

Peter Kemp

Dåbens kerne i dag

Hvad er uopgiveligt at forholde sig til, når vi taler om dåb?

Temadag om dåb, torsdag den 29. oktober kl. 9-15, Markus Kirken. Århus

Oplæg: Dåben er symbolet på indgangen til et fællesskab. Derfor er den afgørende tanke her, at man ikke kommer ind i Guds rige uden at modtage det som et barn. Men det er en mytisk-poetisk tale, der er betydningsfuld ikke blot for barnet, men for hele livet for den, der døbes til at indgå i ægte fællesskab med hele menneskeheden.

Dåben er i dag i Folkekirken blevet et indmeldelsesritual. De færreste har sikkert nogen idé om, at det for de første kristne og i mange århundreder betød at indgå i fællesskab på liv og død med Kristus, hvor døden med Kristus betyder en foregribelse af ens egen død og opstandelse med ham, jfr. Rom. 6,v.3-5. Forestillingen om dåben som foregribelse af døden og renselse af mennesket til dette fællesskab, synes helt glemt. Og ingen ser i dag dåben som en så voldsom renselse, at det er bedst at vente med den til man er døende, sådan som nogle kristne har tænkt, eller som noget, der må gøres hver dag, som i Dødehavssekten.

Men Gustaf Wingren har sikkert ret i at nogle kristne oprindeligt har knyttet dåbshandlingen til forestillingen om en ilddåb, hvor menneskets tro bliver prøvet og kun reddes af troen på Kristus (Gustaf Wingren: *Credo* (svensk 1974), Gyldendal, København, uden årstal, s. 212 f.)

Denne tankegang er stadig helt klar i dåbsritualet fra 1895, der endda taler om at det nyfødte barn er undfanget i synd og behøver at blive døbt for at se Guds Rige. Det er en meget hårdhændet udlægning af Paulus, som ingen folkekirkepræster vel vover at anlægge i dag. Den er da også forsvundet i dåbsritualet fra 1912, der stadig er gældende. Og ligesom næppe nogen i dag i Folkekirken vil udelukke et menneske fra at indgå i kirkens fællesskab, f.eks. ved deltagelse i nadveren, fordi han eller hun ikke

er døbt, vil det også være upassende at udelukke nogen, fordi de ikke opfatter dåben som en ilddåb. Man kan også henvise til, at Jesus ifølge Johs. 4,2 ikke selv døbte, så man kan ikke sige, at den kristne dåb er indstiftet af ham.

Opgaven må være at se hvad der i dåbshandlingen kan sige nutidens mennesker noget.

Dertil kommer, at dåbsritualet i dag koncentrerer sig om den såkaldte "missionsbefaling" (der kun indirekte er en "dåbsbefaling") i slutningen af Mathæus evangeliet (som også det gamle ritual henviste til) og om ordene fra Markus om at lade de små børn komme til Jesus, fordi Guds Rige er deres. Her er fokus klart flyttet fra ilddåbens prøvelse til hvad det vil sige at være kristen og hvad der er den kristnes opgave i verden.

Som Knud Hansen gør opmærksom på i sin bog om *Den kristne tro* fra 1978 kan kravet om at døbe i både Faderens, Sønnens og den Hellige Ånds navn ikke stamme fra den historiske Jesus. Og det må understreges, at "missionsbefalingen" med opfordring til dåb ikke sigter på at tvinge alle folk til lydighed under en institution (det er ingen militær "befaling") men på at styrke menneskehedens fællesskab. Derfor kan man sige, at dåben tilbydes alle, den enkelte og "alle folkeslag", som man tilbyder et barn omsorg.

Siden Luther har vi indset at dåben ikke er magi, men kun et sakramente på grund af Ordet: "Uden ord er vandet slet og ret vand og ingen dåb" (*Lille Katekismus*, 4. hovedstykke). Og Ordet er hos Luther forkyndelsen af "syndernes forladelse, som frier os fra død og djævel og som skænker alle dem, der tror, hvad Guds ord og forjættelse siger, den evige salighed" (samme).

Men Ordet forstås først ved troen, som Luther i *Den store katekismus* kalder en kunst (latin: *ars*), der gør, at man kan fatte og fastholde dette Ord (Fjerde del, *Om*

dåben).¹

Hvorledes må vi udøve denne kunst i dag? Det gør vi ikke ved blot at gentage Luther og hans tidsbundne formuleringer. Det gør vi heller ikke ved blot at gentage Paulus. Deres tanker er inspiration, ikke belæring. Siden Paulus og Luther har vi haft en dybgående religionsfilosofi og religionsforskning samtidig med at mennesker i dag tænker helt anderledes individualistisk end Paulus og Luther. Livsanskuelser og livsholdninger ses kun som gyldige, hvis de er den enkeltes valg, og samtidig er mennesker i dag mere og mere bevidste om, at vi ikke bare lever i en kristenhed men i en menneskehed (med mange kulturer og religioner).

Lad mig starte med religionsforskningen, som fortæller os, at forestillingen om dåben som renselse ved vand (neddykning eller overøsning) hviler på en – også før kristendommen udbredt - arketypisk symbolik, nemlig forestillingen om *renselsen fra det urene*. Denne symbolik er så grundlæggende, at jeg tror den er noget, alle mennesker, også i dag, kan forstå. Men jødedom og kristendom er ikke blevet stående ved denne rensessymbolik, men har takket være en særlig udvikling af det, man kan kalde det mytisk-poetiske sprog, inddraget denne symbolik som det dybeste lag i en særlig omfattende symbolik om det onde og befrielsen fra det.

Men tillad mig først at imødegå en misforståelse, nemlig den at ideen om kristendommen som et mytisk-poetisk sprog gør det kristne budskab til ren poesi. Det er ikke bare en redundans, når det både hedder både poetisk og mytisk. Det mytisk-poetiske sprog er ikke kun poetisk, men også mytisk. Det er det sprog, som kristendommen *nødvendigvis* må udtrykke sig i, fordi der ikke findes noget andet sprog, hvormed vi kan udtrykke vores forhold til vores oprindelse, til skaberkraften. Sagt på en anden måde: Eftersom Gud ikke er en genstand, kan vi kun forholde os til denne ikke-genstand ved at tale metaforisk-poetisk herom.

¹ *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959, p. 699. Jvf. *Luthers Skrifter i udvalg*, Forlaget Aros, Bd. II. *Skrifter om Kirke og Gudstjeneste*, 2. udg. 1980, s. 204. Det latinske 'ars' og det tyske 'Kunst' er her oversat af Otto Nielsen ved 'dygtighed', men derved udviskes, at der er tale om en hermeneutisk kunst. At dette er tilfældet, fremgår også af, at Luther lidt senere i teksten sammenligner denne kunst med lægens helbredende kunst, hvor oversætteren da også oversætter 'ars' og 'Kunst' ved 'kunst'.

Men det betyder ikke, at kristendommens brug af dette sprog blot er en æstetisk udsmykning af evangeliet. Den behøver og bruger dette sprog for at transcendere den sansbare virkelighed, og den gør det, fordi denne transcendens kun kan realiseres på denne måde. Vi har ikke noget andet sprog til at gøre det. Man kan så mene, at det ville være bedre, hvis vi kunne tænke den transcendent virkelighed på en mere direkte måde, med filosofisk spekulative begreber. Men det må man se som en længsel efter et bevis på Guds eksistens. Vi må derfor i en vis forstand *nøjes* med det mytisk poetiske sprog, og derfor har jeg kaldt dette sprog ”det mindste ringe til at udtrykke evangeliet” (Jf. min artikel i *Kristeligt Dagblad*, den 5.2.15)

Det afgørende ved inddragelsen af renselsessymbolikken i jødedommen er, at den ”afseksualiseres” og gøres etisk ved at blive koblet sammen med forestillingerne om syndens fangenskab og skyldens byrde. Og det er denne etiske dimension, der bliver central i det kristne menneskesyn, det er en fundamental etik uden lovens moraliseringer. Det er en etik om vores forhold til alle mennesker. Derfor er denne etik i tråd med den åbning henimod et universelt menneskeligt fælleskab, der ligger i ”missionsbefalingen”: Gør alle folkeslag til mine disciple.

For at forstå hvad det ondes symbolik handler om, er det nødvendigt at se det symbolske onde som et *radikalt* onde, for nu at bruge Immanuel Kants udtryk i hans essay om ”Det radikale onde i den menneskelige natur”, der indgår som det førstekapitel i hans bog om *Religionen*. Kant erklærer, at radikaliteten består i en fordærvelse af grundlaget for alle moralske regler (Kant: *Die religion* (1793) Felix Meiner, Hamburg, 2003, s. 46). Nu er denne definition hans egen fortolkning af det onde og angiver ikke det primære i radikaliteten. Man kan angive det, når han erklærer, at det onde er radikalt, fordi det er uransageligt, *unerforschlich*, idet han tilføjer: »Der eksisterer altså ikke for os nogen grund, hvorved vi kan begribe, hvorfra det moralske onde i os først skulle være kommet« (s. 55).

Det radikale onde viser sig ikke i den fænomenologiske kontekst for vor væren-i-

verden; den filosofiske fornuft kender det ikke. Det findes kun i en symbolsk kontekst, hvor det optræder som modsætning til det *hellige*, dvs. til forestillingen om verdens guddommelige grundlag og udspring.

I religionernes verden findes der ganske vist en manifestering af det hellige, som ikke er sat i forhold til det onde. Men når mennesket vil udtrykke sig symbolsk om det onde, kan det kun gøre det ved at forholde sig til symbolerne om det hellige. Det onde er ondt i og med, at det fordømmes i det helliges navn. Ligeledes findes der heller ikke nogen forestilling om synden uden en forestilling om Gud; de to danner altid et par, således at synden for jøden er »ulydighed mod Jahve« (Johannes Pedersen: *Israel*, I (1920), 1958, s. 338).

Jeg vil her bygge på det værk om *Det Ondes symbolik* (*La symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1960; eng. overs. *The Symbolism of Evil*, Beacon Press, Boston, 1967) hvor Paul Ricœur har givet en fænomenologiske fremstilling af udviklingen i jødedommen af renselsessymbolikken til grundlag for den jødiske etik, der er baggrunden for kristendommen. Dette værk var den afhørende inspiration for mig, da jeg i slutningen af 60erne arbejdede på den afhandling om *Engagementets Poetik*, som blev en del af *Théorie de l'engagement* (Seuil Paris 1973). I kapitel 5 af *Engagementets Poetik* (2. udgave, Anis, 2013), har jeg resumeret denne fremstilling, som Ricœur har givet af udviklingen i jødedommen af det ondes symbolik og de dertil hørende forestillinger om syndernes forladelse og tilgivelse. Og noget af det følgende her er et resumé af dette resumé.

Det centrale billede på *besudlingen* er pletten; denne bliver et symbol fra det øjeblik, den anses for at være uren, dvs. farlig og frygtelig. Den er først en konkret plet, som på en eller anden måde har forbindelse med seksualiteten; således er det første symbol noget, man i bogstavelig forstand må fjerne ved vask. Men den ting, der må fjernes, er et symbol, og dens betegnelse er en symbolsk handling, fordi man ved forestillingen om besudlingen sigter til en ydre kraft, som inficerer mennesket og ødelægger dets liv. Efterhånden bliver pletten mere og mere billedlig, så det ikke længere blot er den

seksuelle besudling, som er uren, men ethvert ydre onde: uheld, nederlag, sygdom. Heraf fremgår, at besudlingen aldrig har været en plet i bogstavelig forstand, og at det urene aldrig bogstaveligt har været det snavsede, det beskidte, men besudlingen er lige fra begyndelsen »som en plet« (Ricœur, 1960, s. 41; 1967, s. 36). Derfor taler man om den med skam, og man forbyder det besudlede menneske at blande sig med andre, hvilket »betyder udelukkelsen fra alle hellige og offentlige steder« (Ricœur, 1960, s.44; 1967, s. 39).

I sin mest primitive form er denne symbolik før-etisk: det onde er til stede, ligesom tingene er til stede. Mennesket konstaterer det som en kendsgerning, som en substans. Jøden inddrager og sublimerer imidlertid urenhedssymbolet i en moralsk opfattelse; han spørger i sit bekendelsessprog: »Hvilken synd har jeg begået, siden jeg må lide dette nederlag, denne sygdom, dette onde? « (Ricœur, 1960, s.46; 1967, s. 41). Og han svarer ved at give sit egen svigt i handling skylden for urenheden. Gerhard von Rad taler om at jøden ”afmytologiserer” urenheden (*Theologie des alten Testaments*, II, 1960, s. 371), men det vil være bedre at sige, at han »afseksualiserer« den (og sådan har jeg da også forstået det i *Engagementets Poetik* (Kemp, 2013, s. 113)).

Vi når således til det andet lag i det ondes symbolik: synden.

Synden symboliseres med billeder på afvigelse, afbøjning, overskridelse og omflakken; men i *Det gamle Testamente* synes alle disse billeder at være knyttet til forestillingen om et personligt forhold mellem mennesket og det hellige. Jøden kalder det *Pagten*. Gud (dvs. det hellige som en Vilje, hvis navn er Jahve) har oprettet denne Pagt med ham, idet han har åbenbaret sine bud for ham. Billederne på synd er alle bestemt til at udtrykke et brud på denne Pagt. Derved bliver Pagtsymbolet til kernen i den hebraiske myte om en frelseshistorie.

Synden er vildfarelse og oprør, og dette brud på det personlige forhold til Gud føles som et brud med virkeligheden. Som frafald og oprør overfor Gud er synden afgudsdyrkelse, men afguden er intet for Jahves øjne, og synderen er kun et »åndepust«; synden er forfængelighed. Alligevel er Jahve vred på den, som har syndet

mod ham.

Vi kan kun forstå denne symbolske tale om brud og vildfarelse i dens sammenhæng med symbolikken om tilgivelse og tilbagevenden. Ricœur hævder: »Tilgivelsen er som det Helliges glemsel eller afkald på sin vrede« (Ricœur, 1960, s. 79; 1967, s. 78), og »Tilbagekomsten er en genoptagelse af den oprindelige forbindelse, en genoprettelse« (Ricœur, 1960, s. 81; 1967, s. 80).

Synden er imidlertid ikke den rene negativitet. Den viser sig også i en positiv form: det er nemlig menneskets »hjerte«, der er ondt, dvs. ondet er en reel kraft. Desuden er synden ikke blot personlig, den er også en fællesskabssag; den er, som von Rad siger, »en social kategori« (Rad, I, 1957, s. 277). Folket er solidarisk »i syndens fangenskab«. Endelig viser synden sig for Guds absolutte blik: det er i forhold til Gud, at folket er syndere. I øvrigt skelnes synden ikke fra folkets ulykke. Denne rammer folket, fordi det er syndigt. Dermed beholdes noget afgørende fra besudlingsymbolikken: det onde opfattes stadig som en fremmed magt, men det er nu en magt, som mennesket giver efter overfor.

Det er i et opgør med denne kollektive objektivisering, at et tredje lag i det ondes symbolik er blevet dannet: *skylden*. Man forstærker nu forestillingen om det personlige forhold mellem Gud og menneske: mennesket er alene overfor sin Gud, alene overfor Loven, og det betragter sig selv som det individuelle initiativ til det onde. Det tager ansvaret for det, og da det selv er ophav til det onde, kan det selv bekæmpe det mere eller mindre effektivt, afhængigt af dets subjektive vilje.

Ikke desto mindre er det ondes objektive aspekt, der starter med at være en besudling, ikke helt forsvundet; med forestillinger om vægt og byrde udtrykker den skyldige, hvorledes noget tynger hans samvittighed. Således fastholdes skemaet for det ondes radikale udvendighed, ikke blot afseksualiseret og personaliseret som på syndens niveau, men også individualiseret og gradueret. Forestillingen om »den retfærdige« bliver en model for den skyldige, som vil befries for det onde.

Derved er det onde, også for den skyldige, noget som rammer mennesket som noget

fremmed, som det sker i besudlingen.

Symbolerne om det onde, der som alle andre symboler i den religiøse verden, ikke eksisterer isoleret, er ikke uløseligt knyttet til myten om »syndefaldet«, selvom de naturligvis også indgår i selve fortællingen af denne myte, men de viser sig først og fremmest som momenter i den mytiske forestilling om *frelsheshistorien*. Abraham og Noah er f. eks. vigtigere figurer i *Det gamle Testamente* end Adam. Men takket være Paulus er Adam-skikkelsen blevet en central figur i kristendommen som modstykket til Kristus, kaldet den anden Adam.

Og i syndefaldsmyten er *slangen* det onde som en fremmed magt: den viser, at det onde på en eller anden måde kommer udefra, at det allerede er til stede i det samfund, hvor mennesket fødes, og at det frister mennesket til at forråde. Slangen symboliserer kort sagt, at mennesket ikke selv er det absolutte onde, men – som sagt – at »at synde er at give efter« (Ricœur, 1960, s. 243; 1967, s. 259).

Derfor har det afgørende betydning, at vi bevarer dåben som symbol på renselsen af mennesket fra det onde. Men hele det ondes symbolik – besudlingen, synden, skylden – indgår i myten om den frelsheshistorie, som er den jødiske poetisering af jødefolkets egen historie koncentreret i det jødiske *credo* om skabelsen af folket gennem udvandringen fra Ægypten (*Deut*, 26, 5-9). Denne poetisering videreudvikles i profeternes tale om denne histories fremtid. Og dette historiesyn udvikles som et sidste trin i den apokalyptiske litteratur, der opfatter historien som en *verdenshistorie*. Det er naturligvis denne myte om en verdenshistorie, der ligger til grund for ”missionsbefalingen”: Gør alle folk til mine disciple.

I dag kan vi sige, at ”missionsbefalingen” - som ”dåbsbefalingen” er et tidbestemt moment i - er kulminationen i den mytisk-poetiske historie. Denne ”befaling”, der nok snarere skulle kaldes en opfordring eller appel (derfor er ”befaling” her sat i anførselstegn), efterkommes, når den kristne som horisont for sin handling i (verdens)historien sætter forestillingen om et ægte fællesskab mellem alle mennesker, hvor enhver bestandig søger at udrense det onde, der nedbryder det.

At kristendommen og dermed dåben i dag må ses som åbningen af et

verdensperspektiv, som en omsorg for hele verden - det fælles hjem for alle mennesker, som vores verden er - har den nye pave Frans formuleret på forbilledlig vis i sin sidste encyklika, der opfordrer til fælles sag med alle i kampen mod klimatruslen, den globale opvarmning. Når det på titelbladet hedder: ”Om bevarelsen af det fælles hjem” handler det ikke specielt om bevarelsen af kirken, men om bevarelsen af planeten Jorden, hvor vi alle skal kunne være. Således kan vi sige, at dåben symboliserer indlemmelsen i den kristenhed (hjemmet af anden grad), der selv er en del af menneskeheden (hjemmet af tredje grad). Men man kommer ikke ind i dette store fælleskab uden at modtage det som et lille barn, dvs. ikke uden at give afkald på at ville beherske det. Dette er naturligvis mytisk-poetisk tale, men som sagt er denne tale den mindst ringe måde, hvorpå vi kan udtrykke dåbens mysterium.

Denne tankegang kan være en begrundelse for at opretholde barnedåben, men det kan også være en begrundelse for at opfatte konfirmationen som den enkeltes bekræftelse af det kristne fællesskab, der åbner sig i ydmyghed for det fælleskab, hvori ”alle folkeslag” indgår.

Således må det være renselsen af den enkelte til det menneskelige fælleskab, der er uopgiveligt ved dåben.