

Notater om ungdomsoprør og teologi (1)

I. Indledning

Sigtet med de følgende notater er dels at give en oversigt over nogle af de forandringer i tænkemåde og problemstillinger, som det såkaldte ungdomsoprør har fremkaldt herhjemme efter 1968, og dels at vise nogle af de konsekvenser ungdomsoprøret har haft for den hjemlige teologi. Desuden er det hensigten at vise hvorledes ungdomsoprøret selv har været teologiskabende i den forstand at der i oprørets kølvand og uden større påvirkning fra den etablerede teologi er fremkommet en række fortolkninger af kristendommen. På denne baggrund fremstår det følgende i tre hovedafsnit: Ungdomsoprøret, Kristendomstolkninger inden for oprøret, Teologien og oprøret.

Nu er ungdomsoprøret jo en meget vanskelig og kompleks størrelse at arbejde med. Nogle af vanskelighederne vil blive ridset op i det følgende, men et bestemt forhold, som gør ungdomsoprøret særlig vanskeligt at indkredse, må allerede nævnes her, nemlig at det nye i ungdomsoprøret ikke i så høj grad gør sig gældende i nye meninger og synspunkter, som i en ny holdning til meningerne. Der har været tale om en intensivering af ældre synspunkter, som bl.a. skyldes at disse synspunkter er blevet placeret i nye og overraskende konstellationer. Der er f.eks. ikke noget principielt nyt i, at der i slutningen af tresserne er blevet fremført en række marxistiske synspunkter – eller i at mange har talt for at man skulle spise mikro-makro mad, for nu at nævne to vidt forskellige ting, som har været inddraget i oprøret. Begge

1. Artiklen er udsprunget af en kirkehistorisk øvelse om forholdet mellem teologi og kulturdebat i Danmark 1966-72 i efterårssemestret 1973 og forårssemestret 1974. Den er udarbejdet i fællesskab af øvelsesholdet, der bestod af Karin-Lull Ross, Anders Pedersen, Nils Holger Petersen, Sven Aage Christensen, Kirsten Christensen, Birgit Madsen, Jes Nysten, Mary Holm-Larsen, Jørgen I. Jensen, og blev først udsendt i duplikeret form på Kirkehistorisk Institut i København. En mindre redigering med henblik på »Kirkehistoriske Samlinger» er foretaget af Anders Pedersen og Jørgen I. Jensen.

meninger er som synspunkter betragtet ikke nye. Det nye ligger i at sådanne synspunkter har gjort sig gældende med en kraft og intensitet, som har tvunget til stillingtagen, og som dermed har været med til at ændre tænkemåden hos en langt bredere kreds end dem, der helhjertet har tilsluttet sig disse synspunkter. Der vil således i det følgende ikke blive fremlagt en dybtgående fortolkning af de filosofiske meninger, som også er en del af oprøret, ud fra den betragtning at det ikke er meningerne, der har fremkaldt oprøret, men oprøret, der har brugt meningerne. Hvad forholdet mellem teologi og ungdomsoprør angår skulle det således være tydeligt, at det ikke uden videre er muligt at opstille en række synspunkter fra oprøret og sammenligne dem med en række teologiske synspunkter.

Ungdomsoprøret adskiller sig således fra så mange andre ideologiske og religiøse strømninger, derved at det har øvet påvirkning på tænkemåden langt ud over de egentlige ungdomsoprøreres rækker. Det er dette nye tankemønster, denne nye grundholdning vi i det følgende skal prøve at indkredse. Nu er tænkemåde jo en temmelig upræcis og vanskelig håndterlig størrelse, selvom den er en realitet, og man kunne mene at et arbejde, der sigter mod at indkredse tænkemåden måtte åbne mulighed for uklarhed og upræcise begreber i fremstillingen. Dette forhold kan imidlertid hænge sammen med selve stoffets karakter; man leder i kilderne meget ofte forgæves efter præcision, ja en del af ungdomsoprørets aktivitet kan betegnes som en protest mod de gængse krav om præcision og i det hele taget mod en systematisk-begrebsmæssig måde at tænke på. Det mest præcise at sigte mod bliver derfor grundholdningen, med alle de muligheder for mistolkninger det indebærer.

Som et eksempel på disse vanskeligheder kan det nævnes, at en stor del af ungdomsoprørets aktivitet har gjort sig gældende på et plan, der ligger hinsides sproget, og som derfor kun vanskeligt kan komme med i en skriftlig fremstilling, nemlig det musikalske plan. *Beat-musikken* har været af grundlæggende betydning for ungdomsoprøret, ikke blot ved sine tekster, som jo kan behandles sprogligt, men også ved selve musikkens svingninger og rytmer. Dette musikalske element har været så fremherskende, at det synspunkt har kunnet fremføres, at det egentlige politiske oprør

må opfattes som en del af en mere omfattende musikalsk-dionysisk beat-kultur (2).

Ungdomsoprøret er et internationalt fænomen i den vestlige verden, og man kunne synes at det måske bedst lader sig beskrive som sådan, og at det altså er en vilkårlig begrænsning at samle sig om udviklingen i Danmark. Men faktisk begyndte oprøret først for alvor at præge tænkemåden herhjemme fra det øjeblik aktionerne begyndte her i landet. Det kan man f.eks. se i bogen »Ungdomsoprør og folkehøjskole«, der kom i 1969, og hvor der er aftrykt en række artikler og indlæg af højskoleforstandere og højskolelærere. De fleste af disse artikler er taget fra de forskellige højskolars årsskrifter 1968, og det er her tydeligt at det først er *nu* — altså i 1968 — at ungdomsoprøret er blevet et problem man bør tage op og diskutere, selvom der i de foregående år havde været mange aktioner (universitetsbesættelser osv.) i udlandet, særlig i U.S.A. (3).

Hvad kilder angår har vi bortset fra et enkelt interview og et enkelt utrykt foredrag holdt os til trykt materiale (bøger, tidskrifter, undergrundsbåde og avis-kronikker) men selv med denne begrænsning har det naturligvis ikke været muligt at komme alt igennem. Det samme er tilfældet med de fagteologiske synspunkter, der fremlægges i 3. hovedafsnit. Her har der heller ikke været tilstræbt fuldstændighed i synspunkterne, men vi har forsøgt at referere nogle gennemgående træk i de teologiske reaktioner på oprøret.

2. Thorkild Bjørnvig: Oprør mod neonguden. Et essay om Beat, Kbh. 1970, s. 16-17.

3. I et foredrag, »Ungdomsoprøret — et forsøg på en analyse«, holdt 13. sept. 1968, sagde *Leif Grane*: »Men nu er oprøret altså kommet her til landet, og så begynder det at optage os. Ikke fordi det er blevet interessantere. Sandt at sige er det nok så interessant at studere det på steder, hvor det forlængst har gjort sig gældende, f.eks. i Amerika og Tyskland og nu sidst i Frankrig. Men nu er det blevet spændende for os af den simple grund, at det er kommet i nærheden af det eneste som virkelig kan optage os, nemlig os selv. Fordi det er blevet vores oprør vil vi vide hvad dette oprør er for noget, og dermed bliver det pludselig spændende alt det, som forlængst er sket andre steder«. Rent bortset fra den personlige fortolkning af hvorfor oprøret først vakte interesse herhjemme da det nåede til Danmark, er det her tydeligt at man næppe kan forestille sig et foredrag om ungdomsoprøret holdt for »en bred kreds« i 1967.

II. Ungdomsoprøret

1) Historisk rids.

Nedenstående fremstilling skal bevæge sig på to planer, det kollektive og det individuelle. På det kollektive plan skal beskrives de begivenheder med tilknytning til ungdomsoprøret, der fandt sted i Danmark før og efter *dets kulmination i 1968*. På det individuelle plan skal beskrives den udvikling, der i samme tidsrum sker med en enkeltperson, der på en eller anden måde har gjort oprøret med. Til det sidste formål er valgt *Ebbe Kløverdahl Reich*, dels fordi han repræsenterer noget væsentligt i oprøret, dels fordi hans udvikling i den pågældende periode er veldokumenteret (i bøgerne »Svampens tid» og »Svampen og korset»). At fremstillingen er opdelt i disse to planer skyldes selve stoffets art: ungdomsoprøret er en kollektiv bevægelse, hvor det enkelte individs betydning for udviklingen er trådt i baggrunden, men hvor til gengæld den enkeltes bevidsthed påvirkes stærkt af den kollektive bevægelse.

Går vi nogle år tilbage kan vi konstatere forvarsler til begivenhederne i 1968. *Kampagnen mod atomvåben* er således en del af oprørets forhistorie og får betydning for den politiske bevidstgørelse. I Danmark startede Kampagnen mod atomvåben i 1959 og manifesterede sig i de følgende år i bl.a. påskemarcherne. Heraf udsprang *Gruppe 61*, som blev kendt for bl.a. sultedemonstrationerne på Rådhuspladsen, og aktionen mod Moralsk Oprustning. Den var en tværpolitisk kreds af mennesker, som ved oplysning og demonstrationer aktivt ville arbejde mod militarismen, dansk-tysk militærsamarbejde, værnepligt, Romunionen og racediskrimination. For begge gruppers vedkommende ses kampen i en bred kulturel og politisk sammenhæng: den er et opgør med de hykleriske politiske ledere, en kamp for en bedre verden. Kampagnen mod atomvåben var i begyndelsen tværpolitisk, men den udviklede sig i retning mod venstrefløjen og ønskedes fra fleres side radikaliseret. I løbet af 60-erne blev radikaliseringen tydeligere og tydeligere i den nye generation, og det må siges at Kampagnen og Gruppe 61 var en væsentlig baggrund for den politiske retning ungdomsoprøret fik (4).

4. Se f.eks. bladet »Alternativ» – udgivet af en kreds tilsluttet Kampagnen mod Atomvåben, særlig lederen i nr. 9, 1963.

Men samtidig var der en anden bevægelse, som fik stor betydning for den nye generation: *hippiekulturen*. Den stammede fra »det andet Amerika» og dens væsentligste karakteristika var beatmusikken, stofferne og interessen for de østlige religioner; noget der altsammen betød en sprængning af den gængse virkelighedsopfattelse. Hippiekulturen var da også på en måde mere revolutionerende end den politiske radikaliserings, fordi den var en ny måde at tænke og leve på. Fælles for den politiske radikaliserings og den nye kultur var imidlertid leden og utilfredsheden med det gamle samfund og de etablerede, og derved identificeredes disse to størrelser – som siden skulle vise sig at være to og ikke en og samme ting – i det tidlige ungdomsoprør og virkede samlende for en bred gruppe mennesker. Man indså at man ville det samme.

I 1967 begyndte oprøret så småt at gøre sig gældende. Grupper præget af de nye tanker dukkede frem for offentligheden, f.eks. foranstaltede de såkaldte provoer og blomsterbørn happenings. I København opstår i begyndelsen af 1968 forskellige *klubber*. Mest fremtrædende er Gallerie 101, der »fungerer som samlingssted for konsekvente kulturrevolutionister på det eksperimenterende plan». Det er »en club for den kommende beat-musik». Der reklameres for at der er »usædvanlig» underholdning, stedet er yderst uformelt og direkte »freak-out». Stedet skifter senere karakter: Gallerie 101 »undergår forandring. Søndag d. 14.: påskehøjtid af »Safi Khana» med indisk musik og oplæsning af Guru Hazrat Inayat Khans budskab m.m.» (5). Tidlig på sommeren er der i undergrundsbladene *Superlove* og *Hætsj* store reportager om Ekstra-bladets skamløse kampagne mod Gallerie 101 og politiets lukning af klubben. De vilde engle har også været på et mindre besøg og har molesteret inventaret. I forbindelse med Gallerie 101 skal også Harald Olsen (profet Olsen) nævnes. Han var en af Galleriets ledende kræfter. I *Superlove*, juli 1968 har han et indlæg: »Folk lader sig »turne on» og bekender sig til den livsform vi fører. Hari Om. Jeg er træt af at skjule min vandpibe, hvorfor kan vi ikke få lov at ryge vores »pipes» i fred. HARI OM. . . Det er egentlig ikke hinanden menneskene ligger i krig med, men sig selv».

I begyndelsen af 1968 opstår også Ungdomskongressen, kaldet Kongressen for Kontakt, Kommunikation og Kærlighed (KKKK).

5. Love nr. 3, 1968; *Superlove* marts 1968; *Superlove* maj 1968.

KKKK arrangerer bl.a. koncerter i Gallerie 101, men dens væsentligste funktion er at forsøge at koordinere ungdomsoprørets og undergrundens forskellige kræfter og blive et forbindende led mellem undergrundsgrupperne.

Med lukningen af Gallerie 101 opstod Club 27, der betegnes som »Danmarks største Undergrundsklub». Der er »progressiv beatmusik hverdage 20 – 2» (6) og antallet af medlemmer opgives til 800. Der kommer fast husorkester og »Club 27 er efterhånden blevet samlingssted for progressiv undergrundsmusik» (7). »Klubben er præget af shitborde, også Syre og hårde stoffer forhandles. Aktiviteten: fysisk:ringe, psykisk:stor». »Al aktivitet udspringer af spontanitet. Det er et af beat-gruppernes mest yndede steder» (8).

En anden væsentlig faktor i denne undergrund er undergrundsbladene. Det første (Love) udkommer i slutningen af 1967 og følges i begyndelsen af 1968 af en stadig strøm af publikationer (Superlove, Wheel, Hætsj m.fl.) oftest med kort levetid. Bladene havde en væsentlig funktion som talerør for undergrunden og blev som sådan selv en del af undergrunden. Det var især beat-musikken, fremmede religioner, mikro-makromad og lignende, der blev omtalt i bladene.

Samtidig med denne udvikling i subkulturen får vi på den mere politiske front: *Vietnamdemonstrationerne* i oktober 1967 og påske-marchen i april 1968, hvor det kom til et stort opgør mellem politi og demonstranter. Lige ovenpå var maj-opstanden i Paris, der var en stor inspiration for de hjemlige oprørere, og endelig pinsemarchen i juni, hvor der blev knust vinduer hos amerikanske firmaer. På samme tid kunne man på *universitetet* opleve psykologernes besættelse af Psykologisk laboratorium og de store demonstrationer, der krævede reformer og brud med professor-vældet. Med disse begivenheder må ungdomsoprøret siges at kulminere. På dette tidspunkt var slagkraften, enigheden og den subkulturelle aktivitet størst hos ungdomsoprørerne.

For *Ebbe Reich* blev det, som for så mange andre, Vietnamkrigen, der fik ham til at se tingene på en ny måde. I 1966 blev Vietnamspørgsmålet virkelig brændende, men den afgørende indsigt fik Reich først ved Vietnam-tribunalet i Stockholm maj 1967

6. Wheel, Kbh. august 1968.

7. Wheel, Kbh. november 1968.

8. Superlove I, Kbh. 1969.

(»Vietnam blev virkelighed for mig«). Tidligere havde han troet, at det hele drejede sig om argumenter: »I den tid (omkring 1965) uddannede man sig til at argumentere, fordi man troede på at alle ville få et ord at skulle have sagt . . . Argumentation og analyse hed slagordene . . . » (9). Nu blev han klar over at »beviset ligger i aktionen og kun der« (10). Og denne indsigt var samtidig en indsigt i de danske politikeres forløjethed og ansvarsløshed, der særlig viste sig i den måde, hvorpå de reagerede og navnlig ikke reagerede på den amerikanske krigsførelse i Vietnam, men også den måde hvorpå de reagerede på den nye kultur og den nye politiske bevidstgørelse.

Samtidig med at Reich distancerede sig fra de etablerede politikere, distancerede han sig også mere og mere fra den etablerede virkelighedsopfattelse. Han var positiv over for brugen af stoffer og ikke mindst over for de oplevelser af mystisk karakter denne brug førte med sig, og han satte spørgsmålstejn ved den empiriske videnskab og foretrak en kosmologisk vision.

I sommeren 1968 sagde Reich definitivt farvel til Christiansborgpolitikken og meldte sig ud af Det Radikale Venstre – først og fremmest på grund af statsminister Hilmar Baunsgaards udtalelser i anledning af mordet på Robert Kennedy, hvor Baunsgaard satte lighedstejn mellem denne voldsaktion og de aktioner, der havde været under Vietnam-demonstrationerne (»Han (Baunsgaard) hører til i den gruppe, der hellere suspenderer sin sunde dømmekraft end indrømmer, at der er forskel på vold, og at den udenomsparlamentariske opposition kan have retfærdigheden på sin side«) (11). Det var uden for folketinget »det politiske, kulturelle og eksistentielle drama« fandtes» (12). Det Reich vendte sig til var alt det nye der var slået igennem med ungdomsoprøret. Det bar i sig et nyt syn på det politiske: det var ikke noget, der bare foregik i en folketingssal; et nyt syn på tilværelsen: den var ikke længere noget, der bare kunne indfanges af den såkaldte objektive videnskab alene; et nyt syn på samlivsformer, oplevelser, musik, teater og med alt dette: et nyt syn på samfundet.

9. Ebbe Reich: *Svampens tid*, Kbh. 1969, s. 14.

10. *Ibid.* s. 132.

11. *Ibid.* s. 99.

12. *Ibid.* s. 176. (Citater er hos Reich brugt i en omtale af den italienske anarkist Malatesta, men det er også dækkende for Reichs syn på den aktuelle politiske virkelighed, som han også uden tvivl har haft i tankerne).

I sommeren 1968 troede man inden for ungdomsoprørernes rækker virkelig på at samfundet stod foran en omkalfatrende forandring. Der var ikke længe igen før de nye ideer ville slå igennem. Men da det nye samfund ikke kom, kom depressionen og splittelsen i stedet for. Den tendens, der allerede lå i at oprøret var født af to forskellige strømninger, den politisk venstreorienterede og hippiekulturen, viste sig nu i en stadig større divergens mellem de to grupper i oprøret. Den politisk venstreorienterede fløj ville forandre samfundet med revolution (ikke nødvendigvis i den voldelige betydning). De ydre forhold skulle ændres, så at samfundet blev værd at leve i og der blev frihed til udfoldelse, så at mennesket ikke var bundet af kapitalens og profitmagernes magt. Hippiefløjen så også gerne at verden var anderledes, men da det havde lange udsigter med at få samfundet ændret, gjaldt det i første række om at få lavet nogle småsamfund – parallel-samfund – hvor de som ville, kunne få lov at leve som de ønskede. Verden måtte da simpelthen forandres ved at flere og flere »omvendte» sig og tilsluttede sig disse nye samfund.

At disse to fløje ikke i længden kunne samarbejde siger sig selv. Ud fra det revolutionære syn forråbte hippierne revolutionen ved at trække sig tilbage fra samfundet, og set ud fra hippiefløjen var de revolutionære en flok bedreviddende verdensfrelsere, der overvurderede sig selv og deres rolle, og som blot ønskede en ny form for diktatur: »Aktivisternes anser drop-out'ens oprør for illusorisk, overbevist om den andens indskrænkede forståelse af problemets omfang. Man skal højere og højere op i abstraktionens blå luft for at få øje på fællesskabet . . . Et Hari-om med sammenlagte håndflader udløser andre vibrationer end Rød Front med knyttet næve», skrev undergrundsbladet »Rotten» (13).

13. Rotten nr. 2, Kbh. 1970. Af de to fløje også aftegnede sig tydeligt indenfor ungdomsoprørernes egne rækker fremgår af bestræbelser i begyndelsen af 1969 på at slå bro over fløjene: I Superlove marts 69 skrives der i forbindelse med »undergrundsklubben» Morgenlys i Odense: »Bjarne Nielsen – aktiv i Morgenlys, engageret i VS siger: Der er to opfattelser indenfor ungdomskulturen: 1) Den politiske, som vil angribe samfundet 2) Den kulturindividualistiske, som vil lave parallelsamfund. Morgenlys' berettigelse er at slå bro over fløjene». Og i Wheel årg. 2 nr. 8: »Disse to (de to fløje) kunne nok lære en del hos hinanden hvis vi ellers skal tro at sand socialisme og vestligt ungdomsoprør har blot en smule med hinanden at gøre».

Samtidig med at de to grupper for alvor begyndte at udvikle sig i hver sin retning, skete der en *afmatning af oprøret*. Denne afmatning, som hænger sammen med oprørets splittelse, betød et sammenbrud af de forhåbninger man havde haft til et nyt samfund og førte derfor til fortvivelse i oprørets rækker: »Hvor findes beat-folket? Det er fuldstændigt opløst. Der var engang hvor vi kunne samles om politiske ting, lave aktioner, der ikke lugtede af gamle indoktrinerede ideologier, men af noget nyt, venlig modstand mod det forbandede samfund, vores modstand. Der var engang hvor vi brugte musikken til at komme i kontakt med alle de andre mennesker omkring os der havde samme følelse af indelukthed som en selv. Der var engang hvor chillum betød kontakt med andre mennesker, hvor vi brugte shitten til at løse op for noget inde i os selv . . Det var skønt. Alt er smuldret hen i de gamle baner igen . . Man kokser som vilde . . Bagefter ligger man bare og vågner op til hverdagen. Det er shit det hele, det er skidt det hele. Kom ned på jorden igen, så vi kan få realiseret vores store drømme: drømmen om et godt samfund i balance med sig selv». (Læserbrev i »Superlove«, 1970) (14).

Men sammenbruddet af forhåbninger kunne også føre til religiøsitet, idet man konverterede sin politiske vision om det lykkelige samfund til en religiøs tro på det kommende freds- eller Gudsrige. Det var naturligvis især hippie-fløjen, der gik den vej; tendenserne til det lå jo allerede i den store interesse for religioner og ikke mindst i de oplevelser, man havde haft med stofferne, hvor vejen til det mystiske var åbnet.

I *begyndelsen af 70'erne* opstod der således forskellige religiøse samfund, f.eks. *Guds Børn* og *Guru Maharaj Ji-bevægelsen*. Det var imidlertid ikke blot folk fra hippiefløjen, der sluttede sig til disse samfund; også folk, som hørte til i den mere politisk venstreorienterede del af ungdomsoprøret omvendte sig til disse religiøse samfund.

Den politiske del af oprøret udviklede sig ellers til at blive en gruppering om en mere dogmatisk – især marxistisk – ideologi, og dannede parallelt med de religiøse samfund små politiske samfund eller grupper af mere eller mindre eksklusiv karakter.

Denne oprørets splittelse var naturligvis en medvirkende årsag til at oprøret mistede sin slagkraft, men den var årsag i mere end

den banale forstand, at styrken formindskedes ved uenighed; den var det også i den forstand, at de to retninger inden for oprøret behøvede hinanden. Hvis ikke den politiske og den kulturfornyende side af ungdomsoprøret blev fastholdt, ville der ske en udglidning. Den formsprængning og spiritualitet, som den nye politiske fløj havde lært hos hippiefløjen og den materielle politiske indsigt og handlen, hippiefløjen havde lært hos de politiske, ville gå tabt, og de to retninger ville forsvinde fra hinanden og blive til enten religiøse grupper eller politiske dogmatikere, hvilket også skete. Det må dog siges, at oprørets forskellige grupper endnu i 1970 kunne mødes i f.eks. Frøstruplejren og i Verdensbankdemonstrationen. Men herefter tog splittelsen også fart.

Her må det være tidspunktet at gå tilbage til Reich og hans udvikling, hvor vi slap den, nemlig engang i sommeren 1968, og det netop her fordi Reich repræsenterer noget særligt i forbindelse med forholdet mellem den politiske fløj og hippiefløjen. For Reich tog »en sammenligning mellem sommeren 67, sommeren 68 og sommeren 69 sig ud som en trickfilm af en blomst, der folder sig ud, bærer frugt og visner» (15), og vi ser da også at depressionen sætter ind hos Reich i slutningen af 68. Han gør status over oprøret og forbereder sig til en længere stillingskrig. Vi genfinder hos ham den religiøsitet, som også slår igennem andre steder. Han begynder at beskæftige sig med astrologi og metafysik og det politiske mål skydes i første omgang i baggrunden og erstattes af en beskæftigelse med menneskets indre bevidsthed: »Jeg er endelig overbevist om, at vi nu står på tærsklen til en biologisk-medicinsk omvæltning med direkte sigte – ikke på samfund og natur som sidste omvæltning – men på hele menneskets bevidsthedsliv» (16).

Karakteristisk for Reich er imidlertid at han forsøger at få de etablerede institutioner, som ungdomsoprøret gjorde op med, i tale. Selvom »virkeligheden hverken var at finde i vor kirkes forkyndelse eller i vore parlamentariske, økonomiske snurrepibier» (17), så beskæftiger Reich sig med begge dele i en slags venligt forsøg på at få disse institutioner til at forstå at de egentlig

15. Ebbe Reich: *Svampens tid*, Kbh. 1969, s. 179.

16. *Ibid.* s. 196.

17. Ebbe Kløverdahl Reich: *Svampen og korset*, Kbh. 1973, s. 162.

kunne få noget bedre ud af det, der er deres virkelighedsopgave, end de gør.

Der kommer således en slags debat mellem Reich og forskellige teologer, og Reich skriver sin bog om Grundtvig (18). Beskæftigelsen både med Christiansborg-politikken (herunder Reichs beskæftigelse med EF-spørgsmålet, der senere resulterede i, at han blev redaktør af tidsskriftet *Notat*) og kirken er karakteristisk, og der går linjer fra hans politiske engagement til hans beskæftigelse med religion, det okkulte og det mystiske. Vi genfinder her oprørets to retninger, men hvor vi oftest i begyndelsen af halvfjerdserne ser de to grupper delt og splittet i hver sin lejr, finder vi dem samlet hos Reich. Hvor de to grupper hver for sig er gået til yderligheder, og ikke mere kan tale sammen som de kunne i oprørets begyndelse, har Reich formået at holde de to tankegange sammen.

2) »Det brede syn».

I det følgende skal der redegøres for et bestemt grundsyn, som kan siges at ligge bag ungdomsoprørets forskellige aktiviteter.

Ungdomsoprøret var ikke en abstrakt livsanskuelse, men en konkret livsform. Det, der kendetegnede bevægelsen fra starten og som gjorde den til en enhed var *protesten*. Bestræbelsen på at nedbryde de almindeligt accepterede værdinormer var en fælles holdning. Men denne protest fremstod ikke som en skrivebordsprotest, men manifesterede sig konkret, dels i direkte protestaktioner (f.eks. universitetsbesættelser), dels som alternative livsformer (f.eks. de mange kollektiver, der blev dannet).

Det som oprindeligt var karakteristisk for oprøret, og som gjorde protesten så massiv, var at man ikke følte sig bundet af nogen bestemt, klart artikuleret målsætning. Dette forhold adskiller oprøret fra så mange andre protestbevægelser, men bar samtidig i sig en afgørende svaghed. Godt nok var man nemlig enige om at protesten sigtede mod menneskets frigørelse, men det blev tydeligere og tydeligere at man var uenig om, hvori denne frigørelse bestod. Man endte i overvejelser over dilemmaet: hvad er det primære: menneskets objektive »ydre» frigørelse, eller menneskets personlige »indre» frigørelse? Selvom denne opstilling er lidt ske-

matisk og firkantet, og dementeres af utallige nuancer og mange forsøg på syntese (jfr. Ebbe Reich), siger den dog noget væsentligt om bevægelsen og om baggrunden for den førnævnte opspaltning i to fløje.

Men inden da havde protestholdningen netop i kraft af den manglende målsætning givet sig udtryk i en bestræbelse på at sprænge alle de vedtagne former. *Formsprængningen* er en karakteristisk tankemodel for oprøret, og den finder sted inden for næsten alle områder. Vi ser det i tilværelsesforståelsen, hvor der foretages et opgør med videnskaben – den positivistiske videnskab – som tilværelsestolker. Det ses i stofoplevelsen, der sprænger den gængse opfattelse af den menneskelige bevidsthed, og man ser det i religionen, hvor man ikke rent ud forkaster religiøsiteten, men sprænger religionernes grænser og blander tilsyneladende forskellige religioner – herunder også kristendommen – sammen. Vi ser det i det politiske, hvor politik ikke kun er den snævre partipolitik, men alt hvad der foregår mellem mennesker. Og vi ser det i det erotiske, hvor det gængse par-forhold bliver åbnet, og – i sammenhæng hermed – i synet på familien, hvor kernefamilien sprænges til fordel for kollektivet (19).

I det hele taget var ungdomsoprøret en protest mod vedtagne grænser, former og synspunkter, som det f.eks. kommer til udtryk i følgende citat fra et interview med *Ole Grünbaum*: »Alt det man protesterede imod, det var nationalisme, krig, profit, alle former for snæversyn. Og når man protesterer, hvad er det så man vil ha? Det er det brede syn, og hvad er det brede syn: Det er Gud» (20).

Denne udtalelse er fremsat af Ole Grünbaum efter at han klart havde placeret sig på den ene af de to fløje i ungdomsoprøret, den

19. Man kan også finde denne formsprængende tendens i forhold til kunsten, selvom den her ikke slog så kraftigt igennem. Man forsøger at interessere sig – ikke for den enkelte kunstner – men for det »folket» laver, (»Flere generationers elegiske poeters papirs-passioner er blevet afløst af dristige styrtdyk i den folkelige virkelighed») og talte om, at de hidtil etablerede kultur-personers tid var forbi (»ved begyndelsen af 70'erne mødte Klaus Rifbjerg og Villy Sørensen med Swami Naryananda i døren til den danske folkeånd. De to første var på vej ud, inderen på vej ind») (Begge citater fra Ebbe Reich Kløverdalen: *Svampen og korset*, Kbh. 1973, s. 51. (Fra en artikel »Pluto i vægten», først trykt i *Kritik* 21, Kbh. 1972)).

20. Synspunkt nr. 19, Kbh. 1974, s. 11.

religiøst-metafysiske. Men selvom man ikke uden videre fastholder hans religiøse tolkning af oprøret, rummer forestillingen om det brede syn måske en mulighed for at forstå noget grundlæggende.

Af de førnævnte formsprængende tendenser er den umiddelbart vigtigste nok bestræbelsen på at sprænge den snævre politiske virkelighed og gøre så at sige alt til politik. Ungdomsoprøret fremstod jo netop som en politisk bevægelse, men havde som nævnt ingen klart formulerede politiske alternativer til den politiske virkelighed man protesterede imod – hvad man meget ofte bebrejdede ungdomsoprørerne (21). Denne modsætning mellem politisk vilje og manglende politisk målsætning har imidlertid måske en dybere grund, som hænger sammen med en ændring af betydningen af ordet politisk:

I 1948 skrev *Thorkild Bjørnvig* i sit essay »Begyndelsen»: »Vi har opdelt vort liv i Funktioner, som ikke berører hinanden, men fuldbyrdes i hvert sit absolutte Rum. Sportshelten køres i Bil til Opvisningsbanen for at han kan spares til at præstere det fuldkomne i sit absolutte Rum. Regeringskontoret er indrettet med alle tænkelige Bekvemmeligheder for at Chefen kan præstere det fuldkomne i sin Zone. Forretningsmanden kører fra og til Kontoret i Bil, som er Hvilens Rum, for derefter at gaa en lang Tur uden særligt Maal eller tage et Spil Tennis i Motionens absolutte Rum. Poeten sidder i sit Elfenbenstaarn og Videnskabsmanden i sit Laboratorium, og ved Transportbaandet staaer Arbejderen med sit monotont-ensidige Fuldkommenhedsgreb. Hele Jorden er snart jævnet og rationaliseret for at vi kan fuldkomme vort Væsen i absolutte Rum. Men dette fuldkommede, indespærrede, emanciperede Væsen hungre efter Virkelighed og begynder at ekspandere. Livsplanerne absolutterer sig lidt efter lidt – i Dag drejer det sig ikke for Fagene og Livssynene om at ordne og begrænse hinandens Plads på et Virkelighedsfelt man er stiltiende indforstået om. Hver især tager Patent paa hele Virkeligheden og frakender den anden al Virkelighedssans. Derfor bliver den gensidige Forstaaelsesmulighed stadig forringet» (22).

21. F.eks. i den førnævnte bog »Ungdomsoprør og folkehøjskole», Kbh. 1969, se f.eks. s. 8.

22. *Thorkild Bjørnvig: Begyndelsen*, Kbh. 1960, s. 14. (Essayet først trykt i »Heretica» 1948).

Det afgørende i denne skildring af den moderne virkelighed er altså ikke, at der eksisterer specialisering og faggrænser, men at de forskellige fag og livssyn ikke længere kan etablere noget naboforhold til hinanden, fordi det fælles grundlag er forsvundet. Og alligevel gør længslen efter enhed og sammenhæng sig gældende midt i denne specialiserede verden. Derfor anskuer forretningsmanden ikke kun sin forretning, men hele tilværelsen ud fra sin forretningsmandstilværelse og naturvidenskabsmanden ikke blot sin videnskab, men alt ud fra sin naturvidenskabelige forståelse. Parallelt hermed skriver Ebbe Reich i 1971, efter at have overværet en diskussion mellem to grupper videnskabsmænd: »Begge parter hævdede, at de rummede modparten som underkategori. Det var meget forvirrende» (23).

Anskuer man ungdomsoprøret som en protest mod hele denne moderne virkelighed, skulle det også være tydeligt hvorfor ordet politik i oprøret fik en altomfattende betydning. Protesten har da været båret af en bestræbelse på at finde det punkt, hvor man igen kunne se forbindelsen mellem alle virkelighedsplaner, og når man i en virkelighed hvor »den gensidige forståelsesmulighed stadig bliver forringet» vil gøre en sådan protest gældende, er der kun én bestemt virkelighed man kan forudsætte stadig er almen og fælles for alle, og det er den politiske. Alle har stadig det tilfælles at de er medlemmer af samfundet. Men da den forestilling om enhed og sammenhæng, som man ville gøre gældende, skulle kunne rumme en tolkning af hele den menneskelige virkelighed, viste det sig at ordet politik i dets snævre betydning ikke slog til, og ordet fik nu en altomfattende betydning. Således blev det ikke udtrykt fra oprørets side, men man har nok lov at tolke en af hovedtendenserne i oprøret i den retning. I denne sammenhæng kan man se indledningen til Ebbe Reichs »Svampens tid», hvor han fortæller om, hvorledes livet i Danmark i slutningen af tresserne tog sig ud fra det sted, hvor han anskuede udviklingen: »Forbi min plads panorerede så forskellige forløb som Hilmar Baunsgaards kamp og sejr på midten af Danmark, hele spillet på Christiansborg og navnlig mellem Christiansborg og det mystificerede Danmark, alt det, som i 50'erne ganske opfyldte definitionen af begrebet politik, og det gradvise frembrud af noget

23. Ebbe Kløverdahl Reich: *Svampen og korset*, Kbh. 1973, s. 182. (Kronik fra Politiken 1971).

andet længere ude fra og dybere inde fra, som osse påstod at være politik. Jeg har prøvet at skræve over begge forløb. I begyndelsen vidste jeg end ikke at der var tale om to forløb. Siden har jeg ikke kunnet undgå at se det . . . » (24).

Protesten og formsprængningen hænger således sammen med *bestræbelsen på at skabe et nyt enhedssyn*. Og det betød igen at for mange af oprørerne kom det politiske og det religiøse til at hænge betydelig tættere sammen end tidligere (jfr. Grünbaum-citatet). Men da dette enhedssyn ikke kunne artikulere sig på det beståendes vilkår, manifesterede det sig først og fremmest som en ny kritisk instans i forhold til det bestående. Man ser det f.eks. når Ebbe Reich kritiserer et videnskabeligt seminar han har deltaget i på Louisiana: » . . . Ganske vist er det blevet moderne blandt videnskabsmænd at sige, at de så sandelig ikke er positivist, men det skal vi ikke lade os narre af. Så længe vi ikke råder over nogen anden fælles trosform er vi bundet til den positivistiske vantro, der skal skille alting ad og tælle og måle det, før den vil indrømme at det eksisterer. Hvis en videnskabsmand siger, at han ikke er positivist og fortsætter med at være professor i dit eller datalogi, er han lige så lidt til at stole på som en kapitalist, der siger, at han ikke kender noget til merværdi: han er en skizofren, som prøver at skjule sin tilstand for os andre bag videnskabelige forsøg og terminologier. Han er en frimærkesamler, der prøver at give den som ypperstepræst.

Hvad jeg fik et meget klart indblik i den weekend på Louisiana var, at vantroen var en tro som alle andre. Den karakteriseredes af at den forholdt sig aggressivt afvisende over for alle andre trosformer (som når Joachim Israel skrev ordet »ontologi« (læren om Guds væsen og skabelsen) på tavlen og stregede det over med en fed streg for at tilkendegive, at det ikke interesserede ham og ikke burde interessere nogen mennesker).» (25).

Der er her underforstået et alternativ til den etablerede videnskabslære, som imidlertid endnu ikke er formuleret, men først og fremmest viser sig i et kritisk blik for hvad der er det selvmodsigende i den positivistiske videnskab. Det samme antipositivistiske og antividenskabelige syn bruger Ebbe Reich når han beskri-

24. Ebbe Reich: *Svampens tid*, Kbh. 1969, s. 9, jfr. citatet note 58.

25. Ebbe Kløverdahl Reich: *Svampen og korset*, Kbh. 1973, s. 183. (*Kronik fra Politiken* 1971).

ver det københavnske studenterråds konflikt med Helge Larsen. Denne konflikt betegner han som en reformatorisk protest mod modreformation og jesuitisme: »Eftersom oprøret på universiteterne havde sin helt oplagte begrundelse i, at studenterne fandt at struktur, fagopdeling og metode i den viden, de fik tilbudt, var utilfredsstillende, stilnede jesuitterne ikke stormen helt. Det gik videre som studenternes kamp for at blive repræsenteret i universiteternes ledelse med deres egen tværfaglige organisation i stedet for med organisationer, som igen fulgte professorernes fagopdeling, metode og struktur.

Jesuitterne har prøvet at overtale den øverste institution, undervisningsministeren, til at give efter for studenterkravet, fordi deres arbejde på universitetet ellers ville blive forstyrret for meget. Men Helge Larsen har sagt nej. Fordi han med paveligt vidsyn har set, at studenternes kamp for deres egen organisation er et symbol for kampen for den ene sammenfattende videnskab om mennesket, visdommen, som man kaldte det i gamle dage. Og denne visdom er modreformationens fjende. Hvis den ikke får bugt med visdommen, vil klassesamfundet falde» (26). Rent bortset fra om denne karakteristik dækker studenterrådets politik eller ej, er det tydeligt at opgøret med klassesamfundet, kampen for en ene sammenfattende videnskab og et – af de førnævnte grunde ikke klart formuleret – alternativ af religiøs karakter ses som flere sider af samme sag.

På denne baggrund kan man se de fleste af de formsprængende tendenser som præger ungdomsoprøret. F.eks. brugen af de bevidsthedsudvidende stoffer: »At der er mere fromhed end last i beatmusikerens forhold til stoffer, fremgår når f.eks. Brian Wilson siger: »Min erfaring om Gud kom fra stof (acid); det er den vigtigste ting, som nogensinde er hændt for mig» (27).

At bestræbelsen på at se tingene i et nyt helhedsperspektiv var et hovedanliggende for ungdomsoprøret, ser man måske allerbedst deraf, at traditionelle protestgrupper på grund af ungdomsoprøret tog hele grundlaget for protesten op til fornyet debat eller simpelthen dannede helt nye grupper. Det gælder f.eks.

26. Ebbe Kløverdahl Reich: *Svampen og korset*, Kbh. 1973, s. 48. (Fra en artikel »Pluto i vægten«, først trykt i *Kritik* 21, Kbh. 1972).

27. Thorkild Bjørnvig: *Oprør mod neonguden. Et essay om beat*, Kbh. 1970, s. 29.

kvindebevægelsen. Der opstod i begyndelsen af 70'erne en helt ny kvindebevægelse, den såkaldte »rødstrømpebevægelse», som ikke sluttede sig til de traditionelle kvindesamfund, men som ved demonstrationer og publikationer ville skabe en protestbevægelse på helt nye vilkår. At denne bevægelse, der til dels fremstod som stærkt venstreorienteret, i visse tilfælde kunne tolkes i sammenhæng med den religiøs/metafysisk orienterede side af ungdomsoprøret (28) kan på baggrund af oprørets særlige karakter ikke undre.

III. Kristendomstolkninger indenfor oprøret

Indledning.

I dette afsnit skal søges belyst hvilken plads religionen, specielt kristendommen, indtager i ungdomsoprøret. At religionen overhovedet kom til at spille nogen rolle i ungdomsoprørets historie, hænger som nævnt sammen med at hippie-bevægelsens tænke-måde har øvet afgørende indflydelse på oprøret. Men det religiøse element i oprøret er dog ikke uden videre identisk med hippie-religionen, men hænger også sammen med den nye politiske bevidsthed oprøret havde skabt.

Oprindelig vendte man sig til Østens religioner. Dette skyldtes bl.a. at kristendom og kirke blev identificeret med det samfund, man ville gøre op med. Samtidig var der i disse religioner plads til det følelsesbetonede, hvorimod samtidens kristendomsopfattelse blokerede dette behov med sin stærke intellektualisering. Vigtigst var måske den tolerance, man fandt her, hvor kristendommen forekom intolerant og eksklusiv. Et kendetegn ved størstedelen af ungdomsoprørets religionsforståelse er således den stærke synkretisme: ganske vist er der kun én sandhed, én frelse, men der er mange tolkninger og mange veje til at nå hertil, og alle er lige gode.

Efterhånden blev indstillingen til kristendommen ændret noget, man skelnede mellem den etablerede kirke – samfundets kirke – og så den oprindelige kristendom, der ikke var samfundets støtte, men tværtimod dets revser og dårlige samvittighed. I

28. F.eks. Ebbe Reich: *Kønskampen i himlen* (foredrag ved kirkedagene i Haslev, juli 1971) i *Svampen og korset*, Kbh. 1973, s. 102-107.

denne sammenhæng interesserede man sig især for Jesus-skikkelsen.

Kristendommen bliver altså underlagt det synkretistiske syn og betragtes som en religion på linje med andre religioner. Hele interessen for og beskæftigelsen med kristendommen sker stort set uden for de »etablerede» kanaler, teologien og kirken, ja ofte sker den i direkte polemik mod disse institutioners kristendomsforståelse.

I det følgende vil vi gennemgå nogle af de kristendomstolkninger vi møder i oprøret. I første afsnit vil vi behandle nogle af de tolkninger og synspunkter vi finder i undergrundsbladene og derefter vil vi fremdrage nogle af de tolkninger, der findes i de religiøse grupper, som dannes efter oprørets splittelse. Derefter refereres et syn på Jesus, som findes hos en politisk venstreorienteret. I andet afsnit fremlægges et par eksempler på en psykoanalytisk tolkning af nogle kristne lærepunkter. Det drejer sig om et par synspunkter i *Norman O. Browns* bog »*Livet versus døden*», der godt nok er skrevet 1959, men som karakteristisk nok først blev oversat 1970 og her blev inddraget i den del af debatten, som hang sammen med oprøret. Den er taget med fordi den viser hvorledes der herhjemme i forlængelse af oprøret er blevet fremlagt kristendomsfortolkninger – godt nok af en helt anden karakter end teologiske tolkninger – ikke blot af Jesus-skikkelsen, men også af centrale dogmatiske lærepunkter. Til sidst følger et par antydninger af kristendommens placering hos Ebbe Reich.

1) Opfattelsen af Jesus.

Undergrunden.

Undergrundens forhold til kirken, som den kan læses i undergrundsbladene, er præget af det almindelige oprør mod samfundets institutioner. Der er i flere af bladene (Hovedbladet, Wheel, Hætsjj) aftrykt blanketter til brug ved udmeldelse af Folkekirken. I Wheel ledsages blanketten af følgende opråb: »Jeg skriver dette til dig for at du skal melde dig ud af Folkekirken: fordi den er stivnet, den glemte at tage stilling, samfundet krævede at den glemte dét den engang prædikede stik mod samfundet, du har glemt hvilken betydning den havde, samfundet kræver at du glemmer det og vil at du skal bruge din tid på noget andet, nemlig karrieren, som er magten og pengene, som *skal* være dine guder,

de guder som samfundet *skal* bruge . . . : fordi du vil at vi skal elske livet og at vi kan, fordi du ved at det engang fandtes, fordi du vil finde det igen og ingen andre vil finde det, fordi du nu har indset at du ved din aktion vækker de andre, råber på dem at de skal melde sig ud, hvis de vil kæmpe for det liv, som var tilegnet dem fra første færd» (29). Vi ser, at kirken er blevet identificeret med det samfund, som ødelægger menneskene. Ligesom samfundet har ødelagt menneskene, således har kirken spoleret livet, som engang fandtes, og man må befri sig fra kirken hvis man skal leve det liv »som var tilegnet en fra første færd», og det må vel sige: fra skabelsen.

I *Hætsjj* nr. 1 udtrykker *Leif Varmark* undergrundens syn på kirken på tilsvarende måde: »Beatmusikken og den ungdomskultur som er opstået med den kan anskues som en anti-parlamentaristisk ekstasesøgende, lystbetonet bevægelse, som ideologisk står i skarp modsætning til kristendommen, som den desværre har udviklet (degenereret) sig» (30). Igen ser man splittelsen i forholdet til kirken og det den oprindeligt stod for.

I følgende citat, som er en slags digt fra *Wheel*, er ironien over for kirken dog fortsat således, at den også kommer til at gælde Jesus: »Slutningspsalmen er den samme som engangspsalmen». Om Jesus og den værkbrudne fortælles der så, og der sluttes: »Jesus kan ikke få plads til den værkbrudne ved bordet og får ham til at blive borte: Sandelig, sandelig enhver den som beder menneskesønnen om en lillefinger, han får hele armen. Armen» (31). De ironiske hentydninger og gøren gas med: Slutningspsalmen og engangspsalmen, Armen istedet for Amen, indhegner Jesusordet, på en sådan måde at det latterlige »smitter», og Jesus kommer til at stå som den der afviser værkbrudne – de fortabte.

Tendensen kan også gå i retningen af at kirken – og hvad den nu stod og må stå for – forkastes, således at det man vender sig til bliver en mere diffus religiøsitet. I slutningen af et interview med Mike Jagger i *Love* nr. 3 spørger interviewereren: »noget helt andet. Tror du på Gud?». Og Jagger svarer: »Glem det med kirken, som blot er et T.V.-show sent på aftenen. Jeg tror ikke på den Gud, men jeg tror at der et eller andet sted findes noget jeg

29. *Wheel*, årg. 2, nr. 7, Kbh. 1970.

30. *Hætsjj*, Kbh. 1968, nr. 1.

31. *Wheel*, årg. 2, nr. 10, Kbh. 1970.

ikke kan forstå, jeg er sikker på at jo ældre jeg bliver des mere interesseret vil jeg blive, men det er ikke rigtigt nu, men når jeg er der hvor intet andet interesserer mig, vil det komme til mig» (32).

Men der er også adskillige eksempler på at Jesus er med som et idol på linje med Buddha o.a., eller som i følgende citat fra *Tjal*, hvor Jesus identificeres med ungdomsoprøreren: »De siger, at Jesus er født i Fiskens tegn. Den der er født i fiskenes tegn . . . egner sig ikke til praktisk arbejde, har ingen viljestyrke og kommer derfor let ud i alkoholisme og narkomani . . . De siger at Jesus var fordrukken bare fordi han lavede hjemmebryg til bryllupsgæsterne i Kana på et tidspunkt hvor gæsterne allerede var skidefulde . . . De siger at Jesus var »bøsse» bare fordi han elskede den 15-årige Johannes og fordi disciplene rendte og kyssede hinanden i Getzemane have . . . De siger at Jesus var et dovent svin, der ikke gad arbejde fordi han sagde til en forslidt fisker, at han skulle smide fiskegrejet ad helvede til og følge ham og fordi han fik en toldbetjent ved navn Levi til at glide fra sin stilling ved toldboden . . . JESUS – HVOR ER HAN FED» (33). Teksten kunne tolkes i retning af: den nye kultur gør de samme ting som Jesus gjorde, men når det gælder den så lyder der kun hån fra de etablerede og dermed fra den etablerede kirke.

Fælles for synspunkterne er dette: at Jesus ikke har nogen særstilling, han må gå ind på lige fod med andre politiske og religiøse idoler, og han bruges som forbillede og eksempel på de tanker der trives i undergrunden.

Desuden finder man en kritik af kirken på linje med den kritik der rejses mod det øvrige etablerede samfund. Og ligesom reaktionen over for samfundet er dannelse af parallelsamfund, så er reaktionen over for kirken dannelse af parallelmenigheder, små grupper hvor man har sagt farvel til den etablerede institution og hvor man dyrker sin egen »alternative» religion.

Jesus som guru.

Tanken om Jesus som den store lærer findes tydeligst hos *Ole Grünbaum*, der efter at have deltaget i ungdomsoprøret er blevet discipel af Guru Maharaj Ji. For Grünbaum var Jesus sin tids store

32. Love, Kbh. 1967, årg. 1, nr. 3.

33. *Tjal*, Århus 1969, årg. 1, nr. 1.

guru, ligesom Guru Maharaj Ji er vor tids store guru. (Guru: den der fører os fra mørket (gu) til lyset (ru)). Men Jesus er død og kun den levende guru kan formidle os kundskaben, den kundskab der kan bringe os i forening med Gud og som dermed kan give os fred, glæde og lykke.

Jesus var ikke Kristus fra sin fødsel. Han blev det først da Gud gav ham sit navn (ord), så at han fik indsigt i hemmeligheden. Først da kunne Jesus stemme sit sind 100% efter Guds, og først da kunne han formidle kundskaben til andre. Først da blev han Kristus, guru.

Jesu virksomhed var alene rettet mod udbredelsen af kundskaben. Han viede sit liv til det, d.v.s. han gav sit liv for sine elevers skyld. Han var ikke oprøreren, forstået i traditionel politisk forstand, men han kuldkastede den gamle religion og han vendte sig imod de revolutionæres tro på at det kunne hjælpe at lave de ydre forhold om.

Jesus blev henrettet fordi han kom i klemme mellem disse grupper; men det var Jesus der døde. Kristus døde ikke, for Kristus er en bevidsthed og kan ikke dø, men må manifestere sig igen og igen. I vore dage i Guru Maharaj Ji. Derfor er Guru Maharaj Ji den nye Kristus og han er samtidig den Kristus, der indleder de sidste afgørende tider. Det vil blive ham der samler hele menneskeheden og opretter fredsriget på jorden. Med denne fortolkning af Guru Maharaj Ji som den genkomne Kristus, benytter Grünbaum sig med stor behændighed af Det ny og gamle Testamente. Der er ingen modsætning mellem Jesus og Guru Maharaj Ji. Det var det samme Jesus ville, som Grünbaums guru vil idag. Deres bevidsthed er endda den samme: Kristus.

For Grünbaum er det således hverken mennesket Jesus eller mennesket Guru Maharaj Ji, der er interessant. Det er alene den åndelige kvalitet som de henholdsvis besad og besidder. Denne tolkning og tro, der adskiller skarpt mellem Jesus og Kristus (doketisme), skal vi vende tilbage til senere, men her skal bemærkes, at den bl.a. giver sig udslag i at Jesus bliver sekundær i forhold til Guru Maharaj Ji. Nu er det jo denne sidste der er Kristus, Jesus er det ikke mere. Kristus har forladt ham og mennesket Jesus er død.

Derfor er det også sådan, at når Grünbaum benytter sig af Det ny Testamente, så kan det være svært at skelne om han mener det

handler om Jesus eller om Guru Maharaj Ji. Det handler nemlig i en forstand ikke om nogen af dem, nemlig hverken om mennesket Jesus eller om mennesket Guru Maharaj Ji, og i en anden forstand handler det om dem begge to. Det handler nemlig om Kristus (34).

Den apokalyptiske Jesus.

Hos *Guds børn* er Jesus Gud, som er kommet helt ned til menneskene. Han kalder menneskene på en travl arbejdsdag og befinder sig i det hele taget midt i menneskenes verden. Der er tilsyneladende ingen doketiske elementer.

Men det viser sig ved nærmere betragtning ikke helt at holde stik. For det første skildres Jesus, som den der kalder mennesket ud af verden til et virke, der ikke er et virke ind i verden, men er et arbejde på at kalde så mange som muligt ud af verden. For det andet har den stærke apokalyptiske tro på Jesu snarlige genkomst, der er blevet en stadig væsentligere faktor i Guds Børns forkyndelse, bevirket at den bibelske Jesus er trådt i baggrunden til fordel for den kommende Kristus.

Tiden tydes som værende de sidste tider og man venter det snarlige fredsrige: det himmelske hjem, som Jesus har bygget på siden han gik bort.

Det bibelske vidnesbyrd trænges også på anden måde i baggrunden, idet oplevelsen har indtaget dets plads, dels i de profetier Guds Børns profet og grundlægger, *Moses David*, modtager direkte fra Gud, dels i den stærke vægt der lægges på omvendelsesoplevelsen, som bliver det altoverskyggende element i Jesus-troen (35).

Kammerat Jesus.

Svenskeren *Svend Wernstrøms* børnebog »Kammerat Jesus» udkom på dansk 1971. Den fremstiller Jesus som deltager i et oprør mod romermagten, hvor Johannes Døber er oprørsleder. Da han blev dræbt overtog Jesus hans plads, og han drog rundt i landet

34. Se »Synspunkt» nr. 19, Kbh. 1974, artiklerne »Den døde guru» og »Jesustolkninger i ungdomsoprørets kølvand» af Anders Pedersen.

35. Se »Synspunkt» nr. 19, Kbh. 1974, s. 19. Kendskabet til Guds Børn stammer fra samtaler med dem og fra deres pjecer.

og samlede tilhængere: »Jesus talte om uretfærdighederne, om de fremmede soldater, om fattigdommen, om skatterne og undertrykkelsen, om at folket måtte lave revolution». Det som normalt kaldes uddrivelsen af templet, fortolkes hos Wernstrøm som revolutionens begyndelse, erobringen af templet, og indledes med råbene: »Frihed for folket, ned med romerne, ned med præsterne, ned med de rige. Al magt til folket» (36). Templet erobres, og har man templet har man Jerusalem, har man Jerusalem, har man hele landet.

Men Jesus og hans kammerater havde forregnet sig. De fik ikke den støtte af folket de havde forventet, og de blev efter kort tid hugget ned, taget til fange eller slået på flugt af de romerske soldater. På denne flugt lader Wernstrøm Jesus vurdere grundene til sit forlis som revolutionær: »Han havde sagt til folk at de skulle stole på ham. Han skulle have lært folk at stole på sig selv. Han havde ikke sørget for at folk blev bevæbnede. Et våbenløst folk er ikke et frit folk. Han havde regnet med hjælp fra den usynlige Gud og englene. Det var det dumme af det hele. Han burde have indset, at fattige mennesker aldrig får hjælp oppe fra» (37).

Jesus bliver fanget og Kajfas spørger: »Er du Jesus oprøreren fra Nazaret?» Jesus svarer: »Ja, det er mig. Og folket vil gøre oprør igen. De rige skal fjernes. Leve revolutionen» (38).

Hvordan Jesus dør vil Wernstrøm ikke udtale sig om. Vel dømmes han til døden, men derefter overlades han til romerne og her »gætter man også på at han blev dømt til døden, men helt sikker kan man ikke være» (39).

En kritisk indstilling til kirken kommer til udtryk sidst i bogen: »Nu begyndte de kristne at skrive alt ned om Jesus. De skrev det de kunne komme i tanker om. Men de skrev også alle de fantastiske ting der gik rygter om . . . Da der var gået 100 år forstod man, at Jesus måtte være død. Så fandt man på, at han sikkert var oppe i himlen hos den usynlige Gud Jahve. Og man sagde, at han en skønne dag ville komme sejlene på en sky . . . Kristendommen blev mægtig og spredte sig over det meste af verden. Alle som ikke troede på eventyrene om Jesus og den usynlige Gud

36. Svend Wernstrøm: Kammerat Jesus, dansk udg. Kbh. 1971, s. 50.

37. Ibid. s. 63.

38. Ibid. s. 66.

39. Ibid. s. 66.

blev straffet. Men sådanne væmmelige ting skal vi ikke fortælle om her — dem kommer du sikkert til at høre om i skolen» (40), slutter Wernstrøms Jesusbog.

Samlende betragtninger omkring de nye Jesustolkninger.

I afsnittet om ungdomsoprøret nævnte vi længslen efter et nyt samfund som samlende mål for oprørets to fløje. Fremtidsvisionerne og sammenbruddet af de forhåbninger der var om at opnå det, visionerne handlede om, kommer til at påvirke Jesustolkningerne, idet man i den situation behøver en forløser. Jesu egenskab og rolle som forløser benyttes, og han bliver forløser for eller var forløser for det samfund, som fortolkeren drømmer om, hvorved fremtidsvisionen bliver fortolkningens udgangspunkt — og endepunkt.

Hos Wernstrøm er det den revolutionære vision, håbet om revolution som indledning til »fredsriget«, der er fortolkningsudgangspunktet, og det er det som får ham til at anskue Jesus som den revolutionære oprørsleder. Hos Grünbaum tolkes Jesus som kundskabsmeddeleren d.v.s. forløseren af den indre revolution i mennesket, der, når den er sket hos alle mennesker, forandrer verden og gør den til Paradis. Og hos Guds Børn er tolkningen bestemt af Moses Davids profetier »som endnu ikke har slået fejl«, og Jesus er blevet til den kommende Kristus, der skal slå anti-krist af tronen og indføre paradisiske tilstande.

Der gør sig en interessant forskel gældende mellem Wernstrøms og Grünbaums tolkning:

For Wernstrøm er tilværelsen rent materiel. Der er ingen Gud, og Jesus kan derfor ikke blive til andet end den mislykkede revolutionære leder, som fejlvurderede og det bl.a. fordi han havde en tro på, at Gud ville hjælpe ham. For Wernstrøm er Jesus ikke Kristus, Guds søn. Jesus er kun mennesket Jesus, og hans betydning ligger i at han havde en god vilje — omend en ringe evne — til at gennemføre revolutionen.

For Grünbaum er tilværelsen — eller i hvert fald den egentlige tilværelse — åndelig. Det egentlig liv er livet med Gud, og Jesus bliver derfor interessant alene som den der kan forene os med Gud og som den der selv er forenet med Gud, Jesus er interessant

fordi han er Kristus, kundskabsmeddeler, Guru. Men Kristus er ikke en person, det er en bevidsthed. Kristus er ikke i egentlig forstand blevet kød, for Kristus er på et helt andet plan; men Kristus har taget bolig i Jesu krop.

Denne forskel i opfattelsen af Jesus afspejler sig også i Wernstrøms og Grünbaums forhold til politisk arbejde. For Wernstrøm må folket med våben i hånd ændre den materielle verden, så den bliver værd at leve i, så magthaverne bliver fjernet og alle bliver lige. For Grünbaum må verden ændre sig ved at menneskene ændrer sig indefra. Den virkelige revolution finder sted på det åndelige plan og derfor bliver det arbejde der skal gøres: udbredelse af Guruens lære.

2) Andre tolkninger af kristne problemstillinger.

Norman O. Brown.

Som et eksempel på en helt anden beskæftigelse med kristendommen – ikke blot Jesus-skikkelsen, men også dele af den kristne tradition – skal »Livet versus døden» af Norman O. Brown (oversat 1970) nævnes, ikke så meget for dens egen skyld, som fordi nogle af dens teser om kristendommen kom til at indgå i den religiøse debat, som havde oprøret som forudsætning.

Browns udgangspunkt er Freud, og herudfra behandler han i sin bog afgørende teologiske problemer, som: liv og død, sjæl og legeme, kødets opstandelse, ikke som isolerede fænomener, men som en integreret del af en større helhed.

Hans udgangspunkt er som sagt Freud og psykoanalysen, men ud fra en ganske andet hensigt end den almindelige videnskabelige disciplin. Han vil »omdanne psykoanalysen til en mere omfattende generel teori om menneskets natur, kultur og historie, der kan annekteres af menneskehedens bevidsthed som et hele, og som et nyt stadium i den historiske proces, der drejer sig om menneskets tilblivende bevidsthed om sig selv» (41).

I opgøret med den psykoanalyse, der ifølge Brown har lemlæstet Freud og underkastet sig videnskabens herredømme, søger han selv de mere dunkle og uudforskede forbindelser mellem Freud og andre retninger i moderne tænkning. Det gælder filosofien – først og fremmest Nietzsche og Spinoza; det gælder

digtningen – Freud indrømmede, at visse digtere før ham havde opdaget og forstået betydningen af det ubevidstes realitet; og det gælder religionen – især som den fremtræder i Jakob Böhmes mystik, men også visse sider af Luther.

Grunden til at en så altomfattende teori er så aktuell slås fast allerede i indledningen: »det begynder at blive tydeligt at menneskeheden med hele dens hvileløse, progressive stræben ikke har ringeste idee, om hvad den virkelig ønsker. Freud havde ret: vore virkelige ønsker er ubevidste. Det begynder også at blive klart, at menneskeheden, der er ubevidst om sine virkelige ønsker og derfor er ude af stand til at blive tilfredsstillet, er blevet fremmed for livet og er parat til at ødelægge sig selv. Freud havde ret, da han postulerede et dødsinstinkt, og udviklingen af altødelæggende våben har gjort vores nuværende dilemma klart: enten kommer vi overens med vore ubevidste instinkter og drifter – med liv og med død – eller også er vi sikre på at dø» (42).

Trods de dystre toner indeholder bogen alligevel en optimistisk tro på menneskets mulighed for at skabe en værdig og lykkelig fremtid: det skal komme til rette med de egentlige instinkter, som det nu ikke vil vedkende sig, men fortrænger fra bevidstheden. Denne tro på at det kan nytte noget at kæmpe for et bedre liv, går igen overalt i ungdomsoprøret som en protest mod den ældre generations laden stå til, dens akcept af de mere og mere tyngende livsvilkår.

Det der fortrænges fra menneskets bevidsthed er den enkle og uomgængelige kendsgerning – som samtidig er omgærdet med det tætteste røgslør –: intet liv uden død. Der hvor denne fortrængning kommer klarest til udtryk, er på det punkt, hvor mennesket adskiller sig fra dyrene: som kulturskabende. Al kultur er et storslået forsøg på at dæmpe dødens realitet, og derved mister livet en afgørende dimension. »Lige fra de tidligste huleboere, der holdt deres døde i live ved at farve deres knogler røde og begrave dem i nærheden af familiens centrum – og til Hollywood-begravelseskulten, har flugten fra døden . . . været hjertet i al religion. Pyramider og skyskrabere . . . lader ane hvor meget af verdens »økonomiske« aktivitet der i virkeligheden er en flugt fra døden . . . Hvis døden er en del af livet, fortrænger mennesket sin

egen død, ligesom det fortrænger sit eget liv» (43). Den kulturskaber, der fortrænger menneskets egentlige ønsker, er altså sublimeringen.

På trods af denne forvrængning er der dog visse steder, hvor den rette sammenhæng kan anes. Det gælder først og fremmest religionen og digtningen. Vor situation kan føres helt tilbage til grækerne og deres religion: vores dilemma fik dengang form i de to gudeskikkelser: Apollon og Dionysos; Apollon er intellektets gud, instinkt- og materiefornægteren. Dionysos er alternativet: han står for et fuldstændigt og umiddelbart liv. I stedet for at benægte, bekræfter han de store instinktive modsætningers enhed (44). En løsning må altså blive en forkastelse af det apollinske og en opbygning af et dionysisk jeg.

Et af de værn man har bygget mod døden er tanken om en sjæl/legeme-adskillelse, hvor legemet negligeres og sjælen gøres udødelig. Men der har kristendommen set rigtigt, at løsningen ligger i det der kaldes kødets opstandelse. Fortrængningen kan kun opløses, når begge instinkter Liv og Død tilfredsstilles, og dødsinstinktet kan kun blive bekræftet i et legeme, der er villig til at dø. Hvis dette sker, vil legemet ikke længere drives til at ændre sig selv og skabe historie og kultur, og dets aktivitet vil derfor, som teologien har indset, findes i evigheden. Teologien har altså ret, når den fremhæver, at det genopstandne legeme er et forvandlet legeme, med en dionysisk og ikke en apollinsk bevidsthed; og hele den kristne eskatologi er netop en bekræftelse på, at det evige liv kun kan være livet i et legeme.

For Brown er kødets opstandelse et socialt problem, som menneskeheden som helhed er konfronteret med. Den nuværende sociale teori har ingen kontakt med konkrete menneskelige væsener, med deres konkrete legemer, med deres konkrete, skønt fortrængte ønsker.

Ebbe Kløverdahl Reich.

Ebbe Reichs kristendomstolkning kommer væsentligst til udtryk i hans introduktion af Norman O. Brown og i hans bog om Grundtvig: »Frederik».

43. Ibid. s. 96.

44. Denne sontring er indført af Nietzsche; dens religionshistoriske korrekthed er tvivlsom.

Reichs beskæftigelse med kristendommen er inspireret af hans søgen »efter det som var det mest virkelige i samtiden». Han »startede eftersøgningen i det religiøse», bl.a. på grund af »de store monumentale uendelighedsfølelser, som jeg oplevede på mine – ikke voldsomt hyppige – syretrips, og de eftertanker jeg måtte mobilisere for at få billedet til at se nogenlunde virkeligt ud igen». Han delte her, d.v.s. både m.h.t. stofoplevelsen og dens virkninger, fælles sag med undergrundsmiljøet, der også gjorde »forsøg på at overkomme en trosmæssig krise som alle – både overgrund og undergrund – var fælles om at føle» (45).

Reichs »kirkekamp» – som han selv betegner den i 1971 i artikler i »Information» – havde væsentlig to aspekter, som er to sider af samme sag. For det første en kritik af Folkekirkenes slatne og blegsottige forkyndelse og for det andet et forsøg på at gengive kirken en forkyndelse, med et indhold inspireret af Luther og Grundtvig, vel at mærke i Reichs fortolkning. En fortolkning der er præget af ungdomsoprørets tankeformer.

Hovedindholdet i Reichs anklager mod Folkekirken er, at den har undsagt sig noget væsentligt hos Luther. En af Luthers vægtigste indsatser var »afsløringen og undsigelsen af den traditionelle frelsesvej for Vestens menneske: »Sublimering» (Brown). Men ved fortrængningen af »dommedag og de myldrende stinkende skidne djævl», som Luther så og som er væsentlige for hans sublimeringstanke, blev der tilbage blot »en gold negativ, uargumenteret påstand om at sublimering er en form for hysteri». Med denne fortrængning har den moderne Lutherdom undsagt sig sit væsentligste indhold og har givet sig ind under »et normalitets-syn af den mest indskrænkede slags, som blot går ud fra, at enhver afvigende adfærd må betragtes som sygdomstegn». Det gælder Luthers syner af djævl, det gælder Grundtvigs syner i hans såkaldte sindssyge perioder og det gælder enhver oplevelse, som finder sted i vore dage f.eks. og især under påvirkning af stoffer. Kirken har således undsagt sig mystikken og den der har oplevet noget sådant, skal ikke gå til kirken med sine oplevelser. Kirken har imidlertid i sidste ende også undsagt sig Jesu forkyndelse, for der går en lige linje fra undsigelsen af mystik og syner til undsigelsen af Jesu undere. Med denne undsigelse har de

moderne rageknivsteologer gjort dem til vehikler for deres egen teologi og de har været så ivrige »for at komme ned til benet af Jesu forkyndelse, at de er kommet til at stå med et skelet» (46).

I tilknytning til omtalen af stofferne må det være rimeligt at omtale Reichs syn på forholdet mellem krop og sjæl. Ved en ganske lille ændring på kroppen (stofindtagelse) er det muligt at påvirke sjælen i væsentlig grad. Dette forhold medfører at man må betragte sjælen og kroppen med større overensstemmelse end man gjorde før. Det betyder et nyt syn på påvirkningen og samhörigheden krop-sjæl, men også på forholdet sjæl-krop: »Kroppen og sjælen, den sociale kamp og ideernes kamp, bør gøres identisk med hinanden eller i hvert fald forlige sig med hinanden». Eller sagt på en lidt anden måde: »åbenbaringen er brugbar i den sociale praksis» (47).

Endelig må – i forbindelse med kirkekampen – fremhæves Reichs tale om »kønskampen i himlen». Kristendommen er en mandsdomineret religion (»den store han» som Gud), men med den nye kvindebevidsthed ser man at »de mandlige svantevitguder falder til alle sider» (48). Også den aldrende Grundtvig tænkte i de baner. Han så Danmark som et nyt lille jødeland, hvori Guds datter skulle fødes – og han blev dermed bortdømt som sindssyg. Reich tør ikke være så præcis som Grundtvig: »Hvordan dette skift i himlen vil ytre sig og hvordan den ny tro, der kommer i dens kølvand, vil tage sig ud, ved jeg ikke. Jeg kan kun gætte, og jeg gætter på det samme som de astrologer, yogier og andre mestre af forskellig afskygning, der beskriver den kommende Vandmandens tidsalder, kollektivt baseret, men på en orden af guddommelig art, sanktioneret af hele folket uden magthierakier, men med en udladningskraft, der er præget af større enhed i bestræbelser end den, vi idag, hvor frihed og lighed er sværere end nogensinde at få til at rime sammen, kan forestille os» (49).

Et år efter artiklerne i »Information» kommer Reichs store bog om Grundtvig, »Frederik, En folkebog om Grundtvigs tid og liv».

46. Ibid. s. 84.

47. Ibid. s. 85.

48. Ibid. s. 104.

49. Ibid. s. 105, jfr. Ebbe Kløverdahl Reich: Grundtvig, en dansk mystiker, i »Det indre univers», Det kgl. Bibliotek, Kbh. 1972, s. 72-81.

Der skal ikke her gås i detaljer med bogen, men blot fremhæves hvori dens arbejdsmetode adskiller sig fra megen traditionel teologi: Teologien er – således har man lov at tolke Reich – en videnskabelig disciplin, der ud fra sin historisk-kritiske doktrin forsøger at nå frem til en »objektiv« forståelse af problemerne. I bogen nævner Reich selv den arbejdsmetode han har anvendt: »Der findes to dominerende måder at tænke på. Man kan kalde dem den logiske måde og den analogiske måde, den videnskabelige og den poetiske. Logikken har at gøre med de åbenlyse forskelle, analogikken med de skjulte ligheder. Bogen her er et analogisk eksperiment ligesom Frederiks værk var det« (50). Reich, der engang selv har troet på »argumentation og analyse« (51), har altså på grund af ungdomsoprøret og dets opgør med samfundet, herunder den videnskabelige tænkemåde, opdaget en anden erkendelsesform, som han bruger på historisk stof. Problemet, der melder sig når man beskæftiger sig med bogen, er derfor at den er poesi, digtning og ikke et videnskabeligt, historisk kritisk værk. Ligesom i alle hans andre bøger er det umuligt at skelne mellem forfatteren og emnet. Ingen af hans bøger er ren fiktion, og heller ingen af dem begrænser sig til at skildre en enkelt person isoleret fra samtid og omgivelser. Men i sine historiske personers skæbne har han set tendenser og tilstande i samtiden inkarneret og gennemlevet med en sådan intensitet og konsekvens, at den individuelle skæbne er blevet repræsentativ og symbolsk. »Helten« bliver holdt frem som et ideal for sam- og eftertid, i denne bog altså Grundtvig.

Den egentlige grund til at Reich har beskæftiget sig med Grundtvig er dog at »han var fast i troen på en måde, som både oprører mig og tiltrækker mig. At tro, lovprise, bede og ofre er de undertryktes lod. Man hvad er da det frie menneskes lod? At kaste troen, lovprisningen, længslen, bønne og offeret fra sig?

Om det samfund, vi lever i, er fremmed for Gud, kan kun Gud vide. Men det kræver ikke stor iagttagelsesevne at se, at Gud er fremmed for samfundet. Det gør sig ingen ide om, hvem Gud er. Det har alt for travlt med et eller andet, som ser ud at gå ad helvede til. Grundtvigs røst lød for mig som en røst af en, der råber i ørkenen. Den fik mig til at lytte, undres, tvivle, tro og ane.

50. Ebbe Reich Kløverdalen: Frederik, Kbh. 1972, s. 30.

51. Jfr. ovenfor s. 5.

Sådan som livet gør, når det viser sig større, end vi vidste af» (52). Troen bygger således ikke på teologisk viden, men på en dyb og levende visdom, der i sig har forenet tro, håb og kærlighed; en visdom, der både er ydmyg og stolt; ydmyg fordi den ved, at mennesket ikke lever af, hvad det har fra sig selv, og stolt fordi det dog oplever, at det ved den kraft som har grebet det, får sig selv igen, men lutret (53).

Denne erkendelse peger hen mod den kristne forestilling om død og opstandelse, og gennem hele Grundtvigs forfatterskab gøres et forsøg på at forstå Kristusmytens indhold: Hvad vil det sige at dø og opstå? Det er dette problem, der til syvende og sidst også er kernen i bogen, således som det også var det i Browns bog.

IV. Teologien og oprøret

Blandt de fagteologiske reaktioner på ungdomsoprøret er der grund til indledningsvis at nævne to initiativer, som må siges at have oprøret som forudsætning.

Det ene var Det danske Missionsselskabs udgivelse af bladet »Synspunkt» (begyndt i 1968), der kom til at beskæftige sig med ideer der var udsprunget af den nye bevidsthed ungdomsoprøret havde skabt. Det andet var opfordringen fra Præsteforeningens blad til Arne Skovhus om at skrive prædikenvejledning i bladet i 1971. Selvom det er vanskeligt helt at få hold på et konsekvent synspunkt hos Skovhus og selvom det ikke vil være rigtigt at betegne Skovhus som ungdomsoprører, står han dog for nogle af de synspunkter oprøret havde ført frem, og selve det forhold at Skovhus blev opfordret afspejler en bestræbelse på at udvide det teologiske rum. Skovhus' prædikenvejledninger medførte en skarp reaktion hos en del læsere: 23 læserbreve og fem udmeldelser af Præsteforeningen blev det til.

Generelt må man i øvrigt sige, at ungdomsoprøret har bevirket, at særlig forholdet mellem teologi og politik er blevet taget op til en betydelig mere intens behandling, end emnet var blevet til del før oprøret. Inden for denne intensivering af debatten må man skelne

52. Ibid. s. 12.

53. Denne omtale af »Frederik» bygger til dels på Johs. H. Christensens store analyse af denne bog og af Reichs forfatterskab i det hele taget i »Frederik in excelsis», Præsteforeningens blad, nr. 43/44, årgang 1972.

mellem en påvirkning i form af indoptagelse af grundlæggende tankestrukturer fra ungdomsoprøret og en direkte stillingtagen til hele oprøret.

Den religiøse side af oprøret er derimod ikke blevet levnet en tilsvarende interesse fra fag-teologisk hold.

1) Teologi og politik.

Johannes Aagaard må henregnes til dem, der er påvirket af tankestrukturer fra oprøret. Den grundlæggende tankegang i ungdomsoprøret, at praksis er vigtigere end teori, at handling går forud for tænkning, genfindes hos Aagaard overført til kirken: »Kristendommen har tilpasset sig det moderne industrialiserede og institutionaliserede samfund og har i høj grad accepteret rollen som »den kristne religion«. Derved har en alvorlig forvrængning af kirken fundet sted. Den almindelige tendens til at skelne mellem realitet og mening som to forskellige verdener har betydet at den kristne tro måtte trække sig tilbage til meningernes rige, fortolkningerne, og ikke blande sig i realitet, sådan som videnskaben, sociale problemer og politik for eksempel. Tro er en mulighed i den private sfære og kun der. I det offentlige liv, i de sociale, kulturelle og politiske gøremål bør den anstændigvis ikke findes» (54). Citatet er hentet fra Aagaards forord til en dansk oversættelse af en bog af *Collin Morris* (»Uden for min dør«), og her hedder det videre, om kirken: »Kirken er ikke en tænkegruppe, der har som opgave at mangfoldiggøre eller supplere andres intellektuelle indsats. Kirken er en aktionsgruppe, der vover at give enkelte løsninger på vanskelige problemer, fordi den griber til selvhængivelsens skabende indsats. Ellers er den overhovedet ikke kirke«, siger Morris. Men hvad så med den rene lære, spørger en og anden luthersk teolog ængsteligt. Morris er ikke bleg for at svare klart: »Dogmer, hvor ærværdige de end er, som ikke kan omsættes til handling i den faktiske verden, kan man roligt overlade til de teologiske teknikeres omsorg, for de vil opbevare dem i en atmosfære, der er lige så kold som køleskabets. Hvis teologi ikke er »anvendt teologi«, er der overhovedet ikke tale om teologi . . . » (55).

54. Colin Morris: *Uden for min dør. En kirkelig krysters bekendelser* (1968). Forord af Johs. Aagaard. Dansk overs. 1969, s. 6.

55. *Ibid.* s. 7.

Det afgørende for Aagaard er altså, at handlingen, ikke teorien er det vigtigste. Man behøver ikke at have den teologiske argumentation i orden, for så kommer man for sent. Indirekte ligger her fornægtelsen af Luthers toregimentelære bag, fordi den som afkræves handling ikke blot er den enkelte kristne, men kirken. Der er tale om en opfattelse af kirken, som den der skal virkeliggøre Guds rige og en frygt for, at skelnen mellem et åndeligt regimente og et verdsligt i Luthers forstand kun er en sovepude for kirken, en undskyldning at gemme sig bag. Idet man således afslører kirkens og mange teologers grund til at støtte sig på denne, så afviser man selve den teologiske problemstilling som forsøg på udflugter.

Et af samme problematik opstået opgør med toregimentelæren finder man hos *Mogens Zeuthen* i en bog fra 1969 med titlen: »Kirke og revolution». Han skriver: »Til trods for, at Luther betoner sammenhængen, når han siger, at det er kærlighedens Gud, der virker igennem begge regimenter, så sætter han dog i betænkelig grad kærlighedsbudet ud af funktion, når det gælder det verdslige regimente. Han gjorde det vel ikke i teorien, men i praksis blev det dog således, og skævheden blev skæbnesvangert forøget, da de lutherske teologer i stigende grad anså statsmagten som en guddommelig ordning, der blot skal lydes . . . Af Angst for sværmeri er den lutherske kirke gledet ind i en anden form for sværmeri, idet man sværmerisk koncentrerede sig om det åndelige. Thi vel betoner man de kristnes ansvar »i kald og stand», man ved, at Guds rige skal virkeliggøres på jorden, men når man væsentligt begrænser dette Gudsrige til den private sfære, havner man alligevel i en ensidig forkyndelse af den enkeltes sjælefred og sjælefred . . . Man tager ikke de rent faktiske politiske kriser op til grundig undersøgelse, debat og stillingtagen. Politiske spørgsmål som krigen i Vietnam . . . overlader man til politikerne og andre fagfolk, uden at indse, at alt dette er moralske spørgsmål, som i højeste grad angår kirken» (56).

Også på andre felter kan man genfinde ungdomsoprørets tankeformer inden for teologien. I *Jens Glebe Møllers* bog »Marx og Kristendommen» ser man således ungdomsoprørets formsprængende tendens, der her fastholdes ved brug af en formel fra

56. Kirke og revolution. Red. af Mogens Zeuthen 1969, s. 13-14, 15 (Artiklen: Kirkens politiske ansvar, af Mogens Zeuthen).

Anselms gudsbevis, der bruges til at fremhæve den permanente revolution: »Dette begreb om det uendelige er netop gudsbegrebet, begrebet om »det, hvorudover intet større kan tænkes« . . . Og så længe kristendommen ikke giver slip på dette gudsbegreb, så længe har den netop noget at tale med marxismen om. Så kan kristendommen nemlig skrive under på sin økonomisk-socialt betingethed, indrømme at den – i nu snart mere end 1900 år – har ligget i med magthaverne – og så efter bedste evne læse i den undertrykte bibel og gøre fælles sag med marxismen . . . Fastholdelsen af gudsforestillingen kan være et værn imod, at mennesker *nogensinde* skulle kunne sige: så, nu kan vi ikke nå længere, nu har vi forandret verden, så langt det er muligt! I stedet for at være det frygteligste udtryk for fremmedgørelsen kan gudsforestillingen være det ideologiske overskud, som fastholder selv marxister på opgaven! » (57).

En beslægtet holdning findes hos *Sven Hauge* i Synspunkt nr. 7: »Protesten mod adskillelsen mellem det kristelige og det politiske har fået ny næring efter at det almindelige ungdomsoprør, vi i disse år er vidne til, er brudt igennem i kirken . . . Og netop fordi ungdomsoprøret i bund og grund er politisk – og politisk på en helt anden omfattende og total måde end man tidligere er vant til at forstå ved dette begreb – har det gjort spørgsmålet om forholdet mellem politik og kristendom til et emne, der ikke blot har teoretisk interesse. Spørgsmålet om kristendom og politik er blevet et fundamentalt spørgsmål, et problem, der må afklares før noget som helst andet teologisk spørgsmål kan finde sin løsning» (58). Det politiske er med andre ord fra nu af det overordnede

57. Jens Glebe Møller: Marx og kristendommen. Bidrag til en samtale. Kbh. 1971, s. 121-122.

58. Svend Hauge: Det kirkelige oprørs dilemma eller: er socialistisk teologi mulig? Synspunkt 7 (Oprør i kirken) Kbh. 1970, s. 37ff. – jfr. *Frits Florin*s artikel »Kirken er ikke mere i centrum» i det samme nummer af »Synspunkt». Her fortæller Florin om sin egen »vandring» fra et miljø med orgelspil til et miljø af politiske aktionsgrupper, hvilket fører til følgende konklusion: »Jo mere information man fik, jo mere forvisset blev man om, at der er en fundamental mangel på menneskelighed i den måde, verden er indrettet på. I de sidste år er man så begyndt at opdage, at det faktisk drejer sig om et strukturelt problem. Nu står kirken i yderkanten af samfundet. Religionen har ikke længere noget at gøre med alt det, som er og sker. Det har politik derimod. Og ALT har med politik at gøre. Konfrontationen

begreb for alt; det, som alt andet må indordne sig under, eller handle om, også teologien.

Også i andre artikler i Synspunkt-serien diskuteres »Teologi og politik» og Luthers toregimentelære. I Synspunkt 9 skriver *Hans Anker Jørgensen* således: » – I den aktuelle debat om forholdet mellem kirke og samfund, mellem teologi og politik, er det uhyre almindeligt, at folkekirkelige præster og teologer med »Tidehverv» i spidsen fører Luthers såkaldte toregimentelære i marken til forsvar for den bestående samfundsorden – imod en revolutionær eller politisk teologi» (59). Kirken kan i et kapitalistisk samfund ikke forkynde det radikale kærlighedsbud til de fattige og undertrykte frit, fordi den er blevet de riges kirke: »Alene ved sin ansættelse i et rigt, vestligt industriland er den danske folkekirke og dens præster delagtige i den økonomiske udnyttelse og undertrykkelse af såvel de fattige lande som af arbejderstanden i de rige lande» . . . »I en dansk præsts eller missionærs mund bliver fordringen til de fattige om uegennyttig tjeneste, om at vende den anden kind til, eller udmøntningen af Luthers toregimentelære i et forbud mod oprør, uvægerligt et middel til fortsat udnyttelse og undertrykkelse» (60).

Og H. A. Jørgensen slutter: »Skal der være mening i talen om, at evangeliet frigør den kristne til tjeneste for sin næste, kommer kirken ikke udenom at anvise stedet for denne tjeneste: Det politiske arbejde for en ny samfundsorden . . . Den kristnes tjeneste for verdens sultende og undertrykte millioner må idag udføres som deltagelse i det politiske arbejde for en socialistisk økonomi» (61).

I modsætning til disse positive synspunkter i forhold til ungdomsoprøret møder man hos *Søren Krarup* et direkte opgør med oprøret. Krarup er vistnok i øvrigt den eneste teolog hvis synspunkter er blevet taget op af ungdomsoprøret. Det får man i hvert fald indtrykket af hos Ebbe Kløverdahl Reich, der i 1971 i

mellem kirken og politik i et nyt samfund: *det er punktet, som vi er nået til idag. Som de officielle kirker er for tiden, har de ingen positiv rolle at spille – og bør bekæmpes».*

59. Synspunkt 9, (Kirken i en delt verden) Kbh. 1971, s. 40.

60. Ibid. s. 46.

61. Ibid. s. 48.

en kronik gjorde gældende at folkekirken for ham at se havde to fløje, den ene var repræsenteret af Søren Krarup, den anden af Jørgen Bøgh. Reich skriver: »Af disse to er Søren Krarups den vigtigste. Ikke bare fordi den utvivlsomt har de fleste gejstlige og alvorligt folkekirkekristne bag sig (hvordan de så ellers forholder sig til resten af Søren Krarups teologi), men også fordi den er den, der forsøger at opretholde et standpunkt. Den anden fløj er blot indstillet på at fuldende inficeringen . . . af kirken ved også at lade udefra kommende faktorer bestemme dens metafysik og dogmatik, som den har bestemt alt andet for dem» (62).

Krarups teologiske standpunkt hvorudfra hans kritik retter sig, kan f.eks. findes i følgende udformning: »Kristendom er noget med at være sat i frihed af alle overbevisninger og livsanskuelser. Kristendom er et budskab om, at nu er der kommet mening i mit liv på grund af Kristus, og så skal jeg ikke mere bilde mig ind, at jeg selv kan skabe mening i det. Den er der, den er ganske gratis og ubetinget, og derfor er livets mening ikke et spørgsmål om at have en bestemt moral eller ideologi eller politik. Altså er der ingen kristelig og retfærdig moral, heller ingen kristelig og retfærdig ideologi, slet ingen kristelig og retfærdig politik. Men kristendommen siger, at i moralske, ideologiske og politiske forhold må ethvert menneske handle i eget navn og på eget ansvar. Et kristenmenneske i frihed — derom handler kristendommen» (63).

Krarup hævder således, at hvad der almindeligvis er i stand til at skabe interesse for kristendommen, er det humanistiske. At det er det ikke-kristelige i kristendommen, som vækker velvilje, antyder hvad der er religion i Danmark. Det er de gode gerninger. Det er Folkekirkens nødhjælp og lignende. Men for ham er hverken nød eller sult af samme alvor som evangeliet. Det er det eneste fornødne. Næstekærlighed har intet med kristendom at gøre, eftersom næstekærlighed i kristelig forstand ikke er til at praktisere for andre end Gud. Kristelig forstået er næstekærlighed ikke en menneskelig mulighed, men en frugt af Guds gerning. Altså har ulandshjælp ikke noget med kristendom og næstekærlighed at gøre, men har kun med politik og egenkærlighed at skaffe.

Den revolutionsteologi, som i den lutherske kirke afviser Pauli forståelse af øvrigheden, gør det udfra en opfattelse, som bygger

62. Ebbe Kløverdal Reich: *Svampen og korset*, Kbh. 1973, s. 73.

63. Kronik i *Ekstrabladet* 28/2-1972.

på den katolske kristendomsforståelse, som reformationen gjorde op med. Krarup foretrækker Luthers løsning af kirkens forhold, da han anser statskirkelighed for at være at foretrække for en kirkelighed, der indrettes efter egen dynamisk fromhed: »Det er den fromme hovmodighed, der taler ud af en revolutionær kærlighed, det er foragten for de såkaldte vanekristne, der vil lade kristendommen være et spørgsmål om udvendig aktivitet, det er i sidste ende en kristendomsforståelse, der kunne være inspireret af paven i Rom, som præker kirkens sociale og politiske engagement» (64).

I »Den hellige Hensigt» beskæftiger Krarup sig med marxismen og dennes uoverstigelige modsætning til kristendommen, som fremkommer ved marxismens tro på det sande menneske og dermed troen på mennesket som sandhed, medens kristendommen tror på en sandhed uden for mennesket, og derfor dømmer mennesket som usandt, da sandheden ikke er af denne verden. Netop det sidste ved Krarup, at venstresocialister vil kalde reaktionært og et forsvar for det bestående. Men en sådan anklage giver for Krarup kun mening i en problemstilling, der på forhånd har bestemt sandheden som værende en social og politisk sag (65).

Nogle af de vigtigste af Søren Krarups reaktioner på ungdomsoprøret er publiceret dels i »Præstens Prædiken» (66) dels i kronikker fra hhv. 1968 og 1971. At der er god grund til at gøre oprør forstår Krarup udmærket, nemlig et oprør, der er rettet imod de autoriteter, som i vort samfund påtvinger det enkelte menneske deres egne ideer om tilværelsen, de autoriteter, som giver sig ud for at vide, hvad der tjener menneskeheden bedst, ligegyldigt om de så kalder sig pædagoger, videnskabsmænd, kunstnere el. lign.

Som accept af ungdomsoprøret siger Krarup, at da det især er ungdommen, der som morgendagens mænd er genstand for ensretning, var et ungdomsoprør en nødvendig ting, som sagde nej til de bedrevidende krav om at ville leve ungdommens liv fra vugge til grav, og som sagde fra over for den tilpasning, man med pædagogisk og psykologisk videnskabelighed behandler de unge

64. Tidehverv 1969, s. 75.

65. Søren Krarup: Den hellige hensigt, Kbh. 1969, s. 109-111.

66. Søren Krarup: Præstens prædiken, s. 98-101.

ind i. »På såkaldt videnskabelig basis sætter man . . . ensretningen i scene . . . Det er omvendelsesseancer i hvid kittel. Men på omvendelsesforsøg skal der reageres, og det eneste ordentlige svar på en ensretning er de ensrettedes oprør imod ensretterne. Det er radikal kritik og tilbundsgående oprør, der i dagens situation er fornødent» (67).

Videre siges, at oprøret i sin vilje til oprør over for alt det vedtagne vil være et tiltrængt forsvar for menneskets frihed – men det er det ikke (og hermed sætter Krarups kritik ind) fordi: oprøret imod den tyranniske tilpasningstendens i grunden slet ikke er oprørske, men tværtimod mere tyrannisk end tyrannerne.

Marcuse, som ungdomsoprørets filosof, er et eksempel på, at det der bærer oprøret ikke er en vilje til kritisk opgør, men i stedet er en opbyggelighed og bedreviden af mere gennemgribende og derfor værre art end den, oprøret rettes imod.

I et manifest som de franske studenteroprørere udsendte i 1968 hedder det, at det som man bl.a. siger nej til er videnskabens »mystificerende imperialisme, der legitimerer alle overgreb og tilbageskridt . . . ». Til dette indvender Krarup, at når man ikke er mere kritisk end at man ved besked med, hvad der er tilbageskridt, betyder det logisk, at man også ved hvori fremskridtet består.

Og således har man som grundlag for sit opgør imod det bestående samfund indført en ideologi, der ikke er mindre selvretfærdig og bedrevidende end den, man angriber. Denne sontring mellem fremskridt og tilbageskridt og mellem godt og ondt sætter oprøret ikke til debat, men tager det for givet på sædvanlig marxistisk vis. Men var ungdomsoprøret oprørske og kritikken af det bestående samfund kritisk, så måtte de sætte alt til debat og opløse enhver dogmatisk forudsætning i et kritisk opgør.

Når det ikke sker, er det fordi oprøret er af samme rod som det bestående samfund, der bliver gjort oprør imod: begge er enige om at foragte det enkelte, eksisterende menneske til fordel for ideologien om menneskeheden. Den frihed og frigørelse som oprøret (med Marcuse) vil praktisere, stiller ikke mennesket frit over for meningen med dets tilværelse, men bygger på en bedreviden om, hvad det frie menneske egentlig er, og indeholder en

anmassende og hovmodig bestræbelse på at lave mennesket om, så det passer til ideen om frihed. Oprøret vil således trælbinde mennesker på en endnu grundigere måde end de tilpassere, man gør oprør imod (68).

I *Rudolph Arendts* bog »Evangelium og Politik» argumenteres der ud fra Luthers toregimentelære, og han skriver bl.a.: »Evangeliet angår ifølge sit væsen *hele* den menneskelige tilværelse, altså også den del af tilværelsen, vi kalder det politiske . . . Men hvis man spørger om, om der da kan drages direkte politiske konsekvenser af evangeliet må vi besvare spørgsmålet med et nej. Evangeliet har politiske konsekvenser, men altid indirekte» (69). Hovedpunktet for Arendt som for Krarup er, at mennesket ikke kan tage Gud til indtægt for dets egne højst relative handlinger: »Evangeliet om det kommende Guds rige motiverer altså ikke for utopiske drømme og udkast – det ville være en falsk sammenblanding – men snarere til politisk ædruelighed og saglighed, d.v.s. til en ægte dennesidig politik. I politik må man altid kunne kræves til regnskab for, hvad man vil, og hvorfor man anser de og de metoder for bedst egnede til at nå de og de beskrevne, begrænsede mål. At unddrage sig en sådan regnskabsaflægning under henvisning til, at det drejer sig om en »kvalitativ forandring», og at det nye samfund er så fjernt fra det bestående og så uforeneligt med det, at det overhovedet ikke kan beskrives med begreber fra dette bestående universum, (fodnote: H. Marcuse, Versuch über die Befreiung, p.127) er politisk charlataneri. Kun ved riget, som ikke er af denne verden, drejer det sig om, »hvad intet øje har set og intet øre har hørt, og ikke er opkommet i noget menneskes hjerte» (1. kor. 2,9) . . . Både den falske hinsidighed og den falske dennesidighed har krævet sine menneske-

68. Ibid. 2, 98-101; Søren Krarups syn på ungdomsoprøret kan endvidere findes i en kronik i »Information» 13/6-1968 (»Godt råd til en gigant»), og i kronikker i »Berlingske Tidende» (1/10-1968 »Ungdomsoprør og samfund»; 20/6-1971 »De Retfærdige»; 21/6-1971 »Kampen om Barnet»).

I det førnævnte foredrag af Leif Grane finder man følgende sammenfatning om ungdomsoprøret: »Jeg tror ganske vist ikke på det nye samfund, man drømmer om, fordi jeg ikke tror på muligheden af et nyt og bedre menneske, men det skulle ikke nødvendigvis forhindre, at den offentlige anstændighed *måske* kunne øges i omfang og kvalitet, og i så fald har revolten ikke været forgæves».

69. Rudolf Arendt: *Evangelium og politik*, Kbh. 1972, s. 9.

ofre. Den ene udsteder veksler på evigheden, den anden udsteder veksler på fremtiden. Den kristne tro på riget, som ikke er af denne verden, har været misbrugt og vil også i fremtiden blive misbrugt til at dysse mennesker til ro for derved at lette undertrykkelsen og udnyttelsen af dem. Men det har ikke været troen, der har misbrugt dem, men troen, der er blevet misbrugt af vantroen. De, der således misbruger troen på riget, som ikke er af denne verden, gør det ikke, fordi de tror for meget på det, men fordi de tror for lidt på det, så lidt, at de for en sikkerheds skyld har villet oprette deres eget lille private eller politiske gudsrige på jorden, og så må det gå mere ud over mennesker end nødvendigt» (70).

Luthers toregimentelære har således i disse år enten været fremhævet eller underforstået i store dele af den teologiske debat om politiske spørgsmål. I denne diskussion indtager de synspunkter om politisk teologi, som *Theodor Jørgensen* i to artikler i Præsteforeningens blad fremfører, deres særlige plads. Udfra en analyse af Luthers tanker kommer han til et ganske andet resultat end det almindelige om toregimentelæren. Herudfra forsøger han at opstille, hvad han kalder en politisk teologi. Et par centrale citater: »... det tør svagt antydes, at det åndelige regimente får konsekvenser for det verdslige. Det at den kristne ikke udøver det verdslige regimente på egne, men på næstens vegne, ikke benytter det for at kræve sin egen men næstens ret, det er så afgørende en accentforskydning i forståelsen af fremgangsmåde og målsætning i det politiske liv, at det ikke kan undgå at få politiske følger. Den skaber en sand politisk holdning». »Den ægte politiske holdning er troens konsekvens, fordi troen anerkender og praktiserer det verdslige regimente i overensstemmelse med dets mening om Guds ordning i en verden under syndens herredømme ... Men samtidig resulterer troen i en kritisk politisk holdning over for de faktisk bestående øvrigheder, idet den til stadighed spørger, om øvrigheden virkelig praktiserer det verdslige regimente i overensstemmelse med dets mening» (71). »I politiske sammenhænge begrundes den kristne derfor ikke sine handlinger og sin kritik

70. Ibid. s. 78, 79.

71. Theodor Jørgensen: Politisk theologi I og II, Præsteforeningens blad, nr. 19 og 20, årg. 1968, s. 290-291.

med kristelige argumenter, han begrundet dem humanitært. Men idet han gør det, lader han samtidig Guds indirekte tale komme til orde, som vi hører den, når Guds mening med livet rejser sig imod os og gør sig gældende i vor samvittighed som lov . . . En politisk teologi skal lære os, hvorledes sand tale om mennesket hænger sammen med sand tale om Gud». » . . . det politiske ansvar påhviler ikke kun de enkelte kristne hver på sit sted i samfundet. Det påhviler også kirken som samfundsgruppe ved siden af andre samfundsgrupper . . . At unddrage sig dette ansvar vil i sådanne situationer også blive tolket som politisk stillingtagen, og da for det meste ud fra devisen: »den der tier, samtykker» . . .». »En politisk teologis opgave er ud fra teologiens forudsætninger at klarlægge og kortlægge den virkelighed – og forståelseshorisont, inden for hvilken politiske afgørelser træffes . . .» (72).

Det er ganske bemærkelsesværdigt, at der ikke fulgte en debat om Theodor Jørgensens artikler i Præsteforeningens blad. Heller ikke senere synes disse tanker at have båret megen frugt for den teologiske diskussion. Dette synes mest umiddelbart at kunne fortolkes som et tegn på at ungdomsoprøret har medført en større polarisering af synspunkter. Theodor Jørgensen vil af begge lejre (den aktionskrævende – f.eks. Aagaard – og den aktionsafvisende – Krarup og andre) kunne beskyldes for at gå den andens ærinde.

2) Teologi og religiøsitet.

Den nye religiøse bølge, som ungdomsoprøret fremkaldte, synes ikke at have haft teologernes interesse i så høj grad som den nye politiske tænkemåde. Et bemærkelsesværdigt bidrag til forståelsen af den nye religiøsitet er dog fremkommet i *Anna Marie Aagaards* artikel: »Fra sækular-teologi til mystik» i *Dansk teologisk Tidsskrift*.

Her giver hun først et rids af forskellige sækular-teologiske positioner og skitserer det historiesyn, der ligger til grund for dem. Derefter stiller hun ud fra trinitetstanken spørgsmål til både revolutions- og politisk teologi om hvem Gud egentlig er. Dette spørgsmål fører A. M. Aagaard over i spørgsmålet om hvem mennesket er, hvorfor mystikken kommer ind i billedet. Med

udgangspunkt i »den eneste virkelige globale, revolutionære bevægelse der findes idag», nemlig ungdomsrevolutionen, prøver A. M. Aagaard at tolke verden som et sted, hvor Gud kan erfares. Hun tolker Bob Dylan (alene en diskussion af Bob Dylan i et fagteologisk tidsskrift er værd at bemærke!) og skriver så: »Det synes således ikke umuligt, at det er en rigtig konstatering, når man i den moderne protestrørelses litterære nedslag kan se, at vi nu er omgivet af en ungdomskultur, hvor der synges om, at transcenderserfaringer ikke hører til verdensflugt, men verdensomvendtheden – at den absolutte erfaring af kærlighed og enhed fører til »kærlighedens politik»» (73). Og desuden: »En teologi, der vil være relevant teologi for en ny generation med øget bevidsthed ikke blot om »homo politicus», men også om den transcenderserfaring, der hører med til at være menneske, stilles så vidt jeg kan se da over for den opgave at fastholde en sådan indsigt i, hvad det vil sige at være menneske. Sækularteologi, revolutionsteologi og politisk teologi, har – omend ofte i største usikkerhed og uformuenhed – forsøgt at tale om inkarnation og menneskers verden/historie som indesluttet i Guds fortsatte Kristenhistorie mod Gudsrigets fremtid. Hvad det vil sige at Gud som *menneske forblev Gud* kan vi måske nu begynde at tale om uden at det enten ikke bliver forstået eller misforstået som gold metafysik. En ny generation, for hvem transcenderserfaringer ikke betyder verdensflugt, men verdensvendtheden, har en menneskelig erfaring, som giver »sted» til forkyndelsen af evangeliet om Gud som Helligånd. For dette evangelium har som indhold, at den Gud, der i Jesus af Nazareth helt identificerede sig med alt hvad menneske og menneskeligt er, er den kærlighedens Gud, der i sin inkarnation transcenderer sig selv. Han er Guds søn, men også Guds Helligånd. Dermed er kærlighedens ubegrænsethed gjort til *også menneskelivets* mulige dimension . . . » (74).

I »Synspunkt»-serien finder vi i hæfter »Nyreligiøsitet» hos *Palle Dinesen* (»Fra sammenbrud til ny religiøsitet») en af de få teologiske behandlinger af den nye religiøse strømning: I det såkaldte »ungdomsoprør» møder vi en ægte protest mod det fremherskende livsmønster, en reaktion på tomheden. Tomheden – eller, som

73. Anna Marie Aagaard: Fra sækularteologi til mystik – Linier i de sidste fem års teologi. Dansk teologisk Tidsskrift 2, 1970, s. 139.

74. Ibid. s. 140.

man i filosofisk sprogbrug benævner den – nihilismen, besværges på dobbelt måde: 1. Man vælger en ideologi (marxismen), værdisammenbruddet og den store tomhed skyldes det nuværende klassesamfund. 2. Man foretager et spring ind i oplevelsesverdenen, mægtige kræfter står til rådighed, vældige oplevelser bliver mulige (75).

I den nye religiøsitet er det harmoni og enhed man stræber imod, selv om man kun ser sammenbrud og meningsløshed omkring sig. Påvirkningerne kommer mange steder fra, fra den indisk prægede Ramakrishnabevægelse til den amerikansk prægede Scientology, fra moderne biologi og psykologi. Alt er i det nyreligiøse tempel gennemtrængt af den berusende oplevelse af en oprindelig enhed som gennemstrømmer natur og mennesker og som kan forene alt. Harmonien, evigheden er inden for synsvidde. Sammenbruddet og syndefaldet er overvundet. Vi møder for første gang en folkelig bevægelse, som henter alle væsentlige inspirationer uden for den kulturkreds, som kristendommen har præget. Vi har ikke fælles historie længere – vi har ikke fælles oplevelsesgrundlag. I den nye vækkelse lever man ikke længere i »vores» verden – den er afskrevet.

Men Dinesen forsøger at opstille et startpunkt for samtale: Vi behøver ikke lede efter en eller anden form for enighed, men vi må hævde, at alle mennesker på et helt fundamentalt plan deler tilværelse. Vi må gå ud fra, at der er noget fællesmenneskeligt i det liv, som vi har sammen. – Det er nødvendigt at hævde, at der kun findes én tilværelse, én verden. Det er troen på Gud som skaber, der giver os baggrunden for dette. Man undgår således ikke i en stillingtagen til den nye religiøse bevægelse at afvise dens opfattelse af det skabte liv. Men der er også andre udgangspunkter for samtale. Det har vist sig at Jesus er en aktuel skikkelse. Han er symbolet på harmoni og fred. Det viser sig imidlertid hurtigt, at her er tale om et harmonibegreb, som er fremmed for nytestamentlig sprogbrug. Nyreligiøsiteten byder på en udfordring, som vi ikke så hurtigt bliver færdig med. Og det er vel også vores opgave, – hedder det hos Dinesen – så vidt vi evner det, at fortælle om den Jesus, som ikke bare slog sig til ro i vennernes kreds, men havde noget at sige til alle (76).

75. Synspunkt nr. 13 (Nyreligiøsitet) 1972, s. 10.

76. Ibid. s. 21.

V. Sammenfatning

Ungdomsoprøret var en kortvarig samling af alle kræfter, der ville gøre op med det etablerede og den opfattelse af virkeligheden, det gamle samfund repræsenterede. Oprøret havde ingen præcis artikuleret målsætning, men gjorde sig gældende som en bestræbelse på at sprænge formerne på simpelthen alle felter. Bag denne altomfattende protestholdning kan man skimte en bestræbelse på at finde et nyt enheds- eller helhedssyn, en stræben mod et punkt, hvor alt kan anskues i sammenhæng. Denne bestræbelse er nok baggrunden for, at ungdomsoprøret efterhånden nåede frem til religiøse problemstillinger og på en måde blev selvforsynende med teologi.

Om denne teologi gælder at den – efterhånden som oprøret blev spaltet op i to fløje: en politisk venstreorienteret og en religiøs/metafysisk – blev samlet om Jesus-skikkelsen i tolkninger, der tenderede mod enten ren åndelighed (Jesus som guru) eller ren materialisme (Jesus som revolutionær). En egentlig fortolkning af lærepunkter og af teologiske skikkelser fra den kristne tradition finder man kun hos Ebbe Reich, hvis opfattelse oprindelig – næppe senere hen – er inspireret af Norman O. Browns psykoanalytiske tolkning. Hos Brown fortolkes således teologiske lærepunkter, som de to Jesus-tolkninger ikke kan stille noget op med, f.eks. tanken om kødets opstandelse. Så vidt Browns tolkning lader sig teologisk gennemskue, må den nok siges at stræbe mod en ophævelse ikke blot af al menneskelig kulturel handlen, men også af selve kristendommen.

Mens ungdomsoprørets nye og omfattende forestilling om den politiske virkelighed før eller siden måtte føre i retning af religiøse problemstillinger, gælder det for de fagteologiske svar på ungdomsoprøret, at de først og fremmest samlede sig om det politiske. Holdningerne kan groft set samles i to grupper: en underordning af teologi og kristendom under et altomfattende politisk/revolutionært syn eller en meget kraftig afvisning af oprørets tænkemåde. Denne skarpe afvisning, som man møder den i Søren Krarups form, kan dog i sin konsekvens rumme synspunkter, der er indforstået med den formsprængende tendens i oprøret, men som samtidig gør gældende, at oprøret ikke er gået langt nok, men har opkastet sig til en ny autoritet.

Om den teologiske debat, der har udspundet sig, må det i

øvrigt siges, at den – i hvert fald fra kritikernes side – har haft karakter af en diskussion om ét teologisk tema, blandt andre teologiske temaer, og at den således i højere grad har samlet sig om teologiens forhold til det politiske i snæver forstand. Der har således ikke været megen diskussion om det religiøse element i oprøret.

»Ungdomsoprøret er kommet bag på os, som det kom bag på alle», skrev højskoleforstander Robert Pedersen i 1968 i et indlæg, der er trykt i bogen »Ungdomsoprør og folkehøjskole» (77). Men selvom oprøret kom overraskende, gjorde det sig meget stærkere gældende end nogen anden ideologisk eller religiøs strømning efter Anden Verdenskrig. Oprøret betød, at tænke-måde og holdning blev ændret langt ud over de egentlige oprøreres rækker, hvad den bratte og radikale ændring af universiteternes styreform er et godt eksempel på. At oprøret gjorde sig så stærkt gældende er i grunden noget af en gåde – når man betragter dets grundholdning. Forklaringen på dette forhold kan næppe gives nu, og skal i hvert fald ikke gives i disse notater om oprøret.