofe 4) samt Kirsten Tange Jørgensen, “Nu blitzer Åndens hvide lys”, hvor det hedder: “i sakramentets hellighed / er Kristus selv til stede” (strofe 6).

26. Se også Benedicte Hammer Præstholms salme “Hvor himlens rum er vidt og lyst en aftenstund i Norden”, hvor hun taler om “Et liv til låns som vindes ud af hellig skaberånd” (strofe 3).

27. Se også hendes salme “Ventestunder – jorden blunder”: “hvor gule krokus gror / helligt møde – liv af døde” (strofe 3).

Guds rensmiddel af Sten Kaalø i salmen, "Hvem hører mine råb", hvor det i strofe 3 hedder: "Alt blir af mægtigheden / så helligt-brændt heneden."²⁸

Ildmetaforikken er velkendt fra Bibelen, og det samme gælder, når der tales om "Helligånds-suset" i Jens Simonsens salme "Det knaser fra gruset" (strofe 4). Ånden er som vinden. Samme billede bruges i Merete Bandaks "At Gud i det ganske univers", hvor Kristus kaldes "en hellig brise" (strofe 2), og i hendes salme "En forårskraft, et Helligåndsvejr". I Rikke Vibeke Birkeholms salme, "Du er født, du er til" findes udtrykket "helligåndslyset" (strofe 2), som svarer til fx DDS 289, hvor Helligånden kaldes "lysets Ånd". Et noget usædvanligt udtryk er "Vi ber om din hellige trods" i Iben Krogsdals salme, "Vi længes og søger" (strofe 5), hvor Guds trods skal "åbne for livet i os". At denne trods er hellig skyldes, at den er Guds.²⁹

Kærligheden kan ligeledes kaldes hellig, da den kommer fra Gud. I salmen "Der findes en dyrebar rose" af Svein Ørnulf Ellingsen hedder det om rosen: "Å hellige tegn her på jorden / Guds kærlighed er dens navn" (strofe 5).

De nye salmer er præget af tilliden til Guds kærlighed. Lars Busk Sørensen kan derfor understrege, at "Kristus kom ikke til verden / med fædrenes hellige tugt, / men budskabet om, vi er elsket..." (jf. "Jeg ved jo, at smerterne kommer", strofe 5).

En stor del af de begreber, der kaldes hellige i de ældre salmer, genfinder vi i de nyere salmer. Men flere af de nyere salmer er præget af skabelsesteologi, og hverdagen spiller en større rolle end i de ældre salmer. Der er derfor også flere begreber fra hverdagslivet, der inddrages under det hellige.

Konklusion

Sammenligner man de ældre og de nyere salmers bruge af ordet "hellig" er der meget, der set ud fra en teologisk synsvinkel er ens. Sproget er til gengæld anderledes i de nyere salmer med nye udtryk og billeder. Salmedigterne taler

28. Se også Lisbeth Smedegaard Andersens salme "Guds fred og god morgen", hvor det er "helligåndsflammen / der føjer os sammen" (strofe 4).

29. Se også salmen "Vi lever til døden, solen går ned" (strofe 3), hvor Krogsdal taler om "en varme af helliget være".

“et sted vi helligånder luften sammen”

ofte mere konkret om det hellige, og mange forskellige begreber forbindes med det hellige. Der er også grund til at pege på, at skabelsesteologien og tanken om det helliges nærvær i hverdagen spiller en større rolle i de nyere salmer. Helligåndens nærvær forbindes ligeledes meget konkret med ikke kun kirken, men også dagligdagen. Dertil kommer, at menneskets møde med det hellige i de nyere salmer ikke er skildret som mødet mellem en synder og den hellige Gud. Grundtonen er præget af tillid.

Jeg er således enig med Søren Holst, som i sin artikel om skabelsesteologi i nyere salmer,³⁰ når frem til følgende konklusion: “Det er min fornemmelse – og jeg har herover forsøgt at illustrere fornemmelsen – at skabelsesteologi i bred forstand spiller en lidt større rolle i nyere salmer end i de ældre”. Om den lidt større vægtlægning på skabelsesteologien i de nyere salmer også er tegn på en større bevægelse i teologien som sådan, vil jeg dog overlade til andre at vurdere.

Kirsten Nielsen, professor emeritus, Aarhus

30. Søren Holst, “‘Jeg tror, han danser i altings hjerte’ – skabelsesteologi i nyere salmer”, i: *Hvor jord og himmel mødes. Teologien i nyere salmer*. Red. Kirsten Nielsen, Syng Nyt 2023, 17.

Kampen om ‘Helligt Land’ – jødiske specialister ignoreres

Gorm Harste

I megen moderne politisk filosofi og etik antages det, som hos John Rawls let, at vi kan debattere ud fra en uvidenheden, der er blevet sløret i en original position, hvor vi ikke i forvejen kender vore privilegier. Den antagelse er imidlertid meget privilegeret og er knyttet til Vestens bedrevidende stærkt oplyste og forhandlende ofte hvide mænd med gode indtægter, uddannelser og familieforhold. Antagelsen rejser imidlertid spørgsmålet om, hvordan man så tænker, hvis man er traumatiseret og mentalt så ødelagt, at der ikke uden videre kan åbnes for de indsigter og oplysninger, som den rene fornuft og det privilegerede liv giver. Livet og fornuften kan være snavset.

Et af hovedtemaerne, hvis ikke selve dét centrale tema, i aktuel politisk tænkning og debat drejer sig om, hvordan man må forholde sig til de uretfærdigheder, der er skabt i det moderne verdenssamfund. Politisk filosofi og retsfilosofi, etik og megen sociologi, politologi og økonomi tager ofte udgangspunkt i, at mennesker er rationelle og ræsonnable. De diskuterer og forhandler, lytter og taler, laver kompromisser og sætter sig mere eller mindre dårligt i hinandens sted. Sådan ser vi på det i Vesten, og det er hvad vi lærer vore studenter på de vestlige universiteter. I et pænt omfang også på resten af verdens højere læresteder. Sådan ser vi også gerne parlamenter og regeringskontorer, domstole, massemedier og de toneangivende organisationer og virksomheder ræsonnere. Der er bare et væsentligt problem. Mennesker er ikke altid udstyret med fornuft. De er også udstyret med traumer. De har fortrængninger og tavshed, blokeringer og sorger, der forhindrer dem i at få adgang til at ræsonnere over problemer og temaer,

som så mange andre let kan debattere og jonglere med, skabe hypoteser om, falsificere og verificere.

I megen moderne politisk filosofi og etik antages det, som hos John Rawls let, at vi kan debattere ud fra en uvidenheden, der er blevet sløret i en original position, hvor vi ikke i forvejen kender vore privilegier. Den antagelse er imidlertid meget privilegeret og er knyttet til Vestens bedrevidende stærkt oplyste og forhandlende ofte hvide mænd med gode indtægter, uddannelser og familieforhold. Antagelsen rejser imidlertid spørgsmålet om, hvordan man så tænker, hvis man er traumatiseret og mentalt så ødelagt, at der ikke uden videre kan åbnes for de indsigter og oplysninger, som den rene fornuft og det privilegerede liv giver. Livet og fornuften kan være snavset. Den kan føle sig tvunget til det, som en ren fornuft vil kalde reduktiv eller direkte ond. Den kan endda være opdraget til det og være tvunget til som det naturligste i tilværelsen at stjæle, slå og myrde for at overleve. Som den jamaicansk-amerikanske filosof Charles W. Mills påpeger,

Når der er tale om alvorlige krænkelser af retfærdigheden, såsom folkedrab, slaveri og massevis ekspropriation af oprindelige folk, vil et ideelt retfærdigt samfund i Rawlsiansk forstand være uopnåeligt. For der er ikke er nogen måde, hvorpå de mest velmenende korrigerende foranstaltninger (undskyldninger, holocaustmuseer, økonomiske forlig) vil være i stand til at skabe en social orden, der moralsk svarer til en, hvor sådanne foranstaltninger skulle have været nødvendige, da der ikke blev begået nogen strafbar uretfærdighed i første omgang. De uretmæssigt døde kan ikke vækkes til live. De lidelser, der har fundet sted, kan ikke slettes historisk. Arven kan ikke dematerialiseres, selvom kompensation tjener til at lindre arven noget (Mills 2015, 20-21).

Man kunne tænke på tilværelsen i Sydens store ghettoer. Men også i store dele af Østeuropa har mennesker været socialiseret til at overleve blandt forældre og bedsteforældre, der har gennemlevet den mest brutale ondskab, der overhovedet kan forestilles. Mange af dem flygtede til Palæstina som jøder i 1930'erne og 40'erne. 4554 flygtede endda ud af koncentrationslejre

til Palæstina med flygtningeskibet Exodus i foråret 1947 for efterfølgende at blive sendt tilbage til de tyske lejre og til Cypern. Den slags traumatisering sætter sig naturligvis dybt i menneskers evne til at ræsonnere og sætte sig i andres sted. Også selv om man let antager, at der netop kommer en moralsk lære om solidaritet, tolerance og social etik ud af det.

Lige så dybtgående men nok i Vesten mindre velkendt er den russiske og østeuropæiske erfaring med at blive sidestillet med vestlige privilegerede analytikere. Som havde St. Petersborgs og Ukraines borgere samme adgang til brug af fornuft og ræsonnement, som filosoffer fra Harvard-universitetet, jurister i Haag, parlamentarikere i de europæiske og amerikanske hovedstæder, Hollywoods manuskriptforfattere eller statskundskabsstuderende i Danmark. Men fornuft fungerer ikke rent. Sorg og traumer trænger ind og forstyrrer dømmekraften og dens sans for balancer. Aktuelt ser vi det i spørgsmål om, hvorvidt retfærdighedssansen er retfærdig, og om sansen herfor er ved sine fulde fem eller er blevet traumatiseret og radikaliseret, så den er svær og nærmest umulig at tale til fornuft.

I Tyskland har man haft omfattende debatter om den eftertænksomhed og gennemtænkning, der skulle til for at finde sig til rette med hvordan man igen kunne forholde sig til mennesker, hvis fornuft var så ødelagt, at de skabte nazismen. Skyld og skam, sorg og vanvid, blandede sig med viden og uvidenhed i det land, der indtil 1933 formodentlig havde haft den mest gennemtrængende oplysning og de højeste uddannelser overhovedet. Siden 1989 har Vesttyskland skullet finde muligheder for forståelse og samarbejde med Østtyskland. Resultaterne fra Europaparlamentsvalget den 9. juni 2024 tyder på, at det endnu halvanden generation efter er yderst vanskeligt at finde sig tilrette i ræsonnementernes lejre. Siden barnsbenene og ungdommen har filosoffer og sociologer som Karl Jaspers, Hannah Arendt, Jürgen Habermas og Niklas Luhmann måttet bearbejde vanskelighederne i at se beslutninger fra andre sider end de inkluderede rationelt tænkende. De har måttet gennemtænke ræsonnementers mangel på fornuft. Det forhold ser vi ikke mindst belyst hos mange jødiske intellektuelle, der stiller sig spørgsmål om, hvad det dog er Israel foretager sig i Palæstina.

Det britisk-amerikanske-israelske angreb på Palæstina

Der foregår en international kamp om opmærksomhed mellem Israels krig mod palæstinensere og den russiske stramning af grebet om Ukraine. Ruslands angreb skubber opmærksomheden til side for palæstinenserne – og omvendt. Nok så passende kunne man peget på en fælles rod i de to konflikter, omend den går over hundrede år tilbage. Paradoksalt nok får de to konflikters uløselighed mange eksperter til at søge roden til konflikterne opståen i afslutningen af Første Verdenskrig med samtidigheden af den russiske revolution og den britiske imperiale overanstrengelse i Første Verdenskrig, der i november 1917 førte til Balfourdoktrinen, som gav zionisterne ret til at oprette et herredømme over det store palæstinensiske flertal. Begrundelsen skulle ligge i 'det hellige land'. Men selv om nogle zionister bruger den forestilling, er den ikke en folke- og statsretlig acceptabel term for en israelsk stat; og ej heller for jøder.

Her vil jeg udelukkende se på et aspekt af den israelske konflikt med palæstinensere. Næmlig hvorledes man politisk og i massemedier ignorerer en lang række jødiske specialister i konfliktens historie, dens militære problemer, internationale kontekst, religiøse forhold, folkeret, etik og filosofi. En lang række jøder kritiserer Israels anti-palæstinensiske besættelse, eksempelvis i den nordamerikanske organisation Jewish Voices for Peace; det er folk som Tony Kushner, Sarah Schulman, Judith Butler, Noam Chomsky, Naomi Klein, Lawrence Davidson, and Wallace Shawn. Man kan ikke kritisere disse jøder for at være anti-semitiske. Hvad er da deres argumentation, når de kritiserer den israelske zionismes politik for ikke at sige krig mod palæstinensere?

Umiddelbart har krigsforbryderdomstolen (ICC) i Haag tiltrukket sig megen opmærksomhed oven i de lidelsesfulde rapporter fra Gaza og Vestbredden. Panelet i ICC Haag består af dommere fra Rumænien, Mexico og Cameroun. 124 lande har ratificeret ICCs regler. Deriblandt Danmark. Men ikke Rusland, Israel og USA. Israels og Hamas' politiske ledere er af chefanklageren, britiske Karim Kahn, blevet stævnet for krigsforbrydelser. Det vil sige, at der skal fældes dom over lederne, og at der skal løftes en bevisbyrde for at dømme dem. Men ikke at de er blevet dømt. Bag om de retstekniske detaljer, må vi ikke ignorere, hvad der er myter og realiteter i de israelske

zionisters konflikter med palæstinenserne. Hvad siger jødiske specialister selv?

StorIsrael mellem Jordanfloden og Middelhavet bebos i dag af 7,3 millioner jøder og 7,3 millioner palæstinensere. I 1917, da den britiske udenrigsminister Arthur Balfour formulerede Balfour-erklæringen om at oprette en jødisk stat i Palæstina, uden at nævne palæstinenserne som boede der, var der maksimalt 50.000 jøder i Palæstina. Bosættelser var begyndt to-tre årtier før, særligt efter den russiske Zar Alexander den 3. (ham der var gift med Dronning Dagmar) havde forstærket pogromer mod jøder fra sin indsættelse i 1881. I 1894 havde zionisten Theodor Herzl udgivet pamfletten 'Den jødiske stat' i Wien. Heri forsøger han at skitsere en virkelighed snarere end en utopi for et sted, hvor jøder kunne finde plads i en stat. I 1897 afholdtes den første zionistiske verdenskongres i Basel.

Osmannerriget havde omfattet hele det østlige Middelhav, men gik i opløsning under Første Verdenskrig. 31. oktober 1917 angreb britiske styrker rigets forsvarslinje fra Gaza til Bersheba i Negev-ørkenen syd for Jerusalem. 2. november kom Balfours erklæring. 7. november udbrød den bolsjeviki-ske revolution i St. Petersborg. Realiteten var, at verdens politibetjent, Storbritannien, var fuldstændig overbelastet af den uhørt blodige verdenskrig. Flygtningene fra Rusland ville man nødtigt rumme, og hverken Tyskland, Østrig-Ungarn, Frankrig eller Italien havde rum for dem.

Man kan beskrive konsekvenserne med den centrale jødiske historieprofessor Ilan Pappé, som i bogen *Det moderne Palæstinas historie* udkommet på dansk i 2009 præcist beretter, at:

... den zionistiske ledelse var en homogen gruppe, der overvejende bestod af østeuropæere. Jewish Agency [ledelsen] bestod næsten udelukkende af østeuropæere, og det samme var tilfældet for de fleste af det jødiske samfunds politiske institutioner. Østeuropæerne () havde skabt den første generation af ledere og dannede den kerne, hvorfra Israels politiske elite indtil 1970'erne blev rekrutteret (Pappé 2009).

Pappé er direktør for det europæiske center for Palæstinensiske studier ved Exceter Universitetet og var på Haifa Universitet, hvorfra han blev udren-

set. I sin bog beskriver han den zionistiske udrensning i Palæstina, støttet af Storbritannien, gennem et nærmest diktatorisk gennemført "opkøb" af palæstinensisk land, idet kun jøder kunne købe jord, der så tilmed ikke kunne afhændes igen. Ikke mindst nedkæmpede England til Irlands irritation palæstinensere militært i 1936-38.

Pappé beskriver flere faser i 'udrensningsprocessen', der med David Ben-Gurions 4-leds plan og Londons godkendelse for alvor begyndte i 1947, hvor mange hundreder landsbyer blev ødelagt af israelske styrker under Nakba ("Katastrofen"). Alle de større byer blev tømt for palæstinensere. Palæstinas erindring skulle fjernes fra landkortet. Udrensningen og massakrerne begyndte bevisligt før der opstod en krig med arabiske stater i 1948. I 1967 udrensedes 300.000 palæstinensere, sidenhen 600.000. Pappés beskrivelse stemmer nøje overens med palæstinensiske professor i international politik Rashid Khalidis veldokumenterede bog *The Hundred Years' War on Palestine*, fra 2020. Pappé mener, at udrensningen med folkemordet i Gaza nu er værre end Nakba.

På Youtube tages tråden fra Khalidis og Pappés værker op i et interview med den amerikanske prisbelønnede journalist, Chris Hedges, der er bag netværket The Real News om internationale konflikter. Israel er ikke demokratisk, idet en række kriterier herfor skal opfyldes, først og fremmest retlig lige adgang til valg, til ytringer, til organisering. Israel har lige siden Jewish Agency allerede før 1948 nægtet palæstinensere de rettigheder. Israel er i den forstand ikke et demokrati. Gentager: Ikke et demokrati!

Apartheidstaten

Lige som den vigtigste amerikanske ekspert i internationale konflikter, professor John Mearsheimer, påpeger Hedges, at Israel er en apartheidstat. Storbritannien ville skabe en buffer mellem Middelhavet over til Golfen og havde jo til formålet, sammen med Frankrig, færdiggjort Suezkanalen i 1869. I 1908 blev der fundet olie i Iran. Derefter gik det stærkt. Zionisterne havde sammenlignet med palæstinenserne langt mere uddannelse, kapital og organisatorisk erfaring med sig fra de grupper af jøder, der flygtede fra Østeuropa efter den russiske revolution.

Den blinde vinkel i blikket på Palæstinakonflikten er således ikke blot, at Israels retsstridige undertrykkelse af palæstinensere siden oprettelsen i 1948 ignoreres, men at de blev ignoreret af først Storbritannien siden 1917 og siden af USA. En helt grotesk misinformation ligger i, at vestlige medier og politikere så ofte har fremhævet Israel som Mellemøstens eneste demokratiske stat og derfor skal støttes, når Israel blev oprettet som en apartheid-stat og et mindretalsdiktatur, som Pappé siger “uden forskningsfrihed”. Indoktrineringen er massiv. Både af Israels jøder og i Vesten.

Den palæstinensiske befolkning blev overhovedet ikke nævnt i udrensningen. I værste fald kan man sige, at palæstinenserne ikke blev betragtet som mennesker en opfattelse, som jøder siden nazismen burde kunne indse, som fuldstændig misledende, en dogmatisk vildfarelse, som Storbritannien uden videre accepterede i årene 1917-22, da koloniministeren i London hed Winston Churchill!

Verdens nok berømteste nulevende kvindelige filosof, jødiske professor Judith Butler, beskrev allerede straks efter 7. oktober det israelske angreb på Gaza som folkedrab. Tesen er, at zionister ikke ser mennesket i palæstinenserne. Så der er tale om forbrydelser mod menneskeheden. Det er en karikatur, som skulle palæstinenserne i sin natur være terrorist i stedet for et menneske, der forsvarer sin ret til at leve i det land, som palæstinenserne altid har beboet. Israel har ifølge Butler gennemført folkedrab på palæstinenserne siden 1948. Den samme kritik har længe været fremført af den jødiske verdensberømte professor i lingvistik Noam Chomsky. Det kan dog juridisk set ikke hævdes, at Israels dogmatikere vil udrydde alle palæstinensere, lige som nazister ville udrydde jøderne. At udrense er ikke det samme som udrydde.

Reed Broody er amerikansk ekspert i retssager om internationale krigsforbrydelser og er søn af ungarsk jøde, hvis familie blev sendt i nazistiske arbejdslejre. Han er menneskerettighedsadvokat, kendt som “diktatorjægeren”. Broody påpeger, at USA gang på gang fornægter international ret, hvilket eksempelvis som velkendt førte til den ulovlige Irakinvasion, der gav præcedens for Putin til at lave invasion i Ukraine. Israel og USA hævder sig hævet over international lov, og har presset lande til ikke at følge ICC. Trump sanktionerede dommerne ved ICC helt personligt. Pointen er ikke,

om fx Netanyahu eller Putin bliver dømt, men om de eventuelle forbrydelser, der er foretaget under deres ansvar, bliver undersøgt.

Netanyahu sidestiller ICC med antisemitiske nazistiske domstole, hvilket egentlig blot fortæller, at han selv er så familiært traumatiseret, at han har mistet sin dømmekraft om, hvad traumatisering er. Det samme kunne man sige om Putin for hvem Kyiv siden det 10. århundrede er arnestedet for helliggørelsen af Rusland. Hvilket er tragisk og paradoksalt. Pappé er ikke overrasket. Han påpeger, at Israel selv har støttet oprettelsen af ICC, men er fuldstændig ignorant over for moralsk og retlig universalisme.

Norman Finkelstein, er barn af jødiske Holocaust-overleverere fra Warszawas ghetto, Majdanek og Auschwitz og har på berømt vis kritiseret, hvad han kalder zionisternes "Holocaust-industri". Han kritiserer gennem flere bøger Israels angreb på Gaza, idet palæstinenserne igennem først PLO, ledet af Yassir Arafat, og siden Hamas ikke kunne forsvare sig mod at være blevet spærret inde i det fattige lukkede fængsel, som Gaza er blevet. Resultatet er, at Israels undertrykkelse har radikaliseret palæstinensere til at støtte Hamas frem for PLO. Men Israels regering hævner, at den siden en delvis mislykket krig mod Libanon indtil september 2024 har haft svært ved at angribe Hizbollah i Libanon. Faktisk ved Israels regering ikke, hvad Hamas har af våben, idet der 7. oktober kun blev ødelægt ét hus i Israel, og Hamas tilsyneladende kun har mængder af raketter i det omfang Israel tæller fyrværkeri med som Hamas' våben. Det afgørende for Hamas er med raketterne blot at demonstrere hævn, da Hamas' ledere lever i et hermetisk lukket enklave efter 10-15 års fængsel i Israel.

I 2009 førte Israel 22 dages dødelige angreb mod Gaza. Finkelstein trækker bl.a. på den sydafrikanske uhyre anerkendte dommer Richard Joseph Goldstone, der stammer ikke blot fra jødiske zionistiske immigranter fra Litauen, men også var leder af Goldstone-kommissionen, der undergravede apartheid-regimet i Sydafrika. Nok så afgørende er, at Goldstone-rapporten i 2009 undersøgte Israels 22 dages angreb på Gaza i januar 2009 og konkluderede, at Israel brugte disproportional aggression som hævn på Hamas' forsøg på at svare igen på undertrykkelsen af palæstinensere i Gaza. Konflikten resulterede i 1.166-1.417 palæstinensiske (heraf 350 børn) og 13 israelske dødsfald. Over 46.000 hjem blev ødelagt i Gaza, hvilket gjorde mere end 100.000 mennesker hjemløse. Den proportionsløse massakre [kaldet

Cast Lead] gennemførtes netop før Obamas indsættelse som præsident 20.januar 2009 og fik derfor ikke megen opmærksomhed. Israel tvang jurister ud af undersøgelser, mens Obama tvang Israel til ikke at skabe furore ved yderligere massakrer under sin indsættelse. Selv tog han ingen konsekvenser. FN bedømte, at der var 373.000 børn med brug for psykisk hjælp i 2014, at 550 palæstinensiske børn døde, og at 1 (ét) israelsk barn døde. Der er ikke nogen evidens for, at Hamas havde brugt civile som skjold. Faktum er, at Hamas den 7.oktober 2023 dræbte 1138 israelere, men undersøgelser viste, at Hamas ikke dræbte 40 babyer, idet én baby blev skudt gennem en dør, ligesom skud på en bil ramte én baby.

Endvidere: Hamas kan ikke kæmpe fra åbne områder. Gaza er ikke besat af Israel, men som et åbent fængsel omringet af Israel. Lige som Leningrad var omringet af tyske tropper, der forårsagede en million menneskers død. Hamas har kun primitive våben; hvordan skulle Hamas kunne forsvare Gazas befolkning mod omringningen? Israel bruger angreb uden forskelsbehandling mod befolkningen ved at omringe og udsulte den. Det begyndte i 1967 og fortsatte, specielt efter at Israelske bosættelser blev trukket helt væk fra Gaza i 2005. Israel brugte smarte våben, der kunne undgå at angribe børn, men anvendte ikke gennemførligt moderering af præcision og har siden 7.oktober dræbt over 14.000 børn og såret lige så mange. I den israelske regerings borgerkrig mod sin egen civile palæstinensiske befolkning overholder den folkeretligt slet ikke militærretlige krav om proportionalitet i en ellers retfærdig gengældelse. Det er således typisk overset, at Hamas også gengælder for et hundrede års folkeretsstridige udrensninger.

Der er forskellige kriterier. Krigsforbrydelser er noget andet end folkedrab og forbrydelser mod menneskeheden. Zionisten Jonatan Sousas retsstridige forsvar for Israel (i Deadline 21.maj) svarer til et forsvar for nazisternes angreb på Leningrad! Zionister er ikke hævet over retsstandarder. Enhver, også muslimer, kan udnævne et område til et for dem "helligt land", det af Gud "lovede land" – og udnævne en gud til den opgave.

Ingen magt ønsker at fjerne Israel som selvstændigt land. Men ønsker, at Israel er en retsstat, dvs at palæstinensere har lige rettigheder med jøder i Israel. Israel har masser af atomvåben og er derfor ikke truet af andre stater.

Den amerikanske professor i økonomi, nobelpristager, FN-rådgiver i udviklingshjælp og jøde, Jeffrey Sachs har påpeget helt lignende kritikker. Han

er særlig kritisk over for den amerikanske regerings ensidige støtte til Israels voldsregime. Flere af kritikerne betegner Israel som en apartheidstat, der driver terror over for den derboende palæstinensiske befolkning. I 1970 begyndte Israel de ulovlige bosættelser på Vestbredden, hvor man i dag kan beskrive dem som udtryk for statsterror. Siden 7.oktober har Israel faktisk her skabt over 3500 nye bosættelser på Vestbredden. De ortodokse dogmatikere vil ikke have nogen tostatsløsning. Lige som Khalidi påpeger Sachs, at de fortsatte bosættelser er den israelske regerings undskyldning for bestandigt at genforhandle afgrænsningen af territorialitet i en tostatsløsning. En retsstatslig organisering af palæstinenserne er blevet mistroet af briterne og siden forhindret af Israel – støttet af USA.

USA's historie som målestok?

Hvorfor er USA så rabiat? Spørgsmålet tages op af mellmøsteksperten dr.phil. Lars Erslev Andersen i hans disputats *Den amerikanske mission*. Jo, blandt andet fordi det giver USA ret i at have fordrevet indianerne ved gentagne udrensninger og folkedrab helt op til 1890'erne. Amerikanerne og zionisterne hævder at være bedre landbrugere, idet de kan 'indsætte Guds orden her på Jord'. Samtidig med at de driver rovdrift på sparsomme ressourcer som vand, mens indianere og palæstinensere fordrives ud i de mest golde områder.

Jødiske Neve Gordon fra London er professor i menneskerettigheder og international ret. Han gør opmærksom på, at hver dag myrder israelske tropper en udenlandsk hjælper i Gaza. Mange vestlige politikere hører ikke på kritikken af Israels zionister. Gordon foreslår en boykot af Israel. Det er hele regimet og ikke blot Netanyahu, der er problemet. Der skal herske retlig frihed "fra floden til havet", dvs for alle indbyggerne, også palæstinenserne. Israel er en retsløs apartheidstat. Her kunne FNs Internationale Domstol (også i Haag), som alle FNs medlemmer anerkender – også USA og Israel – træde til, specielt hvis man ønsker Israel anklaget for folkedrab. Man må huske, at en stor del af den israelske befolkning har krævet retsstatslig udvikling i Israel, samtidig med at flertallet ønsker en hævn over Palæstina. Uden overhovedet at høre hvad militæret udsætter palæstinenserne for, idet

der foregår en kraftig indoktrinering i Israel, og det er direkte livsfarligt i Israel at bruge sin ytringsfrihed regeringskritisk. Man kan tænke tilbage på den terror Abraham og Moses begik over for Kanaanæerne, men som for dogmatiske ortodokse zionister legitimerer, det for dem af Gud lovede land. Men enhver stamme kan jo påstå hvad som helst om den af dem selv opfundne gud. Paradoksalt nok er det så samme gud som jøder, kristne og muslimer påberåber sig.

Med USA's støtte har Israel nu tabt den internationale opinion. Israel er blevet en paria-stat, en røverstat, og har tabt det forskud på moralsk kredit, som Holocaust gav jøder. Israel er blevet moralsk og retlig utroværdig. Den arabiske nyhedsstation Al Jazeera er ifølge flere af de nævnte jødiske eksperter mere troværdig og er måske med det mange amerikanske nyhedsværter aktuelt anser for det bedste globale netværk for nyheder. Mens Israel har dræbt hundreder journalister i Gaza. Al Jazeera er aktuelt langt mere troværdig som nyhedskilde til Gazakonflikten end eksempelvis danske nyhedsmedier. Amerikanske jøder mistror som demokrater fuldstændig Trump, men Trumps eneste internationale støtte er Netanyahu. Det dilemma kan vi komme til at høre meget mere om.

Internationaliseringens overskud af suverænitet

Som bekendt ræsonnerer populistiske politikere langt fra på baggrund af fornuften i, at deres modparter kunne have ret eller blot ret til at argumentere fornuftigt. Fornuften er ikke populismens herre. Magt giver ikke agt. Massemediernes herredømme eroderer ræsonnementer, specielt når medierne ledes af algoritmernes kunstige intelligens.

Der er ikke nogen lige vej ind til et traumatiseret sind endsige en kollektivt radikaliseret eller desperat tankegang. Argumentationens procedurer og deliberative forhandlinger kan ikke tage udgangspunkt i en grundlæggende form for konsensus, men må indrømme hvorledes modsætninger og dissens ligger indlejret i den ekskluderende kommunikationsform, der belejrer den forsmåede. Det kan være palæstinenserne, ukrainerne eller russerne fra St.Petersborg, den by i verdenshistorien der efter Wehrmachts omringning af byen 1941-1944 har haft flest omkomne i krig. Nedkæmpelse

via omringning og deraf følgende hungersnød er en krigsforbrydelse. Efterfølgende er fornuft og ræsonnement besat af traumer og drift mod æresoprejsning, respekt og i værste fald hævn.

Fredsskabelse sker ikke let på fredens præmisser. Ofte skabes fred af krigen selv og på sejrherrens præmisser. Det paradoks kan og må imidlertid omgås ved at se modparterne indlejrede i og omkransede af lange rækker af de internationale organisationer og internationalt orienterede mere eller mindre vellykkede stater, som ikke beherskede verdenssamfundet fra 1914 til 1945. Den ene stat står ikke blot i et konfliktforhold til den anden som modpart. De står begge i et mere eller mindre stærkt afhængighedsforhold til "de-stater-og-institutioner-som-de-plejer-at-sammenligne-sig-med". Det er dette sammenligningsperspektiv, der hersker suverænt. Ikke den enkelte stat.

Litteratur

Mills, C. W. 2015: "Decolonizing Western Political Philosophy", i *New Political Science*, 37(1), Duke University Press, 1-24.

Pappé, Ilan 2009: *Det moderne Palæstinas historie*. Klim.

Andersen, Lars Erslev 2023: *Den amerikanske mission*, Aarhus Universitetsforlag.

Davidson, Lawrence 1994: "Historical Ignorance and Popular Perception: The Case of U.S. Perceptions of Palestine, 1917" i: *Middele East Policy* Vol. 3/2: 125-147.

Peter Seeberg som kristen eksistentialist

Kristian Østergaard

Det er i år 100 år siden Peter Seeberg blev født. Med sin bedragerisk enkle stil stiller han fortsat nærgående spørgsmål til læseren. Han voksede op med kirkegang og bibellæsning, og de tidlige tekster sporer man en kristen eksistentialisme, der indholdsmæssigt er i slægt med Søren Kierkegaards værk *Sygdommen til døden*. I artiklen sporer jeg denne sammenhæng og peger samtidig på, at hos Seeberg er *det hellige* ikke nødvendigvis noget ydre, men i allerhøjeste grad også noget indre, nedlagt i den menneskelige sjæl, som det er katastrofalt at fortrænge.

Peter Seeberg (1925-1999) voksede op i et indremissionsk miljø i sønderjyske Skrydstrup, hvor faren var både skolelærer og kordegn. Det kristne udgangspunkt skulle blive afgørende for hans forfatterskab, særligt i form af eksistentielle grundspørgsmål om menneskets forhold til sig selv og Gud. Og nok bedyrede Seeberg det godmodige i den missionske kristendom, men hans efterladte dagbøger efterlader dog indtryk af, at kristendommen også kastede ham ud i en række kriser.

Således skriver den 17-årige Seeberg i sine efterladte dagbogsnotater den 16. oktober 1942: "Men jeg kan ikke frigøre mig fra kristendommen. Jeg har i det mindste ikke gjort det endnu. Når jeg begår noget kristeligt forkasteligt, så skammer jeg mig. Når jeg arbejder mod, så gør jeg det med fordoblede anstrengelser i bevidstheden om at det intet nytter." (Juhl 1999, s. 37)

I sine erindringer "Man lever af det, man får skænket" beretter biskop Kjeld Holm om en samtale han havde med Peter Seeberg. Her forklarede Seeberg, at tidehvervspræsten K. Olesen Larsen havde haft en vis betydning for ham og i øvrigt havde forestået vielsen, da Seeberg blev gift første gang.

Til sidst udbød Seeberg: "Hvad fanden, lidt tidehvervsmand er man vel!" (Holm 2013, s. 56). Der er uden tvivl det rigtige i den selvkaraktærisering, at Seebergs første bøger var præget af en kristen eksistentialisme eller engagement.

Hovedpersonen i "Fugls føde" hedder Tom – og det er netop, hvad han er, og derfor han aldrig får gjort noget som færdigt. Toms kone forlader ham og tager skrivemaskinen med sig, hvad der rummer en stærk symbolik: Tom kan ikke skrive, fordi han ikke forstår at leve i virkelighedens verden.

En fjern bekendt – den gådefulde Hiffs – har ikke desto mindre tilbudt Tom 10.000 kr., hvis han kan skrive noget, der er virkeligt. Efter en jakobs-kamp med stoffet skriver Tom disse 14 ord: "Mine øjne er blinde/ mine hænder er visne/ mit sind er hjemsoget af tilintetgørelse". (Seeberg 1963, s. 98). Her kan man tænke på den blinde tigger Bartimæus (Luk. 10,46-52), som indtil Jesus kommer, er i samme situation som Tom.

Man må derfor forstå handlingen i "Fugls føde" sådan, at Tom har ramt bunden og søger en mirakuløs helbredelse, eller også kan man læse fortællingen som historie om, at Tom er parat til at sælge sig selv, og man kan i alt fald konstatere, at der i Hiffs stue står en vase med judaspenge. Men Hiffs er ikke Jesus, og han vil end ikke betale for Toms skriftlige frembringelse, skønt ordene ret beset taler sandt. Hiffs begrundede afvisningen med, at en "ærlighed, der ikke betyder noget for dig, skulle den betyde noget for mig?" (Seeberg 1963, s. 119)

Til slut sejler Hiffs ud, mens Tom tager en sten op og kaster den ud i vandet. Da han ser de ringe, der danner sig, hvor stenen rammer vandet, udbryder Tom: "Jeg er her". (Seeberg 1963, s. 127)

Filosoffen René Descartes beretter et sted, hvordan han lod al kundskab opsluge af tvivl, indtil han nåede den eneste uigendrivelige sætning: "Jeg tænker, altså er jeg". Det er denne virkelighedsoplevelse, der fører Tom til udbruddet: "Jeg er her". Titlen på bogen angiver således det absolutte eksistensminimum, men samtidig også det sted hvor muligheden for at begynde forfra måske vil melde sig.

"Fugls føde" udkom da også første gang i eksistentialismens hey days. Den virker dog ikke som en støvet klassiker. Tværtimod. Den har med sin appel til engagement bud til vor tid. Som når Hiffs så rammende siger til Tom: "Du lader dig irritere af småting, Tom, fordi du ikke rigtig holder af

noget. Med folk som dig fik man aldrig Mount Everest besteget.” (Seeberg 1963, s. 57).

Et tydeligere kristeligt motiv sporer man i “Nød” fra samlingen “Eftersøgningen og andre noveller”. Den handler om en sygeplejerske, som våger over en motorcyklist, der efter en ulykke ligger for døden. Han er blevet bragt ind på hospitalet som en dukke, og han forlader hospitalet som en bylt. Men det er ikke døden, der er emnet for novellen. Det er sygeplejersken Ainos omsorg og medfølelse for et menneske, hun aldrig tidligere har mødt, og som hun end ikke kender navnet på, og som heller ikke har mulighed for at mærke sygeplejerskens tilstedeværelse: “Hun syntes, at han kunne hedde Robert, som han lå der. Robert, sagde hun til ham, Robert. Hun sagde, at hun ikke vidste, hvad hun skulle sige til ham, for hun havde aldrig prøvet det før, men hun var der, det kunne han være ganske sikker på, selv om han ingenting vidste om det. Det skulle heller ikke komme an på tiden, hun ville blive siddende der, så længe det var nødvendigt og lidt til, for det at nye kom, når andre gik, det kunne ingen være tjent med i hans stilling.” (Seeberg 1962, s. 64). “Nød” kan man læse som en gendigtning af lignelsen af den barmhjertige samaritaner (Luk. 10,23-27), hvor den nødstedte heller ikke ved, hvem der samler ham op og fragter ham til herberget.

“Patienten” fra samlingen “Eftersøgningen og andre noveller” skildrer en mand, som er meget syg, og under sin fremadskridende sygdom gradvist får erstattet lemmer og organer med proteser og transplantationer. Ja, til sidst får patienten endog et nyt hoved af en mand, som var blevet skudt under krigen. Vi kan vel vanskeligt fortænke “patienten” i, at han efterhånden spekulerer over, om han egentlig er sig selv – eller en helt anden. Lægerne kan da heller ikke give ham noget entydigt svar, og manden stiller i sin fortvivlelse da det samme spørgsmål til sin kone, som til sidst på hans indtrængende spørgsmål svarer med gråd: “Det er dig. Det er dig.” Manden svarer med en vis lettelse: “Så lad det være mig.” (Seeberg 1962, s. 32) Man skal ikke forstå sætningen, som et bidrag til debatten om organtransplantation. Nej, novellen omhandler spørgsmålet om, hvorvidt mennesket har en sjæl eller et jeg, som adskiller sig grundlæggende fra alle andre mennesker. Af indlysende grunde er det netop et spørgsmål, som patienten er blevet i tvivl om. Slutningsreplikken angiver, at patienten nu er blevet overtydet,

om at han vitterlig har en sjæl. Han kan ikke besvare spørgsmålet af egen kraft, for han er i tvivl om, hvorvidt det er hans egen tanker og erindringer, eller det er et andet menneskes. Forløsningen kommer, da han spørger sin hustru, om hun stadig kender ham og elsker ham. Hertil kan hun svare ja, og med det ja har hun defineret ham som selvstændigt individ. Herefter kan patienten leve videre.

Novellen er i slægt med Seebergs vigtigste fortælling "Kapitulation", der måske er inspireret af Jesu spørgsmål: "For hvad hjælper det et menneske at vinde hele verden, men bøde med sit liv?" (Matt. 16,25-26). Her skal man nok tage i betænkning, at Seeberg ikke var fortrolig med oversættelsen Det Nye Testamente fra 1992, men forgængeren. Her lyder Jesu ord således: "Thi hvad gavner det et Menneske, om han vinder den hele Verden, men maa bøde med sin Sjæl?"

Novellen "Kapitulation" begynder sådan her: "Der var kun en lille ting, han havde glemt. Han havde første gang mærket den lille tomme fornem­melse, da bybanetoget var hugget ind på den hjemlige station, og mens han var blevet draget ud på perronen med sine medpassagerer, havde han gen­nemgået, hvad han gemt af vigtige sager: nøgler, pung, tegnebog, og på per­ronen fået plads til at undersøge de respektive lommer, som rummede, hvad de skulle. Havde han glemt at slukke for lyset på kontorets toilet? Havde han kastet en tændstik i papirkurven? Over for disse overvældende perspektiver havde han måttet ruste sig bittert. Det var ikke noget, han havde gjort, det var blot en lille ting, han ikke mere huskede, og som nu ville huskes, en nålesmerte, som han skulle glemme, så ville den afsløre sig selv." (Seeberg 1962, s. 51)

Umiddelbart beskrives forfatteren blot en almindelig kendt erfaring. Det er irritationen over noget, der ligger så drilsk i bevidsthedens periferi, at man nok aner den, men ikke kan nå den. Vi kender alle til at man har glemt navn eller et ord, som man forsøger at genkalde sig gennem kon­centra­ti­on. Seeberg skildrer med stor psykologisk nøjagtighed, hvordan Tvis på alle mulige måder forsøger at overvinde den tomme fornemmelse, der følger af, at han ikke kan komme på den lille ting, han har glemt: "Kom, sagde han og prøvede at mane den lille ting frem. Han prøvede at tale rytmisk og rimet, vendte ordene om og tale fremmede sprog, ikke længe ad gangen, for han mistede snart troen på midlerne, og da han mente at have brugt alle besvær-

gelsesmidler, stod han på hovedet i en lænestol, men da det vel var for blødt, prøvede han på gulvet, men han kunne ikke finde ud af det. Han måtte gå ud i byen og spørge et eller andet tilfældigt menneske, hvor den lille ting var, som han ikke kunne komme i tanker om” (Seeberg 1962, s. 56-57)

Novellen slutter, uden at læseren får besked om, hvad det var Tvis havde glemmt. Han vender hjem fra byen og kryber i seng. “Lilly” sagde han og strakte en hånd ind over hendes skulder. “Lilly, jeg finder aldrig nogensinde ud af det. Aldrig nogensinde. Jeg ved ikke, hvad det er. Jeg ved ikke noget som helst, men det gør så ondt, Lilly.” “Åh nej”, sagde hun, “sov nu bare, så finder du nok ud af det i morgen”. (Seeberg 1962, s. 57-58)

Under ‘Kapitulations’ tilsyneladende psykologiske overflade gemmer sig en eksistentiel problematik: Tvis’ forsøg på at reducere sin pine til et neurologisk fænomen afslører netop hans grundlæggende fremmedgørelse fra sig selv. Hans søgen efter ‘den lille ting’ bliver et billede på menneskets søgen efter sin sjæl

Tvis befinder sig i en verden af lutter virkelighed: Tog, perron, medmennesker, nøgle og pung. Men midt i hele denne massive virkelighed, føler han sig fremmed og på afstand. Tvis falder ikke uden videre sammen med hele den ydre reale virkelighed og hele den indre psykologiske registrerende virkelighed. Han befinder sig ikke i det, men i forhold til det og dette forhold ytrer sig som et misforhold.

Indtil nu har Tvis ikke haft dette misforhold til virkeligheden, han har levet livet umiddelbart, og så pludselig melder den fremmede følelse sig. Hele virkeligheden falder sammen for ham i en pinefuld fornemmelse af, at han har glemmt noget og aldrig kan komme i tanker om, hvad det er, han har glemmt.

Seebergs forfatterskab kan læses som en moderne gendigtning af Kierkegaards eksistentielle problemstillinger. Hvor Kierkegaard i “Sygdommen til døden” beskriver mennesket som en syntese af endelighed og uendelighed, omsætter Seeberg denne spænding til konkrete fortællinger om mennesker, der har mistet sig selv i hverdagens trivialitet.

“Selvet er et forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i forholdet, at forholdet forholder sig til sig selv”, skriver Søren Kierkegaard (Kierkegaard 2018, s. 129.). Det betyder, at naturen forløber i processer, der går efter be-

stemte love uden at træet af den grund kommer til at føle sig uden for sig selv. Men som menneske har man foruden sin væren tillige en bevidsthed om sin væren. Med andre ord forholder vi os til virkeligheden på afstand og kommer aldrig nogensinde til at smelte sammen med den. Misforholdet mellem væren og bevidsthed om verden ytrer sig ikke sjældent i fortvivelse. Ganske vist tilsløres fortvivelse som regel, fordi man kan hente tryghed i en position som f.eks. funktionær, hvilket gælder for Tvis. Men så opstår der alligevel øjeblikke, hvor man ikke træder ind i sin funktion på samme måde som en sten eller et træ falder sammen med sin væren.

Længe har Tvis undertrykt misforholdet mellem den menneskelige væren og bevidstheden om verden, fordi det er ubehageligt at bevæge sig ind på det område. Kierkegaard skriver i "Sygdommen til døden": "Den første fare, den at tabe sig selv, kan i verden gå så stille af, som var det ingenting. Intet tab kan gå så stille af, ethvert andet tab, en arm, et ben, tre rigsdaler, en hustru osv. bemærkes dog". (Kierkegaard 2018, s.148)

I denne passus har Kierkegaard sammenfattet hele Seebergs anliggende med "Kapitulation", men for Kierkegaard er det samtidig afgørende at slå fast, at fortvivelse nok er en sygdom, men modsat alle andre sygdomme, så er det faktisk værst slet ikke at have haft den. Fortvivlelsen er nemlig et negativt udtryk for, at vi ikke blot er natur, men samtidig også er ånd. Netop i det øjeblik hvor man har bestemt sig for at betragte sig selv som et produkt af miljømæssige faktorer i tilværelsen, ytrer misforholdet sig og minder om den frihed, som betyder, at vi midt i hele den mekaniske lovmæssighed har ansvar for vores eget liv.

Kierkegaard definerer fortvivelse som en splittelse i "selvet", der kan vise sig på tre forskellige måder. 1: fortvivlet at ville være sig selv. 2: fortvivlet ikke at ville være sig selv. 3: fortvivlet ikke at være sig bevidst at have et "selv".

I romanen "Fugls føde" er hovedpersonen Toms fortvivelse den, at han fortvivlet vil være sig selv. Denne type fortvivelse kalder Kierkegaard for dæmonisk. Tom overvejer i bogens slutning af begå selvmord, men "man skulle ikke forlange det umulige af en dæmon af frygtens skare, og alle de celler og tråde som fysisk var hans, de kunne jo intet andet end trættes, de kunne intet bestemme, de lystrede alene det mægtige væsen, som var trængt ind i ham og havde besat ham for mange, mange år siden (...) han

var ikke til, han var kun frygt, som han altid havde været, og alt, hvad der gik ind i ham af ham, det gik videre til frygten og blev intet, og alt, hvad der kom ud af ham, det havde først passeret frygtens gårde og gader og havde dødens visnende ansigter. Han kunne ikke give, han kunne ikke tage, det var frygtens alt sammen.” (Seeberg 1962, s. 125-126)

I “Eftersøgningen og andre noveller” er Henderson i novellen “Tegnese-rie” en illustration af den fortvivlelse, der består i fortvivlet ikke at ville være sig selv. “Henderson sagde, at han ikke havde gjort noget galt. I hvert fald så vidt han vidste. Han var ikke medlem af noget politisk parti. Ingen foreninger. Ingen klubber. Han var blot sig selv. Han mente ikke noget forkert. Han havde heller aldrig sagt noget. Han var all right. Alligevel følte han sig ikke fuldkommen, sagde han til Mick, et menneske er jo kun et menneske.” (Seeberg 1962, s. 69)

Men alt det som Henderson fornægter i sig selv, det opsøger ham i et mareridt af forfølgelsesvanvid, hvor Hendersons skygge hjemsøger ham og de kommer i et gevaldigt slagsmål, for Henderson vil netop ikke vedkende sig sin skyggeside.

I “Kapitulation” er fortvivlelsen den tredje type fortvivlelse: fortvivlet ikke at være sig bevidst at have et “selv”. Tvis mærker det som “en “nålesmerte” som han skulle glemme, så ville den afsløre sig selv.” (Seeberg 1962, s. 51)

Historiens ironi er ætsende, fordi læseren ligesom Tvis bedrages til at tro, at det er noget rent psykologisk eller blot en distraherende fornemmelse af noget i bund og grund ligegyldigt. Derfor kan Lilly trøstende sige til Tvis, at han nok kommer i tanker om det i morgen, og derfor kan Tvis selv kalde det “en lille ting”.

Det var denne modsigelse mellem fortvivlelsen og dens årsag Kierkegaard i “Sygdommen til døden” forklarede ved sammenligningen med trolden i eventyret, der formåede at forsvinde gennem en lille sprække: “Som i overtroens fortælling trolden forsvinder gennem en rift, hvilken ingen kan se, således er det fortvivlelsen, netop jo mere åndelig den er, desto mere magtpåliggende at bo i en udvorteshed, bag hvilken ordentligvis ingen ville falde på at søge den”. (Kierkegaard 2018, s. 186).

I “Bulen” ligeledes fra “Eftersøgningen og andre noveller” præsenteres vi for Locke, hvis lidenskab er biler, og da en barbar har lavet en lille bule i

skærmen på hans bil, går Locke midt om natten i gang med en hammer – bilen er alligevel totalt ødelagt for ham. Som Kierkegaard skriver, så søger Locke årsagen til fortvivlelsen “i en udvortes­hed”, som i dette tilfældige er bulen i en bil.

Seebergs særlige bedrift ligger i hans evne til at formidle eksistentielle og kristne grundspørgsmål gennem en bedragerisk enkel stil. Hans fortællinger fremstår på overfladen som hverdagsrealistiske situationer, men åbner sig mod dybere eksistentielle lag, hvor menneskets forhold til sig selv, sin næste og sin Gud står på spil. Denne spænding mellem det hverdagslige og det eksistentielle gør ham til en central skikkelse i efterkrigstidens danske litteratur. Seeberg formår at få læseren til at føle, at det er væsentligt at tage stilling til bøgernes indhold.

Litteratur

Holm, Kjeld 2013: *Man lever af det, man får skænket*. Viborg: Kristeligt Dagblads forlag.

Juhl, Marianne 1999: *Peter Seeberg – en biografi*. Viborg: Gyldendal.

Kierkegaard, Søren 2018: *Søren Kierkegaards skrifter bind 11*. Riga: Gyldendal.

Seeberg, Peter 1962: *Eftersøgningen og andre noveller*. Viborg: Gyldendal.

Seeberg, Peter 1963: *Fugls føde*. København: Gyldendal.

Kristian Østergaard, sognepræst Sorø Klosterkirke

Redaktion

Christine Tind Johannessen-Henry
E-mail: ctj@km.dk

Signe Danielsen
E-mail: sid@km.dk

Jacob Bech Joensen
E-mail: jbj@km.dk

Isak Krab Koed
E-mail: isak@km.dk

Karina Juhl Kande
E-mail: kjk@km.dk

Laura Bjørg Serup Petersen
E-mail: lbsp@cas.au.dk

Line Marschner
E-mail: line@linemarschner.dk

Erik Kelstrup
E-mail: eke@km.dk

Pernille Nærvig Petersen
E-mail: pnp@km.dk

Henrik Brandt-Pedersen,
E-mail: henrik@eksistensen.dk

Kritisk forum for praktisk teologi, 174
46. årgang (2025) udgives af redakti-
onen i samarbejde med Eksistensen
og Folkekirken Uddannelses- og
Videnscenter.

Ansvarshavende redaktører for nr.
174: Det hellige
Isak Krab Koed og
Jacob Bech Joensen

ISSN 0106 – 6749 © Forfatterne og
Kritisk forum for praktisk teologi

Kritisk forum for praktisk teologi er sat
hos Eksistensen.

Principlayout: freiheit09

www.eksistensen.dk

e-mail: eksistensen@eksistensen.dk

Trykte numre af tidsskriftet op til
2020 kan så længe lager haves fås ved
henvendelse til Eksistensen.

Digitale numre 1999-2020 kan frit
hentes her: [https://www.eksistensen.
dk/boger/tidsskrifter/kritisk-forum.
html](https://www.eksistensen.dk/boger/tidsskrifter/kritisk-forum.html)

Digitale numre 2020-2024 kan frit
hentes her: <https://www.kfpt.dk/>

Digitale numre fra 2025 kan frit hen-
tes her: <https://tidsskrift.dk/kfpt>

Henvendelse vedrørende indlæg i
tidsskriftet kan rettes til forlaget eller
til redaktionens medlemmer.