

Bemærkninger til Den katolske Kirkes Katekismus

Af Kaare Rübner Jørgensen

Troen af i går.

Nogle kritisk reflekterende bemærkninger til Den katolske Kirkes Katekismus (2006)

Så kom endelig den store, altomfattende katolske katekismus på dansk (Katolsk Forlag og Ans-garstiftelsens Forlag, 2006). Det har været et lang- og møjsommeligt arbejde for den pavelige kommission under kardinal Ratzinger, ikke kun at skulle udarbejde den omfattende katekismus, men også at tage stilling til og eventuelt at indarbejde de tusindvis af ændringsforslag, som alverdens biskopper indsendte efter at have fået en latinsk oversættelse til høring. Ni versioner skulle man igennem, før en definitiv tekst kunne godkendes af pave Johannes Paul II i 1992 og trykkes. Denne version var imidlertid stadig ikke helt tilfredsstillende efter pavens mening, så fem år senere – altså i 1997 – udsendte han en liste med 83 ændringer. De blev derefter indarbejdet i katekismens anden udgave, der udkom samme år.

Den danske udgave er efter denne anden udgave. Det er dog ikke en oversættelse af den officielle latinske tekst, men af den af Vatikanet godkendte franske oversættelse. Om de danske oversættere, hvis navne er uoplyste, også har skelet til den tyske, engelske og norske oversættelse, er uklart, men må formodes. Efter sigende er den danske oversættelse godkendt i Vatikanet, selv om der vist ikke er nogen der, der kan dansk.

Den katolske Kirkes Katekismus består af 2865 paragraffer, der i den danske udgave fylder 688 si-der. Den indledes med to pavebreve: Laetamur magnopere af 15. august 1997 og Fidei depositum af 11. oktober 1992 og efterfølges af ca 100 sider med referencer og register. I alt er det en bog på 807 sider. Prisen er 285 kr., hvilket må siges at være en trediedel af, hvad en indbunden bog af dette omfang normalt ville koste. Hvordan vort bispedømme med sit årlige millionunderskud har kunnet finansiere bogen, foreligger der ingen oplysninger om, men jeg har ladet mig fortælle, at der er modtaget tilskud fra udlandet.

I sin overordnede struktur følger den nye katekismus den gamle Catechismus Romanus fra 1566. Den består derfor af følgende fire hoveddele: 1: Bekendelse af troen, 2: Fejringen af det kristne mysterium, 3: Livet i Kristus, 4: Den kristne bøn. Disse dele er hver underinddelt i to sektioner med et skiftende antal kapitler (6 for første og anden del, 5 for tredje og 4 for fjerde del). Kapitlerne er igen underinddelt i afsnit, bestående af et vekslende antal paragraffer. Det er altså tydeligt, at katekismens forfattere har forsøgt at få den katolske troslære og alt, hvad der følger med den, indpasset i et på forhånd (nogenlunde) fastlagt system. Efter hver paragraf er der henvisninger til andre paragraffer, hvori det samme emne berøres. Katekismen er let at slå op i, ligesom det er let at finde, hvad kirkens ledelse mener om dette eller hint. Pædagogisk er det en handy bog.

Og dog. Siden 1566 har verden ændret sig enormt, hvorfor katekismens forfattere har skullet tage stilling til mangfoldige forhold og situationer, som var 1500-tallets teologer og kirkeledere fremmede. Alle disse nye forhold har derfor måttet indplaceres i et system, udtænkt i en helt anden tid. Denne deres indplacering forekommer ikke altid lige logisk eller naturlig. Således må det undre, at lodtrækning optræder under det andet bud (2116), den anbefalede piskning af børn under det fjerde (2223), ligbrænding under det femte (2301) og skattesnyd, bestikkelse, dårligt udført arbejde, overdrevent pengeforbrug, ødselhed og arbejdsløshed (2409) samt dyremishandling (2418) under det syvende. Hvad det sidste har at gøre med budet om ikke at stjæle, skal man vist være mere end oplyst af Guds ånd for at forstå.

I det følgende vil jeg først se på selve sproget (1), dernæst vil jeg undersøge synet på Skriften samt brugen af Bibelen og andre forfattere (2). Herefter vil jeg tage nogle centrale trossandheder op til undersøgelse (3) og ser nærmere på nogle af de moralske forskrifter (4). At jeg hermed undertiden bevæger mig på kanten af kætteri, er jeg godt klar over, men det er nu engang den kritiske forskers lod. Hans opgave er nemlig ikke at bekræfte mere eller mindre veletablerede sandheder, men at stille spørgsmål og undersøge, hvordan disse sandheder er blevet sandheder. Læseren skal dog ikke tro, at jeg ikke deler mange af disse trossandheder. For det gør jeg. Mine kritiske bemærkninger skal derfor ikke opfattes som en kritik af selve trossandhederne,

snarere som en kritik af den måde, de præsenteres på, eller af den argumentation, der skal få os til at tro på dem. Læseren skal heller ikke forvente overalt at finde lange historiske og teologiske udredninger, for skulle jeg give dem, ville min gennemgang af katekismen blive et værk på flere hundrede sider. Mange af mine bemærkninger skal da også blot betragtes som (kritiske) refleksioner.

Til sidst skal jeg forsøge at vurdere katekismens værdi for mennesker i den moderne verden samt reflektere over dens formål (5). Jeg beder læseren opfatte det følgende i en positiv ånd, for om end jeg nok kan have visse betænkeligheder, er jeg ikke absolut modstander af udgivelsen af en katolsk katekismus. På mange måder synes jeg, det er fint, at der nu findes en samlet oversigt over den katolske tro og etik i alle dens facetter.

Endelig til allersidst vil jeg sige, at det er temmelig tilfældigt, hvad jeg har medtaget af referencer til andre bøger. Skulle jeg angive kilden til ethvert udsagn, ville noterne svulme op og vokse helt ind i himlen. De bøger, jeg har angivet, er da også blot et lille udvalg af dem, der har været med til at forme min trosforståelse. Jeg vil på ingen måde hævde, at min forståelse er den eneste rigtige, for forskellige som mennesker er, kan de have forskellig ind- og tilgange til troen. Har jeg misforstået noget, hvilket ikke er usandsynligt, har jeg da heller intet imod at blive gjort opmærksom herpå. At tro er som al tilegnelse af viden en selvkorrigerende læreproces.

Eventuelle kommentarer, korrektioner, kritik og ændringsforslag kan sendes som mail til ruebnerjo@web-speed.dk.

1. Katekismens sprog

1.1. Den danske oversættelse er en de verbo ad verbum-oversættelse, dvs. en ordret oversættelse. Det er en oversættelsesmetode, man kender fra Bibelen og fra oversættelser af juridiske dokumenter. Hvor Bibelens sprog er enkelt, er det sjældent tilfældet med juridiske dokumenter og erklæringer, for deres sprog er ofte ikke kun temmelig knudret, men også vanskelig forståeligt for almindelige mennesker. Er den latinske og franske udgave af katekismen efter sigende let forståelig, gælder det bestemt ikke den danske udgave. Det skyldes, dels at de personer, der har oversat katekismen, ikke har været så fortrolige med det danske sprog, som man kunne ønske, dels at katekismens udsagn ofte må ses sub specie religionis, hvorfor deres logik kun er indlysende for den, der i forvejen er bekendt med eller har accepteret de bagved liggende metafysiske grundopfattelser (eller aksiomer). Især kan de talrige citater fra pavelige og konciliære dokumenter være svært forståelige, for her er der virkelig tale om, hvad lingvister kalder en sociolekt.

Selv om sprog og logik er intimt forbundne, vil jeg her udelukkende koncentrere mig om sproget og vente med logikken til senere afsnit.

1.2. Lad mig først konstatere, at den danske oversættelse indeholder flere ord, som ikke findes på dansk. Det gælder fx verberne ”henordne til” (med tilhørende substantiv ”henordning til”) og ”lige-danne med”, ord som optræder den ene gang efter den anden i katekismen. Ikke alene virker de søgte, men de gør også, at man må læse teksten flere gange for at finde ud af, hvad der egentlig menes.

1.3. Den jødiske konge kaldes normalt Salomon på dansk, ikke Salomo (283, 590, 2580), og højen, hvorpå Jesus blev korsfæstet, Golgata, ikke Kalvaria (2427). Det græske verbum ”ek-kalein”, som er grundordet i ekklesia (kirke), betyder ifl. min ordbog ”at kalde ud til”, ikke ”at kalde ud af” (751), og ”leito urgía” (liturgi) burde have været oversat ”offentlig tjeneste”, ikke ”offentligt værk” (1069), for med ”værk” går forbindelsen til kirkens liturgi tabt. Desuden er oversættelsen af ”Sancta sanctis” (”det hellige for de hellige”) en fejl (948). Det korrekte er selvfølgelig: ”de hellige (ting) for de hellige”. Udsagnet er i øvrigt urigtigt, for der er ingen orientalske liturgier, der bruger latin som gudstjenestesprog.

1.4. Der er desuden eksempler på, at latinske ord ikke oversættes: ”triduum” (1168), ”Lex orandi, lex credendi” og ”Legem credendi lex statuat supplicandi” (begge 1124) samt ”Fiat” (2617). Det samme er tilfældet med enkelte termini technici: ”epiklese” (2583, 2770), ”teologal” (2607, 2803), ”doxologi” (2760). Det er

vist kun katolske teologer, der ved, hvad de betyder. Man kunne måske også, nu når der er tale om en dansk udgave, i en parentes have gjort opmærksom på, at den i 118 citerede Augustinus de Dacia er Åge fra Danmark.

1.5. Af uheldige sproglige udtryk kan nævnes ”fornemme tegn på” (33), ”pålægge pligten til” (1888), ”udfylde en opgave” (2209), ”indblande sig i deres i liv” (2209), ”foretage en regel” (2236), ”sætte et udtryk af objektiv modsigelse” (2370). Desuden hedder det ”respekt for”, ikke ”respekt mod” (2148), og ”lærevillighed”, ikke ”lærvillighed” (2216). Det sidste er dog måske blot en tryk-fejl. Adjektivet ”fuld” kan vel heller ikke hedde ”fuldeste” i superlativ (1910)?

Udtrykkene ”den kristne initiation” (1306) og ”genoptager ved inklusion” (2855) virker kunstige på dansk. Jeg er også i tvivl om, man kan tale om en ”uordnet handling” (2352). Endelig er vendin-gen ”det sømmer sig” (1310 m.fl.) ikke kun temmelig altmodisch, men også udtryk for en moralise-rende, løftet pegefing. Kunne man ikke have sagt ”bør”.

1.6. Af andre sproglige besynderligheder kan nævnes:

1) overleveret ”ved de apostle og andre mænd i enhed med apostlene, som ... nedskrev frelses-budskabet” (76). En person kan være enig med en anden, men ikke være i ”enhed” med ham.

2) ”... kan man skelne to betydninger i Skriften” (115). Det kan man ikke, men man kan ”skelne mellem” to betydninger i Skriften. Med mindre man altså mener, at man kan skimte dem.

3) ”Menneskets forstand har forvist muligheden for at finde et svar på spørgsmålet om oprindelsen” (286). På ældre dansk kunne ordet ”forvise” betyde ”henvise”, men på nutidsdansk betyder det ”vi-se bort”. Ingen af betydningerne giver her mening, hvorfor udsagnet er temmelig uforståeligt.

4) ”Gud giver således menneskene at være forstandige og frie årsager til at fuldende skaberværket” (307). Man kan ikke ”give nogen at være årsag til”. Og hvad er for øvrigt en ”fri” årsag?

5) ”De er der lige fra verdens skabelse” hedder det om engle (332). Det er barnesprog. Bedre: ”De har eksisteret lige fra verdens skabelse”.

6) ”Gud er på ingen måde i menneskets billede” (370). Her mangler et ”skabt”.

7) ”uden rum for nogen kønsforskel” (370). Kan en kønsforskel have et rum?

8) ”Enheden mellem mand og kvinde bliver anspændt” ved syndefaldet (400). Kan en enhed være anspændt? I øvrigt er ordet ”anspændt” alt for svagt, for der refereres til 1. Mos. 3.11-13, hvor der tales om fjendskab.

9) ”Efter at Johannes var blevet sat i fængsel, kom Jesus sig Galilæaog prædikede Guds evangeli-um” (541). Det er et citat fra Mk 1.14, så ”sig” skal rettes til ”til”.

10) ”vanlige mennesker i Guds folk” (575). På ældre dansk er ”vanlig” identisk med ”sædvanlig” og på nutidsdansk har det noget med vaner at gøre. Referencen er til Jhs. 7.49, hvor der tales om hoben. En bedre oversættelse ville have været ”jævne mennesker”.

11) ”Men en sådan måtte gå igennem forudsatte en hemmelighedsfuld død fra sig selv til en ny fød-sel ovenfra” (591). Det er sort tale.

12) ”når du behager dig i laster og synder” (598). Man kan ikke behage sig i laster og synder, men føle behag ved leve syndigt og lastefuldt.

- 13) ”Jesus har ikke kendt forkastelsen, som om Han selv havde syndet” (603). Det er sort tale.
- 14) ”Jesus indeslutter apostlene i sin egen ofring af sig selv” (611). Bortset fra at det sidste er en tautologi, kan man ikke bruge ordet ”indeslutter”. Der er tale om, at han inkluderer dem.
- 15) ”Kirken, Guds folk i den Nye Pagt, opdager, ved at ransage sit eget mysterium, sin tilknytning til det jødiske folk” (839). Måske kan man sige sådan, men både den knudrede sætningsstruktur og ordet ”opdage” støder mig. Ville det ikke være bedre at udtrykke det således: ”Ved at gennemtænke sit eget mysterium bliver kirken, gudsfolket i den nye pagt, bevidst om sin tilknytning til det jødiske folk.”
- 16) ”I det gudviede liv foresætter de troende sig, bevæget dertil af Helligånden, nærmere at følge Kristus” (916). At foresætte = ”fatte et forsæt” er Holberg-dansk. ”Det gudviede liv” lyder også mærkeligt på dansk, så det ville nok have været bedre, om man havde sagt: ”I det liv, som er indviet til Gud, har de troende fattet det forsæt at ...”
- 17) Kan man sige at ”Kirkens lære har udarbejdet det såkaldte subsidiaritetsprincip”? (1883). Læren er ikke en handlende person (agens). Det burde hedde ”Kirken har udarbejdet en lære om”.
- 18) ”Forskel i regeringsformer er moralsk tilladelige” (1901). Burde være ”tilladelig” (En trykfejl?).
- 19) ”Enhver diskrimination ... skal overvindes” (1935). Man kan overvinde et tab eller en sorg, dvs. komme sig efter et ubehagelig situation, men man kan vist ikke overvinde en diskrimination?
- 20) ”Du må ikke et ægteskab” (2055). Temmelig morsomt, for meningen er selvfølgelig ”Du må ikke bedrive hor” eller ”begå ægteskabsbrud”.
- 21) ”indeholder et fremragende udtryk for” (2070). Man kan ”give” udtryk for noget, men vist ikke ”indeholde” et udtryk? Det burde have heddet: ”giver på fremragende måde udtryk for”.
- 22) ”En anden form for ateisme i vor tid forventer menneskets befrielse af en økonomisk og social frigørelsesproces” (2124). På dansk ville man nok sige ”gennem en økonomisk og social frigørelsesproces”.
- 23) ”uden definitivt at berøve ham muligheden for at forløse sig” (2267). Uforståeligt.
- 24) ”Siden det første århundrede har kirken erklæret enhver provokeret aborts ondskab” (2271). En abort kan være et onde, men ikke en ondskab (der er forskel på betydningen af de to ord på dansk). Burde være oversat: ”Siden det første århundrede har kirken erklæret, at enhver provokeret abort er et onde.”
- 25) ”Af legitime grunde kan ægtefællerne ønske at adskille forplantningen af deres børn ved visse afstande” (2368). Kan man forplante børn? Og adskille forplantningen ved visse afstande? Det lyder nærmest som om børn er små blomsterskud, man sætter i jorden.
- 26) ”For at undgå en vilkårlig dom bør enhver dom passe på så vidt muligt at tolke næstens tanker, ord og handlinger positivt” (2478). Kan en dom passe på? Burde det ikke være en dommer? Desuden er udtrykket ”passe på” tvetydigt, da det både kan betyde ”tage sig i agt for” og ”være opmærksom på” (ligesom det latinske cavere i øvrigt).
- 27) ”Og det håb gør ikke til skamme” (2658). Burde være ”gøres ikke til skamme”, da det ikke er håbet, der er den handlende (agens).
- 28) ”Maria, Hans Moder og vor Moder, er fuldkommen gennemsigtig i forhold til Ham” (2674). Hvordan kan et menneske være ”gennemsigtig”?
- 29) ”Kirkens Tradition forelægger de troende visse rytmer i bønner” (2698). Ordet ”forelægge” kan betyde ”sætte foran en”, men det er ældre dansk. I dag betyder ordet at ”fremlægge”.

Nogle af disse eksempler er blot udtryk for dårligt, ubehjælpsomt eller sjusket dansk, andre er di-rekte sort tale, hvor man forgæves spørger, hvad meningen dog kan være.

1.7. Brugen af stort begynderbogstav

Udansk er også den overdrevne brug af stort begynderbogstav. Det er helt i overensstemmelse med dansk praksis at skrive "Gud" og "Helligånden" med stort og det kan vel også accepteres med et ord som "Kirken", men "kirkefædre", "bispesynoden" o.lign. skal nu skrives med lille. Hvorfor skal ethvert ord, der har en religiøs betydning, absolut skrives med stort? Første gang jeg så udtrykket "Hans Påske" spekulerede jeg på, om det måske skulle være en søn af skuespilleren Erik Påske, der taltes om. Nej, det gjorde jeg selvfølgelig ikke, men jeg er sikker på, at mange danskere ville gøre det.

Kort sagt: på dansk har vi ikke tradition (som på engelsk) for at skrive begreber med stort. I øvrigt er der en vis inkonsekvens i brugen, fx skrives "paven" med lille, men "Ham" (om paven) med stort (2089), Jesu Time (2719, 2758) veksler med Jesu time (2746, 2749) og Eksilet (2581) med eksilet (2811). Der er også problemer med Det ny Testamente, der kan hedde såvel Det nye Testamente som det Nye Testamente. Noget lignende gælder Den hellige Skrift, Det gamle Testamente, Den nye Pagt og Det hellige Land. Det er også en fejl, at "ånd" skrives med stort (111), da der ikke er tale om Helligånden.

1.8. Trykfejl

I en så stor bog som katekismen er der forbavsende få trykfejl. Jeg har dog ikke checket note- og paragraferferencerne, hvor der efter min erfaring hyppigst optræder trykfejl, men udelukkende selve teksten. Med henblik på en evt. ny udgave af katekismen vil jeg ikke undlade at gøre opmærksom på følgende trykfejl:

"koncilsfædre" (s. 25), "Galilæag" (541), "en yjeners skikkelse" (602), "Den hellige Paulus" (653), "sant" (883), "vore" (2238).

1.9. Konklusion

Man skal ikke være sproglig purist. Man skal erkende, at sproget udvikler sig, og nye ord og udtryk trænger ind i sproget. Det vigtigste er, at ens tanke bliver så klart og entydigt udtrykt som muligt, så læseren ikke misforstår eller er ude af stand til at forstå det, der siges. Der er mange let forståelige udsagn i katekismen, set fra et sprogligt synspunkt, men altså også temmelig mange, der ikke er det. Ja, nogle af dem er, som sagt, direkte sort tale. Jeg kan derfor kun anbefale, at man inden et eventuelt andet oplag danner en arbejdsgruppe, bestående af en god, veluddannet dansk præst og et par universitetsuddannede filologer i dansk, med henblik på at gå teksten igennem for at finde bedre og mere dækkende formuleringer – både teologisk og sprogligt.

2. Bibelen

2.1. I Den katolske Kirkes Katekismus refereres der hyppigt eksplicit til Bibelen. Det er ganske naturligt, for hos kristne er Bibelen det fundament, hvorpå alt andet hviler. Af største relevans er det derfor at undersøge katekismens syn på og brug af Bibelen.

Selv om en katekismus ikke er og ikke skal være en teologisk afhandling, kan man alligevel spørge, hvordan dens opfattelse og brug af Bibelen forholder sig til bibelforskningen. Her er der inden for de sidste hundrede år sket meget, især efter at forskerne er begyndt at analysere de bibelske skrifter filologisk og historisk. Publiceringen af de såkaldte Dødehavsruller eller Qumran-tekster (fundet 1947-1956, men først færdigudgivet i 1990'erne), har også grundlæggende ændret vor opfattelse af det jødiske samfund på Jesu tid. Det samme har nyere fund af verdslige tekster i Judæas ørken. Desuden har fund af andre kristne tekster end de "officielle": Thomas- og Judas-evangelierne samt de mange gnostiske tekster (især Nag Hammadi-biblioteket, fundet 1945) m.v. fået forskerne til at se den ældste kristendom i et andet lys end tidligere.

At anvende en filologisk-historisk metode ved studiet af Bibelen er dog ikke noget nyt, for den blev allerede taget i brug af Lorenzo Valla og Erasmus af Rotterdam i 14- og 1500-tallet. Det var efter deres opfattelse ved studiet af sproget i dets historiske kontekst, ikke ved hjælp af den spekulative skolastiske filosofi, at man kunne finde ud af, hvad der stod i Bibelen. Heri kan man efter min mening kun give dem ret.

2.2. Det gamle Testamente er skrevet på hebraisk, Det nye på græsk. Jesus og hans disciple talte et galilæisk dialektalt aramæisk (cf. Mk. 14.71, Mt. 26.73, Lk. 22.59). De teologer, der har formet den katolske tro, har imidlertid ikke været opmærksom herpå. Ser vi bort fra Clemens af Alexandria, Origenes, Hieronymus og Euseb er kendskabet til hebraisk allerede hos kirkefædrene minimalt, og hos middelalderens teologer er også kendskabet af græsk helt forsvundet. Dette gør, at man a priori må stille sig kritisk til i det mindste en del af deres bibeltolkninger.

At der er masser af sproglige problemer ved tolkningen af Bibelen kommer katekismen ikke ind på.

2.3. Helt i overensstemmelse med traditionel katolsk teologi betragter katekismen de forskellige bøger i Bibelen (såvel i Det gamle som i Det nye Testamente) som en enhed (112). Hvorvidt den opfatter Bibelen som Guds ord, synes mig ikke helt klart (dog 105, 119), men den har i hvert fald Helligånden som sin primære forfatter (105, 304). At Bibelen efter katekismens opfattelse er et af Gud inspireret værk er der altså ingen tvivl om.

Men uanset om vi på fundamentalistisk, protestantisk vis mener, at Bibelen er Guds ord til menneskene, eller nøjes med at tale om, at den er guddommeligt inspireret, står vi over for nogle problemer. Kan Gud lyve eller modsige sig selv? Nej, det kan han ikke (siges eksplicit 2577). Men hvorfor kan de nytestamentlige forfattere så modsige hinanden? Eller fortælle os noget, som vitterligt er usandt? Har de sovet i timen og ikke hørt ordentligt efter, hvad Helligånden hviskede dem i øret?

De mange modsigende udtalelser hos de fire evangelister, hvoraf nogle er kontradiktoriske, har altid generet teologerne. Derfor skrev Tatian i midten af det 2. århundrede dem sammen til ét evangelium, men dette nye, korrigerede evangelium fik nok en vis, men ingen langvarig betydning. Der var og er stadig fire forskellige evangelier. Eller som Irenæus af Lyon (+ 202) sagde: Ét evangelium i en firefoldig form, for ligesom der er fire verdenshjørner og fire vinde, er der fire evangelier ("Imod kætterier" 3.11.7).

Hvordan klarer Den katolske Kirkes katekismus det problem, kan man så spørge. Den klarer det slet ikke, for den synes ikke at være klar over, at der er et problem (se dog 110).

2.4. Inden jeg går videre, vil jeg lige se på et centralt ord: "evangelium". Her må man nemlig skelne mellem ordet i en- og flertal (eu-angélion og eu-angélia). Når det optræder i den græske oversættelse af Det gamle Testamente (Septuaginta, udarbejdet i Alexandria ca 200-100 f.v.t.) og i de nytestamentlige bøger er det som substantiv i ental. Desuden findes verbet eu-angelízesthai og substantivet eu-angélista i betydningerne "bringe gode nyheder" og "budbringer af gode nyheder". I Det gamle Testamente er ordene brugt i verdslig betydning uden religiøse overtoner, mens det i Det nye Testamente referer til det glade budskab om, at Gud-riiget er nær.

Hos de ældste kristne refererer ordene til den mundtlige proklamation af Jesu død og opstandelse. Det er det gode budskab. Denne tolkning introduceres omkring år 45 i Lilleasien (nuv. Tyrkiet), hvor de kristne kopierede den romerske kejsers proklamation af sig selv som eu-angélion, dvs. som frelser og fredsskaber, og anvendte den på Jesus. Først efter udarbejdelsen af Matthæus-evangeliet, der kronologisk er efter Markus, kan det ses brugt om en skriftlig fremstilling. Og først engang mellem ca 180 og 250 får de fire evangelier de navne, de har i dag (Matthæus-, Markus-, Lukas- og Johannes-evangeliet).

Ordet "evangelium" har altså flere betydninger, hvorfor det ikke altid er helt klart, hvad katekismen mener, når den anvender det i ental.

2.5. Hvor gamle er de nytestamentlige bøger?

Katekismens udtaler sig ikke eksplicit herom, men det fremgår flere steder, at den betragter i hvert fald evangelierne som skrevet om ikke af øjenvidner, så i hvert fald af de allerførste kristne: "Evan-geliet er skrevet af mennesker, som var blandt de første, der kom til tro" (515, også 76: Overleve-ret "ved de apostle og andre mænd i enhed med apostlene, som under den Helligånds inspiration nedskrev frelsesbudskabet"). De er altså, hvad vi inden for den historiske forskning kalder første- og andenhåndskilder.

Desuden oplyses der flere steder, at det fjerde evangelium er skrevet af apostlen Johannes (595, 640, 2604). Som belæg herfor henvises til Jhs. 21.24. Heri hedder det: "Det er den discipel, som vidner om dette og har skrevet dette, og vi ved, at hans vidnesbyrd er sandt." Selv om det ud fra sammenhængen fremgår, at det er apostlen Johannes, der hentydes til, kan man ikke på grundlag af ordene "har skrevet dette" slutte, at han skulle have skrevet hele evangeliet. Udsagnet refererer i virkeligheden kun til beretningen i kap. 21, som altså i en heller anden udformning må have forelig-get skriftligt for dem, der senere har sammenskrevet evangeliet (omtalt som "vi ved").

2.6. Katekismen opererer med tre faser i evangeliernes tilblivelse:

- 1) "Jesu liv og undervisning: Kirken fastholder, at de fire Evangelier, 'hvis historicitet den uden tøven bekræfter, trofast videregiver det, som Jesus, Guds Søn, mens Han levede blandt menneskene, virkelig har gjort og lært til vor evige frelse, indtil den dag, da Han blev optaget til Himlen'."
- 2) "Den mundtlige tradition: 'Efter Hans Himmelfart overleverede apostlene deres tilhørere det, som Herren havde sagt og gjort, med den dybere indsigt i tingene, de selv var nået frem til, belært af begivenhederne ved Kristi forherligelse og oplyst af Sandhedens Ånd'."
- 3) "De skrevne Evangelier: 'De hellige Forfattere affattede de fire Evangelier ved at vælge blandt de mange overleveringer, der forelå, dels mundtligt, dels allerede nedskrevet, ved at redigere sammenfatninger af nogle af dem eller forklare dem med henblik på kirkernes situation og endelig ved at fastholde forkyndelsens form, og det altid på en sådan måde, at de meddelte os, hvad der var sandt og ægte om Jesus'." (126)

Forklaringerne er citater fra Det andet Vatikanerkoncils dogmatiske konstitution Dei Verbum, der blev godkendt af pave Paul VI den 18. november 1965.

Eftersom Bibelens tilblivelsesforløb er utrolig kompliceret, er det at regne med kun tre faser i evangeliernes tilblivelse er forenkling, der grænser til historieforfalskning. Da der i virkeligheden været talrige faser, for hver gang en bibeltekst er blevet afskrevet, er der reelt tale om en ny fase (se nedenfor under punkt 2.9). Fra et historisk synspunkt er det endvidere risikabelt "uden tøven" at bekræfte de fire evangeliers historicitet, hvis man med det sidste ord mener, at de gengiver Jesu udsagn verbalt og hans handlinger historisk korrekt (se igen nedenfor under punkt 2.9). At de har fastholdt "forkyndelsens form, og det altid på en sådan måde, at de meddelte os, hvad der var sandt og ægte om Jesus" er indholdsløst udsagn eller en banalitet, for man kan jo ikke forestille sig, at de skulle have meddelt os noget, som de mente, var usandt og uægte.

2.7. For at sætte katekismens opfattelse af evangeliernes tilblivelse i perspektiv kan man lave en opstilling over Det ny Testaments bøger efter alder. Ifl. den moderne bibelvidenskab ser den no-genlunde således ud:

1. Pauli breve: 54-55 (Romerbrevet, 1. og 2. Korintherbrev, Galaterbrevet, Filipperbrevet, 1. Thessalonikerbrev og brevet til Filemon).
2. Markus-evangeliet (kort efter 70).
3. Matthæus-evangeliet (ca 85).
4. Lukas-evangeliet (85 -100).
5. 1. Peters brev (ca 90).
6. Apostlenes gerninger og Judas' brev (90-100).
7. Jakobs brev (90-110).
8. Johannes-evangeliet og Johannes' Åbenbaringen (100-120).

9. 2. Peters brev (100-130).

10. Johannes' 1., 2. og 3. brev (100-150).

Pauli breve til Hebræerne, Efeserne, Kolossenerne, 2. brev til Thessalonikerne, 1. og 2. brev til Ti-motheus og brevet til Titus er uægte, dvs. ikke forfattet af Paulus, og stammer fra en noget senere tid.

De eneste bøger i Det ny Testamente, der er skrevet af den person, som angives at være forfatteren, er altså Pauli ægte breve. Skrevet er dog så meget sagt, for Paulus skrev ikke selv sine breve, men dikterede dem til en skriver (cf. Rom. 16.22, Gal. 6.11). Om han har dikteret brevene i deres fulde ordlyd til skriveren eller blot har orienteret ham om sine tanker og dermed overladt det til ham at formulere dem, ved vi ikke.

Udarbejdet omkring 25 år efter Jesu død, er Pauli ægte breve altså de ældste kristne kilder. Be-retningerne om Jesus i evangelierne er en til to generationer yngre. Da det samme gælder de øvrige nytestamentlige skrifter (hvis de ikke er endnu yngre), må man konkludere, at ingen af de nytesta-mentlige skrifter er for-fattet af de allerførste kristne. Men derved er dog ikke sagt, at vore ukendte evangelieforfattere ikke kan have udnyttet ældre optegnelser. Det har de formentlig (cf. Lk. 1.1-4, men da de er gået tabt, kan ingen vide, hvad de har indeholdt, og hvorledes deres ordlyd har været.

2.8. At komme ind på teorierne om et Logion-skrift (omhandlende Jesusudtalelser), en ur-Markus og en Q-tekst (Q for Quelle = kilde, nemlig et skrift indeholdende det som Matthæus og Lukas har fælles, men som ikke findes hos Markus) eller på de andre tidlige kristne skrifter (de såkaldte pseu-depigrafer og apokryfe bøger) vil her føre for vidt. Jeg vil derfor nøjes med at sige, at kirken er æl-dre end Det ny Testamente, hvor-for det også er kirken eller rettere sagt nogle af dens ledere, der har besluttet, hvilke skrifter der skulle med i Bibelen. Ifl. katekismen er det ”den apostoliske Tradition, som har gjort det muligt for Kirken at skelne, hvilke skrifter der skulle regnes med i listen over de Hellige Bøger” (120).

Om det har været så enkelt, er tvivlsomt, for skabelsen af én, samlet hellig bog for de kristne til-hører kirkens formative periode, dvs. en periode med stor diversitet. Den første, der opererede med en bibel i vor opfattelse af ordet, synes at have været manikæeren Markion (ca 144). Senere kopie-rede de andre kristne hans idé. Men længe vedblev der at være stor usikkerhed og uenighed om, hvilke bøger der rettelig tilhørte Bibelen. Den muratoriske kanon fra slutningen af 100-tallet mang-ler således Pauli brev til Hebræerne, Ja-kobs brev, Peters 1. og 2. brev samt et af Johannes' tre breve. Omvendt medtager den Salomons Visdom og Peters Apokalypse. Codex Sinaiticus, der er den ældst bevarede bibel (fra begyndelsen af 300-tallet), indeholder hele vort nye testamente samt Hermas' Hyrden og Barbabas' brev. Interessant er også den graduer-ing, kirkehistorikeren Euseb (biskop i Caesarea, død ca 340) foretog: kanoniske bøger var de fire evangelier, Apostelgerningerne, Pauli breve samt Johannes' 1. brev, Peters 1. brev; omdiskuteret derimod var Jakobs brev, Judas' brev, Peters 2. brev samt Johannes' 2. og 3. brev, mens Johannes' Åbenbaringen var tvivlsom.

De kendte nytestamentlige papyri og de ældste manuskripter viser, at Det ny Testamente først har fået det indhold, det har i dag, omkring år 400: ifølge kirkefaderen Augustin skete det på syno-den i Hippo i Nordaf-rika 393. Nogen liste herfra er dog ikke bevaret. Derimod kendes en liste, om-fattende de bøger, vi i dag har i vor Bibel, fra den 3. synode i Carthago i 397.

De kriterier, der blev lagt til grund, når man skulle afgøre, hvilke bøger der tilhørte Bibelen, sy-nes at have været: 1) skrifternes formodede alder, 2) deres apostolitet, dvs. om man mente, de kunne føres tilbage til apostlene eller ej), 3) deres katolicitet eller universalitet, dvs. om de blev brugt overalt eller blot i nogle få menigheder), 4) deres overensstemmelse med datidens ”mainstream” kristendom (ortodoksi).

2.9. Jesus og hans tolv disciple talte som nævnt aramæisk, de mennesker, der har skrevet vore evan-gelier og øvrige nytestamentlige bøger græsk. Nogle af forfatterne, som fx Lukas, der var græker, har formentlig ikke kunnet forstå hebraisk.

De nytestamentlige bøger er ikke skrevet til hebraiske jøder, men til helleniserede jøder og især til hed-ningekristne. De er også alle skrevet uden for Palæstina. Den opfattelse, at de fire evangelier skulle være

skrevet til fire forskellige modtagergrupper, er i dag forladt. Ud fra papyrusfragmen-ternes og de ældste bibelmanuskrippers fundsteder synes de nemlig at henvende sig til alle græsktalende kristne, uanset hvor i Middelhavsområdet de måtte bo. Nogle bibelforskere mener derfor, at Matthæus skrev sit evangelium som erstatning for Markus', Lukas sit som erstatning for Matthæus' og Johannes sit som erstatning for Lukas', fordi forfatterne af tre sidste evangelister havde ment, at forgængerens evangelium ikke beskrev "tingene" på den rette måde.

Da sproget konstruerer virkeligheden, er Jesu ord og handlinger ved at blive oversat til græsk trådt ind i et andet mentalt univers. Eller sagt på anden vis: de er blevet transformeret fra en aramæisk/hebraisk kulturverden til en græsk-hedensk. Og derved har de fået en ny betydning. Alene af den grund behøver evangelierne fremstilling af Jesu liv og lære ikke overalt at være historisk korrekt.

Bibelforskere har længe været klar over, at der tillægges Jesus udtalelser i evangelierne, som ikke er historisk sande. Den katolske professor i München Joachim Gnilka taler således om primære og sekundære udsagn og beretninger. De sidste, som evangelisterne selv har digtet, er derfor ikke autentiske. Umiddelbart forekommer det lidt svært at se, på hvilket grundlag han bestemmer, om et udsagn er sekundært – et ret væsentligt spørgsmål ifl. professor Stanton i Cambridge. Her er den ungarsk fødte, jødiske bibelforsker Geza Vermes (først katolsk ordenspræst i Belgien og Frankrig, siden gift og professor i jødiske studier i Oxford) mere konsekvent: alt det i evangelierne, der strider mod jødisk tankegang eller ikke kan indpasses i en samtidig jødisk kontekst, må betragtes som uægte. Desuden har den amerikanske professor Dennis R. MacDonald beskæftiget sig med de nytestamentlige forfatters brug af beretninger i den klassiske græske litteratur som forbilleder og modeller, men om hans resultater alle steder er holdbare, kan diskuteres.

Et andet og mindst ligeså relevant problem er bibelteksternes oprindelige ordlyd. Det er et filologisk problem (med teologiske implikationer), forårsaget af at ingen af de nytestamentlige bøger er bevaret i original, men udelukkende i yngre afskrifter. Når vi tager vor nutidige Bibel frem, er den en kopi af en kopi af en kopi af en kopi o.s.v. Lidt under 6.000 græske kopier af Det nye Testamente (fra oldkirken til bogtrykkerkunstens opfindelse i 1400-tallet) er kendt i dag. Heraf er nogle ganske små brudstykker på størrelse med et kreditkort, andre hele codex'er omfattende alle 27 bøger. Ingen kopi er dog 100% identisk med en anden. Man anslår, at der er mellem 200.000 og 300.000 uoverensstemmelser i de bevarede bibelfragmenter og –manuskripter.

Langt de fleste af disse er dog ganske banale skrive- og stavfejl (altså ortografiske uoverensstemmelser), men der er dog også uoverensstemmelser, der viser at senere skrivere bevidst har gjort tilføjelser til den tekst, de skulle afskrive, eller fjernet ord og sætninger derfra. Det bedste eksempel er afslutningen på Markusevangeliet (16.9-20), men om den er senere tilføjet eller er blot blevet fjernet i visse manuskripter, er der blandt bibelforskerne uenighed om (De fleste vil dog nok mene, at der er tale om en tilføjelse). Ligeledes kan man spørge, om Paulus' bemærkninger om kvinder i 1. Kor. 14.34-35 stammer fra Paulus, for de står i skærende kontrast til hans udsagn om kvinder i samme brevs kap. 11.2-16. Videre mener mange bibelforskere, at fødselsberetningerne i Matthæus- og Lukasevangeliet er senere tilføjelser, men om det er så, tør jeg ikke udtale mig om.

Bortset fra den korte omtale 110 er Den katolske Kirkes Katekismus tavs om de problemer, den moderne bibelforskning beskæftiger sig med. Den synes at betragte enhver beretning om og enhver ytring af Jesus i evangelierne som ægte og autentisk (cf. også udsagnet 126, omtalt ovenfor).

2.10. Lad mig illustrere det "jødiske" problem med et konkret eksempel: "Menneskesønnen" = Messias

Udtrykket "menneskesønnen" findes 64 gange hos synoptikerne (Markus, Matthæus og Lukas) og 11 gange i Johannes-evangeliet. Derudover én gang i Apostlenes Gerninger (7.56) og to gange i Johs. Åbenbaringen (1.13, 14.14). Det optræder ikke hos Paulus, hvilket kan undre.

Interessant er imidlertid, at det i de tre første evangelier udelukkende bruges af Jesus om sig selv, mens det i Johannes-evangeliet og i Åbenbaringen bruges om ham af andre i betydningen Messias. Det gør det måske

også i Apg., selv om der her tydeligvis er tale om en parafrase over Mk. 14.62, Mt. 26.64 og Lk. 22.69.

Inden for den kristne tradition – katolsk som ikke-katolsk – opfattes udtrykket overalt som refe-rerende til Messias. Så når Jesus taler om sig selv som ho húios tou ánthropou i den græske bibel, der må være en over-sættelse af bar 'enash på aramæisk, er det et vidnesbyrd om, at han har opfattet sig selv som Messias. Men er det nu rigtigt?

For kunne tale, at udtrykket findes hos Dan. 7.13: ”Jeg skuede videre i nattesynerne og se, med himlens skyer kom en, der så ud som en menneskesøn”. Dan. 7.13 må dog afvises som ”bevis”, fordi udsagnet ”men-skesøn” efter hans egen tolkning refererer til det jødiske folk, ikke til den kommende Messias. Samme tolkning af Dan. 7.13 findes også i 4Q246 fra Qumran.

Uden for Bibelen optræder udtrykket flere gange i jødisk litteratur (Targum, Mishnah, Talmud) i betydning: ”menneske”, ”en”, ”nogen”, altså som upersonligt stedord, eller hvis det er brugt af en talende om sig selv i betydningen ”jeg”, ”undertegnende”. Først efter Jerusalems og tempels øde-læggelse i 70 kan det iagttages brugt om den himmelske Messias eller himmelske dommer (4. Ezra 13, 1. Enoch 37.71, begge fra slutningen af 1. årh. eller begyndelsen af det næste). Hos rabbi Akiba (+ 135) tolkes endvidere for første gang udsagnet hos Dan. 7.13 som refererende til den kommende Messias.

Udtrykket ”menneskesøn” synes således at være brugt i Det nye Testamente i to forskellige be-tydninger:

1) Hos synoptikerne, hvor det som nævnt er Jesus, der bruger det om sig selv, i betydningen ”jeg”, ”under-tegnede”.

2) I Apostlenes Gerninger, Johannes-evangeliet og Åbenbaringen, hvor det udelukkende bruges af andre om Jesus, i betydningen ”Messias”. At ordet først har fået denne betydning efter år 70, kan forklare, hvorfor det ikke findes hos Paulus.

Når Jesus kalder sig selv for ”menneskesønnen”, kan det altså ikke bruges som belæg for, at han har opfattet sig selv som Messias. Det må man slutte ud fra andre udtalelser.

2.11. Den typologiske læsning

Et andet karakteristisk træk er katekismens typologiske læsning af Det gamle Testamente, dvs. at det skal læses i lyset af Det nye (63-64, 489, 1093, 1094 m.fl.). Det er en læsning med rødder tilba-ge til Paulus, som især var yndet af kirkefædrene og de middelalderlige teologer. Når vi læser Bibe-len typologisk, står vi altså på sikker katolsk grund.

Men derfor kan det godt være sandjord. Blandt jødiske bibelforskere er denne de kristnes typolo-giske læsning meget kritiseret, fordi de mener, at de kristne hermed har usurperet deres bibel, dvs. læst noget ind i den, som ikke findes. Ja, nogle mener endda, at vore kristne oversættelser af Det gamle Testamente er oversat tendentiøst for at tydeliggøre en typologisk læsning. At det gælder Hieronymus' Vulgata fra begyndelsen af 300-tallet er der næppe tvivl om, for den var til dels en parafrase, men om det også gælder den danske bibel, udsendt af Det danske Bibelselskab, er mere usikkert, eftersom den er oversat efter Biblia Hebraica. En stil-lingtagen til det problem må dog ven-te til tidl. overrabbiner Bent Melchior er blevet færdig med at over-sætte den jødiske bibel til nutids-dansk. Indtil da vil jeg blot sige, at jeg er sikker på, at man må kunne tolke mange udsagn i Det gamle Testamente anderledes, hvis man ikke har det kristne ”slutresultat” i baghovedet.

2.12. Hvilken bibel har de mennesker, der har udarbejdet Den katolske Kirkes Katekismus, da an-vendt, kan man videre spørge? De har, så vidt jeg kan se, brugt en latinsk bibel og kun undtagelses-vist skelet til Sep-tuaginta Ingen af de mange bibelcitater i katekismen er altså oversat fra Bibelens to originalsprog.

2.13. Disse problemer vedr. typologisk læsning og bibeludgaver kan konkretiseres med to eksem-pler:

1) Hos Matthæus 1.23 betragtes Jesu fødsel som opfyldelsen af et guddommeligt løfte, givet ved profeten

Esaias: ”Se, jomfruen skal blive frugtsommelig og føde en søn, og man skal give ham navnet Immanuel (det betyder: Gud med os).”

Denne kobling er imidlertid kun mulig, fordi forfatteren af Matthæus-evangeliet har brugt Sep-tuaginta. I den hebraiske bibel lyder citatet nemlig: ”Se, den unge pige ...”. Her siges altså intet om hendes jomfruelighed, for udtrykket ”en ung pige” kan bruges om både gifte og ugifte piger. (Vi må i den forbindelse ikke glemme, at ægteskabsalderen for kvinder på Jesu tid var 12-13 år, så man kunne sagtens kalde en ung moder som Maria for en ung pige). Koblingen hos Mt. 1.23 til Es. 7.14 støder dog på endnu et problem. Hvis Maria og Josef var klar over, at deres barns fødsel var opfyldelsen af profetien hos Esaias, hvorfor gav de ham så ikke navnet Immanuel? Men det har de nok heller ikke været, for jævne mennesker som de var, har de næppe kunnet læse græsk!

Man kan derfor spekulere på, om teorien om Marias jomfrufødsel skulle have sin rod i en fejl-oversættelse?

2) I Vulgata hilser englen Maria med ordene: Ave gratia plena (”Vær hilset, du der er fuld af nåde”) (Lk. 1.28). I den græske tekst hedder det dog ”kecharitoméne”, der er dannet på grundlag af verbet ”charitésthai”, der betyder ”vise velvilje”. Allerede Erasmus af Rotterdam gjorde opmærksom på, at der var tale om en oversætterfejl i Vulgata, hvorfor han i sit Nye Testamente (1516) oversatte det med gratiosa (”benådede”). Sådant gengives det også i den danske folkekirkes bibel. Populær var denne Erasmus’ oversættelse ikke, for den rokkede ved datidens opfattelse af Maria som et reser-voir af nåde, som mennesker ved påkaldelse kunne få til at strømme ud over sig. Altså næsten på samme måde som man kunne åbne for vandet ved at dreje på hanen.

Hvor jeg i det første tilfælde stillede et spørgsmålstegn, er det ikke nødvendigt her. En god del af den mere folkelige Mariatro og –dyrkelse bygger på en fejl-oversættelse.

2.14. Hvordan skal Bibelen læses og tolkes?

Katekismen angiver som grundprincip, at man må ”være opmærksom på det, som de menneskelige forfattere virkelig har haft i sinde at udsige, og på det, som Gud har villet tilkendegive os ved deres ord” (109 med ref. til Dei Verbum).

Hvordan finder man så ud af det? Det gør man ved at anvende to tolkningsprincipper. Den ene er den filologisk-litterære og historiske læsning (110), den anden den åndelige læsning, dvs. ved at læse den ”i den samme Ånd som den er blevet skrevet i” (111 med ref. til Dei Verbum). Tre kriterier angives for at konstatere denne ”ånd”:

1. ”Være meget opmærksom på hele Skriftens indhold og enhed”
2. ”Læse Skriften i overensstemmelse med hele Kirkens levende Overlevering”
3. ”være opmærksom på troens analogi”, dvs. på ”sammenhængen mellem troens sandheder ind-byrdes og med åbenbaringen som helhed” (112-114).

At Bibelen ikke kun skal læses bogstaveligt, dvs. historisk, men også åndeligt, har man siden kirkefaderen Origenes’ dage i det 3. århundrede været klar over, ja vel endnu længere tilbage, for allerede hos det 1. århundredes rabbinere kan man se en søgen efter den allegoriske betydning bag ordene. Spørgsmålet er blot, om man kan finde ”ånden” uden at anvende en filologisk-litterær og historisk metode? Vi skulle jo næppe have i den lutherske situation, at kun den person, der selv er oplyst af Guds ånd, er i stand til at tolke Bibelen korrekt.

Desuden kan man spørge, om man ikke ved at læse Bibelen som en enhed, dvs. at tolke et ud-sagn hos den ene forfatter i lyset af et udsagn hos den anden, bryder med det for al tekstkritisk og historisk forskning grundlæggende princip, at skrifter skal analyseres individuelt, så modsætningerne mellem dem kommer klart frem. Og endelig hvis den skal læses ”i overensstemmelse med hele Kirkens levende Overlevering”,

om det er overleveringen år 250, 1300, 1850 eller 2007? Overleve-ringen er jo blevet tolket nok så forskellig gennem tiden.

2.15. Bibelens fire betydninger

Katekismen fortæller os, at ”Ifølge en gammel tradition kan man skelne [mellem] to betydninger i Skriften: den bogstavelige betydning og den åndelige betydning. Denne sidste er igen opdelt i den allegoriske, den moralske og den anagogiske betydning” (115). Det første er korrekt (se forrige punkt), men ikke det sidste. Opdelingen af den ”åndelige” betydning går nemlig kun tilbage til sko-lastikerne i middelalderen, der ud over en sensus litteralis talte om en sensus allegoricus, sensus tropologicus og sensus anagogicus (eller mysticus). Eksemplet ”Jerusalem”, som jeg har taget fra Jan Lindhardt, kan illustrere forskellen mellem de fire betydninger:

litterært: selve byen

allegorisk: den hellige kirke

tropologisk: de troende sjæle, der altid søger fred

anagogisk: sjælene i himlen, som ser Gud

Katekismen bruger de forskellige betydninger på en lidt anden måde, idet den med et citat fra do-minikaner-munken Åge fra Danmark (Augustinus de Dacia, ca 1280) siger, at kirken lærer os:

litterært: hvad der skete

allegorisk: hvad vi skal tro

moralisk: hvad vi skal gøre

anagogisk: hvad vi skal stræbe imod (118).

Uanset hvordan vi tolker de forskellige betydninger, er spørgsmålet, om ikke denne skolastiske læsningopfattelse er i modstrid med kravet om, at Bibelen skal læses i den ånd, hvori den er skrevet? For det må vel være det 1. århundredes ånd, ikke det 13. og 14. århundredes, vi skal tilegne os.

2.16. Kirkens læreembede

”Men opgaven, der består i autentisk at fortolke Guds Ord både i Skriften og i Traditionen er alene betroet Kirkens levende Læreembede, hvis autoritet udøves i Jesu Kristi navn” (85 med ref. til Dei Verbum). ”For alt det, der har med fortolkningen af Skriften at gøre, er i sidste instans underlagt Kirkens afgørelse, for det er Kirken, der af Gud har fået det mandat og den tjeneste at bevare Guds ord og fortolke det”(119).

Uden at ville forkaste kirkens læreembede er sådanne udsagn fra et dogme- og kirkehistorisk synspunkt problematiske. Det skyldes

1. at kirkens ledere (paver, biskopper) og teologer gennem tiden har tolket ”Guds Ord i Skriften og i Traditionen” temmelig forskelligt, ja undertiden sågar kontradiktorisk.

2. at deres tolkninger også er historiske, dvs. at de ikke kan betragtes som uafhængige af den hi-storiske kontekst, hvori de er fremsat.

3. at det ikke er i overensstemmelse med Andet Vatikanerkoncils definition af kirken som det troende folk. Tages denne definition for pålydende, måtte det vel afgøres ved en ”folkeafstemning” blandt de troende, hvad der er en autentisk bibeltolkning? Guds ånd virker gennem hele det kristne folk, og ikke blot gennem nogle få kirkeledere, kunne man i så fald sige. Jeg vil dog ikke advokere for at lade ”folkeafstemninger” afgøre, hvordan Bibelen skal tolkes, for nogle menneskers udsagn er nu engang mere autoritative end andres. Men der opstår et problem, når videnskabsmænd inden for bibelforskning, teologi og kirkehistorie fortæller os, at ”Guds Ord i Skriften og i Traditionen” skal tolkes på en anden måde end den, kirkens læreembede hævder. For hvem skal vi så tro?

2.17. Brugen af bibelcitater

Katekismen argumenterer hyppigt med bibelcitater. Denne skik går helt tilbage til Paulus, så det er en gammel tradition inden for kristendommen. Sådant har teologer altid gjort, kunne man også sige. Banket hinanden i hovedet med citater fra Bibelen, når de var uenige. Men når metoden alligevel er problematisk, skyldes det, at man løsriver bibeludsagnene fra deres kontekst og tolker dem bogstaveligt uden at undersøge deres kontekstuelle betydning: Hvad betyder ordene? I hvilken sammenhæng og med hvilket formål er de fremsat? Er de generelle udsagn eller er de møntet på en konkret situation? Desuden lukker man øjnene for de udsagn i Bibelen, som siger noget andet, eller som står i direkte modstrid med de anvendte citater.

Derved være ikke sagt, at man ikke kan argumentere med bibelcitater, når det sker på en ærlig og redelig måde. Men det kan katekismens brug af bibelcitater desværre ikke altid siges at være.

2.18. Brugen af ikke-bibelske citater

Katekismen er også rig på andre citater end fra Bibelen. Fra kirkefædre, middelalderlige teologer, paver, koncilier og især fra kirkelige dokumenter. Men også her gælder det, at man vælger det ud, der kan underbygge den fremsatte tese, og glemmer, hvad kirkefædre, teologer, paver og koncilier har sagt, der står i modstrid med de anvendte citater. Den kirkelige tradition er langt fra så enkel og entydig, som katekismen gerne vil have os til at tro.

Desuden står vi her over for det samme problem som ved citater fra Bibelen, at de skal tolkes i deres historiske og litterære kontekst. Gør vi ikke det, er der en risiko for, at vi misforstår dem.

Om citaterne er gengivet korrekt, har jeg ikke undersøgt, men jeg har dog stødt på et par citater, der ikke er helt korrekte. Det første er fra kirkefaderen Augustin:

”Jeg ville ikke tro på Evangeliet, hvis ikke den katolske Kirkes autoritet drev mig dertil” (119).

I virkeligheden hedder det: *evangelio non crederem nisi me ecclesiae commoveret autoritas* (”jeg ville ikke tro på evangeliet, hvis ikke kirkens autoritet bevægede mig dertil”). Da Augustins kirke var den katolske kirke, er det en petitesse, for det ændrer intet på meningen, men det er dog immer-væk en ukorrekt gengivelse.

Værre er da også, at der ikke er nogen oplysning om, hvad Augustin har ment med ordet ”evangelium”. Er det det budskabet om Jesus som Kristus (frelser) eller er det evangeliet som bog? (cf. de forskellige betydninger af ordet *eu-angélion* ovenfor).

Det andet er ”Du må ikke dræbe et foster ved abort” (2271). Der henvises til *Didache* 2.2 fra ca 100-150, men her hedder det:

”Du må ikke dræbe et barn ved abort”. Det er, som jeg senere skal komme ind på, ikke helt det samme.

Brugen af citater fra, hvad katekismen betragter som ”kirkelige” forfattere, forekommer om ikke tilfældig, så temmelig søgt, for her ville der have været mange andre, der med lige så stor ret kunne være blevet citeret. Fra et nordisk synspunkt ærgrer det, at der ikke er citater fra Birgitta af Vadstena, for hun ville have været særdeles anvendelig ved den spiritualisering af det kristne menneskets hele liv og tilværelse, som katekismen foreskriver.

At betragte Thomas More (side 785) som en kirkelig forfatter kan man måske godt, selv om han ikke var gejstlig, men også at gøre det med Jeanne D’Arc er overraskende (side 781), for hun har intet skrevet, blot dikteret nogle breve og kommet med udsagn under sit forhør. Endnu mere overraskende er det dog at se

Cicero opfattet som en kirkelig forfatter (side 778). Her må man næsten le.

Endelig kan man gøre opmærksom på, at der ikke findes citater fra eller referencer til Platon, Aristoteles og Seneca, tre oldtidsforfattere, hvis tanker har været af fundamental betydning for udviklingen af den kristne tro og morallære. At de glimrer ved deres fravær, er måske meget godt, for ellers var de vel også blevet opført som ”kirkelige” forfattere!

2.19. Nogle fejlslagne og upræcise udsagn vedr. Bibelens indhold:

1) ”apostlene bekender Jesus som ’Ordet’, der ’i begyndelsen var hos Gud og Ordet var Gud’” (241).

Dette er ikke korrekt. Det er den forfatter, vi kalder Johannes, der siger dette (Jhs. 1.1, 1.14), hverken Peter, Andreas eller nogen af de andre disciple. Vi kan ganske vist i evangelierne, i apostelgerningerne og i Pauli breve finde omtale af ”ordet” (lógos), men det er i en nogen anden betydning, for her synes det at skulle oversættes med ”budskab”, ”forkyndelse”, ”Jesu forkyndelse”, altså meget lig den oprindelse betydning af ”eu-angélion”. Det er ikke Jesus som person, men det han siger, det er ”ordet”, dvs. hans forkyndelse om at Guds rige er nær.

I græsk filosofi kan man derimod se ordet ”lógos” brugt om det styrende princip i tilværelsen, kort sagt om Gud. Giver det ikke god mening at tolke Jhs. 1.1 og 1.14 på samme måde?

2) ”Farisæerne: denne elite i Guds folk” (575). Ordet ”elite” synes uheldigt, for dermed kan man forledes til at tro, at farisæerne var en samfundsmæssig elite. Det var de ikke, da de bestod af små-handlende, håndværkere og andre fra middelklassen.

3) Jesus ”argumenterede ofte inden for rammerne af den rabbiniske lovforklaring” (581 med ref. til Mk. 2.23-27, Mt. 9.12, 12.5, Luk. 6.6-9, Jhs. 7.22-23). Da den rabbiniske lovforklaring først udvikledes efter templets ødelæggelse i 70, kan Jesus ikke have gjort det. Men evangelisterne, der alle skrev efter dette år, kan godt have ladet ham argumentere sådan.

4) ”Også Hans offentlige gerning har haft sin rytme af valfarter op til Jerusalem til de store jødiske højtider” (583 med ref. til Jhs. 2.13-14, 5.1, 7.1, 8.2, 10.14, 10.22-23). Katekismen fortæller, at de tre andre evangelister kun regner med ét besøg i Jerusalem (bortset fra hans fremstilling i templet som nyfødt og hans besøg med forældrene som 12-årig). Da vi intet hører om valfarter til Jerusalem i forbindelse med de to andre valfartsfester: shavuot (pinse) og shukkot (tabernakelfesten), er udsagnet ”de store jødiske højtider” en overdivelse.

5) ”Når Jesus bebuder og lover Helligåndens komme, kalder Han ham ”Paraklet”, bogstaveligt: den, der er tilkaldt, talsmanden (advocatus)” (692 med ref. til Jhs. 14.16, 14.26, 15.26, 16.7). Da ordet paraklétos er græsk, er det urigtigt, for Jesus talte som nævnt ikke til sine disciple på dette sprog.

6) ”Ecclesia” (751). Fremstillingen af ordets betydning og udvikling er behæftet med flere unøjagtigheder. Det er rigtigt, at det græske ord ekklesia betegner en folkeforsamling, men ikke at den ”almindeligvis [er] af religiøse karakter”, for ordet findes hos Aristofanes, Xenofon, Polyb og Plutarch i verdslig betydning. Det er korrekt, at det bruges i Septuaginta ”for det udvalgte folks forsamling for Gud” (”qahal YHWH”), men ikke, at det ”særlig [var] forsamlingen på Sinai, hvor Israel modtog Loven og blev konstitueret af Gud som Hans hellige folk”, for ordet kan også ses anvendt om forsamlingen, der mødes på shabbat’en i forsamlingshusene (dem vi med et andet græsk ord kalder synagoger). ”Det første fællesskab af dem, som troede på Kristus, erkendte sig som arvtager af denne forsamling”, men om de derfor kaldte sig ekklesia er afhængig af, om de var jøde- eller hedningekristne. Ecclesia kaldte de sig bestemt ikke, for det er den latinske gengivelse af ordet.

7) ”Helt fra apostlenes tid har der fandtes jomfruer og enker, som kaldet af Herren til at knytte sig til Ham i en større hjertets, legemets og åndens frihed, med Kirkens billigelse besluttede at leve i jomfruelighedens

henholdsvis den livsvarige kyskheds stand ”for Himmerigets skyld” (Mt. 19,12)” (922). At henvise til Matthæus er vildledende, for her tales der om kastrering, dvs. om mænd, ikke om kvinder. Katekismen henviser også til 1. Kor. 7.34-36, men ej heller dette bibelsted kan bruges, for læses det i sin kontekst (fra vers 25), fremgår det, at der er tale om kvinder, der endnu ikke er blevet gift. Det interessante er, at selv om Paulus var af den opfattelse, at det er nemmere at leve et kristent liv uden verdslige bekymringer og lettere at holde sig til Herren, når man ikke var gift, så mente disciplene det ikke.

8) Missionsbefalingen Mt. 28.19-20: ”Gå derfor hen og gør alle folkeslag til mine disciple etc.” (1223). Dette bibelsted er centralt for al kristen forkyndelse siden Paulus. Men står det ikke i mod-strid med Mt. 10.5-7: ”Gå ikke ud på hedningers veje og ikke ind i samaritanernes byer. Gå hellere til de fortabte får af Israels hus” og Mt. 15.24: ”Jeg er ikke udsendt til andre end til de fortabte får af Israels hus”? (Man kunne også nævne Mt. 7.6: ”Giv ikke hunde det hellige og kast ikke jeres perler for svin”, for blandt jøder på Jesu tid var hunde og svin nedsættende ord, brugt om ikke-jøder). Sy-nes Jesus ikke her at modsige sig selv? Eller er det Matthæus, der i 28.19-20 har opdigtet en missi-onsbefaling, passende til de kristnes situation i slutningen af det 1. århundrede? Den findes jo heller ikke i de andre evangelier.

3. Nogle centrale trosartikler

3.1. Gud

1) Erkendelsen af Gud: ”Mennesket, skabt i Guds billede og kaldet til at kende og elske Gud, opda-ger, når det søger Ham, visse ’veje’ til at nå frem til erkendelsen af Gud. Man kalder dem også ’be-viser på Guds eksistens’, ikke den slags beviser naturvidenskaberne søger, men ’sammenfaldende og overbevisende argu-menter’, som gør det muligt at nå til sand vished. Disse ’veje’ tager som ud-gangspunkt skabelsen af den materielle verden og af mennesket” (31).

”Verden: Ud fra bevægelse og virkning, fra muligheden for at være og ikke være, fra verdensor-denen og dens skønhed kan man erkende Gud som universets opgav og endemål” (32).

”Mennesket: med sin åbenhed over for sandheden og skønheden, sin sans for det moralsk gode, sin frihed og sin samvittigheds stemme, sin higen efter uendeligheden og lykken stiller mennesket sig selv spørgsmålet om Guds eksistens. I alt dette fornemmer det tegn på sin åndelige sjæl. ’Da den evighedens sæd, som det bærer i sig ikke kan reduceres til ren materie’, kan sjælen kun have sin oprindelse i Gud” (33 med citat fra Gaudium et Spes).

Kirken fastholder og lærer, at ”Gud, alle tings begyndelse og endemål, kan erkendes med sikker-hed ud fra den skabte verden ved hjælp af den menneskelige fornufts naturlige lys” siges der endvi-dere med henvisning til Thomas Aquinas (36, også 286).

Er de passager, jeg her har citeret, ikke metafysisk spekulation? I hvert fald må man spørge, hvad man forstår ved ”ikke være” og ved den ”menneskelige fornufts naturlige lys”? Findes der også noget, der hedder fornuftens ”unaturlige lys”? Er det den, de mennesker er i besiddelse af, som ikke med sikkerhed kan erkende Gud som alle ting begyndelse og endemål? Og er ikke citatet fra Tho-mas Aquinas en ringslutning, dvs. at vi forudsætter det, vi skal bevise? Altså at det er en forudsæt-ning at være oplyst af Guds ånd for at erkende Gud.

2) ”Gud er på ingen måde [skabt] i menneskets billede. Han er hverken mand eller kvinde. Gud er ren ånd, uden rum for nogen kønsforskel”, hedder det et andet sted (370). Det siger vel sig selv, at for de troende er Gud ikke et resultat af den menneskelige fantasi. Han er en realitet. Men derved er problemet nu ikke løst, for ser man på menneskers opfattelse af Gud gennem tiden (herunder også på katolikkers), er den i aller-højeste grad præget af menneskelig tankegang. Alle de egenskaber, vi tillægger Gud, er jo menneskelige, blot i en højere potens: al-god, al-kærlig, al-faderlig, den aller-højeste etc. Det erkender katekismen også:

”Eftersom vort kendskab til Gud er begrænset, er vort sprog om Gud det også. Vi kan kun tale om Gud med ord, som er taget fra den skabte verden, og på den begrænsede menneskelige måde, hvor-på vi erkender og tænker” (40).

Hvis Gud hverken er mand eller kvinde, hvorfor har Jesus og de kristne så opfattet ham som mand, kan man med rette spørge. Hvorfor omtaler vi Gud som ”ham” og kalder ham ”vor far”. Ville det ikke være mere korrekt at sige ”det”? Hele det sproglige begrebsapparat, der i Bibelen og i teologi-en anvendes om Gud, er og bliver maskulint.

3) ”Vi kan, hvad Gud angår, ikke begribe det, Han er, men kun det, Han ikke er, og hvorledes de andre eksisterende væsener forholder sig til Ham” (43). Dette citat fra Thomas Aquinas er temmelig uklart. Hvordan kan vi begribe det, Gud ikke er? Og hvordan skal den sidste del af citatet forstås? Er det engle, Thomas tænkte på? Ja, for det kan vel ikke være insekters, hundes og kattes forhold til Gud, vi kan begribe?

Mit spørgsmål er: trods kirkens lære, der bygger på Thomas Aquinas, der igen bygger på Aristoteles, må man så ikke sige, at Gud ligger uden for den menneskelige erkendelses rækkevidde? At Gud er noget, man kan tro på, stille sig tvivlende overfor eller benægte. Og at ingen kan sige, at det ene objektivt set er mere rigtigt end det andet? Dette er ganske vist agnosticisme, som katekismen mener, ”alt for ofte er det samme som praktisk ateisme” (2128). Det vil jeg ikke betvivle, men det burde vel ikke forhindre én i at forholde sig kritisk eller tvivlende til tidligere tiders udsagn om Gud og fortidens såkaldte gudsbeviser.

3.2. Skabelsen

1) De tre første kapitler i 1. Mos. beretter om skabelsen. ”Litterært set kan disse tekster have forskellige kilder... i deres højtidelige sprog udtrykker [de] sandheden om skaberværket” (289). Det er vist det nærmeste, katekismen kommer til erkendelsen af, at der er to alternative og kontradiktoriske skabelsesberetninger. At tage dem bogstaveligt skal man dog ikke: ”Skriften skildrer skaberværket symbolsk som et seks dages værk af guddommeligt ”arbejde” (337).

Spørgsmålet er her, om katekismen ikke glemmer, at mennesker næsten helt op til nutiden har taget dem bogstaveligt?

2) ”Gud skaber en ordnet og god verden” (299 med henvisning til Visd. 11.20: ”Alt har du ordnet efter mål og tal og vægt”). Er det i overensstemmelse med den moderne astrofysik? Om verdensordenen er ”god” i etisk forstand, kan man vist ikke udtale sig om.

3) ”Gud opretholder skaberværket”, som ”er skabt til at være undervejs” (301-302). ”Det guddommelige forsyn ... drager omsorg for alt, fra de mindste småting til de største begivenheder i verden og historien” (303). Vil det sige, at alt hvad der er sket i verdenshistorien og enhver naturkatastrofe er et resultat af Guds omsorg? Fx tsunamien i Sydøstasien sidste år.

4) Om engle hedder det, at deres eksistens er en trossandhed (328). De er åndelige væsener uden legeme. De er Guds tjenere og sendebud (329). De er skabt som rene ånder, har forstand og vilje, ”de er personlige og udødelige væsener. De overgår i fuldkommenhed alle de synlige skabninger. Glansen fra deres herlighed vidner om det” (330). ”De er der lige fra verdens skabelse” (332).

Hvis engle er rene ånder – og det vil jeg såmænd gerne tro – hvorfor fremstilles de så i Bibelen som mennesker af kød og blod? Og i kunsten som unge mandlige væsener med feminine træk og store vinger? Disse fremstillinger, der tilhører, hvad man senere i katekismen kalder ”ægte sakral kunst” (2502-2503), er altså fejlagtige – set fra et teologisk synspunkt.

Uanset hvor mange bibelcitater, der kan drages frem om engles virke (og her er der vitterlig mange), er det dog et spørgsmål, om de ikke tilhører en verden, der er befolket med overnaturlige væsener som nisser,

trold, alfer, spøgelse og ånder? Skal deres eksistens virkelig tages bogstaveligt?

Hvad mener man med, at ”de forkynder frelsen fra det fjerne eller nære”? (332). Er det ikke noget vås?

5) ”Universets skønhed: Den skabte verdens orden og harmoni kommer af den forskel, der er imellem skabningerne, og deres indbyrdes relationer. Lidt efter lidt opdager mennesket dem som naturens love. De vækker beundring hos de lærde” (341). At kalde galakser, planeter, stjerner, kometer m.v. for ”skabninger” er vist søgt (selv om de pr. definition har Gud som deres ophav og skaber). Vækker naturens love beundring hos de lærde? Ja, det gjorde de hos naturvidenskabsmændene i 16-, 17- og måske også første halvdel af 1800-tallet (Niels Steensen, Carl von Linné m.fl.), men om de også gør det i dag, er vel tvivlsomt. ”Beundring” af naturens love er ligesom ikke noget, den moderne naturvidenskab beskæftiger sig med.

Udsagnet er desuden udtryk for et antikveret videnskabssyn. I gamle dage betragtede man ”naturlovene” som hemmelige love i naturen, mennesket kunne afdække. I dag taler man mere om ”lovmæssigheder” og om, at det er forskerne, der formulerer dem som teorier på grundlag af iagttagelse. I den forbindelse vil jeg gøre opmærksom på, at en ”teori” inden for naturvidenskaben er en begrundet hypotese. Når man taler om Darwins udviklingslære som en teori, er det altså ikke bare en idé blandt andre ideer, således som kristne fundamentalister gerne vil have os til at tro.

6) Menneskets skabelse. Katekismen taler nok om ”symbolikken i det bibelske sprog” (375), men synes dog alligevel at tage de to beretninger for pålydende. Først: ’Gud skabte mennesket i sit billede, i Guds billede skabte Han det, som mand og kvinde skabte Han dem’ (1. Mos. 1.27) (355, 357). Dernæst ”Det er ikke godt for mennesket [læs: manden] at være ene. Jeg vil give ham en med-hjælp, som passer til ham’, hvorfor han tager et af Adams ribben og dækker det med kød for at skabe kvinden (1. Mos. 2.18-23) (371, 1605). Senere vendes der tilbage til den første skabelsesberetning: både manden og kvinden ”er skabt i Guds billede og lighed” (2334).

Det er som om katekismens forfattere ikke har opdaget, at der er to alternative skabelsesberetninger, der ikke kan forenes: enten er den ene ”sand” eller også er den anden det. Begge kan ikke være det.

Den anden skabelsesberetning er i øvrigt biologisk forkert: manden har ikke færre ribben end kvinden (selv om min religionslærer i folkeskolen prøvede at få os til at tro det!).

Hvor sympatisk den kønslighedstanke, katekismen giver udtryk for, end er, er den dog i modstrid med kirkens traditionelle lære om, at det kun er manden, der er skabt i Guds billede. Begrundelsen herfor er 1. Kor. 11.7: ”han er Guds billede og afglans; men kvinden er mandens afglans”.

7) Mennesket har både et legeme og en sjæl. Ordet ”sjæl” betyder i Bibelen, siger der, ofte ”menneskets liv” eller ”hele menneskets som person”. Men det kan også betegne ”det inderste i mennesket” eller ”det mest værdifulde”. Det er det ”åndelige princip” i mennesket (363). ”Enheden mellem sjæl og legeme er så dyb, at man må opfatte sjælen som legemets ”form” (Konciliet i Vienne, 1312), dvs. at det takket være den åndelige sjæl, at den materielle krop er et levende menneskelegeme” (365). Sjælen befinder sig i hjertet (368).

Hvorfra stammer sådanne opfattelser? I Det gamle Testamente betegner ordet ”sjæl” (hebraisk: nefesh) et menneske (på dansk kan det bruges i samme betydning, når vi siger, at der var så og så mange sjæle til stede). Mennesket er ikke en inkarneret sjæl, men en beåndet krop. Nefesh betragtes endvidere som det princip, som giver kroppen liv, men der er ingen forestillinger om, at det kan eksistere uden for kroppen. Mennesket havde ikke en krop, men var en krop, beåndet af nefesh. At sjælen skulle være kroppen overordnet er der heller ikke tale om. I rabbinisk tradition tales der også om, at Gud tager sjælen fra mennesker, når de falder i søvn, og giver dem den tilbage, når de vågner. Ligeledes at Gud tager sjælen fra os, når vi dør. Så inden for denne rabbiniske tradition synes den nærmest at være identisk med menneskets bevidsthed.

Anderledes er det i græsk filosofi. Især hos Platon, der betragtede psyche som den eneste del af mennesket, der havde nogen betydning, hvorfor den skulle befries for legemets lænker. Han inddelte den i øvrigt i tre

dele: nous (forstanden: placering i hovedet), thymos (modet: placering i brystet) og epithymia (begæret: placering under bæltstedet).

Den kristne opfattelse af sjælen, der først blev udviklet af de gnostiske filosoffer og kirkefædre-ne, bygger altså på Platons tanker, ikke på Det gamle Testamente.

Katekismens fremstilling af sjælen er et eksempel på svagheden ved at læse Bibelen som en helhed, for derved overser man, at et begrebet sjæl i de bibelske bøger kan have forskellige betydninger, afhængig af hvornår de pågældende bøger er blevet affattet.

At sjælen er udødelig (366) er i øvrigt noget, kirken i øvrigt relativt sent blev klar over, for det blev først erklæret som et dogme på det 5. Laterankoncil i 1513. Baggrunden herfor var trykningen og derved udbredelsen af Platons Phaidon. Indtil da havde man den opfattelse, at det var hele mennesket, der var udødeligt. I hvert fald kan man i rabbinsk tradition se opfattelsen, at de dodes opstandelse ville være i kropslig form, således som det skete med Jesus og som det udtrykkes i den apostoliske trosbekendelse.

Om dyr, fisk, insekter og planter også har en sjæl, kommer katekismen ikke ind på.

8) ”Der findes en solidaritet mellem alle skabninger, fordi de alle har den samme Skaber, og alle er henordnet til hans ære” (344). Da Frans af Assisi’s Solsang herefter citeres, må der med ”skabninger” menes alt, hvad der er skabt i universet. Men er det ikke noget vås? Hvor megen solidaritet findes der mellem to planter? Eller mellem fugle og fisk?

Uanset hvor symbolsk bibelens skabelsesberetninger og dermed katekismens gengivelse af dem end måtte være, må man vel spørge, hvordan de kan bringes i harmoni med den moderne astrofysik, psykologi og biologi?

3.3. Syndefaldet

1) ”Så længe mennesket forblev i Guds fortrolighed, skulle det hverken dø eller lide”. Mennesket levede i harmoni med sig selv og sine omgivelser (376). Menneskets herredømme over verden ”virkeliggjordes frem for alt hos mennesket selv som selvbeherskelse. Mennesket var intakt og i orden i hele sit væsen, fordi det var fri for det trefoldige begær, som får det til at være slave under sansernes lyst, jordiske begæringer og selvhævdelsen mod fornuftens bud” (377).

Denne tolkning af syndefaldet bygger på Platons modsætning mellem fornuft og følelser, mellem rationel tænkning og sanseoplevelse. Desuden indgår heri en gammel diskussion om Adams og Evas liv i Paradiset. Kirkefædre som Ambrosius, Gregor af Nyssan og Hieronymus mente ikke, at de havde haft et seksuelt samliv, Augustin derimod, at de nok havde haft det, men at det havde været jomfrueligt. Af middelalderlige teologer gav Thomas Aquinas udtryk for, at de havde haft et sexliv, men at det havde været uden libido, for de seksuelle drifter kom først med syndefaldet.

Katekismen gentager næsten dette, når den siger, at ”de åndelige sjælsevners herredømme over kroppen blev slået i stykker” ved syndefaldet (400).

2) ”Synden kom ind i verden ved ét menneske, og ved synden døden, og sådan kom døden til alle mennesker, fordi alle syndede” (402 med citat fra Rom. 5.12, også 1008: Døden er en ”følge af synden”).

Selv om man kan finde mange bibelsteder, der giver udtryk herfor, er det et spørgsmål, om det er korrekt. For i så fald burde også de meget tidlige arter af homo-slægten, der levede for 2.5-4 mill. år siden, have syndet. Og hvad med mikroorganismer, planter, insekter, fisk og pattedyr? De dør jo også.

3) ”Arvesynden medførte ’slaveri under dens magt, som havde dødens magt, nemlig djævelen’ (citat fra Tridentinerkonciliet, cf. Hebr. 2.14). At se bort fra dette, at mennesker har en såret natur, tilbøjelig til det onde,

giver anledning til alvorlige fejlgreb på områder som opdragelse, politik, samfundsmæssigt engagement og sæd og skik" (407).

Hvilke "alvorlige fejlgreb", der her er tale om, oplyses ikke. Er det troen på, at man med den "rette" opdragelse kan gøre mennesker bedre end de er? Og lære dem at opføre sig ordentligt?

4) Ifl. katekismen bruger syndefaldsberetningen i 1. Mosebog et billedsprog, samtidig med at den "bekræfter en oprindelig begivenhed, der fandt sted i begyndelsen af menneskehedens historie" (390). Mener man dermed, at syndefaldet er en historisk realitet på lige fod med udbruddet af den anden verdenskrig? Hvordan forholder det sig til udviklingslæren? Forkaster katekismen ikke her-med darwinismen og hele den nyere biologiske forskning?

Spørgsmålet er, om man ikke i stedet skulle tolke syndefaldsberetningen, og med den læren om arvesynden som mytologiske forklaringer på den konflikt, der findes i ethvert menneske, nemlig mellem det at være et enkeltindivid og et samfundsindivid? Det er ikke kirkenes opfattelse, men det burde vel ikke forhindre én i at tænke i sådanne baner? I øvrigt kan man henvise til Jesu opfordring: "Så vær da I fuldkomne som jeres himmelske fader er fuldkommen" (Mt. 5.48, cf. Mt. 19.21). Har Jesus glemte, at der er noget, der hedder "arvesynd"? Ja, det har han formodentlig, for nogen erkendelse af begreber som syndefald og arvesynd synes de fleste jøder på hans tid ikke at have haft.

3.4. Individuel frelse eller fælles dommedagsfrelse?

Det er ikke helt klart, om den enkelte dømmes straks efter døden eller må vente til den store dommedag. I 1051 tales der nemlig om individernes dom straks efter døden, i 1059 at de "i deres legermer vil træde frem for Kristi domstol for at aflægge regnskab for deres gerninger".

Tidligere er sagt, at "ved at kanonisere visse troende, det vil sige højtideligt erklære, at disse troende har udøvet dyderne på heroisk vis og ført et liv i troskab mod Guds nåde, anerkender Kirken kraften fra den hellighedens Ånd, som bor i den, og den styrker håbet hos de troende ved at give dem disse mennesker som forbilleder og forbedere" (828). Hvor rigtigt det kan være i teorien, er praksis tit anderledes. Helgenkåring har jo ofte været politiske og haft helt andre formål end det at "styrke håbet hos de troende". Man behøver blot at tænke på de nordiske kongehelgener fra middelalderen.

Ingen har desuden mig bekendt tænkt på, hvor naturligt det var for mennesker i fortiden at opføre sig med helgener som vores "venner" hos Gud: ligesom et almindeligt, jævnt menneske ikke kunne få foretræde for monarken, men måtte have andre og mere fremtrædende mennesker til at fremlægge sin sag for ham, så måtte man have helgener til at gøre det over for Gud.

3.6. Jesu fødsel

Som bekendt er det kun to af evangelierne, der fortæller om Jesu fødsel: Matthæus og Lukas. Fælles for de to beretninger er, at Josef er af David' hus (stamme), at han er trolovet med Maria, at hun er jomfru og bliver gravid ved Helligånden, at sønnen skal hedde Jesus, at han bliver født i Betlehem, og at det sker da Herodes er konge. Men bortset fra disse detaljer, er de to beretninger temmelig forskellige, ja endog kontradiktoriske.

1) Hvor boede familien før Jesu fødsel? Ingen oplysning herom hos Matthæus (blot at Josef bringer den gravide Maria hjem, 1.24; men ud fra 2.11 synes han at mene, at det var i Betlehem; ud fra 2.23 må man i hvert fald slutte, at det ikke var i Nazareth); hos Lukas bor de i Nazareth (1.26).

2) Hvordan får de at vide, at Maria er gravid ved Helligånden? Hos Matthæus er det en engel, der fortæller Josef det i en drøm, hos Lukas er det Maria, der får det at vide. Hos ham har englen også et navn: Gabriel.

3) Hvorfor finder fødslen sted i Betlehem? Hos Matthæus gives ingen forklaring (dog synes der bag stedet

at ligge opfattelsen af Betlehem som Davids by). Hos Lukas forklares det med, at kejser Augustus havde beordret en generel skatteregistrering af folk i romerriget, så alle skulle begive sig til den by, de hørte til, for at lade sig indskrive.

4) Hvornår finder fødslen sted? Hos Matthæus i ”kong Herodes’ dage” (2.1), hos Lukas da Herodes var konge og Quirinius landshøvding i Syrien (1.5, 2.1).

5) Stedet, hvor Jesus bliver født? Hos Matthæus sker det i et hus (2.11), hos Lukas i en stald (2.7).

6) Vismænd fra Østerland bringer gaver til den nyfødte Jesus ifl. Matthæus (2.11). Hos Lukas er det hyrderne på marken, der først hylder Jesus (2.15-17).

7) Efter fødslen flygter familien ifl. Matthæus til Ægypten for at undgå, at Jesus bliver dræbt af kong Herodes’ soldater (”barnemordet i Betlehem”) (2.13-14) og de vender først tilbage ved meddelelsen om hans død (2.15). Da de er bange for hans søn, kong Archelaus af Judæa (konge 4 f. til 6 e.v.t), rejser de til Galilæa og bosætter sig i Nazareth (2.22-23). Hos Lukas bliver de i Betlehem. Jesus bliver omskåret otte dage efter fødslen (2.21). 33 dage senere tager familien til Jerusalem, hvor Jesus bliver fremstillet i templet (2.22-24), hvorpå de vender tilbage til Nazareth (2.39).

Af forældrene er det hos Matthæus Josef, der er den centrale person. Det er ham, englen taler til, og det er ham, der får drømmene, mens det hos Lukas er Maria, der står i centrum. Matthæus lader også nogle gammeltestamentlige profetier styre begivenhedsforløbet, noget der mangler hos grækeren Lukas (han kendte dem formentlig ikke).

Historisk er deres beretninger dog ikke sande. Således døde kong Herodes i foråret 4 f.v.t., mens Quirinius først blev legat i 6 e.v.t. En generel skatteregistrering af befolkningen i romerriget under kejser Augustus kendes heller ikke. Derimod lod Quirinius en sådan foretage i Judæa i 6 e.v.t., hvilken fremkaldte store folkelige optøjer. Det må derfor være dem, Lukas har rodet sammen med de oplysninger, han havde fået fortalt om Jesu fødsel. Ved romerske folketællinger var det dog ikke et krav, at man rejste til det sted, hvorfra ens slægt stammede. Og selv om det skulle have været det, har det ikke været nødvendigt for Maria at ledsage sin mand, for det var kun ham, der skulle lade sig registrere. Så alene på dette grundlag kan man faststå, at Lukas’ beretning er tvivlsom.

Men der er også andre tvivlsomme udsagn: Oplysningen hos Matthæus om, at Jesus er af Davids hus (stamme), fordi Josef var det, giver kun mening, hvis Josef var hans kødelige far. I modsætning til, hvad der var tilfældet hos grækere og romere, kunne man nemlig inden for jødisk tradition ikke blive optaget i en stamme ved adoption. Videre er beretningen om de vise mænd fra Østerland problematisk, for de synes at være taget til Jerusalem udelukkende for at opsøge det nyfødte Jesusbarn (Mt. 2.1-2). Selv om ”Østerland” er et vidt begreb, må de være rejst hjemmefra i god tid før fødslen for at kunne være i Betlehem umiddelbart efter, at Maria var nedkommet med sin søn.

Der er således adskillige urimeligheder i begge beretninger om Jesu fødsel.

Hvornår på året Jesus blev født, er der ingen informationer om i Bibelen. Det skyldes formentlig, at jøder i modsætning til romere ikke fejrede deres børns fødselsdage. Omkring ca 350 begynder de kristne i Rom imidlertid at fejre hans fødsel den 25. december, dvs. på den dag, kejser Aurelius efter en sejr i 273 havde indstiftet en fest for solguden (Sol invictus). Tidspunktet kan dog ikke forenes med beretningen om hyrderne på marken hos Lukas, for på dette tidspunkt af året var dyrene indendørs i området omkring Betlehem. Desuden kan man spørge, hvis man nu tror på beretningerne i Bibelen, om Josef ville tage sin højgravide kone med på en besværlig rejse midt om vinteren (især når det som sagt ikke var nødvendigt)?

I dag vil de fleste bibelforskere datere Jesu fødsel til 6, måske 8 år før Kristi fødsel. Tidspunktet på året vil ingen tage stilling til. Og med hensyn til stedet hælder flere og flere til, at han nok er født i Nazareth. For når

folketællingen falder bort, er der ingen grund til, at familien skulle rejse til Bet Lehem.

Hvordan bruger katekismen disse modstridende oplysninger? Den følger Lukas, men har også lidt fra Matthæus:

”Vi tror og bekender, at Jesus fra Nazaret, født som jøde af en Israels datter i Betlehem, på den tid, da Herodes den Store var konge, og Augustus kejser ...” (423) – Lukas. Quirinius og folketællingen nævnes dog ikke.

”Jesus betyder på hebraisk: ”Gud frelser”. Ved Bebudelsen giver englen Gabriel ham som egen-navn navnet Jesus ...” (430) – Matthæus og Lukas. Navnet Gabriel dog fra Lukas.

”Englen forkyndte for hyrderne ...” (437) – Lukas.

Maria, ”en ung jødinde fra Nazaret” (488) – Navnet Maria: Matthæus og Lukas, men at hun var fra Nazaret fremgår ikke af Bibelen (selv om det nok er sandt). Og det udelukkes som nævnt implicit af Matthæus.

”Jesus blev født i en ringe stald, i en fattig familie” (525) – Lukas. Om familien var fattig, vides ikke. Det var i øvrigt ikke pga. fattigdom, han blev født i stalden, men fordi de ikke havde fået re-serveret hotelværelse i tide.

”Jævne hyrder er de første vidner til begivenheden” (525) – Lukas.

”Jesu omskærelse, den ottende dag efter Hans fødsel ...” (527) – Lukas.

”Jesu fremstilling i templet ...” (529) – Lukas.

”Flugten til Ægypten og mordet på de uskyldige børn ...” (530) – Matthæus.

At de sidste to oplysninger gensidigt udelukker hinanden, har katekismen ikke opdaget. Den fortæller desuden ikke, hvornår Jesus er født. Eller på hvad tid af året, det skete.

3.7. Jesus som Guds søn

At Jesus er Guds søn, bekender vi i trosbekendelsen. Uden at forkaste denne trossandhed, vil jeg gøre opmærksom på, at den er i fin overensstemmelse med den antikke konceptionslære: at det kommende barn findes i mandens sæd, hvorfor det er manden, som ”planter” barnet i kvindens krop på samme måde som sædemanden strør sæden på marken. Ingen for jødisk tradition betegnede ud-trykket ”Guds søn” oprindeligt det jødiske folk, senere blev det brugt om profeter og hellige mænd. At være Guds søn var altså ikke noget, Jesus var ene om (cf. også 441).

3.8. Maria

Hvad siger Bibelen om Maria? Hvis vi ser bort fra fødselsberetningerne har vi følgende oplysninger om Jesu moder i nogenlunde kronologisk orden:

1) Josef og Maria besøger templet i Jerusalem sammen med deres 12-årige søn Jesus. Han bliver væk og skældes ud af sin mor for ikke at have holdt sig til sine forældre (Lk. 2.41-52).

2) Brylluppet i Kana. Da Maria siger til Jesus, at man mangler vin, afviser han hende brysk med ordene: ”Kvinde! Lad mig være i fred. Min time er endnu ikke kommet”. Dog fortryder han sin udtalelse og forvandler vand til vin (Jhs. 2.1-10).

3) Efter brylluppet tager hun og hendes sønner med Jesus og hans disciple til Kapernaum, hvor de opholder sig i nogle dage (Jhs. 2.12).

4) Folk i Nazareth spørger: ”Er han ikke tømmemanden, søn af Maria og broder til Jakob og Joses og Judas og Simon? Og bor ikke hans søstre her hos os?” (Mk. 6.3, cf. Mt. 13.55-56: ”Er han ikke tømmemandens søn? Hedder hans moder ikke Maria og hans brødre Jakob og Josef og Simon og Judas. Og hans søstre, bør de ikke alle hos os?”).

5) Maria og Jesu brødre kommer for at tale med ham, men kan ikke komme frem for folkeskaren. De sender da en ind for at kalde ham ud til sig. Han svarer: ”Hvem er min moder og mine brødre?” Og han så omkring på dem, der sad rundt om ham og han sagde: ”Se, her er min moder og mine brødre. Den, som gør Guds vilje, er min broder og søster og moder” (Mk. 3.31-35, Lk. 8.19-21).

6) En kvinde råber til Jesus. ”Saligt det moderliv, som bar dig, og det bryst, du diede”. Jesus svarer: ”Ja, salige er de, som hører Guds ord og bevarer det” (Lk. 11.27-28).

7) Maria står sammen med disciplen ved korset. Den døende Jesus siger: ”Kvinde! Se, det er din søn” og til Johannes: ”Se, det er din moder” (Jhs. 19.25-27).

8) Da disciplene mødes i Jerusalem efter Jesu død for at højtideligholde shavuot-festen, er Maria og hans brødre til stede (Apg. 1.14).

Når man ved, hvor fremtrædende en rolle Maria har spillet og stadig spiller i den katolske kirke, er det egentlig forbavsende, hvor sjældent hun er omtalt i evangelierne. Udsagnet: ”Min time er endnu ikke kommet” står endvidere i modstrid med, at Jesus allerede på det tidspunkt havde samlet en discipelskare omkring sig. Så han må på en eller anden måde allerede være begyndt! Og Marias tilstedeværelse ved korset bevidnes kun af Johannes, de tre andre evangelister er tavse herom og nævner nogle helt andre kvinder. Endelig synes Jesus at have været temmelig negativ over for sin mor og sin familie (cf. Mt. 10.37, Lk. 14.25), ligesom de har været mere end afvisende over for hans virke: for når de kommer for at se ham, skyldes det, at de betragter ham som gal og derfor øn-sker ham tilbage i familiens skød, hvilket han afviser (cf. Mk. 3.21). Herefter er der da heller ingen omtale af kontakt mellem dem ifølge synoptikerne.

Egentlig forekommer Maria fra Magdala at have været en langt vigtigere person i Jesu (offentlige) liv end hans moder. Det er måske også derfor, at der var en, der fandt på at skrive et Maria Magdalena-evangelium i 400-tallet.

Kirkens lære om jomfru Maria indeholder flere elementer:

1) Den jomfruelige undfangelse

At Maria undfanger sit barn uden at have haft seksuel omgang med en mand, er bevidnet af Matthæus og Lukas, hvorfor det må have været en opfattelse blandt den anden og tredje generations kristne. Om Matthæus er kommet på den tanke, der strider mod al sund fornuft, på grund af udsagnet hos Esaias i Septuaginta, vil jeg ikke udtale mig om.

2) Jomfrufødslen

At Maria føder Jesus som jomfru, dvs. at hendes hymen er intakt efter nedkomsten, bekendes i trosbekendelsen, så det er også en gammel opfattelse. Om Jesus selv og hans samtids jøder har troet herpå, ved vi dog ikke. Bibelen er tavs herom.

3) Altid jomfru

Opfattelsen af at Maria vedblev til sin død at være jomfru, må være en følgeslutning af opfattelsen af Jesus som Guds søn. At føde ham var hendes eneste mission i livet. Eller sagt på anden vis: hendes krop skulle ikke besudles af andre børnefødsler. Opfattelsen synes at gå tilbage til Jakobs proto-evangelium fra ca 150,

men modsiges af Bibelen.

For det første læser vi hos Matthæus, at Josef ikke kendte hende, førend hun havde født Jesus (Mt. 1.25). I Det gamle Testamente betyder det "at kende" en kvinde tit at have et seksuelt samliv med hende. Kirken afviser denne tolkning. Den tager ordet i dets almindelige betydning: "at være fortrolig med", "have kendskab til" e.lign. Det giver dog ikke mening her, for Josef har allerede "hjembragt" sin trolovede efter samtalen med englen (Mt. 1.24), så han må allerede have kendt hende (i vor opfattelse af ordet) inden Jesu fødsel. Der er derfor næppe tvivl om, at Matthæus har ment, at Josef og Maria havde et seksuelt samliv efter Jesu fødsel.

For det andet omtales flere steder i Det ny Testamente Jesu brødre og søstre: Mk. 3.31-35, 6.3, Mt. 13.55-56, Lk. 8.19-21, Jhs. 2.12, Apg. 1.14, 1. Kor. 9.5, Gal. 1.19. Katekismen må derfor bort-forklare dem: "Kirken har altid forstået disse passager som ikke betegnende andre børn af jomfru Maria. Faktisk er Jakob og Josef, 'Jesu brødre' (Mt. 13.55), børn af en Maria, der var Kristi discipel (Mt. 27.56) og betegnes som 'den anden Maria' (Mt. 28.1). Det drejer sig om nære slægtninge af Jesus, i overensstemmelse med en kendt udtryksmåde fra det Gamle Testamente (1 Mos 13.8, 14.16, 29.15 etc.)" (500).

Helt at afvise denne tolkning kan man ikke, for der kan sagtens være tale om børn, født Josef i et tidligere ægteskab eller om Jesu fætre og kusiner. Det første er opfattelsen i Jakobs proto-evangelium, det sidste var kirkefaderen Hieronymus' synspunkt.

Opfattelsen af at Maria var jomfru før, under og efter Jesu fødsel strider mod al biologisk erkendelse, men for Gud er alt muligt (cf. Lk. 1.37). Man kan dog sammenligne Jesu mirakuløse fødsel med gudinden Athenes ligeså mirakuløse fødsel: en dag, da Zeus havde kraftig hovedpine, tilkaldtes ildens og smedenes gud Hefaistos. Han slog med sin hammer på Zeus' hoved, så der kom et hul, og ud af dette sprang datteren Athene. I fuld rustning. Med skjold og spyd. Fortrolige med en sådan mytologisk beretning er det ikke helt uforståeligt, at de græsktalende kristne kunne finde på at udvikle en teori om, at Jesus var født af en jomfru. At hans moder så fortsatte med at være jomfru til sin død, besluttet på det 2. koncil i Konstantinopel i 553, er i fin overensstemmelse med den udbredte anti-seksuelle holdning, der kan iagttages hos de gamle kirkefædre.

I dag hvor vi har en langt mere positiv opfattelse af sex og ægteskab, og hvor vi ikke betragter et ægteskabeligt liv som et Gud mindre velbehageligt liv end et liv uden sex, er det knap så logisk, at Maria skal være jomfru. Både før, under og efter Jesu fødsel.

4) Marias ubesmittede undfangelse (dvs. at hun er født uden arvesynd)

Ideen herom stammer fra græske kirkefædre og skyldes en typologisk bibellæsning: nemlig sammenstillingen Eva-Maria: Maria var den nye, den anden Eva. Ved Eva kom synden ind i verden, ved Maria frelsen (Origenes, Basileos, Chrysostomos m.fl.). Man skal dog passe på med at tage deres udtalelser alt for bogstaveligt, for de er udtrykt i et retorisk sprog. Men der var dog også nogle af dem, der gik så langt, at de betragtede Marias egen fødsel som en jomfrufødsel. Det har den vestlige kirke dog aldrig gjort til et dogme.

Hvornår opfattelsen vandt indpas i den vestlige kirke er usikkert, men i 1154 fejredes festen for Marias ubesmittede undfangelse (8. dec.) i hvert fald over hele Frankrig. Den blev dog afskaffet igen i 1275 i bispedømmet Paris og i flere andre franske bispedømmer. Gennem hele middelalderen diskuteredes ideen heftigt. Flere fremtrædende teologer vendte sig imod den, bl.a. Bernard af Clair-vaux, Peter Damian, Peter Lombard, Alexander af Hales, Bonaventura og Albert den Store. Thomas Aquinas var oprindeligt positiv over for tanken, men argumenterede kraftigt imod den i sin Summa Theologica. Men trods det blev Marias ubesmittede undfangelse som bekendt erklæret for et dogme af Pius IX i 1854. Middelalderlige teologer kan altså også tage fejl! Når katekismen fortæller, at kirken "ned gennem århundrederne" er blevet "sig bevidst", at Maria "var blevet løskøbt helt fra sin undfangelse" (491) er vel ikke forkert, men dog en sandhed med modifikationer.

Sluttelig et par andre udsagn i katekismen om Maria:

- 1) At englen hilste Maria ved bebudelsen som ”fuld af nåde” (490, 491), er allerede omtalt (ovenfor punkt 2.13 ex. 2).
- 2) ”Helt fra de ældste tider dyrkes den hellige Jomfru under betegnelsen ”Guds moder” (971). Det skete vel først i forbindelse med udarbejdelsen af læren om Jesu to naturer?
- 3) ”Maria er jomfru, fordi hendes jomfruelighed er tegnet på hendes tro” (506). Her skal man vist være katolsk teolog for at forstå logikken.
- 4) ”Hele sit liv igennem og indtil den sidste prøvelse, da Jesus, hendes søn, døde på korset, har hendes tro ikke vaklet. Maria ophørte ikke med at tro, at Guds ord skulle ”gå i opfyldelse”. Derfor ærer Kirken i Maria den reneste virkeliggørelse af troen” (149).

“Hele sit liv igennem” må betyde, at hendes tro ikke har vaklet siden hendes fødsel. Hvordan er det i overensstemmelse med, at hun tvivlede, da englen fortalte hende, at hun var gravid? (Lk. 1.34). Og hvordan forholder det sig til, at hun ikke forstod, hvad den 12-årige Jesus sagde til hende i templet (Lk. 2.50), og at hun betragtede ham som sindssyg (Mk. 3.21). Hvis der var en kvinde, der trofast har fulgt Jesus og hvis tro aldrig vaklede, må det som nævnt have været Maria Magdalene.

3.9. Kirken

Om de udsagn, der i katekismen findes om kirken, vil jeg først sige, at de repræsenterer en senmiddelalderlig papalistisk kirkeopfattelse med vægten lagt på personen Peter og hans efterfølgere (paverne). Vi hører intet om, at kirkefædre var stærkt i tvivl om, hvordan udsagnet i Mt. 16.18 skulle fortolkes: var det personen Peter, var det hans tro eller var det i virkeligheden Jesus selv, der var den klippe, kirken skulle bygges på?

Man kan vel også med rette spørge, hvad det var for en ”kirke”, Jesus oprettede. At det ikke har været den nutidige katolske kirke med pave, kardinaler, ærkebiskopper, biskopper og præster, munke og nonner er oplagt, for den er resultatet af en historisk udvikling. Den kirke, han oprettede, skal ses inden for rammerne af det jødiske trosfællesskab.

På grund af dens mange, fra senere tid stammende konnotationer synes ordet ”kirke” (ekklesia/ ecclesia) at være temmelig misvisende. Bedre og mere dækkede er at tale om et trosfællesskab eller en menighed blandt andre jødiske menigheder, en ”afart” af ”qahal YHWH”. At Jesus har givet dette ”fællesskab en struktur ... med Peter som leder” (765), fremgår ikke af de bibelske tekster. Henvisningen til Mk. 3.14-15 kan i hvert fald ikke bruges som belæg, for her er der kun tale om en udvælgelse af de tolv apostle. Man må vel også undre sig over, at ingen af de tre andre evangelier eller Paulus omtaler den situation, som for os i den katolske kirke er begrundelsen for Peters primat blandt apostlene (Mt. 16.18). Men at Peter trods det har været en slags talsmand for apostlene, synes der dog ikke at være tvivl om. Og at han også efter Jesu død har været en mand, man lyttede til, fremgår af Apg. Men denne hans autoritet har blot ikke været ikke af en sådan karakter, at han uden videre kunne sætte sig vilje igennem. Paulus sætter ham jo på plads i Gal. 2.14-21. Og på det såkaldte apostelmøde var det Jakobs synspunkter, der gik af med sejren (Apg. 15.6-29), hvorfor han må have haft større autoritet blandt de forsamlede kristne end Peter. Paulus nævner da også kun Peter på andenpladsen (efter Jakob, men før Johannes) som en af det kristne trossamfunds tre søjler (Gal. 2.9). Den ældste kristne ”kirke” synes således at have haft mere end én leder, dvs. en temmelig løs struktur. Hvis den i det hele taget har haft sin egen struktur? De kristne blev jo længe ved med at komme i synagogen på shabbatdagen (med sikkerhed indtil 70).

Af andre udsagn om kirken vil jeg kommentere følgende:

1) Embedet. I katekismen hedder det: ”Jesus indeslutter apostlene i sin egen ofring af sig selv og opfordrer dem til at videreføre det for bestandigt (Lk. 22.19). Dermed indsætter Jesus sine apostle som præster for den nye slægt” (611 med ref. til Tridentinerkonciliet, cf 874: ”Kristus er selv kilden til embedet i Kirken”).

Er der belæg for en sådan opfattelse i evangelierne? Umiddelbart ikke, for det eneste vi får at vide er, at Jesus beder sine disciple om at ihukomme ham, når de spiser (dog kun Lk. 22.19, men bevidnet Apg. 2.42). Embedstanken synes da også at være en teologisk videreudvikling af læren om eucharistiens indstiftelse under Jesu sidste måltid med sine disciple.

Hvor lang tilbage i tiden opfattelsen stammer, ved jeg ikke, men jeg har lagt mærke til, at når de lutherske reformatorer bad deres katolske modstandere om oplysning om, hvornår bispedømmet blev oprettet, svarede de: under den sidste nadver. Fra et historisk synspunkt må det i så fald undre, at der ikke er nogen eksplicit omtale heraf i evangelierne.

2) Delkirkers enhed med Rom: ”For med denne Kirke, på grund af dens særlige oprindelse, må nødvendigvis enhver kirke ... være i overensstemmelse” siges der med et citat fra Ignatius af Antiochia (død ca 110) (834). Ægtheden af dette brev har været omdiskuteret, men accepteres normalt i dag, så allerede tidligt i det 2. århundrede må menigheden i Rom have indtaget en særstilling blandt de kristne menigheder. Hvad Romerkirkens ”særlige oprindelse” skulle være, fortælles ikke. Er det den fejlagtige tro på, at kirken eller menigheden i Rom skulle være oprettet af apostlene Peter og Paulus? Fejlagtigt, fordi det fremgår af Pauli Brev til romerne, at menigheden allerede eksisterede før hans og Peters ankomst til byen. Eller er det Quo vadis-legenden? Den blev nemlig tidligere brugt af som belæg for, at Gud havde bestemt, at pavedømmet skulle placeres i Rom.

Jeg har set to nyere forklaringer på, hvorfor menigheden (kirken) i Rom forholdsvis hurtigt blev de kristnes ”moderkirke”: det var den delkirke, der havde de fleste medlemmer, og det var den, der befandt sig i rigets hovedstad.

3) ”Kristi kirke er virkelig til stede i alle retmæssige lokale forsamlinger af troende” (832 med ref. til Lumen Gentium). Hvad der forstås ved ”retmæssige”, fremgår ikke. Umiddelbart skulle man tro, at det var alle de lokalkirker, der er i union med Rom, men da de østlige kirker i så fald udelukkes, kan det ikke være korrekt. Udsagnet er derfor ikke klart.

4) ”... vi tror, at der en én hellig Kirke (”Credo ... Ecclesiam”), men ikke at vi tror på Kirken” (750). Allerede i middelalderen gjorde flere teologer opmærksom på forskellen mellem den første trosartikel om Gud og denne trosartikel: den første udtrykkes sprogligt med en præposition (”in” = ”på”), den anden med en accusativ med infinitiv (”at”), dvs. at vi tror, at vor kirke er én, hellig, uni-versel og apostolisk. Med denne tolkning af trosartiklen om kirken, kan man altså ikke længere be-grunde kirkens læremyndighed med denne trosartikel. Skal vi tro på kirkens ledere – og det skal vi ifølge katekismen (2034) – må det begrundes på anden vis.

5) Cølibatet. At komme ind på de mange mentalitetshistoriske forudsætninger for det katolske præ-stecølibat vil føre for vidt her, så jeg vil nøjes med at se på et enkelt argument: ”for himmerigets skyld”.

Katekismen omtaler ikke et begreb som ”kultisk renhed”, selv om det indtil Det andet Vatikanerkoncil var et af de vigtigste argumenter for præstecølibatet (cf. 1100-tals teologen Peter Damian: ”Han blev født af en jomfru og plejet af en jomfru, så derfor bør hans legeme (nadverbrødet) kun berøres af jomfruelige hænder”). Til gengæld tales der flere steder om det gud-viede, cølibatære liv ”for himmerigets skyld” (915, 922, 1579-1580, 1618-1620, 2349). Der henvises til Mt. 19.12, selv om der her er tale om eunukker, ikke om ugifte mænd.

Men hvad mener Jesus med ”for Himmerigets skyld”? Ud fra sammenhængen fremgår, at når mænd frivilligt lod sig kastrere, var det for at undgå at blive seksuelt fristet og begå utugt, hvilket ville forhindre dem

i at komme i himlen. At Jesus selv skulle have anbefalet denne ”metode”, er dog utænkeligt. Som jøde var han vokset op med, at mennesker skulle have børn, og jo flere desto bedre (cf. 1. Mos. 1.28), og han kendte selvfølgelig også forbuddet mod at bruge kastrerede dyr som offerdyr (3. Mos. 22.24). Så når han talte om, at der var nogle, der lod sig kastre for himmerigets skyld, kan det næppe opfattes positivt. Det er endvidere tvivlsomt, om det har været jøder, han har refereret til, for at være eunuk var religiøst og socialt stigmatiserende i det jødiske samfund.

Men sådan så de kristne af hedensk oprindelse ikke på det. Mange lod sig nemlig kastre, indtil det blev forbudt på konciliet i Nikæa i 325 (heriblandt kirkefaderen Origenes). Senere erstattede middelalderlige teologer, der som bekendt læste Bibelen på latin, ordet castratus (kastret) med castus (kysk) – de to ord ligner jo hinanden – således at Mt. 19.12 herefter tolkedes som det at leve kysk for himmerigets skyld. Katekismen gengiver denne tolkning, når den siger, at ”Jomfruelighed for himmerigets skyld kommer fra Herren selv” (1620).

Det første Laterankoncil bestemte i 1123, at præster, diakoner og subdiakoner skulle leve cølibatært. Det var en ret kontroversiel beslutning, der vakte så stor modstand, at den ikke kunne gennemføres i praksis. Vi skal nemlig helt op til tiden efter Napoleonskrigene i starten af 1800-tallet, før det lykkedes paven at få præsterne til at leve i cølibat. Og det opnåede han kun ved at indgå aftaler med europæiske fyrster og konger, om at de skulle fjerne præsternes kvinder og børn med væbnet magt (politi og militær). Siden da er cølibatet blevet nogenlunde overholdt – men dog ikke mere end nogenlunde, for i Frankrig var der hemmeligt gifte præster i resten af 1800-tallet.

Det påtvungne præstecølibat har imidlertid haft omkostninger. Således viser en undersøgelse af amerikanske præsters mentale tilstand, foretaget af Eugene Kennedy og Victor Heckler og offentliggjort i 1972, at 73 % af præsterne var psykologisk underudviklede eller ustabile, og at kun 7 % kunne karakteriseres som værende veludviklede. Det kan godt være, at præsternes mentale tilstand på grund af en mere omhyggelig præsteudvælgelse er blevet bedre siden da, men stadig er der store problemer (fx de mange overgreb på børn og unge), så det er et spørgsmål, om katekismen har ret, når den siger, at ”viet cølibat ... er en fremragende måde lettere at give sig selv til Gud alene med udelt hjerte” (2349).

En anden konsekvens af det påtvungne cølibat har været, at præsteembedet er blevet en magnet for homoseksuelle mænd. Homoseksuelle kan være gode præster, men uheldigt er det, hvis alle eller det store flertal af præster er det. En tredje konsekvens er en katastrofal nedgang i antallet af præster. Man spørger derfor sig selv, hvorfor paven stiller krav om, at præster skal leve i cølibat, når hverken Jesus eller apostlene gjorde det, da de skulle vælge disciple og menighedstjenere?

Svaret herpå kan findes i det danske skrift Confutatio Lutheranismi Danici, der blev udarbejdet af en indkaldt tysk teolog i 1530. Jo, siges det heri, det skyldtes, at der var mangel på præster på Jesu og apostlenes tid, så derfor så de bort fra cølibatskravet. Skønt dette er ganske urigtigt, kunne argumentet vel bruges i dag for ophævelsen af det påtvungne cølibat. Det gjorde i hvert fald biskop Gran fra Oslo under den første bispesynode i Rom i 1971. Men nej, sagde pave Paul VI, kirken kan ikke bryde med sin egen tradition. Pavens svar, der sætter traditionen (der som lige sagt i praksis ikke er særlig gammel) over menneskers trivsel, virker dog ikke overbevisende, når han har til-ladt gifte diakoner efter 800 års forbud!

3.10. Det sidste måltid og nadverens indstiftelse

Det første spørgsmål, man kan rejse, er, hvilket slags måltid det var? Katekismen fortæller, at det var et påskemåltid (1323). Det fremgår også af synoptikerne. Det vil derfor være rimeligt at se på det med jødiske øjne.

Den jødiske påske (pesach) fejres den 15. Nisan. Da det er en månekalender, den beregnes efter, kan dagen falde på en hvilken som helst af ugens syv dage. På Jesu tid begyndte forberedelserne den 14., hvor det købte lam bragtes til templet for at blive rituelt slagtet. Derefter tog man det hjem og stegte, så det kunne

spises under måltidet, som jøderne kalder seder.

Efter jødisk tankegang starter en ny dag ved solnedgang dagen før. Følgelig indtages påskemål-tidet efter vor opfattelse dagen før påske. Måltidet selv består af en hel række af rituelle handlinger, som det vil komme for vidt at berette om her, men der skal velsignes og drikkes fire kopper vin og brydes og spises det såkaldte matzoh-brød (uhævet brød) samt stegen. Det er derfor tydeligt, at evangelisterne har givet en meget forenklet og skematisk fremstilling af, hvad der foregik, da Jesus spiste sit sidste måltid med disciplene (Mk. 14.12-26, Mt. 26.17-30, Lk. 22.7-38).

Beretningerne er desuden indbyrdes forskellige, for hos Lukas drikkes der af kalken både før og efter brøds brydelse, mens Markus og Matthæus er ukendt med den første drikning (Mk. 14.23, Mt. 24.27, Lk. 22.17, 22.20). Det er også kun hos Lukas, at vi finder ordene ”gør dette til ihukommelse af mig” (Lk. 22.19). Omvendt er det kun hos Markus og Matthæus, at måltidet slutter som det skal med en lovsang (Mk. 14.26, Mt. 26.30).

Beretningerne hos de tre første evangelister er tydeligvis præget af senere kristne tolkninger. Det store spørgsmål er dog, om Jesus også kan have sagt, at vinen var hans blod (Mk. 14.24, Mt. 26.27, Lk. 22.20).

Om jødernes opfattelse af blod oplyser katekismen: ”Det Gamle Testamente har altid betragtet blodet som et helligt tegn på livet” (2260 med ref. til 3. Mos. 14.17: ”Thi om alt køds sjæl gælder det, at dets blod er dets sjæl. Derfor har jeg sagt til israelitterne: I må ikke nyde blodet af noget som helst kød, thi alt køds sjæl er dets blod; enhver, der nyder det, skal udryddes”). Der er dog andre udsagn, der viser andre opfattelser af blod: det kan nemlig også gøre en person uren (3. Mos. 15.19) og vanhellige tøj, jord m.v. (4. Mos. 35.33, Esaias 9.5). Forbud mod at spise eller drikke blod findes endvidere: 3. Mos. 7.26-27, 17.19, 2. Sam. 23.17, Ezek. 33.25, 39.18-19 og Zak. 19.15. Man kunne også nævne den almene opfattelse af kvinders urenhed på grund af deres menstruation og børne-fødsler.

På denne baggrund mener nytestamentlige forskere af jødisk observans, at Jesus aldrig har erklæret, at vinen var hans blod og bedt sine disciple om at drikke det. Skulle han have gjort det, ville de være styrtet forfærdet bort, tænkende at manden var da blevet rablende gal. Måske kan et udsagn i Apostelgerningerne bekræfte det jødiske synspunkt, for her hedder det, at de første kristne holdt ”fast ved apostlenes lære og ved fællesskabet, ved brødsbrydelsen og bønnerne” (Apg. 2.42 – citeret 949, 2624). Ikke et ord om vindrikning! (At de så har drukket et eller flere glas vin under deres mål-tider er en helt anden sag).

Et andet og mindst ligeså vigtigt spørgsmål er, om der i det hele taget har været tale om et seder-måltid. Hos Johannes hedder det nemlig, at ”de holdt aftensmåltid før påskehøjtiden” (Jhs. 13.2). Hos ham har det altså at være et almindeligt aftensmåltid. Det at de allerældste kristne samledes om et agape-måltid til minde om Jesus (formodentlig fredag aften, inden de gik i synagogen om lørdagen), kunne tyde på, at det har været et shabbat- og ikke et pesach-måltid, Jesus holdt med sine disciple. Havde det været det sidste, burde det vel også kun være afholdt af de kristne én gang om året?

3.11. Jesu lidelse og død

Beretningerne om Jesu lidelse og død i de fire evangelier er præget af kristne tanker, udviklet i anden halvdel af det første århundrede (Mk. 14.1-15.38, Mt. 26.30-27.54, Lk. 22.39-47, Jhs. 18.1-19.30). De er religiøse beretninger, ikke historiske. Og de skal da også primært læses som sådanne. Men derfor kan man vel godt se på dem med historiske øjne. Det var jo begivenheder, som rent faktisk fandt sted.

Det første, man kan konstatere er, at beretningerne indholdsmæssigt indeholder flere kontradiktioner. Det gælder bl.a., hvorhen Jesus blev ført efter sin arrestation (Mt. 26.57: til ypperstepræsten Kajfas' hus, Jhs. 18.13: til Annas' hus, Mk. 14.53 og Lk. 22.54: til ypperstepræstens hus), de kors-fæstede røveres kritik af Jesus (Mk. 15.32, Mt. 27.44: begge røvere håned ham, Lk. 23-39-43: kun den ene), og tidspunktet for Jesu død (Mk. 16.34, Mt. 27.46: på dagens 9. time, Lk. 23.44: på dagens 6. time).

Derudover er den enkelte evangelists beretning præget af interne uklarheder og urimeligheder samt fyldt med anekdotiske detaljer. Der er mange løse ender i alle de fire evangelier. Det er derfor tydeligt, at ingen af evangelieforfatterne har vist ret meget om, hvad der i virkeligheden var foregået. Der tales om flere ypperstepræster, skønt der kun var én, der tales om et natlig sanhedrin-møde med deltagelse af over 70 personer – og det på selve påskenen! – og der tales om, at denne forsamling idømmer Jesus dødsstraf i forlængelse af forhøret over ham, til trods for at den ifølge lov-givningen ikke kunne fældes før tidligst dagen efter. Også det, at Jesus i løbet af denne nat og tidlige morgen bliver ført fra Kajfas til Annas og videre til Pilatus og fra ham til Herodes og tilbage igen til Pilatus er tidsmæssigt en umulighed.

Det er derfor et stærkt sammentrængt begivenhedsforløb, der gives os: hvis den sidste nadver var et sedermåltid, er dødsdagen forkert. Eller sagt med kristne ord: Jesu kan ikke have indstiftet nadveren skærtorsdag og være blevet korsfæstet langfredag. Fra et historisk synspunkt må beretningerne derfor nærmest karakteriseres som fiktion.

Hvordan vi som kristne skal løse modsætningen mellem den religiøse og den historiske opfattelse af Jesu lidelse og død, giver katekismen intet svar på, bortset at den siger, at historisk er processen mod Jesus ”kompliceret” (597).

3.12. Jesus og jøderne

Katekismen fortæller, at ”Kirken ... opdager ... sin tilknytning til det jødiske folk” (839), men nævner ellers en lang række områder, hvor Jesus ”var på kant” med de jødiske autoriteter. Heri adskilte Jesus sig dog ikke fra andre karismatiske lægprædikanter, hverken før eller senere. At de altid har været suspekter i de religiøse autoriteters øjne, ved vi katolikker alt om.

Skønt eksemplerne, katekismen nævner, er taget fra Bibelen, er ikke alle sande. Det gælder for eksempel, at Jesus skulle have erklæret al slags mad for ren (582 med ref. til Mk. 7.18-19). Bortset fra at vers 19 mangler i de ældste håndskrifter, hvorfor det synes at være en senere tilføjelse, kan man spørge, hvis udsagnet skulle være autentisk, hvorfor apostlene på mødet i Jerusalem bestemte, at de kristne skulle overholde de jødiske kosher-forskrifter (Apg. 15.20). Havde de glemt, hvad det var, deres mester havde fortalt dem? Det samme havde i øvrigt Peter, for han blev temmelig forfærdet, da han tre gange i et syn fik at vide, at han roligt kunne spise alt slags kød (Apg. 10.9-21).

Generelt er evangelisternes fremstilling af forholdet mellem Jesus og hans samtids jøder præget af forfatterens animositet mod jøder (mest tydeligt hos Matthæus). De jødiske historikere, der har beskæftiget sig med Det nye Testaments Jesus-fremstillinger, kan da også ved at inddrage samtidige jødiske tekster (Qumran-teksterne, Philon og Josephus m.v.) vise os, at Jesus tænkte, levede og handlede som en ”fuldblods” jøde. Samtidig bliver det klart, at fremstillingen af hans modstandere er stærkt vildledende. Det gælder ikke mindst billedet af farisæerne, der er en ren karikatur.

Denne evangeliske modvilje mod jøder blev snart til et direkte jødehad (Justinus Martyr, Tertullian, Origenes, Meliton af Sardes m.v.). Hvorfra kommer dette jødehad, kan man spørge? Svaret er egentlig meget enkelt, selv om det indeholder to vidt forskellige elementer:

1) De kristne var ”sure” over, at deres jødiske fæller ikke kunne indse det selvfølgelig og acceptere Jesus som Messias.

2) De kristne ønskede at distancere sig i romernes øjne fra jøderne, fordi forholdet mellem jøder og romere, som oprindeligt havde været temmelig harmonisk, havde udviklet sig katastrofalt efter jødernes opstand i 66-70. Set fra et romersk synspunkt var jøder efter denne opstand (og endnu mere efter opstandene 115-116 og 132-135) suspekter og forhadte, noget de kristne ikke ønskede at være. Det er formentlig også derfor, at romerne og deres prefectus Pilatus hvidvaskes i evangelierne, idet hele skylden for Jesu død lægges på jøderne.

Katekismen forholder sig ikke hertil, men nøjes med at sige, at ”man ikke kan gøre alle jøder an-svarlige” og ”udstrække ansvarligheden til andre jøder i tid og rum” på grund af bibeludsagnet ”Lad hans blod komme over os og vore børn” (Mt. 27.25). Det er afgjort positivt, at katekismen forkaster det vigtigste argument, brugt af de kristne gennem tiden for at retfærdiggøre alskens jødeforfølger-ser. Men trods det opretholdes i vid udstrækning det traditionelle kristne jødebillede (574-597). Ka-tekismen kan vel heller ikke gøre andet, hvis den vil være tro mod evangeliernes fremstilling og arven fra de første kristne århundreder.

4. Budene og den kristne etik

De mange paragraffer i katekismen om budene og den kristne etik indeholder mange fornuftige og rigtige udsagn, men der er desværre også en del, der på forskellig måde forekommer mig uklare og problematiske eller lidet gennemtænkte.

4.1. Samvittighedens primat

Mennesket ”bør ikke tvinges til at handle mod sin samvittighed” (1782). Det er et princip, der stammer fra renæssancen og oplysningstiden. Det blev dog først anerkendt af Det andet Vatikaner-koncil (1962-1965), der dermed forkastede tidligere pavers erklæringer om, at princippet var kæt-tersk.

4.2. Menneskerettigheder (1928-1942)

1) ”Enhver diskrimination, der angår grundlæggende menneskerettigheder, hvad enten den er af social eller kulturel karakter, baseret på køn, race, farve, samfundsstatus, sprog eller religion, skal overvindes og fjernes, eftersom den strider mod Guds hensigt” (1935 med ref. til Gaudium et Spes).

Det er glædeligt, at kirken er blevet så moderne, at den anerkender menneskerettighederne. Vi skal blot tilbage til Pius IX's tid, før de blev fordømt som værende djævelens værk. Heraf må man vel slutte, at også kirkens ledelse undertiden kan tage fejl, når det drejer sig om Guds hensigt.

2) ”Et samfund, der krænker disse rettigheder eller nægter at anerkende dem i sin lovgivning, un-dergraver sin egen moralske berettigelse. Uden en sådan respekt kan en myndighed kun støtte sig til magt eller vold for at få sine undersåtter til at adlyde. Det påhviler Kirken at minde alle mennesker af god vilje om disse ret-tigheder og at skelne mellem dem og uretmæssige eller falske krav” (1930).

Mener man hermed i relation til de katolske diktaturer, der har været i det 20. årh., at enten har kirken un-dladt at minde diktatorerne derom eller også har de ikke haft god vilje? Og hvordan er det med kirken selv? Den krænker vel stadig selv og accepterer tillige, at samfundene krænker kvinders, fraskiltes, homosek-suelles rettigheder. Men måske er det ”uretmæssige eller falske krav”, de stiller, når de vil anerkendes som ligeværdige med andre i kirke og samfund?

4.3. At gøre det onde

”Det er aldrig tilladt at gøre noget ondt, for at der skal komme noget godt ud af det” (1789). Udsag-net lyder rigtigt, men er dog problematisk. For hvad er ”ondt”? Må man føre krig mod en diktator med det formål at indføre demokrati efter sejren, selv om en forfærdelig bunke uskyldige mennesker vil blive dræbt under krigshandlingerne? (Den anden Verdenskrig, Præsident Bushs Irakkrig og -besættelse).

4.4. Det fælles vel, det fælles gode

1) ”I overensstemmelse med menneskets sociale natur står den enkeltes vel nødvendigvis i forbin-delse med det fælles gode. Dette kan kun bestemmes ud fra den menneskelige person: ’Lev ikke isoleret, indadvendt i jer selv, som om I allerede var retfærdiggjort; men forsaml jer og søg i fællesskab det, som gavner alle’” (1905 med citat fra Barnabas' brev 4.10, der stammer fra ca 130).

Betyder det en afstandstagen fra kontemplativ klosterliv? Eller er det kun de kristne eneboere, hvis liv katekismen tager afstand fra?

2) ”Ved det fælles vel bør forstås ’summen af de vilkår i samfundslivet, der tillader både grupper og de enkelte medlemmer mere fuldstændigt og lettere at nå deres fuldendelse’. Det fælles vel vedrører alles liv. Det kræver klogskab hos enhver især, og endnu mere hos dem, der udøver autoritetshverv. Det indeholder tre væsentlige elementer (1906):

For det første: respekt for personen som sådan. For det fælles godes skyld skal de offentlige myndigheder respektere den menneskelige persons fundamentale og ufravigelige rettigheder. Samfundet bør lade hvert enkelt af dets medlemmer realisere sit kald. Det fælles gode består ganske særligt i gode vilkår for udøvelsen af de naturlige former for frihed, som er uundværlige for udfoldelsen af menneskets kald: Således retten til ’at handle i overensstemmelse med sin samvittigheds rette norm, til beskyttelse af privatlivet og til retfærdig frihed også på det religiøse område’ (1907).

For det andet kræver det fælles gode social velfærd og udvikling i selve gruppen. Udvikling er sammenfatningen af alle de sociale forpligtelser. Ganske vist tilkommer det myndighederne, for det fælles godes skyld, at mægle mellem forskellige særinteresser. Men de bør gøre tilgængeligt for enhver, hvad han har brug for til at leve et menneskeværdigt liv: mad, klæder, helbred, arbejde, uddannelse og kultur, passende information, ret til at stifte familie osv. (1908).

Og endelig indebærer det fælles gode fred, det vil sige en varig og sikker retsorden. Det forudsætter, at autoriteten med hæderlige midler sørger for sikkerheden i samfundet og for dets borgere. Det er grundlaget for retten til lovligt forsvar, personligt og kollektivt” (1909).

”Selv om ethvert menneskeligt fællesskab har et fælles gode, som gør det muligt for det at erkende sig selv som sådan, er det i det politiske fællesskab, man finder den fuldeste virkeliggørelse af det. Det tilkommer staten at beskytte og fremme det fælles vel for det civile samfund, for borgerne og for de mellemliggende samfundsdannelser” (1910).

Hvor smukt alt dette end er, får man indtryk af, at det fælles gode opfattes som et fast begreb, der ikke er underlagt en politisk diskussion. Hvad mener man i øvrigt med udsagnet: ”Udvikling er sammenfatningen af alle de sociale forpligtelser”? Og hvad menes der med ”de mellemliggende samfundsdannelser”?

Katekismens samfundssyn er organologisk, dvs. at den på nyplatonisk vis opfatter samfundet som et legeme. Den bygger endvidere på de klassiske græske filosofers tanker om harmoni som samfunds-ideal. At samfundsfilosofien siden oldtiden har udviklet sig ganske betragteligt, synes katekismens forfattere at være uvidende om. I hvert fald ser de bort fra, at der i ethvert samfund finder en politisk debat og undertiden en kamp sted om at definere samfundets goder og fordelingen af dem blandt samfundets medlemmer. Moderne samfundsfilosoffer vil nok karakterisere katekismens samfundsideal, hvor smukt det end er i teorien, som temmelig naivt.

4.5. Subsidiaritetsprincippet

1) ”Kirkens lære har udarbejdet det såkaldte subsidiaritetsprincip. Ifølge det ’bør et samfund af højere orden ikke gribe ind i det indre liv i et samfund af lavere orden og fratage det dets egne opgaver ...’ (1883). Hvad der menes hermed, er ikke helt klart, for kan man have et hierarki af samfund? Burde det ikke snarere hedde: ”et samfundsorgan af en højere orden”?

2) ”Subsidiaritetsprincippet modsætter sig alle former for kollektivism. Det sætter grænser for indgreb fra statens side. Det sigter mod at bringe harmoni i forholdet mellem individ og samfund. Det søger at indføre en sand orden på internationalt plan” (1885). Kan det siges så entydigt? Kan man ikke have kollektive, besluttende organer på flere planer? Kunne man ikke med lige så stor ret sige, at subsidiaritetsprincippet modsætter sig enhver form for diktatur eller enevælde? Desuden kan man spørge, hvordan dette princip respekteres af Vatikanet, når det stiller krav om at ville kontrollere og styre så godt som alt i lokalkirkerne? Hvad er desuden ”en sand orden på internationalt plan”?

Da de fleste ordeners idégrundlag udspringer af et princip om kollektiv ejendomsret, må kate-kismen vel også tage afstand fra katolsk ordensliv, når den modsætter sig ”alle former for kollektivism”? ”

3) ”Familien bør støttes og forsvares gennem passende sociale foranstaltninger. Der, hvor familierne ikke er i stand til at udfylde deres opgave, har de andre samfundsorganer pligt til at hjælpe dem og støtte familien som institution. I overensstemmelse med subsidiaritetsprincippet skal højere samfundsorganer vogte sig for uretmæssigt at overtage deres fuldmagter eller at indblende sig i deres liv” (2209).

Bortset fra at jeg ikke ved, hvad der menes med ”fuldmagter”, er den familie, der her er tale om, kernefamilien, bestående af far, mor og deres børn. Denne familieform er dog i Europa af forholdsvis ny dato, for den stammer fra anden halvdel af 1800-tallet. Før da var slægten den bærende ”institution” i samfundet.

Er det ud fra den tankegang, der ligger i udsagnet, at de brasilianske biskopper for nylig protesterede, da deres regering ville kriminalisere hustruvold? Var det ”uretmæssigt at overtage deres forpligtelser eller at indblende sig i deres liv”?

4.6. Autoritet og regeringsform

1) ”Alle skal underordne sig under de myndigheder, der står over dem. For der findes ingen myndighed, som ikke er af Gud, og de, som findes, er forordnet af Ham. Den, som sætter sig op imod autoriteten, gør altså oprør mod den orden, som er villet af Gud” (1899 med citat fra Rom. 13.1-2 og ref. til 1. Pet. 2.13-17). Citatet, der gengives sprogligt ukorrekt, er et af de bibelsteder, der hyppigst er blevet brugt til at undertrykke folk. I et demokratisk samfund er det desuden problematisk, for dette teokratiske samfundssyn står i skærende kontrast til princippet om folkesuverænitæt (med mindre man vil hævde, at Gud virker gennem folket, ikke gennem herskeren eller de herskende). Skønt ingen vil underkende, at en politisk ledelse har en autoritet, er det i et demokrati folket, der bestemmer og definerer omfanget af denne.

2) ”Mens autoriteten hører til den orden, der er bestemt af Gud, bør ’afgørelse af styreform og udpegning af ledere overlades til borgernes frie afgørelse” (1901). Hvis det er så, hvorfor blander kirkens ledere sig så heri? Stoler de ikke på, at borgerne kan finde ud af, hvad der gælder dem selv?

3) ”Forskelle i regeringsformer er moralsk set tilladelige, forudsat at de bidrager til det legitime fælles vel i det samfund, der antager dem” (1901). Det er ikke samfundet, der antager en regeringsform, men folket eller dele af folket, der vælger eller antager den. Hvem bestemmer i øvrigt, hvad der er ”det legitime fælles vel”?

4) ”De regeringsformer, hvis natur er i strid med den naturlige lov, den offentlige orden og de fundamentale menneskerettigheder, kan ikke udvirke det fælles gode for de nationer, som de har taget magten over” (1901). Hvad vil det sige, at en regeringsform er i modstrid med den naturlige lov? (se dog senere). Hvad menes der med, at en regeringsform tager magten over nationer? Er det USA’s dominans på verdensplan eller var det USSR’s herredømme over de andre østeuropæiske stater, der tænkes på?

4.7. Borgernes forpligtelser

”Alles deltagelse i arbejdet for det fælles vel indebærer, som al etisk forpligtelse, en omvendelse, som uafbrudt skal fornys, hos samfundets medlemmer. Bedrag og [andre] former for unddragelse, som nogle benytter sig af for at slippe for lovens bestemmelser og de samfundsmæssige forpligtelser, bør stærkt fordømmes, fordi de er uforenelige med retfærdighedens krav” (1916).

Hvad mener man med ”en omvendelse, som uafbrudt skal fornys”? Er det virkelig en betingelse for at kunne arbejde for det fælles vel? Fx for læger, sygeplejersker, skolelærere, politikere m.v.

4.8. Den naturlige morallov (1954-1960)

”Den naturlige morallov udtrykker den oprindelige moralske sans, som gør det muligt for mennesket med sin fornuft at skelne mellem godt og ondt, sandhed og løgn” (1954).

”Denne lov kaldes naturlig, ikke under henvisning til naturen hos irrationelle væsner, men fordi fornuften, som forordner den, er særegen for menneskets natur” (1955).

”Nærværende i ethvert menneskets hjerte og fastlagt af fornuften, er den naturlige lov universel i sine bud, og dens autoritet udstrækker sig til alle mennesker” (1956).

At der findes en universel naturlig lov, fastlagt af fornuften, er en idé, der går tilbage til de græske filosoffer. Derfor findes tanken også hos kirkefædre og de middelalderlige teologer. I dag vil biologer, antropologer og historikere nok stille sig kritisk til en sådan idé (hvis man ser bort fra selvopholdelsesdriften). I forskellige samfund har mennesker nemlig ved brug af deres fornuft etableret forskellige ”naturlige” love. Ja, selv spørgsmålet om, hvad der er fornuftig eller ej, kan variere fra samfund til samfund.

Det problem løser katekismen således: ”Anvendelsen af den naturlige lov varierer meget; den kan kræve en refleksion, der tager mangfoldigheden i livsvilkår, alt efter sted, tidsalder og omstændigheder, med i betragtning. Alligevel forbliver den naturlige lov, i de forskellige kulturer, som en norm, der binder menneskene sammen, og som pålægger dem fælles principper, hinsides de uundgåelige forskelle” (1957).

”Den naturlige lov er uforanderlig og permanent tværs igennem alle historiske omskiftelser. Den består under strømmen af ideer og skikke og understøtter udviklingen af dem. De regler, som udtrykker den, forbliver substantielt gyldige. Selv når man bestrider selve dens principper, kan den hverken ødelægges eller rives ud af menneskets hjerte. Den dukker altid op igen i de enkelte menneskers og samfunds liv” (1958).

Katekismen må altså ty til Platons idélære for at forklare, hvorfor den ”naturlige” lov kan være forskellig i forskellige kulturer. Tror man virkelig på, at denne lov befinder sig i menneskets hjerte? Er det ikke blot en metafor?

4.9. Ægteskabet og dets uopløselighed

1) ”Ud fra sin naturlige egenart er ægteskabets institution og den ægteskabelige kærlighed henordnet til forplantningen og børnenes opdragelse” (1652). Det kan vist kun den sige, som ikke er gift og som derfor ikke personligt har oplevet, at ”den ægteskabelige kærlighed” er langt mere end blot sex og børneopdragelse. Desuden vil jeg spørge: hvis kærligheden har forplantningen som mål, hvorfor accepterer kirken så ægteskaber mellem mennesker, der ikke længere er i den fertile alder?

2) ”I sin forkyndelse lærte Jesus utvetydigt den oprindelige mening med foreningen af manden og kvinden, således som Skaberens villet det fra begyndelsen ... ægtepagten mellem mand og kvinde er uopløselig: Gud selv har sluttet den: ”Altså må et menneske ikke adskille, hvad Gud har sammenføjet” (1614 med ref. til Mt. 19.6, se også 2384).

Hvordan kan katekismen tale om utvetydighed, når Jesus tillader skilsmisser i Mt. 5.32 og 19.9? Det kan man vist kun opfatte som en manipulation med bibelsteder. Man kan også spørge, hvorfor Jesus i Mt. 19.6 afviser skilsmisse. Ifølge nogle bibelforskere var det af hensyn til kvinderne, for de var helt retsløse, hvis deres mænd gav dem et skilsmissebrev. Da det ikke er tilfældet i den vestlige verden i dag, burde Jesus vel kunne acceptere nutidens skilsmisser. Om denne opfattelse er holdbar, ved jeg ikke. Men jeg ved, at mænd i den tidlige kristne periode kunne blive skilt fra deres hustruer, hvis de var deres mænd utro. Først med Gratians samling af kanoniske retsregler i det 12. århundrede blev skilsmisse totalt forbudt.

3) ”Skilsmisse er også umoralsk på grund af den uorden, den afstedkommer i familien og i samfundet. Denne uorden medfører alvorlige skader: for ægtefællen, der ser sig forladt, for børnene, som tager psykisk

skade ved, at forældrene går fra hinanden, og som ofte rives fra den ene og den anden; ved sin smittevirkning, som gør skilsmisser til en sand svøbe for samfundet” (2385).

Selv om skilsmisser ikke er noget, man skal lovprise, for de er sjældent uden omkostninger, er det en overdivelse at sige, at de medfører alvorlige skader, og at de er en svøbe for samfundet. Man skal passe på med at generalisere, for det kommer jo helt an på de involverede mennesker og deres situation. Samt naturligvis på, hvordan samfundet generelt ser på det at blive skilt.

Men mener man alligevel, at skilsmisser har de nævnte konsekvenser, må man vel sige, at kirkenes annullering af ægteskaber kan medføre de selvsamme alvorlige skader. På de tre områder, der nævnes, er der i praksis ingen forskel på en skilsmisse og en annullering. Tværtimod kan en annullering være skadeligere, for her fratages den ægtefælle, der føler sig forladt, også troen på, at hans eller hendes forliste ægteskab trods alt var et rigtigt ægteskab, så længe det varede.

For mig at se synes kirken ej heller at være konsekvent i spørgsmålet om annullering af ægteskaber. Har det ikke været tale et ægteskab fra dets indgåelse, må børnene, født i et sådant ægteskab, logisk set være illegitime. Men det er de ikke ifølge kirkeretten!

I Danmark er det forholdsvis let at blive skilt. Men er det en ”svøbe” for vort samfund? Ville ”svøben” ikke være langt større, hvis der ikke var mulighed for at blive skilt? Tænk bare på alle de frustrationer og gensidige aggressioner, ægtefællerne i et sådant tvangsægteskab ville have.

4.10. De ti bud

1) ”Dekalogen [dvs. De ti Bud] indeholder et fremragende udtryk for den ”naturlige lov”. ... Skønt de [dvs. de naturlige bud] er tilgængelige for den menneskelige fornuft, er Dekalogens bud åbenbarret. Den syndige menneskehed havde brug for denne åbenbaring for at nå til en fuldstændig og sikker erkendelse af den naturlige lovs krav” (2070-2071).

Må man spørge, om det er i overensstemmelse med den ”naturlige” lov at overføre ”fædrenes skyld på børn, børnebørn og oldebørn” (1. bud) og at have trælle (3. og 9. bud)? Hvis det var så, hvorfor straffer vi så ikke børn for forældrenes forbrydelser og hvorfor har vi så ikke slaver i dag?

Hvorfor ikke erkende, at De ti Bud er forfattet af mennesker i en konkret politisk og social situation? Og af mennesker, der ikke anede, at græske filosoffer havde udviklet en teori om ”den naturlige lov”.

2) ”Gud henvender sig [i dekalogen] til hele folket” (2063). Dette er ikke rigtigt, for han henvender sig kun til mænd. Det at budene også gælder for kvinder, er en senere såvel jødisk som kristen tolkning (vistnok stammende fra tiden omkring 100).

4.11. Det 1. og 2. bud

1) ”Pligten til at dyrke Gud i sandhed angår både det enkelte menneske og samfundet. Dette er ’den traditionelle katolske lære om menneskenes og samfundenes moralske pligt over for den sande religion og Kristi ene kirke’. Ved uden ophør at evangelisere menneskene arbejder Kirken på, at de kan lade den kristne ånd forme ’mentalitet og levevis, love og strukturer i det samfund’ de lever i” (2105 med citater fra Dignitatis humane og Apostolicam actuositatem).

At pligten til at dyrke Gud angår det enkelte troende, er oplagt, men om det også vedkommer samfundet, er mere tvivlsomt. Det er dog, som det så rigtigt siges, en traditionel katolsk lære. Det er heller ikke noget, katolikker har monopol på, for så godt som enhver religion har forsøgt at sætte sit præg på de samfund, hvori dets troende lever. Så egentlig er det vel ganske naturligt. Og hvis alle mennesker var enige, ville der heller ikke opstå problemer. Men det er de som bekendt ikke. Derfor melder spørgsmålet sig, med hvilken ret vi som katolikker kan påtvinge andre at leve efter de samme regler som os selv? Vi kan være modstander af

sex før ægteskabet, brugen af prævention, skils-misse, homoseksuelle ægteskaber m.v., men vi kan vel ikke kræve at samfundet skal følge vore opfattelser og derved forbyde andre at have sex før ægteskabet, bruge prævention o.s.v. Vi kan selvfølgelig godt henvise til en ”naturlig” lov, men hvis de andre ikke anerkender den, er vi lige vidt. Det må i sidste ende være deres egen sag. Og i virkeligheden myndighederne uvedkommende.

Hermed mener jeg ikke, at religion bør skubbes tilbage til privatsfæren, blot at én religiøs retning ikke skal have lov til at undertrykke andres religiøse eller ikke-religiøse adfærdsnormer. Katekis-men anerkender da også – om end modstræbende synes det – et begreb som religionsfrihed:

”På det religiøse område, må ingen tvinges til at handle mod sin samvittighed, og heller ikke hindres i, inden for rimelige grænser, at handle i overensstemmelse med sin samvittighed, privat eller offentligt, alene eller sammen med andre” (2106).

Når jeg siger ”modstræbende” skyldes det udsagnet ”inden for rimelige grænser”, for hvor sætter man dem? De omtales lidt senere, uden at man egentlig bliver meget klogere:

2) ”Retten til religionsfrihed kan ikke i sig selv være ubegrænset eller blot begrænset af en ’offentlig orden’, forstået positivtisk eller naturalistisk. De ’rimelighedens grænser’, som er indbygget i den, må fastlægges i hver enkelt social situation med politisk klogskab, som svarer til kravene i det fælles vel, og stadfæstes af den civile myndighed efter ’juridiske normer, som svarer til den objektive moralske orden” (2109 med citat fra Dignitatis humanae og ref. til Pius VI’s Quod aliquantum og Pius IX’s encyklika Quanta Cura).

Vil det sige, at man kan afskaffe religionsfriheden i et land under henvisning til det fælles vel? Videre vil jeg spørge, hvad man mener med ”juridiske normer, som svarer til den objektive moralske orden”?

Interessant er endvidere, at den kirkeordning vi har i Danmark med folkekirken som landets officielle kirke helt har katekismens opbakning:

”Hvis et enkelt religiøst samfund under hensyntagen til specielle omstændigheder i befolkningen tildeles en særlig samfundsmæssig anerkendelse i samfundets juridiske orden, er det nødvendigt samtidigt at anerkende og respektere retten til religionsfrihed for alle borgere og religiøse samfund” (2107: Citat fra Dignitatis humanae)

3) Lodtrækning: Under spådomskunst nævnes, at ”lodkast”, som på dansk normalt hedder ”lod-trækning”, må fordømmes (2116). Hvorfor dog det? Glemmer katekismens forfattere ikke, at ud-vælgelsen af hvem af de jødiske præster, der skulle bringe røgelsesofferet til Herren, skete ved lod-trækning (Lk. 1.9), og at apostlene selv trak lod mellem Josef og Mattias, om hvem af dem der skulle efterfølge Judas som apostel (Apg. 1.26)?

4) Amuletter: Under hekseri siges: ”Også det at bære amuletter er dadelværdigt” (2117). Vil det sige, at vi skal holde op med at gå med et kors eller en Mariamedaljon om halsen og have et billede af St. Christophorus i bilen?

5) Billedlige fremstillinger af Gud: I forbindelse med det 1. bud, der ifølge katekismen lyder ”Du må ikke lave dig noget gudebillede”, men efter Bibelen: ”Du må ikke gøre dig noget udskåret billede eller noget afbillede af det, som er oppe i himmelen eller nede på jorden eller i vandet under jorden”, siges ”Guds søn har, ved at inkarnere sig indledt en ny ordening med hensyn til billeder” (2131). Jesus siger intetsteds noget om billedlige fremstillinger - hverken af Gud eller noget andet. Skal budet i den bibelske version tages for pålydende, må vi altså heller ikke afbilde mennesker, dyr og fisk, så hvordan Jesus ved at gøre sig selv til menneske har ”indledt en ny ordening” er ikke helt klart.

6) Blasfemi: ”Den består i mod Gud at udtale sig – indvendigt eller udvendigt – med ord af had, bebrejdelse,

udfordring, i at tale ondt om Gud, i at udvise mangel på respekt mod Gud i sine udtryk ... Forbudet mod gudsbespottelse udstrækker sig også til Kristi Kirke, helgenerne, hellige ting. Det er også gudsbespotteligt at bruge Guds navn for at dække over kriminelle handlinger, undertrykke mennesker, torturere dem eller dræbe dem" (2148).

Vil det sige, at generalerne Franco og Pinochet var blasfemiske, når de torterede og henrettede politiske modstandere? Vil det sige, at vi er blasfemiske, når vi kritiserer kirkens ledelse eller de mennesker, kirken har helgenkåret?

7) At aflægge ed: Katekismen citerer forbudet mod at sværge. Den tolker det dog efter Paulus og siger, at den godt må aflægges for en sag, der er alvorlig og retfærdig, dvs. i retten. Men "hvis der afkræves ed af ulovlige civile myndigheder, kan den nægtes" (2154-2155).

Hvad en "ulovlig civil myndighed" er, oplyses ikke.

4.12. Det 4. bud

1) "Han var lydig mod dem" siger katekismen som introduktion (side 564) om Jesus med et citat fra Lk. 2.51. Som nævnt tidligere er det ikke korrekt (se punkt 3.8 ovenfor).

2) "Så længe barnet bor hjemme hos sine forældre bør det adlyde i alt, hvad forældrene beder det om til dets eget eller familiens bedste ... Børnene skal også adlyde rimelige påbud fra deres opdra-gere og alle, til hvem forældrene har betroet dem. Men er barnet i sin samvittighed overbevidst om, at det er moralsk forkert at adlyde en bestemt ordre, skal det ikke gøre det ... Lydigheden mod for-ældrene ophører, når børnene bliver selvstændige, men ikke respekten, som de altid vil skylde dem" (2217).

Der er altså to grader af lydighed 1) over for forældrene skal børnene adlyde i alt, 2) over for pædagoger og lærere skal de adlyde rimelige påbud.

Hvornår børn bliver selvstændige, er der ingen oplysninger om. Er det, når de bliver 12, 14, 15, 18, 21 eller 25 år? Når jeg spørger, er det fordi myndighedsalderen har skiftet gennem tiden. Desuden ville jeg gerne vide, hvad katekismen forstår ved "respekt". Mener den, at man også skal re-spekterer sine forældre, hvis de har begået nogle forfærdelige forbrydelser? Fx været medlemmer af SS eller læger i KZ-lejre?

3) "Den der elsker sin søn giver ham tit pisk, så han til sidst kan få glæde af ham" (2223). Dette citat fra Jesus Sirachs bog 30.1 står helt ukommenteret. Vil katekismen hermed anbefale, at man regelmæssigt slår sine børn?

4) "Endelig udstrækkes det [fjerde bud] også til elevens pligt over for deres lærere, ansattes over for deres arbejdsgivere, underordnedes over for deres overordnede, borgernes over for deres fædreland og dem, der administrerer eller styrer det" (2199).

Hvad "pligten" indebærer oplyses ikke. Ej heller hvem der definerer, hvad der er pligt.

5) "De, som er underlagt myndighed, skal betragte deres foresatte som repræsentanter for Gud, der har indsat dem som forvaltere af sine gaver" (2238 med ref. til Rom. 13.1-2).

Mener man i ramme alvor, at jeg skal opfatte min chef som repræsentant for Gud?

6) "Borgernes loyale samarbejde medfører retten, sommetider pligten, til at fremføre berettigede indvendinger mod noget, som synes dem at vore [læs: være] til skade for den personlige værdighed og det fælles vel" (2238).

Hvad er en berettiget indvending? Hvem definerer, om en indvending er berettiget eller ej? Che-fen? Medarbejderen?

7) ”At elske og tjene fædrelandet hører med til taknemmelighedens pligt og kærlighedens orden” (2239). Bortset fra at det kan opfattes som ren nationalromantik, kommer det vel an på, hvad landets regering kræver af en. Må man ikke skamme sig over sit land? Hvad med de anstændige tyskere, der modarbejdede Hitlers tyranni? Skulle de også med ”taknemmelighed og kærlighed” tjene deres land i den tyske Wehrmacht? (Willy Brandt, fx).

Hvordan forholder udsagnet sig til Fil. 3.20: ”Det borgersamfund, vi tilhører, er jo i himlene”? (cf 2796, hvor brevet til Diogenet fra det 2. årh. citeres: ”De [kristne] opholder sig på jorden, men har deres borgerskab i Himlen”).

8) ”Lydighed over for myndighederne og med ansvar for det fælles vel gør det til en moralsk pligt at betale skat, gøre brug af sin stemmeret og forsvare landet” (2240).

Hvor rigtigt den sidste begrundelse er, er det udtryk for en autoritær tankegang, når det også begrundes med ”lydighed over for myndighederne”.

9) ”Bedrestillede nationer har pligt til, i den grad det er muligt, at modtage udlændinge, der søger sikkerhed og eksistensmuligheder som de ikke kan finde i deres hjemland” (2241).

Et absolut positivt udsagn, men det er interessant, at katekismen ikke som vore politikere skelner mellem politiske og økonomiske flygtninge. Udsagnet svækkes dog med ordene ”i den grad det er muligt”.

10) ”Væbnet modstand mod undertrykkelse fra den politiske magts side er kun berettiget, når følgende betingelser tilsammen er til stede:

1. i tilfælde af sikre, alvorlige og langvarige brud på fundamentale rettigheder;
2. når alle andre muligheder er opbrugt;
3. når den ikke provokerer til værre uorden;
4. når der er et velbegrundet håb om at den lykkes;
5. når det er umuligt med sund fornuft at forudse bedre løsninger” (2243).

Det vil altså sige, at hvis en eller flere af disse betingelser ikke er til stede, må borgerne acceptere undertrykkelsen. Eller er det tilladt at bruge civil lydighedsnægtelse? Er det tilfældet, hvordan er det så i overensstemmelse med, hvad der tidligere er sagt om borgernes lydighedsforpligtelser og respekt for autoriteterne i samfundet?

Man kan også spørge, om brudene på de fundamentale rettigheder skal have været langvarige eller om det er nok, at man kan forudse, at de vil blive langvarige? Det er efter min mening ikke helt det samme. Altså, hvis man vil, kan et eventuelt kup mod Fidel Castro på Cuba begrundes med, at hans styre har foretaget langvarige overgreb, mens Pinochets kup mod Allende i Chile kun kan begrundes med, at hans styre ville føre til langvarige overgreb.

11) ”De samfund, der ikke kender denne inspiration [nemlig sandheden om Gud og mennesket] eller afviser den under henvisning til deres uafhængighed af Gud, føres til at søge deres referensrammer og endemål i sig selv eller låne dem fra en ideologi. Og fordi de ikke tåler, at man forsvare et objektive kriterium for godt og ondt, giver de sig selv en totalitær magt over mennesket og dets skæbne, åbenlyst eller skjult, som historien viser” (2244 med et citat fra pave Johannes Paul II’s encyklika ”Centesimus annus” fra 1991).

Er det virkelig rigtigt? Objektivt set er der vel ingen forskel på, om en stat søger sine referensrammer i en verdslig ideologi eller i religiøs tro. Den sidste del af udsagnet er endvidere ren manipulation, for det er

netop dem, der opstiller ”et objektivt kriterium for godt og ondt”, der giver sig selv en totalitær magt over mennesker. Med udsagnet ”som historien viser” tænkte Johannes Paul II på kommunisme og nazisme. Men glemte han ikke alle de fascistiske regeringer, som var erklærede katolske? Det østrigske diktatur under Dollfuss, det spanske under Franco, det portugisiske under Salazar, det kroatisk under Pavelic, m.v.

Kan man virkelig i ramme alvor tale om, at de skandinaviske samfund har givet sig selv en totalitær magt over dets mennesker? Må man tværtimod ikke snarere sige, at de samfund, der ikke opstiller et objektivt kriterium for godt og ondt, har givet mennesker frihed til at selv at træffe afgørelse om, hvad der er godt og ondt for dem, hvilket vel må betragtes som det stik modsatte af totalitarisme.

4.13. Det 5. bud

1) ”Det menneskelige liv bør anses for noget helligt ... Ingen kan under nogen omstændigheder kræve for sig retten til direkte at påføre en uskyldig menneskelig skabning døden” (2258).

Det er klar tale. Og dog! Selvforsvar er i orden, læser man med en række citater fra Thomas Aquinas (2263). Desuden kan også dødsstraf accepteres:

”Kirkens traditionelle lære udelukker ikke, når den skyldiges identitet og ansvarlighed er fuldt ud fastslået, at man tager sin tilflugt til dødsstraf, hvis denne er den eneste mulige måde til effektivt at beskytte andre menneskers liv mod den uretfærdige angriber ... I dag, hvor staten har muligheder for effektivt at forhindre forbrydelsen ved at uskadeliggøre den, der har begået den, uden definitivt at berøre ham muligheden for at forløse sig, er de tilfælde, hvor det er absolut nødvendigt at tage livet af den skyldige ’meget sjældne, hvis det overhovedet forefalder, at de endnu indtræffer i virkeligheden” (2267 med citat fra Johannes Paul II’s encyklika *Evangelium vitae*).

Sprogligt er det knudret og indholdsmæssigt tåget, hvad der menes. Hvordan kan dødsstraf være ”den eneste mulige måde til effektivt at beskytte andre menneskers liv mod den uretfærdige angriber”, hvis denne allerede er bag lås og slå? Hvordan kan man uden at idømme dødsstraf ”effektivt forhindre forbrydelsen ved at uskadeliggøre den, der har begået det”? Forbrydelsen kan vel ikke forhindres, hvis den allerede er begået.

2) Abort: ”Siden det første århundrede har kirken erklæret enhver provokeret aborts ondskab. Denne lære har ikke ændret sig”, siger katekismen og citerer et oldkristent skrift, kaldet *Didache*: ”Du må ikke dræbe et foster ved abort ...” (2271). I noten refereres der endvidere til *Barnabasbrevet*, *brevet til Diogenet* og *Tertullian*. Men hvad siger de:

Didache 2.2 (fra ca 100-150): ”Du må ikke dræbe et barn ved abort”

Barnabasbrevet 19.5 (ca 130): ”Du må ikke dræbe et barn ved abort”

Brevet til Diogenet 5.6 (2. årh.?): ”de kaster ikke bort deres afkom”

Tertullians Apologikum 9.8 (+ ca 222): ”vi må ikke ødelægge selv ikke fosteret i maven”

Bortset fra at ingen af disse tekster er fra det første århundrede, kan kun det sidste citat tages til indtægt for et forbud mod provokeret abort. De to første taler ganske vist også om abort, men ikke om fostre. Det er børn, det drejer sig om. Når katekismens begår denne fejlslutning, er det fordi dens forfattere ikke har været klar over, at opfattelse af tidspunktet for et barns tilblivelse i moderens mave ikke altid har været den samme. I middelalderlig kanonisk ret findes således en pavelig udtalelse, der gør abort moralsk forsvarlig, hvis den foretages, inden fostret har udviklet sig til ”et tænkende væsen”, dvs. i svangerskabets begyndelse. Desuden kan man i den hellige Hildegard af Bingens *Lægebog* og i mange andre lægebøger fra middelalderen finde abortfremkaldende recepter. I virkeligheden skal vi helt op til 1869, før den katolske kirke opgav distinktionen mellem det ”for-medede” og ”uformede” foster og dermed knæsatte princippet om livets begyndelse fra undfangelsen.

Derfor er det ikke helt korrekt, når katekismen hævder, at kirken altid har fordømt abort, hvis vi med abort

mener fjernelsen af et foster fra dag ét.

3) Dødshjælp: ”Det kan være tilladeligt at afslutte en medicinsk behandling, som er belastende, farlig, ekstraordinær eller uden rimeligt forhold til de forventede resultater ... Man vil ikke derved fremkalde døden, men man accepterer, at man ikke kan forhindre den” (2278).

At undlade at give et menneske livsforlængende medicin er altså tilladt. Men hvorfor må man så ikke også slukke for en respirator? Er det fordi man derved fremkalder døden? Men det gør man jo også i det første tilfælde, selv om det hedder at ”man ikke kan forhindre den”. Fremskyndet bliver den i hvert fald. For mange mennesker er det sofisteri eller en strid om ord, for resultatet, man vil opnå, er det samme.

I samme forbindelse vil jeg gøre opmærksom på, at katekismen ikke indeholder nogen definition af døden. Den har ingen bemærkninger om døds-kriterier.

4) Den retfærdige krig: Jesus var som bekendt pacifist (”Vend den anden kind til ...”). Dette enkle budskab har altid voldt problemer. Kirkefaderen Augustin udviklede derfor en lære om den retfærdige krig. Katekismen gentager stort set denne, når den siger, at krig er tilladt, hvis følgende betingelser er tilstede:

- ”1. at den skade, der tilføjes en nation eller nationernes fællesskab af en angriber, skal være af varig karakter, alvorlig og sikker;
2. at alle andre midler til at gøre en ende på den har vist sig urealisable eller ineffektive;
3. at alvorlige betingelser for, at det lykkes, samtidig er til stede;
4. at brugen af våben ikke medfører større ondt og en værre uorden end det onde, der skal fjernes.

Vurderingen af disse betingelser for, at en forsvarskrig kan være moralsk tilladelig, tilkommer deres forud-seende dømmekraft, som har ansvaret for det fælles gode” (2309).

Dette er temmelig luftige teorier, der sjældent svarer til virkeligheden. Kan man forestille sig en regeringsledelse, der indleder en krig uden håb om at ville kunne vinde krigen? I hvert fald udi egen indbildning. Måske nok, men det er da yderst sjældent, det sker. Værre er dog, at vurderingen af om betingelserne er til stede eller ej, skal overlades til de politiske ledere. Ingen folkelig debat herom. Tak!

Når betingelserne ifl. regeringsledelsen er til stede, har de ”ret og pligt til at pålægge borgerne de nødvendige forpligtelser til det nationale forsvar” (2310). Et begreb som militærnægtelse anerkendes altså ikke.

4.14. Det 6. bud

1) Katekismen taler om et ordnet og uordnet begær og en moralsk ordnet og uordnet seksuallyst: ”Ukyskhed er et uordnet begær efter kønslig lystfølelse, eller en utøjlet nydelse af den. Seksuallysten er moralsk uordnet, når den søges for sin egen skyld, løsrevet fra dens mål, som er forplantning og formering” (2351).

For at sige det rent ud, dette er noget forfærdelig sludder, udtænkt af mennesker, som betragtede sex som noget urent og dyrisk og som noget, der kun til nøds kunne accepteres af hensyn til slægtens formering.

2) Masturbation: ”I forlængelse af en vedvarende tradition har såvel Kirkens læreembede som de troendes moralske sans uden tøven fastholdt, at masturbation i sig selv er en alvorlig uordnet handling” (2352). Jeg er ikke i tvivl om, at kirkens læreembede har lært det, men om også de troende har respekteret forbudet, er højst usandsynligt.

Forbudet mod masturbation begrundes normalt med Guds straf over Onan, der lod sin sæd spilde på jorden. Men det var nu ikke, fordi han tilfredsstillede sig selv seksuelt, at Gud lod ham dø, men fordi han ved sine handlinger forhindrede, at hans afdøde bror fik afkom (1. Mos. 38.8-10). Dette bibelsted kan altså ikke bruges som begrundelse for, at mennesker ikke må tilfredsstille sig selv. Og selv om det eventuelt kunne, kan

det i hvert fald ikke gælde kvinder, for de har intet sæd, der skan spildes.

3) Homoseksualitet: ”Idet den støtter sig til Den hellige Skrift, der præsenterer dem som alvorligt fordærvede, har Traditionen altid erklæret, at ’homoseksuelle handlinger ud fra deres indre væsen er uordnede’. De er i modsætning til den naturlige lov. De udelukker den seksuelle akt fra at give liv. De fremgår ikke af en sand affektiv og seksuel komplimentaritet. De kan i intet tilfælde godkendes” (2357 med henvisning til 1. Mos. 19.1-29, Rom. 1.24-27, 1. Kor. 6.9-10 og 1. Tim. 1.10).

Af disse bibelsteder er det tvivlsomt, om beretningen i 1. Mos. 19.1-29 kan bruges som begrundelse. Nyere undersøgelser af denne beretnings tolkning har nemlig vist, at Paulus ikke kender tolkningen, og at det først var fra slutningen af det 1. årh. e.v.t., at jødiske og kristne forfattere begyndte at bruge beretningen som et argument mod homoseksualitet. Det er formentlig en fejltolkning, for når Gud lod folk i Sodoma og Gomorra dø, var det ikke på grund af deres homoseksualitet, men på grund af deres krænkelse af gæstevenskabet. Derimod findes forbudet klart udtrykt i Rom. 1.24-37, 1. Kor.6-9-10 og 1. Tim. 1.10. Man kan diskutere, om det kun gælder den i græske bysamfund almindelige seksuelle relation mellem lærer og elev, eller om det er et alment forbud, også omfattende to voksne, jævnaldrende mænd. Erklærede homoseksuelle teologer er tilbøjelig til at mene det første, men jeg tror ikke, det er korrekt, for der findes jo i 3. Mos. 18.22, som katekismen mærkeligt nok ikke nævner, et klart forbud mod, at mænd sover med mænd, som de gør med kvinder.

Homoseksuelle handlinger, som Luther kaldte ”tavse” synder, er dog i kirkens tradition noget, mænd kan begå. Kvindelig homoseksualitet omtales så godt som aldrig, måske fordi det praktiseredes i det skjulte.

Katekismens forfattere synes imidlertid uvidende om, at opfattelsen af homoseksualitet har ændret sig gennem tiden. Tidligere fokuserede man udelukkende på den seksuelle handling og tilskrev den djævelens indflydelse. Det var en syndig handling, som enhver kunne begå. Eller en snare, en-hver kunne falde i. I slutningen af 1800-tallet nåede videnskaben dog frem til, at der var tale om en orientering. Altså at nogle mennesker fra naturens side var homoseksuelle. Kirken bekæmpede længe denne opfattelse, men må vist i dag have taget den til sig, når den siger, at ”Homoseksuelle personer er kaldet til kyskhed” (2359). Inden for den moderne seksualitetsforskning skelnes der nu mellem ”homo-sociale mennesker” (mennesker der lever sammen med en af samme køn), ”homo-erotiske mennesker” (mennesker der fatter kærlighed til en af samme køn) og ”homo-seksuelle mennesker” (mennesker der dyrker sex med en af samme køn). Men katekismen skelner derimod ikke, hvilket forplumrer hele den nuværende debat om homo-erotiske mænds muligheder for at blive præst.

En seksuel orientering som biseksualitet omtales ikke.

4) ”Frugtbarhed er en gave, et mål for ægteskabet, for den ægteskabelige kærlighed higer af natur efter at blive frugtbar” (2366). Igen: mener man hermed, at formålet med ægteskabet udelukkende er forplantning og formering? Det gør man vel ikke, når man har ophævet det tidligere forbud mod at ældre mennesker kan gifte sig. Jeg ville også gerne vide, hvor i Bibelen, man kan finde udsagn, der viser, at ægteskabets eneste mål er børnefødsler.

”Det er ikke godt for mennesket [læs: manden] at være ene. Jeg vil give ham en medhjælp, som passer til ham”, lyder begrundelsen for kvindens skabelse i den anden skabelsesberetning (1. Mos. 2.18). Ikke et ord om børnefødsler! Middelalderens teologer, der alle var homo-sociale personer, diskuterede, hvad det betød at være ”medhjælp”. Misogyne som de også var, nåede de frem til, at det kun var ved forplantningen, at kvinden burde være mandens medhjælp, for på alle andre områder kunne mænd for større hjælp af andre mænd. Selv om sådanne tanker er forladt i dag, synes katekismen alligevel at være et ekko af dem, når den fokuserer så stærkt på, at ægteskabets formål er børnefødsler.

Til gengæld pålægges Adam og Eva at mangfoldiggøre sig i den første skabelsesberetning, men om det skal være i et ægteskab eller ej, er der ingen oplysning om (1. Mos. 1.27-28)!

5) ”Et særligt aspekt ved dette ansvar angår ’regulering af forplantningen’. Af legitime grunde kan ægtefællerne ønske at adskille forplantningen af deres børn ved visse afstande. Det er deres ansvar at efterprøve, at deres ønske ikke kommer af egoisme, men er i overensstemmelse med den rette generositet i et ansvarligt forældreskab. Desuden bør de i deres adfærd følge moralens objektive kriterier” (2368).

På grund af de ubehjælpelige sproglige formuleringer bliver udsagnet temmelig tåget. Spørgsmålet er også, hvordan man finder ud af, om det er af egoistiske grunde, at man ønsker ”at adskille forplantningen” af ens børn ”ved visse afstande”. Hvis et ægtepar vælger at vente nogle år med at få børn af hensyn til kvindens uddannelse, deres boligforhold og økonomi o. lign., er det så legitimt? Hvad er endvidere ”den rette generositet i et ansvarligt forældreskab” og ”moralens objektive kriterier”? Det sidste forklares dog med et citat fra Gaudium et Spes:

”Når det drejer sig om at forene den ægteskabelige kærlighed med ansvarlig videregivelse af livet, afhænger den moralske karakter af handlemåden ikke alene af en oprigtig intention og værdsættelse af motiverne, men bør bestemmes ud fra objektive kriterier, der hentes fra personens og dens handlingers natur, og som respekterer den fulde betydning af den gensidige hengivelse og menneskelige forplantning i den sande kærligheds sammenhæng. Dette lader sig kun gøre, hvis ægteskabelig kyskhed plejes med oprigtigt sind” (2368).

Meget klogere er man vist ikke blevet. Eller er man? Og hvad skal man mene om et begreb som ”ægteskabelig kyskhed”?

Hvordan ”plejes det med oprigtigt sind”? Er det ved, at ægtefæller vælger at have et samliv uden sex? Det mente i hvert fald de kirkefædre, som havde opfundet begrebet.

6) Fødselsregulering: Den periodiske afholdenhed og det at have sex i kvindens ufrugtbare perioder er tilladt, men ”I sig selv slet er derimod ’enhver handling, som, mens den ægteskabelige akt enten imødeses eller udføres eller fører mod sine naturlige følger, har til formål at gøre en undfangelse umulig eller være et middel dertil’.

’Mod det naturlige udtryk, som angiver ægtefællernes gensidige og fuldstændige hengivelse, sætter en forhindring af undfangelse et udtryk af objektiv modsigelse, nemlig at der ikke sker en fuldstændig given sig til den anden. Heraf fremgår ikke blot en faktisk og præcis afvisning af den indstilling, der er åben for liv, men også en forfalskning af den indre sandhed i selve den ægteskabelige kærlighed, der i overensstemmelse med hele personen rettes mod at give sig selv ... Den antropologiske og samtidig moralske forskel mellem forhindring af undfangelse og iagttagelse af tidsintervallerne ... indebærer to syn på personen og seksualiteten, der er indbyrdes uforenelige” (2370).

Selv om meningen egentlig er klar nok (man må ikke bruge nogen form for prævention), er den sproglige argumentation ikke det. Det er tydeligt, det er skrevet af mænd uden seksuel erfaring. For de fleste mennesker vil der ikke være nogen forskel på at anvende prævention og at dyrke sex i kvindens ufrugtbare perioder, for hensigten er den samme: at undgå en uønsket graviditet.

Desuden fokuserer katekismen på den enkeltstående seksuelle akt, ikke på det seksuelle samliv i sin helhed. Den ser altså på det på samme måde, som kirken tidligere så på homoseksualitet. Når kirken har ændret opfattelse på det sidste område, hvorfor kan den så ikke også gøre det på det første, kan man med rette spørge? Det gjorde fx kardinal Suenens og det store flertal af medlemmerne i den pavelige kommission i 1966.

Katekismen undlader nemlig at fortælle, at visse former for prævention (p-pillen) ønskedes accepteret af de mere liberale biskopper på dette koncil, men at Johannes XXIII for at undgå en splitelse af konciliet på dette spørgsmål nedsatte en kommission, der skulle tage stilling hertil. Flertallet af medlemmerne af denne kommission, der bestod af præster og lægfolk (herunder også af kvinder), indstillede til paven, at han tillod

katolikker at bruge prævention, men da Paul VI ikke mente det, lod han hånt om indstillingen og bad de fire ordenspræster, der havde stemt imod, om at udarbejde encyklikaen ”Humanae vitae” (1968). Den forbyder som bekendt enhver form for prævention. At det store flertal af katolikker ikke er enig heri, er uden betydning.

”Periodisk afholdenhed” har kirkens teologer altid foreskrevet for ægtefæller. I middelalderen var der mange dage, hvor sex var forbudt: alle faste- og kommuniondage samt under kvindens menstruation, graviditet og diegivning. Mere strenge pønitalbøger forbød endog sex på onsdage, fredage, lørdage og søndage samt i advent- og fastetiden og i påsken og pinsen. Den eneste seksuelle stilling var i øvrigt den, hvor kvinden lå under manden, og under samlejet var enhver form for kys og kærtegn forbudt. Selv om det er glædeligt, at kirken er blevet så moderne, at den har opgivet disse gamle forbud, anser den dog stadig en periodisk afholdenhed for ønskværdig. Men burde det ikke være noget, ægtefællerne selv traf beslutning om?

7) Teknikker, hvorved kvinder bliver gravide ved en æg- og sæddonation (heterolog kunstig insemination kaldes det) er ”alvorligt uanstændige”, fordi det ”krænker barnets ret til at fødes af en fader og en moder, som det kender” (2376). Praktiseres disse teknikker inden for ægteskabet (kunstig homolog insemination) ”er de måske mindre skadelige, men de forbliver moralsk uantagelige”, fordi de ”adskiller den seksuelle handling fra forplantningen” (2377).

Igen ser man på den seksuelle handling som en enkeltstående handling.

8) ”Evangeliet viser, at den fysiske sterilitet ikke er et absolut onde. Ægtefæller, som ... lider af ufrugtbarhed ... kan vise deres ædelmodighed ved at adoptere børn, der er blevet forladt, eller ved at udføre krævende former for tjeneste af andre” (2379).

Undskyld, hvor viser evangeliet, at ”den fysiske sterilitet ikke er et absolut onde”? Hvor positivt det er at anbefale barnløse ægtepar at adoptere, må man spørge, om man ikke derved krænker barnets ret til at kende sig far og mor?

Hele afsnittet om det 6. bud er skrevet af ugifte mænd, som frivilligt har fraskrevet sig retten til at have sex. De bygger på nogle tidsbestemte udtalelser i Bibelen og den kirkelige tradition, der er skabt af misogyne og androcentriske ”eunukker”.

Man må også spørge, hvorfor mænd, som har givet afkald på at have et sexliv, absolut skal foreskrive reglerne for dem, der ønsker at have det. Hvorfor vil de have magt over dem? Kan de ikke overlade det til dem selv at træffe beslutning om, hvordan deres seksualliv skal være?

4.15. Det 7. bud

1) ”Det er imod menneskets værdighed at lade dyrene lide til ingen nytte og forøde deres liv. Det er også uværdigt at spendere udgifter på dem, som i første række skulle lindre menneskers nød” (2418).

Det er som nævnt i indledningen ikke ganske oplagt, at dyremishandling hører under dette bud. Men har vi nogensinde hørt paven og biskopperne fordømme burhøns og tremmekalve, hanekampe og tyrefægtning? Og hvad er meningen med udsagnets sidste halvdel? Hvis det er en afvisning af at bruge dyr som forsøgsdyr i medicinsk forskning, hvorfor siges det så ikke?

2) Arbejde er en pligt, siger katekismen og citerer 2. Thes. 3.10: ”Den, der ikke vil arbejde, skal heller ikke have føden” (2427).

Det er et barsk citat, for det har til alle tider været brugt som argument mod social- og fattig-hjælp. Vil katekismen hermed sige, at vi ikke skal hjælpe dem, der af fysiske eller psykiske årsager ikke vil eller kan arbejde? Nej, det vil den selvfølgelig ikke (se punkt 5 nedenfor).

3) ”Den rette løn er den retmæssige frugt af arbejdet ... Til beregning af en retfærdig løn må man holde sig enhvers behov og ydelse for øje” (2434).

”Den rette løn” og ”den retmæssige frugt af arbejdet” synes at være faste begreber. Men overser man ikke, at det er politisk eller arbejdsmarkedspolitisk fastsat. Man må også spørge, om den mand eller kvinde, der er far eller mor til otte børn, af den grund skal have en højere løn end den, der kun er far eller mor til to?

3) ”At være uden arbejde på grund af arbejdsløshed er næsten altid for den, der er offer for det, et angreb på hans værdighed og en trussel mod ligevægten i hans liv. Foruden den skade, han personligt må lide, medfører det talrige risici for hans familie” (2436).

Det er alt, hvad katekismen siger om arbejdsløshed. Men hvorfor tales der kun om manden? Er fordi man stadig opfatter ham som ”skaffedyret”, som holder familien oppe? Og helst ser kvinden som en hjemmegående husmoder?

4) ”Det tilkommer ikke Kirkens hyrder direkte at gribe ind i de politiske strukturer og samfundslivets organisation. Denne opgave er en del af lægfolkets kald, der på eget initiativ samarbejder med deres medborgere” (2442). Fint nok, men hvorfor blander kirkens ledere så?

5) Omsorgen for de fattige, som katekismen kalder ”kærligheden til de fattige”, forekommer mig sympatisk (2544-2547). Men derved være ikke sagt, at dens formaninger til os om at elske de fattige, er problemfrie.

For det første undlader katekismen at definere ”de fattige”. Derfor er det usikkert, om kirkens traditionelle opfattelse af værdigt og uværdigt trængende stadig har gyldighed. Dernæst for det andet forholder den sig ikke til den gamle diskussion om, hvem der skal have hjælp. Den nøjes med dette citat fra den græske kirkefader Johannes Chrysostomos: ”Ikke at give de fattige del i det, man selv ejer, det er at stjæle fra dem og frarøve dem livet ... Det er ikke vore ejendele, vi forbeholder os, men deres” (2446).

Ifølge denne kirkefader skulle almisser gives til alle uden undtagelse, hvis de var i nød (dvs. ikke kunne klare sig uden slægtens eller familiens hjælp). Omvendt kan vi hos Ambrosius, en anden kirkefader, finde en anden opfattelse: først skulle de hjemlige og gode kristne hjælpes, dernæst de mindre gode, og til sidst de fattige af fremmed herkomst. I praksis var kirkens råd, at man skulle følge Chrysostomos, hvis der var rigeligt at dele ud af, men Ambrosius, hvis der ikke var det (og det var der normalt ikke!). Dog altid med én undtagelse: de bevidst dovne og lastefulde skulle ikke have hjælp, for derved ville de blot blive endnu mere dovne og lastefulde. Med citatet fra 2. Thes. 3.10, nævnt ovenfor, synes katekismen at dele denne opfattelse.

Kirkefædrene talte endvidere ofte om kirkens besiddelser som de fattiges patrocinium, dvs. arvegods, og Ambrosius udtalte, at ”kirken har guld, ikke for at gemme, men for at uddele og understøtte dem, der er i nød”. Når man ser, hvilke prægtige kirkebygninger, der er blevet opført, og hvilke kunstgenstande, der befinder sig i Vatikanets museer, kan man vist ikke sige, at ”Kirkens kærlighed til de fattige ... er en del af dens konstante tradition” (2444). Hermed være ikke sagt, at man skal rive Peterskirken ned og sælge ud af Vatikanets samlinger, men blot at vore kirkeledere ikke altid selv har levet op til de formaninger, de har prædikeret for os.

Katekismen synes at betragte hjælpen til de fattige primært som et mellem-menneskeligt anliggende. Der er ikke mange ord om, hvordan fattighjælpen skal organiseres i praksis. I middelalderen fandt den udelukkende sted i kirkeligt regi. Da humanisterne i begyndelsen af 1500-tallet opfordrede de verdslige myndigheder (bymagistrater o.lign.) til at etablere en offentlig forsorg og stå for uddelingen, mødte det kraftig kirkelig modstand, for det skulle de verdslige myndigheder ikke blande sig i. Denne modstand kan iagttages i katolske lande næsten helt op til nutiden.

Hvorfor har kirken da traditionelt modsat offentlig socialhjælp, betalt over skattebilletten? Forklaringen

skal søges i den opfattelse, at de rige derved blev frataget muligheden for at blive frelst ved almissegivning. At understøtte de fattige var jo ikke fortjenstfuldt i Guds øjne, når det skete ved tvang. Det skulle ske på frivillig basis.

Denne opfattelse synes at ligge bag dette udsagn i katekismen: ”Kærlighed til de fattige er endog en af grundene til pligten til at arbejde, for at have noget at gøre godt med for de trængende” (2444). Anerkender katekismen ikke hermed de økonomiske uligheder i samfundet?

Katekismen synes dog alligevel nu at acceptere statslig fattigdomsunderstøttelse og dermed den moderne velfærdsstat, for tidligere har det heddet: ”Alt efter omstændighederne bør samfundet på sin side hjælpe borgerne til at skaffe sig arbejde og ansættelse” (2433) og ”Det er en uret ikke at betale bidrag til de institutioner for social sikkerhed, som de lovlige myndigheder har oprettet” (2436).

4.16. Det 8. bud

Katekismen opererer med et absolut og derved problematisk sandhedsbegreb. For hvad er sandhed og hvad er løgn? Det er ikke altid lige nemt at afgøre. Erkendelsesteoretisk kan det da også diskuteres, om der findes en sandhed i sig selv, som vi mennesker kan finde og erkende. Er det ikke vore udsagn om det, vi erkender, som kan være sande og løgnagtige/forkerte eller befinde sig et sted på en skala mellem disse to yderpoler? Det vil den moderne videnskab nok mene. Den vil også operere med udsagn af forskellig kvalitet – fra meget enkle konstateringer (fx: Jesus er død på korset) til mere indviklede og komplicerede udredninger (fx: om hvorfor Jesus er død på korset). Jo mere komplekst et udsagn er, desto sværere er det at tale om sandhed. Her er et ord som ”sandsynlighed” mere på sin plads. Der er flere grader af sandsynlighed, for hvad der synes rigtigt, må begrundes med eksempler, der igen kan være mere eller mindre overbevisende.

Inden for de sidste tredive-fyrre år er man endvidere inden for de humanistiske og sociale videnskaber blevet mere og mere klar over, at ”sandheden” eller ”sandsynligheden” er noget, vi konstruerer ved de ord, vi anvender for at karakterisere vore iagttagelser (fx der er himmelvid forskel på om vi kalder Al Qaeda-medlemmerne for terrorister eller frihedskæmpere). Det er altså i sidste ende sproget, der konstruerer vor virkelighed (cf. hvad jeg har sagt tidligere om Jesus-personens ændringer, da man begyndte at skrive om ham på græsk).

I dagligdagen opererer vi dog alle med begreber som sandhed og løgn, så derfor er det måske meget rimeligt, at katekismen også gør det.

At vi ikke må lyve, men skal tale sandt, ved vi alle, så der er ikke meget at kommentere eller reflektere over i forbindelse med katekismens paragraffer vedrørende det niende bud. Men nogle af dem skal dog have et par ord med på vejen.

1) ”Praleri eller skryderi er en synd mod sandheden. Det samme gælder ironi, som vil nedsætte nogen ved ondsindet at karikere den ene og anden side af vedkommendes opførsel” (2481).

Selvfølgerlig skal man ikke prale. Det er utåleligt at høre på, og det kan vi som mennesker ikke lide, at nogen gør. Selv om vi pudsigt nok gladeligt accepterer, at firmaer gør det i deres reklamer. Men er de også dermed syndige?

Og hvad med ironi? Hvordan afgør man, om den er ondsindet og ikke blot lystig? Revyviser og karikaturtegninger, hvor tåbelige de end kan være, er vel ikke syndige? Eller er de?

2) ”Nyhedsformidlingens indblanding i privatlivet hos personer, der er aktive i det politiske eller offentlige liv, er forkastelig, i den grad den angriber deres privatliv og deres frihed” (2492).

At den kulørte ugepresses og tabloidavisernes snagen i kongelige og andre offentlige personers privatliv er

usmagelig, vil de fleste nok inderst inde mene, men det er altså kun forkasteligt, hvis personen nedgøres, udsættes for hån og spot. Men hvordan er det, hvis der er tale om en politiker, der har præsenteret sig selv over for vælgerne som en streng og dydig forkæmper for ægteskabelig troskab. Får pressen nys om, at han gentagne gange har haft sex uden for ægteskabet, må den så ikke skrive derom og fortælle læserne, at den pågældende er en utroværdig hykler?

Jeg vil også spørge, om katekismen mener, at det har været forkasteligt, at pressen har skrevet om katolske præsters sexmisbrug af børn og unge? Det er jo også et angreb på deres privatliv og frihed.

3) ”Intet kan retfærdiggøre brugen af fejlinformation for at manipulere den offentlige mening gennem medierne” (2498).

Helt enig. Men hvem afgør, om der er tale om en fejlinformation? Hvad med alle begrundelserne for at gå i krig mod Saddam Hussein? Og hvad med selve Den katolske Kirkes Katekismus? Den indeholder jo som nævnt tidligere talrige fejlinformationer.

4) Sakral kunst

At sakral kunst indplaceres under det 8. bud og ikke under den 2., kan umiddelbart undre, men skyldes, at kunst også ses som ”en for menneskets særegen udtryksmåde”, hvilket vel er rigtigt nok (2501).

”Sakral kunst er sand og skøn, når den ved sin form svarer til sit eget kald: at give en forestilling om og i tro og tilbedelse forherlige Guds transcendent mysterium, den højtrophøjede usynlige skønhed af sandhed og kærlighed, åbenbart i Kristus” (2502).

Hvor rigtig denne definition af sakral kunst end er, er det et spørgsmål, om den også er ”sand og skøn”? Det første er en religiøs/etisk bedømmelse, det sidste en æstetisk. Hvad med de tonsvis af gyselige, sødlatne statuer og billeder af Maria og andre helgener, vi ser i mange katolske kirker? Er de virkelig skønne? Mener man det, må man vel hævde, at hensigten helliger midlet?

4.17. Det 9. bud

Det 9. bud handler om begær, men at det udelukkende skulle være kødets begær, er trods tolknin-gens den paulinske oprindelse en indsnævring af dets indhold (2514-2515, også 2534).

”Hjertet er sædet for den moralske personlighed” siger katekismen (2517) og citerer Matthæus: ”Thi fra hjertet udgår onde tanker, mord, ægteskabsbrud, utugt” (Mt. 15.19).

Selv om Matthæus mente det, er det urigtigt, for hjertet er en muskel, der pumper blodet rundt i kroppen. Man skal passe på med at tage fortidens biologiske udsagn for pålydende.

Mennesket moralske personlighed befinder sig ikke et sted i dets krop. Det er ikke et biologisk-fysisk, men et psykologisk begreb.

4.18. Det 10. bud

Man må ikke være begærlig, være havesyg eller misundelig (2536, 2538), men: ”At ønske sig ting, som tilhører næsten, er ikke brud på dette bud, når det sker med retfærdige midler” (2537).

Hvad er retfærdige midler? Det er vel at bede næsten give mig noget af det, han eller hun har. Men er det også retfærdigt, at staten tager noget fra de rige og giver det til de fattige?

Hvorfor ikke erkende, at det 10. bud sanktionerer og cementerer de materielle og økonomiske uligheder, der

findes i ethvert samfund.

4.19. Skal jeg kort karakterisere katekismens gennemgang og udlægning af budene, må jeg sige, at den på den ene side opererer med faste, entydige og uforanderlige begreber à la Platon, men samtidig på den anden side taler i så generelle vendinger, at det kan være svært at applicere dem på konkrete situationer. På en eller anden måde har man sat sig mellem to stole.

4.20. Om bøn og bønslivet

Selv om det er et selvstændigt afsnit i katekismen, vil jeg tage det med her, for jeg har ikke mange kommentarer.

1) ”Det er hjertet, der beder” (2562). Det er svar på spørgsmålet, hvor bønnen kommer fra. Men skal det ikke opfattes som en metafor? Jeg har nok hørt et hjerte banke, men aldrig bede.

2) ”’Fiat’ er de kristnes bøn” (2617). Vel kun for de kristne, der bruger latin som gudstjenestesprog.

3) ”Og det er i timen for den Nye Pagt, ved Korsets fod, at Maria bønnes som Kvinden, den nye Eva, den sande ’Moder for alle levende’ (2618). Der refereres til Jhs. 19.25-27, men her er der ikke belæg for en sådan opfattelse. Desuden er som nævnt den fjerde evangelist den eneste, der fortæller om Marias tilstedeværelse ved Jesu død. Udsagnet ’Moder for alle levende’ er angivet som et citat, men uden oplysning om hvorfra det stammer.

4) ”Kirkens bøn tilbeder og ærer Jesu Hjerte, ligesom den påkalder Hans højhellige navn ... Den kristne bøn holder af at gå korsvejen for at følge Frelseren. Stationerne på vejen fra Prætoriet til Golgata og Graven markerer Jesu gang” (2669).

Hvorfra stammer alt den snak om ”Jesu Hjerte”? Er det ikke spansk 1600-tals mystik? Desuden er korsvejsstationerne for de allerflestes vedkommende rene fiktioner, uden belæg i evangelierne.

5) ”De første fællesskaber beder Herrens bøn ’tre gange om dagen’ (2767). Der henvises til Didache fra 100-150 e.v.t. Det kan godt være, at de gjorde det, men en så sen kilde kan næppe bruges som belæg for, hvad man gjorde to-tre, måske fire generationer tidligere.

5. Afslutning

Ethvert menneske stiller spørgsmål om tilværelsen. Det gør det i dag, det gjorde det i går og det har det gjort siden tidernes morgen. I alle kulturer er svarene traditionelt blevet fundet i en religiøs-mytisk tilværelsesforståelse, hvor det guddommelige, personificeret i en eller flere guder, var en aktiv med- og modspiller. Det var en verden, befolket med ånder og andre overnaturlige væsener så som engle, djævle, alfer, nisser, trolde og spøgelse, hvorfor grænsen mellem tro og overtro var hårfin, om den i det hele taget var eksisterende. Man stolede på samfundets religiøse autoriteter, studerede naturfænomener og søgte svarene i hellige bøger.

Sådan er det ikke i dag. Mennesker stiller stadig spørgsmål, men svarene søges et helt andet sted. Siden renæssancen har de lært i højere og højere grad erkendt, at hverken Bibelen eller oldtidens græske og romerske forfattere kan levere tilfredsstillende svar på alle vores spørgsmål. At universitet blev til på seks dage strider mod de astronomiske iagttagelser, vi kan gøre os. Det samme gør den klassiske biologi og lægevidenskab: vi tror ikke længere på, at modermælk er rensede menstruations-blod, at det er manden, der planter barnet i kvindens krop, at fosteret flyder rundt i moderens krop, og at fornuften sidder i hjertet. Videnskabsmændene begyndte at etablere en tilværelsesforståelse, baseret på direkte iagttagelse af tingene uden at lade religiøst betingede opfattelser styre deres iagttagelser. Eller sagt på anden vis: Hvad man iagttog, skulle ikke længere tilpasses eller indpasses i et fra fortiden medarvet mytologisk-religiøst system. Iagttagelsernes formål var heller ikke at bekræfte det. At ”man altid har troet sådan”, ”ment sådan”, ”sagt sådan”, var ikke

længere et gyldigt argument.

Dette paradigmeskifte, der oprindeligt fandt sted inden for naturvidenskaberne, har efterhånden bredt sig til alle videnskabsgrene, humanistiske såvel som samfundsvidenskabelige, herunder også til bibelvidenskab. Og hvor det i starten blot blev foretaget af nogle få videnskabsmænd, har det gradvist bredt sig til hele samfundet i den vestlige verden. Derfor er der i det moderne samfund ikke længere plads til engle, djævl, nisser, trolde, spøgelser og andre overnaturlige væsener, ja knap nok til Gud.

Den moderne videnskab kan imidlertid ikke besvare alle menneskets spørgsmål. Derfor er Gud stadig ”på banen” og med ham troen og de religiøse fællesskaber (kirke, synagoge, moske etc.). At erklære Gud for død, kan man bestemt ikke. Men hvordan man skal forbinde en religiøs og en naturvidenskabelig tilværelsesforståelse, giver katekismen intet bud på. Og det til trods for, at det efter min mening er et af de mest fundamentale menneskelige problemer i dag.

Set på baggrund af den udvikling og de ændringer, der gennem de sidste femhundrede og især inden for de sidste tohundrede år er sket inden for den menneskelige tankevirkingsomhed, er Den katolske Kirkes Katekismus deprimerende læsning. På så godt som intet område kan man nemlig iagt-tage, at katekismens forfattere har tilegnet sig denne. De opererer fortsat med en tilværelsesforståelse og et syn på erkendelse og viden, der tilhører om ikke middelalderen, så i hvert fald en præ-moderne tidsalder.

To citater i paragraf 159 kan illustrere denne præ-moderne tankegang. Det første er taget fra konstitutionen Dei Filius fra Det første Vatikanerkoncil (24. april 1870):

”Skønt troen står over forstanden, kan der aldrig være nogen virkelig uoverensstemmelse imellem dem. Eftersom den samme Gud, som åbenbarer mysterierne og meddeler troen, har nedlagt forstandens lys i menneskets ånd, ville Gud ikke kunne fornægte sig selv, og det sande aldrig kunne mod-sige det, der er sandt.”

Det andet fra konstitutionen Gaudium et Spes fra Det andet Vatikanerkoncil (7. december 1965):

”Hvis en metodologisk forskning inden for alle videnskabens grene derfor foregår på ægte videnskabelig vis og i overensstemmelse med etiske normer, kan den aldrig komme i virkelig konflikt med troen. Den profane verden og troens verden stammer nemlig fra den samme Gud. De, der yd-mygt og udholdende prøver på at trænge ind i tingenes hemmeligheder, ledes nemlig, om end ubevidst, af Guds hånd, der opretholder alle ting, og som gør, at de er det, de er”.

Alene sidstnævntes udsagn ”at trænge ind i tingenes hemmeligheder”, der rettelig burde have været oversat ”at gennemsnøge tingenes hemmeligheder”, illustrerer et præ-moderne videnskabssyn (cf. mit tidligere udsagn om, at man engang troede, at naturlove var love i naturen, vi kunne afdække). Men ingen af de koncilære udsagn løser i virkeligheden problemet troens sandheder contra de videnskabelige erkendelser. Når der er konflikt, er det for nemt at sige, at de videnskabelige erkendelser ikke er opnået på ”ægte videnskabelig vis og i overensstemmelse med etiske normer”. Især ikke, når troens sandheder, som det er nævnt nogle gange ovenfor, er et resultat af en uredelig videnskabelig manipulation med facts (fx fortielsen af de mange kontradiktoriske udsagn i Bibelen). At den ene part (”troens folk”) hævder, at Gud har givet dem og kun dem sandheden, gør det desuden umuligt at føre en fornuftig dialog.

Man må derfor konstatere, at ”troens folk” tænker helt anderledes end videnskabsmænd og andre veludannede mennesker i det moderne vestlige samfund. Der er i virkeligheden tale om to vidt forskellige former for logik.

Udtalelsen ”troen er altid den samme”, der stammer fra Fidei depositum fra 1992 (citeret side 26), viser dette. Hvis vi tager ”troen” i dens brede betydning og inkluderer alt, hvad vi kan læse i katekismen, vil dogme-, teologi- og kirkehistorikere sige, det er løgn. Det kan kun forsvares ved at operere med en organologisk trosforståelse, dvs. at opfatte troen som et træ, som engang som ganske lille plante er blevet sat i jorden, og som siden har vokset sig større og større, fået flere og flere grene og flere og flere blade. Men løs-

rives ikke herved troens ”udvikling” fra the human factor? Glemmer man ikke, at det er mennesker (lad dem så være nok så oplyst af Guds ånd), der i sidste ende har formuleret trossandhederne? Og at de har gjort det med ord, udtryk og billeder, der var gængse på den tid, de levede? Og ud fra den mentalitet, der nu engang var deres?

Den præmoderne tankegang, der præger katekismen, viser sig på to andre områder, der er mindst lige så katastrofale. Det ene vedrører sandhedsbegrebet, det andet autoritetsbegrebet.

Katekismen opererer som nævnt med et absolut sandhedsbegreb. Men sandheden er ikke det eneste, der er absolut. Også alle andre begreber synes at blive betragtet som værende absolutte: ”den naturlige lov”, ”godt og ondt”, ”det fælles vel”, ”det fælles gode”, ”en retfærdig løn” m.v. Spørgsmålet er, om det ikke er en form for nyplatonisme?

Den, der definerer disse begrebers indhold, er kirken, dvs. kirkens til enhver tid udpegede ledere. Hermed kommer vi ind på autoritetsopfattelsen. At kirkens ledere ikke længere uden argumentation kan diktere, hvad vi skal tro og hvad vi skal gøre, synes katekismens forfattere at have forstået. For det må jo være formålet med de mange citater fra kirkefædrene, middelalderlige teologer og mystikere og fra kirkelige erklæringer. Traditionen i sig selv opfattes som et argument.

At denne tradition langt fra er så klar og entydig, som katekismen vil gøre den til, ses der bort fra. Teologer, der i fortiden, har sagt det modsatte eller modargumentet mod en idé som i dag er anerkendt som et dogme, glimrer ved deres fravær (fx de mange teologer, der i middelalderen skrev mod ideen om Marias ubesmittede undfangelse eller mod opfattelsen af pavens ufejlbarhed).

At tro at man kan argumentere med traditionen, er dog naivt. Moderne, veluddannede mennesker lader sig som nævnt i almindelighed ikke overbevise af argumenter som ”sådan har det altid været”, ”sådan har man altid ment”. Tværtimod er det helt fundamentalt for enhver forskning og enhver teknologiudvikling at stille spørgsmålstejn ved ”forfædrenes” synspunkter og opfattelser. Når det er sådan inden for alle videnskabsgrene, hvordan kan katekismens forfattere tro, at vi lader os overbevise af sådanne argumenter, når vi taler om kristendommen? Især ikke, når der ikke gives nogen forklaring på, hvorfor vore ”forfædre” har troet dette eller hint. Katekismen lærer os, hvad vi skal tro, men ikke hvorfor. At det for nutidens mennesker er mindst lige så vigtigt, har dens forfattere ikke forstået.

Katekismen lægger op til fordybelse, refleksion og meditation, siges der i det lille tillæg, der er udkommet sammen med katekismen. Men den lægger ikke op til at tænke selv eller at tænke kritisk. At danne sig sin egen mening skal man bestemt ikke. Derfor er en bog som Richard McBriens Catholicism (Harper & Ross, New York, 1981: dansk udg.: Katolsk tro gennem to årtusinder, Niels Steensens Forlag, København, 1981) trods dens mange svagheder efter min mening langt mere op-lysende om, hvad katolicisme egentlig er. Men katekismen er vel heller ikke skrevet til folk som mig. Den er heller ikke skrevet til protestanter og ateister eller til de tvivlende, der søger, for de vil have enorme vanskeligheder med at forstå dens udsagn, præget som de er ikke kun af et dårligt dansk, men også af en katolsk-teologisk sociolekt. Men hvem er den så skrevet til? Præster og kateketer, siges der. Men vil de ikke få kæmpeproblemer, når de skal fortælle veluddannede og nogenlunde forstandige mennesker, hvad der er katolsk tro og lære? Jeg er bange for det.

Man kan ikke være katolik à la carte, troen er ikke et tag-selv-bord, hører man tit konservative biskopper og præster sige. Hvor sørgeligt er det så ikke at kunne konstatere, at katekismen selv i sin selektion af ”autoritative” udsagn præsenterer os for en sammenkogt ret, bestående af en à la carte-katolicisme.

Ideen om at udarbejde Den katolske Kirkes Katekismus synes udtænkt af mennesker, der var ble-vet bange. Bange for den udvikling, Det andet Vatikanerkoncil havde sat i gang. Derfor måtte de have en autoritativ fremstilling af katolsk tro og etik. Uden slinger i valsen, uden tvivl eller vaklen, uden usikkerhed. No Catholicism Light. Det har de nu fået. Nu kan enhver slå op og læse, hvad der er katolsk tro. Men om det så er det, nutidens katolikker tror på, er en helt anden sag. For det er die Glaube von Gestern, vore olde- og tipoldeforældres tro, vi bliver præsenteret for. Ideologisk betragtet er katekismen udtryk for en absolut, autoritær og totalitær tankegang, ikke meget ulig den, der fandtes i 1900-tallets fascistiske og kommunistiske diktaturer, men ganske fremmed for nutidens demokratisk tænkende mennesker. Mon ikke fremtidens katolikker

vil betragte Johannes Paul II's katekismus som et monument over en tendens i nutidens katolske kirke. En tendens, der fejlagtigt troede, at man kunne standse udviklingen og stille uret tilbage til tiden, før kirken "gik af lave".

Kaare Rübner Jørgensen er født 1941. Han er mag. art. i historie fra Københavns Universitet og har undervist på Københavns og Odense Universiteter, på Folkeuniversitetet og i gymnasieskolen samt været censor i historie på universiteterne, men er nu emeritus. Indtil midten af 1980'erne beskæftigede han sig mest med filmpropaganda (især fra Nazityskland), men har siden helliget sig middelalderens og reformationstidens kirkehistorie samt de humanistiske strømninger i renæssancen (især brugen af klassisk retorik). I de senere år er forskningsområderne blev udvidet med Jesus og den tidlige kristne kirke samt Pius XII og ha Shoah (Holocaust). Han er forfatter af en lang række videnskabelige artikler på dansk, engelsk, tysk, italiensk og latin. Fra 2007 er han formand for VEOK (Vi er også kirken), en reformgruppe inden for den katolske kirke.