

Livslang Dannelse

Kristendom som dannelsesgrundlag

Guds hånd former og udruster os til livet lige fra begyndelsen til enden, og vedbliver at være til stede i sit skaberværk og fuldender det i Guds billede og lighed.

Irenaeus

Du skal ville det, du kan

*Det pædagogiske imperativ
Rousseau*

Forord

Denne opgave søger at identificere kristen tro som bæredygtigt dannelsesgrundlag. Opgaven er skrevet i et kryds mellem pædagogik, psykologi og teologi for at accentuere kristendommens væsen som dannelsesgrundlag og livsgrundlag, og ikke blot som religiøst appendix eller metafysisk overbygning for tilværelsen. Opgaven kan dermed læses som indlæg i debatten om bærende værdier, idet opgavens udgangspunkt er antagelsen, at en sund og nuanceret kristendom er mulig at identificere, på trods af at senmoderniteten har afskrevet kristendommen både som metafortælling og som dannelsesgrundlag. Afskrivningen af kristendommen har filosofiske og politiske rødder tilbage til opgøret med den kristne statstanke i skolastikken og reformationen (og videre tilbage til romerrigets antagelse af kristendommen som officiel, statslig, religion), men skal i dannelsessammenhæng ses som opgør med kristendommen som et samlet og konkret svar på alle forhold og spørgsmål i livet. Kristendommen kommer til kort, hvis den indenfor Bibelens ramme afkræves at have konkret svar på alt. Men et dannelsesgrundlag er ikke en facitliste i alle forhold, men et udgangspunkt for tilværelsen, et paradigme der definerer mennesket, medmennesket og tilværelsen i dannelsesperspektiv. Ikke kun som etisk grundlag, men som relation. Et bæredygtigt dannelsesgrundlag må formidle begge dele, både rammerne og ressourcerne. At stille krav uden samtidig at sørge for at kravene kan efterleves fører ingen steder. Derfor må kristendom som dannelsesgrundlag først og fremmest tænkes relationelt, som fællesskab med en levende Gud, der kan formidle hjælp, styrke, udholdenhed såvel som formidle en forståelse af storheden, kærligheden, helligheden og sandheden som kan lægges til grundlag for dannelsen. Ikke en formidling af *a/* sandhed, men en bevidsthed om at den grund, man står på, er tilstrækkelig tæt på sandheden til at være bæredygtig. Sandhedens kompleksitet er ubærlig, hvis den tænkes konsekvent. Da er tilværelsen ikke blot flydende, eller paralogisk, men nihilistisk, fordi der ikke længere gives noget fodfæste. Retning, mål og mening forsvinder, som det skete for 1800-tals filosoffer som Nietzsche.

Postmodernismen, eller det senmoderne som Zygmunt Bauman foretrækker at kalde vor tid, er ikke nihilisme, men vælger at forstå pluralismen i samtiden som en sum af sidestillede virkeligheder, paralogier, eller som en flydende, liquid eksistens (Bauman), hvor mennesker lever side om side som åkander, der alle lever, og nogle rigtig godt, men som har rod i det flydende, vandet, og ikke i jordbunden. Ind i denne samtid er det opgavens mål at afdække kristendommen som formidler af en relationel kærligheds-, friheds- og fællesskabsforståelse, der kan forankre uden at fastlåse, og som på den ene side er tilstrækkelig rummelig til at kunne inkludere den menneskelige mangfoldighed og på den anden side tilstrækkelig retningsgivende til at skabe mening, samhörighed og ligeværdighed.

Ved at fremføre kristendom som dannelsesgrundlag, der former mennesket i Guds billede, stilles kristendommen overfor humanismens dannelsesstærkning, der, med sofisten Protagoras (481-411 fKr) ser mennesket som alle tings mål og former mennesker i hinandens billede, og videre stiller kristendommen overfor den senmoderne selvdannelse, der former mennesket i sit eget billede. Men dette kan ikke lade sig gøre uden samtidig at afmontere kristendommen for dens løsrevethed fra virkeligheden og livet her og nu. Kristendommen som filosofisk system, som metafysik eller anden åndelighed løsrevet fra denne verden er værdiløs. Men Gud er ikke udenfor verden, men i verden. Gud er til stede midt i verden, midt i livet, relationelt i mennesker og i menneskers relationer.

Opgaven indledes med et kort rids af dannelsens aktualisering som selvdannelse, for på den baggrund at stille spørgsmål ved dannelsen af selvet. Selvdannelse er muligheden og evnen til at danne sin egen tilværelses profil, selv udvælgelse og integrere sine dannelseselementer. Og udbudet og variationsmulighederne er mange og spændende. Men dermed må nødvendigvis forudsættes et selv, der er i stand til at vurdere og vælge, hvorfor spørgsmålet om dannelsen af selvet må gå forud for selvdannelsen.

Indenfor rammen af denne opgave belyses selvets dannelse ud fra en relationel forståelse af selvet byggende på den tysk fødte psykoterapeut Heinz Kohut (1913-81), samt to amerikanere, udviklingspsykologen Daniel Stern (f. 1934) og psykolog (og religionsprofessor) James William Jones.

Selvets relationelle karakter stilles derefter overfor individualisationen og det senmoderne menneskesyn, som det fremstilles hos den franske filosof Jean-François Lyotard og den polskfødte sociolog Zygmunt Bauman. Med hjælp af Lyotard diskuteres denne fokusering på performativiteten og det særegne, og de krav en sådan identitet stiller, idet der, med Bauman og andre kritikere, samtidig spørges til perspektivet i en sådan udvikling. Forestillingen om Creative Man som den stærke, der formår at hæve sig op ved hjælp af performativiteten og der særegne, favoriserer netop den stærke, men levner ingen plads eller bevidsthed overfor den mindre heldige, eller knapt så stærke.

Som modvægt herimod er demokratiet ofte blevet fremhævet for dets evne til at tage vare på fællesskabet og den mindre stærkes rettigheder. Men denne evne ligger ikke i demokratiet, men i det dannelsesgrundlag, der var forud for demokratiets indførelse.

Demokrati er en styreform og ikke et værdigrundlag. Demokrati kan beslutte hvad som helst, og fremme et hvilket som helst menneskesyn, blot der er flertal. Demokratiet er, at folket bestemmer, og netop deri er demokratiet afhængig af folkets værdiforståelse og dets villighed til at efterleve sin værdiforståelse. Derfor skal også kortfattet demokratiet som dannelsesgrundlag i form af demokratisk dannelse diskuteres, idet det, med Bauman, skal ses som udtryk for samtidens forsøg på at rejse en fælles bevidsthed uden at have et grundlag at skabe den fælles bevidsthed ud fra.

Opgavens hovedafsnit er at stille dannelsen i hinandens billede eller i sit eget billede overfor virkelighedsforståelsen og kristendomsudlægningen hos kirkefaderen Irenaeus (ca 130-200), der som den første konsekvent udlagde kristendommen som at skabes i Guds billede, og dermed så kristendommen dynamisk og relationelt. Irenaeus kom til at spille en afgørende rolle i udformningen af den kristne tro, og har kva en kort og ubrudt linje tilbage til de første disciple, en langt større autenticitet og autoritet, end senere kirkefædre. Hans kristendomsforståelse og deraf følgende menneskesyn har været grundlæggende for både kirken i øst og vest, hvorfor han er blandt de få, der bygger bro mellem øst og vest; men vigtigst i dannelsessammenhæng er hans betoning af at mennesket i kristendommen ikke formes i hinandens billede, men i Guds billede.

Lektor i historie på RUC, Henrik Jensen, har en vigtig pointe, når han i bogen *Det Faderløse Samfund*¹ og ligeledes i efterfølgeren, hvor han diskuterer betydningen af ungdomsoprøret i '68 med Georg Metz², påpeger nødvendigheden af forbilledet. Med Heidegger påpeger og aktualiserer Henrik Jensen det afgørende i at have noget at formes ud fra. Hvis vi kun former os ud fra hinanden, er vi endt i en cirkularitet, som Heidegger og Lyotard skyder endegyldigt i sæk. Set i dannelsessammenhæng er humanismen en cirkelslutning, en hermeneutisk sluttet entitet underlagt menneskets storhed og lunefuldhed; en dualistisk kamp mellem godt og ondt, hvor udgangspunktet og slutpunktet er det samme, mennesket som det nu engang er.

Et sådan samfund har ifølge Irenaeus ingen fremtid, fordi mennesket har gjort sig til herrer over et projekt, de ikke er i stand til at styre. Dette er det første grundargument, det første kardinalpunkt, i Irenaeus' tænkning. I Irenaeus' terminologi har vi, ved at gøre os selv til øverste autoritet, tiltaget os Guds plads, gjort os selv til Gud, hvorfor vi er nødt til at genopdage os selv som mennesker, og genopdage Gud som Gud. Eller med andre ord genopdage os selv som menneske ved at Gud får lov til at være Gud.

Irenaeus' andet kardinalpunkt er, at det gode og onde ikke er dualistisk. Dualismen er en østlig tænkning, der meget tidligt får fodfæste i græsk tænkning, men som er ikke-eksisterende i den jødiske tænkning, der udgjorde Irenaeus' dannelsesgrundlag, og som er afgørende for, at Irenaeus i Jesus Kristus ser mennesket formet i Guds billede. For Irenaeus er Guds magt og vilje suveræn. Ondskaben tillades for at fastholde menneskets fri vilje og dermed dets værdighed; men det står til enhver tid klart for Irenaeus, at ondskabens magt kan og vil blive brudt; ikke kosmisk, men relationelt i mennesket og imellem mennesker.

Og dette er Irenaeus' tredje kardinalpunkt. Irenaeus' kristendomsforståelse er en bekræftelse af mennesket som fysisk menneske, med behov for vand og brød, kærlighed, fællesskab og samhørighed. Det er livet levet relationelt, her og nu, det gælder. Gud har spejlet sin suverænitæt, hellighed og hengivenhed i sit skaberværk, så verden og vi selv er mægtig, men også sårbar, og kan gå til grunde, hvis vi ødelægger den grundlæggende afhængighed og samhørighed. - Og netop derved udfordrer Irenaeus individualismen og den senmoderne, fluide og selvtilstrækkelige tænkning.

Ved at fremføre kristendom som dannelsesgrundlag, der former mennesket i Guds billede, stilles kristendommen overfor humanismens dannelses-tænkning, der, med sofisten Protagoras ser mennesket som alle tings mål og former mennesker i hinandens billede, og videre stiller kristendommen overfor den senmoderne selvdannelse, der former mennesket i sit eget billede. Men dette kan ikke lade sig gøre uden samtidig at afmontere kristendommen for dens løsrevethed fra virkeligheden og livet her og nu. Kristendommen som filosofisk system, som metafysik eller anden åndelighed løsrevet fra denne verden er værdiløs. Men Gud er ikke udenfor verden, men i verden. Gud er til stede midt i verden, midt i livet, relationelt i mennesker og i menneskers relationer.

Men kristendommens krise er ikke kun et spørgsmål om afmontering eller dekonstruktion. Kristendommens krise er også en troværdighedskrise, der først kureres når kærligheden og helligheden leves ud i livet. Irenaeus er knivskarp i sin fastholdelse af kristendom som ikke kun værende budskab, men også holdning og handling. Derfor er det som dannelsesgrundlag og ikke som filosofisk overbygning at bæredygtigheden står sin prøve.

¹ Henrik Jensen, *Det Faderløse Samfund*, Peoples Press 2006

² Jf. DR1, http://www.dr.dk/P1/Kulturkontoret/Udsendelser/2008/04/29095939_1_1_1.htm

Indholdsfortegnelse

Forord	2
Indholdsfortegnelse	4
Problemformulering	5
Indledning	
Dannelsesgrundlagets aktualisering	6
Selvdannelse og selvets dannelse	7
Selvets relationelle karakter	8
Dannelsens relationelle karakter	11
Den religiøse dimension	12
Det normative i dannelsen	13
1. Postmodernismens dannelsesestænkning	13
Postmodernismen hos Jean-Francois Lyotard	14
Det senmoderne hos Zygmunt Bauman	17
2. Postmodernismen i den pædagogiske tænkning	19
Frihedsidealet	20
Rammen for subjektets dannelse	20
Performativiteten og det særegne	21
Smag som dannelsesgrundlag	22
Demokratiske dannelse eller dannelse til demokrati	23
3. Kristendom som dannelsesgrundlag	23
Det relationelle jødiske gudsforhold	24
Betydning for dannelsen	27
Kristendommens græsk-romerske kultursamtid	28
Platons paideia-ideal	30
Dekonstruktion for at genopdage det relationelle	31
Kristendommens tre grundlæggende retninger	32
Kartansk kristendomsforståelse hos Tertullian	32
Alexandrinsk kristendomsforståelse hos Origenes	32
Antiokinsk kristendomsforståelse hos Irenaeus	33
Dannelse hos Irenaeus	34
Gud som dannelsesrum	35
Hvorfor dannes	37
Brugen af anakefalaisos hos Irenaeus	38
Universalisme, mytisk og typologisk tolkning hos Irenaeus	38
At dannes til hele mennesker	41
Dannelse funderet i Jesus Kristus	
Agapisk dannelsesforståelse	41
Sandhed og kærlighed, Paulus og Johannes hos Irenaeus	42
Dannelsens mål på den anden side af døden	46
Konklusion	47
Dannelsesgrundlagets rummelighed	47
Dannelsesgrundlagets relationelle karakter	47
Dannelsesgrundlaget som retningsgivende	48
Efterskrift	49
Litteraturliste	50

Problemformulering

Det er opgavens formål at afdække kristendommens mulighed som dannelsesgrundlag i en senmoderne tid. Dette søges afklaret gennem belysning af tre spørgsmål.

1. Hvilken betydning har postmodernismen for dannelsesstækningen?
2. Hvilken betydning har dannelsesgrundlaget i den pædagogiske debat?
3. Hvori består kristendommens bæredygtighed som dannelsesgrundlag?

Indledningsvis skal begrebet *dannelsesgrundlag* og dets tredelte karakter som relationelt, rummeligt og retningsgivende belyses som præmis og afgrænsning af opgaven.

Ad 1

Postmodernismen er vokset frem i midten af forrige århundrede som en reaktion på modernitetens projekt, at verden og tilværelsen i menneskers hænder kan håndteres, kontrolleres og organiseres. Postmodernismen afslører moderniteten som en konstruktion; men verden og sandheden er umulig at fastholde i en konstruktion.

Som repræsentanter for postmodernismens tænkning - eller det senmoderne, som Bauman foretrækker at benævne vor tid - skal den franske filosof Jean-François Lyotard og den polsk fødte sociolog Zygmunt Bauman præsenteres, idet de, med udgangspunkt i henholdsvis den videnskabsteoretiske udvikling og den politisk sociologiske udvikling, belyser væsentlige og grundlæggende træk i vor tids dannelsesstækning.

Ad 2

Tre antologier er valgt som repræsentative for dannelsesstækningen i den pædagogiske debat. At vælge antologier frem for enkeltstående værker er en prioritering af bredden i den pædagogiske debat, men også en afgrænsning af opgaven, idet den pædagogiske debat ikke udgør opgavens hoveddel, men dog udgør den virkelighed som kristendommen som dannelsesgrundlag står overfor.

Antologien *Etik og dannelse i skolen* er skrevet ud fra ønsket om en flerkulturel etisk funderet dannelsespædagogik, og er redigeret af John Rydahl, formand for religionslærerforeningen. *Dannelse mellem subjekt og det almene* fortsættes dannelsesdiskussionen som det felt, der forbinder subjektet med det almene, medborgeren med samfundet, og er redigeret af Jonas Lieberkind, phd-stipendiat ved Institut for Pædagogisk Filosofi, Danmarks Pædagogiske Universitet, og Bosse Bergstedt, docent ved Lunds Universitet. *Medborgerskab, identitet og demokratisk dannelse* diskuterer samspillet mellem medborgerskab og identitet i demokratisk sammenhæng, og er redigeret af Ove Korsgaard, leder af Institut for Pædagogisk Filosofi på Danmarks pædagogiske Universitet. Desuden inddrages erfaringer fra cand. psyk. Lars Hugo Sørensen, der har arbejdet med unges dannelse i efterskolesammenhæng.

Ad 3

Den kristne dannelsesstækning er omfattende og spænder bredt. Ganske tidligt i kristendommens historie udskilles imidlertid tre grundlæggende retninger, der repræsenterer hver sin forståelse af, hvad synd er, og hvad Gud gør for at komme synden til livs. Den juridisk/legalistiske forståelse fokuserer på synd som overtrædelse af moralbud, den metafysisk/idealistisk forstår synd som manglende kundskab om sandheden, mens den sociologisk/relationelle retning ser kristendom som fællesskab i tid og rum. I dannelsessammenhæng repræsenterer de to første en statisk tænkning, mens den tredje er dynamisk og relationel i sin tænkning, hvorfor det er denne sidste, der repræsenterer ved kirkefaderen Irenaeus, uddybes og belyses som bæredygtigt dannelsesgrundlag.

Indledning

Dannelsesgrundlagets aktualisering

Tidligere biskop Jan Lindhardt forsøger at indkredse betydningen af ordet dannelse på sin hjemmeside ved at forklare dannelse som:

at kunne bevare overblikket og kunne skønne på tværs af det regelbundne. Eller rettere: således at ikke alle regler står på samme niveau, men at nogle er vigtigere end andre...³

Selvom Lindhardt kun giver en løs skitse af ordet, og tillader sig at korrigere sig selv, peger han netop med sin korrektion på to væsentlige aspekter af dannelsen: evnen til at bevare overblikket, hvilket ikke er det samme som ureflekteret at lade sig rive med af tidsstrømmen, og evnen til at kunne skønne på tværs af det regelbundne, altså evnen til at kunne gennemskue - kunne, og turde, bedømme noget som hørende til et højere niveau end andet, og dermed kunne og turde vælge og handle ud fra, at noget er vigtigere og mere rigtigt end andet.

Hermed peger Lindhardt på, at dannelse ikke er at blive som alle andre og blot indgå i den tid, som er, hvilket ellers ville være en nærliggende opfattelse af ordet. I stedet handler dannelse om "blive sig selv", finde sig selv, turde vælge sin egen vej, sin egen retning, fordi den skønnes vigtigere og mere rigtig end det regelbundne. Så langt følger dannelsen individualismens vej.

Selve dannelsesbehovet, at vi overhovedet taler om dannelse som naturlig og nødvendig del af at vokse op og modnes, bunder i, at vi som mennesker er dynamiske og bevægelige og fødes med langt flere muligheder, end vi er i stand til at realisere. Andre formulerer dannelsesbehovet som, at mennesket fødes ufærdigt, ude af stand til at håndtere tilværelsen, hvorfor vi fra begyndelsen har behov for retledning, tillæring og opdragelse. Andre igen opfatter dannelsesbehovet som et opgør med negative og destruktive kræfter i mennesket, som dannelsen er den snævre og dydige vej væk fra. Undertonerne af religiøst formynderi indikerer en væsentlig del af dannelseshistorien og antyder renæssancehumanisternes og oplysningstidens opgør med skolastikkens dannelsesforståelse og dannelsesmonopol.

Kendetegnende for renæssancehumanisterne er menneskets storhed, ikke i et opgør med Gud, men netop som udtryk for Guds storhed, i modsætning til den fornædrelse af mennesket som skabt i Guds billede, som optagetheden af det onde førte med sig i skolastikken, og i hele kirkens væsen og historie, som den havde formet sig op gennem middelalderens Europa. Men er Gud universets skaber og herre, er Gud også al visdoms skaber og herre, hvorfor al visdom i sidste end må bekræfte og sammenfalde i Gud, hvilket gør Gud, og ikke det onde, til det største og vigtigste i livet. Om end renæssancens dekonstruktion sker i en sammenblanding af platonisk og kristen tænkning, er specielt det menneskesyn og dannelsesforståelse som *Giovanni Pico della Mirandola* (1463-1494) præsenterede interessant for denne opgave (senere i opgaven skal også *Erasmus af Rotterdam* inddrages). Idehistorikeren Bent Nabe-Nielsen skriver i sit hovedværk *Dannelsens Veje* om Pico, at 'menneskets væren kan ifølge Pico kun forstås analogt med Guds, nemlig som en delagtighed i den totalitet og fylde, der karakteriserer den guddommelige natur'⁴

"Derfor bestemte den bedst af alle kunstnere (Gud) til sidst at det væsen, som han ikke kunne givet noget specielt, skulle have del i alt, hvad han havde tildelt hver enkelt af de øvrige skabninger... Du (menneske) holdes ikke tilbage af nogen uovervindelige skranker, men skal selv bestemme din natur i overensstemmelse med din egen fri vilje i hvis varetægt jeg har givet dig... Vi har hverken skabt dig som himmelsk eller jordisk, hverken som et dødeligt eller et udødeligt væsen for at du som din egen skulptør og kunstner med frihed og ære kan skabe dig den form du sætter højest. Det skal stå i din magt at udarte til lavere former der er dyriske; det skal stå i din magt efter

³ http://hjem.get2net.dk/jan_lindhardt/tekster/dannelse.htm

⁴ Nabe-Nielsen, *Dannelsens Veje* s 201

din egen viljes beslutning at hæve dig til højere former som er guddommelige⁵

Revet med af oplysningstidens enorme landvindinger gennem kolonialismen og fremvæksten af naturvidenskaben i 1500- og 1600-tallet, forstærket af kirkens manglende evne til at se naturvidenskaben som en fordybelse i Guds storhed og almagt, og ydermere accelereret af de filosofiske og samfundsmæssige omvæltninger 1700-tallet og ind i 1800-tallet var det ikke længere muligt at fastholde den dannelsesmæssige samhørighed mellem Gud og mennesket. Dannelse, *Bildung* eller *sich bilden*, blev en humanistisk disciplin adskilt fra kirkens og kristendommens forståelse af ordet, der henviser til Guds skabelse af mennesket *zum Bilde Gottes*⁶. I stedet udvikledes i sidste halvdel af 1800-tallet og i begyndelsen af 1900-tallet en ny, 'nøgttern' dannelsesforståelse grundlagt på Marx og Spencers samfundsanalyser, der gav dannelsesbegrebet et samfundsvidenskabeligt indhold, som anskuede mennesket i biologiske, psykologiske, antropologiske og sociologiske termer⁷. - Måske allermest i økonomiske termer.

Dette 'nøgtterne' dannelsesgrundlag holdt sig mere eller mindre intakt frem til sidste halvdel af forrige århundrede, hvor den teknologiske udvikling, specielt indenfor kommunikationen, satte skub i den senmoderne tænkning og en hidtil ukendt individualisation og fragmentering af tilværelsen, som det senere, med hjælp af Jean-François Lyotard, skal tydeliggøres.

I dag handler det ikke om at blive menneske i kraft af samfundet, men snarere om at forme sig på trods af samfundets udvikling. For så vidt forekommer den aktuelle individualiserings- og dannelsesproces ikke at benytte sig af fællesskabets optik, men derimod af den enkeltes perspektiv...

Tabet af de store fortællinger viser sig i den senmoderne verden som en ny erkendelsesteoretisk og videnskabsteoretisk disposition. Udgangspunktet er, at den efterlader mennesket så at sige ved sig selv som sidste referent. Konsekvensen er, at individualiseringen i højere grad end tidligere foregår på individets præmisser, hvilket netop synes at privilegere dannelsesperspektivets 'sich bilden' i modsætning til socialisationsteoriens perspektiv på samfundet.⁸

Denne disposition, at mennesket efterlades med sig selv som referent, forklarer selvdannelsens nødvendighed, men afslører også den spinkle og isolerede position, som vi befinder os i. Det er netop det senmodernes væsen, men også dets akilleshæl, at intet har kraft til at være bærende. Men hvori består værdien af viden i et videnssamfund, der ikke anerkender vidensdimensionen i at bære de gamles erfaringer med sig? Tværtimod er det kun ved at spejle os i de gamles erfaringer, og specielt på områder, hvor vi selv er svage, at der bliver tale om at leve i et videnssamfund. Det er symptomatisk, at historieundervisningen blev skippet i fremskridtets navn; paradoksalt er det, at det er besøget i Auschwitz, der gjorde størst indtryk på skolerejsen. Ikke uden grund har man ved indgangen til en af de gamle barakker i Auschwitz placeret den spanske filosof Santayana's ord: "Dem, der ikke kan huske fortiden, er dømt til at gentage den"⁹.

Selvdannelse og selvets dannelse

Der er i den verserende dannelsesdebat nogle parallelle begreber, der kommer tæt på at bruges synonymt, men som ikke er det. Selvdannelse er ikke det samme som selvets dannelse, eller dannelse af selvet. Selvdannelse er at være sin egen dannelses læremester og selv sammensætte og tilrettelægge sin dannelsesproces, mens selvets dannelse er udviklingspsykologiske proces, hvor vi formes, dannes, og bliver til som et selvstændigt individ, et jeg. Med en vis tilnærmelse kan man sige, at selvdannelsen er den voksnes, bevidste, fortsættelse af barndommens og ungdommens dannelse og selvudvikling, hvilket også understreges af det dynamiskes betydning i samtiden. Mennesket i dag er ikke et menneske, der vokser op og tilegner sig fastlagte roller og en statisk identitet, men en fortsat og mangfoldig bliven til; en livslang dannelse, hvor man indgår i langt flere og mere

⁵ Kirsten Nielsen, *Kultur - det fleksible fællesskab*, univers 2004, s24

⁶ 1 Mos 1,27, Luther Bibel 1545, http://www.biblegateway.com/passage/?book_id=1&chapter=1&version=10

⁷ Jonas Lieberkind, *Dannelse mellem subjektet og det almene*, s9

⁸ *Ibid* s10

⁹ George Santayana: "Those who cannot remember the past are condemned to repeat it", *Life of Reason*, 1905-6

forskelligartede kulturer og netværk end tidligere. Psykolog Lars Hugo Sørensen har i efterskolesammenhæng (med henvisning til forskningsrapporter fra Svend Mørch, Johannes Andersen og Ivar Frønes) peget på betydningen af overgangen fra familien som den primære og bærende dannelsesrelation til situationen i dag, hvor forældre-barn relationen eksisterer side om side med en række andre relationer i form af skole, fritidsinstitution, jævnaldrende, medier (TV, ungdomsblad og internet). Udviklingen har ændret familiens funktion fra at være barnets og den unges primære dannelsesrelation til at være én blandt mange sideordnede - og ligestillede - dannelsesrelationer. Men hvilken betydning har det for børns og unges opvækst, at den bærende primærrelation, forældrerelationen, svækkes ved at sideordnes mange andre? Hvad medfører det, at børn opøver selektivitet og stillingtagen uden at have én fast referenceramme at forholde verden ud fra? Selektivitet og omstillingsparathed er en styrke, der gør en i stand til at agere og begå sig i hvilken som helst sammenhæng, men hvis ikke der findes en vedvarende meningsballast, en grundlæggende virkelighedsopfattelse og fornemmelse af tilhørighed, bliver det hele tilværelsen, der skiftes ud i skiftet fra et miljø til et andet. En sådan værdirelativisme vil uundgåelig før eller senere rette sig indad og udfordre ens egen selvforståelse. Spørgsmålet er da, om man er i stand til at mobilisere nogen form for bæredygtig selvforståelse, eller om det bliver et opgør med selve ens grundlæggende identitet som et jeg. Da er man ikke længere ét jeg, men mange.

For voksentilværelsen har udviklingen medført en tilsvarende ændring fra en livslang og statisk identitet knyttet til én uddannelse og ét arbejdsforhold til i dag at være karakteriseret af fortsat udvikling, hyppige karriereskift og en stadig omstillingsparathed. Stoltheden i at være færdiguddannet, være blevet voksen og være klar til at tage del i samfundet, er i dag afløst af en stolthed i at være på vej, være parat til at erobre nye kundskabsområder og tackle nye udfordringer, hvilket tidligere kendetegnede den unge og ikke den voksne. Det dynamiske, det innovative, det temporære, ses som ungt og livskraftigt; mens at stoppe op, at være tilfreds, at lade sig nøje, er at gå i stå og blive gammel.

Det synes som om den normative relativisme fra barndommen fortsættes og forstærkes i voksenårene, men hvad betyder det, at normer og kulturer reduceres fra at gælde alment til at gælde for den enkelte? Hvilken konsekvens får det, at begreber som samfund og medborger omdefineres på individets og ikke længere samfundets præmisser? Hvori består da sammenhængskraften, og hvad har vi at være fælles om? Og kan vi overhovedet holde ud at leve som 'øer af intensitet i et hav af rutine' for at citere Thomas Ziehe¹⁰.

- Men er mennesket så relativt, som denne udvikling fordrer?

Indenfor rammen af denne opgave gives svaret som et opgør med individualiteten. Som en grundholdning, at individet lever som del af fællesskabet, ikke i oprør mod fællesskabet. Fællesskabets fornemmeste funktion er det samme som karakteriserer en bærende primærrelation, nemlig, at den er et accepterende og indesluttende grundlag, der fastholder den enkelte i en grundlæggende accept. Fællesskabets imperativ er 'Du er accepteret' (jf. Paul Tillich¹¹), og at fællesskabet er afgørende viser vigtigheden af smagsfællesskaber for de unge, jf. senere i opgaven. Fællesskabet udvikler individet, fordi fællesskabet udgør en trygheds- og dannelsesgrundlag, den enkelte kan orientere sig og dannes ud fra. Det er opgavens påstand, at det er i selve forståelsen af selvets udvikling, at fællesskabets betydning bliver afgørende. Hvor fællesskabet ofte er blevet fremstillet som at hæmme selvets udvikling, peger erfaringen fra den relationelle psykologi i en anden retning, hvorfor den relationelle personlighedsudvikling hos Heinz Kohut og Daniel Stern kort skal belyses.

Selvets relationelle karakter

Denne opgave ser værdien i den relationelle psykologi ud fra to vinkler. Dels fordi den tydeligt afdækker menneskets relationelle karakter og det deraf følgende behov for fællesskab. Dels fordi den relationelle psykologi i sin afdækning af relationen til det religiøse repræsenterer en mulig forklaring af, eller model for, hvordan en sund tro og et sundt fællesskab med Gud er et spørgsmål om relation, og ikke et spørgsmål om en speciel åndelig indsigt eller fastholdelse af et moralkodex.

Den relationelle psykologi gør det muligt at forstå relationen til Gud som en naturlig og reel indre relation, der (med henvisning til Daniel Stern) er ordløs hos det nyfødte barn på samme måde som barnets kærlighed er det; men dog lige reel. Og hvordan denne gudsrelation, trods dens medfødte karakter, er afhængig af bekræftelse og benyttes på samme måde som alle andre relationer, hvilket forklarer hvorfor den religiøse dimension i en materialistisk og irreligiøs kultur ikke får lov til at bestå, men ofte syner hen og udviskes gennem opvæksten.

¹⁰ Thomas Ziehes bog af samme navn, Politisk Revy 2004

¹¹ Paul Tillich, Grundvoldende Vakler, s151

Den relationelle psykologiske religiøse model ser Gud, som iboende i mennesket og ikke som en kosmisk størrelse, adskilt fra mennesket; men modsiger ikke at Gud samtidig kan være større end mennesket. Forestillingen om Gud som noget udefra kommende har en lang tradition bag sig og har haft stor indflydelse i den vestlige kristendomsforståelse og dannelseshistorie. Den er næret af den klassiske græske forestilling om en dualistisk verden med et menneskeplan og et højere beliggende åndeligt plan, og den er næret af en ligeledes dualistisk virkelighedsopfattelse, hvor mennesket er i den onde guds magt indtil den gode gud, udefra, redder mennesket ud af den ondes kløer som for eksempel i klassisk vestlig kristendomsforståelse under skolastikken, hvor mennesket er fortabt og underlagt det onde, indtil Gud, udefra og oppefra redder mennesket ud af den ondes kløer ved at sende sin søn, Jesus Kristus.

Radikal anderledes er den del af den kristne tradition, der ser Gud som en naturlig del af mennesket, som en genetisk bestanddel eller, formuleret i relationelle termer, ser Gud som en medfødt indre relation, der ikke først skal tillæres eller påføres, men udgør den grundlæggende del af den eksistentielle og relationelle rygsæk, vi er udstyret med som mennesker. Som ikke er begrænset til mennesket, og som ikke er forskellig fra menneske til menneske, men som fylder hvert menneske med sin ånd og omsorg allerede fra konceptionens første øjeblik, på samme måde som Gud fylder universet med hellighed, storhed og nærvær.

Forskellen er afgørende både for menneskesynet og gudsopfattelsen. Kommer Gud udefra vil tanken om Gud altid kunne afvises som spekulation og naturstridig, og kristen påvirkning altid være en vandring væk fra det naturlige. Er Gud der fra starten, men glider ud fordi relationen ikke opretholdes, vil vandringen mod Gud altid være en vandring hjem, og mennesket aldrig være helt, før relationen er genoprettet, eller genoplivet. Kommer Gud udefra, vil det ægte altid være løsrevet fra Gud, mens der, hvis Gud er en del af mennesket fra undfangelsen, altid vil være aftryk af Guds tilstedeværelse i os, og mødet med Gud altid vil være en genkendelse af noget eksistentielt og dybt. Diskussionen kan summeres op i Grundtvigs berømte ord: "Menneske først og kristen så"¹². Mener Grundtvig hermed, at mennesket er grundvilkåret, der kan antage kristendommen og blive et kristent menneske, eller ligger der i ordet 'så' en sideordning af ordene, så Grundtvig mener "menneske først - og det som kristen"?

Baggrunden for relationspsykologien er mennesker, der er blevet syge. Syge af ensomhed og brist på nære og fortrolige relationer, ofte helt fra den tidligste barndom. Det moderne samfund synes således at være fanget i en individualisation og fragmentering, som ikke er sund, men som det samtidig er vanskeligt at dæmme op for, i og med at mennesket uden bærende relationer er isoleret, alene. Der er derfor al mulig grund til at lytte til relationspsykologerne for derigennem at søge nye veje til reetablering af bæredygtige relationer og fællesskaber.

Et dannelsesforhold må altid have to parter; en der danner, og en der dannes. Hvad enten den dannende part er personer, systemer eller strukturer, kan der kun tales om dannelse, hvis der er en anden part, som påvirkes, formes eller bevæges gennem den dannendes påvirkning. Uden denne grundlæggende relation mellem den der danner og den der dannes, kan der ikke finde dannelse sted. Dannelse må derfor i sin grund være relationel.

We are born in relation; we live and die there,

siger James W Jones som indledning til sin gennemgang af den østrigsk fødte amerikanske psykoanalytiker Heinz Kohut¹³.

Men evnen til at indgå relationer er ikke en uforanderlig og usårlig del af den genetiske rygsæk, men er, som hele barnets sind, åbent og afhængigt af at blive mødt med nærvær og positiv bekræftelse, gennem relationer. Udviklingspsykologen Daniel Stern beskriver sammenhængen mellem barnets relationelle udvikling og udviklingen af selvet som fire *fornemmelser* (senses på engelsk), og ser disse som områder, eller *domæner*, barnet skal fornemme og tilegne sig, hvorved barnets indre organisation, både forståelsen af sig selv og dets relation til omverdenen, konsolideres og udvikles:

Fornemmelsen af et gryende selv (Emergent Self)
Fornemmelsen af et kerneselv (Core Self) som udgør områderne
 - Selvet i forhold til andre (*Self versus Other*) og
 - Selvet sammen med andre (*Self with Other*),
Fornemmelsen af et subjektivt selv (Subjective Self) og endelig
*Fornemmelsen af et verbalt selv (Verbal Self)*¹⁴.

¹² Grundtvig: Menneske først og Christen saa, kun det er Livets Orden, 1837

¹³ Her citeret af James W Jones, Contemporary Psychoanalysis, Yale University Press 1991

Barnets udvikling gennem relationer og interaktion er også beskrevet af børnepsykiateren Margaret Mahler i hendes objekts- og individualisationsteori¹⁵. Første skridt for det lille barns håndtering af omverdenen er at udvikle en *objektkonstans* som erfaringen af, at objekter vedbliver med at eksistere selvom de er uden for synsvidde (forældre, søskende og videre til en generel objektkonstans af verdenen omkring barnet), og at denne erfaring er baseret på tryghed og tillid hos barnet. Objektkonstansen udgør det fundament, som gør, at barnet tør være til, og at barnets verden ikke kollapser, selvom det er alene.

Oversat til relationer erfarer barnet, at relationerne til de nære mennesker omkring barnet opretholdes selvom mor, far eller søskende forsvinder ud af syns- og hørefeltet, og at relationen opretholdes og udbygges uden at skulle etableres forfra næste gang man ses. Relationen opbygger (eller danner) et billede i barnets bevidsthed som holder mor, far og søskende levende og nærværende i barnets bevidsthed, selvom de fysisk er væk.

Den samme relationelle evne anvender barnet i sin forholden sig til stadig større områder af virkeligheden, men også i en forholden sig indad mod stadig større dybder i ens indre.

Og barnet bruger relationerne til at spejle sig selv i. Positive reaktioner forstærker tilliden i barnet og uddyber betydningen af relationen. Men også de negative reaktioner er barnet i stand til at håndtere, selvom de potentielt er afvisende og truende, afhængig af relationens værdi og bæredygtighed.

Heinz Kohut definerer tre grundlæggende relationelle behov som nødvendige for udviklingen af et sundt selv. Kohut taler om overføringer (transference), der ligger tæt op ad Freuds projektion, men Kohut forstår overføringen relationelt, hvorfor James W Jones i sin fremstilling vover at gengive dem som relationelle behov:

Ideal relationen (The Idealizing Transference)

- Behovet for at være forbundet til en større, ideel, virkelighed

Spejlingsrelationen (The Mirroring Transference)

- Behovet for at være anerkendt og accepteret

Tvillingrelationen (The Twinship Transference)

- Behovet for at opleve at andre er magte til os selv¹⁶

For Freud var overføring grundlæggende negativt. Han så overføringen som psykens nødvendige reaktion på det indre pres som forårsages af skyldfølelse. Dermed var overføring for Freud en manglende balance og hvilen i sig selv som individ, som det var naturligt at lægge bag sig i takt med, at personen udvikles og selvstændiggøres. Kohut derimod, ser behovet for overførsel som et udtryk for en grundlæggende menneskelig tilstand af forbundenhed, og som drivkraften bag den empatiske grundholdning, der gør os til mennesker¹⁷. At se afhængighed som symbiotisk, og autonomi som målet for selvstændighed, er for Kohut udtryk for isolation, og ikke udtryk for en sund og moden personlighed.

Et skift fra afhængighed (symbiose) til uafhængighed (autonomi) er en umulighed, og udviklingsskift i en normal psykologisk udvikling må ses som skift i karakteren af relationen mellem selvet og selvets objekter.¹⁸

I sin model for personlighedens udvikling skelner Kohut ikke mellem selvet og selvets relationer. Selvet udgøres af sine relationer; ikke at selvet opluges af relationerne, men selvet kan kun opretholde sig selv som et selv i relationer. *Et selv kan aldrig eksistere udenfor en matrix af selvobjekter*, siger Kohut, og definerer selvobjekter som relationerne mellem selvet og den gruppe objekter, som er afgørende udviklingen af et stærkt selv. Det er ikke enkeltstående handlinger eller oplevelser, der former selvet, men derimod hele relationens følelsesmæssige karakter og betydning. Det er tonen og den følelsesmæssige værdi i de vedvarende, primære, relationer, som selvet i sin udvikling og konsolidering former sig ud fra, og som derfor kommer til at stå som primære, bærende, objekter, selvet forholder sig dannende til, og som derfor bliver selvobjekter. Dette forklarer også, hvorfor modenhed ikke er at afskrive overføringer og relationer, men tværtimod er at bekræfte og udvikle ens selv gennem relationer og overføringer. Kohut ser modenhed som:

¹⁴ Daniel Stern: *The Interpersonal World of the Infant*, Basic Books 2000, jvf Wikipedia for dansk oversættelse af hans terminology.

¹⁵ Margaret Mahler: *The psychological birth of the human infant*, svensk overs.: *Barnets Psykiske Födelse*, Natur och Kultur 1984.

¹⁶ Jones side 18

¹⁷ Ibid, side 18

¹⁸ Heinz Kohut: *How Does Analysis Cure*, University of Chicago Press 1984, side 52, her citeret i Jones: *Contemporary Psychoanalysis and Religion* side 17

at indgå i tilfredsstillende og selvopretholdende relationer, og målrettet vælge genstand for vores følelsesmæssige engagement - i stedet for i frustration og afmagt - og i at være tilstrækkelig åben og sårbar til at lade relationerne påvirke os¹⁹.

James W Jones ser forskellen mellem Freud og Kohut som historisk betinget. Freud var, sammen med moderniteten, nødt til at genopdage individet som individ for at gøre op med viktoriatidens behovsundertrykkelse, mens Kohut repræsenterer det senmoderne behov for at genopdage samhørighed og fællesskab uden at underminere selvstændighed og individualitet²⁰.

Dannelsens relationelle karakter

Kohuts analyser og konklusioner omkring selvets relationelle udvikling er værdifuld indsigt i selve processen, eller dynamikken, i dannelsen. Dannelse er at tilegne sig holdninger og handlingsmønstre på en sådan måde at de internaliseres i selvet, hvilket i Kohuts terminologi er, at der i dannelsen sker en identifikation, eller overføring, mellem selvet og et selvobjekt, hvilket igen forudsætter en tilstrækkelig stærk relation til, at selvet udvikler et selvobjekt-forhold i relationen. På samme måde som både relationen og karakteren af selvobjektet har betydning for selvet, har både *dannelsesrelationen* (karakteren af den dannende relation) og indholdet af *dannelsesobjektet* betydning i tilegnelsen af et konkret *dannelseselement*. Dannelsesrelationen er den sociale eller faglige karakter og betydning, vigtigheden af at tilegne sig det pågældende dannelseselement, mens dannelsesobjektet er indholdet af dannelseselementet. Tilegnelse af en bestemt sprogbrug (dannelseselementet) rummer en tilegnelse af det som sprogbrugen er i stand til at udtrykke (dannelsesobjektet), men er samtidig en bekræftelse af den relation, som repræsenterer sprogbrugen, og som gennem tilegnelsen bliver til en dannelsesrelation. Et eksempel fra den merkantile verden er markedsføring af produkter, hvor man ved at skabe et bestemt miljø omkring produktet, illuderer en relation, hvis attraktionsværdi overføres på produktet. Et andet eksempel er gruppens betydning i ungdomskulturer. Relationen til gruppen, bekræftelsen af Kohuts idealrelation, spejlingsrelation og tvillingrelation, kan være, og er ofte, primær i forhold til indholdet i gruppen. Det er bekræftelsen af tilhørsforholdet, bekræftelsen af idealrelationen, der gør gruppen til en primær dannelsesrelation for unge, og som i overgangen fra forældrene som primærrelation til at skulle finde sine egne, nye, primærrelationer kommer til at få en afgørende betydning for den unges identitet. Hvad der kommer til at være blivende og bærende relationer, med blivende og bærende dannelsesbetydning, og hvad der kun er overgangsrelationer, midlertidige dannelseselementer, afhænger af dybden af relationen; relationens karakter af at være selvobjekt.

En sontring mellem eksistentielle, sociale og faglige selvobjekter kan være med til at belyse relationens dybde, og dermed også afdække spørgsmålet om dannelsens blivende eller midlertidige karakter. Ofte føler unge behov for at revidere deres dannelsesprofil i takt med at nye relationer, studie, arbejde, kæreste og familie, afløser teenagerrelationerne. Andre relationer udskiftes ikke i teenageårene, men formår at opretholde primærrelationens dybde og er dermed i stand til at bære den unge og skabe sammenhæng og helhed i tilværelsen. Sådanne relationer har ofte en eksistential og positiv emotionel karakter; at være elsket betingelsesløst, uafhængig af hvad man er, siger, gør eller undlader at gøre, men burde have gjort.

Dermed berører den relationelle dannelse det religiøse område, idet religionens primære felt er at formidle en universel helhed der inkluderer et totalt tilhørsforhold for den enkelte, og dermed kan beskrives med ord som kærlighed, accept, forsoning, mening, opretholdelse af liv, hellighed. Denne forståelse af læner sig op ad teologen og filosofen Paul Tillich's definition som 'det, der angår en ultimativt'; eller 'det, man er bundet ultimativt til' (eng.: ultimate concern)²¹. For at være helt menneske ifølge Tillich (og Søren Kierkegaard), er tilværelsens grund nødt til at angå en ultimativt. Tillich markerer herved sin forståelse af Gud som tilværelsens grund, hvilket igen fører til, at det at være bliver at fornægte eller afskrive sig tilværelsens ultimative engagement, hvilket i relationel dannelsesmæssig sammenhæng er det samme som at fornægte eller afskrive sig primære, bærende, relationer.

¹⁹ Ibid, side 19

²⁰ Ibid, side 18

²¹ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, p14. I den danske oversættelse fra Munksgaard 1970 anvendes "ubetinget anliggende".

Den religiøse dimension

Selvom religiøst (eller politisk) bevidste forældre ofte ihærdigt forsøger at videregive relationen til det religiøse (eller politiske) til deres børn, er det ikke altid, børnene overtager forældrenes relation og integrerer den i deres egen identitet. Således vedblev religion for Freud at være en anstødssten, trods hans jødiske opvækst, hvilket kom til udtryk i hans grundforståelse af det sunde og raske menneske som ateist²². For Freud er religion udtryk for frygt, dødsangst, neuroser og kompensation for indestængte aggressioner m.v.. - I bedste fald ser Freud religionen som et middel til at undertrykke kaosmagterne og skabe gode, lovlydige borgere, der står i civilisationens tjeneste. Men grundlæggende fastholdt Freud overbevisningen om, at religion i den moderne tid snart ville være historie.

Men allerede C.G.Jung, Freuds efterfølger, ser mere nuanceret og relationelt på religionen, i og med hans personlighedsforståelse er mere psykosocial og mindre fysisk-psykologisk. Menneskets dyb er ikke udelukkende fysiologisk betingede drifter, men psykosocialt som en kollektiv, fællesmenneskelig, underbevidsthed af symboler, billeder og stemninger, Jung definerede som arketyper, og som ledte ham til at se religion som udtryk for dette psykosociale dyb.

Den relationelle psykologi er mere nuanceret, først og fremmest fordi talrige samtaler omkring det religiøse har vist, at religion kan repræsentere en sund, personlighedsudviklende og samfundsengagerende relation. Den relationelle psykologi har ikke til formål at bevise det religiøse, men tager den religiøse relation alvorlig og indarbejder den i sin forståelse af menneskets relationelle karakter, på samme måde som religionsfænomenologien er optaget af det grundlæggende spørgsmål om, hvordan religionen indvirker på mennesket.

Med sig fra Freud har den relationelle tænkning forståelsen af religion som en måde at håndtere kaosfølelsen, og fra Jung har den taget påvisningen af de mange fælles symboler og temaer i den religiøse dimension som udtryk for en fællesmenneskelig ballast. Men hvor både Freud og Jung ser det enkelte menneske som et selv, der udgør en selvstændig afgrænset enhed, en entitet, eksisterer selvet i relationel forståelse kun i kraft af og som produkt af sine relationer. Både den freudianske og jungianske personlighedsforståelse fokuserer på først at gøre personen rask og sund, hvorefter personen er i stand til at indgå i sine relationer på en ny måde, mens den relationelle personlighedsforståelse ser personens relationer, eller mangel på samme, som den væsentlige årsag til at selvet ikke udvikles eller decideret bliver sygt, hvorfor det er relationerne der er redskabet til at gøre personen sund og rask. Sygdom og sundhed er ikke et isoleret fænomen i personen, men et relationelt, socialt, fænomen mellem personen og hendes/hans relationer.

I en fortsat udviklingsrække udvikles den relationelle personlighedsforståelses syn på den religiøse dimension eller relation i mennesket, inspireret dels af Rudolf Otto's tænkning om Det Hellige som *das ganz Andere* fra 1917, dels af Martin Buber's udvikling af dikotomien jeg-du, jeg-det²³, der ser Gud som *den evige du* (og netop ikke det). Heri ser relationspsykologerne dels en anerkender af den religiøse oplevelse som genuin personlig (sui genesis), en genetisk evne til oplevelse eller erfaring, og altså relationel, og dels en ansats til en forståelse af det hellige som et grundvilkår, der muligt at have en relation til, og som derfor kan opfatte som grund for tilværelsen. Igen handler det ikke om at bevise det helliges eksistens, men om at forstå mekanismen i relationen 'det hellige', eller med James W Jones' ord:

Opgaven er at udforske, hvordan en persons relation til det, han forstår som helligt, eller ultimativt, fungerer som grundlag for selvets overførsler.²⁴

Den relationelle tænkning er ikke religiøs i den forstand, at relationen til det religiøse har forbindelse med en guddom adskilt fra personen. Spørgsmålet om Guds (objektive) eksistens er irrelevant for den relationelle psykologi. Det er ikke Guds eksistens, men karakteren og betydningen af det, som personen opfatter som Gud, der har interesse. Den relationelle psykologi interesserer sig ikke for, om Gud er vred, men spørger hvorfor personen oplever Gud som vred. Eller spørger, hvorfor nogle mennesker ender op med at have en idealiseret billede af Gud, som den der styrer alt, som altid skal spørges til råds og som efterlader en angstfremkaldende tomhedsfølelse ikke at have rådført sig med; men som i sidste ende også er den, der fritager personen fra selv at tage ansvar, selv leve sit liv. Relationer kan være sunde, og relationer kan være usunde; uanset om de relaterer til indbildte eller virkelige genstande; dels gennem det, de formidler, og dels den vægt de

²² Ibid, side 36, citat fra Ana-Maria Rizzuto

²³ Martin Buber, *Jeg og du*, Hans Reitzel 1964, se også Jones side 128f

²⁴ Jones side 64

tillægges. Der er en væsentlig skelnen mellem at leve i kraft af ens relationer, hvilket er at være underlagt ens relationer, og så at leve gennem ens relationer, hvilket er at leve i ligeværdigt fællesskab.

Det normative i dannelsen

Forholdet til det normative har udgjort en central del af den klassiske dannelsesestænkning, idet fremholdelsen af et dannelsesideal tilfører dannelsen et normativt indhold, der har rod i, at alt ikke er lige meget. Livet har rammer, i sidste ende døden. Kærligheden har rammer, i sidste ende ligegyldigheden. Endog hadet er positivt for så vidt det udtrykker afstandtagen fra det, der forårsager sårethed og følt ondskab. Når vi hader dem, vi egentlig burde holde af, er det ofte ikke dem, vi holder af, men det som de har gjort ved os, vi hader. En kendsgerning der ofte er overskygget og synes total irrelevant i forhold til, at såretheden er (tilsyneladende, men netop også kun tilsyneladende) uløseligt forbundet med de pågældende personer.

Det normatives plads i relationel dannelsesestænkning er således at beskytte relationen og værne om den for at fastholde det positive og givende i relationen. Det normative vokser ud af relationen, eller vokser frem af relationen, for at bevare og opretholde relationen. Hermed kommer det normative til at stå som den ydre, måske endda yderste eller ultimative, ramme for relationen. Det normative i en arbejdsrelation er at arbejdet udføres, at man kommer på arbejde og bestiller noget, mens man er på arbejde. Ellers kan relationen ikke bære. Et parforholds tillid og hengivenhed er normativt som værn mod mistro og reservation (selvtilstrækkelighed og isolation). Selv kærligheden er normativ som *den* grundlæggende og primære relation i tilværelsen.

Men hermed er også antydnet, at det normative i sig selv udgør en relation; at det normative kun har værdi som erkendt og anerkendt. Kærlighedens normativitet, kærligheden som ideal, som budet "du skal elske", er uinteressant for så vidt kærligheden ikke er bundet i en relation. Kærligheden som abstrakt begreb har ingen betydning, på samme måde som Gud som abstrakt begreb er uden betydning. Kun i relationen, men til gengæld også altid i relationen, er kærlighed og Gud relevant.

1 .

Postmodernismens dannelsesestænkning

Postmodernisme er en på sin vis ulykkelig konstatering af, at det bærende ikke har vist sig bærende. De store fortællinger, filosofien og religionen, som vi har båret med os, og de systemer, som de hver for sig har skabt, har i mødet med den industrielle og den teknologiske revolution, der hver for sig har ændret forudsætningerne for at være menneske radikalt, og som har ført til det aktuelle højteknologiske vidensamfund, vist sig ikke længere at være bæredygtige.

Det postmoderne, eller senmoderne, sammenkædes af mange med en naturvidenskabelig virkelighedsopfattelse. Men postmodernisme er ikke naturvidenskab. Naturvidenskaben forholder sig ikke til postmodernisme, eller til dannelse eller Gud. Det falder ganske enkelt udenfor naturvidenskabens område. Det betyder ikke, at man ikke kan være senmoderne, eller postmoderne, og gå ind for naturvidenskab. Det kan man fint, man kan endda være postmoderne, gå ind for naturvidenskab og tro på Gud. Det senmoderne, eller postmodernismen, undersøges ikke for dens naturvidenskab, men for dens konsekvent relative og individualistiske virkelighedsopfattelse, og dermed også for sin ligeså relative og individualistiske forståelse af dannelsen.

Postmodernismen hos Lyotard

Da den franske filosof Jean-François Lyotard i 1979 udgav sit lille skrift *Viden og det postmoderne samfund*²⁵ og heri identificerede den postmoderne tilstand, som videns- og informationssamfundet har medført, som en legitimeringskrise, fastsatte han dagsordenen for den postmoderne tænkning i de efterfølgende årtier. Ud fra en videnskabsteoretisk analyse gjorde han op med ikke blot den beviselige sandhedsværdi i metafortællingerne ved at identificere dem som cirkelslutninger i hermeneutisk forstand, men gjorde også op med beviseligheden i selve sandhedsforståelsen, at heller ikke sandheden lader sig bevise, hvorfor en hvilken som helst legitimeringsinstans afklædes på sin legitimering.

²⁵ Jean-François Lyotard: *La condition postmoderne*, 1979, på dansk udgivet på Slagmarks Skyttegravsserie 1996

Videnskaben er fra begyndelsen i konflikt med fortællingerne. Målt med denne egne kriterier afslører de fleste af disse sig som fabler. Men for så vidt videnskaben ikke lader sig reducere til kun at udsige nyttige lovmæssigheder, og for så vidt den søger efter det sande, skylder den sig selv at legitimere sine spilleregler. Da fører den en legitimeringsdiskurs om sin egen status, en diskurs som har kaldt sig filosofi.

Ved at forenkle til det yderste kan vi betragte vantroen over for metafortællingerne som "postmoderne". Denne vantro er uden tvivl en effekt af videnskabernes fremskridt; men dette fremskridt forudsætter så igen vantroen. Til forældelsen af det metanarrative legitimeringsystem svarer navnlig krisen i den metafysiske filosofi og i den universitære institution, som var afhængig af den²⁶.

Den videnskabelige videns "krise", som aftegner sig tydeligere og tydeligere fra og med slutningen af det 19. århundrede, stammer ikke fra en uforudset formering af nye videnskaber, der så selv skulle være en effekt af teknikkens fremskridt og kapitalismens ekspansion. Den stammer fra dens indre nedbrydning af legitimeringsprincippet i vores viden. Denne nedbrydning er i gang i det spekulative spil, og det er den, som lader videnskaberne frigøre sig ved at løsne det encyklopædiske netværk, i hvilket hver enkelt videnskab burde finde sin plads.²⁷

Men Lyotard afslører ikke blot enhver hermeneutik (forståelsesramme) som cirkulær. Hans slagkraft ligger i, at han fratager de herskende legitimeringsinstitutioner deres legitimeringsmagt på de områder, de ikke er legitime, hvad enten det er metafortællingerne eller videnskaben, hvorved han lukker op til et ontologisk tomrum, som hidtil har været lukket, men som ikke længere kan holdes lukket, jf. Lis Nielsen i Dannelse Nu²⁸. Spørgsmålet er da, hvad konsekvensen heraf bliver.

Den postmoderne tilstand står dog alligevel fremmed over for såvel desillusioneringen som delegitimeringens blinde positivitet. Hvad kan legitimiteten baseres på efter metafortællingerne?

Den postmoderne viden er ikke kun magtinstansernes instrument. Den forfiner vores følsomhed over for det inkommensurable²⁹. Den finder ikke sin berettigelse i eksperternes homologi³⁰, men i de opfindsommes paralogi³¹. Det åbne spørgsmål er dette: er en legitimering af det sociale bånd, et retfærdigt samfund, gennemførligt ud fra et paradoks, som er analogt med den videnskabelige aktivitetens paradoks? Hvori ville den i bekræftende fald bestå?³²

Hertil svarer Lyotard (om end det sker ved først at inddrage hele oplysningstidens videnskabsfilosofi) ved at indføre et begreb, han kalder *de ufuldstændige informations spil*³³ som han stiller overfor den hidtidige antagelse om *de fuldstændige informations spil*,³⁴ (idet han, med henvisning til kvanteteoriens og mikrofysikkens erfaring af, at præcisionen i målinger ikke mindsker usikkerheden, men tværtimod øger usikkerheden, og idet han videre peger på et fysisk (eller psykisk) systems stabilitet kun er stabilt indenfor dets stabilitetsområde, men ustabil udenfor), hvorved han kommer frem til følgende antagelse:

²⁶ Ibid side 7-8

²⁷ Ibid, side 77

²⁸ Lis Nielsen, Dannelse Nu i antologien Dannelse mellem subjektet og det almene, DPU 2005

²⁹ Inkommensurabel = ikke sammenlignelige, tilhørende forskellige kategorier, 1 dl kan ikke sammenlignes med 1 m

³⁰ homologi = ensartet tænkning, anvendes ofte som synonym for magthavernes tænkning

³¹ paralogi = sideløbende tænkning, anvendes ofte som synonym til nonkonform tænkning, eller ganske enkelt som oprør.

³² Ibid side 9

³³ Ibid side 111

³⁴ Ibid side 102

Den konklusion, som vi uddrager af denne forskning (og af megen anden), er, at den førende stilling, som den kontinuerte funktion med differentialkvotient indtager som paradigme på erkendelsen og forudberegningen, er ved at forsvinde. Ved at interessere sig for det ubestemmelige, for grænserne for kontrollens præcision, for kvanter, for konflikter med ufuldstændige informationer, for "fracta", for katastrofer og for pragmatisk paradokser skriver den postmoderne videnskab teorien om sin egen udvikling som diskontinuitet, katastrofisk, ikke rektifikabel og paradoksal. Den ændrer betydningen af orden, viden, og den siger, hvordan denne ændring kan finde sted. Den producerer ikke noget allerede kendt, men noget ukendt. Og den foreslår en legitimeringsmodel, som på ingen måde er modellen for den bedst mulige performans, men modellen for forskellen forstået som paralogi.³⁵

Men for at komme i hus med sin tænkning (som Lyotard skriver: filosofen giver svar, videnskabsmanden stiller spørgsmål), skylder Lyotard at legitimere paralogien, hvilket han gør på følgende vis:

For så vidt videnskaben skaber forskelle, giver den i sin pragmatik en antimodel af det stabile system. Ethvert udsagn må fastholdes fra det øjeblik, dets indhold adskiller sig fra det, som er kendt, og kan bevises ved argumentation. Videnskabens pragmatik er en model af det "åbne system", hvor udsagnets relevans er, at det "afføder ideer", det vil sige andre udsagn og andre spilleregler. Inden for videnskaben findes der ikke noget generelt metasprog, inden for hvilket alle de andre kan omskrives og vurderes. Det er dette, som forhindrer identifikationen med systemet og, når alt kommer til alt, med terroren... Spørgsmålet om den generaliserende legitimering bliver: hvilket forhold er der mellem den antimodel, som den videnskabelige pragmatik tilbyder, og så samfundet?

Lyotard er positiv overfor den frihed og individualisme, som ligger i postmodernismens paralogi, hvad enten den er personlig eller tillempes som videnskabskriterie; men han er også bevidst om, at hengivelsen til videnskaben hvorved de store fortællinger fravælges, medfører et tilvalg af "noget andet". Dette "noget andet" er performativiteten, der forstået konstruktivt medfører en realisering af et iboende potentiale, som ikke nødvendig var blevet realiseret under de store fortællingers regime, men som i systemets hænder udgør et redskab til markedsliggørelse.

Performativiteten har visse "fordele". Den udelukker i princippet tilslutningen til en metafysisk diskurs, den forlanger, at man opgiver fablerne, den kræver klare bevidstheder og kolde viljer, den sætter beregningen af interaktionerne i stedet for definitionen af essenserne, den får "spillerne" til ikke alene at påtage sig ansvaret for de udsagn, som de fremsætter, men også for de regler, som de underkaster dem for at gøre dem acceptable. Den betoner vores videns pragmatisk funktioner, for så vidt de synes at kunne indordne sig under effektivitetskriteriet: pragmatikkerne for argumentationen, for bevisførelsen, for formidlingen af det ukendte, for oplæringen i opfindsomhed...

Med fare for at vække forargelse kan systemet endda regne sin hensynsløshed med blandt sine fordele... De dårligst stilledes behov må ikke tjene som regulerende princip for systemet, eftersom deres tilfredsstillelse ikke kan forbedre dets performanser, men kun gøre dets udgifter større, idet måden at tilfredsstille dem på allerede er kendt. Den eneste kontradiktion er, at ikke-tilfredsstillelse kan destabilisere systemet. Det er skadeligt for styrken at indrette sig efter de svage. Men det er til gengæld i overensstemmelse med styrken at fremkalde nye krav, som må formodes at give anledning til en omdefinering af "livsnormerne" I den forstand optræder systemet som den avantgardistiske maskine, der trækker menneskeheden efter

³⁵ Inid side 117

sig, samtidig med at de umenneskeliggør den for at menneskeliggøre den igen på et andet normativt færdighedsniveau... Omdefineringen af livsnormerne består i at forbedre systemets kompetence med hensyn til ydeevne.³⁶

Videre er Lyotard bevidst om, at den sociale pragmatik ikke lader sig indordne under fælles præskriptive, eller metapræskriptive, regler som dem, den videnskabelige pragmatik ikke kan være foruden. Tværtimod udgør den sociale pragmatik et "monstrum" af overlappende netværk af heteromorfe grupperes udsagn en kakofoni (ikke et Lyotard-begreb)...

som "systemets" ideologi på én og samme gang udfylder med sine totaliserende prætentioner og udtrykker med sit performativitetskriteriums hensynsløshed...³⁷

men, som i virkeligheden er den sociale pragmatiks paralogi. Lyotard fastholder i diskussionen med Habermas³⁸, reglernes heterogenitet og interessen for uenighed og forkaster Habermas' diskurstænkning, da målet for diskursen er konsensus. Som en sidste bastion fastholder Habermas (i Lyotards tolkning) diskursens konsensus som argument for det stabile system; men, siger Lyotard,

Konsensus er blevet en forældet og suspekt værdi.³⁹

Konsensus er ikke længere et legitimeringskriterie, mener Lyotard, og foreslå i stedet retfærdigheden, hvortil anerkendelsen af sprogspillenes heteromorfi⁴⁰ udgør et første skridt i denne retning. Det andet skridt er, at hvis der er konsensus om et spils regler, må det fordes om denne konsensus, at den skal være lokal og mulig at ophæve.

Man går da i retning af en mangfoldighed af endelige metaargumentationer... som er begrænset i tid og rum. Denne orientering stemmer overens med de sociale interaktioners udvikling, hvor den kortvarige kontakt faktisk fortrænger den permanente institution i såvel faglige, følelsesmæssige, seksuelle, kulturelle, familiære, internationale som politiske anliggender. Udviklingen er ganske vidst tvetydig: den kortvarige kontakt favoriseres af systemet på grund af dets større smidighed... men peger også i sig selv mod en anden målsætning, erkendelsen af sprogspillene som sådanne og beslutningen om at påtage sig ansvaret for deres regler og deres effekter, idet den vigtigste af disse effekter er den, som legitimerer valget af reglerne, paralogien.⁴¹

Skal man opsummere Lyotard's identifikation af postmodernismen må det være i 5 punkter:

1. Postmodernismen er en delegitimering af de store metafortællinger, og i bund og grund med et hvert metasystem, ikke som et rebelsk oprør, men som en "naturlig" konsekvens af videnskabens indbyggede drift mod større indsigt og derfor en afvisning af metafortællingens færdige univers.
2. Postmodernismen er baseret på en videnserkendelse, der ophæver tingenes kontinuitet og statik, og i stedet tillemper en dynamisk og paralogisk virkelighedsforståelse, der til stadighed er foranderlig eftersom præmisserne ændres og som på samme tid kan operere med flere sæt sandhedsværdi uden at sammenhængen er tilgængelig. Dette betyder ikke, at videnskaben benægter naturens eller sandhedens kontinuitet; men at den i sin nuværende erkendelse ikke kan bekræfte den, og må afvise den tidligere kontinuitet som en falsk antagelse.

³⁶ Ibid 122-125

³⁷ Ibid 127

³⁸ Ibid 128

³⁹ Ibid 129

⁴⁰ Heteromorfi = ikkesammenhængende former, forskelligartethed

⁴¹ Ibid 129

3. I et vidensbaseret samfund vil videnskabens paralogi forplante sig til befolkningen og forkaste muligheden af en overordnet konsensus hos denne, hvorfor postmodernismen fremmer en paralogisk sameksistens, der delegitimerer institutionelle konsensusfællesskaber, men dog på paralogiens præmisser kan og vil indgå i konsensus omkring lokale, frivillige, fællesskaber.
4. Postmodernismen er bevidst om, at fravalget af de store fortællingers homologi som bærende og udtryk for en grundlæggende referenceramme medfører et tilvalg af et nyt, der på videnssamfundets og paralogiens præmisser kun kan være performativiteten.
5. Postmoderniteten erkender, at performativiteten er flertydig, så den på samme tid skaber grundlag for at realisere ethvert potentiale, men også bliver det kriterium, hvor ud fra den menneskelige værdi bedømmes, og at den i sig selv er blind, hvorfor den, i hænderne på et metasystem, er et redskab til (blind) underkastelse.

Det senmoderne hos Zygmunt Bauman

Den polsk fødte sociolog Zygmunt Bauman⁴² er en anden af postmodernismens store tænkere, der har haft stor indflydelse på den pædagogiske tænkning. Bauman betegner i sin pentalogi om den flydende væren⁴³ postmodernismen, som en flydende tid og en flydende tilstand. Med Lyotards identifikation af det postmoderne i baghovedet er det ikke svært at fornemme Baumans analogi som eminent for den tid, vi lever i:

Væsker, i modsætning til faste stoffer, har svært ved at bevare deres form. Væsker er så at sige ude af stand til at fastholde rummet og binde tiden. Mens faste stoffer har tydelige, rumlige dimensioner... bevarer væsker ikke nogen form længere tid ad gangen og er konstant parate (og tilbøjelige) til at ændre den, og derfor er tidens strøm af større betydning for dem end det rum, de tilfældigvis dækker... Man kan sige, at faste stoffer i en vis forstand ophæver tiden, hvorimod tid stort set er det eneste, der betyder noget for væsker.⁴⁴

Men Bauman betragter ikke postmodernismen som en *postmodernisme*, men en fortsat udvikling af moderniteten, hvorfor Bauman bruger betegnelsen Det Senmoderne. Bauman ser en ubrudt sammenhæng mellem indledningen af modernismen i Marx' og Engels' *Det Kommunistiske Manifest* fra 1848, og så udviklingen frem til vor tids senmoderne videreførelse af den samme tænkning. Projektet for Marx og Engels var at gøre op med et fastlåst og forstenet samfund i fremskridtets navn, hvilket betød et opgør med et bagudstræbende magtsystem, der fastholdt en uretfærdig fordeling af de fælles goder. Et oprør, der som det første måtte betyde at:

alt fast og solidt fordufter, alt helligt bliver klædt af.⁴⁵

Marx og Engels motiverede dermed profaneringen af det hellige⁴⁶, og opgøret med alt, hvad der, ud fra økonomisk og fordelingsmæssig vinkel, havde traditionens bremsende åg på sig. Og målet var klart: at bane vej for et nyt og mere retfærdigt fordelingsystem. Men udviklingen forløb ikke helt som Marx og Engels havde tænkt. Det nye system var et

⁴² f. 1925

⁴³ Liquid Modernity, 2000, på dansk Flydende Modernitet, Hans Reitzel 2000

Liquid Love, 2003, på dansk Flydende Kærlighed, Hans Reitzel 2004

Liquid Life, 2005, ikke oversat

Liquid Fear, 2006, ikke oversat

Liquid Times, 2006, ikke oversat

⁴⁴ Flydende Modernitet, side 8

⁴⁵ Det Kommunistiske Manifest, Forlaget Tiden 1973, side 17; her citeret i Flydende Modernitet side 9

⁴⁶ Det hellige for Marx og Engels er ikke helligt, hvis det sanktioner en uretfærdig fordeling. Profaneringen af det hellige er derfor ikke et opgør med *Det Hellige*, men et opgør med systemet der påberåber sig det helliges autoritet, det vil sige kirken.

system, en orden, der kunne, og skulle, styres, og altså ikke en fluid tilstand, hvor former og strukturer er ophævet. Men, skriver Bauman:

Denne skæbnesvangre udvikling beredte vejen for den instrumentelle rationalitets fremrykning og dominans (som Max Weber udtrykte det) eller (som det hedder hos Karl Marx) økonomiens determinerende rolle: Fra nu af forskrev samfundslivets 'basis' alle andre områder af livet til en 'overbygning', der var et kunstigt produkt af selv samme basis, og som kun havde til formål at sikre, at denne basis fungerede gnidningsløst og uden ophør. Opløsningen af alt, hvad der var solidt og fast, medførte en gradvis frigørelse af økonomien fra dens traditionelle politiske, etiske og kulturelle bindinger og bundfældede sig som en ny orden... Denne nye orden skulle blive mere 'fast og solid' end de ordener, den fortrængte, fordi den, i modsætning til dem, var upåvirkelig for udfordringer fra ikke-økonomisk handlen... Den økonomiske orden er kommet til at dominere hele menneskelivet, fordi alt, hvad der ellers måtte være sket i dette liv, ikke længere er af betydning for den økonomiske ordens nådesløse og uophørlige reproduktion.⁴⁷

Og Bauman fortsætter:

De systemiske revolutioners tid er forbi, fordi der ikke længere findes nogen bygninger, hvor systemets kontrolpulte er opstillet, og som kan stormes og erobres af de revolutionære, og fordi det er ualmindeligt svært, ja, stort set umuligt at forestille sig, hvad sejherrerne, når de er trængt ind i bygningerne (hvis de i det hele taget kan finde dem) vil kunne gøre for at vende billedet og sætte en stopper for de lidelser, der fik dem til at gøre oprør.⁴⁸

I stedet for et kontrolleret system er indtrådt en tilstand, der gør det muligt for nye systemer og frie aktører at forblive fuldkomne adskilte, at passere hinanden i stedet for at mødes. Claus Offe⁴⁹ kalder det resultatet af økonomiens *hæmningsløse bedrift*⁵⁰, og Richard Sennett⁵¹ forklarer udviklingen som et resultat af *hastighedens, flugtens og passivitetens teknikker*⁵². Og det er denne nye samfundstilstand, der får Bauman til at tale om flydende modernitet. I baggrunden anes Heraklits ord, at alt flyder, og det er en tænkelig medspiller i Baumans omskrivning af Marx og Engels præmis til sin egen portal for fluiditeten:

At opløse alt, hvad der er fast og solidt...⁵³

... hvorved Bauman mener en:

gennemgribende opløsning af de jern og lænker, der med rette eller urette blev mistænkt for at hæmme individets valg og handlefrihed... De faste stoffer, der nu er blevet kastet i smeltediglen og er ved at blive omsmeltet i vor tid, den flydende modernitets æra, er de bånd, der sammenkæder individuelle valg i kollektive projekter og handlinger...

For at magten kan flyde frit, må verden befries for hegn, barrierer, befæstede grænser og kontrolposter. Ethvert tæt og solidt netværk af sociale bånd, især et tæt og territorialt forankret netværk, er en forhindring, der skal ryddes af vejen...

⁴⁷ Ibid s11

⁴⁸ Ibid s13

⁴⁹ Claus Offe, f 1940, tysk professor i politisk sociologi og elev til Habermas

⁵⁰ Claus Offe, *Bindings, Shackles, Brakes* 1987, her citeret af Bauman, ibid s12

⁵¹ Richard Sennett, f 1943, amerikaner, sociologiprofessor i London, specielt fokus på personlighedsdannelsen i det moderne samfund

⁵² Richard Sennett, *Flesh and Stone* 1996, her ciretet af Bauman, ibid s12

⁵³ Modernitet s9 m.fl.

Vi lever derfor i en individualiseret og privatiseret version af moderniteten, hvor individet må væve sine egne mønstre og bære det fulde ansvar for en eventuel fiasko.⁵⁴

Med dannelsesøjne er Baumans iagttagelser vigtige for at forstå det værdimæssige (det ontologiske) tomrum, som moderniteten har skabt i den vestlige verden. Den flydende tilstand har eroderet ethvert hidtidigt dannelsesgrundlag væk, og kastet os ud i et eksistentielt funderet forsøg på at håndtere tilværelsen i den nye flydende tilstand. Ikke i form af nye, fælles og samlende, dannelsesgrundlag, men som en total individualisering, en total frisættelse; men også en overordentlig risikofyldt og sårbar tilstand.

Det er et paradigmeskift, der har sat hele den samfundsmæssige sammenhængskraft under belejring - og ikke blot belejring, men nedbrydning, i bedste fald omstrukturering. Og ikke kun sammenhængskraften i samfundet, men også på det personlige plan og i de interpersonelle relationer. For Bauman har det tyvende århundrede revet dannelsesgrundlaget væk, at der ikke længere findes et paradigme, slet ikke et samlende paradigme.

2. Postmodernismen i den pædagogiske tænkning

Den senmoderne tænkning, som den er belyst i denne opgave ved hjælp af Lyotard og Bauman, har haft stor indflydelse på den pædagogiske tænkning på en række områder. I det følgende skal de pædagogiske betingelser, som det senmoderne fremprovokerer, eksemplificeres indenfor fem dannelsesområder, for i konklusionen samlet at stilles overfor det kristne dannelsesgrundlag. De fem områder er:

Frihedsidealet
 Rammen for subjektets dannelse
 Performativitet og det særegne
 Smag som dannelsesgrundlag
 Demokratisk dannelse

Frihedsidealet

Frihed er følelsen af at kunne handle og bevæge sig som man vil. At der intet stiller sig i vejen for ens hensigt. Men, siger Bauman med henvisning til Schopenhauer, hermed kolliderer frihedstrangen med opfattelsen (perceptionen) af, hvad der er virkelighed. At definere virkeligheden er en bevidst, tankemæssig, handling, der, ved at anerkende som værende til, sætter rammer og begrænser. Den totale frihed er altså, for Bauman, en absurditet, og i stedet foreslår Bauman frihed som en ligevægtstilstand mellem ønskerne, fantasien og evnen til at handle.⁵⁵ Denne begrænsede frihed vil Lyotard gerne sætte på højkant, idet han i *Striden*⁵⁶ fra 1983 udfordrer Kants kategorier og Schopenhauers virkelighedsforståelse ved at pege på det uendelige kontinuum af udefinerede (oversete, eller endnu bedre *ikke-sete, men dog eksisterende*) farvenuancer mellem to farver. For Lyotard, og for Lis Nielsen i *Dannelse Nu*⁵⁷, er naturen en uendelighed indad på samme måde som udad, hvilket skaber videnskabens landvindinger et uendeligt rum mellem det, der før var skarpt adskilt og defineret hver for sig. Overført på pædagogikken betyder dette, at der er uendelig mange variationsmuligheder og dermed uendelig meget plads til at virkeliggøre individualiteten. Lis Nielsen taler om *fraværet i det mellemværende* som vor tids dannelsesvilkår⁵⁸, og peger på den præmis, at der mellem subjektet (individet) og det

⁵⁴ Ibid s15 og 24

⁵⁵ Modernitet s26, Frihed s

⁵⁶ Jean-François Lyotard *Le Différend*, ikke oversat til dansk; her citeret af Lis Nielsen i *Dannelse Nu* i antologien *Dannelse mellem subjektet og det almene*, DPU 2005, s22

⁵⁷ Dannelse mellem subjektet og det almene, s22

⁵⁸ Ibid s40

almene (fællesskabet) er plads, frirum, potentiale for selvet; og endda et skabende, generativt frirum, der tilføjer en *agens*, der selv handler, generativt, og ikke ud fra præskriptioner tilhørende det almene eller det forgangne.

Problemet er bare, at hele dette potentiale og frirum befinder sig mellem to, i princippet infinitesimalt adskilte, nuancer, der får det hele til at blive meget smalt og specifikt, at dets eksistens er betinget af isolation. Det at være et selv bliver et projekt, der er betinget af at være sig selv, og ophæver vinduer og broerne til resten af verden. Selv sproget ophæves som forståelsværktøj, idet sprogets konnotationer gøres tilsvarende singulære for at forsvare selvets position. Man kan spørge hvilket menneskesyn der ligger i at være tvunget til at definere sin eksistens ud fra to infinitesimalt adskilte farvenuancer, eller ud fra fraværet af det mellemværende. Eller, for at vende tilbage til Kohut⁵⁹, hvilken platform findes der, der kan forbinde selvet med de livsnødvendige selvobjekter, så selvet overhovedet kan blive et selv? Det minder om Daniel Sterns *Emerging Self*⁶⁰, men betingelserne for at den fortsatte selvudvikling kan finde sted er svære at få øje på.

Rammen for subjektets dannelse

Spørgsmålet om menneskesynet i det senmoderne er værd at uddybe. Det synes som om projektet at virkeliggøre sig selv vanskeliggøres, fordi det tildelte frirum mellem to infinitesimalt adskilte farvenuancer ikke eksisterer i bredden, det vil sige i forholdet til medmennesket, men kun i dybden. - Indad, nedad eller opad. Opad er altid tillokkende og matcher fuglens frihed til at flyve hvorhen, den vil. Opad er performativitetens vej, som der skal vendes tilbage til nedenfor. De to andre veje, indad eller nedad, er straks værre. Begge søger anerkendelsen og fodfæstet i en retning væk fra den omverden, som skal give anerkendelsen og fodfæstet. At "gå i sig selv", at "afsondre sig" for en tid for at få styr på sin egen tilværelse, har i andre tider været nyttigt og formålstjenligt. Men i det senmoderne er mængden af objekter, som subjektet skal forholde sig til, overvældende, og tiden der tildeles minimal. Den referenceramme, som tidligere gjorde selvrefleksionen mulig ved at udgøre en spejlingsrelation subjektet havde *mod* og tid til at forholde sig til, er i moderniteten svær at få øje på.

Netop *tiden* er for Bauman en af (post)modernitetens sværeste udfordringer. Menneskets liv leves og udspilles i tiden. Livet er tiden. Vi lever af tid, lever ved at have tid. At ting tager tid skaber fodfæstet og sikrer livskvalitet. Tiden er rammen, eller parameter, for oplevelsen, refleksionen, fællesskabet, tanken. Også rent fysiologisk er fordøjelse afhængig af tid. Selv det mest findelte (og næringsfattige) tager tid at fordøje. Ligesådan er søvnens hvile forudsætning for hjernens bearbejdelse og fordøjelse, af dagens indtryk. Derfor er det for Bauman problematisk, når tiden i teknologiens univers søges elimineret ved at kunne rejse hurtigere og hurtigere og længere og længere afstande, og tale og skrive hurtigere og hurtigere til hinanden. Men når tiden, og dermed refleksionen, ophæves, ophæves også rummet som tiden tilbagelægger. Det er uden betydning, hvor vi er på kloden. Stedet, virkeligheden omkring os, bliver uden betydning. Øjeblikket, det som før var kendetegnet ved at være intet, bliver selve tilværelsen. Men hvad er tid værd, hvis tid kun kan opleves i øjeblikke, spørger Bauman⁶¹. At drømmen i et øjeblik ses realiseret har kun betydning for så vidt, den efterfølgende tid gør realiseringen mulig. *Hvis ikke nu, så aldrig* bliver subjektets eneste udvej for ikke at føle sig snydt. Forløbet, processen, perspektivet, er uden for rækkevidde. Det er nu, ellers ikke. Subjektet er ikke længere eksistentielt, men instantielt.

Performativiteten og det særegne

Lyotards analyse af performativiteten som modernitetens udtryksform har støtte i Bauman, der måske er mindre optimistisk og mere optaget af den skæbne, som performativiteten tildeler dem, der ikke magter at leve op til dens præmisser. Performativiteten er nøglen til at realisere sig, og den fordrer en opfindsomhed (hvilket bekræfter optimismen for Lyotard) og en fokusering på ens egen performance som unik og skelsættende (hvilket er et skrækscenarie for Bauman). Performativiteten betvinger viljen, i og med den tiltager sig hele spørgsmålet om at blive set, blive accepteret, blive til. Det er overlevelse, der er på færde, overlevelse som unik og enestående. Netop enestående. Eller som Ulrich Beck skriver i Risikosamfundet fra 1997⁶², må man udvikle en jeg-centreret verdensbillede, der stiller forholdet mellem individ og samfund på hovedet samfundet på hovedet og tænke på det, som er anvendeligt for den individuelle biografis formål.

⁵⁹ Jf. side 7

⁶⁰ Jf. side 6

⁶¹ Bauman, *Flydende modernitet*, side 155, 209f

⁶² Ulrich Beck, *Risikosamfundet* Hans Reitzels Forlag, 1997, s217, her citeret i *Dannelse mellem subjektet og det almene* s183

I en spændende artikel om forholdet mellem masse og selvdannelse tager Dorte Odde Sørensen⁶³ brodden af situationen ved at vende situationen lidt på hovedet. Dorte Odde Sørensens udgangspunkt er, med henvisning til den tyske filosof Peter Sloterdijk⁶⁴, at se det moderne samfund som et horisontalt massesamfund, hvor tidligere tiders samfund var vertikalt, hierarkisk grupperet. Dorte Odde Sørensen skriver:

Massekulturen indleder en omfunktionalisering af den vertikale spænding til horisontal spejling, hvor alle forskelle og differencer er ophævede.⁶⁵

Videre skriver Dorte Odde Sørensen:

Den moderne videnskab, og i det hele taget videnskabeliggørelsen af viden og vores liv, er kendetegnet ved, at der installeres et subjekt i mennesket... Det vil sige, at mennesket bliver gjort til genstand for forskellige beherskelsesmekanismer og selv begynder at beherske sig selv; selv begynder at være en størrelse, som kan forholde sig til sin egen både viden og væren... Det svarer på mange måder til *homo oeconomicus*: Det rationelle menneske, som forholder sig til nytten og brugbarheden ved sit eget liv, omverden og andre.⁶⁶

Dorte Odde Sørensen ser således massesamfundets vertikale karakter som en stadig relatering til massen, men med den væsentlige forskel fra relationspsykologerne, at selve relationen er blevet et redskab for dannelsen, og ikke længere en del af dannelsen. Massen er nødvendig for at kunne skille sig ud, og dermed bliver massen, fællesskabet, den modpol, som bekræfter individualiteten, selvet. Derfor er heller ikke dannelsesidealer, men dannelsesprocessen, der er i fokus. Hvilket billede man dannes til er i princippet irrelevant så længe det tilbyder en platform for ens identitet.

Igen er dette ikke jordens undergang. Institut For Fremtidsforskning ser i performativiteten det samme udviklingspotentiale som Lyotard, og opererer med *Creative Man* som den person, der er tilstrækkelig stærk til at være individuel og formår at tænke kreativt og konstruktivt ud fra sin egen, individuelle position. Hans projekt er at skabe nye muligheder, skabe fremtid gennem at påvirke sine omgivelser, og dermed gøre sin omgivende virkelighed plastisk og dynamisk. Han formår at positionere sig i forhold til massen, lader sig inspirere af sin omverden og tør følge sine følelser og intuition. Han søger ikke at identificere sig med andre, for det er netop mangfoldigheden, der giver ham hans individualitet og grundlag for succes. Succesen styrker selvtilliden og øger performativiteten, hvorved en positiv selvudvikling er tilvejebragt. Og Dorte Odde Sørensen fortsætter:

Det er imidlertid livet som sådan, der er Creative Mans hovedudfordring... Den største udfordring for Creative Man består i at påtage sig ansvaret for sit eget liv: "At tage konsekvensen af, at hans eget liv er unikt og enestående. At undgå løgnagtige efterrationaliseringer og lægge tilværelsens store og til tider besværlige valg i andres hænder. Creative Man stræber således mod egen frihed, friheden til at engagere sig og tage ansvaret for sit eget liv og dermed også medansvaret for sine medmennesker". En del af motivationen for Creative Mans bestræbelser er således, gennem sit skaberværk, at sætte sit helt individuelle præg på sin omverden og dermed skabe noget, hvor han samtidig overskrider sig selv.⁶⁷

Det er Creative Mans kreative brug af omverdenen, at han *indoptager massen*, der for Dorte Odde Sørensen viser, at mennesket heller ikke i moderniteten kan skabe sig selv, men altid rækker ud mod og anerkender omverdenen, som det man dannes ud fra, og som i den forstand må være større end en selv.

⁶³ Dannelse mellem subjektet og det almene s163f

⁶⁴ Peter Sloterdijk, f1947, hovedværk *Kritik af den kyniske fornuft*, 1983

⁶⁵ Dannelse mellem subjektet og det almene s165

⁶⁶ Ibid s166

⁶⁷ Dannelse mellem subjektet og det almene side 172

Og videre, at det netop er ved at mestre sit projekt, at Creative Man begår den samme fejl som humanismen: han gør sig til det værendes herre i stedet for værens hyrde. Creative Man genartikulerer Heideggers kritik af humanismen: hvem skal tæmme mennesket, hvis der intet (eller ingen) er over mennesket?

Smag som dannelsesgrundlag

Lyotards tese om det særegnes uendelige antal variationer i nuancerne mellem to farver ligger til grund for endnu et træk ved den pædagogiske debat i tiden, spørgsmålet om fællesskabets karakter i moderniteten. Sverre Raffnsøe og Kristian Gylling Olesen lægger for i en artikel om smagens dannelse.⁶⁸

Det understreges ofte, hvordan dette fokus på individets særlige udtryk afskærer den enkelte fra fællesskabet, fordi den enkelte kun er til for sig selv i sit eget udtryk af sig selv. Dette forårsager angiveligt, at der mangler et væsentligt fællesskab, hvorfra vores fælles værdier kan finde næring og blomstre op... En sådan forståelse berører en central problematik... (men) på et mere basalt niveau indstifter dannelse af i dag... en anden problematik. Når samtidens dannelsesidealer giver mulighed for, at individet kan udtrykke noget særligt gennem et refleksivt selvforhold, er denne særlighed nemlig samtidig med til at skabe en fælles socialitet i samtiden... at individets særlige udtryk er kommet i forgrunden for fællesskabets iværksættelse... Vi kan med andre ord ikke udtrykke noget særligt, uden at denne særlighed samtidig bliver reflekteret ind i en mulig verden, hvor vi kan blive til, et muligt fællesskab.⁶⁹

Raffnsøe og Olesen redegør for Kants analyse af det normative, hvori han kommer frem til at der ikke kan føres belæg for en objektiv normativitet, hvorfor det først og fremmest må være smagen snarere end fornuften, der bør kaldes *common sense* (i artiklen *sensus communis*), hvilket for Kant betød, at loven, det normative, ikke kan sættes over etikken, det subjektive, men at de må forholde sig til hinanden i en vekselvirkning. Denne argumentation bruger Raffnsøe og Olesen til at forklare det nye i dannelsen, vekselvirkningen mellem dannelsen af smagen og smagens dannelse:

Dannelse af i dag bliver til i en transformation, i en omdannelse, fordi dannelse befinder sig som værende imellem en *dannelse af smagen*, som de særlige smagsudtryk, og en *smagens dannelse* som den fælles socialitet, de særegne smagsudtryk samtidigt meddeler de andre. Dannelse bliver dermed til i en selvbekræftende selvoverskridelse og en selvoverskridende selvbekræftelse.⁷⁰

Dannelse af smagen sker gennem den enkeltes frie beslutning, som subjektets frie handling, men er samtidig udtryk for subjektet som sin egen norm, hvorved smagen bliver til norm og mister sin åbenhed (eller gennemsigtighed), sin smagsfunktion, som er nødvendig for at kunne fastholde smagen. Denne udvikling giver mulighed for en forhandlingsanordning, hvor smag udveksles og gøres gensidigt normerende indenfor forhandlingens partnere. Eller sagt med andre ord, at der opstår fællesskaber omkring smagen og at disse fællesskaber, ved at være konstitueret ved smagen, forstærker smagen.

I dannelseshverdagen forklarer dette betydningen af at hænge sammen i identitetsforstærkende grupper af samme smag. På den anden side ligger der tilsyneladende ikke noget nyt her, men en konstatering af at "lige børn stadig leger bedst". - Dog med den forskel, at tidligere etableredes smagsfællesskaber for at realisere et større, udefra givet, dannelsesideal; hvor fællesskabet i dag kan centreres omkring hvad som helst, blot det forstærker smagen. Fællesskabet identificeres udadtil ved sin smag, og indadtil ved at den enkelte efterligner, bekræfter, smagen og gør fællesskabets smag til sin egen. Hiphop og popkulturen er eksempler på smagsfællesskaber.

Samme konklusion kommer professor Birgitte Holm Sørensen fra DPU til:

⁶⁸ Sverre Raffnsøe og Kristian Gylling Olesen: *Smagens dannelse og dannelsen af smagen*, Dannelse mellem subjektet og det almene, DPU 2005 side 43f

⁶⁹ Ibid s45-46

⁷⁰ Dannelse mellem subjektet og det almene s65

Traditionelt har dannelsesforståelsen været knyttet til, at der har været et bestemt dannelsesindhold, som børnene skulle lære. Børns dannelse bliver i dag af mere og mere forskellig og individuel karakter, og der er en tendens til, at børnene i højere grad er styrende i forhold til deres egen dannelse.⁷¹

En anden type smagsfællesskab er ifølge Lars Geers Hammershøj⁷² stemningsfællesskabet, der ikke er karakteriseret ved en tankefunderet (apollinsk) smag (jeg har valgt at gå sådan klædt, fordi...), men ved en ekstatiske (dionysisk) stemning, eksempelvis som teknofesten. Begge typer udgør et dannelsesforum, der bekræfter den enkeltes frihed og individuelle valg, men som samtidig er et særdeles smalt fællesskab, i og med dets eksistensgrundlag er medlemmernes i forvejen anerkendte smag.

Demokratisk dannelse eller dannelse til demokrati

Finn Thorbjørn Hansen gengiver i *Etik og dannelse i skolen*⁷³ ungdomsforskeren Birgitte Simonsens undersøgelse af unge og demokrati. Heri peger hun på, at synet på demokrati har ændret sig fra at være en forpligtelse over det fælles samfund, underforstået at det fælles bedste også er det bedste for den enkelte, til at demokratiets berettigelse i dag vurderes på den personlige vinding. For unge i dag er demokrati og demokratisk adfærd noget, der knyttes tæt sammen med et personligt ansvar:

Demokrati er blevet til et personligt anliggende, en indre proces, en diskussion man fører med sig selv om, hvad der er ønskeligt og rigtigt og rimeligt... Der er... en udpræget forståelse og tolerance over for de deltagere, som ikke ønsker at følge flertallets beslutning, hvis de ikke føler "de har sig selv med". For det er det afgørende, at man forbliver tro imod sig selv og ikke blot konformt følger, hvad flertallet har bestemt.⁷⁴

Men dermed er demokratiforståelse så at sige vendt på hovedet. Fra at være den enkeltes ret til at bidrage til fællesskabet og dermed være med til at forme fællesskabet, er demokrati i dag et spørgsmål om den enkeltes ret overfor fællesskabet, forstået som fællesskabets pligt til at tilgodese den enkeltes ret. Demokrati er ikke længere noget, vi skaber sammen, men tages for givet og opleves som begrænsende for den enkeltes udfoldelse. Fordi demokratiet er givet på forhånd og står som garant for den enkelte borgers rettigheder, træder det ind på dannelsesgrundlagets plads, hvorved demokratiet får karakter af et værdigrundlag. Men demokrati er ikke et værdigrundlag, men et styringsredskab. Demokrati er, at hvad som helst kan besluttes, blot der er flertal, og er dermed underlagt sin egen parole. Fordi demokrati kun handler om at skabe flertal, er demokratiet end ikke garant for den enkelte, men kun for flertallet.

I den forstand er oplevelsen af demokratiet som begrænsende for den enkeltes udfoldelse en mere realistisk og autentisk opfattelse af demokratiet end den tidligere fællesskabsformidlende forståelse. Det var fællesskabet - folket, arbejderne, pøblen - som i midten af 1800-tallet i demokratiet så et brugbart alternativ til enevælden (eller til kirken i Frankrig i slutningen af 1700-tallet), hvorved fællesskabet står over demokratiet.

Demokratisk dannelse, eller dannelse til demokrati, er bestemt værdifuldt, men risikerer som dannelsesgrundlag at blive tillagt en værdi, det ikke besidder. Menneskerettigheder opstår ikke af demokratiet, men bærer demokratiet. Der, hvor menneskerettigheder trues af flertalsafgørelser, er det ikke demokratiet, men det underliggende dannelsesgrundlag, der må tage kampen op.

⁷¹ Her citeret af Claus Nelson, *Medborgerskab, identitet og demokratisk dannelse*, DPU 2004, side 177

⁷² Lars Geers Hammershøj, DPU, foredrag på CVU Fyns Odensekonference 2007 *Selvdannelsens Århundrede, Selvdannelse og fællesskaber under forandring*

⁷³ *Etik og dannelse i skolen*, Gyldendal 2006, s221

⁷⁴ Birgitte Simonsen citeret i *Etik og dannelse i skolen*, s221

3.

Kristendom som dannelsesgrundlag

At fremstille kristendommen som bæredygtigt dannelsesgrundlag er i bund og grund blot en dekonstruktion af vor egen europæiske kulturhistorie. Kristendommen har været kulturbærende i Europa siden kristenhedens allerførste tid. Allerede på Ny testaments tid har Paulus og flere af de første kristne apostle bragt kristendommen til Europa, og i løbet af de første to århundreder er kristendommen nået til Alperne, og i det 4. og 5. århundrede når kristendommen videre op til Tyskland og England. Og når filosoffer som Kant og Nietzsche ihærdigt afdækker og udstiller den dogmatiske kristenhed som ufrugtbar ørkenland med en utroværdig metafysik og stagneret moralitet, sker det på kristen grund. End ikke Darwin er ude i et opgør med kristendommen, men gør op med den fastlåste videnskabsforståelse som kendetegnede kirken på Darwins tid. Darwins projekt er dekonstruktion og ikke afskrivning af kristendommen. End ikke Marx og Hegel er løsrevet fra kristendommen, men ønsker at nedbryde de falske gudebilleder for at nå ind til en større ægthed. Hele den humanistiske dannelsesstraditions sandhedsideal og menneskelige værdier hviler på kristen grund. Selv kravet om religionsfrihed er klart relateret til kristen tænkning, og findes ikke tilsvarende i andre religioner.

Så på samme måde som filosofi og litteratur med Nietzsche, Heidegger og Derrida gentagne gange er blevet dekonstrueret, går vejen til forståelse af kristendom som bæredygtigt dannelsesgrundlag via en dekonstruktion. Begrebet og processen rummer en negativitet, en ødelæggelse eller nedrivning (Nietzsche: *Abrissen*) af det bestående, hvilket netop er intentionen, hvorfor store dele af kirken og kristenheden har valgt at søge tilflugt og forskansning i traditionalisme og kristen romantik. Men dekonstruktionens mål var menneskets befrielse fra en ikke længere bæredygtig sandhedsopfattelse på samme måde som lægen er nødt til at skære det døde væv bort i et sår for at det skal blive sundt og hele. På samme måde er kristendommen nødt til at renses for at genvinde sin vitalitet. Den østrigske filosof Edmund Husserl (1859-1938) talte om *Abbauen*, og det er netop, hvad den europæiske kristenhed gennemgår i vor tid. Overalt taber kirken tilsyneladende terræn, fordi dens *system* afsløres som utilstrækkeligt. Men kristendom er ikke et system og derfor er kristendommens *abbau* ikke dens ophør, men nærmere dens renselse, for at kristendommen skal genvinde liv og vitalitet. Kun sådan, som levende og vital relation, er kristendommen bæredygtig og værd at ophøje til dannelsesgrundlag.

Baggrunden for den kristne dannelsesstænkning

Kristendommen er ikke opstået ud af ingenting, men har været under stærk indflydelse af primært to samtidige strømninger, nemlig den jødiske tradition, kristendommen vokser ud af, og den græsk-romerske kultur, som kristendommen bliver til i. Kristendommen deler hele sin gudsforståelse, grundlæggende virkelighedsforståelse og menneskesyn med jødedommen. Jesus initierer ikke et opgør med jødedommens grundlag, men med den aktuelle tillempning på Jesu samtid. Det er langt mere et *abbau* og en dekonstruktion, som er Jesu ærinde, end et egentligt opgør med jødedommen. Derfor er det vigtigt at forstå den jødiske tænkning for at forstå kristendommen.

Modsat forholder det sig med den græsk-romerske kulturelle samtid, der repræsenterer en radikal anderledes gudsopfattelse, virkelighedsforståelse og menneskesyn. I den græsk-romerske samtid blive de kristne opfattet som ateister, fordi de bekendte én Gud og ikke flere, fordi mennesker er mennesker og ikke guder, heller ikke kejseren, og fordi de så storheden i livet her og nu og ikke i en åndelig, ophøjet idéverden. - En holdning, der kom til at koste adskillige kristne livet, men som ikke desto mindre var livet værd; alt andet ville være at fornægte livet.

I det følgende skal de to belyses; jødedommen for at pege på det relationelle gudsforhold, på fastholdelsen af Guds suveræniteten over verden såvel som over ondskaben og på forståelsen af mennesket som skabt i Guds billede. Den græske tænkning, og specielt Platon, for dens grundlæggende dualisme og verdensfjernhed som kommer til at være grundlæggende for Platons *paideia*-ideal såvel som for gnosticismen på Irenæus' tid.

Det relationelle jødiske gudsforhold

I det jødiske gudsforhold i Gamle Testamente ses en tænkning, der i sin grund og hele væsen er gennemgribende relationel, men som med tiden ændrer karakter i og med at normativiteten går fra at være den konstruktive og opretholdende ramme for relationen til at fastlåses og blive regler frem for relation.

For jøden i Gamle Testamente er hverken verden eller det enkelte menneskes eksistens og daglige tilværelse en tilfældighed, men begge er resultatet af Gud Jahves vilje til liv og fællesskab. Disse to træk er så grundlæggende, at de gennemsyrrer hele den jødiske virkelighedsforståelse og også bliver grundlæggende for deres selvforståelse som Guds udvalgte folk. Udvælgelsen skal ikke forstås som selvhævdelse eller som fortjeneste, men er Guds vilje til liv og fællesskab = overlevelse. Ligeledes er den normativitet, som for os ofte kommer til at stå som det bærende element i Gamle Testaments gudsforsståelse, ikke lovtrædom for jøden, men udtrykker rammerne og det konkrete indhold af fællesskabet med Gud, som derved bliver til en daglig velsignelse, der fremkalder taknemmelighed og lovprisning.

Guds storhed, suveræniteten og hellighed er ikke en filosofisk eller kosmologisk storhed, hvor Gud residerer på en trone i verdensrummet. Gud er på samme tid transcendent og immanent alt det skabte, og det er ud fra denne dobbelthed, og ikke ud fra en kosmologisk ophøjethed, at Guds storhed skal forstås. Gud Jahve er verdens skaber og opretholder. Alt er blevet til ved ham, og alt bærer hans vilje og liv i sig. Han er den suveræne, der taler og det sker, former og det bliver til, tager tilbage og det dør. Fra ham er alt liv, og alt liv opretholdes med ved ham. Han er herre over alt det skabte, såvel som over det, vi ikke kender til, men som måtte være der alligevel. Dermed står Gud over alt og er forud for alt, og står, med et stadigt nærvær, som garant for verdens og alt livs overlevelse.

Der hersker en fundamental dobbelthed af afhængighed og taknemmelighed fra alt det levendes side. Afhængigheden opstår fordi Gud er den suveræne, der vedvarende står bag og opretholder alt liv. Alt levende, også mennesket, er fundamentalt udleveret til Gud og tilhører Gud.

Jorden med alt, hvad den rummer, verden og dens beboere, tilhører Herren. (Sl 24,1)

Når det jødiske folk kalder Gud for Herren, er det ikke blot et fromt ord, men en anerkendelse af Guds suveræniteten, og rummer en accept af, at Gud har magten, og er dermed en underkastelse, der i Gamle Testamente formuleres som "du skal frygte Gud" som for eksempel i 5 Mos 31,12:

Kald folket sammen, mænd, kvinder og børn og de fremmede i dine byer, for at de må høre... og lære at frygte Herren jeres Gud og omhyggeligt følge alle ordene i denne lov.

For det jøden er magtforholdet indiskutabelt; overfor Gud har mennesket kun ét at gøre, at holde hans anordninger og befalinger, for deraf afhænger livet og lykken (5 Mos 4,40; 30,20). At frygte Gud er ikke det samme som at frygte for Gud. At frygte Gud er at leve i fællesskab med Gud ved at følge hans vilje og anordninger, mens at frygte for Gud er at ville undgå Gud. Gud er ikke en Gud, der skal tækkes og behages, for at det går mennesket, og verden, godt. Forholdet er langt mere ontologisk; det handler om menneskets konstitution som skabt af Gud og skabt i Guds billede, skabt i kærlighed, på samme måde som forældre sætter børn i verden af kærlighed. Derfor taler den jødiske trosbekendelse ikke om, hvad man tror, men om hvad man elsker.

Hør, Israel! Herren vor Gud, Herren er én. Derfor skal du elske Herren din Gud af hele dit hjerte og af hele din sjæl og af hele din styrke. (5 Mos 6,4-6)

Og derfor ser jøden på Guds suveræniteten, og på det at frygte Gud, med taknemmelighed, ud fra en overbevisning om, Gud vælger at bruge sin magt positivt til opretholdelse, liv, fællesskab og hellighed, hvor han kunne bruge den til død og ødelæggelse. Og derfor er Guds love og anordninger ikke en restriktion, men en velsignelse. Velsignet er den, der har hørt Herrens ord og lever derefter. Velsignet er den, der følger budene og ikke synder (2 Mos 2,20). Livet lykkes, livet bliver frugtbart, giver overskud, fører til rigdom og sundhed for den, der frygter Herren. (5 Mos 30)

Og dog standser også jøden op og spørger efter livets mening, spørger til ondskaben, hvorfor der er krig, når Gud burde sikre fred, sult og sygdom, selvom man tilhører Guds ejendomsfolk.

Det umiddelbare svar har været, at Guds vilje ikke kan være tilstrækkeligt efterlevet, siden lykken og freden halter. Det ligger dybt i Gamle Testamente, at ulykke, krig, sygdom og fattigdom ikke kan komme fra Gud, og derfor må være et resultat af at leve adskilt fra Gud. Sygdom er aldrig Guds skyld, for han er hellig og kærlig, og beskytter dem, han har kæret. Altså må elendigheden skyldes mennesket. - Men hvordan kan mennesket være skabt i Guds billede, skabt til fællesskab, skabt for at skulle lykkes, skabt til at og for at skulle behage Gud, af en suveræn Gud, og så ikke være i stand til det? Og i yderste ende, hvorfor skal livet ophøre, hvorfor skaber en evig Gud et tidsbegrænset, forgængeligt, menneske i sit billede? Derfor holder det umiddelbare svar ikke. Selvom skylden lægges på menneskets mangelfulde efterlevelse af Guds bud og anordninger, falder det tilbage på Gud selv. Er Gud fuldkommen, er han det også i sit skaberværk. Det var jo det, der lå i ordene "og Gud så, hvor godt det var" (1 Mos 1,31).

Et andet svar har sin rod i Israels historie som folk på konstant vandring. Helt tilbage til Abraham, der forlod Ur og begav sig af sted for at finde et bedre land; til Moses, der befrier sit folk fra Faraos og leder det frem til Det Forjættede Land; til deportationen af hele folket til Babylon flere hundrede år senere og igen, efter frigivelsen, tilbage til Palæstina for at genoprette, genskabe, Det Forjættede Land; hele tiden har der ude i horisonten, eller længere ude endnu, været et sted, et land, der "flyder med mælk og honning" (2 Mos 3,8 m.fl.), et land og en tid, hvor al elendighed er forsvunden, og hvor Guds vilje sker. Men heller ikke dette svar har været tilstrækkeligt, for hvorfor bliver landet ved med at ligge i det fjerne? Og hvad er der galt med den jord, som Gud har skabt god, siden det ikke lykkes her, hvor vi bor?

Det for os nærliggende svar, at elendigheden skyldes en ond modpol til Gud, er en ganske fremmed tanke for jøden i Gamle Testamente. Gud er én, og alle andre guder er falske, afguder eller ikke-guder, og har derfor ikke anden magt end den, mennesker selv tillægger dem (eksempelvis guldkalven 2 Mos 32,4 eller Ba'al i Dom 6,32). Heller ikke slangen i haven i 1 Mos 3 er en ond, dæmonisk magt, men er skabt af Gud (se nedenfor).

Langt stærkere står det svar, som kommer frem i den senjødiske visdomslitteratur, specielt Jobs Bog og Prædikerens Bog:

Jeg, Prædikereren, var konge i Jerusalem over Israel, og jeg havde til hensigt med visdom at undersøge og udforske alt det, der sker under himlen. Men det er en uheldig plage, Gud har givet menneskene at plage sig med! Jeg så, at alle de ting, der sker under solen, er tomhed og jagen efter vind. Det krumme kan ikke gøres lige, det, der mangler, kan ikke tælles med. Jeg sagde ved mig selv: Jeg er nået højere og længere i visdom end nogen af dem, der regerede over Jerusalem før mig, og jeg har opnået stor visdom og kundskab. Jeg havde til hensigt at forstå visdom og kundskab, dumhed og dårskab. Jeg måtte erkende, at også det var jagen efter vind, for jo større visdom, des større kval, den, der øger sin kundskab, øger sin smerte. Jeg tænkte: Lad mig prøve at nyde glæden og lykken! Men også det var tomhed! Om lystigheden måtte jeg sige: »Den er tåbelig!« og om glæden: »Hvad fører den til?« Jeg traf den beslutning at styrke mig med vin — dog sådan at min forstand styrede mig med visdom — og at slå mig på dårskab for at se, om dette er den lykke, som menneskene kan opnå under himlen i deres korte liv. Jeg satte store ting i gang: Jeg byggede mig huse og plantede vingårde; jeg anlagde haver og parker og plantede alle slags frugttræer i dem; jeg anlagde damme til at vande den spirende skov. Jeg købte trælle og trælkvinder, og jeg fik hustrælle; jeg fik også mange køer og får, flere end nogen, der havde været før mig i Jerusalem. Jeg samlede også sølv og guld, kongers og landes rigdomme; jeg anskaffede mig sangere og sangerinder og mænds vellyst, kvinder i mængde. Jeg blev mægtig og nåede længere end nogen, der havde været før mig i Jerusalem, og min visdom havde jeg i behold! Jeg sagde ikke nej til noget af det, mine øjne begærede; jeg nægtede ikke mit hjerte nogen glæde. Nej, mit hjerte havde glæde af alt mit slid, og det var lønnen for alt mit slid. Men da jeg så tilbage på alt det, mine hænder havde udført, og på det slid, jeg havde haft med at udføre det, da var det alt

sammen tomhed og jagen efter vind, og der var ikke noget udbytte af det under solen.
(Præd 1,12-2,11)

Svaret, som hele tiden lurer, er, at der ikke er noget enkelt svar. Tilværelsens dybeste mysterium holder Gud for sig selv. I sin visdom har Gud givet os rammerne, men ikke alle svarene:

Når du har hørt det hele, skal du drage den slutning: Frygt Gud, og hold hans bud, det skal alle mennesker! For Gud kræver dig til regnskab for enhver handling, alt det skjulte, godt eller ondt.
(Præd 12,13-14)

Også i det lys skal samtalen mellem Adam og slangen ses i 1 Mos 3. Den beretning, som vi har lært at kalde syndefaldet, og som i forhold til alle lignende udødelighedsmyter får den modsatte konsekvens, at mennesket ikke sejrer og ikke får lov til at tage af livets træ⁷⁵, er i jødisk forståelse ikke et syndefald, men står som det første og skelsættende markering af Guds suverænitet og menneskets afhængighed deraf. I jødisk livsforståelse fortæller beretningen fra haven om de yderste grænser for mennesket, som er sat af Gud, og som det derfor ikke er muligt for mennesket at overskride uden at tilintetgøre sig selv. Derfor vender jøden om og lægger svaret i Guds hånd, når han når til grænsen for sin visdom. Prædikeren, ligesom Job, ligesom Adam, ligesom ethvert menneske må gøre, kommer til kort overfor Guds visdom; men accepterer det som del af Guds suverænitet, og finder fred og hvile i alt det smukke, som vidner om Gud, i stedet for at ædes op af frygt for det, der ikke hænger sammen.

Selv om jeg går i mørkets dal, frygter jeg intet ondt, for du er hos mig, din stok og din stav er min trøst.
(SI 23,4)

Betydning for dannelsen

Denne virkelighedsopfattelse, som netop ikke er filosofisk eller metafysisk, men som udgør en daglig handlings- og forståelsesramme der giver helhed og sammenhæng i tilværelsen, udgør et stærkt livs- og dannelsesgrundlag, der skaber det dannelsesrum som dannelsen sker i. Og dets værdi og anvendelse som dannelsesgrundlag er tydelig. Dagligdags regler og rammer er rodfæstet i relationen til Gud; det er Gud, der giver loven, Gud, der taler til Moses, til præsterne, dommerne, kongerne, profeterne og lærerne. Værdien som dannelsesgrundlag, og bevidstheden herom, ses også tydeligt i det jødiske historiesyn. af videreførelsen af traditionen til børn, børnebørn og alle kommende slægter. Historien er folkets historie, det folk, der vandrer sammen med Gud, og derfor er historien også Guds historie, Guds fortælling til sit folk, og så meget mere identitetsskabende.

Dette skal I overholde som en forordning for jer og jeres børn til evig tid. Når I kommer til det land, Herren vil give jer, sådan som han har lovet, skal I overholde denne skik. Og når jeres børn spørger, hvad det er for en skik, I har, skal I svare: Det er påskeoffer for Herren, fordi han i Egypten sprang israelitternes huse over, da han slog egypterne ned, men skånedes vores huse.
(2 Mos 12,24-27)

Du må ikke bøje retten for den fremmede og den faderløse, og du må ikke tage enkens klædning i pant. Husk, at du selv var træ i Egypten, og at Herren din Gud udfriede dig derfra. Derfor befaler jeg dig at handle sådan.
(5 Mos 24,17-18)

⁷⁵ Se Eliade, De Religiøse Ideers Historie I, Gyldendal 1983, s 150f

Det samme mønster går igen i hele pagtstanken, og i opsummeringen af fædrenes Gud. Israels Gud er ikke kun det nuværende folks Gud, men den samme Gud, som var Gud for Abraham, Isak, Jakob, Moses...

Gud talte til Moses og sagde til ham: »Jeg er Herren! Jeg viste mig for Abraham, for Isak og for Jakob som Gud den Almægtige, men under mit navn Jahve gav jeg mig ikke til kende for dem. Jeg oprettede også min pagt med dem om at give dem Kana'an, det land hvor de boede som fremmede. Nu har jeg hørt israelitternes jamren over, at egypterne har gjort dem til trælle, og jeg husker på min pagt.

(2 Mos 6,2-6)

Kristendommens græsk-romerske kultursamtid

Set i dannelsessammenhæng er der afgørende forskel på den jødisk-kristne dannelsesstradition og den græske. Hvor dannelse i jødisk tænkning er at formes som menneske i Guds billede og lighed, i et bevidst afhængighedsforhold fra menneskets side, er dannelse i græsk tænkning at blive oplyst og få indsigt, "blive ført ind i virkeligheden"⁷⁶ eller "blive oplyst og få indsigt i tingenes egentlige sammenhæng". Det er således gnosis, der er dannelsesindholdet i græsk tænkning, mens det er menneskelivet, der er dannelsesindholdet i jødisk tænkning.

I græsk tænkning skyldes verdens tilblivelse, alt det der er, både jord og himmellegemer, mennesker og guder, et samlet, bagvedliggende eller overordnet livsprincip, et guddommeligt harmoniserende princip⁷⁷, der giver alt den samme retning, eller samme bevægelse mod fuldendelsen i kosmos. Dette overordnede livsprincip har skæbnekarakter, både guder og mennesker er underlagt det i den forstand, at det er det sande, egentlige, mål for tilværelsen, og at man, om man er gud eller menneske, gør sig skyldig i overmod, hybris, hvis man forsøger at bryde med, eller undlader at efterstræbe dette livsprincip. Således skriver allerede Homer (omtr. 750 f.Kr) i digtene Iliaden og Odysseen om denne skæbnebestemthed, her i Bent Nabe-Nielsens fortolkning:

De homeriske digte afspejler en guddommelig verdensorden, hvor guder og helte spiller deres af skæbnen bestemte roller. De er som læredigte paradigmer på et bestemt livssyn, hvor helteidealet var det, man stillede mod i opdragelsen.

De olympiske guder, der står bag heltenes kampe om Troja, er ganske vist mægtige, men de er ikke overmægtige, og de taler til heltene som ligeværdige. Guderne har menneskelige egenskaber og svagheder, og de er ikke på større afstand af de jordiske væsener, end de kan forelske sig i dem og endda få børn med dem.

Alligevel er der en afgørende forskel: menneskene er dødelige, guderne derimod udødelige... Budskabet er derfor: Tænk på, at du er dødelig, og at dit liv er begrænset. Det er livets glæder, der tæller, ikke døden. Det menneske, som ikke betænker sin dødelighed, gør sig skyldig i 'hybris', overmod.⁷⁸

Nabe-Nielsen berører her et andet grundlæggende træk i det antikke græske dannelsesgrundlag, det dualistiske forhold mellem kaos og kosmos, mellem det bagvedliggende evige livsprincip og de ufuldkomne forhold i denne verden, mellem udødelige guder og dødelige mennesker, mellem at stræbe efter det guddommelige og samtidig betænke sin menneskelighed, mellem at vise mod og anstrenge sig, uden at det fører til overmod.

⁷⁶ Ibid, side 58

⁷⁷ Ibid, side 59

⁷⁸ Bent Nabe-Nielsen: Dannelsens Veje I, Klim 2007, side 52-53

Meget tidligt i den græske mytologi grundlægges denne dualisme, hvorved gudeverdenen idealiseres og menneskeverdenen reduceres til en lavere, ufuldkommen, verden. Forholdet mellem guder og mennesker er ganske vidst gensidigt, relationelt, med det formål at menneskene spejler sig i gudernes egenskaber og stræber mod så stor lighed med dem som mulig, men forholdet er aldrig ligeligt. Mennesket er underlagt guderne, og dets skæbne udstukket af skæbnegudinderne, moirerne (moira = skæbne, lod) som holder selv gudernes skæbne i deres hænder.

Den dualistiske virkelighedsforståelse kommer, næsten arketypisk, til udtryk i de to guder Apollon og Dionysos. Apollon er lysets og sangens gud, og dermed også den mest guddommelige gud, idet lyset og sangen var blandt de ypperligste guddommelige egenskaber. Ikke sang i nutidig forstand, men sang og digtning indenfor stramme og regelrette, metriske og hos Pythagoras direkte matematiske rammer, hvilket medførte, at Apollon blev tillagt egenskaberne mådehold, begrænsning og selvbeherskelse. *Kend dig selv* skrev man ovenover hans tempel i Delfi, hvilket ikke er det samme som at kende sine forskellige evner og talenter i en moderne psykologisk betydning, men betød kend din fundamentale begrænsning som menneske. Som dannelsesgrundlag fremmer Apollon derfor det begrænsende, det mådeholdende, det fattede og regelrette.

Apollons modsætning er Dionysos, som er vinens, ekstasens, vildskabens og grænseløshedens gud. Ekstase i græsk tænkning er guddommeligt og en vej ind i gudeverdenen, og at beruses er at fornemme gudernes nærvær. Ekstasen, der på græsk betyder at være ude af sin tilstand (ek = ud + stasis = tilstand), var positivt, for det at "stå ud af sig selv" gav samtidig plads for at guderne kunne tage plads i en, hvilket skete ved besættelse, som på græsk blev kaldt entusiasme (egentlig enthousiasmos; (en = i + theo = gud + iasmos = givet af). Dionysos og Dionysoskulten kommer dermed til at fremme et dannelsesgrundlag, der ser grænseløshed, vildskab og orgier som dannelse.

Denne modsætning mellem på den ene side Apollon, mådehold og menneskelighed, og på den anden side Dionysos, grænseløshed og guddommeliggørelse kom til at stå som yderpolerne i dannelses-tænkningen op gennem antikken.

I bund og grund består den menneskelige dannelse i at finde sig selv og sin placering i kosmos. Mister man fodfæste og får tilbagefald til kaos, eller udfordrer man skæbnen og bliver overmodig, straffes man med nemesis. Det indre såvel som det ydre må afspejle kosmos, der udtrykker den højere retfærdighed og dermed er identisk med 'det gode'. Selv guderne må respektere denne højere orden, ligesom også naturen må.⁷⁹

Både Sokrates og Platon er konsekvent teleologiske (formålsopfyldende) i deres tænkning. Der er et formål for alting, et mål, en tanke, en harmoni, som er den ultimative mening med alt. Sokrates henter denne overbevisning fra Homers verdenssyn, men forfiner og radikaliserer det. Sokrates udvikler en metafysik, hvor den synlige verden kun er en skyggeverden af den egentlige, bagvedliggende og virkelige verden. De fysiske ting, der omgiver os, er skygger af deres egentlige ophav i ideernes verden. At vi ser og kan føle tingene er kun udtryk for deres midlertidige fremtoning i ufuldstændig og forbigående form, mens den egentlige form, dens *areté* (duelighed, evne, formål) er det, livet handler om at stræbe hen mod. Sokrates sammenligner denne proces med jordmoderen, der hjælper barnet til verden. Det er ikke en tilblivelse, barnet findes i forvejen, men bringes frem i lyset, hjælpes frem for at leve det liv, det er skabt til; hvorfor Sokrates kalder dette for *maieutik* (jordmoderkunst).

Tilsvarende betragter Platon ikke den synlige verden som den egentlige eller virkelige, men definerer den som fænomener, eller som spejlbilleder af den egentlige verden, hvor spejlbillederne er det, vi ser. Platon forklarer også sin tænkning med ordene stoflig og ikke-stoflig, og tænker sig den ikke-stoflige verden som en bagvedliggende idéverden, der som ideer udgør en evig og uforanderlig verden. Ideer skal her ikke forstås som tanker eller abstrakte forestillinger, men som virkelige, som realiteter i den bagvedliggende idéverden, der kun kan opfattes med sjælens øje, på samme måde som kunstneren 'ser' sit kunstværk for sit indre øje inden det er blevet til som synligt.

Denne dualisme betyder for Platon, at sand erkendelse, sand visdom eller sand dannelse er et spørgsmål om at erkende og mestre de evige og uforanderlige ideer. Dette indarbejder Platon i hele sin skabelsesforståelse, som en antropologisk sjælelære, eller som den menneskelige side af den kosmologiske sjælelære. Menneskets sjæl består af tre dele:

⁷⁹ Ibid, side 57

Tanken, der befinder sig i hovedet
 Thymos, der befinder sig i brystet
 Begæret, der befinder sig i kroppen, centreret i underlivet

De tre dele er hierarkisk forbundne, og hver del er tildelt et mål, en fuldendelse, som er virkeliggørelsen af den bagvedliggende ide, og som virkeliggøres i form af en tilhørende, konkret, dyd. Tankens dyd er visdom og erkendelse, jf. ovenfor, thymos, der bedst oversættes med intuition, har dyden modet, og begæret fuldendes i dyden sofrosyne, det rene, det gavnlige.

Den største dyd for Platon er imidlertid retfærdigheden, at alt fungerer og realiserer sin bagvedliggende ide, for derved realiseres kosmos. Ide og fænomen sammenfalder, hvilket er den fuldkomne lykke for enhver genstand og ethvert forhold. Derfor er dannelsen mod retfærdighed det vigtigste for Platon, og opnåelsen af retfærdigheden er for Platon at skue, ja, næsten at træde, ind i idéverdenen, ind i kosmos og ind i lykken (kosmos er lykken). En tanke, der af mange ses som parallel til det evige liv i kristen tænkning.

Lykkes det ikke at opnå retfærdighedens stadi inden døden, vil man blive tvunget til opdragelse i underverdenen, og derefter sendt tilbage til jorden for at gøre et nyt forsøg.⁸⁰

Det er disse ingredienser, (1) dualismen mellem idéverdenen og den sanselige verden, (2) en hierarkisk, kosmologisk, sjælelære og (3) et apollinsk ideal om mådehold og besindighed, at bemestre tilværelsen, som kommer til at udgøre Platon dannelsesgrundlag forud for hans lære om staten og dens sociale struktur, paideia.

Platons paldela-ideal

Platons mål med sin stat er at skabe et alternativ til den magtbaserede stat. Den fuldkomne, den retfærdige, stat hviler ikke på magtstrukturer, men på fornuft som realiseringen af kosmos. Herved udgør paideia en sammentænkning af både kosmologi og sociologi, hvor det teleologiske kosmos-dannelsesgrundlag bliver den gennemgående platform for realiseringen af lykken i såvel makrokosmos (kosmologien) som i mikrokosmos (samfundet, staten, og dermed i det enkelte menneske).

For at nå frem hertil må menneskesjælen udvikles frem mod at være fornufts sjæl, hvilket sker gennem opdragelse og udvikling af ens medfødte anlæg (formål). Der er mennesker, der er født med anlæg for at arbejde, eller rettere, med det formål at *skulle* arbejde for at realisere sit formål; og der er mennesker, der født med anlæg for at tænke, og dermed skulle lede og styre (og ikke arbejde) for at realisere sit formål. Kun sådan, ved at hver enkelt menneske realiserer sit oprindelige (bagvedliggende, idébestemte) formål, kan kosmos realiseres og den retfærdige stat bestå. Platon forestiller sig en rangordnet (evnebestemt) samfundsstruktur med folket (arbejdere, håndværkere og handelsfolk) nederst og slaverne allernederst. Til at lede og opdrage folket indsætter Platon vogterne, der, for at opfylde deres formål, må hellige sig vogtergerningen helt og fuldt, fri af bekymringer og fristelser, hvorfor de skal indgå i et kommunistisk ejendomsfællesskab i afsøndrede lejre.

De må ikke eje privat ejendom, og de kan ikke indgå i ægteskab; de skal nok avle børn, men myndighederne bestemmer med hvem; intet barn må kende sin far, og ingen far sit barn, alle børnene opdrages under ét i opfostringshuse på statens bekostning og under dens ledelse, og opdragelsen skal ske på legeme og ånd efter yderst strenge etiske principper... Målet er en skøn sjæl i en skøn ydre form, mod og indsigt, et hårdført og smidigt legeme og intellektuel dannelse. Efter et par års militærtjeneste skal den unge mand i fem år studere filosofi, og først så er han moden til at overtage det egentlige vogterherv⁸¹

Formålet for vogterne er at vogte folket forstået positivt. Deres opgave er at realisere det græske mådeholdsideal, alting med måde, ved at undgå både fattigdom og rigdom, underlegenhed og overmod.

Samfundets egentlige top, dets egentlige ledere, er filosofferne, der for Platon er endnu mere asketiske og puritanske. Det er tydeligt at Platon kæmper for opretholdelsen af sit dannelsesgrundlag, men presser sig samtidig længere og længere ud i en rationel

⁸⁰ Jvf Sløk, De Europæiske Ideers historie, Gyldendal 1985, side 80.

⁸¹ Ibid, side 87

virkelighedsforståelse, hvor det apollinske ideal fuldstændig styrer, og alle lyster, allermost seksualdriften, skal underlægges strenghed, mådehold og fornuft.

Det er denne idealisere og normative virkelighed, med dens udgangspunkt i en dualistisk verdensforståelse, der gør paideia-idealet uegnet som dannelsesgrundlag.

Dekonstruktion for at genopdage det relationelle

Det ligger i selve kristendommens eksistensgrundlag og tilblivelse, at den ikke er et system, men en folkelig bevægelse; bogstaveligt talt en vandring i en mands fodspor. Kristendom er at være efterfølger af Jesus Kristus i sindelag, holdning og handling. Ikke for at gentage hans livshistorie, men for at gøre hans livsindstilling og menneskesyn til ens egen. Der er i kristendommen en dobbelt forankring, der altid forpligter i forhold til det liv man lever, men som samtidig er forankret i det, som kristendommen kalder Guds Rige. Kristendommen ser livet som en gave, der er givet til hvert eneste menneske for at skulle leves og forvaltes, eller, forvaltes for at kunne leves. Livet er i kristen forståelse rigt og stort, endda uendeligt, og dog ikke normløst eller ligegyldigt. Baumans betoning af tidens rum som forpligtende og meningsdannende forudsætning for at livet ikke bare er, men leves, har rødder direkte tilbage til den kristne livsforståelse. Kristendommen forpligter den enkelte på livet her og nu, men sætter samtidig den enkelte liv og konstante nu ind i en større sammenhæng ved at pege på konsekvensen af ens tanker og handlinger. Kristendommens efterfølgelsestanke kan formuleres som to enkle spørgsmål:

- Hvad ville Jesus have sagt eller gjort i denne situation?
- Har mit liv, mine tanker, følelser og handlinger, retning mod Guds Rige?

Nogle vil opleve svaret entydigt, andre vil være i tvivl om der overhovedet gives noget svar. For det ligger i den dobbelte forankring, i nuets konkrete historie og samfundsforhold på den ene side og processen hen mod Guds Rige på den anden, at vejen mellem de to ikke nødvendigvis er en ret linje, men udgør et rum. Et rum, der ikke ophæver forankringen, men skaber rummelighed mellem forankringen. Selv Jesus gav oftest ikke entydige svar, men inviterede sin modpart til selv at tænke, selv at stille sig i rummet og vælge retning. I stedet for færdige svar, der nemt fratager den enkelte sit ansvar, valgte Jesus at leve sit liv på Gudsrigets betingelser og dermed gøre sin livsrelation til svar. For kun sådan muliggøres forskellighed i efterfølgelsen, i respekt for frihed og individuel forvaltning. I dannelsessammenhæng er det afgørende, at kristendommens dannelsesbillede, det billede dannelsen sigter mod, ikke er ét menneske, end ikke Jesus, men mennesker skabt i Guds billede, hvorved forstås, at Gud som uendelig mangfoldig udtrykker sit billede ved at skabe en uendelig mangfoldighed af mennesker.

Efterfølgelsens væsen kommer også til udtryk i karakteren af den kristne relation til Gud. Gud giver kun yderst sjældent færdige svar, for svar risikerer at ophæve relationen og overlade effektueringen af svaret til den enkelte. Kristendom som dannelsesgrundlag er ikke en kontraktmæssig adgang til livets store facitliste, men en relation, hvor jeg vedbliver med at være mig selv, og dog har en ven at vandre sammen med. En ven som vil være med på min vandring fra rejsens start til slut, men som, ligesom jeg selv, er et jeg, der følger sin vej - i dette tilfælde Guds vej - og som jeg derfor kan slå følge med for at fastholde retningen mod guds Rige. Det er dette som Bibelen forstår ved Helligånden.

Kristendommens tre grundlæggende retninger

Ganske tidligt i kristendommens historie stilles de kristne til ansvar for deres efterfølgelse af Jesus. Knap er den kristne kirke født på pinsedagen, før den brydes i mødet med jødedommen, romermagten og gnosticismen. Men også internt brydes de første kristne, ikke bare i perifere spørgsmål, men i grundlæggende forskelle alt efter om forholdet til Gud tolkedes i metafysiske, juridiske eller relationelle termer. I dannelsessammenhæng er det interessant at se, hvordan Apostlenes Gerninger gengiver de første kristnes forhold til deres hidtidige jødiske opvækst og dannelsesgrundlag, og hvordan Paulus, som voksede op som rettroende jøde, bosat i romerriget og derfor romersk statsborger, medbragte en legalistisk dimension i sin forståelse af Kristus, som han var nødt til at gennemtænke over en årrække for at kunne stykke et bæredygtigt dannelsesgrundlag sammen. Tilsvarende er det tydeligt, at de fire evangelier beretter om samme person, men vægtlægningen afspejler den kulturelle og dannelsesmæssige referenceramme, som evangelieforfatterne bringer med sig. Videre nuanceres viften af kristne holdninger i takt med at kristendommen forplanter sig i hele Middelhavsområdet, op til Spanien, ind i Lilleasien og ned i Nordafrika, hvilket nødvendiggjorde en systematisering af kristentroen for ikke at blive så pluralistisk og udvandet, at den blev umulig at identificere. Dette skete ved en

række kirkemøder, der dels diskuterede kristendommens indhold, hvilket ledte til en række katekismus (troslære) og til ikke mindre end tre trosbekendelser, dels diskuterede antallet af autoritative skrifter, som senere, på kirkemødet i Hippo i 393, fik sin endelige udformning som Bibelen ser ud i dag.

Den cubanske kirkehistoriker Justo L Gonzales har i sin bog *Christian Thought Revisited*⁸² vist, hvordan der i denne første fase af kristendommens historie udskilles tre grundlæggende retninger, knyttet til hvert af kristendommens daværende hovedsæder: Kartago i det nuværende Tunesien, Alexandria i Egypten og Antiokia i det nuværende Tyrkiet.

Kartansk kristendomsforståelse hos Tertullian

Kartago blev genopbygget som romersk by i kristendommens tidligste tid, efter tidligere at være blevet udsløjet af romerne, og havde en overvejende romersk befolkning. Hvordan kristendommen nåede til Kartago er gået tabt, men de fleste forskere mener, at den er kommet via Rom. Mod slutningen af 100-tallet tilsluttede en jurist ved navn Tertullian sig menigheden, og med en retorisk og legalistisk tankegang gav han sig til at gennemtænke og systematisere kristentroen, hvilket ledte til udviklingen af treenighedslæren såvel som den første kristne ordbog (opslagsbog) på latin. Tertullian får derved en afgørende betydning for hele eftertidens kristne terminologi i den vestlige kirke.

Tertullian er i sin kristendomsforståelse, og dermed også i sin dannelses-tænkning, gennemgribende legalistisk. Det er de moralske aspekter af kristentroen, der har interesse, og han ser Gud som den ultimative lovgiver og dommer, ligesom spørgsmålet om synd er et spørgsmål om overtrædelse af moralske love. I Jesus udsletter Gud skylden for menneskers overtrædelse og udruster de kristne med en ny lov, ligesom Guds Rige vil være det sted, hvor Guds lov og orden hersker. Tertullian ser i dette en parallel til den stoiske tænkning (eller blander den stoiske tænkning ind i kristendommen) og skaber et dannelsesgrundlag, hvor kristendom er at efterleve Guds bud, og ved at efterleve Guds bud realisere Guds Rige, fuldstændig parallelt til den stoiske (og platoniske) tænkning, at visdommens ypperligste mål er at gennemskue universets love og efterleve dem, sådan som Roms ideal foreskrev. Tertullians kristendomsforståelse er derfor en af de vigtigste kilder til kristendommens senere accept som romersk statsreligion. I den forstand kunne Tertullian og tertulliansk kristendom være et godt bud på en klassisk kristendomsforståelse, men hele den østlige kristenhed har aldrig hentet meget inspiration i tertulliansk tænkning, hvorfor han ikke er repræsentativ.

Alexandrinsk kristendomsforståelse hos Origenes

Alexandria repræsenterer en ganske anden kristendomsforståelse. Alexandria blev grundlag af Alexander den Store i 331 f.Kr. og blev erobret af romerne i år 30 f.Kr. Alexandria ved Nilens udmunding var både handels- og uddannelsescenter, og en smeltedigel for filosofiske og religiøse strømninger, ikke mindst platonismen, som i Alexandria udvikles til nyplatonismen. Byen rummede, som hele den øvre del af Egypten, en stor procentdel græsktalende jøder, de byggede deres eget tempel, og i det sidste århundrede inden vor tidsregning blev den hebræiske bibel oversat til græsk, Septuaginta. For romerne havde de jødiske tekster ikke stor værdi og blev ikke regnet for visdom, slet ikke for filosofi. For at give de jødiske tekster anseelse i de romerske, platoniske, kredse, udviklede Philo af Alexandria en allegorisk udlægning af skrifterne, hvor det historiske, konkrete indhold, blev genfortalt (allegoriseret) ind i idealiseret, platonisk, virkelighedsforståelse, der så opnåelsen af forening med den evige og ufejlbarlige visdom, som tilværelsens fuldendelse.

Hvordan kristendommen nåede Alexandria er gået tabt, men fra midten af 100-tallet, altså noget tidligere end i Kartago, fandtes der en livskraftig kristen menighed i byen, hvori Origenes voksede op. Origenes kom til at få enorm indflydelse, og står tilsvarende Tertullian, som den centrale figur i den alexandrinske kristendomsforståelse. Men, hvor Tertullian betoner det juridiske og overholdelsen af Guds lov, udvikler Origenes en platonisk inspireret kristendomsforståelse, der vægter foreningen med sandheden højest. Sandheden er uforanderlig, evig, og tildeles mennesker gennem fornuften og gennem direkte åbenbaringer, hvorved Origenes tillægger kristendommen et apollinsk og dionysisk indhold. Hvor vidt dette sker for at forklare kristendommen i platoniske termer, eller fordi Origenes ser en samstemighed mellem Platon og kristendommen, skal ikke afgøres her. Men Origenes og alexandrinsk kristendom er præget af en platonisk tænkning, der ser kristendommen som metafysik og ser Gud som den bagvedliggende universelle og

⁸² Justo L Gonzales: *Christian Thought Revisited*, Orbis Books 1999. Bogen er en forkortet og systematiseret udgave af hans hovedværk *A History of Christian Thought* med henblik på påvisningen af de tre typer teologisk tænkning.

metafysiske sandhed, ser alt det skabte i et skær af platonisme, læser Bibelen med allegoriske briller, ser synd som ikke at hvile i Gud, ser Jesus som den guddommeligt oplyste visdomslærer og ser det evige liv som at blive et med Gud.

Denne kristendomsforståelse rummer sider af kristendommens Gudsopfattelse, som ikke kommer frem i den tertullianske. Sandheden får lov til at være mere end moralbud, Gudsforholdet har mere karakter af fællesskab; men den mangler den historiske forankring i tid og rum.

Antiokinsk kristendomsforståelse hos Irenaeus

Den antiokinske kristendomsforståelse er anderledes end de to første. I byen grundlægges meget tidligt en menighed. Apostlenes Gerninger 11,26 bevidner menighedens eksistens, hvilket tidsmæssigt vil sige omkring år 50, måske endda tidligere⁸³, og menighedens rødder er enkle at spore tilbage til de første kristne i Jerusalem. Antiokia blev grundlagt år 301 f.Kr. og var en af romerrigets vigtigste byer og havde en mere intakt historie, der blandt andet gav sig udtryk i et stort, velanskrevet jødisk fællesskab med tætte forbindelser til Jerusalem, hvilket har haft stor betydning for den kristendomsforståelse, der rådede i byen. Menighedens betydning ses også af, at de er de første til at bruge betegnelsen kristne om Jesu efterfølgere, som hidtil var blevet "vejen". Ligeledes er det en biskop af Antiokia, der i begyndelsen af 100-tallet først bruger betegnelsen kristendom. Videre peger mange bibelforskere peger på, at Matthæusevangeliet er skrevet i Antiokia, ligesom menigheden i byen har fostret nogle af de tidligste kirkeledere, heriblandt biskop Ignatius af Antiokia, der via sin yngre ven, Polycarp, der var biskop i Smyrna, blev forbindelsesled til Irenaeus.

Der er ikke bevaret mange detaljer omkring Irenaeus' liv. Forskerne angiver årstallet for hans fødsel fra 98 til 140, med størst sandsynlighed for omkring år 130. Sandsynligvis er Irenaeus vokset op i Smyrna, hvor han som meget ung har mødt Polycarp, der gjorde stort indtryk på ham. Irenaeus nævner Polycarp som den vigtigste kilde til hans kristendomsforståelse som ung. Irenaeus flyttede, omkring år 170, til Gallien (Frankrig), hvor han bosatte sig i Lyon og tilsluttede den græsktalende del af byen, der også udgjorde hovedparten af den kristne menighed i byen. År 177 udbrød der under Markus Aurelius forfølgelse af menigheden i byen, hvorunder den hidtidige biskop Potinus sammen med alle menighedens stiftere blev arresteret og dræbt. Irenaeus var på det tidspunkt, som en af menighedens ældste, undervejs med et brev til biskoppen af Rom, hvorfor han undgik forfølgelsen og kunne indsættes som biskop ved hjemkomsten⁸⁴. Andre forskere angiver, at Irenaeus allerede var biskop for menigheden i Vienne, og derfor ikke i Lyon da forfølgelsen satte ind⁸⁵.

Som biskop fik Irenaeus overordentlig stor betydning for tilblivelsen af Det Ny Testamente, idet han, ud fra sin egen lige linje tilbage til apostlene (via Polycarp til Ignatius, der var elev af apostlen Johannes), tillagde de kilder størst pålidelighed, der kunne føres direkte og ubrudt tilbage til de første apostle, og som dermed besad en apostolsk succession. Ligeledes får Irenaeus stor betydning for tilblivelse af trosbekendelsen, der med sine tre korte artikler fortæller essensen af det kristne budskab og forankrer det konkret i en historisk og tidsmæssig sammenhæng. Den første artikel, der er hentet fra Gamle Testamente, og som dermed bekræfter den kristne samhørighed med den gamle pagt, stadfæster Gud som skaber af himmel og jord, hvilket for den unge kirke langt fra var nogen selvfølge. Gnosticismen, med sin græsk funderede underordning af kroppen og det fysiske under det åndelige, havde i det 2. århundrede infiltreret den kristne kirke i sådan grad, at udenforstående kritikere, både jøder og romere, ikke kunne skelne kristendom fra gnosticisme⁸⁶. Men for Irenaeus går hele evangeliet tabt, hvis ikke troen på Gud som Skaber er bekendelsens første element⁸⁷. Ligeledes er det afgørende for Irenaeus, at frelse ikke er frigørelse fra kroppen, men et stort Ja til kroppen. Irenaeus ser livet som Guds gave, og mennesket som et sammenhængende hele af krop, sjæl og ånd, hvilket var ganske uforeneligt med gnosticismens tænkning. At Irenaeus' kristendomsopfattelse bliver formet i modvind, i et vedvarende opgør med en dualistisk livssyn, der nedvurderer alt fysisk, er med til at gøre Irenaeus relevant ind i vor tid. Også vor tid bærer på mange måder præg af at nedvurdere det fysiske med dets begrænsninger og behov. At springe rammerne for styrke, alder og sundhed er ikke kun positivt, men rummer en flugt fra begrænsningen i at være menneske. At være evig ung og konstant redefinere sin tilværelse er ikke et frihedstegn, men en flugt fra menneskelivets betingelser. Videre, at Gud ikke ses som en del af verden, men, i bedste fald, som en åndelighed adskilt fra

⁸³ Paulus blev arresteret af romerne i år 55, og menigheden har inden stået bag to af Paulus' og Silas' missionsrejser

⁸⁴ Gonzales, s160

⁸⁵ Osborn, s4

⁸⁶ Ibid, s22

⁸⁷ Wingren, s20

verden; det peger alt sammen i retning af en ny-gnosticisme mage til den, Irenaeus vedvarende argumenterede imod.

Vigtigst i dannelsessammenhæng er dog, at Irenaeus i sin tænkning ikke er ideolog, der forsøger at gennemtænke kristendommen ud fra en bestemt ide eller sammenhængende tanke, som det var tilfældet med både Tertullian og Origenes. Irenaeus er præst og biskop, og hans kristendomsforståelse er praktisk og sjælesørgerisk undervisning og opmuntring i svære tider. Præstens opgave er ikke nyfortolkninger eller ideologiske systematiseringer, men at styrke menighedens apostolske bekendelse og den enkeltes relationelle gudsforhold. For Irenaeus er syndefaldet ikke i første omgang moralsk, som hos Tertullian, eller metafysisk i form af tabt guddommelig indsigt, som hos Origenes. Syndefaldet er en relation der brister, men som i Jesus Kristus genskabes. Det er dette, at Irenaeus opfatter og videregiver kristendommen relationelt - som et spørgsmål om fællesskab, hvorved Irenaeus kommer tæt på den samme gudsforståelse, som den ældste jødiske tro i Gamle Testamente - der giver Irenaeus relevans som dannelsesgrundlag for nutiden. Kristendom er ikke en normativ morallov (Tertullian), ikke en speciel åbenbaret, overnaturlig, indsigt (Origenes), men en åben dør til en fremtid som frie mennesker i ligeværdigt fællesskab; og med en Gudsrelation, der formår at helbrede, retlede og fastholde glæden og helligheden i livet. Det er denne relationelle kristendom hos Irenaeus, der efter knapt 2000 stadig står som et bæredygtigt dannelsesgrundlag.

Dannelse hos Irenaeus

At se Irenaeus i et pædagogisk lys er ikke nyt. Irenaeus havde stor betydning for Grundtvigs livssyn og kristendomsforståelse. Hans berømte sætning om "menneske først og kristen saa" bære Irenaeus' tænkning i sig, og det er hos Irenaeus Grundtvig søger klarhed, når Luther ikke synes at give tilstrækkelige svar. Også Løgstrup er stærkt påvirket af Irenaeus. Løgstrups opgør med moralfilosofien og hans sondring mellem suveræne og indestængte livsytringer bærer Irenaeus' kristendomsforståelse i sig⁸⁸.

Og dog er der stor afstand mellem Irenaeus og vor tids dannelsesdebat. Irenaeus repræsenterer et sprog og en begrebsverden fra det 2. århundrede, hvorfor han kan bruge lange passager på at beskrive en bibelsk funderet kosmologi med overnaturlige væsener og 7 himle, ligesom også det konkrete forhold mellem Gud og Adam i Bibelens skabelsesberetning har afgørende betydning for Irenaeus. Videre spiller det en afgørende rolle i Irenaeus' kristendomsforståelse, at opstandelsen er en bogstavelig, fysisk, opstandelse efter døden⁸⁹. At argumentere for og imod disse forestillinger ud fra en videnskabelig holdning fører ingen steder. Det er ikke for den videnskabelige dimension, at Irenaeus er interessant, men for alt det, som ikke hører under videnskaben, men som dog er sandt, og som har afgørende betydning for tilværelsen: det, som Grundtvig kaldte for livsoplysning. Ikke i den nutidige betydning, at alt hvad der smager af livserfaring og livsvisdom er livsoplysning. Livsoplysning hos Grundtvig, og hos Irenaeus, er at blive ledt ved hånden ind i tilværelsens dybere lag; væk fra larmen og stressen, ind i mørket, ud i lyset, ned i dybet, op i himlen, ind i sjælen, og tilbage igen, ud i livet. På denne måde bliver livsoplysning erkendelse af virkeligheden som et spændingsfelt mellem tilværelsen som den opleves og tilværelsen som den kunne, og burde, være. - Og netop i at skrive burde ligger forankringen. I senmoderniteten findes ikke længere nogen mening om, hvordan livet burde være, men det findes i kristendommen. Kristendommen hos Grundtvig, og endnu stærkere hos Irenaeus, bliver ved at fortælle, forkynde som godt nyt, forkynde som evangelium, at livet burde leves smukt, rigt, helligt. Det hellige, som Marx og Engells gerne ville afklæde, det iklædes nyt kød og blod ved gennemlæsning af Irenaeus.

Det er, når Irenaeus taler om, at Gud ikke er fjern, men nær, at livet bærer Guds magt i sig, og mennesket bærer Guds billede i sig, at Gud ikke kendes i sin storhed, men i sin kærlighed, og at Jesus Kristus ikke bare er et navn, men kendetegnet på det menneske, der lever i dagligt fællesskab med Gud, og videre til at ondskabens magt kan brydes i den enkelte, i os... det er da, at Irenaeus bliver skarp og nærværende. Da taler Irenaeus på tværs af tider og samfundsforhold, hvorfor også en af dannelsesstraditionens tidligste frontkæmpere, Erasmus af Rotterdam (1467-1536), bygger sin dannelsesforståelse på Irenaeus' kristendomsforståelse med sin berømte sætning:

Menneske fødes man ikke til at være, det dannes man til⁹⁰

⁸⁸ Gustaf Wingren: *Menneske og kristen, en bog om Irenaeus og Grundtvig*, Poul Kristensens Forlag 2004

⁸⁹ Irenaeus: *Bevis for den apostolske forkyndelse*, Gads forlag 1970, s27

⁹⁰ Nebe-Nielsen, s244, jvf Wingren s29

Ligeledes bærer det tydelige spor fra Irenaeus, når Erasmus i 1500-tallet gør op med tvang og vold i opdragelse og indlæring og fremsætter, hvad der skulle blive en af didaktikkens vigtigste grundsætninger:

Det første skridt på læringens vej er kærlighed til læreren⁹¹

Da bliver det klart, at Irenaeus ikke kun er det 2. århundredes teolog, men også pædagog og dannelses tænker for den samlede eftertid. Det, Irenaeus så i kristendommen, har en tidløs relevans, har relevans for alle tider. Kristendom som en anden vej at gå, Guds vej, kærlighedens vej, hvilket dannelsesmæssigt indebærer en anden indstilling til livet, en anden indstilling til sig selv og til medmennesket. At dette er en anden vej, skyldes, at humanismen forankrer mennesket i sig selv, mens kristendommen forankrer mennesket udenfor sig selv. I humanismen er mennesket sin egen norm og succes, i kristendommen er Gud menneskets norm og succes. Ikke som metafysik, ikke som moralkodex, men som en bærende relationel kerne i tilværelsen.

Set fra en teologisk synsvinkel er det at sammentænke kristendom og relationel dannelses tænking en konstruktiv proces, der læser teologien ind i en konkret sammenhæng, og gør den anvendelig og målrettet. Den konstruktive teologi bygger på den måde bro mellem teologiens almene tænking og den konkrete sammenhæng eller vinkling. Det konstruktive element er selve broen, der forbinder de to og oversætter og forholder indholdet fra den ene begrebsverden til den anden. Gudsopfattelsen i teologien, kosmologien, bliver i dannelsen opgaven at beskrive dannelsesrummet; menneskesynet, antropologien, bliver spørgsmålet om at identificere dannelsesårsagen, hvorfor man skal dannes; livssynet, ontologien og sociologien, bliver spørgsmålet om selve dannelsen; og frelsesforståelsen, soteriologien, bliver spørgsmålet om dannelsesmålet.

Gud som dannelsesrum

Irenaeus' udgangspunkt er egentlig at hele projektet er umuligt. At beskrive Gud lader sig ikke gøre for mennesker. Ikke fordi Gud er usynlig - det er han ikke ifølge Irenaeus - men fordi Gud er uendelig meget større end mennesker. Det, vi kan gøre, siger Irenaeus, er at reflektere over Gud, som han viser sig for os. Hvordan Gud er i sig selv kan ikke rummes af os, og dermed hverken fornemmes eller forstås. Gud kan ikke kendes i sin storhed, men kun i sin kærlighed, siger Irenaeus⁹². Det er en vigtig pointe for Irenaeus, at det ikke tilkommer mennesket at kaste sig ud i spekulationer om, hvordan Gud er i sig selv. For det første fordi det er ren spekulation, for det andet fordi det fjerner fokus og gør kristendommen elitistisk og esoterisk som i den gnosticisme, Irenaeus var op imod, og for det tredje (og det vigtigste) fordi det at ville udforske og afdække Gud er at gøre sig større end Gud, og dermed oprør mod at Gud er Gud. Der ligger heri den samme ikke blot respekt, men kommen til kort, afmagt, i forhold til Gud, som i jødedommen. Gud er ufattelig, uudtalelig. Ethvert ord, ethvert billede, rækker ikke til, for de ord, vi har, er alle hentet fra den verden, som er skabt af Gud, men som dog ikke er Gud. Gud er i sin ubegrænsethed væsensforskellig fra mennesket, for Gud er skaberen, og mennesket Guds skaberværk.

Gud er skaber af alt det værende. Alt liv, alt jord, al tid, al rum, alt har sin rod i Gud. At Gud er skaber bærer vi med os i trosbekendelsens første led: *Jeg tror på Gud Fader, den almægtige, himmelens og jordens skaber*. I sig selv er det tankevækkende, at kristendommens centrale bekendelse ikke indledes med at rette fokus mod sin frelser, Jesus Kristus, men mod Gud, endda med en klar gammeltestamentlig formulering. Men netop dette skyldes Irenaeus, der i kristenhedens allerførste tid, flere hundrede år inden trosbekendelsen endeligt fastlægges, fastslår, at kristendommen ikke er en ny religion, men en videreførelse af Guds fortælling fra Gamle Testamente⁹³. Men hvor formuleringen i trosbekendelsen ofte opfattes som, at Gud skabte verden for lang tid siden, med den vedvarende diskussion om Bibel kontra naturvidenskab til følge, er skabelse for Irenaeus ikke en afsluttet handling. Irenaeus ser Guds skabende væsen som en altid igangværende proces, hvor Gud dels er *skaberen*, der frembringer det værende, dels er *opretholderen*, og dels *fuldenderen*.⁹⁴ Guds skaberværk er ikke afsluttet i og med frembringelsen af universet, livet, naturen og mennesket. For Gud er projektet ikke kun frembringelse, men liv og fællesskab. Gud sætter ikke kun børn i verden, men ønsker at være sammen med dem, leve med dem, glædes, overraskes, beriges af dem (om end Irenaeus ikke ville godtage, at mennesket kan berige Gud). Denne relationelle side af Gud, at Gud skaber for at leve sammen med sit skaberværk, er afgørende for Irenaeus' forståelse af Guds skaberidentitet, idet betydningen indledningsvis kan sammenfattes i fem punkter.

⁹¹ Ibid, s244

⁹² Adv Haer 4, 20, 4

⁹³ Wingren, s21f

⁹⁴ Anders-Christian Jacobsen i introduktionen til Irenaeus, *Mod kætterne*, ANIS 1999, s 29

(1) For det første knytter det Gud og menneske sammen. Gud vil leve livet sammen med mennesket, og fylder dermed mennesketilværelsen med sit nærvær, hvilket igen betyder, at Gud gør tilværelsen hellig. En tilværelse adskilt fra Gud kan være hvad som helst, men en tilværelse fuld af Gud er hellig. Vi ser livet, tiden, tingene omkring os som Gudsforladt, vi opdrager endda hinanden til at tænke gudsforladt, men det er ikke kristendom, siger Irenaeus.

(2) For det andet betyder Guds relationelle skaberidentitet, at fokus rettes mod menneskelivet på denne side af døden. Fællesskabet med Gud er ikke en forbindelse til en anden verden, som vi først får del i på den anden side af døden. For Irenaeus er det dette liv, der er det evige liv. Livet er her og nu, og livet er evigt allerede her og nu. Livet genspejler Guds evige væsen, og en evig Gud må derfor tiltænke sit ypperste skaberværk evigt liv. Irenaeus er ikke altid entydig i sin skelnen mellem mennesket som individ og som kollektiv menneskehed, men når det gælder det evige liv, er det tydeligt, at det er det enkelte menneskes liv, der var ment til at skulle være evigt.

Men dermed må fællesskabet med Gud også være evigt, argumenterer Irenaeus. Mennesket er ikke autonomt, som Gud er det. Det evige liv er et liv i fællesskab med Gud, det er relationelt i betydningen, at Gud er den fortsatte kilde til liv og at livet derfor er afhængigt af relationen til Gud. Guds fortsatte skabelse er en opretholdelse ved til stadighed at tilføre energi, på samme måde som solens stadige tilførsel af energi er forudsætningen for naturens liv. Irenaeus forstår dermed ikke friheden i absolut forstand, som uafhængighed og autonomi, men i relationel forstand, som en fri relation, der kan brydes eller opretholdes.

(3) For det tredje betyder det, at den fysiske side af mennesket såvel som hele naturen også er Guds skaberværk. Vent mod gnostikerne, men i høj grad ligeså aktuelt i dag, argumenterer Irenaeus mod et modsætningsforhold mellem Gud og det fysiske. Ses Gud som ånd og mennesket som materielt forsvinder det grundlæggende fællesskab. Fællesskabet bliver åndeligt for at nå op til Gud. Op i det høje bliver Guds retning. Op, ånd og himmel bliver det rene; nede, jord og menneske bliver det lave, det urene. Dualismen heri er platonisk og livsfornægtende, for hvis kun det åndelige har betydning for Gud, kan mennesket af kød og blod ikke frelses. Gud har i så fald fornægtet sit ypperste skaberværk, i realiteten hele sit skaberværk. - Tværtimod, siger Irenaeus, har Gud nedlagt sider af sig selv i kroppen og i naturen. Vi kan holde om hinanden, og videregiver dermed Guds kærlighed. Vi kan sætte børn i verden og forme ting af naturen, hvormed vi afspejler Guds skaberidentitet, om end altid i reduceret form.

(4) For det fjerde får Guds skaberidentitet en væsentlig betydning for Irenaeus' forståelse af syndefaldet. Irenaeus ser syndefaldet, det at ondskaen fik fodfæste i mennesket, som overmod, som at al den storhed, rigdom og velsignelse, som Gud i skabelsen havde tildelt mennesket, steg mennesket til hovedet. I én forstand var mennesket fuldkomment inden syndefaldet⁹⁵, men som børn; og det er ud fra barnlig uvidenhed om tingenes konsekvens, at mennesket, vildledt af Satan, rækker ud for at spise af træets frugt. Gud kan ikke gøre gjort ugjort, men Gud kan sammenfatte det faldne menneske i sin skaberidentitet, og genrejse mennesket ved at føre det tilbage til fællesskab med sig i en ny og stærkere relation, der kan bære mennesket frem til at blive voksent og fuldkomment.

(5) Sluttelig, men i Guds perspektiv det mest grundlæggende, er Guds skaberidentitet udtrykt i Jesus Kristus. Jesus er ikke noget "Gud finder på", da tingene går galt i syndefaldet. Jesus er integreret og identisk med Gud på samme måde som Helligånden. Irenaeus forsøger at forklare sammenhængen ved at kalde Jesus og Helligånden for Guds hænder⁹⁶. Dette billede er identisk med Johannes' forståelse af Jesus som det Guds Ord, der skaber, hvad det nævner. Livgivende i sig selv, livgivende fordi det er Gud.

Jesus er så central for Irenaeus, at alt er sammenfattet, rekapituleret, i Jesus Kristus; både Gud og menneske er indeholdt i samme person. Sammenfatning er et nøglebegreb for Irenaeus. Ikke blot symbolsk, men reelt. Guds nærvær er i Jesus Kristus; menneskets adskilthed fra Gud, hvert fejltrin såvel som den grundlæggende selvtilstrækkelighed, ophæves i Jesus Kristus, Guds evigt skabende væsen genopretter mennesket i Jesus Kristus, den fuldendte eller fuldvoksne relation til Gud er i Jesus Kristus. Oversat til dannelsessammenhæng er Jesus Kristus selve dannelsens rum. I Ham bliver Guds væsen og vilje synlig. I Ham bliver det muligt at træde ud på tilværelsens vej uden frygt for nederlag. Ikke at alle nederlag er umuliggjort, men Jesus Kristus er Guds garant for, at intet,

hverken død eller liv eller engle eller magter eller noget nuværende eller noget kommende eller kræfter eller noget i det høje eller i det dybe eller nogen anden skabning kan skille os fra Guds kærlighed i Kristus Jesus, vor Herre.

Rom 8,38-39

⁹⁵ Irenaeus: *Bevis for den apostolske forkyndelse* (herefter benævnt "Epid") kap 15.

⁹⁶ Adv. Haer. 5.1

Hvorfor dannes

Dannelsesbehovet blev belyst ud fra humanistiske overvejelser i afsnittet om selvdannelse⁹⁷. I det følgende skal dannelsesbehovet sættes ind i en teologisk sammenhæng, idet ovenstående kortfattede gennemgang af Irenaeus' kristendomsforståelse lader det være et åbent spørgsmål, hvorfor mennesket, skabt i Guds billede og lighed, giver efter for ondskaben; eller formuleret anderledes, hvorfor Gud i sin suverænitet og kærlighed ikke kunne have forhindret ondskabens indtog i syndefaldet. Det er samme spørgsmål som Erasmus af Rotterdam sloges med, og som ligger til grund for hans, i vore øjne negative konstatering, at menneske ikke er noget man fødes til, men dannes til, at være. Det føles som ikke at være god nok, ikke at være ligeværdig. Og det er netop i humanismens og individualismens lys, at behovet for omvendelse bliver en anstødssten, når dannelsesbehovet kommer til at fremstå som en forudsætning for Guds accept af mennesket. Gennem kirkens historie, og ikke mindst i en postkristen tid, hvor levn fra tidligere tiders opgør med destruktive livsformer står tilbage som golde moralbud, synes kravet om omvendelse at være en anstødssten i stedet for en åben og imødekommende invitation til en bedre tilværelse.

Der er flere årsager til denne situation; nogle har rod i kirken, andre rod i samfundet. Kirken præsenteres ofte udadtil som et smalt samfund med små marginaler, og kirkens tilbagetrukkethed og ringe tilslutning skaber let en mindretals- og mindreværdsfølelse, som er det dårligst tænkelige udgangspunkt for at invitere mennesker indenfor. Samtidig hersker der i samfundet en individualisme, der, som tidligere beskrevet, centrerer mennesker omkring deres eget projekt og deres egen identitet. Demokrati er i dag ikke et spørgsmål om at alle bidrager til fællesskabet, men om den enkeltes ret i forhold til fællesskabet. Vi står alene med vores tilværelsesprojekt, og er derfor på vagt, og sårbare, overfor ikke at være accepteret på lige fod med alle andre. Ikke mindst når den instans, der peger fingre, påberåber sig at have Gud i ryggen.

Meget af dette er anderledes i forhold til Irenaeus' samtid, men der er flere lighedspunkter, end man skulle tro. Irenaeus kæmpede mod gnosticisismen, der ser verden som ond, men menneskesjælen som god. Det er alskens ondskab, der styrer i en verden, der er forladt af Gud. Og ondskaben i det enkelte menneske bekræfter blot ondskabens herredømme og tingenes håbløshed. Verden kunne have været smuk, men er dømt til undergang. Håbet, lyset, freden ligger udenfor verden, i himlen, i det hinsides.

Ind i denne samtid læser Irenaeus det kristne budskab som et kald tilbage til verden, til livet i denne verden, til en revolution i synet på tilværelsen, en storhedens og skønhedens renaissance. Og det kald handler om at blive menneske, blandt mennesker. Kristendom for Irenaeus er ikke en flugt væk fra livet, men et budskab om Guds Ja til livet. Derfor tager Irenaeus' kristendom udgangspunkt i en omvendelse væk fra livsforagt, væk fra forgøjlede glansbilleder og lykkeforestillinger, væk fra isolation og væk fra adskillelse. I Jesus Kristus vedkender Gud sig livet, vedkender sig ondskaben, men forkynder også, at livets Gud er langt større end ondskaben. Derfor handler dannelsesbehovet og omvendelsen hos Irenaeus om at vende tilbage til livet, men ikke alene og ikke uden håb og vished om livets sejr. Sejren er for Irenaeus Jesu Kristi opstandelse fra de døde; som historisk faktum en søndag morgen i en bestemt have i et bestemt hjørne af verden. Men Irenaeus ser ikke Jesu opstandelse som en engangshændelse, men som et universelt udtryk for Guds magt over liv og død. Gud kan skabe liv, opvække fra de døde, hele det brudte, hvor som helst, når som helst.

Så, når Irenaeus kalder mennesker til et opgør med ondskaben og til en vej væk fra ondskaben, sker det med et langt større, rigere og stærkere liv i sigte. Ikke kvantitativt, men kvalitativt. Ikke først på den anden side af døden, men allerede nu.

Brugen af anakefalalosis hos Irenaeus

Når Irenaeus forstår Jesu opstandelse som en konkret, enkeltstående begivenhed, der samtidig har almen betydning for alle mennesker til alle tider, hænger det sammen med hans generelle forståelse af Jesus Kristus (kristologi). Irenaeus skriver på græsk og bruger ordet anakefalalosis til at beskrive det, som Gud gør i Jesus Kristus. Anakefalalosis var et almindeligt udbredt begreb i det 2. århundrede, og bruges både i kristen og i græsk tænkning til at beskrive det at opsummere eller rekapitulere. Ordet betyder ordret "at sætte et nyt hoved på", hvilket i en kompleks sagsfremstilling kan gøres ved at opsummere sagen i én eller flere hovedsætninger, eller ved at hente en ny formulering ind udefra, som kan udtrykke det, der er hovedsagen. Det er den samme forståelsesbaggrund, som på dansk ligger til grund for sammensatte ord, der indledes med "hoved", for eksempel *hovedsætning* og *hovedsag* ovenfor.

⁹⁷ Se side

I kristen sammenhæng bruges begrebet første gang hos Paulus, der henter ordet frem af sin græske dannelsesbaggrund og bruger det som udtryk for det, Gud gør i Jesus Kristus:

I ham har vi forløsning ved hans blod, tilgivelse for vore synder ved Guds rige nåde. Den gav han os i rigt mål med al visdom og indsigt ved at lade os kende sin viljes hemmelighed ud fra den gode beslutning, han selv forud havde fattet om den frelsesplan for tidernes fylde: at sammenfatte alt i Kristus, både det himmelske og det jordiske.
Ef 1,7-10

Irenaeus skriver for at forsvare den tidlige kristenhed mod gnosticisismen, og er derfor nød til at forholde det kristne budskab til den græske tænkning, og det er tænkeligt, at Irenaeus bevidst benytter sig af bredden i begrebet for at udtrykke, det, som Gud gør i Jesus Kristus.

Universallisme, mytisk og typologisk tolkning hos Irenaeus

Også to andre træk hos Irenaeus er nødvendige at kende til, for at kunne forstå hans tænkning. Irenaeus benytter sig af typologisk tolkning, hvor personer eller hændelser bliver modeller eller typer (typos) for andre personer eller hændelser. I en typologisk tolkning er to personer eller to hændelser forbundet, så de enten er lig hinanden og dermed kan tolkes som samhørende, selvom de historisk er adskilt, eller de kan reversere hinanden, så den første ophæves af den anden. Dette gælder specielt i forholdet mellem Adam og Kristus, hvor Kristus ses som den anden eller sidste Adam, der reverserer eller ophæver følgerne af den første Adams fejltrin.

Det andet (tredje) træk ligger i forlængelse af den typologiske tolkning, og var ligeledes alment brugt i kirkens første tid, idet Irenaeus læser et universalistisk eller mytisk træk ind i nøglepersonerne i Bibelen, så de konkrete personer kommer til at stå som modeller for menneskeheden. Eller sagt med andre ord, at menneskeheden er indeholdt i de konkrete personer. Også dette gælder specielt Adam og Kristus, hvor Irenaeus på samme tid kan tale om Adam som det første menneske i skabelsens morgen og have hele menneskeheden tænkt med ind i. Denne universalistiske, kollektive eller mytiske forståelse af personer har rod i, at navne tidligere ikke blot var navne, men havde betydning. Adam er hebræisk og betyder menneske eller menneskehed, og tilsvarende er Eva en afledning af Chayah, der betyder liv. Så når vi læser skabelsesberetningen og får den til at handle om personerne Adam og Eva, burde vi i stedet se teksten med hebræiske eller mytiske briller og læse *mennesket* og *liv*, som er ordenes betydning. Irenaeus har kendt til denne baggrund, i og med hans opvækst i den jødisk dominerede Smyrna og de tætte forbindelser bagud til ligeledes jødisk dominerede Antiokia, og læsningen med hebræiske briller gør det betydeligt lettere at forstå syndefaldsberetningen. Hvad der sker for Adam, sker ikke kun for en person, men for mennesket, eller menneskeheden. Tilsvarende for Eva; det er ikke kun personen Eva, der trodser Guds bud, men livet, der trodser Gud. Mere universelt kan det ikke blive.

Ved hjælp af typologien Adam-Kristus er det på samme måde hele menneskeheden der er sammenfattet i Kristi død og opstandelse, så det ikke kun er Jesus, der dør og opstår, men hele menneskeheden der dør og opstår i Jesus Kristus. Set med dannelsesøjne betyder dette, at mennesket i kristendommen ikke kun dannes *til* lighed med Jesus Kristus, men dannes *i* Jesus Kristus, *i* en primær og bærende relation til Jesus, som der skal vendes tilbage til senere.

Men hvorfor overhovedet et syndefald, kan man spørge. Spørgsmålet var identisk på Irenaeus' tid. Ikke mindst i forhold til gnostikerne, der netop i syndefaldsberetningen så den perfekte forklaring på, at det fysiske menneske *ikke* er fuldkomment, og derfor ikke kan være skabt af den øverste Gud, men må være skabt af en mindre Gud (Demiurgen). For Irenaeus var det derfor skelsættende at forsvare syndefaldet, forsvare ondskabens risiko, som indkalkuleret i Guds tanker fra begyndelsen. Ordret forklarer Irenaeus hændelsen som, at mennesket giver efter for Satans fordrejninger af Guds bud, hvilket er i overensstemmelse med Bibelens beretning og følger Irenaeus' eget princip om ikke at læse noget ind i Skriften, som ikke findes i Skriften i forvejen. Irenaeus ved imidlertid, at gnostikerne vil presse ham netop på spørgsmålet om, hvor vidt Gud også vil frelse den fysiske krop, den krop der udfører alkens syndige handlinger, og som på trods af åndens godhed synes at trække mennesket ind i ondskaben. - Men kunne Gud ikke have udrustet mennesket som fuldkomment fra begyndelsen? Irenaeus dedicerer et helt kapitel i Adv.Hær.'s 4. bog til at svare på dette spørgsmål, hvoraf en del skal gengives her:

Jo, siger Irenaeus, Gud er fuldkommen, og alt er muligt for ham... Men det skabte er skabt, og kommer derfor til kort i forhold til det uskabte (Gud), når det gælder fuldkommenhed, Fordi det er nyligt skabt, er det umodent (infantilt) og uerfaren, uprøvet, i fuldstændig disciplin... Gud kunne have udrustet mennesket fuldkomment, men mennesket var endnu ikke i stand til at bære fuldkommenheden, fordi det var barn.⁹⁸

Samme argumentation møder vi i Epid. Kap 11-12

Mennesket skabte han (Gud) med sine egne hænder, idet han tog det meget rene og fine og bløde af jorden og efter mål blandede sin egen kraft med jorden; thi han tegnede skabningen efter sin egen form, for at også det, der kunne ses, kunne være af guddommelig form. For som skabt i Guds billede blev mennesket sat på jorden. Og for at det kunne blive levende, indblæste han i dets ansigt livsånde, således at mennesket både efter indblæsningen og efter skabelsen blev Gud lig. Det var således frit og sin egen herre, skabt dertil af Gud, for at det kunne herske over alle dem, der måtte være på jorden... Mennesket var ganske lille, for han var et barn, og det var ganske nødvendigt for ham at vokse op og således komme til fuldkommenhed... Og så skøn var Haven, at Guds Ord til stadighed vandrede omkring i den og gik og talte med mennesket, idet han foregreb fremtiden, det, der skulle ske, nemlig, at han ville bo hos og tale med det og være blandt menneskene... Men mennesket var et barn, der endnu ikke havde fuld indsigt, hvorfor det også bedrog af forførelsen.⁹⁹

Overfor denne argumentation, der så at sige undskylder mennesket, argumenterer Irenaeus i Adv.Haer. 4.39 for en langt mere bevidst overtrædelse af Guds lov:

Men mennesket er rationelt, og i denne henseende lig Gud. Det er skabt med fri vilje og med magt over sig selv. Mennesket er selv årsag til sin egen skæbne, så det til tider bliver hvede og til andre tider avner...¹⁰⁰

Uanset hvilken forklaring Irenaeus hælder mest til, er konsekvensen den samme. Mennesket har brudt relationen til Gud ved at sætte sig op mod hans bud, og er i stedet blevet sig Satan, (det hebraiske ord for bedrager). Mennesket kan derfor ikke længere leve i Paradisets Have, som er livets og Gudsrelationens have. Men dette lyder for Irenaeus, og for gnostikerne, som at Gud er på nippet til at have sat sit skaberværk over styr. Men Satan er for Gud aldrig en jævnbyrdig modstander. Ikke desto mindre betyder syndefaldet en dobbelt fremmedhed: at synden får magt over mennesket, så det gør det onde, og at døden får magt over mennesket, så det mister livet. ¹⁰¹Irenaeus forklarer, at Gud er nødt til at påføre mennesket døden for derved at gøre en ende på synden, så mennesket ikke skal være underlagt synden i evighed, men ved at dø væk fra synden kan begynde at leve for Gud¹⁰² og gennem indblæsning af Guds Ånd få del i det liv, der ikke dør. Har Gud én gang skabt mennesket og givet det liv, kan Gud gøre det igen. Ikke ved at føre det tilbage til den oprindelige tilstand i den første Adam, som jo førte til at mennesket faldt, men ved at sammenføje mennesket i en ny og stærkere relation i den ny Adam, Jesus Kristus. Som Gustaf Wingren udtrykker det:

Adam er bestemt til frihed; han bliver i Kristus, hvad han efter sit væsen er, nemlig menneske, frit menneske.¹⁰³

⁹⁸ Adv.haer. 4.38.1 tilføjelser i parentes er mine

⁹⁹ Epid. Kap 12

¹⁰⁰ Adv.haer.4.37-39

¹⁰¹ Gustaf Wingren: Människan och Inkarnationen, Gleerups 1947, s 139

¹⁰² Adv.haer.3.23.6

¹⁰³ Wingren s 20

Det er dette, der er dannelsens årsag. At mennesket i sit væsen er relationelt, og går til grunde uden den primære og bærende relation til sin skaber. I den jødiske Gudsforståelse er det netop det relationelle afhængighedsforhold, der er styrken. Syndefaldet er nødvendig for at bekræfte, at relationen ikke er påtvunget mennesket. Mennesket er frit til at gå andre veje, og søge livet og kundskaben gennem andre relationer, men må som fri skabning også bære konsekvensen af sit valg. Tilværelsen har konsekvens, deri er mennesket ikke frit. Mennesket er ikke autonomt, men skabt i Guds billede. Og i det selv samme forhold, at vi er skabt i Guds billede, ligger også livets storhed, skønhed og rigdom. Det er visdommen i beregningen om Adam og Eva, Kain og Abel. Livets rammer kan forbandes for sin uundgåelighed og uomtvistelighed, eller lovprises for sin storhed, skønhed og rigdom. Det er dannelsens årsag.

At dannes til et helt menneske

Det humanistiske dannelsesprojekt er reaktionen på den kristne kirkes kommen til kort i sit forsøg på at udstikke og forvalte bæredygtige dannelsesrammer. Den kristne kirke har i alt for mange år forvekslet det at være betroet åbenbaringen af Guds væren og væsen med at være garant for Guds væren og væsen. Kirken er et menneskeligt fællesskab, uanset dybden af Guds nærvær i kirken, og tager derfor fundamentalt fejl i at monopolisere relationen til Gud. Gud er ikke begrænset til kirken, men er i verden (Joh 1,10), hvorfor heller ikke sandheden er begrænset til kirken, men lever i verden. Dette er en lang diskussion gennem kirkens historie, der konstant handler om, på den ene side at Guds Rige er i verden, men ikke af verden, på den anden side, at Guds Ånd er i kirken, men ikke alt i kirken er Guds Ånd.

For Irenaeus er der ingen tvivl om, at alle mennesker bærer Gud i sig, i og med at alle er skabt i Guds billede. Syndefaldet udsletter ikke Guds billede, men bryder den relationelle livline, der er forudsætningen for fastholdelsen af gudsligheden. Ingen kan være lig Gud uden Gud, siger Irenaeus. Guds billede er så dybt forankret i mennesket, at intet kan udslette det. Alene åndedrættet, livsånden (νοῦς), viser menneskets relationelle konstitution og samhørighed med Gud. Også i vores etiske forestilling bærer vi Guds billede med os. Irenaeus står tæt op ad Justinus Martyr i at hævde Guds naturlige lov som indblæst, eller indskrevet, i alle mennesker. Men at Guds lov er indskrevet i mennesket er ikke det samme som at mennesket lever derefter. Både kirkens og humanismens dannelseshistorie vidner om det afgørende i, at etikken ikke kun erkendes, men også efterlevs. Sundhed skabes ikke af at læse om sundhed, men ved at leve sundt. Forskellen på det humanistiske og det kristne dannelsesprojekt er ikke idealerne, men ligger i tilgangen til at realisere idealerne. Forskellen er relationel, idet humanismen betragter idealerne som menneskegavne, og som følge heraf definerer dannelsesrelationen som et menneskeligt fællesskab, mens kristendommen betragter idealerne som gudgavne og gudsafhængige, hvorfor de kun kan realiseres i en levende og virksom gudsrelation. Forskellen essentiel for Irenaeus i hans kamp mod gnosticisismen, og ligeså essentiel for os i dag. I gnosticisismen, og i humanismen, handler det om tilgang til kundskab. Gud opfattes som kundskab. Jesus Kristus æres kun for sin kundskab. Helligånden er ren og skær kundskab. Det foregår i menneskets hjerne. Endda kan relationen til Jesus være en kundskabsrelation, og er det måske ofte. Men når Irenaeus tænker relationelt handler det om, hvem der lærer hvem. Om mennesket er underlagt Gud, eller Gud underlagt mennesket. Gud forstået som kundskab vil altid være underlagt mennesket, idet kundskab foregår i menneskets hjerne. Men efterfølgelse af Gud handler ikke om hjerne (alene), men om hjerte og hjerne, hænder og fødder, mund og øjne. Efterfølgelsen er fysisk, ikke kun intellektuel, og endnu mindre metafysisk eller åndelig. Justinus Martyr nægtede at *bøje sig* for kejseren, og blev hudflettet *fysisk* for at forblive *stående oprejst* og for med sin *mund* at bekende Jesus Kristus som herre og Gud. Gud, og ikke kejseren, er Gud¹⁰⁴.

Dannelsesgrundlagets betydning er aldrig let at se i medgangstider. Sålænge der er mad nok, og så længe vi har hus og have, bil og benzin at gå op i, er det svært at se forskel. Vi forsøger at fastholde en fælles forståelse, og ser ikke at fronterne forskubbe sig. Men i dag er der en voksende del af de unge, der mener, det er fornuftigt at straffe mennesker med samme forbrydelse som de har begået. En morder skal slås ihjel, og har han mishandlet et barn seksuelt skal han pines tilsvarende inden han slås ihjel. Ikke desto mindre blev 'elsk jeres fjender' netop talt ind i en kultur, der sagde 'elsk din næste og had din fjende', og som afregnede øje for øje og tand for tand:

I har hørt, at der er sagt: >Du skal elske din næste og hade din fjende.< Men jeg siger jer: Elsk jeres fjender og bed for dem, der forfølger jer, for at I må være jeres himmelske faders børn; for han

¹⁰⁴ Jvf Wingren s 36

lader sin sol stå op over onde og gode og lader det regne over
retfærdige og uretfærdige.
Matt 5,43-46

Afmagten overfor ondskaben fører til had, hvis kærligheden fortrænges; og netop derfor ser Irenaeus kun livet muligt i en levende og virksom relation til Gud i Jesus Kristus. At Gud er kærlighed (1 Joh 4,8-16), er ikke erotik (eros) eller en venskabelig følelse (filio), men er agape. Den mest fuldendte og intakte, men dermed også potentielt selvopofrende, kærlighed.

Sandhed og kærlighed, Paulus og Johannes hos Irenaeus

Irenaeus skriver apologetisk og polemisk imod gnostikerne. Hans ærinde er at demonstrere sandheden i Bibelen som åbenbaring af Guds vilje og væsen, og demonstrere at denne sandhed inkluderer menneskets fysiske eksistens som Guds vilje og Gud til ære. Kriteriet i Irenaeus' apologetik er sandheden, som han argumenterer for er historisk forankret, logisk påviselig, åben tilgængelig og i sidste ende (når alt kommer for dagen) altoverskyggende. Endda lister Irenaeus blandt kendetegnene på Guds nærvær i kirken ikke først og fremmest kærligheden, men sympati, medfølelse, trofasthed og sandhed¹⁰⁵. Videre er fællesskab med Gud ikke først og fremmest kærlighed, men liv og lys.¹⁰⁶ Irenaeus presser sin argumentation, så det næsten kommer til at stå i kontrast til Johannes, hvilket ydermere understreges af, at Irenaeus i hele sit værk Mod Kætterne ikke refererer til 1 Joh 4,8, hvor Johannes definerer Gud som kærlighed, og ydermere generelt undgår formuleringerne "Gud er kærlighed" og "Gud elsker". Kærlighed og sandhed kan sidestilles som søjlerne i den kristnes livsførelse, men det tætteste, Irenaeus kommer på at formulere Gud som kærlighed, er i Irenaeus' tabte skrifter, hvor han skriver, at den, der ikke gør alt det gode, han kan, er fremmed overfor Guds kærlighed.¹⁰⁷ Årsagen hertil er, ifølge Osborn¹⁰⁸, at kærligheden ikke kan stå alene, men det kan sandheden. Kærligheden vil altid være udtrykt i sandhed, mens sandheden ofte vil gå imod, og dermed stå over, kærligheden.

Det er imidlertid vigtigt at have den apologetiske og polemiske ramme for Irenaeus' forfatterskab i baghovedet. Gnosticismen som modpart tvang Irenaeus til at påpege sandheden i den etiske næstekærlighedsdimension, den etiske fordring, og påpege sammenhængen mellem sandhed og kærlighed i selve Gudsrelationen: at Gud ikke kun er sandhed (gnostisk tænkning), men sandt fællesskab (jødisk tænkning), og det i en selvopofrende agapisk kærlighed i Jesus Kristus.

Dannelse funderet i Jesus Kristus - Agapisk dannelsesforståelse

For at forstå dannelsen og forstå kristendom som bæredygtigt dannelsesgrundlag er det ikke det filosofiske forhold mellem sandhed og kærlighed, der er i fokus, men Irenaeus' dynamiske og delagtige kristendomsforståelse. Jesus Kristus fødes ikke kun for at åbenbare, hvem Gud er og hvad det vil sige at være menneske, men også for at genskabe fællesskabet med Gud og lede mennesket ind i et dannelsesforhold, hvor selve grundlaget for dannelsen er Guds kærlighed, agape. Jesus synliggør igen og igen hvad det vil sige at dannes med Gud som dannelsesgrundlag: I ørkenen, hvor Jesus fristes af djævelen fastholder dannelsesgrundlaget (Gud) ham i at være menneske og ikke gøre sig til mere, end han er, ikke gøre ham til Gud. "Mennesket skal ikke leve af brød alene, men af Guds Ord" er Jesu svar på djævelens udfordringer. For at være menneske er at være afhængig af Gud, og derfor ophæves menneskeværdigheden ved at gøre sig selv til Gud. Jesus Kristus, Gudsmennesket, den ny Adam, og som i Irenaeus' er forbilledet på ethvert menneskes identitet "i Kristus", er ikke svagt, men stærkt. Også selvom Jesus i sidste ende vælger døden på korset. Opvækkelsen af Lazarus, hvor Jesus vækker Lazarus til live, vidner om den livskraft, der er i mennesket under Gud. Og i opgøret med Pilatus afslører Jesus direkte, at Pilatus' magt over Jesus ikke er hans egen, men skyldes Gud (Joh 19,11: "du havde ikke nogen som helst magt over mig, hvis ikke den var givet dig ovenfra"). Aller stærkest ses Guds magt i opstandelsen påskemorgen, hvor selve opstandelsen tilbageviser dødens magt. Og netop herved, ved at tilbagevise ondskaben og dødens magt reverserer Jesus syndefaldet og synliggør meningen med livet, synliggør at agape ikke blot er den selvopofrende kærlighed, men også den sejrende kærlighed. For mennesket var bestemt for at leve, og leve i retfærdighed og kærlighed, siger Wingren i sin afhandling om

¹⁰⁵ Adv.Haer. 2.31.3, jvf Osborn s 238

¹⁰⁶ Ibid 5.22.2

¹⁰⁷ Fragments from the Lost Writings of Irenaeus, IV, jvf Osborn s 238

¹⁰⁸ Osborn, s 237-241

Irenaeus¹⁰⁹. Et enkelt citat fra Irenaeus viser både hans poesi og typologi såvel som den teologiske dybde i hans forståelse af Kristi død og opstandelse:

Ved lydigheden, som han (Kristus) førte igennem lige til døden hængende på træet, opløste han altså den gamle ulydighed, der skete ved træet. Og fordi han selv er den almægtige Guds Ord, som i den usynlige skikkelse er udbredt hos os overalt i den ganske verden og omfattende både dens længde og bredde og højde og dybde - thi det er ved Guds Ord, at alle ting ordnes og forvaltes - blev Guds søn også korsfæstet i disse (fire retninger), i korsform tegnet for alle, for han måtte nødvendigvis, da han blev synlig, bringe sit korsfællesskab med alverden for dagen for ved den synlige skikkelse at vise sit værk åbenlyst: at han er den, der oplyser højden, det vil sige det, der er i himlen, og omslutter dybden, som er under jorden, og udstrækker og udspænder længden fra øst til vest og styrer nordregionen og sydens bredde og sammenkalder de adspredte fra alle sider til erkendelsen af Gud.¹¹⁰

Dette korsfællesskab er, hvad Gud gør for os i Jesus Kristus. Kristi stedfortrædende død bliver hos Matthæus og Markus udlagt som, at Gud betaler sin søn som løsesum, men det siges ikke til hvem løsesummen betales. Det kan være til Satan for at han skal frigive mennesket fra sit fangenskab, eller det kan være til Gud for at formilde Guds vrede over synden. Men for Irenaeus handler det ikke om at betale, men om at fratage djævelen den magt, han en tid havde fået lov til at besidde. Irenaeus bruger sin typologiske udlægning, hvor identiske handlinger kan ophæve hinanden, til at forklare, at Jesus ikke løskøber, men befrier, mennesket.

På samme måde (som nederlaget kom ved et menneske, nemlig Adam, der ved overtrædelsen blev bundet af satan, *min tilføjelse*) måtte sejren komme ved et menneske. Han (Kristus) måtte bindes med de samme bånd, som han (satan) bandt mennesket med, for at det frigjorte menneske kunne vende til bage til sin Herre og forlade de bånd, som han var budet med. Hans bundethed er blevet til menneskets frigørelse.¹¹¹

Med udgangspunkt i Matt 12,29, forklarer Irenaeus videre, hvordan:

Ordet (Jesus) bandt ham (satan) fast som sin bortløbne slave og berøvede ham hans redskaber, nemlig de mennesker, som blev holdt fangne af ham, og som han gjorde brug af med urette. Det med rette, at han, som med urette førte mennesket væk som fange, selv blev holdt fangen. Det er af Faderens barmhjertighed, at det menneske, som før var ført i fangenskab, blev revet ud af hans magt, der besad det. Mennesket kunne da af erfaring lære, at det får uforgængeligheden som en gave fra Gud og ikke i kraft af sig selv.¹¹²

Korsdøden er hos Irenaeus ikke en kosmisk magtkamp mellem Guds og Satan, den vil Gud altid vinde, men en kamp om mennesket, hvorved mennesket genvinder sin menneskelighed og bliver sig selv igen¹¹³, i og med at gudsrelationen og gudsbilledligheden genskabes. I den forstand skaber kristendommen et dannelsesgrundlag, der er hævet over det onde. Den genskabte gudsrelation medfører ikke kun tilgivelse af skyld og tilregnet (forensisk) retfærdighed; at "Gud er nu ikke længere vred". Mennesket er ikke kun genrejst (Luther), genløst (Printer), men genskabt (Wingren), ført tilbage til sin oprindelige tilstand, og dog i en ny tilstand, stærkere, mere voksen tilstand¹¹⁴, for genskabelsen sker i Kristus og det nye liv leves i Kristus, jf. Paulus i 1 Kor 15,22 og Gal 2,20.

¹⁰⁹ Wingren s 140

¹¹⁰ Epid kap 34

¹¹¹ Adv.Haer. 5.21.3

¹¹² Adv.haer. 5.21.3

¹¹³ Wingren 1947, s 141

¹¹⁴ Ibid s 153

”I Kristus” er den samme formulering som i lignelsen om vintræet i Joh 15.

Bliv i mig, og jeg bliver i jer. Ligesom en gren ikke kan bære frugt af sig selv, men kun når den bliver på vintræet, sådan kan I det heller ikke, hvis I ikke bliver i mig. Jeg er vintræet, I er grenene. Den, der bliver i mig, og jeg i ham, han bærer megen frugt; for skilt fra mig kan I slet intet gøre.

Joh 15,4-6

”I Kristus” er selve opfyldelsen af Guds frelsesplan, og selve kernen i at beskrive kristen tro som dannelsesgrundlag. I Kristus betyder på én og samme tid *i overensstemmelse med* og *i kraft af* Kristus. Alt, hvad mennesker tænker, siger eller gør i overensstemmelse med Kristus kommer fra Gud. Det kan ikke komme andet sted fra, og det kan ikke tænkes, siges eller gøres i anden kraft end i Kristi kraft. Vist er det med menneskets egen frie vilje, at det sker. Det er mennesket, der tænker, taler eller handler, der er intet magisk heri, men det sker på grund af Guds nærvær og det viser, at mennesket befinder sig i Kristus, i overensstemmelse med og i kraft af. Det er derfor Irenaeus kalder det for sammenfattet, rekapituleret, i Kristus.

For Irenaeus peger livet i Kristus hen på kirken. Det er i kirken, at Gudslivet og Gudsrelationen bliver synlig. Ikke at Gud er begrænset til kirken, som tidligere nævnt, men fordi kirken er et fællesskab initieret og centreret omkring Jesus Kristus, så langt det overhovedet er muligt at virkeliggøre fællesskabet i Kristus i denne endnu ufuldkomne tid, er kirken Guds redskab og Guds hjælp til at leve livet i Kristus. Kirken formidler Gudsrelationen, men ejer den ikke. Men netop ved at formidle Gudsrelationen bliver kirken i sig selv en synliggørelse af Gudsrelationen. Kirken som formidler af Guds vilje og Guds væsen, Guds hellighed og herlighed, bliver i sig selv en Gudsrelation, et næstekærligt fællesskab, der tilgiver, helbreder og styrker mennesker og menneskers relationer til hinanden.

Heri ligger også det dynamiske og dannelsesmæssige perspektiv. Livet i Kristus, livet som kristen, er ikke et statisk, men et dynamisk liv:

Efter at nu livet er blevet givet os... bør vi ikke længere vende om... thi vi har modtaget lovens herre, Guds søn, og gennem troen på ham lærer at elske Gud af hele hjertet og vor næste som os selv; men kærligheden til gud er fjern fra al synd, og kærligheden til næsten gør ikke næsten noget ondt.¹¹⁵

Irenaeus ser således en dynamisk progression i kristenlivet, en dannelse til større og større lighed med Jesu Kristus, en progressiv sammenfatning om man vil. Så tydelig er Irenaeus i sin overbevisning om, at livet i Kristus er en fortsat skabelse af mennesket hen mod fuldkommenheden, at han ser loven opfyldt i mennesket, som er i Kristus. Igen ikke som en tilregnet, pseudoopfyldelse, men som reel, levet opfyldelse:

Derfor er loven heller ikke nødvendig for os som tugtemester. Se, vi taler med Faderen og står ansigt til ansigt med ham, efter at være blevet børn i ondskab og styrket i al retfærdighed og sømmelighed. For loven siger ikke længere...¹¹⁶

Hvorefter Irenaeus nævner en lang række af lovens påbud, som alle må falde til jorden, fordi de ikke længere er aktuelle som påbud; de er opfyldt. Et enkelt eksempel:

Og der vil ikke være nogen befaling om at holde en hviledag fri for den, der bestandigt holder sabbat, dvs. tjener gud i Guds tempel, som er menneskets legeme, og altid over retfærdighed¹¹⁷.

Anders-Christian Jacobsen forklarer i sin introduktion væksten som en kvalitativ forbedring, der både har en etisk og en fysisk dimension, med henvisning til Adv.hæer

¹¹⁵ Epid kap 95

¹¹⁶ Ibid kap 96

¹¹⁷ Ibid

5.10.1-5 samt 11.2, idet Åndens fuldendelse af mennesket både medfører, at menneskets handlinger forandrer sig til det bedre, og at den svagelighed og forgængelighed, der knytter sig til menneskets legeme, fjernes. I billedtale forklarer Irenaeus i 5.10.1 væksten som forskellen på et oliventræ, der vokser vildt og et, hvorpå der på den vilde rod, podes en ædel kvist, der vil give ædle frugter og "være som plantet i paradis".

I en vis forstand er denne vækst uden begrænsning, og heller ikke begrænset til det enkelte menneske. I selve sin grund er kristendommen ikke privat, men udadrettet, medmenneskelig og social. Sammenfatningen i Kristus er ikke kun en frelse af menneskets ånd, men en komplet redningsplan for hele Guds skaberværk. Begrænses sammenfatningen til menneskets ånd eller gode intentioner sidder kristendommen stadig fast i gnosticismen. Hellighed opfyldes ikke ved fromhedsøvelser, men bøn og Bibellæsning, pilgrimsvandring og måske endda faste eller omlægning af ens spisevaner, kan være forudsætningen for at fornemme og fastholde sin identitet og hverdag i Kristus, og kan være med til at rette fokus mod medmennesket i stedet for en selv. - Men det modsatte kan også være resultatet, at fromheden indadtil fjerner opmærksomheden for medmennesket. De første metodister så, i lighed med mange andre vækkelsesbevægelser, kristenlivet som et spørgsmål om *hellighed i hjerte og liv*, og begge dele hører med hos Irenaeus.

I en praktisk tillem্পning af kristendommen som dannelsesgrundlag må første skridt derfor være bevidstheden om at være elsket betingelsesløst og omsluttet af Guds kærlighed. Denne vished kommer ikke af sig selv, men kommer af at være en del af et fællesskab, hvor Guds kærlighed er mærkbar og deles mellem mennesker. En bæredygtig Gudsrelation etableres ikke gennem overnaturlige hændelser, men ved at blive videregivet fra menneske til menneske; gennem kirken eller gennem kristne venner eller familiemedlemmer; eller gennem naturoplevelser, såfremt der i mennesket allerede eksisterer en hengemt Gudsrelation fra opvæksten, der blot venter på at blive taget i brug. Dernæst følger en afklaring af, hvor Guds vej er i forhold til ens egen vandring. Gud møder altid mennesket, der hvor det er, sådan som også Søren Kierkegaard siger det, men en ting er at mødes, en anden ting er at vandre sammen, og Gud ønsker at vandre sammen med os; det er deri Gudsrelationen består. Som en vekselvirkning eller fortløbende samtale mellem kendskabet til Guds vej og erkendelsen af ens egen vej. Det er nu Gudsrelationen begynder at fungere og former et dannelsesgrundlag som langsomt bliver stærkt, forankret og bæredygtigt. Dette tager tid. Vækst i Gudsrelation tager ligeså lang tid som vækst på tilværelsens andre områder. En medhjælp, en at vandre sammen med og tale sammen med, en hyrde eller en præst, en åndelig vejleder, vil være en væsentlig hjælp på vandringen. Ikke mindst derfor ser Irenaeus kirken som et sundt dannelsesrum. Men kirker er ikke ens, på samme måde vores hjem ikke er ens. Det gælder at finde et fællesskab, der bekræfter ens Gudsrelation og som får Gud og tilværelsen til vokse på en sund og positiv måde indeni en, og gennem en. Måske er det kirken lige om hjørnet, måske er det i første omgang via en blog på nettet.

Processen er livslang, hvorfor nærværende opgave er kaldt Livslang Dannelse. To næsten identiske citater fra Irenaeus har givet inspiration til titlen:

... Guds hånd, som fra begyndelsen til slutningen former os og tilpasser os til livet og er hos det, han har formet, og fuldender det efter Guds billede og lighed.¹¹⁸

... mennesket, som i begyndelsen blev dannet af Faderens hænder, nemlig Sønnen og Ånden, hele tiden formes efter Guds billede og lighed.¹¹⁹

Overfor det spinkle jeg, favoriseringen af smagsfællesskabet og 'det særlige' i den senmoderne individualisme rummer kristendom som dannelsesgrundlag en forankring i en lang større helhed og universalitet. Netop ved at knytte den enkelte til Gud i en personlig relation understreges den enkeltes værdi og berettigelse. Guds kærlighed er betingelsesløs, både når det gælder hvem og hvor meget. I modsætning til at individet i individualismen forsvinder og klemmes sammen i den infinitimale uendelighed for at vende tilbage til Lyotards begrebsverden, er det i en den kærlighedsfunderede relation formidlet fra menneske til menneske, at Gud gør jeget stærkt, frit og skaber individer i fællesskab. Det er i mødet med kærligheden som altid er relationel, at jeget bekræftes. Mekanismen er ikke spekulativ, nærmere anti-spekulativ¹²⁰ som hele Irenaeus' kristendomsforståelse. Det er Guds værk

¹¹⁸ Adv.haer. 5.16.1

¹¹⁹ Ibid 5.28.4

¹²⁰ Mod Kætterne, s 28

Lidt sværere bliver det, når Irenaeus tager fat på beskrivelsen af dannelsens mål, Guds endelige sejr over død og ondskab.

Dannelsens mål på den anden side af døden

Bibelens sidste bog, Johannes Åbenbaring, er en bog fuld af stærke, men også voldsomme, fantasifulde og skræmmende billeder, nogle endda så fantasifulde, at vi har svært ved at følge med, hvis vi forsøget at tage billederne alvorligt. Heller ikke Irenaeus har forstået billederne. Måske har han kunne ane en rækkefølge, men hvad det egentlig betyder, og hvornår det skal ske, er skjult også for Irenaeus. Pointen er imidlertid for Irenaeus, at det ikke frarøver teksten dens håbsindhold, at han ikke kan har tilstrækkelig indsigt til at kunne tolke billedernes budskab konkret. På samme måde som Guds i sin storhed er ufattelig, men fornemmes gennem sin kærlighed; eller på samme måde som universet er uendelig, og dog kan beskrives med matematiske symboler uden dog at kunne forstå omfanget, taler Bibelens sidste bog til Irenaeus, og til os, om livet i opstandelsen og Guds endelige sejr over ondskab og død. Og det er provokerende læsning for en rationelt tænkende vesterlænding.

I den apostolske trosbekendelse bekender vi de dødes opstandelse, kødets opstandelse eller legemets opstandelse, alt efter kirketradition og oversættelse. I den latinske grundtekst hedder det *carnis resurrectionem*, altså kødets opstandelse. Og det er sandsynligt, at det er netop er fordi Irenaeus har forstået opstandelsen ganske bogstaveligt, at troen på kødets opstandelse har fået plads i den apostolske trosbekendelse. Den nikaenske trosbekendelse er mere afdæmpet og nøjes med at formulere en forventning om de dødes opstandelse (*exspecto resurrectionem mortuorum*).

Men hvordan kan rationelt tænkende mennesker tro på kødets opstandelse?

Irenaeus er rationelt tænkende, og han gjorde det. Og når det gælder livet på den anden side af døden, er vi ikke kommet et skridt længere i dag, end på Irenaeus' tid. Tværtimod, kan man argumentere, at det kun er rationelt tænkende mennesker, der kan tro på kødets opstandelse. Den rationelle tankegang er selvkritisk, og vurderer grænsen for sin indsigt. Livet på den anden side ved vi intet om; og derfor er det ikke rationelt. Derfor kan vi udmærket forholde os dertil, på samme måde som man i matematik opererer og regner med irrationelle tal. Den rationelle tankegang ved, hvornår det rationelle ophører og troen tager over. Og det er netop det, der er håbsdimensionen for Irenaeus, at Bibelens sidste bog giver sammenhæng og helhed på en trosverbevisende måde. Hvis Gud skabte livet i tidernes morgen, hvis Jesus kunne rejse mennesker op fra de døde, og hvis Jesus sprængte døden i opstandelsen påskemorgen, så er det ikke ulogisk, men faktisk rationelt at slutte, at døden heller ikke har magt over den, som er i Jesus Kristus. Det betyder ikke, at vi kan forklare, hvordan det vil ske, i og med at kroppen hurtigt forgår. Uanset hvor barnlige eller biologiske og teknologiske eksempler, vi forsøger at give, vil de næppe holde stik. - Men det er ikke den rationelle forklaring, som er den bærende. Det er trosverbevisningen. Det er trosverbevisningen, der fastholder Irenaeus i håbet og som giver ham tilstrækkelig overbevisning til at fortsætte ad den vej, han vandrer. Det er troen, der overbeviser ham om at vejen fortsætter ind i himmelen, på den anden side af døden. Og frugten er indlysende, for troen og håbet fortrænger frygten og får ham til at leve meningsfuldt helt ind i døden.

Hvor frygten ofte indhenter mennesket til sidst, frygter den, for hvem livet er i Guds hånd, ikke døden. Vi kan fyldes med sorg over at skulle skilles fra vore kære, og vi kan frygte for smerten og lidelsen forud for døden; men selv det er trosverbevisningen i stand til at sejre over; for vi skal ses igen, og det, vi lider nu, er for intet at regne imod den glæde, der venter os i himmelen. Eller som Grundtvig skriver:

Og døden er jo kun et blund, som vi fra sønnen kende¹²¹.

Er dette bæredygtigt? Ja, i høj grad. Og langt stærkere end at stå alene i individualismen og skulle møde dødens mørke og tomhed.

¹²¹ Grundtvig: Har hånd du lagt på Herrens plov, Metodistkirkens Salmebog 2006.

Konklusion

Fokus for denne opgave har været at afdække kristendommens mulighed som dannelsesgrundlag i en senmoderne tid. Kristendom har som offentlig instans og som nationalt samlende udtryk mistet terræn overalt i Vesteuropa siden oplysningstiden. Vurderet på kirkegang og anvendelse som argumentation i offentlig debat udgør kristendom i dag langt fra et bærende element i samfundet, og i den forstand er det humanistiske projekt at frarøve kristendommens dens positive menneskesyn og livsforståelse lykkedes over måde. Den værdimæssige såvel som den pædagogiske debat, kampen for menneskeværd, global retfærdighed, bæredygtig udvikling og sunde forbrugsmønstre foregår i dag som humanistisk discipliner og knyttes ikke sammen med kristne holdninger. Men samtidig er debatten præget af stor bevægelighed og tilpasning til den stadige samfundsmæssige udvikling. Debatten foregår på velfærdens og den økonomiske fremgangs præmisser, og ikke ud fra et samlet syn på menneskeværd, ligeret eller globalt fællesskab. De pædagogiske mål er at ruste barnet og den unge til at deltage i samfundet, være gode og nyttige samfundsborgere, hvilket er ensbetydende med pædagogik på samfundets præmisser. Ud fra det mål ser skolesystemet det som sin opgave ikke at være holdningsdannende, ligesom familien i stadig mindre grad ser sig som ikke holdningsdannende, men i stedet opøver evnen til at overleve og flyde med strømmen. Hvor man i '68 fremsatte klare paroler om, hvad man ville og ikke ville, er det i dag kendetegnende for de unge, at de ikke vil noget specifikt, men bare leve.

Det er bemærkelsesværdigt, at det var de unge der voksede op med fastlåste familiemønstre og den sorte skole, der gjorde oprør, mens de unge, der i dag vokser op med ansvar for egen læring og et utal af påvirkninger, ikke gør oprør. Ikke fordi der ikke længere er grund til oprør, men fordi tanken om oprør er skræmmende. At begive sig ud på barrikaderne i en konstruktiv kamp, i modsætning til at lave ballade, i en i forvejen kaotisk livssituation, kræver mobilisering af et fokus og en målrettethed, der ikke opstår af sig selv, men skabes ud fra et dannelsesgrundlag.

I stedet bevæger vi os gennem livet som åkander, der lige akkurat har tilstrækkelig næring til at opretholde livet, men som bæres afsted af vandenes strømninger og ikke overlever vinterens islag uden at slå rod.

Ind i denne samtid forsøges kristendommen dekonstrueret, reaktualiseret og revitaliseret som dannelsesgrundlag og forståelsesramme. Ikke som regression tilbage til den sorte skole, men som fremadrettet og målrettet progression. Udfordringen er tosidet; dels at opstille dannelsesmæssige (og samfundsmæssige) mål, der rummer en større virkeliggørelse af kristendommens menneskesyn og livsforståelse, dels i praksis at vise kristendommens bæredygtighed som dannelses- og livsgrundlag. Dette må nødvendigvis være en kamp nedefra, i og med at bæredygtigheden er knyttet til den enkeltes livsførelse og ikke til smarte TVkampagner. Men det betyder ikke, at kampen ikke kan foregå offentligt. Kristendom som dannelsesgrundlag skaber netop grundlag for dannelsen af hele mennesket, og ikke kun den private sfære.

For imidlertid at være bæredygtigt dannelsesgrundlag er der tre kriterier, som til stadighed må være opfyldt, nemlig dannelsesgrundlagets relationelle, rummelige og retningsgivende karakter. Det er ud fra disse tre kriterier, at Irenaeus' kristendomsforståelse er valgt som dannelsesgrundlag.

Dannelsesgrundlagets relationelle karakter

Dannelsesgrundlaget er nødt til at være relationelt for at kunne være dannelseshjælp, dannelsespædagog, på dannelsesvejen. At udstikke mål og opstille krav er ikke i sig selv motiverende, er ikke pædagogik. Det pædagogiske element er relationelt pr. definition og må derfor også gælde for dannelsesgrundlaget.

Den gode forældre, den gode lærer, det gode fællesskab, kirken, er effektive dannelsesgrundlag, når retning og mål formidles relationelt med forståelse, nærvær og vedholdenhed.

Dannelsesgrundlagets rummelighed

Et bæredygtigt dannelsesgrundlag er nødt til at være rummeligt for at kunne indeholde processen frem mod målet, men også for at kunne indeholde mangfoldigheden. Forskellen på humanisme og kristendom er ikke ønsket om fred og gode kår for os alle. Forskellen er, at mennesket i humanismen dannes i menneskets billede, mens mennesket i kristendommen dannes efter Guds billede. Men det som Gud skabte i sit billede, var jo netop mennesket. At dannes i Guds billede er derfor at dannes til større og større menneskelighed. At være Guds fuldkomne skaberværk er at være menneske som Jesus Kristus i Jesus Kristus, siger Irenaeus. Kristendom som dannelsesgrundlag er ikke et bestemt samfundssyn, men at videregive et livssyn med lige værd og lige ret til verdens

goder, og som ser forskellighed som udtryk for Guds mangfoldighed. Det er menneskelighed med større dybde, større sammenhæng og større fremtidsperspektiv.

Dannelsesgrundlaget som retningsgivende

Dannelse er ikke at forholde sig ens til alt, men at kunne og turde vælge og fremme det, der opfattes som det bedste. Dannelse er at formes til at tage del i samfundet og føre samfundet videre ud fra ens bedste overbevisning. I en merkantil og markedsfokuseret tid er det værd at bemærke, at samfundets bedste ikke nødvendigvis sammenfalder med markedsinteresser og det størst mulige merkantile udbytte. Velfærd er et relativt begreb, hvor drivkraften er forskellen i forhold til andre. Velfærd i sig selv er derfor ingen norm, men må tænkes ind i et globalt retfærdigheds- og lighedsperspektiv. - Måske endda reformuleres som et spørgsmål om mådehold for at øge sundheden og for at lade ressourcer og råvarer ligge til kommende generationer.

Styrken i Irenaeus' kristendomsforståelse er at den fysiske tilværelse bekræftes. Flugten fra livet i form af religiøsitet eller overdrevet forbrug er afløst af livsglæde og hellighed. Menneskelivet, naturen, verden er Guds. Livet er Guds, og ikke bare Guds. Livet er Gud, forstået som at det er i Gud, vi lever, ånder og er til (Apg 17,28). Processen at reaktualisere og revitalisere kristendommen må inkludere et opgør med det humanistiske projekt for så vidt livet må lægges tilbage i Guds hånd. Mennesket som klodens suveræne skabning må erstattes af Gud som klodens, universets, suveræne skabning; både for begærets og for hellighedens, og dermed for humanitetens skyld. Menneskelivet er umuligt at fastholde som helligt og stort, hvis menneskeheden er den største instans. Det lader sig ikke gøre at måle med det samme som det der skal måles. Det samme kan ikke være påstand og argument. Relationen forsvinder. Ikke engang Gud kan være fællesskab i sig selv, men må være det i relation. Irenaeus ser Gud Fader, Gud Søn og Gud Helligånd som den oprindelige relation, men bekender samtidig Gud som skabende. Kun sådan, i en relation til noget større, kan menneskeheden opretholdes som hellig.

Ud fra et ateistisk synspunkt kunne man stille spørgsmålstejn ved hellighedens nødvendighed. Og ud fra gnostisk synspunkt kunne der spørges, hvorfor helligheden absolut skal være social og global. Men pointen hos Irenaeus er, at mennesket ikke er frit, når det kommer til sin egen konstitution. Mennesket er ikke autonomt og i stand til at redefinere sine eksistensvilkår, men skabt af Gud, underlagt Guds intention. At være som Gud er ifølge Irenaeus at blive menneske. At være uden Gud er umenneskeligt og ligeså umuligt som det modsatte, selv at være Gud. Men netop heri ligger den fundamentale bæredygtighed i kristendommen som dannelsesgrundlag ifølge Irenaeus, at den lader Gud være Gud og gør mennesket til menneske. Og at dette har rod i Gud og er i overensstemmelse med Gud, viser Gud ved selv at blive menneske i Jesus Kristus. Det er dette som gør Irenaeus særdeles relevant for vor tid.

Efterskrift

En af denne opgaves bærende tanker har været at skille kristendom fra dualismen i den klassiske græske tænkning, fordi den nedvurderer mennesket i forhold til en idealiseret, åndelig, idéverden. Irenaeus kæmpede den samme kamp for cirka 1830 år siden, hvilket i sig selv er tankevækkende.

Det har været fantastisk at dykke ned i Irenaeus' kristendomsforståelse og blive beriget som menneske, blive styrket i glæden og livet og se tilfredshed og livsglæde i et større perspektiv.

Mødet med Irenaeus' opstandelsestro har været udfordrende. I mange år har jeg forstået det evige liv i en kollektiv betydning, hvor livet gives videre fra generation til generation og derved bliver evigt. Men Irenaeus ser opstandelsen som det enkelte menneskes fysiske opstandelse og fortsatte liv. Hvordan dette sker, lader han være op til Gud at finde ud af. Irenaeus bekræfter dermed den barnlige tro på at selv døden ikke har afgørende magt, men at vi skal genses i paradiset. At dette udmærket kan accepteres uden at det forstås, er med til at fastholde en anden af Irenaeus' stærke kristendomsfacetter, at mennesket er menneske og ikke Gud.

Men betoningen af den fysiske opstandelse har en anden, ligeså vigtig konsekvens. Den fjerner det åndelige skær, der hviler over kristendommen, og gør kristendommen livsbekræftende, livsglad og livsnær. Der er plads til begejstring, det er tilladt at nyde, og det er tilladt at prise Gud for livets glæder. Men der er også plads til lidelse og sorg uden at Gudstroen modsiges og forkastes. Gud er ikke en garant for sundhed og succes, og i særdeleshed ikke mens resten af verden slås med de mest basale fornødenheder. Da er Irenaeus' og kristendommen langt mere et kald til mådehold og nøjsomhed. Ikke livsfornægtende, men som værn og oprør mod grådigheden; for at der skal være nok til os

alle, og ikke bare os, men også de kommende generationer. Rigdom er en velsignelse, forudsat vi alle har del i den.

Litteraturfortegnelse

Bauman, Zygmunt

- Flydende modernitet, Hans Reitzel 2000
- Frihed, Hans Reitzel 2003
- Fællesskab, Hans Reitzel 2002

Buber, Martin

- Jeg og du, Hans Reitzel 1992

Gonzales, Justo L

- A History Of Christian Thought, vol 1, Abingdon Press 1970
- Christian Thought Revisited, Orbis Books 1999

Irenaeus

- Against the Heresis i Scharff, The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus, 1867
<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.html>
- Mod Kætterne, Anis 1999
- Bevis for den apostolske forkyndelse, GEC Gad 1970

Jones, James W

- Contemporary Psychoanalyses and Religion, Yale University Press 1991

Korsgaard, Ove, red.,

- Medborgerskab, identitet og demokratisk dannelse, DPU forlag 2004

Lieberkind, Jonas og Bosse Bergstedt, red.,

- Dannelse mellem subjektet og det almene, DPU forlag 2005

Lindhardt, Jan

- Dannelse, http://hjem.get2net.dk/jan_lindhardt/tekster/dannelse.htm

Lyotard, Jean-François

- Viden og det postmoderne samfund, Slagmarks Skyttegravsserie 1979

Osborn, Eric

- Irenaeus of Lyons, Cambridge University Press 2001

Rydahl, John, red.,

- Etik og dannelse i skolen, Gyldendal 2006

Tillich, Paul

- Grundvoldene Vakler, Jespersen og Pio, 1965
- Troens Dynamik, Munksgaard 1970

Wingren, Gustaf

- Människan och inkarnationen, Gleerups 1947
- Menneske og kristen, Poul Kristensens Forlag 2004