

STUDENTERKREDSSEN

33. årgang

December 1965

Nr. 4/5

Indhold:

Johs. Møllehave:
Vi skal overkomme ...

☆

Jobs. Horstmann:
Sækularisering.

☆

Finn Brandt-Pedersen:
Modernismen
contra modernisterne.

☆

Jens G. Møller:
Et indlæg
i religionskrigen
Bukdahl- Lauridsen.

☆

Jørgen Løgstrup:
Fællesskab
og folkestyre.

Vi skal overkomme ...

Vi har tusind ting at se te:
Poul og Lis i Søndags-BT.
Vi skal mene noget om Castro
i en mægtig huj og hast jo
og bedømme Billy Graham
(der er noen der holder af ham)
Og ta stilling til om Dreyer
er så kristen som han plejer
og så osse helst i farten
følge Riffbjerg på Dramaten,
følge venstre efter bruddet,
se om Johnson blir forgudet
følge fire, fem montager
og gå ind for bedre gager
Sige noget om kvindesagen
i et læserbrev om dagen
Tyre folketingskronikker
være læser, lytter, kigger
holde ud og holde masken
hælde spillekort i vasken
Flintre rundt til fernisering,
huske hvor der er parkering,
kende Jorn og Virtus Scade
undgå farlig marmelade
fra Verwoerd og hans partier
se på grunde mens de stier,
kende pris på nye vogne,
der er ikke tid og dovne
for vi skal overkomme --- alt.

Kende hver en TV-speaker
 høre Beatles og Pete Seager,
 følge virus-videnskaben
 ta cigaren ud af flaben
 Læse Kåre Svalastoga
 dyrke indisk te og yoga
 Og ta stilling til om momsens
 er for hårdt et spark i numsen
 Og man ved man også burde
 kende lidt til de absurde
 og hvordan med existensen
 har De læst det, frk. Jensen
 kender De til de forfatre
 har De aldrig dyrket Sartre
 Ved De noed om Villy Sørensen
 selvom De har mand og børnsen
 ku De godt ta hånd i hanke
 med og dyrke sind og tanke
 Ved De noed om Øst-kulturen
 og hva mener De om muren
 Er FN vor sidste fæstning
 ved De noed om børne-testning
 Freud og Jung — hvem er den bedste?
 De sku osse la Dem teste.
 Har De ryg-karambolage
 går De også til massage,
 Vi ka nå og læse Blixen
 mens vi slapper af på brixen
 for vi skal overkomme — alt.

Budtz og Danstrup viser verden
 Vi må se den. Sådan er den.
 Vi må huske San Domingo,
 det er kun en enkelt ting jo,
 der er meget mer og huske
 hoved ud af jeres buske!
 Kom og kig, vær med I kære,
 tag nu stilling, tag ved lære.
 Engager jer hele tiden
 skaf jer mer og mere viden.
 Se på Brecht og hans teater
 Er det Tordenskjolds soldater?
 Nej, hvor fixt de dog fornyer
 de politiske revyer!
 Sæt Dem ved de ny katedre:
 Bunuel, Godard etc.
 eller Sverrigs store ånder
 Ingmar Bergman eller Donner
 Man må følge med det hele
 man må kende alle dele
 alle navne og begreber
 og man pukler og man stræber
 og ens hjerne er som klister
 og man selv som en magister,
 Man har hele knolden fuld a
 ord man nærmest går om kuld a,
 men ens viden er ens stude
 skønt den kun er overflade
 så vi må overkomme alt.

Johs. Møllehave.

Sækularisering

Sækulariseringen står på dagsordenen i den kirkelige debat, og det kunde være nærliggende at begynde med at præcisere, hvad det er, man debatterer, men det er nu ikke min hensigt at indlade mig på en definition af fænomenet sækularisering. Dels er det allerede gjort tilstrækkelig godt af andre, og dels er det næppe umagen værd, for alle ved alligevel i forvejen, hvad det i hovedsagen drejer sig om - nemlig den kendsgerning, at nutidens mennesker ikke i synderlig grad tager notits af den kirkelige forkyndelse, fordi de mener, at de kan klare sig med deres egen fornuft uden nogen åbenbaring, og helt er optaget af livet i denne verden, hvor de — og som det synes ikke uden held — indretter sig, som om der ingen Gud er til. I og for sig er dette jo ikke noget nyt. Der har til alle tider været mennesker, der har indrettet sig i verden på den måde. Allerede bibelen kender til dåren, der siger i sit hjerte: der er ingen Gud. Og i hvert fald siden renæssancen har sækulariseringslændens været tydelig overalt i det europæiske kultur- og samfundsliv. Men når problemet idag er blevet akut, er grunden den, at der idag så at sige ikke findes andet end sækularisering, så langt øjet rækker. Så længe sækulariseringen kun var partiell, kunde den kirkelige theologi og forkyndelse se på den som en sygdom, hvorom man kunde nære det håb, at den kunde helbredes. Men idag, da den på det nærmeste må siges at være total, er den blevet til et spørgsmål om at være eller ikke være for den kirkelige forkyndelse selv. Er det muligt, giver det overhovedet nogen mening at forkynde kristendom i en sækulari-

seret verden? Den gængse reaktion fra kirkelig side har som bekendt været modstand imod sækulariseringen. Man har i den set det store frafald fra Gud, som skal komme i de sidste tider. Men heroverfor har der i den senere tid med stigende styrke hævet sig røster, der gør en modsat opfattelse gældende. De siger, at sækulariseringen egentlig er en konsekvens af den kristelige forkyndelse selv. Den optagelighed af livet i denne verden, som præger nutidsmennesket, er netop en følge af, at kristendommen ikke befrier mennesket til at leve et særligt religiøst liv, men netop til at leve i verden og for verdslige opgaver. Hvad er egentlig, siger man, den lutherske kaldstanke udtryk for andet end netop dette, at mennesket ved syndernes forladelse bliver overgivet til verden, til at tjene Gud i de verdslige, jordiske opgaver?

Så fremviser da den øjeblikkelige debat omkring sækulariseringsproblemet billedet af på den ene side en traditionsbundet kirkelighed, der med hænder og fødder sætter sig imod sækulariseringen. Hvor den alligevel er skredet frem, prøver man på at få den til at gå tilbage. Man forsøger — eller ønsker i hvert fald i sit indre — en klerikalisering af samfundet og vel at mærke under benyttelse af midler, som netop sækulariseringen lægger i kirkens hånd. Og på den anden side finder vi en moderne verdensåben, antipietistisk kirkelighed, der accepterer sækulariseringen — eller i hvert fald siger, at den gør det. Man kan få sine tvivl om oprigtigheden af denne accepteren, når man bemærker, hvordan man fra denne side hilser indretningen af cafeterier i kirken velkommen — under forudsætning af, at korparti og alter bliver beskyttet på behørig vis! Denne kirkelighed mener, at man ikke kan springe den kulturelle udvikling og den forandring i selvforståelse over, som er sket siden reformation og renaissance. Man kan ikke gentage bibelens og reformationens forkyndelse i det traditionelle kirkelige sprog, men man må foretage en afmythologisering af dette; kirken må i sin forkyndelse tale et sådant sprog, at også nutidens sækulariserede menneske kan høre, at der her tales om noget, som angår det i dets existens. Disse to kirkelige retninger står hårdt imod hinanden — i hvert fald tilsyneladende. Via antiqua — om jeg må have lov til at bruge dette udtryk fra kirkehistorien om den traditionalistiske retning — siger om sin modstander, via moderna, at den ved at acceptere sækulariseringen prisgiver det egentlige kristelige i kristendommen og gør den til filosofi. Og via moderna siger nøjagtig det samme om via antiqua: den binder evangeliet til en forældet verdensopfattelse eller mytologi og forvandler det derved til verdensanskuelse, til lov.

Når jeg nu i det følgende skal forsøge at tage stilling til sækulariseringens problem, vil jeg gå frem på den måde, at jeg først vil bede mine tilhørere om sammen med mig et øjeblik at lytte til, hvad bibelen siger. Bibelen er jo ikke en bog, der læses ret meget i vore dage. Den er »kastet under bænken«, som den var det på Luthers tid, og Aristoteles sidder på ny overalt i højsædet. Præster og theologiske professorer skal helst være kulturdebattører i stedet for bibellæsere, hvis de skal du til noget, og de synes på det sidste at være blevet meget duelige på dette område, hvad der måske ikke kan undre, når man betænker, at kulturdebat er noget, som fremkommer der, hvor man egentlig skulde omvende sig til det eliske, men ikke vil det, altså er en dæmonisk afværgebevægelse imod det etiske og altså er det gammelkendte fænomen, som man er vant til at kalde *sofistik*. Men dette hindrer jo ikke, at bibelen alligevel er en god bog at få forstand af, og at den idag som på Luthers tid er »en bog, der gør alle andre bøgers visdom til dårskab«. Det kunde jo være, at bibelen kunde hjælpe os med at gøre det, som ellers ingen anden kan gøre, nemlig at sækularisere sækulariseringen for os, rive den ned fra den piedestal, hvorpå den for tiden bliver sat op, få den til at træde frem i det rette perspektiv og i de rette proportioner, med andre ord få den gjort *humoristisk*.

Går vi nu til bibelen for der at hente lys over sækulariseringens problematik, kan vi passende tage vort udgangspunkt i det bekendte sted hos Esajas, hvor det hedder sådan: »Sandelig, du er en Gud, der skjuler dig«. (Es. 45,12.) Det er Guds guddommelige væsen og virkemåde, der betegnes på denne måde. Den levende og handlende Gud handler netop med det menneske, som han gør sig til Gud for, på den måde, at han skjuler sig for det. Han skjuler sig dog ikke for at forblive skjult — det hører jo med til Guds guddommelighed, at han åbenbarer sig — men for at han ved at trække sig tilbage til det skjulte kan nøde mennesket til i tro at følge efter ham, sådan at han for alvor kan komme til at åbenbare sig for det menneske, som tror, som den i sandhed *guddommelige* Gud, han er. Hele Israels historie, sådan som den skildres for os i det Gamle Testamente, er en stor åben-

barende illustration til den sandhed, at Gud er en Gud, der skjuler sig. I bibelens første bøger læser vi om, hvordan Gud omgås patriarkerne og deres efterfølgere væsentlig på samme måde, som et menneske omgås andre mennesker. Gud besøger Abraham i Mamre lund. Og Abraham følges med Gud på vejen til Sodoma, hvor han beder Gud om at skåne denne ugudelige by. Gud kæmper med Jakob ved Pnuel. Han åbenbarer sig for Moses ved den brændende tornebusk og giver ham befalinger vedrørende Israels befrielse fra trældommen i Ægypten og gør vældige undergerninger over for Farao og ægypterne i den anledning. Og han kalder Moses op til sig på Sinais bjerg og giver ham lovens tavler og taler med ham som en mand med sin næste. Sidenhen i bibelen læser vi meget mindre om Guds umiddelbare nærværelse og hans undergerninger. Gud trækker sig efterhånden ligesom lidt på afstand fra folket. Han regerer ikke længere på direkte vis, men giver folket en konge at stå under, ligesom hedningefolkene har det, og som folket selv ønsker det. Folket finder ham ikke længere ved kilderne og på højene og under træerne, men han får et tempel, hvor han er nærværende, og hvor han kan tilbedes, og hvor folket kan ofre til ham. Og dog er det klart, at templet ikke kan rumme ham; det kan end ikke himlens himle. Også på anden måde trækker Gud sig bort fra Israel. Han er ikke længere den gode hjælper, der griber ind, når folket er i nød og kalder på ham. Hans dom over folkets syndighed bliver stadig skarpere. Og den Gud, som tidligere selv har ført Israels krige til sejr, handler ikke på denne måde mere. Israel finder sig nu omgivet af hedningefolk, som langt overgår det i antal og militær styrke. Og det ender med det fuldstændige nederlag over for assyrerne og babylonierne. Det udvalgte folk mister sin politiske selvstændighed og må gå i fangenskab hos hedninger, der tilbeder afguder. Og det lykkes ikke mere Israel varigt at genvinde en plads blandt de selvstyrende folk. I århundreder må Israel leve som et religiøst samfund, der vel med flid studerer sin lov og sin religiøse tradition, men som ingen politisk eller kulturel magt udøver. I stedet henvises det til at leve i en højt spændt forventning om Herrens dag, da Gud selv skal gribe ind og vende folkets skæbne. Men der sker ingenting, selv om Israel har Guds løfte om, at den kommende herlighed i det andet tempel, som folket bygger op i Jerusalem efter hjemkomsten fra Babylon, og som er som intet i deres øjne i sammenligning med Salomons nedrevne tempel, dog skal overgå dets herlighed. Gud sender ikke flere profeter til Israel. Et stadig tættere mørke sænker sig over dette folk.

Studerer vi nærmere denne bestandige nederlagshistorie, hvori Israels levnedsløb som folk består, ser vi, at den ligesom dirigeres af profeter, der går i forvejen og forkynder, hvad Gud har i sinde at gøre. Som der står hos Amos: Den herre Herren gør intet uden at have åbenbart sin hemmelighed for sine tjenere, profeterne (Am. 3, 7). Vi er vant til at forestille os profeterne som meget religiøse mennesker, der ivrer mod verdslighed og for det religiøse livs trivsel. Men deres samtid har tydeligvis ikke opfattet dem på denne måde. Snarere må man sige, at samtiden har opfattet dem som ugudelige mennesker, der var ude på at nedbryde al sand gudsyndelse i Israel, idet det jo først og fremmest er Israels gudsyndelse, der er genstand for profeternes kritik. Den ene gang efter den anden hører vi, hvordan profeterne prædiker imod offervæsenet som noget, Gud ingen interesse har for, skønt der i Israels lov er endog særdeles detaljerede forskrifter for, hvordan de forskellige ofre skal udføres. Amos taler stærke ord imod helligdommen i Bethel. Han synes ikke at have nogen interesse for det religiøse liv, som knytter sig til Israels helligdom, men så meget mere for de sociale og retslige tilstande i landet. Den Herrens dag, som det fromme Israel forbereder sig på og venter med længsel, kalder han mørke og ikke lys. Hos *Esajas* finder vi den samme tale. »Hvad skal jeg med alle eders slagtofre, siger Herren. Jeg er mæt af vadderbrændofre, af fedekalvenes fedt, har ej lyst til ofre af oxer og lam og bukke.« »Eders nymånefester og højtid er hadet min sjæl. De er mig en byrde, jeg er træt af at bære.« »Hør op med det onde, lær det gode, læg vind på, hvad ret er; hjælp fortrykte, skaf faderløse ret, før enkens sag!« Hos *Jeremias* læser vi uøst skarpe ord imod religionen i Israel: »De farer alle med løgn fra profet til præst. De læger mit folks bryst som en simpel sag, idet de siger: Fred, fred! skønt der er ingen fred.« Og *Jeremias* taler imod den religiøse forvisning, som rådede i Israel, at så længe Herrens tempel stod, og Gud blev dyrket på den foreskrevne måde, kunde det ikke være andet, end at folket var i sikkerhed for den store ulykke, og siger om denne forvisning: »Stol ikke på den løgnetales: Her er Herrens tempel, Herrens tempel, Herrens tempel! Men bedrer eders veje og eders gerninger.« Og da Jere-

mias har prædikeret for Jerusalem i treogtyve år, uden at folket har hørt eller forstået noget, forudsiger han, at der ingen redning er for den hellige by, som ellers har Guds forjættelse om at skulle være hans bolig til evig tid. Babylons konge skal indtage den, og folket føres i fangenskab. Det folk, som Gud har udvalgt sig, og hvorover han har nævnet sit navn, skal gå til grunde, og hedninger skal spotte det og hånende spørge: »Hvor er nu din Gud?«

Men det er just på denne måde, ved at forlade sit folk og skjule sit ansigt for det, at Gud bereder det for *den nye pagt*, som han skal slutte med Israel, da han skal give sin lov i dets indre og skrive den på deres hjerter, og da han vil være dets Gud, og det skal være hans folk.

I en af de gammeltestamentlige bøger finder vi denne Guds vej med Israel sammenfattende beskrevet. Det er i Jobs bog. Jobs bog handler ikke blot om det lidende menneskes problem, men den handler om Guds forhold til *hvert* menneske eller *hvert* folk, som han kommer til og udvælger sig for at være dets Gud. Job er en from og religiøs mand, der lever i umiddelbar tillid til Guds godhed. Og så trækker Gud sig bort fra ham og gør sig usynlig og ukendelig for ham ved at slå hele hans tilværelse i stykker. Job kan ikke længere finde hverken Guds retfærdighed eller hans godhed. Han ser, at hans religiøse venners tale ikke strækker til over for virkeligheden, sådan som han erfarer den. Job er styrtet ud i religionsløsheden, i gudsforslædtheden. For ham er Gud død i det stormvejr, som sønderslår hans tilværelse. Men ud fra selve dette stormvejr taler Gud med et ord, der er Jobs egen visdom så overlegent, at han må bekende, at alt, hvad han hidtil har talt om Gud, har været talt uden forstand. Han har talt om noget, der var ham for underfuldt, og som han ikke kendte til. Hvad han tidligere har fattet af Guds væsen og virke, var blot et rygte om Gud. Først nu, da Gud selv taler til ham, har Jobs øje set ham, som han virkelig er. For at komme til at give sig tilkende, som han er, må Gud slå rygten om Gud, religionen, i stykker. Gud må lade verden blive profan, religionens rygte om ham må dø, for at han ved således at trække sig tilbage til det for mennesket utilgængelige, kan åbenbare sig i sin underfulde majestæt.

Går vi nu til det Ny Testamente, til evangelierne, møder vi der i radikaliseret skikkelse det samme billede af Gud, der trækker sig bort og gør livet profant eller sækulariseret, religionsløst, idet han skjuler sig. Jesu forhold til sin samtids jøder har samme struktur som profeternes til Israels folk. Jesus kritiserer og dømmer de fromme jøders religion. Deres gudsyndelse er ikke tilstrækkelig til at skaffe dem adgang til Guds rige, og dermed siger han jo, at den ingenting er værd; for kan en religion ikke bringe mennesket i forbindelse med Gud og føre det ind i Guds rige, så duer den til intet. Og Jesus tager Gud bort fra templet i Jerusalem. Det er hverken der eller på Garizims bjerg, at Gud skal tilbedes, men i ånd og sandhed. De mennesker, der hidtil har været folkets vejledere i deres religiøse liv, og har været det med Guds åbenbarede lov i hånden, dømmes nu som hyklere. På et hvilket som helst område af livet, som Jesus retter sin forkyndelse imod, dør religionen. Den bliver til en skal uden kerne. Det er i virkeligheden ret forstået en religionsløs, helt igennem verdslig, sækulariseret verden, som holdes frem for os i det Nye Testamente. Det liv, som Jesus taler om, i sine lignelser og i sin hele forkyndelse, er det almindelige hverdagsliv med dets arbejde og dets medmenneskelige forpligtelser — på ingen må det særlige religiøse liv. Dette sidste overlader han til farisæerne — som en del af deres retfærdighed, der ikke dur til at skaffe adgang til himmelriget. Og når oldtidens kristne blev kaldt for ateister af deres hedenske omgivelser, hænger dette utvivlsomt sammen med, at man sporede den samme religionsløshed eller den samme religionsomstyrlende tendens hos dem, som mesteren var besjælet af. Jesu religiøse samtid fandt da også, at han nedbrød loven og profeterne, og at han talte på en ugudelig måde imod templet, og man kan sige, at når Jesus blev korsfæstet, var det en følge af, at han ved sin forkyndelse fik Gud til at gå bort, at han jog religionen på flugt, hvorfor det måtte være at vise Gud en dyrkelse at få ham ryddet af vejen. Og selv i Jesu forhold til hans egne disciple, som havde afgjort sig for at tro på ham i modsætning til deres farisæiske modstandere — møder vi det samme billede: Jesus går bort fra sine disciple og lader dem alene. Hans liv med disciplene har ganske samme struktur som Guds historie med Israel. Den Jesus, som disciplene har troet på som Kristus, den levende Guds søn, som den, i hvem Gud har opfyldt sine forjættelser, han, som har gjort undere, og hvis herlighed de har set, han fornædret sig for deres øjne og bliver til et ringe og afmægtigt menneske,

der end ikke kan frelse sig selv, et menneske, der ikke har mandat fra Gud og derfor med rette falder ind under anklagen fra Guds lov. De disciple, som har fulgt ham, lader han i stikken: idet han selv dør på korset, lader han dem tilbage som skyldige i den synd at have tilbedt en skabning fremfor skaberen, skyldige i den synd at have vildledt Guds folk ved at bekende et menneske, hvem Gud ikke har sendt, som Messias.

Således går Jesus bort fra sine disciple, men kun for på denne måde at komme til dem igen og åbenbare sig for dem som den, han er. De skal ikke nøjes med rygtet om ham — og hans jordiske synlige nærværelse er kun rygtet om ham. Han går bort frem dem, for at helligånden kan komme til dem og skænke dem den rette og evigt gyldige erkendelse af ham den korsfæstede, som Guds søn.

»Sandelig, du er en Gud, der skjuler dig.« Det er bibelens vidnesbyrd om Gud, om den Gud, der åbenbarer sig. Gud skjuler sig netop når han vil åbenbare sig. Gud går bort netop når han vil komme. Gud fører ned i dødsriget, når hans vilje er at gøre de døde levende.

Alle eller i hvert fald de fleste kender idag Nietzsches ord om, at »Gud er død, og vi har slået ham ihjel.« Det er åbenbart, at disse ord udspringer af en oplevelse af tilværelsen, hvor den videnskabelige og tekniske beherskelse af verden ikke mere tillader troen på noget guddommeligt i eller over tilværelsen. Den Gud der tidligere gennem oplevelsen af tilværelsens dunkelhed og gådefuldhed trådte mennesket i møde som en magt, der på absolut måde var det overmægtigt, denne Gud er nu forsvundet. I hvad retning nutidsmennesket end ser hen, møder det ikke andet end sig selv, ikke andet end det relative, og hvad det selv skaber ud af det relative, ikke andet end den tilværelse, som det selv bygger op ved hjælp af det råstof, som det forefinder, og som det netop ikke kan opfatte som andet end som råstof for sin videnskab og tekniske formåen. Nietzsches ord om Guds død må forstås sådan, at det overhovedet ikke lader sig gøre at være religiøs — i dette ords sædvanlige, hidtidige, betydning — i en tidsalder, hvor kultur og samfundsliv helt er bestemt af videnskab og teknik, og hvor alle i praksis bruger videnskabens og teknikkens resultater, også de, der klager over dem og fordømmer dem, og hvor alle derfor er ansvarlige for verden, som den er, og for, at de erfarer verden så gudsforladt og profan, som de gør. Det lader sig ikke gøre i en sådan verden at forholde sig religiøst til noget i verden på den måde, som det var naturligt for tidligere tiders mennesker, og regne det for guddommeligt. Ingen gør det heller for alvor. De, der mener om sig selv, at de gør det, bilder sig blot ind, at de gør det. Den religiøse taler f. ex. — om en sådan findes — der farer land og rige rundt for at drage til felts imod Nietzsches tanker om Guds død og for at fordømme den vantro videnskab og den gudløse teknik og for at forsikre, at Gud er ligeså levende idag, som han altid har været, og at det kun er menneskene, der i vore dage er blevet extra ugudelige og ikke vil tro det, som bliver sagt til dem, at de skal tro, denne religiøse taler, der taler således et sted og efter sin tale lader sig befordre med bil eller tog eller flyvemaskine — befordringsmidler, som jo er skabt af den gudløse videnskab og teknik — til et andet sted, hvor han holder den samme tale, han viser blot, at han ikke tænker sig om. Hans protest mod Nietzsche hænger sammen med, at han ikke har forstået det problem, som det drejer sig om. Han har ikke set det, som Nietzsche så, at man ikke kan bygge sin daglige livsførelse op på videnskabens og teknikkens resultater og samtidig føre den samme religiøse tale, som i tidligere tid blev ført af mennesker, der ikke havde samme mulighed for i deres daglige livsførelse at støtte sig til videnskab og teknik. Den samme tale bliver under de ændrede omstændigheder til løgn i ens mund. Prisen, der må betales for videnskaben og teknikken er virkelig den, som Nietzsche som den første har set, at Gud dør, og vi slår ham ihjel. Den, som ikke ser det, ser det ikke, fordi han ikke er sanddru nok til at ville se det. Og den, som ser det, kan ikke mere have religion på tidligere tiders manér, fordi det hellige og guddommelige er gået ud af den verden, hvor han tidligere var vant til at træffe det. Han har fået sin tilværelse sækulariseret; han er blevet den religionsløse tidsalders menneske. Han behøver derfor ikke at være en fanatiker, en kæmpende gudløs, der forfølger de kristne med ild og sværd, og vil sædvanligvis ikke være det. Som oftest vil han være et menneske, der interesserer sig for det religiøse, måske også for kirken, tilmed for dens fornyelse, for det advortes, for kirkeinstitutionen, for forandringer i kirkens struktur, for kirkebyggeri og kirkerestaurering, for oprettelse af cafeterier til sikring af kirkens

folkelighed, er måske endda menighedsrådsmedlem eller biskop. Han er oftest velvilligt indstillet, når kirken kommer til ham og beder om økonomisk støtte. Men han kommer ikke til kirkens gudstjeneste, eller hvis han gør det, da er det ikke, fordi han behøver at gøre det, men han gør det snarere som en slags asketisk øvelse. Han ser ingen virkelig mening i at gøre det, fordi han hører ikke det religiøse ord, der tales i kirken, som andet end æstetik, han kan ikke tage del i dens religiøse liv. Han betragter — skønt han måske ikke indrømmer det for sig selv og andre og er rede til at forsikre det modsatte — kirken som en rest af en fortidig kultur, der vel engang har haft sin berettigelse, men som nu har fortsat udover sin normale tid hos små kredse af kulturelt tilbageblevne mennesker. Hvor der er en folkekirke, melder han sig ikke ud; han bliver stående i den og betaler sin skat til den, men hans tanker om kirken er profane og religionsløse. Han ønsker, at den kirkelige institution skal være der til brug i livets særlige højtidelige øjeblikke. Han vil, at der skal være præster, der kan og skal tale — tale gribende, sådan at mange hører dem og han selv får glæden ved at være, hvor der er mange, ja endog tale religiøst, det er jo det, han betaler dem for. Men det falder ham ikke ind at tage kirkens religiøse tale alvorligt. Det kan han ikke, hvor meget han end vil prøve derpå. Ved det religiøse kan han ikke forestille sig andet end uvirkelighed, gammeldags overtroiske forestillinger, som ved videnskaben og teknikkens udvikling har mistet enhver berettigelse og magt, og som derfor er på vej til fuldstændig at forsvinde ud af tilværelsen.

Men nu kirken selv? Den kirke, som taler til nutidens religionsløse menneske og ivrigt søger at bevæge det til at blive religiøst igen og høre på dens tale, har denne kirken selv andre vilkår at leve under end det religionsløse menneske? Kan kirken sige, at selve dens existens er en virkningsfuld protest imod religionsløshedens tyranni, et vidnesbyrd om, at der dog er og kan være religion til også blandt moderne mennesker, at i hvert fald i kirken og for kirken er Gud ikke død? Man vil ikke kunne sige noget sådant. Snarere må man sige, at det uglade og fanatiske i kirkens ansigt og de anstrengelser, den gør sig, for at få fat i det religionsløse menneske og gøre det religiøst igen, røber, at den også selv regner med, at Gud er død. Kirken regner ikke med, at evangeliet er Guds ord og derfor har myndighed og også magt til at gøre sig selv gældende, er den sandhed, som intet menneske kan unddrage sig. Derimod gør kirken alt, hvad den kan, for at reklamere og propagandere og hverve tilhængere, for at tilslutningen, successen, skal bevise evangeliets guddommelige myndighed — ikke mindst for kirken selv. Kirkens nervøse aktivitet, dens hemmelige eller åbenbare angst for den religionsløse tidsalders virkelighed, afslører, at netop den anser Gud for at være død. Gud er så død for kirken, at den må påtage sig ved sin aktivitet at opvække ham fra de døde. Eller udtrykt med et billede fra det Gamle Testamente: ved hele sin måde at forholde sig til den religionsløse nutid på bærer kirken sig ad ligesom Baals profeter på Karmels bjerg, om hvem Elias mente, at de anså deres Gud for at være en Gud, der var faldet i søvn eller var rejst bort, så at hans profeter derfor måtte råbe højt for at få ham til at vågne eller komme hjem.

Man kan derfor ikke sige, at nutidsmennesket i kirken er beskyttet imod den problematik, som hører sammen med den sækulariserede, religionsløse tidsalder. Det er nu heller ikke kirkens opgave at yde en sådan beskyttelse for religionen og det religiøse. Kirken er, når den ellers er kirken, altid det mest ubeskyttede sted af alle. For kirken er stedet, hvor Guds ord lyder, og hvor evangeliets lys falder på mennesket og dets tilværelse. Kirken er det sted, hvor det menneske, der lader sig forurolige af det, som han må indrømme som sandhed, skal høre, at der ikke er anden sandhed end den, som kommer fra Gud, og at også den sandhed, at tiden er religionsløs, at Gud er død, at mennesket idag ikke kan være religiøst, sådan som tidligere slægtleds mennesker har været det, at også dette er Guds sandhed, at det er den sandhed, hvormed Gud kalder til tro på sig, drager mennesket til sig.

Denne situation, hvor Gud er død, er ikke kommet som et lyn fra en klar himmel, og den er heller ikke kommet, fordi mennesker i nutiden pludselig er begyndt at blive så ganske usædvanlig ugudelige. Sådant er man vel tit tilbøjelig til at forestille sig det i kirkelige kredse. Man taler om de gode gamle dage, da det nærmest var en selvfølge, at alle mennesker var kristne. Men ser man de gode gamle dage nærmere efter i sømmene, opdager man altid, at de ikke var så forfærdelig meget anderledes end de dage, man selv lever i. Den religionsløse, ateistiske situation, som karakteriserer vor tid, har været under forberedelse i de sidste

femhundrede år, i hvert fald siden den italienske renaissance, hvis man ikke vil sige, at den har rødder i selve den middelalder, man ellers ynder at kalde troens århundreder. Lige siden renaissanceen finder vi mennesket i færd med at erobre sin egen tilværelse, ja, sig selv med. Og de, der har ligget i spidsen for denne udvikling, som alle - også de kristne kirkesamfund - før eller senere, bevidst eller ubevidst, først protesterende og siden stiltiende, har sluttet sig til - disse mennesker selv har, ikke altid, men i hvert fald meget ofte, forstået det sådan, at det var Gud selv de kæmpede imod og søgte at erobre tilværelsen fra. Først erobrede mennesket *naturen*. Man opdagede Amerika. Man opdagede, at jorden gik rundt om solen. Man opdagede at verdensrummet var uendeligt, og at den blå himmelhvelving, som Gud havde skabt ifølge bibelen, var et optisk bedrag. Man opfandt kikkerten og studerede planeterne og beregnede deres baner. Man opdagede tyngdeloven, der gav nøglen til forståelse af alt det, der hedder bevægelse i rummet. Man opdagede blodkredsløbet og lærte menneskets anatomi og fysiologi bedre at kende. Og gennem alle disse opdagelser får mennesket i løbet af det 16. og 17. århundrede et helt andet forhold til den natur, hvori det er sat, end det havde haft tidligere. Mennesket står nu ikke længere passivt over for den overmægtige natur, der er fuld af guddommelighed og mysterium, men det griber aktivt til og befaler dristigt naturens døre at lukke sig op - og det konstaterer triumferende, at de adlyder menneskets befaling. En helt ny profan og dagklar natur, som mennesket aldrig før har drømt om, åbenbarer sig for dets blik. Men det menneske, der således er begyndt at erobre sin tilværelse, kan ikke standse på et vilkårligt sted. Det presses videre af sin egen erobringstilværelse. Det bliver ikke nok for det at erobre naturen. Det må også erobre *kulturen*. Det hus, som mennesket bygger sig på grundlag af det, som det forefinder, samfundet og dets ordninger, kan ikke længere forblive gudgivne størrelser, der fordrer ubetinget respekt, i den skikkelse, de har, fordi Gud har villet dem sådan, villet deres uforanderlighed. Men mennesket ser det som sin opgave ved hjælp af sin fornuft at forandre på disse ordninger, det vil nu selv skabe den orden, der skal råde i samfundet. Ned igennem hele det 18. århundrede ser vi, hvordan mennesker i alle lande gribes af den tankegang, at de ved hjælp af fornuften skal gribe ind i de overleverede forhold og skabe en helt ny verdensorden, der kun følger de love, som mennesket ved sin egen fornuft sætter for den.

Men menneskets erobring af tilværelsen standser ikke med erobringen af kulturen og samfundsordningen. Efterhånden som mennesket opdager sig selv eller sit eget væsen, forsøger det også at gøre sig til herre over sig selv på den måde, at det bliver sin egen tilværelses lovgiver. Det skal ikke blot med sin fornuft finde de love, som harmonerer med fornuften, men det skal også selv give sig de love, hvorefter det skal leve. Dets egen vilje skal give sin anerkendelse af det, som skal være dets lov. Mennesket vender nu sin kritiske tanke imod den overleverede *moral*, som ellers tidligere har stået fast som Guds uforanderlige vilje, og spørger, om ikke også moralen kan og skal forandres, således at den bedre kan stemme overens med den nye erkendelse af sit væsen som sin egen lovgiver, som mennesket er trængt frem til. Hele det 19. århundrede er fyldt med sådanne forsøg på at skabe en anden moral end den gamle kirkelige, en ny human og autonom moral, som kendetegnes ved, at det er mennesket selv, der vælger den moralske norm og forsyner den med en human begrundelse. Så har det mindre at sige, hvad det er for en moral, man når frem til, om det er den rationalistiske nyttemoral eller den idealistiske fuldkommenhedsstræben eller Nietzsches overmenneskemoral. Princippet er det samme: mennesket er autonomt, selvlovgivende; moralsk myndighed har kun det, som mennesket selv indrømmer myndighed over sig. Mennesket vælger selv sin moral og har således gjort sig til herre over den. I vort århundrede er endelig denne tilværelseserobringbevægelse skredet så langt frem, at den også retter sig imod den magt, som i tidligere århundreder anbragte mennesket på dets plads og gav det dets navn, nemlig *religionen*. Religionen forlemede menneskets tilværelse med en metafysisk ramme, inden for hvilken det levede sit liv, og som det orienterede sig efter. Idag er denne overnaturlige ramme faldet for menneskets stormløb. Nu skal mennesket selv skabe sig en sådan ramme, der kan afgrænse og definere tilværelsen for det og give den et navn, så at det kan kende sig selv. En eksistentielistisk filosof har formuleret den sætning, at mennesket skaber sig selv. Og det *må* mennesket gøre i religionsløshedens tidsalder. Det er ikke bare en åndrig meningsløshed. Mennesket *må* skabe sig selv der, hvor religionens ramme er brudt ned, fordi mennesket *må* have et navn, og det *må* nu

selv give sig det navn, som religionen tidligere gav det. Det må selv finde sig sin plads og sin opgave, selv definere sit væsen. Det bliver til det, som det selv afgør sig for at være. Mennesket er sin egen afgørelse og intet andet.

Denne menneskets — og vi må jo i denne sammenhæng især tænke på det europæisk-amerikanske menneskes — erobring af sin egen tilværelse er nu foregået sammen med Guds gradvise forsvinden bagved det, som er menneskets, eller som er skabt af mennesket. Hele denne bevægelse, som har stået på i hvert fald i de sidste femhundrede år, ser ud som en jagt, mennesket foranstalter på Gud. Mennesket så at sige jager Gud ud af sin tilværelse. Skridt for skridt nødes Gud til at afstå sit herredømme over tilværelsen til mennesket. Skjuler han sig i smuthuller, hvor mennesket endnu ikke er trængt frem med sin fornuft, og hvor mysteriet kan skjule sig for profanitetens og sækulariseringens klare dagslys, så er det dog altid kun en galgenfrist. Før eller senere oplyser mennesket med sin fornuft også smuthullerne og erobrer de sidste skanser fra Gud. Ja, sådan ser det ud. Og sådan forestiller det tilværelseserobrende menneske sig også, at det virkelig forholder sig. Der er blot en ting, som mennesket ikke har forestillet sig, og som det ikke opdager, før det er for sent at ændre noget ved det. Mennesket kan ikke forestille sig, at der kommer et helt andet resultat end det, som det selv havde tænkt, ud af dets erobring af tilværelsen. Den lykke, som mennesket forestiller sig, at det skal vinde ved at gøre sig til herre over verden, kommer ikke. I stedet kommer der ulykke og angst. Det ser ud, som om den tilværelse, som mennesket har gjort sig til herre over, slår igen, hævner sig på mennesket for den uret, den har været genstand for fra dets side, straffer det ved pludselig at rejse sig imod det og gebærde sig, som om den er menneskets Gud. Mennesket nødes til at blive en træl under den verden, som det har bemægtiget sig og lagt under sine fødder. Og i den angst, der således kommer over det, begynder det — uden at forstå sig selv eller angsten — at spørge om, hvad det egentlig er, det har gjort i det, som det har gjort — og som det i en vis forstand har været nødt til at gøre. Det begynder at spørge om, hvorfor det hele dog er faldet helt anderledes ud, end det havde forestillet sig og også havde grund til at vente sig. Og når mennesket således nødes til at begynde at spørge, da er der plads for, at også den bibelske tanke kan melde sig og gøre sig hørt i det mindste som en mulighed for selvforståelse, om det ikke skulle være Gud selv, den Gud, som mennesket har drevet ud af sin tilværelse og slået ihjel og triumferet over, som er med i hele denne bevægelse, og om det ikke netop skulde være ham, der fremkalder den og leder den. Skulde det måske være Gud selv, der ved således at trække sig tilbage til det usynlige har haft til hensigt at gøre mennesket myndigt, at overdrage det ansvaret for dets egen jordiske tilværelse — men ikke for at mennesket skulde gøre sådan som det faktisk har gjort, nemlig handle som en dære og sige, at der ingen Gud er og indrette sig derefter, men for at mennesket i stedet i troen skulde følge efter den Gud, der går foran netop ved at skjule sig — eller komme til virkelig tro ved at følge efter ham ud i mørket — og syng lovsang til ham for den ære, han således har vist mennesket ved at sætte det på jorden som sit billede og befale det at gøre sig jorden underdanig?

Når det, at Gud således trækker sig tilbage, hører med til eller simpelthen er hans guddommelige væsen, er hans måde at have omsorg for mennesket på, så følger heraf, at denne tilbagetrækning møder mennesket i skikkelse af en *fordring* om, at det selv skal overtage ansvaret for verden og sin tilværelse i verden, og det vil netop sige som en *fordring* om sækularisering. Og så skal mennesket naturligvis sækularisere alle områder af sin tilværelse. Det skal sækularisere *naturen*, udforske den med sin videnskab, tage dens kræfter i sin tjeneste ved sin *teknik*. Det skal ikke nøjes med undrende at tilbede det umådeligt store og uendeligt gådefulde, som det møder i naturen. Men det skal ved sin aktive indgriben berøve naturen dens storhed og fravriste den dens gådefuldhed, udforske den og således lægge den ind under sit herredømme.

Og mennesket skal sækularisere *kulturen*. Det skal ikke lade den bestemte kulturelle struktur, som faktisk er fremkommet i historiens løb, blive stående som en guddommelig og uforanderlig indretning, der har krav på at blive respekteret som eviggyldig. Det faktisk bestående har ikke ved sin faktiske beståen legitimeret sig som guddommeligt for mennesket. Men dette skal bruge sin fornuft til at *omskabe*, hvad det forefinder af kulturel struktur, sådan at det holder trit med eller kommer til at svare til det menneske, som bestandig forandrer sig, og som er kulturens subjekt.

Ligeledes skal mennesket sækularisere *moralen*. Mennesket skal selv afgøre, hvad der er godt og hvad der er ondt for det — i verden. Det skal ikke nøjes med at regne en moral for gyldig, fordi den er overleveret som værende engang i en mythisk fortid kommet ind i verden ved en guddommelig åbenbaring. En sådan respekt for *moralen*, fordi den er overleveret, er ensbetydende med, at mennesket kuster et ansvar fra sig, som det skal bære for at være menneske. Når Gud trækker sig tilbage, betyder det, at mennesket får større ansvar — ikke at det intet ansvar får, således som en forskræmt kirkelig konservatisme tror. Og til dette større ansvar hører netop, at mennesket selv skal sige til sig selv, hvordan det skal handle mod sit medmenneske. Guds bortgang betyder, at mennesket ved dette større ansvar føres nærmere til sit medmenneske.

Endelig skal mennesket også sækularisere *religionen*. Det vil sige, at det skal selv finde, hvor dets grænse er, og hvor det derfor skal blive til intet i tilbedelse af skaberen. Det skal ikke møde sin grænse som en udvortes objektiv størrelse, det løber panden imod, men det skal opdage sin sande grænse, idet det selv frivilligt begrænser sig selv. Det er jo denne sækularisering af religionen, som i ganske særlig grad har trængt sig på i vor tidsalder, og som overhovedet har gjort, at sækulariseringens problem med uafviselig styrke trænger sig på idag. For tidligere slægtled stod i det mindste religionen fast som noget, der var uafhængigt af mennesket; den var det evige og uforanderlige midt i al foranderligheden; den fordrede ikke dets afgørelse af, at den var det evige. Den krævede kun, at mennesket anerkendte, at det her ved religionen mødte sin grænse, uanset om det ved sig selv erkendte den som sin grænse eller ikke. Men fordringen om sækularisering bringer mennesket på afgørelsens afstand fra det, som er dets grænse, idet den kræver, at mennesket ikke lader sig standse af nogen grænse, der kommer til det udefra på udvortes måde, men at det selv finder og sætter sin grænse, således at det virkelig for alvor er dets grænse, og at det således sækulariserer religionen. Dette betyder selvfølgelig ikke, at det sækulariserede menneske er mindre religiøst end tidligere slægtleds mennesker, men det er religiøst på en anden måde og må være det. Og dette forhold skal tænkes med, når man taler om, at det er umuligt for nutidens mennesker overhovedet at være religiøse og f. ex. i den anledning taler om en ikke-religiøs interpretation af N. T. Meningen med dette kan være god nok, når man blot forstår det rigtigt. Men man må ikke heraf lade sig forlede til at overse det selvfølgelige, at den sækulariserede religion, som mennesket selv afgør sig for, idet det selv finder sin grænse, i ligeså høj grad er religiøs som den ikke-sækulariserede. Det, som er sket, er blot det, at religionens sted helt er forlagt fra det objektive til det subjektive — hvilket på ingen måde er ensbetydende med det subjektivistiske, det vilkårlige. Det sækulariserede menneske er netop i sandhed religiøst derved, at det selv finder og sætter sig sin grænse, hvor det skal tilbede, fordi fordringen således møder det menneske, som er blevet subjektivt, i sin maximale skikkelse — og derpå kendes den i sandhed religiøse fordring, at den er maximal, angår det hele menneske. At risikoen for, at mennesket under disse vilkår kommer til at sætte sig sin grænse på et forkert sted, hvorved dets religiøsitet eller tilbedelse bliver til afgudsdyrkelse i stedet, vil være umiddelbart indlysende — men det højeste er ikke til uden den højeste risiko.

Således forstået er sækulariseringen en *fordring*, som Gud selv stiller til mennesket. Og dette er sandhedsmomentet i den antipictistiske kirkeligheds opfattelse af sækulariseringen som noget, kirken må hilse velkommen. Man kan sige, at sækulariseringen hører med til den *lex naturalis*, som gælder for alt menneskeliv. Men heraf følger naturligvis også, at det er unøjagtigt at sige, sådan som man ofte har sagt, at sækulariseringen er en konsekvens af den kristne tro. Denne efterhånden almindeligt hævdede påstand trænger selv til at blive sækulariseret. Ligesom *lex naturalis* er den lov, som er skrevet i alle menneskers hjerter, således er også sækulariseringsfordringen skrevet i *alle* menneskers hjerter og ikke blot i de kristnes. Den bevægelse, som vi kan iagttage hos grækerne, bevægelsen fra mythos til logos, fra mythologisk til historisk selvforståelse, er uafhængig af kristendommen. Og vi møder den samme bevægelse gennemført i G. T., altså hos mennesket under loven. Sækulariseringsbevægelsen, som meget rigtigt følger den kristne kirke, kommer ikke egentlig fra den kristne tro, men fra den lov, som kirken også prædiker, idet den prædiker evangelium. Inden for alle religioner møder man på et eller andet stadium sækulariseringsbestræbelser. Dette er i sig selv nok til at vise, at sækulariseringen rettelig hører hjemme på lovens plan og ikke egentlig har noget med evangeliet at gøre. At sækulariseringsprocessen så

ikke nogetsteds bliver gennemført, men alle vegne munder ud i en eller anden ny form for mythisk selvforståelse, er en sag, som hænger sammen netop med dette forhold, og som jeg i det følgende skal søge at komme lidt nærmere ind på livet.

Den, som har arbejdet mest energisk med spørgsmålet om sækulariseringen, er Friedrich Gogarten, og jeg vedgår gerne at have lært af ham, og jeg kan følges med ham et langt stykke. Alligevel bliver jeg nødt til at kritisere ham, ligesom jeg har været nødt til at gøre det med Bultmann, hvem han jo iøvrigt står nær i sin theologi. Gogartens forståelse af, hvad sækularisering er, stammer hovedsagelig fra den lutherske theologi, men den har også tydelige rødder i det 19. århundredes udviklingstanke. Han ser det europæiske menneskes historie som en bevægelse, hvorved mennesket løser sig ud af den mythiske verden eller den omklamrethed af verden, hvori mennesket som mythisk befinder sig. Denne bevægelse er vel begyndt med den græske filosofi og er for så vidt uafhængig af kristendommen, men på græsk grund når den aldrig til at blive andet og mere end en ansats. Først den kristne tro giver mennesket den fulde selvstændighed over for verden, sådan at mennesket ikke længere er en del af verden, som det er for den græske tanke, selv hvor den når længst. For Gogarten bliver den kristne tro således uundgåeligt til et middel til at føre den sækulariserende bevægelse igennem til fuldkommenhed, som på græsk grund ikke kommer længere end til, at det mythiske på en ejendommelig måde bliver brudt. Gogarten udtrykker sig sådan: »Men principielt er ved den kristne tro hin uhyre neutralisering og afdæmonisering af verden begyndt, som siden er blevet fuldendt i den moderne naturvidenskab. Den kristne tro har gjort det forhold til verden muligt, hvori menneskeånden vandt frihed til uden frygt og uden forbehold at undersøge alle ting og fænomener, som møder den, og således at der for den ikke principielt gives nogen hemmelighed, over for hvilken den gør holdt. Det er intet tilfælde, at vesterlandets kultur, som opstod og blev formet under indflydelse af den kristne tro, er blevet til den videnskabelig-tekniske kultur, der søger at beherske verden gennem teknisk indsats. Og man vil næppe kunne nære tvivl om, at reformationen, hvori gudsforholdets karakter af ren modtagen blev genvundet, har skabt muligheden for denne kulturs udformning. Det moderne menneskes selvstændighed over for verden, hvor igennem det på den radikaleste måde har løst sig ud af det mythiske forhold til den, og som griber ind lige til den dybeste kerne af dets existens, og som forvandler den ikke blot her og der men i alle dens forhold, er altså en legitim følge af den kristne tro. Den, som vender sig imod hin, vender sig imod denne.« (Die Verkündigung Jesu Christi p. 456f.) Hvad Gogarten ud fra denne grundforståelse derfor må arbejde på, er at få den kristne tro forkyndt således rent, at verden bliver holdt nede i den rette sækularitet, hvor mennesket ved sin fornuft har ansvaret for dens enhed og helhed, og således hindret i, at den i sækularismen, den afsporede sækularisering, hvor mennesket ikke lever ud af troen på Gud, men ud af sin selvstændighed over for verden, skal blive til en dæmonisk størrelse, der afslutter sig i sig selv. Trods alt det rigtige, som Gogarten siger, er der noget, han overser, og som beviser, at han endnu i nogen måde er fanget af det 19. århundredes udviklingstanke, på mythisk vis omklamret af denne. Han har overset, at bibelens Gud både bygger op og river ned, hvilket i denne sammenhæng betyder dette, at den udløsning af den mythiske verdens omklamring, hvori det europæiske menneskes historie meget rigtigt består, samtidig medfører en tilintetgørelse af denne udløsning. Eller udtrykt på anden måde: sækulariseringens frigørelse af mennesket fra verdensomklamring til selvstændighed over for verden betyder samtidig en overgivelse af menneske til en ny omklamrethed af verden. Og dette sidste er ikke noget underligt, som sker, men det er tegnet på, at den hele bevægelse eller det hele udviklingsforløb er omklamret ikke af verden, men af denne verdens fyrste, af ondskabens magter i det himmelske, af syndens og dødens og djævelens magt, og er det på hvert af sine trin, således at den sækularisering, som evangeliet bevirker, er af en helt anden art end den sækularisering, som finder sted på det plan, hvorpå den græske filosofiske tænkning bevæger sig, og hvorpå man selvfølgelig kan sige, at kristendommen som idéhistorisk størrelse, d. v. s. projiceret ned på tænkningens plan, fortsætter, hvad filosofien har begyndt.

Måske kan jeg bedre forklare, hvad jeg mener, ved at fremdrage nogle ordpar, der i deres indbyrdes forhold antyder den bevægelse, der finder sted inden for den græske filosofi, og den bevægelse i G. T., der svarer dertil. I den græske tænkning går bevægelsen som bekendt fra mythus til logos, fra fantasiens uordnede til fornuftens ordnede tænkning. Men bevægelsen standser ikke med logos. Den reli-

giøstet eller den tro på fornuften, som bestandig er med i den filosofiske udvikling, bevirker, at logos, fornuften, sprænges. Vejen går videre fra begreb til symbol. Dette sker i sin begyndelse allerede hos Platon, der ikke kan undvære mythen, når han skal udtrykke det dybeste, selv om han taler ironisk om den, når han bruger den, og altså netop bruger den som symbol. Men det, som således er til stede som ansats hos Platon, kommer til udfoldelse i hellenismens religionsfilosofi, gnosis og mystik. Der bliver tanken selv religiøs eller åbenbares som religiøs. Men der destrueres også tanken i mystikkens paradoxer og symboltale, eller mythen holder i gnosis sit indtog påny medbringende syv andre myther, der er værre end den selv. Det *begreb*, der har løst sig ud af *fantasiforestillingens* omklamring, bliver som *symbol* påny omklamret af det uerkendelige.

Ganske tilsvarende er den bevægelse, som for filosofien finder sted i menneskets forhold til den det omgivende verden. Udgangspunktet er her *kaos*, som sækulariseres ved hjælp af logos og derved bliver til *kosmos*. I denne ordning af verden rejser mennesket sig op over omgivelserne og vender sig imod naturen for at beherske den med sin fornuft. Men kosmos er ikke bevægelsens slutstadium. I hellenismen bliver kosmos' gode orden til heimarmenes tvang, eller denne verden bliver til det onde, *to me on*, det, der ikke har væren, eller til det fremmede og fjendtlige, som mennesket hadefuldt vender sig imod. Man kan ikke, som Gogarten gør det, sige, at den hellenistiske gnosis, for hvilken kosmos er blevet indbegrebet af alt det onde og meningsløse, egentlig ikke er en græsk dannelse. Det beror naturligvis på en definition, hvad man vil regne med til det græske. Men en definition må ikke være vilkårlig, og det er vilkårligt, hvis man definerer sådan, at en slutfase, der optræder overalt og således viser, at den hører med, udelukkes. Netop i denne slutfase kommer de destruktive kræfter for dagen, som har været der fra begyndelsen, men som blot ikke var synlige under den pæne overflade.

Vender vi os fra den græske filosofi til G. T., finder vi noget ganske parallelt. Bevægelsen går her fra *kødets begæringer*, som karakteriserer det hedenske menneskes måde at leve på, til *loven*, ved hvis erkendelse Gud gør mennesket frit til at herske over begæringerne og giver det erkendelsen af hans vilje, som gør det liv uafhængigt af den skabte verdens immanente kræfter og derved gør det frit til at leve. Men bevægelsen standser ikke med loven som en sådan frigørelsesmagt. Slutfasen i G. T. er — fordi loven bliver gjort til genstand for tro — *lovreligiøsitetens destruktion af loven*, trældommen under overleveringernes uendelighed. Fromme menneskelærdomme trænger sig ind og sætter sig i Guds lovs sted. Alle bud bliver lige vigtige, og kødets begæringer sniger sig ind igen tilsyneladende dækket af lovens autoritet.

Og går vi til den verden, der omgiver mennesket, finder vi den samme bevægelse. Vejen går her fra *verdensdybet*, *tehom*, *abyssos*, hvorover Guds ånd svævede, til det faste land, den jord, som Gud kalder frem ved sit ord, og på hvilken han har sat mennesket, for at det skal gøre sig den underdanig og dyrke og vogte den for ham. Men den ender ikke her. I G. T.s slutfase er denne gode verden, som er Guds skabning blevet til *denne verden*, d. v. s. den onde og fordærvede verden, som skal gå til grunde på Herrens dag, når Gud kommer for at holde dom og for at skabe en ny himmel og en ny jord.

Det afgørende for denne bevægelse, som jeg her har forsøgt i korthed at skitserer, er, at den ender i en destruerende slutfase, som på ingen måde kan skubbes til side som noget, der ikke hører med. For den er et *tegn*, der siger, at den i og for sig gode og rigtige sækularisering af menneskets tilværelse, som her finder sted på lovens plan, netop kun er på lovens plan. Den er ikke og skal ikke være andet og mere end en forudforståelse og en misforståelse, eller en misforstående forudforståelse af den sækularisering af menneskets tilværelse, som evangeliet skænker. Den frihed, som skænkes mennesket i troen, og som Paulus giver så kraftigt udtryk for, og som Gogarten så stærkt fremhæver, er ikke en frigørelse fra den mythiske omklamring af verden, men den er en frigørelse fra den omklamring af menneskets verden, som er til stede der, hvor mennesket tilbeder det skabte fremfor skaberen og derved kommer i fangenskab under denne verdens fyrste.

Når det forstås på denne måde, kan den kristne tro ikke — som Gogarten vil gøre det — benyttes som et middel til at bringe det europæiske menneskes sækulariseringsbevægelse tilbage til det rette spor. Den restaurative tendens, som Gogarten med stor styrke bekæmper hos andre, er klart nok til stede også hos ham selv, selv om den har antaget en anden skikkelse. Evangeliet kan overhovedet

ikke bruges til noget som helst. Det kan kun høres. Og når det høres er mennesket frit til at leve i verden, men ikke af verden. Så må det iøvrigt være et mythisk menneske eller et reflekteret sækulariseret menneske, det er uden afgørende betydning. Men det er som dem, der selv er med til at pervertere den i sig selv gode sækularisering til sækularisme, og hjælpeløst med i denne pervertering, at vi skal høre det sækulariserende evangelium, ikke som dem, der af lutter iver efter at tage vor egen historiske situation alvorligt som stedet, hvor vi skal høre evangeliet, distancerer os over for de andre sækularister for ved vor bedre theologi at forkynde det sækulariserende evangelium for dem.

Det skulde herefter være forståeligt, at den omstændighed, at sækulariseringen simpelthen er skaberens fordring til mennesket, ikke betyder, at vi så kan acceptere den faktisk skete sækularisering på den måde, som den antipietistiske kirkelighed idag siger, at den gør, og med den sige, at den koncentration omkring livet i denne verden, som sækulariseringen betyder, ret forstået er identisk med den sande kristendom. Det kunde vel lyde besnærende ikke at behøve at gøre andet end at acceptere sækulariseringen. Men i virkeligheden er det ikke så lige en sag at acceptere skaberens fordring. Der er her noget, man har overset, og som dog ellers er tydeligt nok. Man har overset — eller overset, hvad det betyder — at i sækulariseringens kølvand kommer *nihilismen*, menneskets principielle ubundethed af alt og alle. Man har overset, at hvor loven kommer, der kommer også dens overtrædelse. Den selvstændighed, som sækulariseringen fordrer af mennesket, og som er en selvstændighed i lydighed, er i livets virkelighed uadskillelig fra en selvstændighed, der ikke vil forstå sig selv som lydighed, men som uafhængighed af alt andet end menneskets egen vilje. Det at mennesket skal afgøre sig og kun i afgørelsen er menneske, bliver forstået som det, at mennesket har ret til at vælge og vrage alt. Og denne nihilistiske selvforståelse bevirker, at der samtidig med sækulariseringens rette og gode frigørelse af menneskelivet i verden kommer en sideløbende trussel — og ikke blot en trussel — om dette samme menneskelivs destruktion. Og det vil sige, at den, der accepterer sækulariseringen — eller siger at han gør det — samtidig kommer til at acceptere destruktionen og derved bane vejen for den. Den nihilistiske trussel om undergang følger altid i sækulariseringens kølvand og er en påmindelse om, at der, hvor sækulariseringens i sig selv gode og rette lov findes, der vil også menneskets synd være, der bemægtiger sig denne i sig selv gode lov og udnytter den til sit onde formål. Hvad det derfor drejer sig om, er ikke at acceptere sækulariseringen, men — sækulariserende — at erkende, at vi ikke kan sækularisere, sådan som der virkelig skal sækulariseres, fordi vi i alt vort sækulariserende og frigørende arbejde blot arbejder os i armene på en ny omsluttethed af magter, der trælinder mennesket. Til den antipietistiske kirkelighed, der er rede til at acceptere sækulariseringen, skal der derfor siges med Anselm: *Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum* (har du aldrig betænkt, hvor tung syndens byrde er). Og det betyder da, at sækulariseringen, foruden at den er Guds bortgang og dermed hans gode og retfærdige fordring til mennesket om selvstændighed, tillige er Guds bortgang til *dom* over menneskets oprørske stræben efter at frelse sig selv og gøre sig selv til menneske igennem sækulariseringen. For det er jo sagen, at mennesket benytter sækulariseringens gode og retfærdige fordring, ikke til i lydighed at gøre sig verden underdanig, men til at bjerge sit liv som menneske. Mennesket vil ikke modtage sin selvstændighed som en gave af Skaberens hånd, hvorved der vilde være sørget for, at selvstændigheden bliver relativiseret til blot at være en selvstændighed i forholdet til verden og livet i verden. Men mennesket gør i stedet denne selvstændighed absolut, gør den til uafhængighed af Gud; det vil sige, at mennesket tror, at det bjerger sit liv som menneske igennem sin selvstændighed. Og dermed har vi sækulariseringen i den skikkelse, som den idag findes hos mennesker i alle lande, *sækularismen*. Man kan forstå sækularismen som en form for *farisæisme* i den forstand, at den er en lovreligion, hvori mennesket vil vinde sit liv som menneske ved hjælp af sine egne gerninger. Sådan stræber det sækularistiske menneske efter at skabe sig selv med hjælp af det ansvar og den afgørelse, som sækulariseringen fordrer, og som Guds bortgang lægger på den. Dette forklarer alle de træk ved sækularismen, som giver den lighed med den kirkelige pietisme. Men man kan også forstå sækulariseringen, især i dens nihilistiske konsekvens, som en form for *gnosis*. I nihilismen har det sækulariserede menneske nået fuldkommenheden. Opstandelsen er her allerede sket. Mennesket er frit til som sin egen skaber at fritage sig selv for ethvert ansvar. Og dette sidste forklarer

alle de træk ved sækularismen, som giver den lighed med den kirkelige orthodoxisme. Om man vil forstå sækularismen som farisæisme eller som gnosis er uden betydning. Disse to religioner optræder vel gerne som hinandens modstandere, men de er på bunden et og det samme.

Men fordi sækulariseringen ikke kan være til, uden at den strax bliver perverteret til sækularisme, derfor er Guds bortgang i fordringen om menneskets selvstændiggørelse, som er god og retfærdig, tillige Guds dom over det ulydige menneske. Og den nihilistiske trussel om alt menneskeligheds undergang, som følger i kølvandet af sækulariseringen, er tegnet på dommens ikrafttræden, tegnet på Guds vrede. Her ligger sandhedsmomentet i den traditionalistiske kirkeligheds forståelse af sækulariseringen som afkristning, frafald fra Gud, den kirkeligheds, der ikke kan acceptere sækulariseringen, men sætter sig til modværge mod den og stræber efter at få den til at gå tilbage der, hvor den er skredet frem. Men denne kirkelighed forstår blot ikke, at den Guds bortgang til dom, som sækulariseringen (fordi den altid kommer i sækularismens og nihilismens skikkelse) også betyder, er en dom over denne kirkelighed selv såvel som over verden. I sin protest mod sækulariseringen ligner kirkeligheden derfor molboen, der klatrede op i kirketårnet for derfra at se på verdens undergang. Den kirkelighed, der protesterer mod andres sækularisering, ser ikke, at den selv deltager i sækulariseringen, og det skønt der ellers skulde være tilstrækkeligt med tegn, der taler tydeligt nok derom. F. ex. har det kirkepolitiske diplomati jo aldrig manglet noget, hvad sækularisme og nihilistisk lovløshed betræffer. Ja, i virkeligheden er det vel sådan, at det er kirkeligheden selv, der er gået foran i det sækularistiske menneskes tilblivelsesproces. Der findes intet så lovløst som den kirkelighed, der har — eller mener at have — til opgave at handle i en verden, som ligger uden for kirkens eget afgrænsede område. At Gud i sækulariseringsprocessen — eller om man hellere vil: i sækulariseringsfordringen — går bort, det er Guds måde at forkynde sin gode og retfærdige lov for mennesket på. Men fordi Guds lov træffer på mennesket i synden, bliver den til en lov, der dømmes og dræber. Den gode sækulariseringsfordring fremkalder den onde sækularisme og nihilisme. Og Guds bortgang, som fra Guds side oprindelig er ment som hans omsorg for menneskets selvstændiggørelse, bliver til det, at han støder mennesket fra sig, overlader det til det selv, tvinger det til at påtage sig den umulige og al ægte menneskelighed destruerende opgave: ved sin egen sækulariserende indsats at gøre sig selv til menneske.

Sækulariseringen som Guds dom over det menneske, der perverterer selvstændighedsfordringen, betyder også en afsløring af, at det sækulariserede menneske netop i sin frigjorthed og sin selvstændighed er omsluttet og trælbundet af magter, der holder det i fangenskab. I sækulariseringen, hvor den er, hvad den skal være, frigør mennesket sig fra den mythiske omsluttethed af verden til at være historisk, d. v. s. til selv at være ansvarlig for sin egen tilværelse. Sækulariseringsbevægelsen hører altså hjemme på jorden, på lovens, det humanes plan. Men netop derfor er sækulariseringen ikke identisk med *evangeliets* åndelige og evige frigørelse af mennesket, og heller ikke uden videre en følge af denne. Men når sækulariseringen kommer højest, er den en *forudforståelse* for evangeliets evige sækularisering, hvilket indebærer, at den samtidig er en misforståelse af den. Dette udtrykker sig deri, at det, som er forudforståelse, må gå til grunde under dommen, for at det i sin tilintetgørelse kan komme til at vise hen til den rette forståelse. Det vil sige, at målt med evangeliets målestok er både det primitive, det mythiske, af verden omsluttede menneske og det moderne, sækulariserede, historiske, selvstændige menneske i lige høj grad omsluttet og trælbundet af åndelige magter, der hindrer menneskets egentlige frihed, gudsbarnets frihed; Mennesket er omsluttet af syndens og dødens og djævelens magter. Det onde, som evangeliet frigør fra, er ikke det, at mennesket er mythisk, uhistorisk, omsluttet af *verden*; den frihed kan og skal mennesket vinde *ved loven*. Evangeliet frier fra omsluttetheden af synden og døden og Guds vrede. Men mennesket er overhovedet ikke i stand til at erkende sin omsluttethed af disse magter. Det vil derfor til alle tider, både i mythiske og sækulariserede tidsaldre afvise påstanden om sin omsluttethed af dem som absurd.

Jeg nævnte, at evangeliet betyder en åndelig og evig sækularisering af mennesket til at leve i Guds børns herlige frihed. Netop når sækulariseringen — i dens faktiske sækularistiske, nihilistiske skikkelse — bliver hørt som Guds vredes dom over mennesket, der misbruger Guds gode og retfærdige lov, og afslører, at

det er indesluttet af magter, som det ikke kan gøre blot det aller mindste til for at frigøre sig for, så er frigørelsen der som virkelighed. For det menneske, der udholder dommen ved at høre, at denne dom just er til for at tjene frigørelsen, betyder den, at mennesket af den anbringes på sin rette plads som skabning, der ikke har eller kan have livet i sig selv og derfor skal leve alene af at høre Guds ord. I den kristelige, den åndelige og evige, sækulariseringsdom går Gud bort fra mennesket i vrede over dets synd. Men hans bortgang er her samtidig en bortgang med mennesket. Det er indeholdt i dette, at Jesus, Guds søn, er den korsfæstede, der træder i synderes sted. Og det vil sige, at Gud netop i sin bortgang fra mennesket som dømmende retfærdighed kommer til mennesket som skænkende kærlighed. Den totale omsluttethed af syndens og dødens og djævelens magter, som dommen afslører, er derfor frihedens rette sted, det vil sige det sted, hvor friheden for mennesket eller menneskets frihed ikke kan være til på nogen som helst anden måde end netop som Guds gave til det menneske, som han i tilgivelsen gør til sit barn. Den sækularisering af mennesket, som evangeliet bevirker, består derfor ikke i, at mennesket gøres selvstændigt over for verden, men deri, at det gøres selvstændigt netop over for de dæmoniske ondskabens magter, som holder det fast i dets ulydighed mod den guddommelige befaling om kærlighed, gøres frit til at forsage djævelen. Ved evangeliet bliver mennesket frit til at træde på synden og døden og djævelen, frit til at tro med den tro, der overvinder — ikke den verden, som er Guds skabning, men den verden, der ligger i det onde.

Det følger af sig selv, at hvor evangeliets sækularisering af menneskets tilværelse er en virkelighed — og det er den i syndernes forladelse — der falder der også nyt lys over den sækularisering, der hører den immanente, humane udvikling, lovens område, til. Denne sækulariseringsfordring er vel stadig et udtryk for Skaberens vilje med mennesket, hans fordring til det om selvstændighed. Men den er nu noget andet og mere end en lov. Den er nu blevet til det, at Gud drager det menneske, som er hans barn, til sig, for at det må se hans ansigt. Sækularisering er det, at Gud går bort, og mennesket bliver alene i verden. Men når Gud i tilgivelsen er blevet den forsonede Gud og hans vilje derfor en forsonet vilje, så er sækulariseringen eller fordringen om den ikke mere en lov, der dræber ved at fordræ menneskets lydighed, men nu er den blevet til Guds *faderlige befaling*, og det vil sige, at den er blevet til Guds gerning, hvorigennem Gud selv giver det, som han befaler. Det, at Gud i sækulariseringen går bort fra mennesket, betyder nu, at han går foran mennesket for således fra sin ophøjelse at drage det til sig. Det, at Gud går bort fra mennesket, er netop den måde, hvorpå han drager det til sig. Han handler ikke med det på mekanisk vis som med en klods eller en ting, men han handler med det som menneske ved at kalde det til tro, ved bestandig at stille det i troens afgørelse, hvor alt dog i forvejen er afgjort af ham. At Gud trækker sig bort fra menneskets tilværelse, sådan at mennesket hverken kan finde ham oppe eller nede eller ude eller inde, men må lytte til den enbårne, korsfæstede søn, som har kundgjort ham ved at fornede sig, det betyder netop, at han er den ophøjede. Ikke i den forstand, at han sidder i det usynlige og nyder sin egen ophøjethed. Men han er den ophøjede på den måde, at han vil dele sin ophøjethed med det menneske, han har skabt, og derfor forneder sig for at drage det til sig, at det må se hans guddommelige herlighed. Netop fordi Gud er den ophøjede, lader han det se ud, som om han er den fornede, som om han går bort fra mennesket, når han drager mennesket til sig, for at dragelsen ikke skal komme fra noget eller nogen anden end ham, den ophøjede.

Jeg skal slutte med et citat af Kierkegaard: »Tag et Barn og Forældrene i Forhold til det. Lille Ludvig, han bliver hver dag kjørt en Tour i sin Barnevogn, en Fornøjelse, der gjerne varer en Time; og at det er en Fornøjelse, forstaar lille Ludvig godt. Og dog har Moderen hittet paa noget nyt, som bestemt vil fornøje lille Ludvig endnu mere: om han ikke selv kunde trække Vognen? Og han kan! Hvorledes, han kan? Ja, se Tante, lille Ludvig kan selv trække Vognen! Lad os nu være Mennesker, ikke forstyrre Barnet! thi vi ved jo nok, at lille Ludvig ikke kan, at det egentligen er Moderen, der trækker Vognen, og kun for ret at fornøje ham, er det hun leger den Leeg, at lille Ludvig kan selv. Og han, han puster og stønner. Svæder han maaske ikke? Jo, min sandten svæder han, Svæden staaer paa hans Pande, i Ansigtets Sved trækker han Vognen — men hans Ansigt er glædestraalende, glædedrukkent kunde man kalde det, og bliver det om muligt, endnu mere, for hver Gang Tanten siger: nej se lille Ludvig kan selv. Det var en mageløs Fornøjelse. Det at svæde? Nej, det at kunne selv. Saaledes med det at kunne ar-

bejde; ret forstaaet, gudeligt forstaaet, er det idel Fornøielse, Noget Gud har hittet paa for at fornøie Mennesket, Noget, hvorm Gud har sagt til sig selv: det vil bestemt fornøie ham meget mere end bestandigt at blive kjørt i Barnevognen. Det er Forestillingen der gør Udslaget, her som i alt. Naar det er for din Lyst, for Fornøjelsens Skyld, saa klager du ikke over at svede: vel, saa lad dit Arbejde være din Lyst, forstaae det saaledes, at det er noget Gud har hittet paa for at fornøie Dig, o bedrøv ikke hans Kjerlighed, hans troede, at det ret vilde glæde dig! Dette er en gudelig Forstaaelse af det at arbejde.« (S. V. XII p. 525.)

Kierkegaard taler her om menneskets arbejde. I den forstand, hvori jeg læser dette stykke, idet jeg sætter det ind i sammenhæng med det, der er talt om i det foregående - og som altså jeg og ikke Kierkegaard bærer ansvaret for — taler det også om sækulariseringen - sækulariseringen er jo blot menneskets arbejde i videre forstand. Og om menneskets arbejde kan der, når der skal tales gudeligt derom, kun tales humoristisk.

Johs. Horstmann.



Gå i Sparekassen...

BONDESTANDENS SPAREKASSE

har mere end 100 kontorsteder på Sjælland

Hovedkontor:

Vesterbrogade 8 - VESTERPORT - København V.

Telefon (01) 11 66 66

**DEN SJÆLLANDSKE
BONDESTANDS SPAREKASSE**

Modernismen contra modernisterne

Der er et væsentligt spørgsmål, som ofte er det, meningene deles på i diskussionen om modernisme m. m., nemlig det spørgsmål, om der er mening i at tale om *erkendelse* i kunsten og digtningen.

Der *er* mening i det. Det skal blot forstås ret. Det har naturligvis ikke noget at gøre med overjordisk åbenbaring, og al koketteren med tanken om kunsten som det moderne menneskes religion kan lægges til side. Det drejer sig om ganske sagligt at forstå billedets og digtets mekanik.

Hvordan bedømmer man kunst? Hvordan kommer man til den opfattelse, at et billede, et digt, er godt? — På en eneste måde: nemlig ved at værket ganske enkelt opleves som væsentligt, vedkommende, overbevisende, uafviseligt.

Det gælder det enkleste eksempel på ren formkomposition, f. eks. et billede af Mondrian, et hvidt felt med to sorte linier. Det er et billede af den slags, som får mange til først at mene, at det kunne da enhver lave. Hvis der skal være mening i at tale om kunstnerisk kvalitet i forbindelse med et sådant billede, må billedet selv have en evne til at overbevise betragteren om, at de to linier ikke er anbragt et tilfældigt sted, men netop det rigtige sted. Enten har billedet en sådan overbevisende evne, eller også er det ligegyldigt.

Og det gælder også det mest komplicerede værk. Når vi regner et digt for godt, vil det sige, at vi rent umiddelbart oplever det som væsentligt, oplever, at det angår os på en måde, så det ikke er til at komme udenom.

Umiddelbart betyder ikke ved første øjekast. Der skal måske en lang bearbejds- og fortolkningsproces til, før vi finder ind til værket. Men derefter er kvalitetsafgørelsen en umiddelbar accept under oplevelsen af værket.

Sådan tager vi stilling til et kunstværk. Og sådan vurderer kunsten selv sit værk. Der er ingen anden måde.

Man ser maleren under arbejdet jævnlige træde et par skridt tilbage og betragte billedet. Kun på den måde kan han tage stilling til det.

Og på samme måde kan digteren kun bedømme det, han skriver, ved at læse det. I praksis er der nok tale om en kompliceret sammenhæng, men principielt er det rigtigt, at kunstneren udøver de to funktioner som producent og kritiker.

Det fortælles om Arnold Schönberg, grundlæggeren af en matematisk præget kompositionsteknik, at han i USA fik at vide, at nogle komponister i hans fædreland var begyndt at arbejde efter hans principper. Han kom først med et begejstringsudbrud: Storartet. — Så tilføjede han: Kommer der musik ud af det?

Historien er anskuelig. — De højst forskellige moderne ismer er forskellige måder at få noget i gang på, få noget til at blive til. Det næste, vurderingen, er ikke forskelligt.

Mondrian arbejdede måske med passer og lineal og udregning af drejningsmomenter. Men når vi vil tage stilling til hans kompositioners kunstneriske kvalitet, nytter det ikke at tage centimetermål og vinkelmåler og kontrollere efter. Vi må stille os op og betragte dem, opleve dem. Og det samme måtte han selv.

Og hvad der interesserede Schönberg, var ikke, om komponisterne magtede den matematiske beregning, men om der kom musik ud af det, når man lagde øret til og lyttede.

Hvis dette forekommer os at gå udover, hvad vi kan overskue, kan vi gå til en så lidt »løssluppen« kunstner som Martin A. Hansen. Han var stærkt oplagt og foruroliget af spørgsmålet om kunsten som erkendelse. Det indgår som bekendt som en side af den krise. Bjørnvig mener at kunne påvise hos ham.

M. A. Hansen havde gjort den iagttagelse, at han, selv i en temmelig naturalistisk roman, ikke selv kunne bestemme handlingsgangen. At han, som bogen skred frem, mindre måtte opfatte sig som den styrende forfatter, mere som sekretær for personerne. Han taler om det øjeblik, »da der i Detaillernes Organisation, Skikkelsernes Vækst begynder at aabne sig en Viden, der ikke kommer fra ham til Digtet, men fra Digtet til ham — — nu skaber det hensynsløst sig selv«.

Talrige romanforfattere har gjort lignende erfaringer. Og det er vel ikke mærkeligt. I skematisk fremstilling bliver en roman vel til på den måde, at forfatteren sidder med et skitsemæssigt udkast og derefter udarbejder romanen, sætning for sætning. Og hver gang han har skrevet en sætning, må han lægge øret til og lytte: Kommer der musik ud af det? Lyder det overbevisende? Vil den

person reagere således på det foregående? — Og hvis sætningen ikke lyder overbevisende, må den ændres, og han må igen lytte.

Og som bogen bliver til, kan han risikere at blive ført hen, hvor han ikke havde tænkt sig at komme. Han kan, hvis det skal være, sidde tilbage med en bog, som kom til at demonstrere noget ganske andet, end han havde tænkt sig på forhånd, måske ligefrem dementere dette. Og det var måske nogle smukke moralske tanker, han havde gjort sig, et menneskesyn, noget det var ham magtpåliggende at føre frem.

Han kunne naturligvis nægte at rette sig efter, hvad han lyttede sig til, og tvinge bogen til at forkynde det, han havde på hjerte. Men en sådan vold mod personer og værket ville ikke blot han selv, men også den senere læser konstatere som en kvalitetsbrist. Bogen overbeviste ikke og måtte altså afvises som uden interesse.

M. A. Hansen var da heller ikke i tvivl om, hvordan forfatteren måtte stille sig i en sådan situation. Han skriver om det udtryk, at en forfatter »har noget paa Hjerte«, at det har »faaet et Indhold, som man maa mistro«. »Ingen kan villigere end jeg erkende, at Kunstneren maa være en Sandhedens, Menneskelighedens, Livets Tjener, at Digteren er forpligtet. Men det er kun i sin usvigelige Troskab mod Kunsten, han sandt opfylder sit Kald«. — Altså når han lader kunstværket hensynsløst skabe sig selv.

(Citatene er fra artiklen »Konvention og Formaand«. Man kan undre sig over, at Bjørnvig ikke gør mere ud af den artikel, som indeholder en så klar stillingtagen (i spørgsmålet om de forskellige samvittigheder). Den stod i Heretica, 1. årg. 1948, et vigtigt tidspunkt i Bjørnvigs tidstabel.)

Man kunne indvende, at der i det af M. A. Hansen beskrevne tilfælde kun er tale om, at forfatteren kommer på bedre tanker undervejs. Men så enkelt er det ikke. Kontrollen undervejs er en lytten. Forfatteren indtager læserens rolle, hans afgørelse sker pr. indsigt, intuition, udfra erfaring, fornemmelse for menneskelig adfærd. Det er et oplevelsesspørgsmål, og afgørelsen lader sig i reglen kun meget omtrentligt begrunde.

Om forfatteren overhovedet kom på bedre tanker, er usikkert. Vi kan finde eksempler på, at en forfatter tilsyneladende aldrig fik øje for, at hans skønlitterære værker livet igennem udsagde noget ganske andet, end han selv sagde, når han i øvrigt udtrykte sig, i artikler m. v.

Vi kan desuden se, at ordet erkendelse bruges i lidt anden betydning end i videnskabelig sprogbrug. Der er ikke tale om at nå til egentlig ny viden, men om at få at vide, hvad man strengt taget vidste i forvejen, men ikke havde gjort sig klart, at man vidste, — ikke havde erkendt. Ordet erkende kommer derved til betydningsmæssigt at nærme sig: indrømme, vedgå, se i øjnene.

Spørgsmålet om erkendelse i kunsten kan også ses i forbindelse med kunstens iøjnefaldende dokumentarfunktion, som bl. a. Ole Sarvig har behandlet.

Modernismen betyder med hensyn til udtryksmåde et brud med en lang tradition. Inden for malerkunsten ser man impressionisterne bryde med regler, som har stået fast siden den egentlige europæiske malerkunsts begyndelse engang i 1200-tallet.

Og når man bemærker, hvordan verdenshistoriens kunsthistoriske epoker meget nøje svarer til kulturhistoriske epoker, er der grund til at antage, at det skifte, vi oplever i den moderne kunst, kan ses som en dokumentation af, at vi fra impressionismen og fremefter er brudt op fra en kulturhistorisk epoke, så lang at vi godt kan kalde den den vestlige kulturs epoke, og at vi forlængst er på vej ind i en ny tid.

Det nye i kunsten er altså mere nyt nu, end det har været i århundreder. Da impressionisterne udstillede deres første billeder, protesterede publikum som bekendt rasende. Og publikum har protesteret trofast og vedholdende til og med i dag. Det er vel ikke ganske uforståeligt. Her havde vi indrettet os godt og solidt, og vi havde århundreders tradition i ryggen, og så kommer kunstnerne og vil forstyrre vore cirkler, eller rettere fortælle os, at vore cirkler forlængst er forstyrret, men vi blot ikke har opdaget det. Så protesterer vi. — Men kunsten har ret.

Og når velmenende mennesker ryster på hovedet og spørger, om kunstnerne dog ikke i det mindste kan male, så man kan se, hvad billederne forestiller, og skrive digte, hvor grammatikken og logikken er i behold, så er det måske sagt udfra en total mangel på forståelse af det væsentlige i situationen. For hvad er det, man

siger? Man siger: Kunne I ikke lyve lidt for os? Bilde os ind, at der intet er sket? Så vi kan få lov til at blive hængende i uvirkeligheden, endnu mere ude af trit med den tid, vi lever i?

Situationen kan synes at være den, at vi var kommet så godt i gang gennem århundrederne, at vi i de sidste snart hundrede år er fortsat videre op ad stigen uden at opdage, at der ikke var flere trin. At det i længden bliver en uholdbar situation, er klart.

— Men hvad her er væsentligt, er, at da impressionisterne hængte deres billeder op, anede de ikke, hvad det var for dokumenter, de havde frembragt, så lidt som publikum anede, hvad man protesterede imod. Det er først senere under opbrudsprocessen, man har sat sig hen og studeret dokumenterne og set, hvad de viste.

Impressionisterne interesserede sig ikke meget for tids- og kulturhistorie. De interesserede sig for maleri. Men ved at beskæftige sig med deres fags problemer, ved at følge den drift, som altid er i kunsten, efter at nå til et sandere udtryk, kom de til at dokumentere noget væsentligt for deres tid. Sådan som kunsten altid gør det.

Også i denne dokumenterende forstand kan man tale om erkendelse i kunsten, om kunsten som en vej til troværdig viden.

I den nuværende opbrudssituation må det naturligt tage sig sådan ud, at den traditionelle kunst er, hvad vi forstår ved kunst, mens det nye er hasarderede eksperimenter, som vi må forholde os naturligt skeptiske til.

Men kunstens historie er lang. Ser vi på den lange sammenhæng, må vi måske gøre situationen således op: Kunsten har i en kortere periode på 6—7 hundrede år forbigående skejlet ud på en noget hasarderet måde, eksperimenteret med en ekstrem, yderst ensidig kunstform. Men nu på det sidste ser vi tendenser til, at man er ved at komme til fornuft og er gået i gang med at normalisere kunsten.

Hvis denne fremstilling indeholder en del sandhed, er der ikke noget mærkeligt i, at vi er noget desorienterede i dag. For en sådan ensidighed i kunsten går vel ikke sporløst hen over generationerne.

Ensidigheden bestod i en overbetoning af det rationelle, det indholdsmæssigt logiske, det begrebsmæssigt formulerbare, og tilsvarende en underbetoning af kunstens irrationelle, musiske side. Det er forståeligt, hvis vi systematisk har fået forkvaklet vore begreber om kunst, vor sans for kunstnerisk udtryk.

Så oplyste og underviste vi er, er vi dog alle mere eller mindre hjælpeløse over for den moderne kunsts fænomener.

Vi kan grave i moser og finde ud af, at vore primitive forfædre levede med en kunst af lignende art. Vi kan rundt på kloden finde primitive folk, som lever med skulpturer, der, hvad udtryksmåde, formsprog, angår er nært beslægtede med moderne værker. Der synes ikke at være forståelsesvanskeligheder, ingen protest-storme fra folket. Man ikke blot affinder sig med værkerne, men de indgår som meningsfulde og væsentlige størrelser i livsførelsen.

Vi derimod er temmelig hjælpeløse over for sådanne værker. Man kunne fristes til at sige, at vi bliver som lallende børn, men det ville ikke være retfærdigt. For det er jo så grelt, at selv vore egne børn lever problemløst med sådanne værker, frembringer dem selv med stor glæde.

Situationen er den samme inden for alle kunstarterne. Børnerim og -remser er sproglig, ord-kunst, dunkle billeder, vanskeligt fortolkelige, udtryksmæssigt nært beslægtede med modernistiske digte.

Det ser altså ud til at forholde sig sådan, at børn — også de børn, vi selv har været engang — oprindeligt har udmærkede anlæg for, sans for kunstens og poesiens udtryksmidler. Har forudsætninger, som kunne være nyttige, når de senere som voksne møder den voksne kunst og poesi. Men i mellemtiden har de været igennem en formningsproces, en skoling, som åbenbart er hårdhændet.

Inden for tegneundervisningen i skolerne er der sket en betydelig fornyelse i de senere år. En fornyelse, som netop betyder et forsøg på at bygge på de udmærkede forudsætninger, modtagelighed og udtryksevne, som børnene møder med. Det er nok endnu for tidligt at danne sig et indtryk af, hvad det kan betyde for den senere voksne kunstforståelse.

I litteraturundervisningen er der højst meget spinkle tilløb til en tilsvarende fornyelse. Den må naturligvis komme. Der ligger en kolossal pædagogisk opgave og venter på at blive løst i de kommende år.

Vi er alle højst middelmådige læsere og kunstbetragtere. Det gælder i højere grad, end vi måske er i stand til at fatte det i øjeblikket. Og det er ikke ensidigt vorre dansklæreres skyld, men en følge af århundreders skoling.

I teoridannelsen omkring den modernistiske digtning, Den ny Kritik, er tanken om erkendelse en hovedtanke. En anden hovedtanke, som kan udlædes direkte af den første, er undsigelsen af begrebsparret form-indhold. Det bygger på den traditionelle opfattelse, at der først eksisterer et indhold, som derefter udtrykkes i ord. Hvis der er mening i at tale om erkendelse, hænger det ikke sådan sammen. Det, som digtet udsiger, opstod først, da ordene blev stillet sammen.

Derfor er det også forståeligt, at Den ny Kritik er opmærksom på, at digtning ikke blot drejer sig om ideindhold, men i høj grad er et sprogligt anliggende. Erkendelsesfænomenet er ikke blot en egenskab ved digtningen, men allerede ved sproget. At formulere noget klart er at nå til klarhed.

I eksempler med ren billedtale er det tydeligt, at indholdet ikke er den egentlige meddelelse til os. I en lignelse er indholdet måske en fortælling om en hyrde og nogle får, men tekstens egentlige udsagn er noget andet, som høres af den, der har øren at høre med, som det hedder. Indholdet er et middel til, at udtrykke dette og må som udtryksmiddel høre under formsproget.

I lignelsen er det anskueligt. Men det gælder principielt al digtning, til forskel fra faglitteraturen, at værkets meddelelse til os, dets udsagn, aldrig står at læse i sætningerne, indholdet.

Vi kan lære dette udenad, hvis vi vil, og alligevel forfalder vi ustandselig til at læse digtene, som om de var artikler på vers, læse indholdslæsning.

Skolernes læsebøger er i almindelighed disponeret indholdsmæssigt. Man samler nogle tekster til et afsnit om »livet i gamle dage« eller om »søens folk«. Og alt er således lagt op til, at man læser de skønlitterære tekster, som om de var »Faglig læsning til historietimen«, skønt man har udmærkede faglitterære supplementshæfter til det brug.

Nu dukker fremmede skønlitterære tekster op i læsebøgerne, - fra Indien, Afrika, Grønland. En smuk mellemfolkelig tanke. Men fremgangsmåden er nok uheldig. Den forleder igen til at læse skønlitteraturen, som om den var faglitteratur. Eftersom det gælder om skønlitteraturen som om al kunst, at man principielt ikke får oplysning om andre deri, men om sig selv.

Mange vil protestere mod den tanke, at det at tilkende et digt kvalitet betyder at acceptere dets udsagn. Og til den ende vil man finde eksempler frem på digte, som man vil regne for kvalitetsdigte, skønt man ikke kan være enig med digtene.

Det skal nok i mange tilfælde vise sig, at det er indholdet, man er uenig med.

Det kan være, eksemplet er en af Brørsons bedste salmer. Og man har læst den, som om den var en teologisk afhandling.

Vil vi læse den som poesi, må vi finde frem til dens udsagn, som ikke er identisk med indholdet. Det betyder ikke, at indholdet er ligegyldigt. Men for det første må vi, når det drejer sig om et ældre digt, prøve at høre det som en replik, talt ind i samtiden, høre digtet på samtidens baggrund. Og fremfor noget må vi få øje for, at indholdets forsagende, måske næsten klynkende tone er fanget ind i en fast kunstnerisk form, hvorved digtet tilføres en strengthed, noget heroisk, som vistnok al god kunst har.

Når vi læser digtet lydhørt, møder vi i alt dette en menneskelig holdning, som måske ikke er os så fjern som det, vi fik ud af at læse digtet som artikel, læse indholdslæsning.

Men med hensyn til denne læsning er vi, som sagt, meget evnesvage.

Overskriften over dette er: Modernismen contra modernisterne. Det er der naturligvis en hensigt med — eller har i det mindste været.

Spørgsmålet om erkendelse er centralt. I det komplicerede værk med stort apparat af handlingsgang, personer, miljøer o. s. v. bliver det iøjnefaldende, at forfatteren ikke fuldt ud kan blive et medium, hvorigennem værket hensynsløst skaber sig selv, ikke kan slippe for at give sit besyv med.

Men når dette forbehold er taget, er der grund til at understrege kunstens erkendelsesmulighed. Er den ikke hele sandheden, så er den dog en væsentlig og spændende side, som man længe omtrent har overset. Det er en realitet for alle, som beskæftiger sig indforstået med den moderne kunst, at det gode kunstværk taler med autoritet, troværdighed.

Værket, som lægges for os, er, i det omfang det har kvalitet, et dokument, hvis

tydning og tolkning vi kan drøfte. Hvis vi ser bort fra denne opfattelse og alene betragter værket som et debatindlæg, en meningstilkendegivelse, som man kan diskutere med, har vi forspildt væsentlige muligheder.

Det er et karakteriserende træk ved den modernistiske digtning, at den bevidst søger at udnytte erkendelsesmuligheden. At digterne bevidst søger at negligere egne anskuelser for at nå erkendelse.

Og det er nær ved at være rimeligt at sige, at den modernistiske digtning kan karakteriseres som den digtning, der udviser mindst overensstemmelse mellem, hvad digtene siger, og hvad digterne i øvrigt mener. — Og altså ikke i kraft af en særlig grad af forvirring og forvildelse, men i kraft af en principiel kunstnerholdning.

Alt er derfor lagt op til, at vi ikke nøjes med at inklade os i diskussion med digternes meninger, men — indforstået med kunsten som erkendelse, med værkerne som troværdige dokumenter, i det omfang de har kvalitet — tager del i fortolkningen og tydningen af værkerne, som også digterne selv og modernismens teoretikere i det hele betragter som forpligtende dokumenter.

Når vi gør det, synes det i nogen grad at være muligt at føre de modernistiske værker i marken imod modernisterne, imod visse grundantagelser i modernismens teori.

Det er velkendt, at modernismen ofte angribes for traditionsløshed eller traditionsfjendtlighed. Mange af modernismens ekstreme eksperimenter kan kun forstås som undertiden næsten desperate anstrengelser for at komme fri af traditionen.

Det er nærliggende at spørge, hvad de modernistiske dokumenter selv siger angående nødvendigheden af at komme fri af traditionen.

Der er i modernismen et iøjnefaldende element af frigørelse og fornyelse. Og i teoridannelsen omkring modernismen er der en tilsvarende fornyelse, som er inspirerende, forhåbentlig også for pædagogikken.

Men i teoridannelsen har der været en tendens til at hæfte sig ensidigt ved dette nye og spændende, sætte et skel mellem modernismen og traditionen, og betragte de modernistiske værker som egentligere kunst end de ældre.

Det mest spændende ved teoridannelsen synes imidlertid nu at være, at man kan vende tilbage til den ældre kunst og digtning og opdage, at de iagttagelser angående kunstens og digtningens væsen, som den modernistiske udvikling har gjort mulige, også har gyldighed for den ældre kunst og digtning.

I kort begreb, at ganske vist skulle de gamle billeder forestille noget og ligne godt, men de blev ikke til væsentlig kunst i kraft af, hvad de forestillede, og hvor godt de lignede, men i kraft af andre rent maleriske forhold, som er ganske de samme, som de moderne malere har taget op til eksperimenterende brug.

Og tilsvarende, at det gamle digt nok skulle have indholdsmæssig logik og syntaksen i orden, men at selv det mest indholdsbetonede, fortællende digt ikke blev til væsentlig poesi i kraft af indholdet alene, men i kraft af, at det var et ordkunstværk, ganske som det moderne værk.

Nogle har på dette grundlag villet gå så vidt, at de har villet afskaffe begrebet modernisme, eftersom der altså ingen principiel forskel er.

Imidlertid er der grund nok til at beholde udtrykket modernisme som karakteristik af det brud med nogle vedtægter, som stod fast gennem den lange tradition. Det opbrud, som viser sig ved en stærkt utraditionel eksperimenteren med udtryksmidlerne.

Hvis vi altså vil spørge, hvad kunstens dokumenter viser angående spørgsmålet om traditionsløshed, arveløshed, skel mellem før og nu, må vi svare, at der er tale om et stærkt ændret særpræg, men ingen principiel forskellighed. — At vi bagom opbruddet kan se en kontinuitet i de væsentlige, fundamentale henseender.

De ekstreme eksperimenter for at komme fri af traditionen er ikke en nødvendig betingelse for at udnytte erkendelsesmuligheden, eftersom også den traditionelle digtning var en erkennende digtning.

Situationen synes altså at være den, at modernisterne spørger udaf en desperat sammenbrudserfaring og i de modernistiske værker får det svar, at sammenbruddet er knap så katastrofalt som antaget. Det er udenværkerne, der skrider.

Det er altid kunstens opgave at løbe storm mod udenværkerne. Erkendelsen i kunsten kan aldrig have karakter af en konstruktiv løsning på et problem. Har

kunstneren konstruktive forslag, må han føre dem frem uden for sin kunst, i den aktuelle debat, som han kan deltage i som den samfundsborger, han også er.

Erkendelsen må altid have karakter af afsløring, gennemskuen, konfrontation.

Kultur er vaner, hedder det. Vor kultur har som andre opbygget et omfangsrigt sæt vaner. Det er en fornuftig ting, så længe det holdes fast, at det er vaner, forhåbentligt formålstjenlige former, man har valgt at leve sit liv i.

Derimod kan det blive problematisk, hvis det glemmes. Og mennesker har en trang til at omfortolke deres vaner, deres livs former, til naturlove, moralske grundlove, indiskutable værdinormer, hellige størrelser, som man om nødvendigt er rede til at gå i krig for, dø for.

Kunsten vil altid løbe storm mod disse opbygninger for at afsløre dem som de relative størrelser, de er. Det er vel også forklaringen på, at diktatoriske magtsystemer nødtigt affinder sig med en fri kunst. Diktaturer søger sædvanligvis at befæste magten og fremme sagen ved at ophøje visse vedtægter til hellige størrelser.

At der i en opbrudstid som denne ryger et betragteligt antal vaner, eller rettere, at de afsløres som de vaner, de er, er naturligt nok. Og selv om det af den enkelte kan opleves som et fuldstændigt sammenbrud af, hvad man har levet på, er det dog et spørgsmål, om det bør give anledning til så voldsom desperation, som det undertiden gør. Er disse afslørende og gennemskuende iagttagelser egentlig forskellige fra erfaringer, som digtere, filosoffer og andre til alle tider har kunnet gøre?

Når man i kunsten finder tegn på, at vi i gennemgribende forstand er brudt op fra en epoke og på vej ind i en ny, om hvilken vi foreløbig ved meget lidt, melder der sig naturligt en skepsis over for arvegodsset fra den svundne epoke, tankegods, anskuelser, normer.

Og når kunstneren samtidig har en ny bevidsthed om kunstens erkendelsesmulighed, kan han se det som en vigtig bestræbelse at tømme sit digt for meningstilkendegivelser, for det tankegods, han radikalt må mistro.

(I den ældre tradition var digtningen ofte tungt lastet med meninger, hvilket måske ikke var så problematisk, eftersom man befandt sig inden for en temmelig stabil tradition, men hvilket kan blive problematisk i en omskiftelsestid.)

Det er også forståeligt, at kunstneren kan få lyst til at eksperimentere med at lade sin kunst opstå spontant, fordi der i det spontane måske ligger en mulighed for at bryde ud, gå på tværs af det tillærte og tilvante.

Disse og andre tilsvarende eksperimenter er jo alt sammen et spørgsmål om forskellige måder at få noget i gang på. En anden ting er vurderingen, udvælgelsen af, hvad der melder sig. Det er spørgsmålet, om der kommer musik ud af det.

Vil man finde en problematik i dette, kunne man overveje, om ikke disse kunstnere risikerer at afspores, indfanges i begejstring for de nye fremgangsmåder, så de bliver et mål i sig selv. Det er nok muligt, og det er nok sket.

Man kunne også overveje, om der ikke undertiden er tale om urationelle fremgangsmåder. Det siges, at hvis man sætter aber til at skrive på maskine, vil de før eller senere få skrevet Shakespeares samlede værker — almindelig kombinations- og sandsynlighedsregning. De vil naturligvis også få skrevet alt andet. Men der vil nok være mange kassable ark for hvert af interesse. Man kunne spørge, om ikke nogle af de praktiserede igangsætningsformer nærmer sig denne abemetode.

Det gælder nok i visse tilfælde. På den anden side må man dog sige, at der ofte viser sig at være ganske god mening i at følge lovmæssigheder, som man ikke umiddelbart ville vente resultater af.

En anden problemstilling har optaget mange. Måske er det ikke uden videre berettiget at sidestille den af Martin A. Hansen beskrevne erkendelsesproces, som udarbejdelsen af f. eks. en roman kan vise sig at være, og modernismens anderledes bevidste udnyttelse af erkendelsesmuligheden.

Man kunne sige, at i det af M. A. Hansen beskrevne tilfælde stiller digteren sine spørgsmål i en bestemt retning. Der er tale om et udkast, som må revideres, måske revideres gennemgribende. Men det foregår under kontrol. Erkendelsesprocessen skrider frem under digterens stadige tilsyn.

Den modernistiske digtning synes ofte at spørge i blinde, og gør det med hensigt. Ud fra sin skepsis over for de arvede forestillinger, ud fra en frygt for at køre i ring i de gamle tankebaner spørger modernisten i blinde, slynger spørgsmålene ud i øst og vest i håb om uformodet at komme over troværdige erkendelser.

Nogle vil da spørge, om man ikke i sidste tilfælde har prisgivet alt, hvad mennesker har opbygget, og givet sig blinde og måske livsfjendtlige kræfter i vold.

I følge Bjørnvig var jo en af de ting, som gengav M. A. Hansen den gode samvittighed ved digtningen, at han fik øje for erindringen som det, han turde hælde sit hoved til. Erindringen, som nok har med tradition og arv at gøre, men ikke så meget med arvede ideer og anskuelser, men med slægters livserfaring.

Her er nogle spørgsmål, som der nok er grund til fortsat at arbejde med.

Man kan være tilbøjelig til at afvise disse teoretiske spørgsmål med en henvisning til, at værkerne dog er vigtigere end teorierne, og at de vildfarne værker, som evt. bliver til udfra vildfarne teorier, ikke behøver nedkæmpes gennem et ideologisk opgør, men simpelthen kan kasseres som dårlig kunst.

Men der er dog grund til at være på vagt over for forsøg på at opstille kvalitetsbegreber, som gør det usædvanlige, det oprørske eller de specielle fremgangsmåder til kvalitetskendetegn. Så meget mere som man i teoridannelsen meget ofte ser tendenser hertil, i den forstand, at det særpræg, der karakteriserer modernismen til forskel fra traditionen, opfattes som en principiel forskellighed, der gør de modernistiske værker til egentligere kunst.

At være på vagt over for sådanne kvalitetsbegreber er vigtigt, fordi kritikken i modernismens tid ikke kun forholder sig registrerende til kunsten, men også inspirerer kunstens videre udvikling, bl. a. fordi teoretikere og kunstnere i stort omfang er de samme personer og i øvrigt i nært samarbejde.

Det er desuden vigtigt af den grund, at vi alle som omtalt er højst middelmådige læsere og kunstbetragtere, famlende med hensyn til sansen for kunstnerisk udtryk og for kvalitet.

Vi kan derfor blive et let bytte for et bestikkende kvalitetsbegreb. Ligesom vi kan blive et let bytte for en digtning, der indeholder en virtuos og slagkraftig agitation, som til forveksling ligner poesi.

En forskellighed inden for kunstarterne er også værd at overveje. Det gør måske en forskel, at maleriets materiale ikke er træer og huse eller andre indholdselementer, men former og farver. Mens digtningens materiale er ordene, der ikke kan frigøres fra deres betydningsindhold — men jo nok fra sætningssammenhæng.

Det kan overvejes, om den iagttagelse, at digtningen ikke (eller kun med anstrengelse og med udtryksmæssig fattigdom til følge) kan blive ren form, kan slippe for at arbejde begrebsmæssigt, medfører nogen konsekvenser.

Man kan altså på grundlag af, hvad de modernistiske værker selv demonstrerer, fremføre forskellige kritiske bemærkninger til modernisternes teoridannelse, til hele tænkemåden omkring modernismen.

Men som antydnet dækker overskriften her kun delvis teksten, hvilket har sin forklaring.

Bl. a. deri, at det at beskæftige sig med kunst og det at holde opgør med andre er to ting, som dårligt forliges, eftersom det at beskæftige sig med kunst principielt er at holde opgør med sig selv.

Jo mere man beskæftiger sig med sagen, jo mere træder tanken om opgør i baggrunden, og man indfanges af sagens pædagogiske side.

Jo mere kvalificerede vi alle er som læsere, jo mere sans vi har for at skelne mellem godt og dårligt inden for kunsten og digtningen, jo mindre vægt ligger der på det teoretiske slagsmål.

Derfor bliver sagens pædagogiske, for ikke at sige folkeoplysende side spændende og væsentlig, og det kan være passende at slutte med nogle bemærkninger om de folkelige perspektiver.

At kunsten er blevet vanskelig at forstå, og at forståelsen af kunsten i almindelighed er meget mangelfuld, bør ikke kunne undre os. Situationen er jo stort set den samme på alle andre områder.

Politisk taler man om ekspertstyre, ikke som en mulighed til overvejelse, men som en trussel. Spørgsmålene er blevet så komplicerede, at kun eksperter kan have en kvalificeret mening om dem. Det aktuelle problem er, hvordan man kan gøre det muligt at bevare noget, som fortsat kan kaldes demokrati.

Hvis en nogenlunde vågen teolog kommer i snak med menigmand og får et indtryk af hans teologi, vil teologen højst sandsynligt finde sig anledning til at korse sig.

Sådan ser det ud overalt i dag. Og perspektiverne er tydelige nok: folket delt op i dels nogle små ekspertgrupper, formyndergrupper, som forvalter vor tilværelse i enhver henseende, og dels det store brede folk, som har opgivet at følge med, opgivet at tage stilling til problemerne, eller tager stilling på tværs af al saglighed.

Rindalismen i forbindelse med kunstfondsdebatten var nok et symptom, men det er jo så grelt, at ekspertgrupperne kun behøver at gå til hinanden for at møde vankundigheden. Hvor kvalificeret taler kunstens eksperter i almindelighed om politik? de politiske eksperter om teologi? eller teologerne om kunst?

Kunstsituationen i dag med den meget omtalte kløft mellem kunst og folk — hvor vi har et publikum, der er ganske i vildrede og derfor i stort omfang hoppet af og henfaldet til underlødige meningsdannelse, og nogle kunstnere, som synes at se dette publikum ganske over hovedet og ufortrødent arbejde sig ind i større uforståelighed — denne kunstsituation kan vi sikkert roligt se som dokumentation af, hvordan det alt i alt står til med kommunikationen i dag.

Et symptom på, i hvor høj grad den hele demokratiske og folkelige sammenhæng truer med at gå op i sammenføjningen nu, mens vi øjensynligt er på vej omkring et hjørne.

I valgkampagnerne kan vi synes, at de politiske ledere i deres agitation viser en foragt for vælgerne, og vi kan finde på at bebrejde dem, at den politiske agitation har et så lavt niveau. Det er dog nok realistisk at mene, at forholdet kun bedres, i det omfang politikerne møder et krav om saglig oplysning fra en kvalificeret, kritisk bevidst vælgerskare.

Tilsvarende kunne vi tage et opgør med kunstnerne og med kunstens øvrige eksperter. Men det forekommer mere formålstjenligt at vende sig til den anden side.

Kunsten har konsekvenser uden for kunsten, og omvendt. At gå aktivt i gang med sin samtids kunst og digtning er ikke principielt forskelligt fra at gå aktivt i gang med sin aktuelle tilværelse i øvrigt. — At komme ud af busken, løbe en risiko, også den risiko, at man bliver en anden, og dermed måske mere sig selv.

Den opgave at formidle den moderne kunst og digtning, at lade de nye iagttagelser komme pædagogikken til gode til gavn for en større forståelse af kunsten, er derfor naturligt en side af hele den folkeoplysende virksomhed, som er så påkrævet som nogensinde.

Vigtigere end, at en enkelt kan få nogle træffere ind i et slagsmål med modernisterne, er det, at enhver bliver i stand til en nogenlunde kvalificeret stillingtagen til kunstværkerne.

Den dag forholdet er bedret, og der kan etableres en nogenlunde kvalificeret samtale hen over kløften, skal der nok begynde at ske noget.

Groft sagt samles kunstnerne og kunsteksperterne i dag om Rifbjergs Camouflage, mens folket beder om Hjortens Flugt eller Jens Vejmand.

Folkeoplysningens opgave er som altid at modvirke kløftdannelse og fremme samtalen, en kvalificeret samtale, som bygger på selvstændig ansvarlig stillingtagen.

Der er nogen krise i den folkelige situation i dag, hvilket må opfordre til at forstærke indsatsen. Hvis det lykkes at komme rundt om hjørnet med sammenhængen i behold, og hvis det lykkes at bringe samtalen i bedre gænge, er der grund til at vente, at parterne igen vil nærme sig hinanden og måske mødes.

Hvor dette møde vil finde sted, kan der ikke siges meget om i dag. Det bliver nok ikke ved Camouflage. Men det bliver heller ikke ved Jens Vejmand.

Finn Brandt-Pedersen.

Et indlæg i religionskrigen Bukdahl—Lauridsen

Med de efterfølgende bemærkninger er det ikke min hensigt at rykke nogen af de stridende parter til undsætning. D'herrer Bukdahl og Lauridsen kan klare sig uden min hjælp. Men også i religionskrige finder man undertiden 3 parter — og måske kunne problemet: skabelse frelse ses fra flere end 2 sider. Den synsvinkel, jeg her vil anlægge, er — som enhver kan se — grundtvigsk inspireret, men jeg tager hverken hensyn til litteratur eller standende diskussion — udover den ovennævnte.

Bukdahl hævder altså, at frelsen forudsætter skabelse: »Og just fordi mennesket

står og altid har stået under den etiske fordring, giver overhovedet evangeliet nogen mening.« Og Lauridsen svarer kategorisk: »En kristendom, der kan have på forståelsens vilkår ... prædiker den begrundede nåde. En sådan nåde er overhovedet ikke nåde, men tilskud.« Min sympati er i denne sammenhæng stort set på Bukdahls side. Men ikke i detalillen. (Det må så blive Bukdahls sag at afgøre, om det her drejer sig om detaliller.) Når Bukdahl analyserer skabtheden, præsenterer den sig nemlig som en negativ størrelse. Den består i eller ytrer sig i »flugtmanøvrer«. Det skabte menneske står nok under fordringen, men løber fra den. Forresten er skabtheden og skabelsen m. v. ikke velegnede begreber til at formulere den bukdahlske position. Skabelsen vil dog vel sige, at noget — som ikke var før — kaldes frem. Men efter Bukdahls (og min) mening, er der netop noget allerede. Begreberne passer langt bedre til Lauridsens mening. Ifølge den kaldes der jo meget frem ved evangeliet, som ikke var før. I st. f. skabelsen og skabtheden ville jeg foretrække blot at sige »menneskelivet«. — Menneskelivet som forudsætning for evangeliet er altså karakteriseret som en flugt fra fordringen. Men er det alt, hvad man kan sige? Det er det, jeg for min del vil bestride. Alle de negative kategorier »flugt«, »angst«, »skyld« o. s. v. har ved deres side positive begreber som »samvittighed«, »sandhed«, »kærlighed« o. s. v. — begreber, som man kan finde i lange rækker hos Grundtvig. De fleste af dem har man ikke lyst til at tage i munden i vore dage, men man kan vel nok finde nogle, som ikke er alt for belastede. Jeg kunne f. eks. tænke mig at vælge ordet »hengivenhed« (jeg ved ikke, om Grundtvig selv har brugt det). Hengivenhed er lige så vigtig en kategori til bestemmelse af menneskelivet som f. eks. skyld. Uden hengivenhed — det at give sig hen til en anden — er der intet menneskeligt forhold mellem ægtefæller, mellem fader og børn og for den sags skyld heller ikke mellem f. eks. en historiker og hans emne. Det er — med Lauridsens udtryk — et »indseeligt« faktum.

Men hvilken betydning har så denne hengivenhed som forudsætning for evangeliet? Den betyder følgende: det, at man kender til hengivenhed fra menneskelivet, er forudsætningen for, at evangeliets krav om ubegrænset, absolut hengivenhed overhovedet kan forstås. Hvis hengivenhed, ordet og det, det betegner, ikke var kendt blandt mennesker, så ville evangeliets krav om hengivenhed være sort tale. Og det er det ikke! Som skriften siger: ordet blev kød. D. v. s. at Jesus blev menneske og benyttede menneskers ord. Han talte dem med myndighed, men de var lige fuldt menneskeord og derfor forståelige for mennesker. Jamen, hvis hengivenhed blandt mennesker er en forudsætning for at høre evangeliet, havner vi så ikke lige lukt i synergismen. Det gør vi jo nok — efter Lauridsens specielle forestilling om synergisme — men der er i hvert fald ikke tale om synergisme i reformatorisk forstand: menneskets medarbejden på sin frelse. At menneskelig hengivenhed er en forudsætning for evangeliet betyder nemlig ikke, at så er det farisæeren, som frelses: jo større mål af hengivenhed, jo større andel i evangeliet. Det drejer sig slet ikke om at have præsteret større eller mindre hengivenhed, men det drejer sig om, at hvor hengivenhed ikke kendes blandt mennesker, der lyder evangeliets krav om betingelsesløs hengivenhed for døve øren. — Det forhold kan udtrykkes på mange måder. Melanchthon sagde f. eks., at forskellen på godt og ondt (det kan vi her passende oversætte ved forskellen på egenkærlighed og hengivenhed) var indskrevet i menneskers hjerter. Deraf følger imidlertid ikke, at mennesket så overholder denne forskel. Det gør det jo ikke — og her kommer begreber som flugt og skyld ind. Men nok engang: hvis forskellen ikke er erkendt, så er evangeliet uforståeligt. Melanchthon gik forresten et skridt videre. Han hævdede, at på grundlag af det i hjertet indskrevne kendskab til forskellen på godt og ondt kunne mennesker opdrages til at høre evangeliet. Nu lyder det farligt! En positiv — moralsk om man vil — opdragelse til evangeliet! Men denne opdragelse behøver jo i og for sig kun at betyde, at det er muligt at bringe mennesket til at forstå evangeliets krav. Om det så er lydigt mod kravet eller ej, det er en anden sag.

Jens G. Møller.

Fællesskab og folkestyre

I det øjeblik man diskuterer folkestyret i et fremtidsperspektiv, dukker uvilkårligt spørgsmålet op, om hvori det folkelige fællesskab, som danner grundlag for folkestyret, ligger. Ejvind Larsen gjorde i det 1. nummer (årg. 33) af »Studenterkredsen« rede for forholdet mellem teknokrati og folkestyre. Det er klart, at begge er styreformere for et samfund, men det sidste forudsætter, at der er et fællesskab som grundlag. Ordet fællesskab betyder i denne sammenhæng interesser, der fører i samme retning.

Ser vi tilbage på besættelsestiden, var modstandsbevægelsen netop et forsøg på at gøre det klart for den danske regering, at den ved at udhule forfatningen handlede i strid med det nationale fællesskab. Selvfølgelig har vi stadig et nationalt fællesskab bl. a. i en interesse i at bevare sproget og i at bygge videre på vort retssystem og vor forfatning. Men modsat er der stærke interesser, der går på tværs af landegrænserne både i ideologisk og materiel henseende. Man kan blot tænke på arbejderbevægelsen, nedrustning, markedsdannelse og andre internationale aftaler.

Den politiske afgørelse kan i dag således ikke kun træffes på et nationalt grundlag, men må i høj grad tage hensyn til landets placering i den udenrigspolitiske situation. Dette er ikke noget nyt problem, men det er blevet skærpet i den retning, at hensynet til det internationale fællesskab spiller ind i så mange forhold, at det nationale ikke mere er en dominerende faktor i det enkelte menneskes politiske stillingtagen. Tit står man i den situation, at der ikke er plads for et fællesskab udover det, ens familie eller venner sætter og så et globalt.

Hertil kan siges, at der nok kunne tænkes et nationalt fællesskab, som var i overensstemmelse med vores nuværende placering i det internationale fællesskab. Men bygger man sin politik på dette, vil både dens grundlag og målsætning være kompromiseret, og derved overflødig. Det nationale fællesskab vil altid udfordre det internationale og omvendt. Politikeren må ved sin handling stadig lade sig udfordre i sit grundlag og i sin målsætning, ellers bliver hans politik dogmatisk og dermed ensidig og usaglig.

Den politiske debat herhjemme bærer da også præg af, at man ikke får formulert, hvad partiernes egentlige udgangspunkt er. Man kan næsten sige, at partierne lader deres erhvervsinteresser dominere og ikke formår at placere landets interesser i forhold hertil. Som eksempel kan nævnes regeringens nedsættelse af sociallovskommissionen, hvor man i stedet for at sætte rationaliseringsekspert og socialforskere til at finde frem til den mest effektive lovgivning, for så i folketinget at finde frem til den mest formålstjenlige lov, sætter man organisationsfolk i ledelsen af hele arbejdet for om muligt at tilsløre problemet endnu mere. Et andet eksempel er Venstres markedspolitik, der udelukkende tager sigte på en bestemt erhvervsinteresse, men den udfordring til det nationale fællesskab, som en tilslutning til fællesmarkedet kunne være, ønsker partiets fortalere ikke at drage frem i diskussionen. Det er, som om man i det politiske liv ikke vil se i øjnene, at enhver beslutning også er en udfordring til det grundlag, man bygger på, og til de målsætninger, man har sat sig.

Heri ligger måske også grunden til, at den ideologiske debat i politik har delt sig i to fløje, som i deres udgangspunkter er vidt forskellige. Den ene er pragmatisk i sin formulering og holdning den anden abstrakt og rodløs. Skel man kort karakterisere de to retninger er den første udtryk for fantasiløshed den anden for fantasi.

Den første retning er især knyttet til de gamle politiske partier, men har vel fundet sit mest markante udtryk i bevægelsen Liberal Debat. Det gælder for den retning, at den i sin stadig bigen efter saglig behandling af de enkelte problemer ikke har formået at lade sig udfordre i sin grundindstilling. Den er i spørgsmålet om menneskets placering i fremtidens samfund idéforladt. De overleverede dogmer, som fortidens samfund byggede på, godtager man uden kritik. Man kan blot nævne, at spørgsmålet som ejendomsrettigheder og fri konkurrence uvilkårligt tages som goder, der skal bevares. Det forekommer mig, at netop gennem politisk handling er man med til at ændre opfattelsen og indflydelsen af disse dogmer. De kan ihvertfald ikke betragtes som statiske normer i et dynamisk samfund. Man savner målsætningen for det fællesskab, som man påstår at arbejde for.

Den anden retning er hovedsagelig venstreorienteret og kommer især til udtryk

i tidsskriftet Politisk Revy og i antologien Ny-Radikalismen. Denne fløj er i tanke- og idémassig formulering placeret i et så intellektuelt milieu, at den har skubbet grundlaget for folkestyret til side. Groft kan det siges, at man betragter den enkelte gemene samfundsborger som et uvidende bæst, der ikke har gjort og heller ikke er i stand til at gøre sig sin egen placering i det demokratiske spil klart (jævnfør artikler af Erik Knudsen og Johan Fjord Jensen). Denne fløj har forladt folkestyrets grund, fordi den i sin abstrakte analysering og formulering af de politiske problemer ikke har fastholdt, at det er det folkelige fællesskab, der danner grundlaget for folkestyret. Man har gjort sig sin opgave for let, for mener man, at folks opfattelse af demokratiet er fejlagtig, må man over for folket kunne klargøre, hvori fejltagelsen ligger. Kan man ikke det, eller rettere ønsker man det ikke, taler man ikke befolkningens sag, men står som den bedrevidende aristokratiske akademiker. Det, der savnes fra den side, er, at man ikke nøjes med at fantasere, men også placerer sine krav og målsætninger i det nutidige fællesskab, der dog må være grundlaget for vort folkestyre.

Måske bunder nogle af de omtalte konflikter i den kendsgerning, at oplysningen om samfundsvidenskabernes resultater ikke er nået ret langt ud i befolkningen. Det er ikke fordi, det er påkrævet, at hele befolkningen er klar over alle de politiske problemer og de aspekter de rejser, men fordi folkestyret stadig vil være truet af en for letkøbt affærdigelse af problemerne. Det rejser unægtelig spørgsmålet, om demokratiet er afhængig af oplysningsgraden i befolkningen.

I sig selv er samfundsvidenskaberne en udfordring til folkestyret, fordi der altid vil være en fare for, at de terroriserer samfundet. Derfor er det også væsentlig, at man i samfundets opbygning placerer dem på deres rette plads. Ejvind Larsens forslag om en samfundsvidenskabelig sekretærhjælp til folketingsmedlemmerne er en forkert placering af eksperterne, da den lovgivende forsamling vil blive alt for afhængig af eksperternes politisering.

Folkestyret må stå så klart og enkelt, som det er muligt. Derfor er en fuld adskillelse mellem den lovgivende og den udøvende magt nødvendig. Den rådgivende institution må udgå fra den udøvende magt. Eksperternes placering er i den udøvende magt, som så samtidig må gøres ansvarlig for sine egne dispositioner ved, at det ikke på en gang kan lade sig gøre, at være medlem af den lovgivende og udøvende forsamling, som f. eks. ministrene som regel er det. Et erhvervsting bør da også placeres som et organ i den udøvende magt, med stor vægt lagt på det rådgivende plan især som forarbejde for lovgivningen. Selvfølgelig kan der også være tale om en hel del ændringer i selve valgmetoden af samfundets tillidsmænd, men det hører hen under valgloven.

Vil man bevare folkestyret, må man påvise hvori fællesskabet ligger. Først da har vi et grundlag, hvorpå vi kan bygge et folkestyre, som svarer til de krav, udviklingen stiller. Det er netop fællesskabet, der under påvirkning af samfundets dynamiske udvikling stadig undergår forandring. Derfor kan man ikke nøjes med at stille teknokrati og folkestyre op overfor hinanden, men man må se i øjnene, at fællesskabet ændres i udviklingen, og folkestyret må tilpasses det udtryk, som fællesskabet har. Det i sig selv er en stadig demokratisering.

Jørgen Løgstrup.

Tak

Som det vil huskes, så Studenterkredsene i Århus og København sig i juni måned nødsaget til at gå tiggergang hos bladholdere og gamle og nye kredsmedlemmer, da det årlige sommermøde var kommet i økonomisk fare. Henvendelsen var ikke forgæves; til støtte for dette for kredsens virke så vigtige arrangement indkom ialt kr. 1685.

Til alle bidragydere rettes en hjertelig tak for denne meget opmuntrende håndsrækning.

Ligeledes må der også rettes en varm tak til alle, der har ladet midler af årets høstoffer tilgå Studenterkredsen. Den således ydede støtte er af stor betydning for det daglige arbejde; ikke mindst er den en af mulighedsbetingelserne for, at der kan holdes liv i vort medlemsblad.

Bestyrelsen i Århus. Bestyrelsen i København.

Ved universitetet hos **VRAAST-THOMSEN**

Missionshotellet

ANSGAR

Aarhus. Tlf. * 2 41 22

Byens nyeste hotel med al moderne komfort, centralt beliggende vis a vis hovedbanegården og rådhuset. Hotellet er bekendt som et godt madsted med hyggelige lokaler.

Askov Højskole

Maj-juli: højskole for mænd og kvinder

Maj-juli: nordisk lærerkursus

November-april: udvidet højskole for mænd og kvinder

Forespørgsler besvares, plan sendes

KNUD HANSEN

Askov Højskole pr. Vejen



Henri's Bolighits

Den gode smag er ikke dyrere

Som lovet skulle der med ekstranummeret i juli måned udkomme 5 numre af »Studenterkredsen« i 1965. Redaktionen har foretrukket at lade nr. 4 og 5 udkomme som dobbeltnummer — ikke alene af økonomiske grunde, men især for at bryde med den kritiserede praksis at fordele længere artikler over to numre. *Red.*

STUDENTERKREDSSEN. Medlemsblad for Aarhus Studenterkreds og Studenterkredsen i København. Udkommer med 4 numre årlig og koster i abonnement 10 kr. Kan bestilles hos ekspeditionen: Vartov, Farvergade 27, København K. Postgiro 2851, tlf. BY 7670, lokal 16. Redaktion: *Kristian Bundgård* (ansvarshavende), Finsensvej 44 C, Kbhvn. F, *Ejvind Larsen*, Gl. Kongevej 136⁺, Kbhvn. V, *Jørgen Løgstrup*, kollegiet »Solbakken«, Rektorparken 16, SV. Aarhusredaktør: *Henning Tjørnehøj*, Kildegården 3, Aarhus C.