

En e-bog fra

ANIS

Se flere titler på www.anis.dk

Denne e-bog indeholder et digitalt vandmærk. Der er ved dit køb indlejret et digital mærke, som kan vise tilbage til dig som køber. Du skal derfor passe på, at andre personer ikke får adgang til en kopi af din fil, da du vil stå som ansvarlig.

PARADOKSHÅNDBTERING
OG RITUALPRODUKTION

Lars Qvortrup

PARADOKSHÅNDBLING
OG RITUALPRODUKTION

Tro som vidensform

Forlaget ANIS
København 2011

Paradokshåndtering og ritualproduktion
Tro som vidensform
Lars Qvortrup

© Forlaget ANIS, 2011, 2. udgave

Bogen er sat med Garamond på Religionspædagogisk Center,
trykt hos ScandinavianBook

ISBN-13: 978-87-7457-598-6

Omslag: Freiheit09
Masaccio (Tommaso di Ser Cassai), Den hellige Treenighed,
ca. 1427, Fresco, 667 x 317 cm, Santa Maria Novella, Firenze

Forlaget ANIS
Frederiksberg Allé 10
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250 – fax 3325 0607
www.anis.dk

Forord 7

1. Paradokshåndtering og ritualproduktion 11

2. Kristendom og modernitet 17

3. Kristendommen efter religionskritikken 27

4. Siger Gud os noget? 37

Det moderne videnstab
– i anledning af Grosbøll

5. Abrahamisme eller trinitaritet? 59

Den straffende og tilgivende Gud
– i anledning af Sloterdijk

6. Er Gud død? 81

Religionens genkomst
– i anledning af Luhmann

7. Religion som vidensform 105

8. Mission completed? 123

Folkekirkens organisering
– i anledning af Andersen og Lindhardt

Afslutning 143

Kildehenvisninger 145

Litteratur 146

Forord

Kan et moderne menneske tro på Gud? Og hvis det moderne menneske ikke alene kan, men også gør det, kan det så gå i kirke og få givet sprog til sin tro? Dette er denne bogs to store spørgsmål.

Kan et moderne menneske tro på Gud? Eller, mere præcist: Er det at tro på Gud foreneligt med det at være moderne?

For nogle er svaret nej: Den aktuelle religionskritik opfatter Gud som en illusion, ja oven i købet som en særdeles skadelig illusion. For det første er det dumt at tro på Gud, for der findes ikke noget hinsides det værende. "Gud" er en hypotese, som vi ikke længere har brug for, er det engang blevet sagt. For det andet er det skadeligt at tro på Gud. Det leder til irrationalitet. Det står i vejen for alle de teknologiske og sociale fremskridt, der har viden-skaben og fornuften som motor. Det stifter ufred.

For andre er svaret ja: Se dig omkring. Religion fylder ikke mindre, men mere end tidligere. Eller se ind i dig selv: "Jeg tror faktisk på Gud", siger de, og det er der masser af andre, der også siger, at de gør. Ergo er "tro på Gud" en realitet. Så mens nogle svarer logisk og normativt, svarer andre empirisk. Og således kan det være svært at afgøre, hvem der har ret.

Men måske er det slet ikke svaret, men spørgsmålet der er interessant: Hvad vil det sige at "tro på Gud"? Derfor vil jeg gerne svare på en tredje måde: Jo, et moderne menneske kan godt tro på Gud. Men forudsætningen er, at både "tro" og "Gud" omfortolkes. "Gud" betyder ikke en person eller et væsen eller "noget", der befinder sig et eller andet sted hinsides den menneskelige verden. Hvis man vil bestemme begrebet "Gud", skal man ikke operere i distinktionen mellem væren og ikke-væren, dvs. mellem fysik og metafysik. Men ikke blot skal begrebet "Gud" omfortolkes, det skal også begre-

bet "tro". "Tro" betyder ikke tillid i betydningen: "Jeg tror på dig", dvs. jeg har tillid til dig, og det betyder heller ikke overtro i betydningen: "Jeg tror på bankeånder og spøgelser".

Nej, "Gud" er en betegnelse for det, man kunne kalde Det Hellige, og "Det Hellige" er på sin side en betegnelse for det, der ikke kan vides. I stedet for distinktionen væren/ikke-væren foreslår jeg altså, at vi opererer i distinktionen viden/ikke-viden. Argumentet er, at der ikke alene både er noget, vi ved, og noget vi ikke ved. Der er også noget, vi ikke kan vide, og det er dette sidste, jeg betegner som "Gud".

Det indebærer, at også "tro" skifter betydning. "Tro" bliver en betegnelse for en særlig vidensform, dvs. det vi ved, om det vi ikke kan vide. I forlængelse heraf foreslår jeg, at "religion" defineres som en betegnelse for det sprog, vi taler og kommunikerer om det hellige i. Og her bruger jeg begrebet sprog i bred forstand, dvs. som en betegnelse for ikke blot det verbale sprog, men også for religiøs musik, religiøse rum, processionser, ceremonier, fælles-sang osv. En kirke er fx en arkitektonisk sprogliggørelse af forestillingen om Det Hellige. Den er en helligdom.

Hermed er jeg ovre i bogens andet spørgsmål: Producerer vor tids kirke – og her tænker jeg på Den Danske Folkekirke – ritualer, der gør troen på Gud kommunikerbar, dvs. tilbyder den et sprog til troen, der får troen til at folde sig ud og blive anskuelig for et moderne menneske? Er kirkens organisation hensigtsmæssig i forhold til moderne menneskers forventninger, eller føles det slet og ret kedeligt at gå i kirke, uforståeligt at følge dens ritualer og synge dens salmer, og tidsspilde at engagere sig i det kirkelige liv i sognet og i menigheden? For selv om det moderne menneske faktisk *kan* tro på Gud – det er bogens grundpåstand – er det jo langt fra givet, at denne tro udfolder sig bedst i folkekirken. Meget tyder på, at mange moderne mennesker føler sig mere tiltrukket af andre tilbud.

Det er dette dobbelte spørgsmål, der – indirekte – har givet bogen dens titel: *Paradokshåndtering og ritualproduktion*. *Paradokshåndtering*: Kan et moderne menneske tro på Gud? Jeg vil gerne omskrive dette spørgsmål til: Kan tro på Gud hjælpe til at håndtere – dvs. leve og affinde sig med – det paradoks, som synes at være det moderne menneskes grundvilkår, nemlig at den

sociale og teknologiske almagt, vi tilstræber, synes at undergrave sig selv. Vi søger ikke en stærk Gud, der beskytter os mod ydre trusler. Vi søger en svag Gud, der gør det muligt for os at håndtere – dvs. forholde os til – det paradoksale forhold, at vi selv i kraft af vores viden og magt er vores egen største trussel. *Ritualproduktion*: Kan de religiøse institutioner – og her vil jeg specielt undersøge folkekirken – levere ritualer, der gør en sådan Gud anskuelig for os, således at den anskueliggjorte Gud også kaster lys over vores eget liv? At besvare dette dobbelte spørgsmål er bogens overordnede anliggende.

I 2001 tog jeg med bogen *Det lærende samfund* hul på et omfattende forskningsprojekt om viden og vidensformer i det moderne – eller det jeg kalder det hyperkomplekse – samfund. Som en del af dette projekt har jeg løbende interesseret mig for vores viden om det, der ligger uden for vores videnshorisont, og jeg har skrevet en række artikler om det, især inden for og med reference til min egen religiøse kontekst, nemlig den lutherske kristendom som den kommer til udtryk i folkekirken.

Nogle af disse artikler har jeg valgt ud, redigeret og ordnet til nærværende bog, alle med henblik på at få svar på ovenstående spørgsmål. De er alle sammen stærkt bearbejdede i forhold til originalerne, både for at styrke en fremadskridende argumentation og for at undgå gentagelser.

Én gentagelse er der dog. Jeg er optaget af kristendommen som en paradoksreligion med Jesus Kristus som den dobbeltgænger, der kan være på begge sider af paradoksets grænser. Og jeg er optaget af treenighedsanalysen som en bestemmelse af “Gud” som begreb for det rum eller det medie, der gør spaltningen mellem ikke-viden og viden – mellem Fader og Søn med Helligånden som distinktion – mulig. Det er min påstand, at selv om vi normalt ville hævde, at denne trinitariske analyse skal forstås i den form, den blev lanceret i af Augustin i begyndelsen af 400-tallet, så er det den samme analyse, der – i en ganske anderledes sprogform – blev genoptaget af moderne logikere fra og med Wittgenstein og Gödel, dvs. fra begyndelsen af 1900-tallet og frem. Netop denne analyse finder man derfor to gange – om end i lidt forskellige versioner – i bogen: Første gang i kort form i kapitel fire om sekulariseringen som det moderne vidensstab, og anden gang i en mere udfoldet version i kapitel syv om religion som vidensform. Ja, og så bliver ana-

lysen også nævnt i kapitel fem som en kommentar til Peter Sloterdijks efter min mening fejlplacerede kritik af Augustin.

Tak til Henrik Brandt-Pedersen fra Forlaget ANIS samt en anonym medlæser for opmuntring og gode kommentarer til første version af manuskriptet. Tak for kommentarer fra Erling Andersen, den ene af forfatterne til bogen *Ledelse af tro*, som jeg forholder mig til i sidste kapitel. Tak til Jesper Hanneslund, sognepræst i Ry, for samtaler om folkekirkens organisering, og til Hein Heinsen – kunstner og redaktør af *Gud – trinitetsmaskinen* – for at have skærpet min analyse af treenhedsfiguren. Og tak til min kollega i dekanatet på DPU, Per Lindblad Johansen, for mange frugtbare samtaler om bogens – og mange andre – emner.

Ry, maj 2011
Lars Qvortrup

1.

Paradokshåndtering og ritualproduktion

I foråret 2011, mens denne bog gøres færdig, har tre begivenheder fyldt forsiderne i de danske aviser: Katastrofen i det japanske atomkraftværk Fukushima i marts 2011. Meddelelsen i april 2011 om at USA's statsgæld er steget til over 14.000 milliarder dollars og derfor ligger på linje med sammenbrudstruede nationer som Grækenland, Portugal og Irland. Og de folkelige opstande – hvis de er folkelige – i Tunesien, Egypten, Libyen, Syrien og andre mellemøstlige lande. Går vi lidt tilbage i den nyeste historie, støder vi på finanskrisen i 2010 og på angsten for den globale opvarmning i 2009.

I alle disse eksempler indgår mindst to fundamentale forhold: Magtesløshed og paradoksalitet. Der er tale om hændelser, som vi – eller de såkaldte magthavere, hvad enten det er hjemlige politikere og erhvervsfolk eller udenlandske diktatorer – ikke kan stille noget op imod. Men vores magtesløshed skyldes ikke, at de kommer skyllende som katastrofer, men at de er utilsigtede effekter af vores egne handlinger. Af samme grunde er vi magtesløse på en ny og paradoksal måde: Årsagen til det onde, til katastrofen, kommer indefra. Bønnen om at fri os fra det onde bliver til en bøn om at fri os fra det utilsigtede onde i os selv.

I alle de anførte eksempler er der således tale om selvskabte katastrofer, dvs. katastrofer der ikke er påført udefra, men er skabt af os selv. I den henseende er Fukushimakatastrofen symbolsk: Mennesker frisætter kræfter, der er så stærke, at de ikke kan kontrolleres af mennesker. Vores omnipotens retter sig mod os selv og bliver selvdestruktiv. Prisen for det japanske mirakel – inkarnationen af industriel fornuft og fremskridt – betales af de tusinder, der er drevet på flugt og som ikke kan vende tilbage, fordi fornuftens kræfter har

gjort deres hjem ubeboelige. Jordskælvet og tsunamien var destruktive. De tilhørte den gamle tids katastrofer. Men de fire reaktorer i Fukushima var selvdestruktive. De repræsenterer den moderne verdens katastrofer.

Den slags katastrofer kan kaldes paradoks-katastrofer, fordi de ikke påføres udefra, men skabes af os selv. Det, der skulle gøre os alvidende og omnipotente, udstiller tværtimod grænserne for viden og vores magtesløshed. For alting kan det moderne menneske kontrollere – blot ikke sig selv.

Dette er det moderne menneskes paradoks: At den største risiko for vores eksistens er os selv. At vores almagt er selvdestruktiv, og at den konstante tilvækst af viden blot afslører, at der hele tiden er endnu mere, vi ikke ved.

Det gælder for kernekraften, men det gælder også for det globale økonomiske system. Liberalister tror, at økonomien er selvregulerende – den skal blot frisættes. Socialister tror, at økonomien kan reguleres af en enkeltaktør: Statsmagten. Men begge deler de derigennem troen på, at der findes en sekulær fornuftsinstans, der kan skabe ligevægt. For liberalisterne er denne instans kollektiv, fordi markedet er summen af individuelle aktører, for socialisterne er den individuel, fordi staten er en enkelt styrende aktør. Så liberalisterne er kollektivist, mens socialisterne er det modsatte: De er individualister. Men en ting er de fælles om: De tror, at den sekulære fornuft sejrer, og derfor er forestillingen om Gud for begge parter i bedste fald overflødig og i værste fald skadelig. Men over for denne tillid til fornuften står den erfaring, som siger, at markedet er ustyrligt.

Det samme gælder for opstandene i Mellemøsten. Jo, vi har travlt med at hylde folkeligheden og ungdommeligheden i Tunesien og Egypten, men vi gjorde det først, da der ikke var andre udveje. For hvem har holdt diktatorerne i Tunesien, Egypten, Syrien, Libyen, Bahrain osv. ved magten? Det har de vestlige regeringer, der støttede de magthavere – symbolsk og materielt – som de nu bekæmper, blandt andet med en militær intervention i Libyen der udstråler hykleri og magtesløshed. Her udstilles det, at politik ikke engang kun er det muliges kunst, men at politik er efterrationaliseringen af den evolutionære nødvendighed med politiske midler.

Og hykleriet gælder ikke blot politikerne: Hvor mange af os har ikke holdt bade- eller kulturferie i Egypten eller Tunesien og med tilfredshed iagttaget

de tilsyneladende stabile forhold og følt os generet af de – synes vi: urimelige – bombeattentater, som fra tid til anden truede med at ødelægge vores dyrt optjente fornøjelser? Selv deltog jeg i efteråret 2010 i en stort anlagt konference i Bahrain og fandt, at det var både imponerende, malerisk og sympatisk, da vi blev modtaget af kongefamilien på et af de seksstjernede hoteller. Nu støtter vi på sikker afstand de angiveligt folkelige oprørere, som vi indirekte var med til at undertrykke, uden i øvrigt at have en anelse om, hvad “folkelighed” betyder i lande som Egypten og Libyen. Findes der “et folk”, eller findes der ikke blot andre interesser end dem, der hidtil har haft magten?

*

Under alle omstændigheder: Vor tids katastrofer er paradoks-katastrofer, fordi de er frembragt af os selv og ikke kommer udefra. Dette aktualiserer en ny forestilling om religion. Ifølge traditionen forestillede man sig Gud som stærk, hvad enten han med sin styrke skulle beskytte os mod udefrakommende katastrofer eller tværtimod straffede os med syndflod og smitsomme sygdomme. Den gamle, stærke Gud var en katastrofe-Gud. Men den moderne Gud er en svag Gud. Han skal beskytte os mod os selv, og han skal give mening til det paradoks, at vi i vores iver efter velstand, sikkerhed og frihed ødelægger os selv. Den nye, svage Gud er en paradoks-Gud.

Anderledes udtrykt er religion den form for kommunikation, der kan hjælpe os med at forstå, at vi ikke forstår det ubegribelige, og som kan hjælpe os med at affinde os med, at vi er afmægtige. Gud er ikke stærk, men svag. Han – hvis Gud er et subjekt eller en aktør – kommer ikke til verden som magthaver, men som barn i en krybbe. Han forlader ikke verden som verdensher-sker, men som et korsfæstet offer for det kollektive had. Det er grunden til, at kritikken af ham er lige så intens som dengang, han første gang blev slået ihjel, for vi vil ikke have en svag Gud, og vi vil slet ikke have en Gud, der får os til at indse, at vi selv er afmægtige, og at der er grænser for vores viden. Det moderne menneske tror på fremskridtet, det teknologiske såvel som det sociale, og det vil ikke mindes om at fremskridtet har grænser – og da slet ikke af en, der ikke inkarnerer den styrke, vi hylder, men som selv er svag.

Men Gud er ikke Gud alene i kraft af sin svaghed. Gud er Gud, fordi han i sin svaghed krydser grænsen mellem det guddommelige og det jordiske. For ganske vist kom han til verden som søn af Maria, men han blev undfanget af Helligånden. Og ganske vist forlod han verden på korset, men han genopstod og passerede dermed grænsen mellem det timelige og det evige eller mellem det jordiske og det himmelske. Både i sin fødsel og sin død var han med andre ord en dobbeltgænger. Det er herigennem, at Gud i skikkelse af Jesus Kristus vinder sin guddommelighed. Han krydser grænsen mellem immanens og transcendens, ikke for at afsløre hvad der findes på den anden side af grænsen, men for at demonstrere at der *er* en grænse, og at der er noget på den anden side af grænsen. Menneskets verden – dets viden og dets magt – er ikke grænseløs. Kretenseren, som påstod, at alle kretensere lyver, er ikke længere et spidsfindigt eksempel på paradoksets natur for dem, der tror, at der ikke findes noget hinsides Kreta, men er et sindbillede på vores eget vilkår som moderne mennesker. Vi tror, at vi ved og kan det hele, og derfor har vi svært ved at forestille os, at der findes noget hinsides vores alvidenhed og almagt. Dette er derfor grundlaget for den moderne gudsforestilling: Forestillingen om nogen eller noget, der på én gang er menneske og ikke-menneske, jordisk og himmelsk, timelig og evig. Nogen eller noget, der kan overskride og dermed anskueliggøre den grænse, som vi hele tiden glemmer eksistensen af, og som derigennem kan hjælpe os med at håndtere de paradokser, som vi ustandselig roder os ud i.

*

Denne moderne Gud har den funktion, at han kan hjælpe os med at håndtere paradokser – “håndtere” i betydningen: Leve med paradokser. For naturligtvis skal vi ikke opgive forsøget på at skabe frihed og retfærdighed, men vi skal vedblive med at gøre dette forsøg i bevidstheden om, at der er grænser for succes'en. Og naturligtvis skal vi ikke opgive forsøget på at skabe materiel og social fremgang, men vi skal gøre det i bevidstheden om, at vi uden at vide eller ville det risikerer at skabe desto mere materiel og social usikkerhed. Dette er den moderne Guds funktion: Paradokshåndtering. Troen på Gud hjæl-

per os til at leve med og i den moderne tilværelses paradoksalitet. Den giver os ikke svar på vores spørgsmål, men den giver os mod til at stille dem på ny, og den trøster os, når svaret viser sig at være forkert.

Men religion er ikke bare tro på Gud. Religion er også et sprog for denne tro på Gud, dvs. på den forestilling, at Gud er den instans, der kan krydse den ultimative grænse. Normalt siger man, at sproget har to funktioner: Det kan være henvisende – “det, du sidder med i hånden, er en bog” – eller det kan være skabende: “Jeg døber dig: Jonas”. Det henvisende sprog er det praktiske sprog: Det er det, der udpeger og klassificerer. Det skabende sprog er det, der frembringer social orden. Det bruger vi til at lovgive og regulere med. Men sproget har også en tredje funktion, nemlig den der kan kaldes den *rituelle* sprogfunktion. “Dette er Jesu blod – Dette er Jesu legeme”. Når præsten siger sådan, tror hverken han eller det menneske, der sidder med det lille glas hedvin eller den tørre oblat, at det faktisk *er* Jesu blod og legeme. Men de tror heller ikke, at der foregår en navngivning eller at der frembringes en social orden. Oblaten får ikke et navn, den “udnævnes” ikke til Guds legeme, og præsten udtrykker ikke en særlig magisk kraft og markerer derfor ikke en social orden. Nej, præsten udtrykker et paradoks, nemlig at den oblat, der overbringes, på én gang står for det, den er, og det den ikke er, fuldstændig ligesom Jesus både var menneske og Vorherre. Jeg kalder denne sprogfunktion for ritualproduktion, fordi den producerer – og i næste omgang reproducerer – et ritual, nemlig en sproglig handling, hvis funktion er at overskride grænserne for sproget. At bede en bøn er at tale til en, der ikke er til stede. Det er en rituel sproghandling, hvis funktion er at udtrykke muligheden for, at der hinsides grænsen findes noget andet, som ikke er tilgængeligt. At være i ekstase er at suggerere, at denne grænse faktisk kan overskrides, selv om ekstatikeren ved, at den eneste sikre effekt er hovedpine og tørhed i svælget. At bygge et kirkerum, der peger mod uendeligheden, eller hvis forsvindingspunkt ligger hinsides rummets grænser, er at tale i arkitektoniske paradokser: Det er at skabe et rum, der overskrider sig selv. At komponere musik, der igennem sin selvvariation peger ud over sig selv – sådan som Bachs koraler gør det i Matthæuspassionen – er at tale i musikalske paradokser. Alt dette er derfor eksempler på ritualproduktion, og funktionen er at

gøre det, der er umuligt: Ved hjælp af en særlig form for paradoksal kommunikation at suggerere at man overskrider det menneskelige grænser: Arkitekten skaber en forestilling om, at det endelige rum peger ud i det uendelige, komponisten fremkalder et ekko af en sfærisk musik hinsides det prosaiske værk, præstens "hokus pokus" – dette er dit legeme – mens oblaten smelter på tungen viser hen til en hinsidig ulemghed. I alle tilfælde tegner ritualen en grænse, der markerer, at der hinsides grænsen er noget andet og større.

Mennesker trækker hele tiden grænser: De fleste grænser trækkes mellem os og de andre, mellem mit og dit. Men andre grænser trækkes mellem den verden, vi kender og bebø, og det der er hinsides denne verden. De fleste grænser trækkes for ikke at blive overskredet, og i en frygt for at det alligevel sker. Men andre grænser trækkes i en bevidsthed om, at de ikke kan overskrides, og i en længsel efter at det alligevel lader sig gøre, dvs. for at pege på at hinsides den yderste grænse ligger det, vi ikke kan nå og ikke kan vide.

Religion handler om det, der ikke kan vides og ikke kan beherskes, og den handler om vores verden – det vi ved og behersker – i lyset af det hinsides: Det timelige i lyset af det evige, det jordiske i lyset af det himmelske.

Men hvordan overskrider vi grænserne for det timelige og det jordiske? Svaret er ikke et svar, men et paradoks: Vi kan ikke se os selv i et andet lys end vores eget. Ingen kan se sig selv i øjnene uden at gøre sig selv til en anden, og så snart man er en anden, er man ikke længere sig selv. Svaret er med andre ord det paradoks, at man for at overskride den absolutte grænse må gøre sig til en anden og samtidig forblive sig selv. Hvis man som Euridike prøver at overskride grænsen til dødsriget, må man gøre det uden at se sig tilbage, dvs. uden at krydse grænsen den modsatte vej. For så snart man ser sig tilbage, har man gjort sig til Gud og dermed fortabt sin egen menneskelighed. Den eneste, der kan det, er dobbeltgængerens og paradoksfiguren Jesus Kristus.