

Der kan være forskelle eller ligefrem direkte modsætninger mellem læremæssige opfattelser og kontrollerbare historiske fakta. Disse fakta kan kaldes ubekvemme, generende. Det er forstyrrende faktorer, som tvinger os til på ny at reflektere over det man altid er gået ud fra lå fast. Spændinger og endog modsætninger mellem 'lære' og 'faktum' er ikke et eksklusivt kirkeligt problem. Sådant noget forekommer også inden for videnskaben, hvor folk sjældent er glade for dem – man ser jo hellere sine teorier bekræftet end forkastet. Nedenstående foredrag af prof. emeritus, dr. Hermann Häring fra Nijmegen Universitet handler om, hvordan de kirkelige myndigheder håndterer problematikken med de 'ubekvemme fakta'. Dr. Hermann Häring var indtil sin pensionering i 2003 professor i systematisk teologi ved Nijmegen Universitet.

Kirkens læreembede og de ubekvemme fakta

Af Hermann Häring

Da Johannes XXIII åbnede koncilet den 11. oktober 1962, lyttede man meget overrasket til den tale han holdt. Paven ønskede sig 'et spring fremad' (*un bolzo avanti*) – han foretog en sontring, som kom til at spille en stor rolle i de kommende år: "På den ene side er der den gamle troslæres 'substans', på den anden side dens formulering (fremtrædelsesform). Det sidste, formuleringen, skal finde sted i overensstemmelse med pastorale behov, et *aggiornamento* er nødvendigt"¹.

1. Sandhed og historie: modeller fra det 20. århundrede

Johannes XXIII's intentioner kan kaldes progressive – ingen anden pave i kirken fra det tyvende århundrede har sat så dybe spor. Imidlertid har modellen for hans fornyelsesprogram senere med rette vakt en del kritik. Ifølge den model findes der en 'gammel' lære, og det suggeres, at denne lære er stabil, uforanderlig, den samme for altid. Ifølge Johannes XXIII synes vi også temmelig præcist at vide, hvad denne gamle lære indeholder. Den der kender lærens indhold nøjagtigt, kan således også med stor sagkyndighed og fleksibilitet tænke over, hvordan den skal fremlægges. Den gamle lære er – for at bruge et andet billede – et solidt hus på en fast undergrund. Fundamenterne, de bærende vægge og taget skal være faste og uforanderlige. Men tapetet, gulvbelægningen, belysningen og husets indretning kan og må hele tiden ændres. I tresserne var dette endnu den katolske *aggiornamento*-model. I oktober 1962 var man i Peterskirken i Rom endnu meget fascineret af den model, for dens underliggende kritik af den konservative modpart var ikke til at tage fejl af.

Men også i den periode var der nogle, der så med kritiske øjne på denne model af læren og dens udformning – den model var blevet instrumenteret af læreembedet. Tiden var allerede løbet fra den. Og desuden fandtes der jo også andre modeller.

1. Hermeneutiske² aspekter

Årsagen til kritikken var, at både filosofien og teologien allerede i lang tid havde været klar over, hvorfor den model af læren og dens fremtrædelsesform, som kerne og skal, ikke gør fyldest. I sandhedens og idéernes historie kan man iagttage, at der aldrig forbliver en stabil enhed tilbage, en så at sige uforanderlig kerne, ved siden af foranderlige enheder. En læres identitet bibeholdes nemlig kun

¹ Se angående optakten til Vatikanum II og koncilets videre forløb: Hans Küng, *Erkämpfte Freiheit*. Erinnerungen, München 2002, s. 357-520.

² Hermeneutik (fra græsk *hermèneutikè technè*, fortolkningskunst): læren om, hvordan tekster eller andre meningsenheder kan fortolkes og om fortolkningskunstens hjælpemidler. I den katolske teologi har brugen af hermeneutikken som arbejdsredskab især gennem Edward Schillebeeckx' arbejde fået en vigtig impuls.

såfremt alle dens elementer forandres på én gang. Den, der kører i bil, har ikke brug for pisk og sadel.

2. Skriftens betydning

Den omtalte model var som sagt heller ikke den eneste model: Reformationens kirker havde allerede for mere end 400 år gjort os opmærksom på Bibelens unikke position. Det drejer sig ikke om nye klæder eller ej, men om et brud, der skal repareres. Problemet er ikke, i hvor høj grad man skal være fleksibel og skal tilpasse sig – men det drejer sig om spørgsmålet, om man er indstillet på en kritisk selvkorrektion. På Det andet Vatikankoncil gik man senere ud fra, at Bibelen var åbenbaringens eneste og fyldestgørende kilde.

3. Skrift og 'Tradition'

Tilmed var modellen af læren og dens fremtrædelsesform forældet: især den katolske teologi havde allerede i det 19. århundrede opbygget en bredere argumentationsmodel, én som stadig er interessant. Jeg tænker her på traditionens model³. Dette udtryk har gamle papirer: tradition står for autoritet og for det, der regnes for at være en selvfølge. I den moderne tid betragtes udtrykket mere og mere med skepsis: det er ikke en påstands alder, som har betydning, men dens rationalitet.

I det nittende århundrede får traditionen en polemisk funktion: Netop fordi noget er meget gammelt, må det være sandt, selv om den moderne rationalitet har problemer med det. Dermed får påberåbelsen af traditionen nu også en konservativ betydning. Den i vore øjne ærkekonservative teolog Josef Kleutgen S.J. (1811-83) skrev fra 1853 et teologisk værk, som blev 'neo-skolastikkens' standardværk: *Die Theologie der Vorzeit – 'Fortidens teologi'*. Titlens emotionelle og aldeles suggestive ladning er til at få øje på: den kristne tros sandhed går forud for alle forandringer, som den moderne tid medfører. Her fremmanes historien til at legitimere en usædvanlig a-historisk model: Vi behøver kun at gå tilbage til det tidligere tiders store teologer, som f.eks. Albert den Store og Thomas Aquinas og andre middelalderlige forfattere har skrevet og til deres udlægning af kristentroens dogmatiske sandhed.

Der sker dog også det, at Den hellige Skrift i løbet af anden halvdel af det sidste århundrede lidt efter lidt igen bliver taget alvorlig; kun skal den ses i organisk (i dag ville vi sige: i hermeneutisk) sammenhæng med den senere tradition. Enhver form for inkonsistens eller brud med senere udviklinger afvises eller bortforklares. Således fremtræder Skriften i virkeligheden ikke – som i det reformatoriske koncept – som det normative kriterium for hele troens og kirkernes senere historie, men som det konkrete udgangspunkt for en lang udvikling. Denne udvikling skal – under ledelse af Helligånden – have ført til en fortløbende fortolkning af troens sandhed. Troens iboende, implicite sandheder er blevet til eksplicite, udtrykkeligt fastslåede sandheder. Troens lære vokser igennem århundrederne og bliver derved rigere og rigere.

Vi har her at gøre med en harmonistisk udviklingsmodel (kaldet dogmeudvikling), som er en reaktion på det reformatoriske udgangspunkt: Dogmet opfattes ifølge neoskolastikkens rationalistiske model som noget, man udleder af, konkluderer ud fra, den givne åbenbaring. Derfor kaldes denne form for tænkning også konkluderende teologi⁴.

4. Læreembedet – den legitime fortolker?

³ Denne model er især udviklet i den såkaldte katolske 'Tübinger Schule'. En af den mest kendte repræsentanter er Johann Adam Möhler (1796-1838). Möhlers teologi er i tresserne og halvfjerdserne blevet opdaget på ny, navnlig af Walter Kasper, som også har videreudviklet den (desværre på en konservativ måde).

⁴ Den mest udslagsgivende kritik af denne 'konklusionsteologi' er skrevet af John Henry Newman (1801-90): *Essay in Grammar of Assent*, London 1870.

I senere diskussioner var der ofte ikke behov for at skelne omhyggeligt mellem de nævnte modeller (læren og dens fremtrædelsesform, Skrift, Skrift og tradition). Grunden til denne form for skødesløshed var tydelig: bag de nævnte koncepter lå og ligger der et ganske andet spørgsmål, som alt for ofte er blevet tilsløret. Det er spørgsmålet om det kirkelige læreembedes betydning. Hvad er dets berettigelse, dets faktiske betydning og dets funktion?

- (a) Kritikken af den model Johannes XXIII talte om – kerne og fremtrædelsesform, en model som den protestantiske teolog A. von Harnack⁵ allerede havde brugt i 1900 – kendte man jo i forvejen, men udtrykket *aggiornamento*, som blev koblet på den, har naturligvis haft en fascinerende virkning, og dette er stadigvæk tilfældet. Mange katolikker og ikke-katolikker er overbeviste om, at Johannes Paul II på en fortræffelig måde realiserer sine *aggiornamento*-intentioner. Dette styrker anerkendelsen af hans læremyndighed, som han udøver på en aldeles autoritær måde, men tilsyneladende mangler der mere præcise kriterier for, på hvilken måde dette *aggiornamento* skal finde sted.
- (b) Dette gælder også for skriftmodellen. Ingen i den romersk-pavelige kurie vil være tilhænger af den reformatoriske *sola scriptura*-model – 'Skriften alene'. Men når og hvis man kan konstatere overensstemmelsen med Skriften, gøres det med stor begejstring. Det er bare det ved det, at Skriften ofte anvendes på en overfladisk eller formalistisk måde. Især Det nye Testamente er blevet til et stenbrud, hvor der altid lige kan findes et passende citat. Et skandaløst eksempel er den officielle (men aldeles a-historiske) påstand, som Rom, og især Ratzinger, har fremsat, at Jesus ikke har ordineret kvinder til præst, skønt han gerne ville have gjort det, for han var jo en kvindernes ven (jvf. Troskongregationens erklæring fra 1976 *Inter insigniores* om kvinders adgang til præsteembedet).
- (c) Blandt de tre modeller er 'Skrift og Tradition'-modellen – *scriptura et traditio* – den mest velegnede til at legitimere læreembedet. Den afviser ikke Skriftens normative betydning, men det forbliver utydeligt, hvilken rolle traditionen spiller her. Suppleres Skriften af traditionen? Det er f.eks. tilfældet ved dogmet om Marias optagelse i himlen (i 1950 defineret af Pius XII), for angående dette dogme står der intet som helst i Skriften, og derfor kendes denne 'sandhed' fra den senere tradition. Eller udlægges Skriften yderligere af traditionen? Den model forekommer at være antagelig, for spørgsmålet om, hvordan det og det afsnit af Skriften skal udlægges, kan og skal naturligvis hele tiden stilles på ny. Men er man enig i det, så skal der også findes nogen, som har retten og myndigheden til at udlægge Skriften på en forpligtende måde. Også nutidige teologer konkluderer ud fra Skriftfortolkningens hermeneutiske karakter, at en officiel instans skal udøve denne funktion på alles vegne.
- (d) Dermed konfronteres vi med lidt mere specielle problemer. Fra teologiens historie har jeg lært, at Skriften for 450 år siden (Tridentinerkoncil, 1545-63) endnu ikke blev suppleret med udtalelser fra traditionen. Man forsøgte dengang endnu at underbygge alle udtalelser ud fra Skriften (det var dengang udsædvanligt svært ved f.eks. ægteskabets sakramente, de syges salvelse eller ved sakramenternes syvtal). Ved defineringen af den pavelige ufejlbarlighed (1870) blev der sagt, at det her ikke drejede sig om en 'ny lære' (*novam doctrinam*), men udelukkende om en ved apostlene overleveret åbenbaring (*traditam per Apostolos revelationem*). Hvem véd om der, ved siden af Skriften, ikke også findes traditioner ('åbenbaringer'), som apostlene og deres efterfølgere har overleveret mundtligt? For den neo-skolas-

⁵ Adolf von Harnack (1851-1930) blev kendt ved en lille, men meget fascinerende bog: *Das Wesen des Christentums*, (Leipzig 1900), Gütersloh 1977.

tik, som derefter opkom, var tingene mindre problematiske. Man gik, som nævnt ovenfor, ud fra, at traditionen supplerede Skriftens 'åbenbaringer' på positivistisk vis.

5. Definitioner, som er uforanderlige i sig selv

Den katolske kirke har med definitionen af ufejlbarligheden i 1870 nået toppen af autoritær styring. For dér blev der jo fastslået, at den romerske biskops definitioner 'er uforanderlige i sig selv og ikke på grund af kirkens samtykke'⁶. Dette 'i sig selv' (*ex sese*) var allerede dengang en anstødssten for mange biskopper. En del af dem forlod Rom før den definitive afstemning. Formelt benægtes Skriftens normative betydning ikke med dette udsagn, men den kritiske funktion, som en sådan restriktion har, kommer dermed ind på et skråplan. Der opstår en ambivalens, en højst utydelig situation. Hvorfor? Fordi læreembedet på den ene side forbliver bundet til Skriften, men på den anden side selv kan bestemme, hvad der hører med til Skriftens indhold.

Denne ambivalens gennemsyrrer mange af Vatikanum II's tekster og den har kendetegnet læreembedets ambivalente adfærd siden tresserne. Den store fortjeneste, som den såkaldte *nouvelle théologie* (den 'nye teologi') har indlagt sig vil man gerne anerkende og tage til sig: denne *nouvelle théologie*, som siden 1940 blev udarbejdet, især i Frankrig, har fordybet sig grundigere end nogensinde i middelalderens og oldkirkens traditioner. Men netop de historiske studier over Thomas Aquinas, som oprindeligt havde til formål at legitimere den neo-skolastiske 'thomisme', har definitivt undermineret den. Disse studier har resulteret i ufattelig megen viden angående den middelalderlige og oldkirkelige teologi, om kristologien og antropologien, om liturgien og sakramenterne, om hvordan man forklarede Skriften og den omhyggelighed, hvormed man gjorde det. Mange navne fra *nouvelle théologie* er stadig kendte: Marie-Dominique Chenu (1895-1990), Henri de Lubac (1896-1991), Yves Congar (1904-1995), Hugo Rahner (1900-1968) og Hans Urs von Balthasar (1905-1988), og desuden Edward Schillebeeckx (f. 1914), som den sidste af denne generation, som stadig lever.

I mange henseender kan man ikke forstå Joseph Ratzingers og Johannes Paul II's sprogbrug, spiritualitet og mange af deres økumeniske udtalelser uden at kende til disse påvirkninger fra *nouvelle théologie*⁷. Ikke desto mindre ledsages varmemestrømmen af nye opdagelser i den gamle og middelalderlige kirkes teologi af en moderne kuldestrøm af tænkning og udtalelser. I den pavelige encyklika *Ut unum sint* fra den 25. maj 1995 kan man opleve denne splittethed næsten fysisk. Den bunder i det faktum, at den store og på ny opdagede tradition ganske vist er modtaget, men samtidig også bliver instrumenteret. Dér, hvor hierarkiets egen øverste kompetence 'trues' af denne store fortid, af denne storslåede tradition, fortrænges den også omgående, den glemmes, og den gøres til noget som ikke eksisterer. En anden udvej findes ikke, såfremt man vil bibeholde det herskende ideologiske system. Heller ikke på Vatikanum II vidste man, hvad man skulle stille op. Man forsøgte sig med et kompliceret fletværk, et spil med påstand og modpåstand, med indirekte kritik og kompromiser. Sådan findes der i koncilets Konstitution om Kirken (*Lumen gentium*) det store kapitel II om Gudsfolk, en tekst, hvor alle demokratiske elementer og initiativer for en kirke, som opbygges nedefra, har fundet en plads. Det er bestemt et storslået og fremadrettet kapitel, men de facto tilbagekaldes det igen ved det følgende kapitel III, det om kirken som hierarki. Senere har en 'højere instans' (hermed mentes kurien og paven) tilføjet en 'forklarende bemærkning forud' (*nota explicativa*

⁶ Denzinger, nr. 3074.

⁷ De studerede begge i tiden efter den Anden Verdenskrig og i begyndelsen af halvtresserne, hvor *nouvelle théologie* havde sin store blomstringstid.

praevia) og derved i realiteten erstattet de nye åbninger fra Vatikanum II med de pavelige fordringer fra Vatikanum I⁸.

Den katolske Kirkes læreembede har strukturelt og psykoanalytisk set et kynisk forhold til traditionen. Det påberåber sig gerne traditionen og kirkens trosbevidsthed, men alligevel taler det (som det hedder i 1870), ”af sig selv og ikke ud af kirkens trosbevidsthed” (*ex sese, non ex consensu ecclesiae*). I princippet kender læreembedet ikke til ubekvemme fakta, fordi det kan fortolke deres betydning ud fra sin egen bemyndigelse, og fordi det på forhånd véd, at ubekvemme fakta ikke har ret. ”Hvis det er fakta, så benægter jeg fakta” er ikke kun et ligesom ironisk-filosofisk eller psykologisk princip, men også et overlevelsesprincip for et læreembede, som er blindt, som i sin aktuelle form skal være blindt, for enhver form for historisk udvikling.

2. Traditioner – overleverede eller skabte?

1. Tradition som et ’kirkeligt’ fænomen

Læseren har utvivlsomt lagt mærke til, at jeg på en måde er kommet bort fra artiklens tema. Det synes ikke at være ’fakta’ jeg skriver om, men ’traditioner’. Jeg synes, at dette er nødvendigt, i hvert fald som mellemfase og det af flere grunde.

- a) I kirken bliver længere varende ’fakta’, som tilkendes en normativ betydning, kaldt traditioner. Der findes vigtige og underordnede, gode og mindre gode, specifik kristne og knap så kristne traditioner. Der er traditioner, som udstråler beskedenhed og tjenstvillighed. Andre udstråler bedreviden, dominans eller arrogance. Biskoppens mitra er f.eks. lige såvel en ’tradition’ som den ugentlige fejring af eukaristien; biskoppens *tronus*, som han sidder på, er en tradition lige så vel som Skærtorsdagens liturgiske *fodtvætning*; *Angelus*-bønnen (’Herrens engel’) beskrives på samme måde som en ærværdig tradition, som det præstelige cølibat; festen for *Perpetua og Felicitas* lige såvel som det – indtil tresserne – desværre foreskrevne liturgiske udsagn om de ’troløse jøder’ (*perfidis judaeis*). Dette er en terminologisk, men ikke nogen uskyldig konstatering, for det den officielle kirke accepterer som tradition, fortæller noget om fællesskabets, ledelsens eller læreembedets indre struktur og officielt legitimerede tænkning. Alt det der kaldes tradition udgør en bestanddel af det rige, symbolske kosmos, som en kirkelig kristen kan leve i og i hvilket man sig ifølge den officielle fortolkning kan føle sig hjemme.
- b) Det siger sig selv, at denne terminologi er et resultat af en normerende proces; netop derfor erklæres – omvendt – alt det, der skal have en normerende virkning, at være tradition. I kirkens officielle terminologi er traditioner altid positivt vurderede fakta; i sidste ende er de af væsentlig (eller af supplerende) interesse for den kirkelige identitet. I teologien findes der et utal af eksempler herpå. Den sidste nadver erklæres for at være den begivenhed, hvor den første præstevielse fandt sted⁹, og i tresserne ’fandt’ man under Peterskirken *Confessio* Peters relikvier¹⁰. De første vidnesbyrd for Roms primat lokaliseres – historisk set med urette

⁸ Denne udvikling var grunden til den skarpe kritik, som Hans Küng formulerede i sin bog *Unfehlbarkeit? Eine Anfrage*, Zürich 1970.

⁹ Dette er sket igen i den sidste encyklika, *Ecclesia de Eucharistia*, fra den 17. april 2003 – stik imod vores kendskab til de historiske fakta.

¹⁰ Senere har man håndteret denne opdagelse med stor tilbageholdenhed, men dengang spillede den en stor og vigtig rolle i den kult man drev af Rom og især af Peterskirken som gravsted for den første pave.

– i Lukas' *Apostlenes Gerninger*, og man har i Esajas 7,14 fundet den første profeti om jomfrufødslen. Denne korte opremsning viser uden yderligere analyse, at disse traditioner har en forskelligartet udtrykskraft, betydning, sandhedsværdi og symbolsk prægnans. Tilsammen danner de et kosmos af erindringer, som et fællesskab ikke synes at kunne undvære for identitetens skyld.

- c) Den ovennævnte *nouvelle théologie* satte en uventet proces i gang. Det var navnlig Congar som opdagede sammenhængen mellem traditionen i vores almindelige, dagligdags – også i kirken funktionerende – betydning, og Jesu Kristi selv-overgivelse. Evangelisten Johannes skriver: ”Derpå bøjede han hovedet og opgav Ånden” (*Joh 19,30*). På græsk: Han overgav/overleverede (*paradidonai*) ånden, på latin: *tradidit spiritum*. Det udsagnsord, som bruges her, *tradere*, er det samme, som ligger til grund for ordet *tradition*, overleveringen. De spekulative teologers konklusion ligger lige for: Der er en indre sammenhæng mellem sandhedens og nådens ’overlevering’, som finder sted i kirken, og den ’overlevering’, hvori Guds Søn overgiver sig selv til Gud. Ovenfor talte jeg om den ambivalens, hvormed læreembedet omgås traditionen. Her ses denne ambivalens ud fra et andet perspektiv. Den almindelige tradition i kirkens historie, kontinuiteten i visse skikke, liturgier og andre koder, sættes i en kontekst med Guds Søns selv-overgivelse, ’selv-overlevering’. Dette var en meget værdifuld opdagelse. Men hermed begyndte også en – i hvert fald for mig chokerende – sakralisering af fænomenet kirken, noget som ikke har været tilfældet tidligere. Det har sine følger: siden firserne fortrænges definitionen af kirken som ’Guds folk’ systematisk i Rom, og det erstattes med udtrykket ’mysterium’. Alle kirkelige strukturer, hele hierarkiet og alle lovmæssige bestemmelser får fra det øjeblik af en sakral værdighed. Den ’nye teologi’ har altså sat historisk forskning i gang (dvs. undersøgelsen af de kirkelige ’traditioner’) for at relativere den kirkelige traditionalisme. Men nu får det den modsatte effekt. Eksisterende ’traditioner’ sakraliseres og unddrages dermed al kritik.

2. Tradition og traditioner som et fortolkningens produkt

Jeg vil nu forlade disse ræsonnementer. De fører til en internteologisk diskussion, som ikke-teologer ikke er tjent med. Men den katolske systematiske teolog er heller ikke længere tjent med dem. Naturligvis er tradition også et ’verdsligt’ fænomen; også på andre kulturelle områder kan man iagttage de processer, som fører til en evaluering og normering af traditioner. Det er ikke uden grund, at bestemte strømninger og opfattelser kaldes ’traditionelle’. Derfor er det interessant og vigtigt også at følge de kritiske røster, som i de sidste årtier har ladet sig høre. Jeg tænker på den opdagelse, at traditioner – lige som i andre kulturinstitutioner – *skabes*.

Traditioner er ikke til på samme måde som naturlige fakta er til. Traditioner er historiske fænomener, kulturelle produkter, resultatet af menneskelig anstrengelse. De opstår, så snart vi ser og opdager sammenhængen mellem forskellige fænomener. De opstår, så snart vi – af egen vilje – overtager visse koder og derefter tilkender dem en privilegeret position. Men i samme øjeblik vi overtager dem (altså: ’skaber’ denne tradition), præsenterer vi denne overtagelse som et ’givet’ faktum, nemlig ’givet’ af traditionen. De får en symbolsk betydning, dvs. de ’står’ for en bestemt holdning eller en overbevisning, for en bestemt samfundsstruktur eller samfundsmæssig-politisk position; vi bliver med det samme viklet ind i traditionernes værdidimensioner eller samfundsmæssige signaler. Det gør en forskel, om du vil modtage kommunionen på hånden eller i munden; du siger dermed noget om din opfattelse af det at være menneske som en proces, som er udrettet på ydmyghed eller på emancipation; og når håndkommunionen bliver afvist i Peterskirken, så præsenterer d’herrer dér sig ikke umiddelbart ud fra et demokratisk sindelag. At det kun er mænd, som er præster, er ikke fordi

den tradition er givet, men denne tradition er 'givet' (skabt), fordi mænd udelukkende har ordineret mænd. Det faktum, at der er et mandligt hierarki af diakoner, præster og biskopper skyldes ikke det faktum, at der ikke skulle være andre funktioner (f.eks. ærkebiskopperne, metropolitterne og patriarkerne, senere kardinalerne og kannikkerne, provsterne og søstrene, priorinderne og abbedisserne). Dette hierarki skylder vi det faktum, at der i en fortløbende selektering ikke tales om de andre 'traditioner', for de godkendte, privilegerede traditioner danner et praktisk, erkendelsesmæssigt og symbolsk paradigme, som kirken præsenterer sig selv i. I øvrigt kender man også i det (verdslige) samfund til sådanne paradigmer af stabiliserende symboler, og det i alle dets sektorer.

3. Ubekvemme traditioner

Derfor er det af stor betydning, at de klassiske traditioner afsakraliseres. Grunden er ikke en 'afmytologisering' for kritikens skyld, men kritikken skal fremsættes for en ny åbenheds skyld. Traditioner er ikke i sig selv konservative, men de repræsenterer – som tradition – en størknet fortid. Den der ønsker at møde aktualiteten og vor tids mennesker, må være i stand til at befri traditionerne fra deres fortid; en ægte, levende tradition lever her og nu – det minde som er gemt i den, rækker ind i vor tid. Sådanne levende traditioner har altid den funktion, at de skal åbne op: de knytter os mennesker sammen og hjælper os med at komme på sporet af livets sandhed og mening. Derimod har traditioner, som blot er et signal fra fortiden, altid en simplificerende, uniformerende og selekterende virkning. For sådanne traditioner er de *andre* traditioner altid noget, der generer, for disse andre traditioner indebærer altid en kritik og korrektion, en afvisning. Set ud fra et andet perspektiv: den der vil få fat i bestemte traditioners betydning skal prøve at komme på sporet af deres modtraditioner eller at relativere dem ud fra (mulige) modtraditioner. Vi skal være i stand til at indsætte andre vaner og koder, livskraftige, 'slidstærke' symbolhandlinger og måder at tænke på, andre fantasier og vedvarende forventninger som modtraditioner.

Naturligvis kan dette ikke foregå på en vilkårlig måde. Alligevel virker det påfaldende, at nogle stærke modtraditioner somme tider måtte fortrænges, da der til visse tider blev taget helt klart indskrænkende beslutninger i den kirkelige lære og tugt. Hæretikere (= de vantro) og skismatikere (= personer som har brudt med fællesskabet) blev ekskommuniceret¹¹. Andre traditioner af anden herkomst er blevet glemt, for senere at vende tilbage igen. Det hører med til sidste fem årtiers store erfaringer, at vi fra Det nye Testamente har lært en helt anderledes måde at være kristen på. Ideer som efterfølgelse, solidaritet med de fattige, fællesskabet i Ånden, alle troendes præstedømme, at gå vejen sammen med de små og søgende, søsterskab mellem kvinder, mellem kvinder og mænd – disse ideer har til syvende og sidst ført til et helt anderledes, kontrasterende program.

Derfor er det ikke svært at konstruere komplette modverdener i og ud fra traditionen, og sandsynligvis findes der ingen afgørende og i hvert fald ingen afgrænsende tradition, som ikke kan betragtes ud fra en ubekvem modtradition. Den historiske forskning har da også opdaget og beskrevet utallige af sådanne modtraditioner. Personlig ser jeg til stadighed efter i Hans Küngs bog *Die Kirche*, når jeg vil finde sådanne modtraditioner, som er i særdeleshed ubekvemme for læreembedet. I forbindelse med vort emne har den bog den fordel, at historiske og eksegetiske data er 'oversat' til systematiske problemstillinger, dvs. til disse modtraditioners symbolske relevans. I bogen viser det sig, at næsten hver eneste tradition siger noget, som vedkommer den måde nutidens kirke og kirker opfatter sig selv på. Jeg nævner nogle eksempler.

¹¹ Vi kristne glemmer for let at også den kristne religion kunne betragtes som en jødisk hæresi!

Man får i denne bog information om den unge kirkes demokratiske og karismatiske struktur og om det faktum, at udtrykket 'præstevielsen' for de første århundreders vedkommende er en anakronisme. Dermed udsættes den aktuelle katolske kirkes hierarkiske og sakramentale basisstruktur for alvorlig kritik.

Küng påpeger f.eks., at koncilet af *Konstanz* (1414-18) har defineret sig selv som den kristne kirkes højeste organ ('konciliarisme'). Dermed har det manøvreret alle senere paver ud i et uløseligt dilemma: enten accepterer de dette koncil, og så er den pavelige absolutisme ikke legitim, eller de accepterer ikke Konstanz-koncilet, hvorved de placerer sig selv over koncilierne; men så mister de deres legitimitet som pave. Den nye linie, der begyndte med Martin V, forudsætter faktisk, at han tilsluttede sig Konstanz-koncilet som den nye linies grundlæggende legitimation¹². Küng præsenterer en juridisk konstruktion, det er jeg klar over, og historikere vil utvivlsomt behandle emnet meget mere nuanceret, men for de pavelige prætentioner er det beskrevne dilemma yderst ubekvent.

Küng henviser den tradition, at *Eukaristi*, prædiken og syndsforladelse i lang tid også blev varetaget af ikke-præster; han præsenterer de mange opfattelser af Eukaristien og af 'legemets' og 'Kristi legemets' symbolik, som er uforenelige med de officielle fortolkninger. Det er klart, at Eukaristien som den katolske Kirkes mest centrale symbol, har den betydning, at den indirekte stabiliserer præsternes centrale og mandligt garanterede kompetence. Den der tager de historiske fakta alvorligt, kan imidlertid ikke fortsat holde fast ved denne ideologi.

Küng viser – lige som også Edward Schillebeeckx gør – i spørgsmål om *kristologi* og *ekkesiologi* et bredt panorama af bibelsk tænkning, af bibelske overbevisninger og af den unge kirkes fremgangsmåder, et panorama, som overhovedet ikke stemmer overens med kirkens senere virkelighed og den såkaldte kirkelige lære.

Det siger sig selv, at man også kan spore de tidligere traditioners ubekvemme karakter i de forskellige opfattelser af verdens endeligt og forventningen af *Gudsriget*, hvorved kirkens betydning for menneskenes frelse reduceres væsentligt. Sammenfattende kan man sige, at en sammenligning af Det nye Testamente med den aktuelle måde den officielle kirke tænker om sig selv på røber, i hvor høj grad Rom hengiver sig til navlebeskuelsens kunst.

Hvordan reagerer det kirkelige læreembede på denne genstridige skat af erindringer? Alt for ofte tilsløres modsætningen mellem Det nye Testaments budskab og senere udviklinger. Efter min mening er det især en skandale, at det nuværende læreembede holder fast ved mange bestemmelser og definitioner *mod bedrevidende*. Det drejer sig ikke kun om underordnede ting, men netop om centrale udsagn om selve troslæren. Næsten alle bestemmelser og definitioner fra og med det 4. århundrede, som eftertrykkeligt forsvares af læreembedet, kan og skal også gendrives ud fra tidligere skikke og overbevisninger. I 2000 så den Apostoliske Konstitution *Dominus Iesus* dagens lys (angående Jesu Kristi og kirkens unicitet og universelle betydning), skrevet af Joseph Ratzinger, Troslærekongregationens præfekt. Imod omtrent alle udsagn om Kristus og Kirken, som konfirmeres i den skrivelse, er der skrevet stakkevis af bøger og disse bøger med modargumenter og modkoncepter fylder mange reoler. Men man får indtryk af, at den litteratur ikke engang bliver læst i Rom. Så behøver man jo ikke komme ind på tidligere traditioners ubekvemme karakter.

4. Kvindernes tradition

¹² Küng har i sin bog *Strukturen der Kirche* udførligt analyseret de historiske forudsætninger og udformet dem i det nævnte klassiske dilemma.

Der findes kun ét emne, hvor de her fremlagte overvejelser ikke gælder. Det er kvinders situation og rettigheder. Blev der 'præsteviet' kvinder i oldkirken? Nej. Har Jesus Kristus kaldt kvinder ind i apostelkollegiet? Nej. Kan vi påberåbe os stærke og betydelige kvindelige teologer fra oldkirken? Ikke så vidt jeg ved¹³. Det er afgjort et problem. Indtil nu er vi gået ud fra, at de tidligere traditioner enten var bedre, eller at de på en fin måde supplerer den senere tradition. Dette er i sig selv en konservativ argumentation. Den er for det meste ikke skadelig, fordi oldkirken endnu med sin store kreativitet kan vise os, hvad det oprindeligt drejede sig om. Men den daværende jødiske og hedenske kulturer var nu engang mandscentreret. Ganske vist kan Jesus kaldes en kvindernes ven, men på den ene side kan denne åbenhed over for kvinder også findes i ældre bibelske kilder, og på den anden side er den perfekte besejring af patriarkalske kulturer sandsynligvis heller ikke realiseret med Jesus af Nazaret. Naturligvis er de opdagelser man har gjort angående den betydning kvinder havde i den unge kirke uundværlige: *Gal 3,28* er og forbliver en af de vigtigste, ubekvemme traditioner for læreembedet: "Her er ikke forskel på jøde og græker, træl og fri, mand og kvinde; thi alle er I én i Kristus Jesus." Alligevel er den feministiske teologi forpligtet til også at gøre bibelske tekster som sådan til objekt for deres kulturkritik.

Derfor er det også interessant at se, at og hvordan der opstår en ny tradition af feministiske erindringer inden for historisk forskning. Man kender det nævnte citat fra brevet til Galaterne (3,28); man kender de mange navne på kvinder, som nævnes i det Nye Testamente og som har haft ledende funktioner i kirken. Man kender til de processer, der bevirkede, at de mistede denne lederfunktion, processer, som man i mange henseender har kunnet rekonstruere. Der er i vore dage ved at opstå en ny fortælletradition, som i stigende grad underminerer læreembedets opfattelser. I denne nye fortælletradition får den gamle modtradition igen en naturlig betydning. Opsigtsvækkende opdagelser og erindringer deles i løbet af meget kort tid med mange andre.

Jeg vil ikke forholde mine læsere et bestemt tilfælde af meget konkret traditionsdannelse – uden at nævne navne. For nogle måneder siden blev jeg som redaktør af en tekstantologi advaret om, at der i en af de artikler som skulle optages (skrevet af en kvinde) skulle være tale om plagiat: to sider tekst fra en eller anden artikel var blevet overtaget uden kildeangivelse. Det har jeg naturligvis med det samme efterforsket, for plagiat skal forebygges. Ganske rigtigt fandt jeg på Internettet en artikel om den oldkirkelige 'præstevielse' af kvinder. Historien begynder med en beskrivelse af en mosaik i en romersk basilika. Ved siden af Maria, Prudentia og Praxedes er der afbildet endnu en kvinde. Oven over hende står *Theodora Episcopa* (biskop Theodora). Bogstavet *a*, som tyder på en kvindelig 'biskop', er senere blevet tildækket. Der fortælles i artiklen også, at der er fundet en tekst fra det femte århundrede, hvori der tales om *Leta Presbyteria*, dvs. en kvindelig præst ved navn Leta. Problemet ved sådanne tekster forekommer mig at være, at man næppe kan fortælle noget andet end det, man har lært af andre. Men havde man ikke måttet angive en kilde? Den omtalte tekst var nemlig først blevet offentliggjort i en kendt avis. I slutningen af teksten på Internettet står der desuden udtrykkeligt, at den kan anvendes af alle. Ikke nok med det: jeg blev yderligere gjort opmærksom på en bog på engelsk, som den oprindelige tekst syntes at stamme fra. I indledningen til den bog står imidlertid udtrykkeligt, at den ikke har videnskabelige prætentioner. Bogen er kommet til stand på basis af samtaler og den formidler informationer, som man forudsætter er kendt blandt interesserede personer. Jeg har ikke yderligere prøvet at finde ud af, hvem der havde opdaget denne meddelelse om *Theodora Episcopa* først. Det er da næsten heller ikke længere nødvendigt, for denne meddelelse er for længst blevet en del af en for interesserede kvinder naturlig tradition.

¹³ Se angående magtens rolle i den teologiske diskussion om kvinders adgang til præsteembedet: Herman Häring, Elisabeth Schüssler-Fiorenza (red.), *Concilium* 35/3 (1999), *Die Weigerung, Frauen zu ordinieren*.

3 Ubekvemme fakta?

1. Den indre og ydre verden

Indtil nu har jeg talt om ubekvemme traditioner. Jeg har forsøgt at tydeliggøre, at der ud fra oldkirken og Skriften kan (og skal) opbygges komplette kontra-verdener af traditioner over for hele sættet af officielle traditioner.

Men der er ugler i mosen: Jo færre kristne og interesserede mennesker, der er bekendt med den kirkelige tradition, jo mindre de stadigvæk er hjemme i alle disse meget indviklede konstruktioner med en vanskelig terminologi og deres aldeles kringledede argumenter, desto mere eksklusive bliver diskussionerne om kirkens fremtid. Hvem forstår endnu, hvad det drejer sig om? Vi har kunnet iagttage udviklingen i den økumeniske processer. Netop intentionerne om at komme til kirkernes enhed har resulteret i aldeles indviklede dokumenter, som kun forstås af specialister. Det katolsk-lutherske dokument fra Augsburg (oktober 1999) om retfærdiggørelsen er så godt som ukendt. Vi er i fare for at gå under i refleksion og alle vore forsøg på at finde ud af, hvem vi selv er som kristne. Europa trues af en mangel på et religiøst sprog og af en implosion af den kristne tro. Diskussionerne på dette indre plan har ikke længere nogen effekt udadtil. De intensiverer højst selve den kirkelige navlebeskuelse; det lille antal *trouble-makers* som til stadighed forbliver inden for kirken bliver svagere og svagere inden for et fællesskab, som – hvis det går dårligt i de kommende år – mere og mere vil komme til at ligne en sekt. For et ubøjeligt læreembede er dette måske ikke særligt generende, men det er så meget des mere generende for kirkens fremtid.

Derfor drejer det sig ikke kun om ubekvemme *traditioner*, det drejer sig også om ubekvemme *fakta*, der står i vejen for de traditioner – lad mig her kalde dem *de gode traditioner* – der fortjener at blive fremmet. Naturligvis skal vi hermeneutisk set ikke være naive. På hverken de kirkelige eller kulturelle processers niveau findes der egentlig 'fakta'. Også det, der foregår uden for kirkerne, udgør en bestanddel af udviklinger og fortolkninger, af koder og bestemte forventningsmønstre. Men kirken, som fællesskab af dem, der tror på Jesus Kristus og som prøver at efterfølge ham, det fællesskab eksisterer ikke for sin egen skyld, det eksisterer for den skabers skyld, som det skal drage omsorg for, det eksisterer for fredens og forsoningens skyld. Det budskab, hvormed Jesus af Nazaret har forkyndt evangeliet, lyder ikke: "Kirken er kommet nær", men "Guds Rige er kommet nær". Det er et helt igennem verdsligt, sekulært budskab. I lignelserne taler Jesus om verdslige, mellemmenneskelige begivenheder. I denne 'verdslige' verden, dvs. den uden for kirken, møder vi forventninger, angst og håb; der findes de almindelige anskuelser, som der i et bestemt samfund simpelthen findes konsensus om og som også mange kristne har del i – fordi de er samfundsborgere, fordi de engagerer sig i denne verden, fordi de er mennesker. I denne verden møder vi rigdom og fattigdom, kynisme og retfærdighed, liv og død. Man søger efter værdier og normer, efter samtalepartnere, efter folk der forstår sig på empati og forståelse, på kampdygtighed og solidaritet, fordi det – på trods af de endeløse processer af fortolkning og nyfortolkning, af symbolisering og af traditionernes eller mod-traditionernes legitimering – i sidste ende er det *disse* fakta det drejer sig om: om det at kunne leve og overleve, om det at være accepteret og elsket, om det at et fællesskab opbygges og fungerer. Ganske vist kan ingen af de nævnte kvaliteter forstås uden fortolkning, men bag hver af dem gemmer sig de hårde fakta om liv eller død, om at være menneske eller ikke længere at være menneske. Når alt kommer til alt er det i denne faktuelle, virkelige verden, at den målestok findes, som skal anlægges for et godt og kristent læreembede.

Jeg påstår bestemt ikke, at læreembedet uden videre skal følge de menneskelige forventninger, for også disse forventninger kan somme tider tage fejl. Men jeg forventer, at læreembedet på væsentli-

ge punkter formår at indlede dialogen med folk om det, der optager dem, og at det tager den dialog alvorlig. De ubekvemme 'fakta' for det kirkelige læreembede ligger først og fremmest i den vedvarende blokering af enhver samtale, i den principielle, narcissistiske mangel på solidaritet udadtil, og at læreembedet derved ikke uden videre formår at bevæge sig derhen, hvor folk befinder sig – læreembedet består trods alt også selv af mennesker. Det kirkelige læreembedes store fejltagelse består i det faktum, at det har søgt sin identitet i sin egen, meget specielle indre verden og ikke længere har søgt uden for den verden. Det resulterer i en egocentricitet, som i det lange løb må virke som magtbrynde.

Det som siges her er ikke et polemisk eller retorisk, men et rent teologisk udsagn. Jeg taler ikke om subjektive holdninger. Det er ikke så interessant, om Joseph Ratzinger karaktermæssig er infleksibel, arrogant eller magtsyg. På den, som kender ham bedre, gør hans beskedenhed ofte stort indtryk. Jeg taler om et strukturelt problem, som pådutter kirkens ledere bestemte kriterier for deres handlinger og måder at tænke på.

2. Det rigtigt generende

På denne baggrund kan man også benævne de ubekvemme, 'generende fakta' lidt mere præcist. Generende for læreembedet er de fakta, der fører til mangel på forståelse for mennesker, måske til ringeagt for mennesker og for kulturelle præstationer, hvilket indebærer en afvisning af menneskenes gode vilje. Jeg er klar over, at denne omskrivelse ofte er svær at anvende i bestemte tilfælde. Men i al almindelighed er dette et sikkert kriterium. Alt det som nedgør mennesker og grupper, kulturer og religioner og som ikke skærmer dem i deres kamp mod døden, vidner imod dem som gør sig skyldige i det.

På det punkt har læreembedet siden det 19. århundrede opbygget en dårlig tradition. Det har indtaget en holdning af mistillid og afvisning. Verden som sådan synes at være ond. Jeg minder om den såkaldte *Syllabus errorum*, den liste af vildfarelser, som blev opstillet af Pius IX i 1864. Dokumentet i sig selv er forældet, men det er typisk for den grundholdning, som har været bestemmende for den efterfølgende periode. Dengang blev snesevis af anskuelse eller opfattelser fordømt, bl.a.: *panteisme, naturalisme og absolut rationalisme, moderat rationalisme, indifferentisme og latitudinarisme, socialisme, kommunisme, hemmelige bibelske og klerikal-liberale grupperinger; vildfarelser m.h.t. kirken og dens rettigheder; vildfarelser angående selve det borgerlige samfund og angående dets forhold til kirken; vildfarelser ang. den naturlige og den kristne moral; angående det kristne ægteskab; angående Roms biskops højeste autoritet og angående den moderne liberalisme.*

Alt i alt er der tale om 80 numre. Jeg fælder ikke dom over, hvor legitimt dette skridt dengang var. Men ud fra vort perspektiv er dette klart: i 1864 har læreembedet fordømt omtrentlig alle moderne teorier om menneske og samfund, som dengang blev udviklet. Med henblik på den senere udvikling kan man tilføje: det var været begyndelsen til en generel fordømmelse af alt, som unddrog sig læreembedets umiddelbare censur. Problemet er ikke, at der blev rettet kritik mod nogle opfattelser, men at man ikke længere med omhu har reflekteret over disse anskuelse. En næsten patologisk syndflod af fordømmelser fossede ud over det kristne Europa.

Ved Vatikanum I (1870) blev biskopperne aftvunget deres samtykke med ufejlbarlighedsdefinitionen. Yderligere beslutninger fulgte slag i slag. Thomas Aquinas gøres til *den* kristne filosof par excellence (1879; begyndelsen til neo-thomismen), læren om ægteskabets målsætning og fødselsreguleringen bliver en gang for alle fastlagt (1880). Kirken defineres som 'det fuldkomne samfund' (*societas perfecta*) (1885). Skilsmissemis forbydes definitivt, også over for den borgerlige stat (1886). De anglikanske præstevielser erklæres fuldstændigt ugyldige og totalt værdiløse (1896). At Moses ikke skulle være forfatter til Bibelens første fem bøger, det kan i hvert fald ikke bevises (1906). År 1907 indledes den store jagt på de såkaldte modernister; det er optakten til de sidste 150 års måske

mørkeste periode. Derefter kommer der en jævn strøm af svar fra 'Bibelkommissionen', hvormed eksegetiske opdagelser afvises¹⁴. Under de fremsatte (eller ofte af Rom selv konstruerede) spørgsmål står der altid: *responsum: negative* – svaret er negativt. Dette bliver grundtonen i en periode, som endnu ikke er afsluttet. Svarene på 'nye' spørgsmål er i princippet altid negative. Man må ikke, man kan ikke. Det er altid de andre, som ikke har forstået den kristne tro og den kirkelige lære. I 1927 erklæres det såkaldte *comma Johanneum* (1 Joh 5,7v) om Treenigheden for gyldigt, skønt det af eksegeterne almindeligvis betragtes som en tilføjelse fra det tredje århundrede¹⁵. I 1910 indføres den ulyksalige 'anti-modernist' og med stor regelmæssighed afskediges professorer; det læser de somme tider om i avisen, før de selv bliver informeret.

Den inhumane holdning og den almindelige mistillid over for samfundet, som var vokset i disse år, syntes at være overvundet mellem 1962 og 1965. Dette var imidlertid et forfængeligt håb. Vatikanum II's erklæring om religionsfriheden (*Dignitatis humanae*, 1965) er sandsynligvis det mest slående eksempel på den modstand, som kurien havde mobiliseret mod en ændring af ledelsens embedsførelse. Hans Küng beskriver det på en dramatisk måde i sine erindringer. Efter Vatikanum II er det i mange henseender lykkedes at genindsætte det gamle regime. Oprørske biskopper blev afstraffet; befrielsesteologien blev fordømt; bispekonferencer skal stå skoleret. Kvinder ordineres ikke til præster ud fra en ufejlbarlig overbevisning og med ekskommunikation som sanktion – de må ikke engang prædike. Allerede på Vatikanum II måtte der ikke tales om cølibatet. Utallige teologer bliver bedømt og fordømt; de bliver nødt til at korrigere deres bøger eller trække dem tilbage (som standardformel gælder: *humiliter se subiecit* – han/hun har ydmygt underkastet sig), det forbydes at genoptrykke eller oversætte dem. Endnu den dag i dag har f.eks. hvert brev som Hans Küng modtager fra Rom straffekoden 399/57/i: dvs. indeksekongregationens brev nr. 399 fra år 1957. I de fleste europæiske lande har de fleste kritiske intellektuelle for længst forladt kirken, for ikke at tale om de unge mennesker, der ikke længere viser sig.

Jeg vil ikke fortsætte med denne klagesang. Det jeg prøvede at vise, vidner i sig selv imod læreembedets troværdighed og autenticitet. I de sidste 35 år har læreembedet gendrevet sig selv. De ubekvemme fakta er sammenfattet i dets manglende evne til kommunikation og dets manglende evne til en søsterlig holdning.

3. *Dominus Iesus* som eksempel

September 2000 udkom der et dokument fra troskongregationen, som har vakt stor opsigt. Det har jeg reageret på med en lille bog, fordi jeg har set skuffelsen og vreden hos mine protestantiske ven-

¹⁴ Sådanne afvisninger nævnes hos Denzinger i årene 1906, 1907, 1908, 1910, 1911, 1914, 1915...

¹⁵ Teksten i 1 Joh 5,7v. lyder: "Thi der er tre som vidner: Ånden, vandet og blodet, og disse tre stemmer overens".

Sandsynligvis hentydes der til: det aktuelle vidnesbyrd (= Ånden), Jesu dåb i Jordanfloden (vandet; jvf. Joh 1,31-33) og Jesu død på et kors eller, ifølge andre fortolkninger, til eukaristien (blodet).

I det tredje eller fjerde århundrede optages den i Bibelens latinske oversættelse (den såkaldte *Vulgata*), en tilføjelse, som først fra det 15. årh. er overtaget fra græske tekster og som bekræfter indirekte den senere lære om Treenigheden: "Thi tre er det som vidner i himlen, Faderen, Ordet og den hellige ånd, og disse tre er een og der er tre, som vidner på jorden: Ånden ... etc." Denne tilføjelse ('*comma*') var endnu i lang tid at finde i katolske bibeloversættelser. Meget karakteristisk er følgende fodnote fra en tysk oversættelse fra 1959 (L. Karrer): "Selv om denne mere udførlige tekst mangler (!) i de græske og de ældste latinske manuskripter, stemmer indholdet alligevel overens med Johannes' øvrige vidnesbyrd og med Det nye Testamente i det hele taget og den har fået en velærværdig status siden den i århundreder er blevet brugt i liturgien."

Dette forekommer mig at være et perfekt eksempel på, hvordan man påberåber sig en tradition, for derved at skabe en 'tradition'. Hermed forsøgte man at neutralisere det ubekvemme faktum, at der var tale om en senere tilføjelse, for uden denne tilføjelse bliver den senere Treenighedslæres eksegetiske basis betydeligt svagere. Efter Vatikanum II blev denne tilføjelse definitivt slettet af bibeloversættelser og liturgiske bøger.

ner. Det, jeg mest har lagt mærke til ved et nærmere studium af dette dokument, er angsten for og ringeagten for den kritiske teologi, som truer med at underminere læreembedets egne opfattelser. Dokumentet tæller seks kapitler. Kapitlernes temaer er: åbenbaringen, Jesus Kristus, forløsningen, kirkens unicitet og enhed, Guds Rige, de ikke-kristne religioner. Ved hvert kapitel fik jeg den samme læseoplevelse.

- 1) I ingen af de seks kapitler findes der noget nyt, som sprænger eller overstiger de klassiske og officielle opfattelser. På det punkt findes der næppe et fremtidsperspektiv her.
- 2) Hvis man tænker lidt dybere over de behandlede temaer, opdager man med det samme, hvor bredt, hvor intensivt og hvor spændende der diskuteres over dem i teologien og blandt kristne. Hvor meget anderledes kan man i dag tale om Guds *åbenbaring* end for halvtreds år siden, fordi vi har opdaget hverdagens åbenbaring i menneskenes liv og i deres kulturer. Hvor spændende er talen om *Jesus Kristus* ikke blevet, siden vi har genopdaget evangeliets fortællinger og igen tager Jesus alvorlig som menneske. Sikke en intens og helbredende vitalitet kan der udgå fra en *kirke*, der virkelig indlader sig på en dialog med folks nød og spørgsmål. Hvor ufatteligt meget bredere og dybere er *frelsens tema* blevet, siden vi igen har lært at se de klassiske spørgsmål angående 'frelse' som en længsel efter frelse i hverdagen. Hvor dynamisk bliver den kristne tros referenceramme ikke – både teoretisk og praktisk – når vi igen henfører den til den universelle ide af *Guds Rige*. Hvor vidtrækkende virker ikke enhver form for positiv interesse for andre *religioners* virkelighed og budskab.
- 3) Så følger en skuffende opdagelse: dokumentet tager overhovedet ikke højde for disse teologiske, spirituelle og praktiske diskussioner. Det er fra enden til anden en monolog. Karakteristisk for dokumentet er angsten for, at den katolske kirke ville miste sine privilegier, sin unicitet og måtte give afkald på sine fordringer med hensyn til frelsens formidling. Derfor må Reformationens kirker ikke engang kaldes 'kirker'; derfor kommer frelsen udelukkende via Jesus Kristus til menneskeheden og knap nok via andre religioner. Det er grunden til, at enhver historisk og systematisk udredning glattes ud. Den spændende og vidtrækkende dialog mellem ubekvemme og andre fakta bliver der ikke så meget som rørt ved.

Det er derfor, at *Dominus Iesus* i så høj grad skuffer, lige så vel som så mange andre forudgående og efterfølgende romerske dokumenter. Den navlebeskuende holdning, den menneske-uenlighed, manglen på fornemmelse for menneskenes problemer, for kvindernes situation, men også vore famlende forsøg på at opnå kulturelle landvindinger er opmærkelige. Vi kommer kun videre, hvis vi ikke længere igen og igen indlader os på de gamle, intern-teologiske spørgsmåls guerillakrige. Den schweiziske reformatoriske teolog Karl Barth sagde engang under Vatikanum II, at han gerne ville tiljuble paven, hvis han hørte den Gode Hyrdes stemme i ham. Jeg tror, at folk først vil lytte til kirken igen, når man kan sige om os: "Guds godhed og menneskekærlighed (*philanthropia*) er blevet åbenbaret" – blandt kristne og derfor også i kirken (*Tit 3,4*).

Litteratur:

- Karl-Josef Kuschel**, *Sind die Kirchenpaltungen überwunden?* Eine kritische Analyse der Ökumene-Enzyklika *Ut unum sint* aus katholischer Sicht, i: *Evangelische Theologie* 58 (1998), s. 252-262.
- Yves Congar**, *La Tradition et les Traditions*, Paris 1960; d.s. *Tradition et la vie de l'Église*, Paris², 1984.
- J.E. Thiel**, *Senses of tradition: Continuity and Development in Catholic Faith*, Oxford 2000.
- D. Wiederkehr**, *Wie geschieht Tradition?* Überlieferung im Lebensprozess der Kirche, Freiburg 1991.
- Hans Küng**, *Die Kirche*, Freiburg im Breisgau 1967.

Hans Küng, *Strukturen der Kirche*, Quaestiones Disputatae 17, Freiburg im Breisgau 1962.
A. Frenken, *Die Erforschung des Konstanzer Konzils in den letzten 100 Jahren*, Paderborn 1995.
Ph. Stump, *The Reforms of the Council of Constance*, Leiden 1994.
Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983.
Hermann Häring, *Glaube ja – Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen*, Darmstadt 2002.
Maarten Brinkman, *Justification in Ecumenical Dialogue: Central Aspects of Christian Soteriology in Debate*, Utrecht 1996.
Hermann Häring, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001.

Oversat fra nederlandsk og bearbejdet af Herman van Tooren efter: Herman Häring, *Hinderlijke feiten voor het kerkelijk leergezag*. Teksten er en udskrift af det foredrag som prof. Häring har holdt den 1. november 2002 på et symposium, som var organiseret af den nederlandske *Acht Meibeweging*, en forening af 'kritiske katolikker'.

Søger man på Internettet efter *Theodora Episcopa* henvises der bl.a. til en bog, som må være den i teksten omtalte: **Karen Jo Torjesen**, *When Women were Priests, Women's Leadership in the Early Church & the Scandal of their Subordination in the Rise of Christianity*, New York 1993. Bogen findes på Det kongelige Bibliotek (o.a.).