

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke / 2013 / **02** / 40. årgang

#ETIK: Jeppe Bach Nikolajsen / Kurt Christensen / Jakob V. Olsen / Kristian Kappel / Jens Bruun Kofoed / Kaj Mogensen / Asger Chr. Højlund / Peter V. Legarth / Kurt E. Larsen / Niels Henrik Arendt / Anna Marie Aagaard



Redaktører	Jeppe B. Nikolajsen og Peter V. Legarth
Redaktion	Elisabeth Hartman, Leif Andersen, Morten H. Jensen, Andreas Ø. Nielsen, Klaus Vibe, Brian Hansen og Nikolaj Christensen
Redaktionssekretær	Henrik H. Hansen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Graphic Care
Trykkeri	Zeuner Grafisk A/S
Oplag	750
ISSN	1903-6523
Hjemmeside	www.teologisk-tidsskrift.dk
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidebillede	Maleri af Carl Bloch, <i>Bjergprædiken</i> Statens Museum for Kunst

REDAKTIONSRÅD

Professor Asger Chr. Højlund	Lektor Hans Raun Iversen
Professor Kurt Christensen	Lektor Kurt E. Larsen
Professor emeritus Hans Kvalbein	Generalsekretær Jonas A. Jørgensen
Professor Harald Hegstad	Adjunkt Jakob V. Olsen
Lektor Carsten Vang	Fakultetsleder Jørn Henrik Olsen

ABONNEMENTSPRISER

E-abonnement	150 DKK
Studerende indland	150 DKK
Studerende udland	225 DKK
Privatpersoner indland	285 DKK
Privatpersoner udland	325 DKK
Institutioner indland	375 DKK
Institutioner udland	425 DKK

DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE

Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 DK-8200 Aarhus N
 Telefon + 45 86 16 63 00
 Telefax + 45 86 16 68 60
 E-mail dttk@teologi.dk

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke er et tidsskrift for akademisk teologi med et kirkeligt perspektiv. Tidsskriftet udgives af Menighedsfakultetet i Aarhus med støtte fra Statens Kunstråd. Tidsskriftet publicerer forskningsartikler inden for det teologiske fagfelt og præsenterer også populærvidenskabelige bidrag, der relaterer sig til moderne kirkeliv og kristendom. Tidsskriftet gør brug af peer review, og alle forskningsartikler bliver således vurderet af en eller flere redaktionsuafhængige fagfæller, før de eventuelt antages. Tidsskriftet udkom første gang i 1974. Det udgives fire gange årligt. Artikler uploades på tidsskriftets hjemmeside. Retningslinjer for manuskripter, debatindlæg og anmeldelser tilsendes på efterspørgsel.



D L O H D N

INTRODUKTION

- Har Menighedsfakultetet problemer med etikken?
Jeppe Bach Nikolajsen 91

ARTIKLER

- Fordring og livsytringer
K.E. Løgstrups etik med et udblik til dens relevans
i det 21. århundrede
Kurt Christensen 93

- Naturalisme, etik og offentlig fornuft
Jakob V. Olsen 109

- Menighedens liv med Bibelen
Kevin J. Vanhoozers bidrag til udviklingen
af en ekklesiologisk hermeneutik
Jeppe Bach Nikolajsen og Kristian Kappel 121

- Tempelsymbolikken i Israel og den gamle Orient
Jens Bruun Kofoed 135

RESPONSUM

- Frelse og fortabelse – et responsum til Peter V. Legarth
Kaj Mogensen 148

ANMELDELSER

- Hinanden – indspil til en kristen menighedskultur
Jeppe Bach Nikolajsen 157

- Evangeliet om kongen
En genopdagelse af de gode nyheder
Asger Chr. Højlund 159

- Allah: A Christian Response
Kurt Christensen 161

- The Bible Made Impossible: Why Biblicism Is Not a Truly
Evangelical Reading of Scripture
Peter V. Legarth 167

- Kristendom, historie, demokrati. Hal Koch 1932-1945
Kurt E. Larsen 170

- Jøder og kristne i Danmark
Fra middelalderen til nyere tid
Kurt E. Larsen 174

- Missional Transformation
Anna Marie Aagaard 176

- Lovsang eller lydighed
Om Kristendom og islam
Niels Henrik Arendt 178

HAR MENIGHEDSFAKULTETET PROBLEMER MED ETIKKEN?

Lektor i etik ved Aarhus Universitet Ulrik Becker Nissen skrev en artikel om Martin Luthers indholdsbestemmelse af den naturlige lov i Menighedsfakultets hedengangne tidsskrift *Ichthys* tilbage i 1996. I denne artikel når han konklusionen, at der ifølge Luther ikke findes nogen væsensforskel på en filosofisk etik og en teologisk etik, på en såkaldt human etik og en kristelig etik, når det angår den etiske fordring. I artiklen konkluderer Nissen følgende:

Spørgsmålet der står tilbage er, hvad Luthers forståelse af den naturlige lovs indholdsbestemmelse betyder for forholdet mellem den filosofiske og teologiske etik i dag. Det er her afgørende at sondre skarpt mellem (i) etikens fordring og (ii) efterlevelsen af denne fordring. På det første område er der ikke nogen væsensforskel mellem den filosofiske og teologiske etik. I spørgsmålet om efterlevelsen af etikens fordring er der tale om en kategorisk forskel. Vurderet ud fra spørgsmålet om fordringen medfører Luthers forståelse af den naturlige lov, at der ikke bliver nogen væsentlig forskel mellem den filosofiske og teologiske etik. Der er ikke nogen væsensforskel mellem den etiske fordring, der er baseret på enten filosofiske eller teologiske overvejelser. Vi må med en kendt århusiansk teolog sige, at fordringen er human. Denne forståelse er et centralt og uopgiveligt anliggende for Luther. Ud fra Luther giver det derfor heller ikke mening at tale om en kristelig fordring. Der består ikke noget kristeligt ved fordringen (*Ichthys* nr. 4, 1996).

Nissen står ikke alene med denne konklusion. Det samme har mange andre teologer anført. Spørgsmålet er, om det århusianske menighedsfakultet ikke har problemer med etikken, dersom denne konklusion er rigtig. For hvordan kan en sådan institution være luthersk forankret samtidig med, at den hævder, at den kristne kirke må afstå fra at ordinere kvinder og vie homoseksuelle?

Hvordan kan man indtage en etisk position, der forfægter, at der ikke består "nogen væsensforskel mellem den etiske fordring, der er baseret på enten filosofiske eller teologiske overvejelser" og samtidig mene, at den kristne kirke må indtage førnævnte etiske standpunkter? Er disse etiske synspunkter virkelig så alment selvindlysende? Kan man virkelig uden videre slutte sig til sådanne etiske synspunkter ud fra almindelig sund fornuft? Det tvivler jeg på, at ret mange danskere vil mene.

Forudsætter sådanne etiske synspunkter ikke en speciel åbenbaring, at Gud gav sig selv til kende i Jesus Kristus, og at Gud fortsat vejleder den kristne kirke gennem de bibelske skrifter? Og hvis det er tilfældet, bør man så ikke også i højere grad anerkende, at der findes en kristen etik, som på nogle punkter afviger ganske markant fra folkeopinionen, og at der på nogle områder findes en væsensforskel på etiske fordringer, der er baseret på filosofiske og på teologiske overvejelser?

Hvis det er tilfældet, undsiges Luthers etiske position ifølge Nissen. Som jeg ser det, kan det imidlertid ikke være meningen, at den lutherske kirke skal overtage Luthers position blindt. Den må efterprøves kritisk. I dag eksisterer der efter min mening en unik mulighed for at udvikle en luthersk kristen etik, som kan være på omgangshøjde med et nutidigt pluralistisk samfund, hvor man jo finder jødiske, muslimske, kristne og mange andre etiske traditioner. For en god ordens skyld bør det i øvrigt nævnes, at Nissen har argumenteret for noget lignende de senere år.

Nuvel, jeg er klar over, at den problemstilling, som jeg her antyder, er mere kompleks end som så. Jeg håber imidlertid, at denne kortfattede introduktion vil skabe opmærksomhed om en vigtig teologisk udfordring, nemlig at udvikle en aktuel luthersk kristen etik. Her er det naturligt at forvente, at Menighedsfakultetet kontinuerligt bidrager til at udvikle teologiske refleksioner angående en sådan aktuel luthersk kristen etik, som kan tjene den lutherske kirke midt i de etiske udfordringer, som denne er konfronteret med i dag. Det er håbet, at denne udgivelse – i det små naturligvis – kan bidrage til en udvikling af etiske ressourcer, som kan tjene den kristne kirke af i dag.

Hermed bydes der således velkommen til nyeste nummer af Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke, som denne gang rummer artikler om blandt andet etik. Professor Kurt Christensen præsenterer og vurderer K.E. Løgstrups etiske projekt, adjunkt Jakob V. Olsen skriver om kristen etik i et moderne pluralistisk samfund, adjunkt Jeppe Bach Nikolajsen og studentersekretær Kristian Kappel skriver om Kevin J. Vanhoozers forståelse af menighedens liv med Bibelen, og endelig præsenterer lektor Jens Bruun Kofoed en artikel om tempelsymbolik i Det Gamle Testamente. Desuden responderer Kaj Mogensen på professor Peter V. Legarths anmeldelse af hans nyeste bog i seneste nummer af nærværende tidsskrift, og endelig præsenteres en række anmeldelser.

Rigtig god fornøjelse med læsningen!

Jeppe Bach Nikolajsen, ansv. red.

FORDRING OG LIVSYTRINGER

K.E. LØGSTRUPS ETIK MED ET UDBLIK TIL DENS RELEVANS I DET 21. ÅRHUNDREDE



Professor, dr. theol. Kurt Christensen,

RESUMÉ: Artiklen beskriver de bærende elementer i K.E. Løgstrups teologisk-filosofiske etik: den etiske fordring, de sociale normer og de suveræne livsytringer, og det indbyrdes forhold mellem disse elementer. Dernæst søger artiklen at placere Løgstrups etiske tænkning i en videre filosofisk og teologisk kontekst. Væsentlige dele af den kritik, som er blevet rettet mod Løgstrups etik, bliver præsenteret, og afslutningsvis foretages et kort udblik til den løgstrupske etiks mulige relevans i det 21. århundrede.

Lad mig begynde med en art syndsbevidsthed: Jeg har aldrig – på trods af, at jeg som teologisk student ved Aarhus Universitet i 1970'erne havde alle muligheder for det – været til én eneste undervisningstime eller ét eneste foredrag hos K.E. Løgstrup. Jeg havde nemlig på et tidligt tidspunkt i *Den etiske fordring* læst, at der ikke findes en kristen etik, og at Jesus ifølge Løgstrup ikke på noget punkt bryder fordringens tavshed. Og et menneske, der har så vanvittige synspunkter, sådan ræsonnerede jeg, kan man umuligt lære noget af.

Senere er jeg kommet på bedre – eller i alle tilfælde andre – tanker, både generelt og i særdeleshed hvad Løgstrup angår: Man kan som regel lære noget også hos mennesker, som man er aldeles uenig med. Og

jeg anser i dag som så mange andre Løgstrup for at være en af det 20. århundredes største danske tænkere og for at være den i særklasse mest originale danske etiker. Løgstrups etiske tænkning præsenteres da også stadig i mange skandinaviske lærebøger, eksempelvis Svend Andersens *Som dig selv* (2003) og Gunnar Heiene og Svein Olaf Thorbjørnsens *Kristen etikk – en innføring* (2011).

Løgstrup (1905-1981) beskæftigede sig ikke blot med etik, men også og ikke mindst med en lang række religionsfilosofiske problemstillinger, hvilket blandt andet kommer til udtryk i værket *Metafysik 1-4*.

Her vil jeg imidlertid udelukkende fokusere på Løgstrup som etiker og specielt på det, som jeg opfatter som de bærende

elementer i Løgstrups etik: Den etiske fordring, normerne og de suveræne livsytringer. Løgstrup har ganske vist aldrig skrevet en egentlig lærebog i etik. Det, der kommer tættest på, er en artiklen på 80 sider: *Ethiske begreber og problemer* i antologien *Etik och kristen tro* (1971) redigeret af Gustaf Wingren. Der ud over må først og fremmest Løgstrups moralfilosofiske hovedværk *Den etiske fordring* (1956) og *Norm og spontanitet* (1972) nævnes. Desuden findes der etiske overvejelser spredt over det meste af Løgstrups forfatterskab (Thomassen 1992, 200; Fink 2005, 232).

Løgstrups etik tager afsæt i de nære mellemmenneskelige relationer, i mødet med det andet menneske, men bevæger sig i løbet af forfatterskabet vidt omkring, blandt andet til socialetiske emner så som politik og økonomi (Løgstrup 1972, 160ff), magt i samfundet (Løgstrup 1982, 45ff) og miljøetiske problemstillinger, hvor titlen på en af Løgstrups seneste bøger, *Ophav og omgivelse* (1984), angiver to forskellige måder at forholde sig til naturen på.

Jeg vil i det følgende skitsere de bærende elementer i Løgstrups etiske tænkning, pege på nogle grundperspektiver på denne tænkning, redegøre for dele af kritikken samt foretage et kort udblik til dens relevans i det 21. århundrede.

1. De bærende søjler i Løgstrups etik: Fordringen (normerne) og livsytringerne

Den etiske fordring

Løgstrup blev med bogen *Den etiske fordring* fra 1956 nærmest folkeeje i Danmark og velkendt i både Norge og Sverige og senere i Tyskland og videre ud. Han præsterede dermed det kunststykke at gøre en teologisk-filosofisk problematik til et alment samtaleemne, hvilket må siges at være en smule overraskende i og med, at *Den etiske*

fordring ikke er speciel pædagogisk og let tilgængelig. Men indholdet havde tyngde og gennemslagskraft og rummede givetvis adskillige a-ha-oplevelser. Det gælder eksempelvis et af bogens hovedsynspunkter, nemlig at vi i samværet med andre mennesker altid holder noget af det andet menneskes liv i vor hånd og dermed i større eller mindre grad har magt over det andet menneske (eksempelvis Løgstrup 1956, 25). Dette betyder så også, hævder Løgstrup, at vi altid står under en udtalt fordring om at udnytte den magt, som vi har over det andet menneske, til at tage vare på dette menneskes liv (Løgstrup 1956, 32).

Dette er "den etiske fordring", og den er, hævder Løgstrup, almen. Fordringen udspringer nemlig af en bestemt kendsgerning ved det mellemmenneskelige liv, det, som Løgstrup senere betegner som interdependensen. Fordringen er altså ikke tidsbestemt og relativ, men absolut. Den er givet med tilværelsens grundstruktur, som Løgstrup opfatter som hævet over tidens omskiftelser, og kræver derfor ikke en åbenbaring, men ligger udtalt i et hvilket som helst møde mellem mennesker. Vi står, som Løgstrup også kan udtrykke det, overfor alternativet "omsorg eller ødelæggelse" (Løgstrup 1956, 30, 119; Asheim 1991, 13).

Løgstrup gør sig i *Den etiske fordring* stor umage med at præcisere, hvori den etiske fordring nærmere består. Han fremhæver i den forbindelse, at fordringen er tavs, radikal, eensidig, anonym, universel og uopfyldelig. Hvad fordringens tavshed angår, påpeger han, at i og med at fordringen er udtalt og dermed ikke nødvendigvis identisk med det andet menneskes ønsker, er det op til det enkelte menneske selv under anvendelse af dets "indsigt, fantasi og forståelse" at finde ud af, hvordan man på bedste måde varetager det andet menneskes liv. Og samtidig er Løgstrup opmærksom

på, at den etiske fordring ikke blot kræver omsorg for det andet menneske, men også respekt for dets selvstændighed (Løgstrup 1956, 32, 37). I *Norm og spontaneitet* nævner Løgstrup udtrykkelig, at den etiske fordring blandt andet kommer til udtryk i "den gyldne regel" (Matt 7,12) (Løgstrup 1972, 19).

I senere skrifter udbygger Løgstrup som nævnt tanken om den gensidige selvudlevering i det interpersonale forhold og giver den betegnelsen *interdependens*, hvormed han sigter til det stadigt vekslende forhold mellem selvudlevering og magt (Andersen 1995, 62).

Umiddelbart skulle man tro, at den etiske fordring om at vise omsorg for og ikke ødelægge det andet menneskes liv udelukkende har med det andet menneskes liv at gøre. Men Løgstrup hævder, at man i fordringen har med menneskelivet som helhed at gøre, ikke mindst med forståelsen af sit eget liv, nemlig om man forstår sig som sit eget livs suveræn, eller om man forstår livet som en gave (Løgstrup 1956, 29 og 180; Andersen 1995, 63-64; Hansen 1998, 50).

De sociale normer

Selvom de sociale normer ikke på samme måde som fordringen og livsytringerne kan siges at høre til de bærende søjler i Løgstrups etik, omtales de ikke desto mindre udførligt i *Den etiske fordring*. Med normer forstår Løgstrup regler eller forskrifter for, hvordan vi skal leve sammen som mennesker. Han taler i den forbindelse ofte om tre former for normer: De retslige, de moralske og de konventionelle (Løgstrup 1956, 65).

Løgstrup skelner også på anden vis mellem forskellige slags normer: Samlivsnormer, ikke mindst i relation til samlivet indenfor ægteskab og familie, samarbejdsnormer, nemlig normer, som skal følges, når vi i fællesskab skal løse bestemte opgaver,

og afledte normer, normer, der dannes på basis af livsytringerne (Andersen 1995, 82-85). Lidt på linie med samarbejdsnormerne betragter Løgstrup karaktertrækkene, eksempelvis pålidelighed (Andersen 1995, 85).

Normerne udspringer af det samme forhold som fordringen, nemlig menneskers udleverethed til hinanden. Og de har også den samme funktion som fordringen, nemlig at beskytte et menneske imod den eller dem, som det er udleveret (Andersen 1995, 82). De sætter "grænser for den enkeltes udnyttelse af, at det andet menneske er prisgivet ham" (Løgstrup 1962, 67).

Ikke desto mindre adskiller de sociale normer sig på flere måder fra fordringen. De er til forskel fra den radikale fordring blot menneskelige konventioner. Og mens den etiske fordrings indhold er konstant, kan det samme ikke siges om de sociale normer. Og de sociale normer er heller ikke på samme måde som den etiske fordring tavse. De rummer tværtimod ofte helt konkrete handlingsanvisninger (Løgstrup 1956, 69).

De sociale normer er ikke desto mindre nødvendige og vil som regel gøre sig gældende som konventioner, forventninger og idealdannelser. De udspecificerer den etiske fordring med hensyn til, hvordan medmenneskets liv på bedste måde kan varetages i den konkrete situation, uden at fordringen og normerne dog kan sættes i forlængelse af hinanden. For normerne er utilstrækkelige og kan tage helt fejl, således at fordringen kan kræve, at man handler på tværs af et samfunds aktuelle normer. Og frem for alt er normerne underlagt tidens foranderlighed. De kan derfor kun have vejledende, ikke bindende funktion. Og mens fordringen kræver uselvished, kan mange sociale normer efterkommes med ganske andre motiver, eksempelvis ønsket om at leve op til gældende idealer og normer. Med andre

ord: Mens fordringen er radikal altro-centreret, er normerne netop norm-centrerede (Løgstrup 1956, 68; Asheim 1991, 18; Fink 2005, 233).

De suveræne livsytringer

Til forskel fra de sociale normer hører de suveræne livsytringer så absolut til det centrale og originale i Løgstrups færdigt udformede etik. Allerede i *Den etiske fordring* udgjorde den mellem menneskelige tillid et bærende element. Løgstrup skriver som noget af det første i *Den etiske fordring* om "Tilliden som i elementær forstand hører menneskets tilværelse til" (Løgstrup 1956, 17). Dette og tilsvarende fænomener havde Løgstrup imidlertid i adskillige år ikke et eget begreb for, selvom der formentlig findes ansatser til dem allerede i disputatsen fra 1942 (Armgaard 1971, 39f). Men fra og med *Opgør med Kierkegaard* (1967) betegner Løgstrup tillid og barmhjertighed med mere som suveræne livsytringer, og disse livsytringer udgør nu fundamentet i hans etiske tænkning. I indledningen til *Norm og spontaneitet* (1972) beskriver Løgstrup udførligt sin forståelse af livsytringerne. Som suveræne livsytringer regner han ud over tillid og barmhjertighed, som han tilsyneladende anser for at være de mest indlysende eksempler på suveræne livsytringer, fænomener som talens åbenhed, kærlighed, medlidenhed, oprigtighed og troskab – uden at han dog på noget tidspunkt foregiver at have en endelig liste over suveræne livsytringer (Sløk 1980, 73; Andersen 1995, 69; Thomassen 1992, 200; Jensen 2007, 106). Det bibelske eksempel på en suveræn livsytring, som Løgstrup oftest fremdrager, er lignelsen om den barmhjertige samaritaner (Sløk 1980, 73). Livsytringerne betyder, at Løgstrup fra nu af ikke betragter den etiske fordring, men netop livsytringerne som det mest grundlæggende etiske fænomen. Det

er livsytringerne, som nu konstituerer etikken (Løgstrup 1967, 114; Løgstrup 1982, 108; Asheim 1991, 18).

I begrebet "livsytring" ligger, at tillid og barmhjertighed med mere ikke er noget, som vi bestemmer os for. Det er tværtimod livet selv, som ytrer sig på denne måde. Vi gribes af livsytringerne, de kommer bag på os, de kommer os i forkøbet, og det er mødet med det andet menneske, der er den udløsende faktor. Der er altså en spontanitet i menneskelivet, der er på etikens og næstekærlighedens side. Løgstrup kan også fremhæve, at livsytringerne er førkulturelle. De er, kunne man sige, udtryk for menneskelivets skabte godhed (Nilsson 1980, 35; Hansen 1998, 152, 159). Og de bærer det hele, holder det hele oppe. De forklarer, hvorfor menneskelivet kan gå videre på trods af menneskets destruktive virksomhed (Armgaard 1971, 46-47). Dette træk ved livsytringerne kommer både til udtryk ved betegnelsen *suveræn* og *spontan* livsytring (Asheim 1991, 13). Betegnelsen suveræn betyder endvidere, at livsytringerne er et formål i sig selv (Wolf 2007, 41). Livsytringerne er ifølge Løgstrup også *definitive*. De er på forhånd noget helt bestemt. Barmhjertigheden kan ganske vist ytre sig på mange forskellige måder, men den er ikke desto mindre altid optaget af at rydde hindringer for den andens livsudfoldelse af vejen (Andersen 1995, 69).

På samme måde som Løgstrup var omhyggelig med at præcisere den etiske fordring, er han også omhyggelig med at præcisere, hvad der ligger i begrebet suveræn livsytring. Den suveræne livsytring er også, påpeger Løgstrup, *ubetinget, absolut, anonym, personlig, universelt åbenbart* osv. Den suveræne livsytring kan ikke begrundes, den er utvungen og uden bagtanker. Den kan ikke gøres til middel for noget andet (Thomassen 1992, 202). Og livsytringen



**Fordringen er altså ikke tidsbestemt
og relativ, men absolut. Den er givet med
tilværelsens grundstruktur, som Løgstrup
opfatter som hævet over tidens omskiftelser,
og kræver derfor ikke en åbenbaring**



er identitetsskabende, den bringer mig i overensstemmelse med mig selv (Løgstrup 1967, 96; Wolf 2007, 45).

Man kunne måske her komme på den tanke, at livsytringerne er en moderne udgave af dyderne. Men det er ikke tilfældet, for mens dyderne er karaktertræk, der kan opøves, er livsytringerne ontologisk givne muligheder, der findes i ethvert menneske, og de er spontane, de kommer bag på os. Løgstrups forfatterskab rummer imidlertid også overvejelser over netop karaktertræk, som derfor kan siges at udgøre hans udgave af dydsetikken (Thomassen 1992, 201; Hansen 1998, 139-140).

De suveræne og de tvungne eller kredsende livsytringer

Løgstrup er ikke blind for, at vort liv med hinanden langt fra altid er præget af tillid og spontanitet, men nok så ofte af det stik modsatte. Dette kommer allerede til udtryk i, at han betegner de suveræne livsytringer som skrøbelige, men endnu mere i talen om de såkaldt tvungne eller kredsende livsytringer: Fornærmelse, jalousi, misundelse, had og hævnerrighed med mere. Med udtrykket "kredsende" livsytringer vil Løgstrup betone, at en person i denne bevidsthedstilstand, i disse følelsers vold cirkler om sig selv, går i selvsving uden at kunne bryde kredningen om sig selv og nå ud til de andre. Dette giver i øvrigt associationer til Luthers beskrivelse af synden som menneskets "indkrogethed i sig selv" (Hansen 1998, 146).

Men de suveræne livsytringer er ifølge Løgstrup ikke desto mindre de fundamentale og primære livsytringer. Tillid er eksempelvis primær i forhold til mistillid. De suveræne livsytringer har, kunne man sige, en højere rang af virkelighed end de tvungne eller kredsende. De tvungne eller kredsende livsytringer forudsætter nemlig de suveræne, som de lukrerer på. De er reaktive

livsytringer, de er parasitter. Og i modsætning til de tvungne og kredsende livsytringer, der blot fastholder situationen, kan de suveræne livsytringer ifølge Løgstrup ændre en konkret situation (Løgstrup 1962, 531; Nilsson 1980, 23; Jensen 2007, 111).

Løgstrups tale om, at de suveræne livsytringer er primære i forhold til de tvungne og kredsende, skal imidlertid ikke forstås på den måde, at vi eksempelvis altid møder det andet menneske med tillid for så eventuelt efterfølgende at svinge over til mistillid. Løgstrup mener som antydnet snarere, at der er en ontologisk rangforskel mellem tillid og mistillid. Mistilliden er en forvrængning af tilliden, dens negation, og som sådan funderet i tilliden (Løgstrup 1961, 229ff; Andersen 1995, 73). Niels Thomassen overvejer i den forbindelse, om de tvungne eller kredsende livsytringer egentlig fortjener betegnelsen "livsytringer" i og med at de har reaktionens karakter og som regel af Løgstrup blot beskrives som fænomener eller følelser (Thomassen 1992, 207-208).

Som et bidrag til en mere præcis forståelse af livsytringernes karakter påpeger Svend Andersen, at mens livsytringen barmhjertighed umiddelbart kan ses som udtryk for varetagelse af det andet menneskes liv, gælder det ikke for livsytringerne tillid, oprigtighed og talens åbenhed. Men de har alle det til fælles, at de viser menneskelivet, som det er anlagt på at skulle leves. Og dette afspejler ifølge Svend Andersen en grundlæggende dobbelthed i Løgstrups etiske tænkning: Det gode er både det godgørende og realiseringen af det gode liv, livet som det er tænkt at skulle leves (Andersen 1995, 71-72). En anden måde at betragte livsytringerne tillid og barmhjertighed på er at se dem som to forskellige udslag af den grundlæggende interdependens, menneskets gensidige udleverethed (Hansen 1998, 157).

Livsytringerne og fordringen

Med lanceringen af begrebet livsytring degraderes den etiske fordring ikke blot til en sekundær plads i Løgstrups etiske univers, han korrigerer også sin egen opfattelse i *Den etiske fordring*, hvor han gjorde gældende, at fordringen var uopfyldelig. Nu hævder han, at den varetagelse af det andet menneskes liv, som fordringen kræver, faktisk kan ske (Andersen 1995, 69). Livsytringen opfylder nemlig fordringen, men vel at mærke før fordringen overhovedet har lydt. I den forstand kan man sige, at de suveræne livsytringer er præmoralske, og samtidig gælder det, at det dybest set er livsytringerne, der giver moralen dens indhold.

At livsytringerne er spontane og suveræne betyder imidlertid som tidligere nævnt ikke, at de altid indfinder sig eller altid bliver udlevet. Det normale er tværtimod, at den til situationen svarende livsytring ikke indfinder sig. Og så melder fordringen (og normerne) sig, fordi den spontane livsytring udeblev. Fordringen går altså paradoksalt nok ud på, at den skulle have været efterkommet endnu før den havde lydt. Men det betyder, at fordringen altså er sekundær i den forstand, at den først kommer til orde, når livsytringerne skulle have meldt sig, men ikke gjorde det eller ikke blev efterkommet. Vedrørende livsytringen barmhjertighed kan Løgstrup udtrykke det således: "De handlinger, som barmhjertigheden ville have gjort, men som altså ikke blev til noget, bliver til handlinger der bør gøres, de bliver til pligt." Moral består dermed i at levere erstatningsmotiver til erstatningshandling. Den gode handling er nemlig den, der spontant gøres af hensyn til den anden, ikke den handling, der gøres for at leve op til et princip (Løgstrup 1968, 123ff; Løgstrup 1982, 109; Andersen 2003, 297; Wolf 2007, 24).

Magtfænomenet og idealdannelse

Det blev indledningsvis nævnt, at Løgstrups etik tager afsæt i mødet med det andet menneske, men i løbet af forfatterskabet bevæger sig vidt omkring, blandt andet til socioetiske og miljøetiske problemstillinger. I den forbindelse kan der konstateres en vis sammenhæng i Løgstrups etiske overvejelser vedrørende disse i øvrigt ganske forskelligartede felter. Dette kan blandt andet iagttages i Løgstrups fokus på magtbegrebet. Løgstrup er, som vi har set, opmærksom på, at de mellem menneskelige relationer indebærer, at vi mennesker har magt over hinanden. Men magt er også kendetegnende for det politiske og økonomiske liv. Her gælder i øvrigt, at den politiske magt (under vore himmelstrøg) til forskel fra den økonomiske er en delegeret magt. I forbindelse med den økonomiske magt kommer Løgstrup også ind på den teknologiske magt (Andersen 1995, 102; Andersen 2003, 299). Det er i forbindelse med disse temaer et hovedsynspunkt for Løgstrup, at den politiske og demokratiske magt ikke må udhules af den moderne koncentration af økonomiske magt, som har indvirkning på alles liv (Løgstrup 1972, 224).

Et andet område, hvor der kan iagttages en vis sammenhæng, er i forbindelse med livsytringerne og samfundsetikken. For selvom samfundet ikke kan organiseres ved hjælp af livsytringerne, betyder det ikke, at livsytringerne er helt udenfor synsfeltet i samfundsetikken. Det mest oplysende eksempel er her livsytringen barmhjertighed, der ifølge Løgstrup er blevet omsat til et samfundsmæssigt ideal og som ideal blandt andet har manifesteret sig i form af sundhedssektoren, socialvæsenet og selve ideen om velfærdsstaten (Andersen 1995, 97; Jensen 2007, 110).

De to konti

Når nu de suveræne livsytringer som et almenmenneskeligt fænomen udgør det bærende element i Løgstrups etik, ville det ikke være urimeligt at antage, at denne etik var præget af en skabelsesoptimisme uden reel plads til tanken om syndefaldet. Men allerede Løgstrups vedholdende tale om kredsende livsytringer viser, at alt på ingen måde er rosenrødt i Løgstrups univers. Og flere steder kommer han ind på, at vi både kender til den umiddelbare tilskyndelse til at komme det nødlidende menneske til hjælp og til af forskellige grunde at forvrænge eller undlade at efterkomme denne tilskyndelse. Løgstrup skelner i den forbindelse mellem menneskelivet og mennesket og taler om to konti: "Vort givne liv og dets umiddelbare tilskyndelses konto" og "vort egos og dets livsødelæggelses konto" (Løgstrup 1971, 218). Livet rummer altså muligheder for glæde og lykke, men mennesket har en tilbøjelighed til at ødelægge livet. Dette må efter mit skøn forstås som en human, ikke-religiøs måde at udtrykke på, at vi både er skabt og faldet (jf. Andersen 2003, 296, 324). De suveræne livsytringer er udtryk for, at Gud har skabt og stadig skaber livet som noget godt. De indestængte livsytringer må derimod skrives på menneskets egen konto. De er produkter af menneskets forvrængethed og manifestationer af synden.

Efter denne kortfattede beskrivelse af nogle af de bærende elementer i K.E. Løgstrups etik vil vi nu forsøge at hæfte nogle karakteristika på denne etik.

2. Hvordan skal vi karakterisere Løgstrups etik?

Løgstrups etik lægger en række karakteriseringer nær samtidig med, at den ikke uden videre er nem at placere. Hans Fink nævner – idet han primært henholder sig

til *Den etiske fordring* – at Løgstrups etik hverken kan indpasses i en utilitaristisk, en aristotelisk eller en kantisk tradition, ligesom den "ligger lige langt fra en kommunitaristisk fremhævelse af det historisk specifikke og fra en diskursteoretisk fremhævelse af det universelt acceptable. Jeg kender ingen andre der forstår det helt sådan" (Fink 2005, 239). Jeg vil ikke desto mindre i det følgende pege på nogle af de mest indlysende karakteristika. Nogle af dem dækker til dels hinanden, andre synes at udgøre modsætninger:

- (1) Etik kan gøres vældig kompliceret. Også Løgstrups skrifter rummer her og der vanskeligt tilgængelige ræsonnementer. Men samtidig præger det Løgstrups etik, at den fokuserer på nogle af *etikens helt elementære grundspørgsmål* så som "Hvad skal jeg gøre?" og "Hvad er den gode handling?" og i den forbindelse slår fast, at den etiske fordring til enhver tid går ud på at vise omsorg for det andet menneske, som man kommer i berøring med.
- (2) Ole Jensen betegner Løgstrup som en filosofisk begavet teolog (Jensen 2007, 15). Og i forlængelse heraf kan Løgstrups etik betegnes som *teologisk-filosofisk*. Det er derfor nærliggende, som Svend Andersen gør i lærebogen *Som dig selv*, at opdele beskrivelsen af Løgstrups etik i en filosofisk og teologisk del. Men samtidig er det ikke uproblematisk, for dermed bærer han på en måde ved til det debatbål, som længe har brændt: Hvordan skal vi forstå forholdet mellem de to sider ved Løgstrups etik: Står de uformidlet ved siden af hinanden, hvilket Andersens opdeling kunne synes at tilsige? Eller skal Løgstrups etik primært betragtes som en filosofisk etik? Eller har Løgstrup en underliggende teologisk dagsorden for hele sit etiske

forfatterskab, hvilket jeg – og vel efterhånden de fleste – er tilbøjelig til at mene (begrundelse følger under punkt 8)? (Andersen 2003, 327).

- (3) Ofte rubricerer man etikere efter, om de kan siges at repræsentere en deontologisk (pligt), en teleologisk (målsætnings/konsekvens) eller eventuelt en sindelagsetik. Og Løgstrups etik rummer da ikke mindst åbenlyse elementer af deontologisk art (Nilsson 1980, 94-95), og selvom Løgstrup terminologisk sonderer mellem den etiske fordring og normerne, har fordringen utvivlsomt normkarakter, hvorimod han er langt fra at være utilitarist (Fink 2005, 234 og 237). Ikke desto mindre ønsker han ikke uden videre at lade sig placere i én af disse skuffer, men vil selv karakterisere sin etik som *ontologisk funderet*. Denne påstand om en ontologisk fundering af etikken har flere sammenhængende aspekter: For det første: Løgstrup vil hævde, at etikken er nedlagt i selve den måde, som tilværelsen er indrettet på. Etik er ikke noget, som må komme ind i vor livsvirkelighed udefra. Livet selv møder os som en etisk fordring. Selv beskriver han sin ontologisk funderede etik således: "Fra det grundvilkår, vi lever under, og som det ikke står til os at ændre, nemlig at den enes liv er forviklet med den andens, får den etiske fordring sit indhold, idet den går ud på at drage omsorg for det af den andens liv, som forviklingen prisgiver en." (Løgstrup 1971, 211). Etikken kan også ifølge Løgstrup siges at være begrundet i menneskets natur (Andersen 2003, 298). Vi har for det andet noteret os, at de suveræne livsytringer ifølge Løgstrup har et ontologisk primat i forhold til de kredsende og tvungne livsytringer. Dette illustrerer ifølge Løgstrup, at

det gode har en ontologisk forrang frem for det onde. Det onde er en forvrængning af det gode, som det dermed forudsætter (Andersen 1995, 73). Endvidere betyder det, at etikken ifølge Løgstrup er funderet i det spontane liv, i de spontane handlinger. Løgstrup hævder for det tredje, at forskellen mellem godt og ondt ikke er vor egen bedrift, men har ontologisk rang, altså er givet med tilværelsen selv: "Hvad der er godt og hvad der er ondt ved vi fra vor blotte fakticitet, så vist som det gode bevarer og fremmer tilværelse, og hvad der er ondt ødelægger tilværelse. Kort sagt, forskellen mellem godt og ondt har ontologisk rang" (Løgstrup, Eksistensteologisk og religionsfilosofisk tolkning af Jesu forkyndelse, 3. jf. 7). På denne baggrund vil Løgstrup som nævnt karakterisere sin etik som ontologisk funderet.

- (4) Hvis man vil oversætte en "ontologisk funderet etik" til traditionel kristen sprogdragt, vil det være oplagt at tale om *en skabelsesbaseret etik*. Og det er da også, hvad både Johannes Sløk og Svend Andersen m.fl. gør i forbindelse med Løgstrups etik. Løgstrup hævder da ifølge denne tolkning, at det skabte liv er det gode liv. De gode gerninger er at gøre det, som man er skabt til at gøre. Og livsytringerne viser, hvad der er den rette handle måde (Sløk 1980, 72; Andersen 2003, 327). Man kunne også udtrykke det på den måde, at Løgstrups etik er en form for *lex naturalis*. En bemærkelsesværdig teologisk konsekvens af Løgstrups forståelse af livsytringerne er i den forbindelse, at han, som blandt andet Sløk har gjort opmærksom på, allerede placerer det etiske livs spontanitet i det skabte menneskeliv og ikke som Luther først i det genfødte menneskes liv (Sløk 1980, 73; Andersen 1995, 56).

(5) Svend Andersen karakteriserer Løgstrups etik som en *nyformulering af en luthersk etik*. Det giver han adskillige argumenter for: Fordringen er udtryk for en *lex naturalis* og har sammen med normerne den rolle, som lovens første brug har hos Luther; Løgstrups tale om fordringens uopfyldelighed svarer til lovens anden brug hos Luther, der går ud på at afsløre menneskets synd; Hos Løgstrup finder vi også en parallel til Luthers tale om, at loven efter dens anden brug "driver til Kristus", nemlig i tanken om, at fordringens uopfyldelighed rejser spørgsmålet om tilgivelse; Livsytringerne er udtryk for Skaberens opretholdelse af menneskers sociale liv og udgør en slags parallel til Luthers skabelsesordningstanke; også Løgstrups udsagn om normerne for samlivet mellem forældre og børn og mellem ægtefæller må betragtes som en nyformulering af den lutherske skabelsesordningstanke (Andersen 1995, 83; jf. Løgstrup 1971, 211); Det etiske grundfænomen er altså ifølge Løgstrup ikke en selvpålagt lov, sådan som Kant mente, men et ansvar, der er givet med menneskets natur, til hvilken det hører at leve i bestemte ordninger, der fungerer som en naturlig lov (Luther) (Løgstrup 1971, 211; Andersen 1995, 55); Løgstrup fastholder også den lutherske tanke, at kristentroens frugter er næstekærlighedens gerninger – selvom Løgstrup som nævnt vil hævde, at der ikke findes en kristelig etik (Andersen 2003, 323-325). Men der kan også konstateres mindst én væsentlig *forskel* på Luther og Løgstrup, nemlig i synet på det skabte livs godhed. Her hævder Løgstrup, at det skabte livs godhed har magt til at bryde igennem det naturlige menneskets selvished. Denne magt

mener Luther først kan tilskrives troens frugter i det genfødte menneske (Sløk 1980, 73).

- (6) Løgstrups etik, ikke mindst som den fremgår af *Den etiske fordring*, kunne godt give associationer til den situationsetik, som voksede frem i 1960'erne og 1970'erne. Men Løgstrup afgrænser sig ikke desto mindre fra den form for situationsetik, der betragter øjeblikkets situation som så enestående, at etikken ikke kan gives noget generelt indhold ud over det enkelte tilfælde. Løgstrup mener nemlig, at de fleste situationer domineres af de typiske træk (Løgstrup 1972, 45). Og de grundvilkår, som etikken er forankret i, beskriver han som konstante, uforanderlige (Løgstrup 1971, 227 og 229). Som nævnt fokuserer Løgstrups etik på det fællesmenneskelige, det almene, det universelle. I den forstand drejer det sig i den fordring, som han kommer frem til, om *en tidløs etik*.
- (7) Men selvom Løgstrup forudsætter, at fordringen udtrykker et absolut og tidløst krav, forankret i tilværelsens uforanderlige grundvilkår, bliver resultatet på den anden side en udpræget *nutidsrettet etik*, hvor der fokuseres på det umiddelbare møde med medmennesket her og nu (Asheim 1991, 12-13).
- (8) Efter mit skøn giver det god mening at betragte store dele af Løgstrups forfatterskab som båret af en *apologetisk målsætning*. Det er også den røde tråd i Ole Jensens *Historien om Løgstrup*. Det betyder, som nævnt under punkt 2, at de filosofiske refleksioner tjener en teologisk målsætning. Løgstrup ønsker at påvise, at den kristne forståelse af skabelsen og loven, de bærende teologiske temaer i Løgstrups forfatterskab, ikke er kristne særstandpunkter, men svarer til, hvad alle mennesker har mulig-

hed for at erkende. Den kristne forståelse af skabelsen og loven er med andre ord ifølge Løgstrup udtryk for en form for naturlig teologi og naturlig lovåbenbaring. Denne apologetiske målsætning synes speciel nærliggende, når man læser indledningen til *Den etiske fordring*. Løgstrup gør nemlig her rede for, at han med *Den etiske fordring* ønsker at påvise, at indholdet af Jesu etiske forkyndelse uden problemer kan oversættes til ikke-teologisk sprog, og at det her giver god mening: "rører ved noget i vor tilværelse" (Løgstrup 1956, 9). Senere kan Løgstrup hævde, at "buddet om kærlighed til næsten er det naturligste af alle bud" (Løgstrup 1971, 211). Og et væsentligt element ved Løgstrups tale om de "suveræne livsytringer" er tilsvarende, at skønt de ikke er specielt kristelige, men almenmenneskelige, lægger de ikke desto mindre en religiøs tydning nær (Løgstrup 1978, 211).

3. Vurdering af bærende elementer i Løgstrups etik

Selvom *Den etiske fordring* som nævnt blev læst af forbløffende mange det ganske tunge filosofiske og teologiske indhold taget i betragtning, betød det ikke, at dens budskab uden videre blev accepteret. Tværtimod udspandt der sig lige fra begyndelsen af en livlig debat om bogens indhold, en debat, som Løgstrup kommenterer i afslutningen på *Kunst og etik* (1961). Også senere har Løgstrups etiske tænkning givet anledning til mange spørgsmål og indvendinger, og den er blevet kritiseret – vel nærmest fra a til z – fra både teologisk og filosofisk hold. Jeg vil her præsentere nogle af de væsentligste spørgsmål og indvendinger, som er blevet fremført, samt nogle af de defensorater, som Løgstrup selv eller andre er fremkommet med.

- (1) Løgstrup projekt i *Den etiske fordring* er som nævnt at udfolde indholdet af Jesu etiske forkyndelse i en ikke-religiøs sprogdragt. Og dette forehavende lykkes tilsyneladende også i det store og hele. Men hen ad vejen røber Løgstrups sprogbrug ikke desto mindre, at den etik, som kommer til udtryk, hviler på religiøse præmisser, blandt andet at "livet er en gave" (Løgstrup 1956, 27-28, 47-48 og 134-135), hvilket ifølge Henrik Stangerup er udtryk for en religiøst farvet ontologi (Stangerup 1960, 42). Dette aspekt kommer ikke mindst til udtryk i sammenhæng med fordringens ensidige karakter (Løgstrup 1956, 141). Men denne indvending falder ifølge Svend Andersen til dels til jorden i og med, at de suveræne livsytringer indtager pladsen som det mest grundlæggende etiske fænomen (Andersen 1995, 71). For selv om de suveræne livsytringer efter Løgstrups opfattelse gør en religiøs tydning af tilværelsen nærliggende, er de ikke i sig selv udtryk for en religiøs tolkning, men derimod udtryk for en fænomenologisk analyse af tilværelsen.
- (2) Løgstrups analyser af tilliden som det etiske livs grundfænomen i *Den etiske fordring* gav lige fra begyndelsen af anledning til ikke blot kritik, men hovedrysten og kommentarer i retning af virkelighedsfjern naivitet. Men Løgstrups hensigt er som sagt at pege på, at tilliden er et elementært forhold, som mistilliden perverterer, ja, at tilliden er et så elementært fænomen, at det også er til stede i situationer, hvor vi slet ikke er opmærksomme på det (Stangerup 1960, 41-42; Løgstrup 1961, 229; Hansen 1998, 30-31; Andersen 1995, 60-61).
- (3) Nils Gunder Hansen indvender imod Løgstrups karakteristik af fordringen som tavs, radikal, ensidig, anonym og

uopfyldelig, at den hverken altid er tavs eller altid er uopfyldelig (Hansen 1998, 46-47). Og denne indvending har jeg vanskeligt ved at se, at Løgstrup kan komme om ved.

- (4) Det blev på et tidligt tidpunkt indvendt af blandt andet N.H. Søre, at Løgstrup med sin tale om, at fordringen udspringer af kendsgerningen, gør sig skyldig i den såkaldte “naturalistiske fejlslutning”, der går ud på, at man ikke kan udlede et ‘bør’ af et ‘er’, og at man altså ikke kan udlede en fordring af en kendsgerning (Søre 1958, 4). Denne indvending kom tydeligvis ikke bag på Løgstrup. Allerede i *Den etiske fordring* forudså Løgstrup den, men argumenterede med, “at fordringen på en højst umiddelbar måde giver sig af kendsgerningen” (Løgstrup 1956, 28 note 2). Og Johan B. Hygen påpeger med rette, at Løgstrups opfattelse på dette punkt udgør en refleks af hans ontologisk funderede etik (Hygen 1975, 197; Bexell 1986, 437). Løgstrup begrundede i *Norm og spontaneitet* yderligere dette ved at pege på, at der findes fænomener, som i sig selv rummer en etisk vurdering. Han taler i den forbindelse om etisk deskriptive fænomener. Tillid og sandfærdighed er eksempelvis noget godt og bør praktiseres, mistillid og ubarmhertighed er noget dårligt og kræver en særdeles god begrundelse for at blive praktiseret (Løgstrup 1972, 47).
- (5) Svend Andersen rejser spørgsmålet, om Løgstrup virkelig har ret i, at interdependensen stiller os i alternativet: omsorg eller ødelæggelse. Findes der ikke en tredje vej? (Andersen 1995, 62). Kunne hensynet til andre eksempelvis ikke medføre, at man måtte nedprioritere hensynet til et enkelt menneske, uden at denne nedprioritering kunne betegnes som ødelæggelse? Løgstrup ville næppe benægte dette, men ville formentlig hævde, at man derved havde bevæget sig fra den etiske fordrings til de sociale normers sfære.
- (6) Vender vi os nu til livsytringerne, hævder Niels Thomassen, at Løgstrups sondring mellem spontane og kredsende livsytringer er uklare. Thomassen synes nemlig at kunne påvise, at distinktionen mellem åbne og selvkredsende livsytringer ikke falder sammen med distinktionen mellem tillid og barmhertighed og så videre på den ene side og mistillid, ubarmhertighed osv på den anden side. Og han mener endvidere at kunne påvise, at disse to grupper af livsytringer heller ikke kan karakteriseres som henholdsvis gode og onde. “Dette rejser” – hævder Thomassen – “endelig spørgsmålene, om distinktionen mellem åbne og selvkredsende livsytringer har nogen etisk relevans, og hvad der bliver tilbage af Løgstrups oprindelige distinktion, dvs hvad er egentlig forskellen på tillid og mistillid, oprigtighed og uoprigtighed etc.” (Thomassen 1992, 218).
- (7) Hvad angår forholdet mellem fordring og livsytring, må man spørge, om der virkelig findes en suveræn livsytring, der svarer til alt, hvad fordringen pålægger os. Dette spørgsmål hænger blandt andet sammen med, at fordringen jo kræver, at vi anvender “indsigt, fantasi og forståelse” for at finde ud af, hvordan vi bedst varetager det andet menneskes liv. Dette refleksive element skulle man ikke synes kunne have megen plads i forbindelse med de suveræne og spontane livsytringer. Ikke desto mindre synes Løgstrup flere steder at tilkende refleksionen over, hvilken handling, som den suveræne livsytring skal udmønte

sig i, adskillig plads. Livsytringen minder altså på dette punkt mere om fordringen, end man umiddelbart skulle tro (Løgstrup 1967, 117; Løgstrup 1971, 222; Løgstrup 1982, 109; Grøn 2005, 34-35). Derimod synes der at være et misforhold mellem, at livsytringen har øjeblikkarakter mens fordringen kan kræve langsigtet, velovervejet og organiseret indsats. Også rent indholdsmæssigt kunne man spørge, om fordringen kunne kræve noget af os, som ingen livsytring kunne have gjort.

- (8) Og så endelig et par kommentarer til Løgstrups benægtelse af eksistensen af en kristen etik og hans udsagn om Jesu tavshed vedrørende konkrete etiske spørgsmål, de udsagn, som oprindeligt gav anledning til min hovedrysten. Hvad angår forestillingen om Jesu tavshed vedrørende konkrete etiske spørgsmål, tager Løgstrup efter min opfattelse åbenlyst fejl. Jesus udtalte sig både om ægteskab og skilsmisse, om skat til kejseren og meget andet. Derimod kan man efter mit skøn diskutere, hvor speciel den kristne etik er. Hvis man som Luther mener, at ikke blot de ti bud, men også Den Gyldne Regel og næstekærlighedsbudet er udtryk for den naturlige lov, må man give Løgstrup ret i, at i alle tilfælde centrale dele af den kristne etik ikke er speciel kristelig.

4. Rummer Løgstrups etik træk, der er relevante og værdifulde i det 21. århundrede?

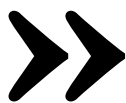
Hvis vi nu antager, at der kan gives gode svar på de fleste af de indvendinger, der er blevet fremført mod Løgstrups etik, eller at denne etik kan modificeres således, at indvendingerne ikke rammer dens kerneområde (jf. Duhem-Quine tesen), rummer Løgstrups etik så elementer, der må vurderes

som relevante og værdifulde her i det andet decennium af det 21. århundrede?

Grundtrækkene i Løgstrups etik blev, må man antage, udformet i tiden kort efter 2. Verdenskrig. Løgstrups tid – i alle tilfælde da *Den etiske fordring* var under udarbejdelse – var dermed meget forskellig fra vor: Der herskede endnu relativt faste normer for ret og galt. Forandringstakten i samfundet var langsom. Moralen var i store træk konventionel osv (Asheim 1991, 18). Det var denne samtid og dens problemer, som Løgstrup henvendte sig til, hvilket betyder, at Løgstrups tænkning fra en bestemt vinkel må kunne karakteriseres som moderne, hvilket blandt andet kommer til udtryk i titlen på Hans Hauges løgstrupdisputats *Løgstrup – en moderne profet* (1992).

Spørgsmålet er på denne baggrund, om Løgstrups etik eller bestemte aspekter ved den stadig kan siges at være relevante i den teologiske, filosofiske og samfundsmæssige kontekst, som kendetegner det senmoderne her i begyndelsen af det 21. århundrede. Hvis Løgstrups etik, sådan som han selv mener, er udtryk for noget alment og universelt, skulle man tro, at den også havde noget væsentligt at sige nu. Men overordnet set må man efter mit skøn konstatere, at Løgstrups etik tilsyneladende har tabt betydning i det senmoderne. Samtidig bliver centrale elementer i Løgstrups etik stadig fremhævet i sundhedsfaglige og også pædagogiske miljøer. Og teologer og filosoffer som Jakob Wolf lader sig stadig inspirere af Løgstrups tænkning (Wolf 2007, 13).

Et af Løgstrups centrale anliggender var tydeligvis at frigøre det enkelte menneske fra de konventionelle normer til selvstændig etisk stillingtagen. Men en sådan bundethed til konventionelle normer er næppe det største problem anno 2013. Ivar Asheim hævdede allerede i 1991, at der nu i alle lejre klages over mangel på faste



Hvor MacIntyre med flere fremhæver fællesskabets etisk formende betydning, betoner Løgstrup det universelle og almene perspektiv



normer. Og han fremholdt, at en etik med et så reduceret og utydeligt normativt indholde som Løgstrups i dag næppe vil kunne fungere som basis for den vejledning, som tiden mangler. Ikke uden grund er det, som tyskerne kalder “Normenfindung”, udarbejdelse af aktuelle og relevante moralske retningslinier, blevet et centralt tema i nyere etik (Asheim 1991, 19). Det synes altså ikke at være alle dele af Løgstrups etiske engagement, som uden videre er relevante i vor tid. Man må tværtimod spørge, om Løgstrups degradering af alle former for normer til menneskeskabte og ofte fejlagtige sociale normer er heldig.

Siden Løgstrup har den teologiske og filosofiske etiks fokus i kølvandet på Alasdair MacIntyres *After virtue* (1981) til en vis grad flyttet sig fra spørgsmålet om, hvordan vi skal handle, til hvilken slags personer, vi ønsker at være. Men denne forskydning i fokus synes ikke at være uden tilknytningspunkter i Løgstrups tænkning. Antropologien udgør et centralt tema i Løgstrups forfatterskab, hvilket blandt andet kom til udtryk i, at den første disputats om Løgstrup teologi netop havde antropologien som tema (Armgaard 1971). Løgstrups etik drejer sig, som vi har bemærket, ikke blot om, hvordan man skal handle mod andre, men også om, hvordan man skal forstå sit eget liv: Som sit eget livs suveræn eller som et skænket liv. Og Løgstrups overvejelser

over (positive) karaktertræk må siges at svare til den klassiske forståelse af dyder. Hertil kommer, at hvis det er sandt, at de suveræne og spontane livsytringer hører det skabte menneskeliv til, så er der sagt noget grundlæggende om, hvem vi er som mennesker. De er udtryk for, at menneskelivet i sig selv er af en vis beskaffenhed og har sin egen skabelsesgivne måde at fungere på (Nilsson 1980, 22).

Derimod er der et andet væsentligt element ved Alasdair MacIntyres og nyere protestantisk etik, som Løgstrups etiske tænkning står i modsætning til, nemlig det kommunitaristiske perspektiv. Hvor MacIntyre med flere fremhæver fællesskabets etisk formende betydning, betoner Løgstrup det universelle og almene perspektiv: Fordringen springer ud af interdependensen, som er et fælles og alment vilkår, og de suveræne livsytringer er det skabte livs gave til ethvert menneske.

Men dette fokus på det almene og universelle, denne moderne udgave af den klassiske *lex natura* – tanke, som er karakteristisk for Løgstrups etik, udgør ikke blot en modpol til kommunitaritetsetikken, men synes også med sin vægtlægning på det almenmenneskelige og generelle ideelt set at kunne danne udgangspunkt for en vis fælles etik i en pluralistisk og relativistisk præget kultur, hvor samfundet også på det etiske område trues af atomisering.

Løgstrup forudsætter, som vi har set, at interdependensen findes overalt og at fordringen derfor stiller sig og kan forstås overalt og ikke blot i en bestemt kulturkreds. Og de suveræne livsytringer melder sig ideelt set også i ethvert menneske og udgør det fundamentale, spontane etiske fænomen.

Endelig burde Løgstrups tanker om fælles idealdannelse også være et element, som samfundsdebattører og ansvarlige politikere kunne se med stor interesse på. Men Løgstrup har dermed tilsyneladende ikke rum for eller speciel sans for den tankegang, som vi møder hos Habermas, nemlig at vi kan finde frem til de etiske rette normer ved en herredømmefri samtale mellem alle berørte parter (Andersen 2003, 278; Fink 2005, 236).

Først og sidst burde netop de basale elementer i Løgstrups etik påkalde sig stor opmærksomhed, fordi de giver etikken og tilværelsen et stabilt og positivt fundament: Løgstrups påvisning af, at den etiske for-

dring som en moderne udformning af den naturlige lov og "den gyldne regel" melder sig i mødet med det andet menneske kunne udgøre en elementær og grundlæggende etisk konstant midt i det senmoderne livs mangfoldige og kaotiske valgsituationer, hvor intet normativt tages for pålydende (Fink 2005, 239). Og i den forbindelse er ikke mindst Løgstrups fastholden af den absolutte forskel mellem godt og ondt også værd at fremhæve: At tage hensyn til det andet menneske er godt og at tage hensyn til sig selv på det andet menneskes bekostning er ondt. Og denne absolutte forskel mellem godt og ondt er ikke op til os, men er ontologisk funderet i de suveræne livsytringer; og de samme livsytringer dokumenterer, at verden ikke slet og ret befinder sig i den ondes vold. Det betyder på den anden side ikke, at verden slet og ret er god, men Guds gode skabergerning gør sig i form af blandt andet de suveræne livsytringer stadig gældende her i verden (Wolf 2007, 53).

LITTERATUR

- Andersen, Svend (1995): *Løgstrup*. Frederiksberg: Anis.
- Andersen, Svend (2003): *Som dig selv. En indføring i etik*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Armgaard, L.-O. (1971): *Antropologi. Problem i K.E. Løgstrups författarskap*. Lund.
- Asheim, Ivar (1991): *Øyet og horisonten. Grunnproblemer i aktuell etikdebatt*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bexell, Göran (1986): "Ethik in der Begegnung zwischen zwei Traditionen" i ZEE vol 4.
- Fink, Hans (2005): "Om det etiske og det moralske hos Løgstrup og Habermas. Løgstrup og moralfilosofien" i: *Løgstrups mange ansigter*, redigeret af Bugge, Böwadt og Sørensen. Frederiksberg: Anis.
- Grøn, Arne (2005): "Livsytring, person, situation. Løgstrup og subjektiviteten" i: *Løgstrups mange ansigter*, redigeret af Bugge, Böwadt og Sørensen. Frederiksberg: Anis.
- Hansen, Nils Gunder (1998): *En afgrund af tillid. Guide til Løgstrups univers*. København: Gyldendal.
- Hauge, Hans (1991): *Løgstrup. En moderne profet*. Spektrum.
- Heiene, Gunnar og Thorbjørnsen, Svein Olaf (2011): *Kristen etikk – en innføring*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hygen, Johan B. (1975): "Løgstrupiana" i: *Norsk Teoloisk Tidsskrift*: 193-208.
- Jensen, Ole (2007): *Historien om K.E. Løgstrup*. Frederiksberg: Anis.

- Løgstrup, K.E. (1956): *Den etiske fordring*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, K.E. (1961): *Kunst og etik*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, K.E. (1962): "Kristendom uden skabelsestro" i: *Vindrosen*.
- Løgstrup, K.E. (1967): *Opgør med Kierkegaard*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, K.E. (1971): "Etiske begrepp och problem" i: Gustaf Wingren (udg.) *Etik och kristen tro*. Lund: CWK Gleerup; København: Gyldendal; Oslo: Universitetsforlaget.
- Løgstrup, K.E. (1972): *Norm og spontanitet. Etik og politik mellem teknokrati og dilettantokrati*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, K.E. (1978): *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysik IV*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, K.E. (1982): *System og symbol. Essays*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, K.E. (1984): *Ophav og omgivelse. Metafysik III*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, K.E. *Eksistensteologisk og religionsfilosofisk tolkning af Jesu forkyndelse* (utrykt manuskript).
- MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue a study in moral theory*. London: Duckworth.
- Nilsson, Kristina (1980): *Etik och verklighetstolkning. En jämförande analys av Knud E. Løgstrups, Reinhold Niebuhrs och Keith Wards etiska åskådningar*. Uppsala.
- Sløk, Johannes (1980): "Loven" i: *Religion i krise. Etiske og religionsfilosofiske problemer 1*. Redigeret af H.C. Wind. København: Berlingske Forlag: 71-79.
- Stangerup, Henrik (1960): "En replik i diskussionen om den etiske fordring" i: *Perspektiv* 8: 40-44.
- Søe, N.H. (1958): "Den etiske fordring" i: *Dansk Teologisk Tidsskrift* nr. 1: 1-15.
- Thomassen, Niels (1991): *Filosofisk impressionisme. Temaer i K.E. Løgstrups filosofi*. København: Gyldendal.
- Wolf, Jakob (2005): *Naturlig kærlighed. Kritik af pligtetik og nytteetik*. Frederiksberg: Anis.

FORFATTEROPLYSNING

Kurt Christensen
 Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 8200 Aarhus N
 kl@teologi.dk
 +45 73 56 12 52

Kurt Christensen er
 Professor i etik og religionsfilosofi ved Menighedsfakultetet i Aarhus
 Professor II i systematisk teologi ved Fjellhaug Internasjonale Høgskole i Oslo

Artiklen er blevet underlagt
 redaktionsuafhængig fagfællebedømmelse.

NATURALISME, ETIK OG OFFENTLIG FORNUFT



Adjunkt, ph.d. cand.theol. Jakob V. Olsen

RESUMÉ: Mange moderne etiske overvejelser tager sit udgangspunkt i en pluralistisk virkelighed, hvor mennesker med radikalt forskellige livssyn lever sammen og skal finde ud af at diskutere politik og moral, selvom man ikke deler metafysik. Som en løsning på den udfordring, er forskellige naturalistiske metaetiske teorier blevet foreslået. Denne tilgang til etikken diskuteres og kritiseres. Der peges på, at naturalisme ikke er metafysisk neutral. I stedet bliver en kristen etik foreslået af en lang række teologer, som en mulig samtalepartner i et moderne pluralistisk samfund.

Pluralismen sætter dagsordenen

Udfordringen fra et moderne pluralistisk samfund er baggrunden for mange nutidige forsøg på at etablere en etik. Ønsket er forståeligt, for der ønskes en ramme inden for hvilken forskellige mennesker kan mødes, debattere og blive enige om, hvad der skal forstås som retfærdige love i det fælles land, hvor man nu befinder sig.

Den udfordring er med til at føde tanken, at man må mødes på et fælles grundlag, hvor særlige metafysiske eller religiøse standpunkter ikke får betydning. Man må ikke tænkes der, bruge Koranen som argument, når man befinder sig i et land, hvor ikke alle er muslimer. Bibelen kan heller ikke bruges, hvis ikke alle er kristne – og så

videre. Men det har vist sig, at fuldstændig enighed om en fælles etisk ramme ikke er nået. Der er stadig nogle, der gør grundliggende etiske teorier gældende, som er indbyrdes modstridende, som er metafysisk forankret og som også påvirker forståelsen af moral, politik og retfærdighed. Der findes metaetiske teorier, som knytter til ved en naturalistisk forståelse af etik, men som er indbyrdes uenige. Selv de, der er enige om udgangspunktet, nemlig filosofisk naturalisme, er altså uenige om, hvilke konsekvenser, man må drage af naturalismen.

Det viser sig, at problemet med at inddrage religiøse argumenter i en offentlig debat kan blive et politisk problem. Det religiøse argument stopper debatten, tænker

nogle (Rorty 1999, 168). Og det er tydeligt, at man kan pege på eksempler, hvor religiøse argumenter i politik ikke har været fremmede for den politiske meningsudveksling. Men det i sig selv kan ikke være et argument for at fjerne al religion fra politik eller det offentlige rum. Ja, faktisk er den øvelse en umulig øvelse, hvilket kan illustreres gennem metaetiske overvejelser.

Metaetik og politik

Man kan sammenligne metaetiske diskussioner med religiøse. Ikke fordi metaetik og religion er det samme, men fordi den kritik, der rejses mod forskellige metaetiske begrundelser, er præcis den samme, som rejses mod religion. Friedrich Nietzsche er et eksempel på en person, for hvem kritik af religion og etik går i ét, hvilket jeg vil vende tilbage til senere.

Som et forsøg på at undgå splittelser og polarisering i moderne demokratiske og pluralistiske samfund er der flere, der har forsøgt at begrunde etikken naturalistisk. Siden der er uenighed om Gud, kan det synes svært at bruge Gud som begrundelse for etik, hvis man ønsker en fælles etik som vejledende for samfundet. Et problem er bare, at der inden for den naturalistiske ramme ikke er opnået enighed om det filosofiske grundlag for etikken. Dermed kan den metaetiske diskussion også synes at føre til polarisering og splittelse, og hvis det er polarisering, der er begrundelsen for at fjerne religion fra politisk debat, så kan man med samme begrundelse sige, at etik skal ud af politik, at etiske argumenter ikke må bruges i det offentlige rum, for det fører bare til uenighed og sekterisme.


Noget, der gør det relevant og interessant netop at fokusere på naturalistisk metaetik, er, at naturalistisk etik hos flere personer i dag nærmest fremstår som en ny filosofisk mode, der skal hjælpe os til at få

styr på samfund og liv. Den naturalistiske etik i sine forskellige varianter fremstår som en ny løsning på gamle problemer.

En naturalistisk begrundet metaetik bliver ofte solgt som et alternativ til en religiøs begrundet etik, fordi naturalismens fortalere typisk betragter deres eget udgangspunkt som metafysisk neutralt. Blandt andet på den baggrund er det relevant at forholde sig til og undersøge naturalistiske metaetikker – her beskrevet i flertal, for de kommer i forskellige udgaver. Som en hjælp til at anskueliggøre, hvordan der argumenteres, vil jeg følge Stephen Evans inddeling i tre forskellige måder, hvorpå der metaetisk kan argumenteres for en naturalistisk begrundet etik. Evans beskriver en evolutionistisk, en humanistisk og en relativistisk tilgang til etikken, som alle er naturalistisk begrundet (Evans 2004, 223-298).

Evolutionistisk naturalisme

Det, som kendetegner evolutionistisk naturalisme, er, at etikken forsøges begrundet naturvidenskabeligt i, hvad man anser som menneskelig natur. Tanken er, at der er noget objektivt givet i den menneskelige natur, som er biologi og kemi, og det transcenderer, hvad der kan anses som kulturelt, historisk, lokalt og subjektivt bestemt. Der er noget universelt, objektivt menneskeligt, og derfra udspringer etikken. I beskrivelsen af denne tilgang til etikken forholder Evans sig særligt til Larry Arnhart og hans argumentation.¹ En person som Sam Harris og hans bog *The Moral Landscape*, hvor han forsøger at begrunde samme etiske tilgang, blev udgivet efter Evans bog, så den er af gode grunde ikke inddraget, men både Arnhart og Harris tænker i samme baner. Hos begge er der et forsøg på at undgå den naturalistiske fejlslutning, samtidig med, at begge vil begrunde etikken i, hvad de mener, er naturligt. Man kan, tænker de,


Som et forsøg på at undgå splittelser og polarisering i moderne demokratiske og pluralistiske samfund er der flere, der har forsøgt at begrunde etikken naturalistisk

beskrive naturvidenskabeligt, hvad der er naturligt menneskeligt og på den baggrund indkredse, hvad der skal til, for at menneskelig natur kan udfolde sig og trives – og det er præcis, hvad der er det etisk gode: Menneskelig trivsel.

Det, som Evans ser som det største problem, som denne etiske teori står overfor, er, hvordan man kan begrunde moralske krav, etiske bud (Evans 2004, 235-236). Arnhart beskriver, hvad han anser som det gode liv, men Evans spørger, hvordan man kan bevæge sig fra en sådan beskrivelse og så til en fastholdelse af det liv som et krav. Arnhart kan sige, at “The fact of obligation is nothing more than the feeling of obligation” (Evans 2004, 238), men hvis det er tilfældet, siger Evans, så er det ikke muligt at universalisere etikken, men den bliver partikulær, lokal, selvom det er en generel, universel etik Arnhart har i sigte. Det er muligt, at en slave vil føle, at han bør være fri, men hvis slaveejereren føler anderledes, er det ikke muligt at kritisere slaveejerens følelse, hvis etikken alene er begrundet i følelser.

Sam Harris’ udgave af samme etiske tænkning, kan heller ikke undgå den kritik, som Evans fremfører mod Arnhart. Harris vil, som Arnhart, vise, at etikken i princippet har sin grund i naturvidenskaben: “I am arguing that science can, in principle,

help us understand what we *should* do and *should* want – and, therefore, what *other people* should do and should want in order to live the best lives possible. My claim is that there are right and wrong answers to moral questions, just as there are right and wrong answers to questions of physics, and such answers may one day fall within reach of the maturing sciences of mind” (Harris 2012, 44).

Det moral drejer sig om, siger Harris, er menneskeligt velbefindende, og hvad der fremmer eller hæmmer menneskeligt velbefindende, er et naturvidenskabeligt spørgsmål (Harris 2012, 44). Han er godt klar over, at hans tankegang er i modstrid med ideen om den naturalistiske fejlslutning, som G. E. Moore med henvisning til David Hume gjorde gældende, men han mener, at tanken om den naturalistiske fejlslutning er en fejlslutning (Harris 2012, 22-23). Menneskets velbefindende – eller bevidste skabningers velbefindende – er det etisk gode, og hvad der fremmer menneskets velbefindende, er et naturvidenskabeligt spørgsmål.

Han tænker, at etikken er ens for alle og kan undersøges som en objektiv virkelighed ligesom et landskab kan undersøges og beskrives objektivt. Men den bog, han har skrevet, er i virkeligheden et vidnesbyrd om det modsatte, for hele spørgsmå-

let om, hvorfor det giver mening at leve, er ikke besvaret i bogen. Den, som tænker, at livet ikke er det værd, bliver sygeliggjort, men etikken kommer til kort (Harris 2012, 232). Målet for livet er, ifølge Harris, lykke og velvære, og det etisk gode er følgelig det, som hjælper os til at realisere lykke og velvære. Men hvordan kan man deraf udlede nogen form for pligt? Pligten står som en påstand, enhver kan vælge at benægte uden, at Harris har noget reelt modsvar. Organiseret ondskab kan for ham synes sygelig, men hans metaetiske teori har intet værn imod det. Hans forsøg på at undgå den naturalistiske fejlslutning mislykkes, og hans bog er et skoleeksempel på, hvordan en naturalistisk begrundet etik er nødt til at forholde sig til netop den fejlslutning. Slutningen fra, at noget er naturligt til, det bør være naturligt, er i udgangspunktet en fejlslutning.

En stor del af Harris' bog er en kritik af andre metaetiske teorier, hvilket viser den grundlæggende uenighed, og det viser, at det metaetiske er umuligt at holde uden for det offentlige rum. Man kan forudsætte, at i udgangspunktet er der en fælles etisk platform, som vi alle i princippet lever på, men i praksis vil debatten i det offentlige rum også være en metaetisk debat. At kræve denne debat ud af det offentlige rum er umulig. Vi står midt i den.

Humanistisk naturalisme

Et andet forsøg på at begrunde etikken naturalistisk kalder Evans humanistisk naturalisme. En person, Evans særligt forholder sig til i den forbindelse er, David Gauthier,² men han peger også på andre, som til dels falder inden for samme tradition, nemlig Thomas Hobbes, John Locke og John Rawls. Man kunne også i den sammenhæng pege på Jürgen Habermas. Det, som bliver det metaetiske grundlag for moralen for Gauthier,

er tanken om social kontrakt. Baggrunden for moral er de fællesskaber, som mennesker vælger at indgå i. Gauthier tænker ikke, som Arnhart, at det som mennesker ønsker, er det de bør ønske, men han vil i stedet begrunde objektiv moral ud fra den sociale kontrakt, som menneskelige fællesskaber hviler på. Fordi det enkelte individ har gavn af den fælles aftale, kan moralen begrundes objektivt. Moralens hviler på den sociale kontrakt, som i princippet er uden for individet. Det er altså i individets egen interesse at være moralsk. Men, spørger Evans, hvordan kan en moral, som jeg selv har lavet, reelt være bindende (Evans 2004, 278)? Det, jeg selv opfinder, kan jeg selv opløse igen. Det, der er brug for i stedet, er et moralsk krav, som jeg anerkender, som jeg opdager, ikke et krav jeg opfinder.

Evans gør opmærksom på, at etik og menneskesyn er nært forbundet. Antropologien sætter rammen for etikken, og omvendt. Han peger i den forbindelse på Søren Kierkegaard. Forholdet mellem etik og menneskesyn kommer Kierkegaard ind på flere steder blandt andet i *Sygdommen til Døden*, hvor han beskriver, hvordan selvforståelsen får konsekvenser i menneskers liv. Det menneske, siger han, som bare vil være sin egen herre og selv bestemme, hvem det er, kan ikke blive sig selv: "Det er saa langt fra at det lykkes Selvet mere og mere at blive sig selv, at det blot mere og mere bliver aabenbart, at det er et hypotetisk Selv. Selvet er sin egen Herre, absolut, som det hedder, sin egen Herre, og just dette er Fortvivlelsen, men ogsaa hvad det anseer for sin Lyst, sin Nydelse. Dog forvisser man sig ved et nærmere Eftersyn let om, at denne absolutte Hersker er en Konge uden Land, han regjerer egentligen over Intet; hans Tilstand, hans Herredom, underligger den Dialektik, at i ethvert Øieblik Oprøret er Legitimitet. Dette beroer nemlig til syvende

og sidst vilkaarligt på Selvet selv" (Kierkegaard 2006, 183).

Man kunne indvende, at det ikke er rimeligt at beskyldte kontraktteorien for vilkårlighed, for tanken er, at der er noget objektivt givet, som man i fællesskabet er fælles om. Det bygger altså ikke vilkårligt på den enkelte, men man finder sig selv som en del af en større ramme. Det er noget af det som både Rawls, Habermas og Gauthier sigter efter på hver deres måde. Personer som Rawls og Habermas forsøger netop at pege på noget objektivt, som mennesket finder og tilslutter sig, ikke noget individuelt opfundet. Habermas vil ud over den subjektcentrerede filosofi (Habermas 2005, 79-82).

Mennesket er objektivt set ikke bare sig selv og er derfor ikke overgivet til vilkårlighed. I sproget er der sat en ramme, i fællesskabet er det givet nogle principper. Men det, som er Evans tydelige og klare spørgsmål, er, hvordan man kan udlede en pligt af upersonlige rammer, som man selv er en del af. Hvis man, som Gauthier siger, selv skal tilslutte sig, før det er bindende, så kan man også selv ophæve det igen. Det er muligt, at man kan få det bedste liv, ved at leve moralsk, men deraf kan man ikke udlede en etisk pligt. Der kan være situationer, hvor det bedste liv for den enkelte, er at følge flertallet i deres onde praksis.

Denne kontraktteori er blevet udfoldet på forskellige måder, og dem, der sættes inden for denne tradition, er heller ikke enige i alt. Der er tydeligvis variationer i argumentationen. For eksempel er John Locke ikke ateist. Selvom han er kendt som en fortaler for ytringsfrihed og religionsfrihed, så er der også grænser, for man må afgrænse sig over for det statsfjendtlige, over for aktiviteter og tanker, som er til fare for staten. Tolerancen skal være bred og stor, men den skal ikke omfatte katolikker og ateister,

fordi de er nemlig til fare for staten. Katolikker har deres regering i Rom og er derfor utilregnelige som engelske statsborgere. Og ateister har ingen højere magt over sig, så derfor kan man ikke stole på de løfter, de giver: "Those are not to be tolerated who deny the being of God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all" (Locke 1928, 50).

Denne kritiske forståelse af ateisme er ikke typisk i dag. Det er lettere i dag at finde synspunkter, der peger i lige den modsatte retning, hvilket Sam Harris er et eksempel på.³ Men det understreger, at kontraktteorien bliver formuleret forskelligt. For en person som Rawls sker det med direkte henvisning til Immanuel Kant og Jean-Jacques Rousseau (Rawls 1971, 252). Det er den samme tradition en person som Habermas også henviser til, men samtidig med, at Habermas positivt bruger Rawls, så kritiserer han ham også, så traditionen er i en indbyrdes samtale og diskussion.

Rawls ønske er at kunne begrunde en rationel, retfærdig og etisk ramme for en moderne sekulær stat, som alle borgere kan finde sig til rette indenfor, uafhængigt af ens religiøse og metafysiske overbevisninger. Denne ramme forstås som gavnlig for alle borgere i samfundet, fordi den skaber et grundlag for frihed og giver plads til forskellige livssyn samtidig med, at staten ikke i sin struktur fremmer en særlig religiøs overbevisning. Rawls håb er at kunne fastholde en fredelig demokratisk liberalisme. Han stiller spørgsmålet: "How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical and moral doctrines?" (Rawls 1971, 245). Han beskriver det pluralistiske samfund, hvor

der inden for samme fællesskab er uforenelige holdninger til religion, filosofi og moral. Måden hvorpå man kan holde sammen på det samfund uden, at det falder fra hinanden i fragmenter, subkulturer og sekter, er gennem billedet om den "sociale kontrakt".

Intentionen finder jeg fornuftig og nødvendig. Vi må finde en måde at tale sammen på, selvom vi er grundlæggende uenige om metafysiske spørgsmål. Men Evans spørgsmål står stadig tilbage som et uafklaret spørgsmål hos både Gauthier, Rawls og Habermas: Hvordan kan man fastholde en pligt, når den er subjektivt begrundet? Pligten er ikke stærkere end den subjektive fastholden. Den subjektive tilslutning må forudsættes, også selvom det sker gennem et opgør med den subjektorienterede filosofi.

Relativistisk naturalisme

Et tredje forsøg på at begrunde etikken naturalistisk, kalder Evans relativisme eller nihilisme. En person, han bruger til at repræsentere synspunktet, er Gilbert Harman.⁴ Man kunne også pege på Friedrich Nietzsche som eksempel på det samme, men Harmans argumentation er selvfølgelig en nyere udgave. Som Nietzsche ønsker Harman at undgå nihilismen og mener ikke, at benægtelsen af objektiv moral nødvendigvis medfører nihilisme. Evans mener dog, at relativisme og nihilisme går hånd i hånd. Selvom Evans også retter en kritik mod Harmans argumentation, så mener han, at Harman er mere konsistent i sin naturalisme, end Arnhart og Gauthier er i deres (Evans 2004, 281).

Harman tænker, at siden naturalismen er den korrekte måde at anskue tilværelsen på, så må vi konkludere, at moralen har sin rod i mennesket, ikke uden for mennesket, den er subjektivt funderet, den er afhængig af, hvad det enkelte individ vælger. Det er

ikke nihilisme, ifølge Harman, for han opgiver ikke værdierne, men gør dem subjektive. Hvis der virkelig findes objektiv moral, ifølge Harman, så må det være muligt at pege på det i den naturlige verden, på lignende måde som man kan pege på borde, farver, gener, temperaturer og så videre (Evans 2004, 287). Og siden dét ikke er muligt, må man som filosofisk naturalist afvise objektiv moral – det giver ikke mening at tale om objektiv moral, når man forholder sig naturalistisk til verden. Evans kommentar til det ræsonnement er: "As is frequently the case in philosophy, one individual's *modus ponens* is another individual's *modus tollens*. If we are convinced that there are indeed moral facts, then, if Harman is right and it is not possible to make sense of such facts within the framework of metaphysical naturalism, this provides a reason to question whether metaphysical naturalism is true" (Evans 2004, 289).

Evans tankegang er, at siden naturalismen må afvise objektiv moral, bliver denne konsekvens af naturalismen i sig selv et argument imod den.

Harman vil forklare fænomenet moral ved at pege på, at værdier afgøres inden for de grupper, som mennesker er en del af, og den har sin årsag i, at den enkelte har gavn af det. Et problem for Harman er bare, ifølge Evans, at et enkelt individ altid tager del i flere grupper, hvilket gør det svært at bestemme moralen for den enkelte. Et andet problem er, at Harman ikke kan begrunde, hvorfor den enkelte ikke bare kan opgive sin moral, hvis nu det kan være til gavn for ham. Og beslægtet med det opstår problemet, om det overhovedet er muligt at fremføre en grundlæggende moralsk kritik af selv de mest ondskabsfulde systemer og handlinger. Indbygget i den menneskelige moralforståelse er tanken om pligt, men pligten forsvinder fra Harmans teori.



På den baggrund kan man argumentere for, at et åbent, liberalt og demokratisk samfund ikke kan udelukke religiøse argumenter i det offentlige rum lige så lidt, som man kan udelukke naturalistiske begrundelser



Friedrich Nietzsche bevæger sig inden for samme tankegang som Harman, når han i *Götzen-Dämmerung* siger: "Man kennt Forderung an den Philosophen, sich *jenseits* von Gut und Böse zu stellen – die Illusion des moralischen Urteils *unter* sich zu haben. Diese Forderung folgt aus einer Einsicht, die von mir zum ersten Male formuliert worden ist: *dass es gar keine moralischen Tatsachen gibt*. Das moralische Urteil hat das mit dem religiösen gemein, dass es an Realitäten glaubt, die keine sind" (Nietzsche 1976, 425).

Moral som objektiv virkelighed findes ikke. Men derfor vil Nietzsche ikke ende i nihilisme, tænker han, for den, der har styrken, kan gøre sin egen moral gældende. Både Nietzsche og Harman kan dermed være en hjælp til at fastholde det spørgsmål, som Evans bider sig fast i: Hvordan kan man fastholde moral som pligt? På trods af at de ønsker at undgå nihilisme, ender de alligevel i praksis i nihilisme, for den moral, der er tilbage, er ingen moral. Pligten er væk. Der er ingen bindinger uden for mennesket. Det, der er tilbage for Nietzsche, er æstetik. Fordelen ved Nietzsches argumentation er dog, at den kan være en hjælp til at skærpe tanken, for der ligger hos ham en stadig kritik af de forskellige naturalistiske tilgange til etikken, som forsøger at gøre den objektiv. Han udfolder på sin egen måde, at etik og religion kan sammenlignes, så hvis man vil have religion ud af det offentlige rum, så ryger etikken med. Og omvendt, hvis man vil bevare den etiske debat i det offentlige rum, så følger religionen med.

Naturalisme og etisk debat

De her tre eksempler på naturalistiske forsøg på at begrunde etik viser nogle af de problemer, vi står overfor, når vi forholder os til metaetiske spørgsmål. Samtidig kan det også være med til at perspektivere de-

batten om religiøse argumenter i det offentlige rum. Der er peget på nogle problemer, som en naturalistisk moralbegrundelse står overfor, men har en kristen tilgang til etik nogle bedre svar på de spørgsmål, som er blevet rejst?

I den kristne tilgang forudsættes det, at udgangspunktet for verden ikke er upersonligt, men personligt, hvilket giver et grundlag for at fastholde, at den menneskelige erfaring af pligt giver mening. Pligten er ikke noget mennesket kan vælge til eller fra, men er en del af den verden, vi finder os sat i. Verden er i udgangspunktet personlig, ikke upersonlig. Erfaringen af pligt, moral, etik er ofte forbundet med erfaringen af samvittighed. Og da samvittigheden er almen, forudsætter denne begrundelse for moral ikke en tro på Gud, men troen på Gud forklarer i stedet, hvorfor samvittigheden er, som den er, og giver mening til erfaringen af objektiv moral.

På den baggrund kan man argumentere for, at et åbent, liberalt og demokratisk samfund ikke kan udelukke religiøse argumenter i det offentlige rum lige så lidt, som man kan udelukke naturalistiske begrundelser. Det betyder ikke, at det ene argument i udgangspunktet er bedre end det andet, bare fordi det er enten religiøst eller naturalistisk, men argumentationen må altid vurderes på, hvor stærk den er, hvor overbevisende der kan argumenteres, hvor godt ræsonnementet er. Den ene borger i samfundet har ikke i udgangspunktet en højere position i debatten på grund af ens metafysiske udgangspunkt, men samtalen begynder i øjenhøjde.

Den kritik af naturalistisk begrundet etik, som jeg her har beskrevet, betyder ikke nødvendigvis, at en religiøst begrundet etik er den eneste mulige. Men det, jeg peger på er dels, at naturalistisk etik i sine forskellige afarter står over for uløste pro-

blemer og dels, at nogle af de problemer er ikke problemer i en teistisk begrundet etik. I den teistiske etik kan der så være andre problemer, man må forholde sig til.

Konsekvensen af en teistisk eller kristen etik, hvor samvittigheden står centralt, er ikke, at kun den kristne kan have en etik, som ellers Harris forestiller sig.⁵ Tværtimod er tanken, at etikken er almen, for den har sin rod i samvittigheden, som alle mennesker i princippet har. Man kan handle etisk og være bevidst om det moralsk rigtige, selvom man ikke kan begrunde det. Hvis begrundelsen i sidste ende ligger i Gud, kan den forstås skabelsesteologisk, som noget der har betydning for alle mennesker, præger alle, uafhængigt af religion og livsanskuelse. Som Evans peger på, så kan netop Søren Kierkegaards etiske tænkning være en hjælp til at få udfoldet den tanke (Evans 2004).

Naturalisme og antirealisme

Dette spørgsmål om naturalistisk etik og etisk begrundelse kan være med til at udfolde et mere grundlæggende spørgsmål. Filosofen Michael C. Rea peger på et afgørende problem, som naturalismen står overfor, nemlig antirealisme. Naturalismen kan ikke begrunde filosofisk realisme i forhold til det materielle og i forhold til bevidsthed, heller ikke selvom det er det modsatte, der typisk argumenteres for. Og til disse to former for anti-realisme, som Rea peger på, kan tilføjes en tredje, nemlig antirealisme i forhold til etik.

Rea beskriver og diskuterer forskellige udgaver af naturalisme. Han mener, at metafysisk naturalisme ender med at være selvmodsigende, fordi man her udtaler sig om en ontologi, som man egentlig mener, at man ikke har viden om. Mange tænker, at naturalisme indebærer, at der kun eksisterer det, som naturvidenskaben ideelt set

fortæller os, der er. Men denne definition af naturalisme er i virkeligheden ikke ontologisk naturalisme, tænker Rea, men epistemologisk naturalisme. Hvordan verden ontologisk set er sammensat, ved vi ikke, men vi tror, at naturvidenskaben kan fortælle os det.⁶ Derfor vender Rea sig fra ontologisk til epistemologisk naturalisme.

Dog løber han ind i samme problem her, at denne udgave af naturalismen også ender i en selvmodsigelse.⁷ Hvis man kun kan stole på det, som naturvidenskaben ideelt set kan bekræfte, hvordan kan man så stole på naturvidenskaben? Baggrunden for ens tro på naturvidenskab er filosofi, ikke naturvidenskab, men hvis det kun er naturvidenskab, man kan tro på, så kan man ikke tro på naturvidenskab. Hvis for eksempel en begrundet tro på kemi kun kan bekræftes ved hjælp af kemiske undersøgelser, så kan man ikke tro på kemi. Kemi som videnskab kommer aldrig i gang, hvis ikke man i udgangspunktet forudsætter, at man har med sandhed at gøre. Epistemologisk naturalisme lever på baggrund af den forudsætning, at den ikke selv har behov for bekræftelse, selvom tilhængerne af epistemologisk naturalisme gør gældende, at vi kun skal tro på det, som kan bekræftes naturvidenskabeligt. På grund af denne selvmodsigelse, vender Rea sig derfor mod metodologisk naturalisme.

Metodologisk naturalisme, sådan som Rea finder den beskrevet hos dets fortalere, får altså ikke løst de problemer, som metafysisk og epistemologisk naturalisme kæmper med. Hvis naturalisme er, at man kun må bruge naturvidenskabelige metoder for at finde sandheden, så ender tankegangen i praksis i enten en ontologi eller i en epistemologi, som ikke kan begrundes naturalistisk. Derfor afviser han også metodologisk naturalisme (Rea 2002, 64-65).

Det, der så er tilbage, hvis man tænker

naturalistisk, er at tænke om naturalisme som et forskningsprogram. Som filosofi betragtet bliver naturalismen selvmodsigende, fordi den netop bevidst eller ubevidst benægter, at naturalismen kan beskrives som ontologi eller epistemologi. Naturalismen må i stedet forstås som en praksis, et forsøg på at kaste et net ud for at nå den sandhed, man tror, der er. Det betyder, at definitionen af naturalisme bliver meget pragmatisk bestemt. De metoder, man anvender, er de naturvidenskabelige, sådan som de på nuværende tidspunkt er forstået og brugt. Naturalisme er altså en måde at arbejde på, ikke egentlig en tese eller en filosofi (Rea 2002, 67). Det betyder så også, at hvad naturalisme er, kan skifte over tid, fordi det er pragmatisk bestemt.

På den baggrund argumenterer Rea for, at naturalismen bevæger sig i retning af anti-realisme på trods af, at dets tilhængere typisk er realister. Det bliver umuligt at begrunde troen på materielle objekters realitet og troen på andre bevidstheders virkelighed (Rea 2002, 77). Det, naturvidenskaben sigter imod, er empiri, for det er observationer, der er grundlaget for erkendelsen. Vi kommer aldrig længere eller udover det, vi observerer. Om det, vi observerer, så er en gyldig repræsentation af, hvordan virkeligheden egentlig er, kan vi ikke vide. Og om vi grundlæggende kan stole på vores sanser, kan vi heller ikke få at vide.⁸ I mødet med skeptikeren har naturalisten intet andet svar, end at han ikke selv er skeptiker.⁹ For at finde ud af om vi overhovedet kan stole på naturvidenskaben, må man inddrage andre indsigter end de strengt naturvidenskabelige, men den mulighed har naturalisten fjernet. Det eneste sted, naturalismen kan finde et svar, er i naturvidenskaben, men her er der intet svar til skeptikeren (Rea 2002, 161).

Rea fremhæver naturalismens proble-

mer med at begrunde den realisme, som naturalismen forudsætter. Hvis vi antager, at realisme er en korrekt måde at anskue vores verden på, så kan naturalismens problemer med at fastholde realismen være en begrundelse for at overveje andre grundlæggende filosofiske tilgange til vores verden og vores viden. En lignende overvejelse gør sig gældende, når vi har med etik at gøre.

Søren Kierkegaards kristne etik som eksempel

Hvis vi forudsætter, at den menneskelige erfaring af etik har gyldighed, og at naturalismen har svært ved at begrunde etikken, så må det være legitimt at overveje andre mulige begrundelser. Og hvis en teologisk begrundet pligtetik kan give en forsvarlig løsning på nogle af de problemer, som naturalistisk etik står overfor, så må det også i princippet være legitimt at begrunde etikken teologisk. Hvordan det så i praksis bliver udformet og finder sted, vil altid være åbent for debat.

Et muligt eksempel på en sådan etik kan, som Evans peger på, være Kierkegaards kristne etik. Den etik vil jeg ikke udfolde her, men bare angive en vej, som Kierkegaard har udstukket, hvor der kan hentes inspiration til en udfoldelse af en nutidig kristen etik i en pluralistisk sammenhæng. Selvom Kierkegaards etik kan beskrives som kristen, er den samtidig bred og almen, for den er langt på vej skabelsteologisk begrundet. Fordi det er forudsat, at Gud har skabt alle, er der almenmenneskelige erfaringer, som er etisk relevante. Det skabelsteologiske kommer til udtryk flere steder i *Kjerlighedens Gjerninger*, som for eksempel i den første tale: "Som den stille Sø grunder dybt i de skjulte Kildevæld, hvilke intet Øie saae, saaledes grunder et Menneskes Kjerlighed endnu

dybere, i Guds Kjerlighed. Dersom der intet Væld var i Bunden, dersom Gud ikke var Kjerlighed, da var hverken den lille Søe, ei heller et Menneskes Kjerlighed. Som den stille Søe grunder mørkt i det dybe Væld, saaledes grunder et Menneskes Kjerlighed gaadefuldt i Guds" (Kierkegaard 2004, 18).

Den menneskelige erfaring af kærlighed og forståelsen af Gud er intimt knyttet sammen i *Kjerlighedens Gjerninger*. Samtidig spiller den kristne tanke om synd og tilgivelse en afgørende rolle i Kierkegaards læsning af det sunde menneskeliv. Der skelnes i *Begrebet Angest* mellem en første og anden etik, hvilket hos nogle fortolkere har påkaldt sig en del opmærksomhed, og *Kjerlighedens Gjerninger* er blevet beskrevet som Kierkegaards anden etik (Grøn 1997, 278-282).

I *Begrebet Angest* beskrives den anden etik på denne måde: "Den første Ethik

strandede paa den Enkeltes Syndighed. Saa langt fra at kunne forklare denne, maatte Vanskeligheden endog blive større og ethisk gaadefuldere, idet den Enkeltes Synd udvidede sig til hele Slægtens Synd. Nu kom Dogmatiken og hjalp ved Arvesynden. Den nye Ethik forudsætter Dogmatiken og med den Arvesynden, og forklarer nu af den den Enkeltes Synd, medens den paa samme Tid stiller Idealiteten som Opgave, dog ikke i Bevægelsen fra oven ned efter, men fra neden op efter" (Kierkegaard 1997, 328).

Den menneskelige erfaring af skyld og synd kan den rent humant baserede etik i Kierkegaards udgave ikke løse. Hvis etikken i stedet tænkes på baggrund af muligheden for tilgivelse, så løses nogle grundlæggende menneskelige problemer, og etikken må tænkes på ny. Det er, hvad Kierkegaard anbefaler; og det er en lignende tankegang, Evans opdaterer og fører videre i sin bog.

NOTER

1. Evans henviser til bogen *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature* (New York: State University of New York Press, 1998).
2. Evans peger på David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
3. Han vil netop have religion ud af det offentlige rum. Ateisme er for Sam Harris det civiliserede, hvilket han argumenterer for i *Troens Fallit. Religion, terror og fornuftens fremtid* (København: Akademisk Forlag, 2007).
4. Evans peger blandt andet på bogen *Moral Relativism and Moral Objectivity* (Oxford: Blackwell, 1996), af Gilbert Harman og Judith Jarvis Thomson.
5. "Hvis du har ret i din overbevisning om, at religiøs tro er det eneste egentlige grundlag for en moral, må man slutte, at ateister er mindre moralske end troende – ja, det betyder, at de i virkeligheden er fuldstændig amoralske" (Harris, 2007, 46).
6. "Thus, I conclude that no ontological thesis can characterize a version of naturalism and, therefore, there is no such thing as 'metaphysi-

cal naturalism' as that term is ordinarily understood" (Rea 2002, 59).

7. "Thus, I conclude that there is no such thing as epistemological naturalism as it is ordinarily understood" (Rea 2002, 64).
8. Rea henviser til Alvin Plantinga som en filosof, han har lært meget af. Og der er da også dele af Reas argumentation der meget minder om de argumenter, man kan finde hos Plantinga. Han er netop også optaget af det filosofiske grundlag for naturalismen; jf. titlen på hans seneste bog, hvor han diskuterer naturalisme: *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion, and Naturalism* (Plantinga 2012).
9. Det er interessant at, en ateist som Thomas Nagel kan kritisere en naturalistisk, materialistisk tilgang på baggrund af den menneskelige erfaring af bevidsthed og vilje, og gøre det med argumenter der på nogle punkter minder om Michael C. Reas Titlen på Nagels bog angiver tydeligt, hvad den overordnede konklusion er: *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* (Nagel 2012).

LITTERATUR

- Evans, Stephen C. (2004): *Kierkegaard's Ethics of Love. Divine Commands and Moral Obligations*, Oxford: Oxford University Press.
- Grøn, Arne 1997: *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*, København: Gyldendal.
- Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Harris, Sam (2007): *Troens Fallit. Religion, terror og fornuftens fremtid*, København: Akademisk Forlag.
- Harris, Sam (2007): *Brev til en kristen nation*, København: Akademisk Forlag.
- Harris, Sam (2012): *The Moral Landscape. How Science can Determine Values*, London: Black Swan.
- Kierkegaard, Søren (1997): *Søren Kierkegaards Skrifter*, bind 4, København: Søren Kierkegaard Forskningscentret og Gads Forlag.
- Kierkegaard, Søren (2004): *Søren Kierkegaards Skrifter*, bind 9, København: Søren Kierkegaard Forskningscentret og Gads Forlag.
- Kierkegaard, Søren (2006): *Søren Kierkegaards Skrifter*, bind 11, København: Søren Kierkegaard Forskningscentret og Gads Forlag.
- Locke, John (1928): *Locke Selections*, New York: Scribner's.
- Nagel, Thomas (2012): *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1976): *Werke III*, München: Carl Hanser Verlag.
- Plantinga, Alvin (2011): *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rea, Michael C. (2002): *World Without Design. The Ontological Consequences of Naturalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, Richard (1999): *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books.

FORFATTEROPLYSNING

Jakob Valdemar Olsen
 Gladsaxevej 105, st.
 2860 Søborg
 jo@dbi.edu
 +45 33 69 55 26

MENIGHEDENS LIV MED BIBELEN

KEVIN J. VANHOZERS BIDRAG TIL UDVIKLINGEN AF EN EKKLESIOLOGISK HERMENEUTIK



Adjunkt, ph.d. cand.theol. Jeppe Bach Nikolajsen
Studertersekretær, cand.theol. Kristian Kappel

RESUMÉ: Denne artikel giver for det første en kort introduktion til det teologisk-hermeneutiske fagområde, hvor det blandt andet hævdes, at et lighedstræk ved en lang række nyere teologisk-hermeneutiske udgivelser er den tætte sammenknytning af den kristne kirke og de bibelske skrifter. Dernæst præsenterer artiklen nogle centrale aspekter af den amerikanske teolog Kevin J. Vanhoozers hovedværk *The Drama of Doctrine* for efterfølgende at pege på tre træk ved dette hovedværk, som kan bidrage til en forståelse af menighedens liv med Bibelen.

1. Introduktion: Teologisk hermeneutik

Hermeneutikkens historie går langt tilbage i tiden. Nogle fører den helt tilbage til guden Hermes, som der berettes om i oldtidens Grækenland. Hermes kunne sætte uforståelige tegn sammen til en forståelig helhed. Denne guds opgave var således at meddele, forklare, fortolke og oversætte gudernes budskaber. Dette afdækker med andre ord nogle centrale aspekter af, hvad der må forstås ved begrebet hermeneutik (Henriksen 1994, 15).

Dersom hermeneutik handler om forklaring og fortolkning, kan det ikke undre, at hermeneutik spiller en vigtig rolle inden for mange akademiske fag. Hermeneutik

spiller således også en vigtig rolle inden for det teologiske fag. Den teologiske hermeneutik har traditionelt set været knyttet til fortolkningen af de bibelske skrifter. Den teologiske hermeneutik undersøger, hvordan de nytestamentlige forfattere fortolker tekster fra Det Gamle Testamente i lyset af bekendelsen til Jesus Kristus som frelser og herre, den analyserer desuden kritisk de oldkirkelige teologers fortolkning af de bibelske skrifter i lyset af de samtidige filosofiske udfordringer, ligesom den afdækker eksempelvis Augustin, Aquinas og Luthers hermeneutiske principper for tolkningen af de bibelske skrifter (jf. Henriksen 1994).

De seneste årtier er der blevet udgivet adskillige teologiske bøger om hermeneu-

tik. Et fællestræk ved mange af disse bøger er, at de knytter den kristne kirke og de bibelske skrifter tæt sammen.¹ Man kan således finde bøger med titler som eksempelvis *Reading Scripture with the Church* og *The Word of God for the People of God*.² Man kan således med god ret mene, at ekklesiologisk hermeneutik er et voksende interesseområde i dag. Men var ekklesiologisk hermeneutik ikke også et anliggende for Martin Luther i det sekstende århundrede? Det kan man godt hævde, men den teologiske hermeneutik, som den udfoldes i dag, er efter vor opfattelse i højere grad end på reformationstiden præget af en bevidsthed om, at hermeneutik altid sker med udgangspunkt i en social kontekst, og at denne kontekst har betydning for forståelsen af en given tekst. Det betyder eksempelvis, at mange teologiske hermeneutikere i dag vil hævde, at en teksts mening konstitueres diskursivt. Det betyder således, at det ikke er ligegyldigt for forståelsen af gammeltestamentlige tekster, om de læses i en moské, en synagoge eller en kirke. Den østrigske sprogfilosof Ludwig Wittgenstein har ikke levet forgæves, og derfor eksisterer der efter vor opfattelse i dag en udbredt anerkendelse af, at forståelse og mening er socialt betinget, og derfor udforskes det hermeneutiske spændingsfelt mellem den kristne kirke og de bibelske tekster i dag på nye måder (jf. note 7). I dag er man således ikke blot optaget af de teologisk-hermeneutiske principper, men også de sociohermeneutiske omstændigheder for læsningen af de bibelske tekster. Det er bemærkelsesværdigt, at disse såkaldte sociohermeneutiske omstændigheder fortsat i udpræget grad behandles teoretisk. Denne artikel udgør dog ingen undtagelse.

Udgangspunktet for denne artikel er nemlig den amerikanske teolog Kevin J. Vanhoozers hovedværk *The Drama of Doc-*

trine (2005). Vanhoozer forsvarede sin doktorafhandling ved Cambridge University, blev derefter ansat ved Trinity Evangelical Divinity School (1986-1990), dernæst ved University of Edinburgh (1990-1998), herefter ved Trinity Evangelical Divinity School (1998-2009), siden ved Wheaton College (2009-2012), og nu er han ansat ved Trinity Evangelical Divinity School (2012-) for tredje gang. Vanhoozer har således over flere årtier været en vigtig skikkelse ved en betydningsfuld evangelikal uddannelsesinstitution, har et omfattende og anerkendt forfatterskab bag sig og betragtes af mange som en af de mest respekterede nulevende evangelikale teologer. Artiklen vil redegøre for baggrunden for Vanhoozers teologiske projekt ved at introducere hans opgør med propositionalismen og hans korrigerende af den kulturlingvistiske teologi, og den vil desuden fremstille centrale aspekter af Vanhoozers udvikling af en såkaldt teodramatisk forståelse af den kristne troslære for endelig at vise, hvordan dette teologiske bidrag kan hjælpe til at udvikle en ekklesiologisk hermeneutik.³

2. Baggrunden for Vanhoozers teologiske projekt

Hovedanliggendet med *The Drama of Doctrine* er at fremme en bedre forståelse af den kristne troslære. Dette sker ikke ved fornyet refleksion over en række dogmatiske emner, men i stedet må der tænkes anderledes om den grundliggende karakter af den kristne troslære. Her har Vanhoozer primært to fronter. For det første foretager han et opgør med propositionalismen, som fremmer en forfejlet statisk, teoretisk og monologisk forståelse af den kristne troslære.⁴ For det andet stiller Vanhoozer sig kritisk over for den postliberale teologi, fordi den i sidste ende opløser den bibelske autoritet og således ender i relativisme.⁵

Selvom det nok er den sidstnævnte front, som er den vigtigste baggrund, kan man med en vis ret mene, at Vanhoozer på baggrund af en kritik af propositionalismen korrigerer den postliberale teologi ved at forankre den i den bibelske kanon og udvikler på denne måde en kanonlingvistisk tilgang til kristen teologi. I det efterfølgende skal vi først se på Vanhoozers kritik af propositionalismen og postliberalismen og dernæst på hans udvikling af en kanonlingvistisk tilgang til kristen teologi.

2.1 Opgør med propositionalismen

Vanhoozer foretager for det første et opgør med propositionalismen, fordi den fremmer en teoretisk teologi. Propositionalismen fører til en anskuelse af den bibelske kanon som åbenbaret sandhed, der kan forstås af enkeltindivider, som igen kan artikulere denne åbenbarede sandhed fuldstændigt i et klart konceptuelt sprog som en eviggyldig troslære. Når det teologiske arbejde får denne karakter, bliver målet med det teologiske arbejde at opbygge propositionelle teologiske systemer, som kan stå uantastet i et forklaret lys til evig tid (jf. Vanhoozer 2005, 269).

Vanhoozer foretager for det andet et opgør med propositionalismen, fordi den fremmer en afdramatiseret teologi. Han skriver således: "Modern theology as a whole, conservative and liberal, is a long series of debates over which set of concepts [...] best names and thinks God. Indeed, concepts seem to be 'the only form that can pass muster with modern rationality: a set of abstract propositions arrived at through rational argument.' Modern theology is over-dependent on a single form: *dedramatized propositions*, statements about God taken out of their context in the economy of divine communicative action" (Vanhoozer 2005, 269). Ifølge propositionalismen får Bibelen

således karakter af informationshåndbog og teologi af informationsformidling. Hos Vanhoozer får det teologiske arbejde ikke denne statiske karakter, men det får i højere grad en dynamisk karakter som værende udarbejdelse af replikker og direktiver, som må vejlede kirken, der som *ecclesia viatorum* er på vej mod den endelige oprettelse af gudsriget.

Vanhoozer foretager for det tredje et opgør med propositionalismen, fordi den fremmer en såkaldt monologisk teologi. Vanhoozer stiller således spørgsmålet: "Can any one point of view – any single voice, perspective, literary genre, or conceptual scheme – adequately articulate the whole truth of the text?" (Vanhoozer 2005, 270).⁶ Dette er ifølge Vanhoozer ikke muligt, og sat på spidsen er det derfor også naivt at tro, at enkeltpersoner kan begribe fylden af den kristne troslære og fremstille denne afbalanceret og nuanceret i eksempelvis en dogmatisk grundbog. Vanhoozer vil næppe stille sig kritisk over for udfærdigelser af gode fremstillinger af den kristne troslære, men han vil formentlig alligevel mene, at sandhed i sin fylde i sidste ende kun rummes i en dialog mellem flere stemmer, indsigter og perspektiver her på jord.

Dette betyder dog ikke, at Vanhoozer er kritisk over for, at propositioner indgår i teologi. Den kristne troslære kan naturligvis ikke være propositionel indholdstom. Dogmatik må have et logisk-propositionelt indhold, som så vidt muligt må være i overensstemmelse med det apostolske vidnesbyrd. Troen kommer ikke af at høre på hvad som helst, men den kommer af at høre noget bestemt. Derfor er propositioner nødvendige for teologien. Vanhoozers anliggende er at befri propositionerne fra et modernistisk misbrug (ovenstående jf. Vanhoozer 2005, 88-91, 266-278).

2.2 Opør med postliberalismen

Den sene Wittgensteins sprogfilosofi må efter vor mening betragtes som det egentlige udgangspunkt for den postliberale teologi, men ikke desto mindre var det den amerikanske teolog George A. Lindbeck, der for alvor lancerede den postliberale teologi med sin bog *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (1984).⁷ Lindbeck ønsker at præsentrere en ny forståelse af den kristne troslære, som først og fremmest defineres som grammatiske regler, der vejleder den kristne kirkes tale om Gud. Et vigtigt spørgsmål er, hvordan disse udformes. Ifølge Vanhoozer bestemmes disse grammatiske regler hos Lindbeck ikke først og fremmest af bibelteksterne selv, men af kirkens brug, læsning og fortolkning af disse bibeltekster. Vanhoozers kritik er klar: "In Lindbecks regulative theory, doctrine does not direct the community but is directed by it. Doctrine stands in a second-order relationship not to Scripture but to the use of Scripture in the church. What seems to matter most in cultural-linguistic theology is 'socializing' persons into a set of authoritative communal practices. It would appear that there is little or nothing to prevent the grammatical rules for correct speech about God from simply reflecting the church's cultural conventions" (Vanhoozer 2005, 97).

Vanhoozer har stor sympati med postliberal teologi, og på mange måder ligger han – på trods af sin kritik af den postliberale teologi – tæt på en postliberal position. Ligesom den postliberale teologi tilstræber han, at bibelfortolkning og kristen teologi må ske med udgangspunkt i kirkens egen tradition og eget sprog. Ligesom den postliberale teologi ønsker han at bryde med den modernistiske forestilling om, at der i teologisk arbejde må benyttes en såkaldt neutral videnskabelig metode; en sådan har nemlig ofte vist sig at været bestemt af

sekulær filosofi og har ofte tjent skiftende filosofiske og politiske modestrømninger. Og ligesom den postliberale teologi vil han bringe den kristne troslære tilbage i sin rette sammenhæng, nemlig den kristne kirke.

Uenigheden mellem Vanhoozer og Lindbeck angår forståelsen af forholdet mellem de bibelske skrifter, den kristne kirke og den kristne troslære. Spørgsmålet er nemlig, hvordan den kristne troslære kan vejlede den kristne kirke, når den samtidig bestemmes af den kristne kirke selv. Dette finder Vanhoozer ikke noget svar på hos Lindbeck, og ifølge Vanhoozer er der således stor risiko for, at Lindbecks postliberale teologi ender med at udgøre en retorisk-pragmatisk position, hvor den kristne troslære skaber en lukket kulturlingvistisk verden, hvor den bibelske autoritet relativeres, fordi sandhed i sidste ende blot bestemmes af den kristne kirke selv. Dette leder os frem til en præsentation af Vanhoozers kanonlingvistiske forståelse af den kristne troslære (ovenstående jf. Vanhoozer 2005, 3-30).

3. Præsentation af Vanhoozers teologiske projekt

Vanhoozer mener ikke, at det er nødvendigt at vælge mellem en propositionel position og en postliberal position, men at det er muligt at finde frem til en tredje position eller at finde en tredje vej frem. Et væsentligt problem er nemlig ifølge Vanhoozer, at propositionalismen såvel som postliberalismen fremmer en teologisk metodologi, som ikke svarer til teologiens indhold. Ifølge Vanhoozer er evangeliet nemlig dramatisk af natur, og dette må få afgørende betydning for teologisk metodologi. Som han skriver: "If the content of theology shapes theology's method, then what follows for the nature of doctrine is a definition that is as dramatic as the gospel that it serves and reflects.

Vanhoozer på baggrund af en kritik af propositionalismen korrigerer den postliberale teologi ved at forankre den i den bibelske kanon og udvikler på denne måde en kanonlingvistisk tilgang til kristen teologi

Only a dramatic conception of the nature of doctrine ultimately corresponds to the theo-dramatic nature of the Word became flesh and to the nature of Scripture as divine communicative action” (Vanhoozer 2005, 100). Vanhoozer ønsker således at tilbageerobre en forståelse af teologiens dramatiske karakter og sammenhæng ved at gøre udtrykket *teodrama* til ledende metafor for forståelsen af den kristne troslære. Det skal vi se på nu.

3.1 Verdenshistorien som guddommeligt drama

Verdenshistorien kan ifølge Vanhoozer betragtes som et guddommeligt drama. Dette drama har fem akter, hvor hver akt er igangsat af Gud. Første akt er skabelsen af verden, hvor scenen for dramaet sættes. Anden akt er Guds udvælgelse, afvisning og genoprettelse af Israel. Tredje akt er Jesu liv, død og opstandelse, som udgør klimakset i det guddommelige drama. Fjerde akt indledes pinedag, hvor den kristne kirke etableres. Femte og sidste akt begynder med den endelige oprettelse af gudsriget. Kirken lever således mellem teodramaets tredje og femte akt, og det er kirkens placering i den fjerde akt af det guddommelige frelsesdrama, som må definere kirkens selvforståelse

ifølge Vanhoozer (ovenstående jf. Vanhoozer 2005, 40-56).⁸

3.2 Bibelen som manuskriptet for teodramaet

De bibelske skrifter kan betragtes som en beretning om Guds handlen i verden og som manuskriptet til teodramaet. De bibelske skrifter er ikke blot Guds ord, men de er også Guds talehandlinger. Vanhoozer udtrykker det således: “As to scripture, it is not merely a disclosure of information about God (revelation) but a collection of diverse kinds of divine communicative acts (divine disclosure). When God does make himself known, he is both agent (Father) and content (Son) of his disclosure, as well as its power of reception (Spirit). Scripture is taken up in complex ways into Gods triune self-communicative action. God speaks in and through human words, not only to reveal but to promise, exhort, command, warn, comfort, predict, lament, even plead” (Vanhoozer 2005, 47). Bibelen skildrer dramaets første tre akter, men er også gennem sine talehandlinger en *aktiv* del af den fjerde akt (Vanhoozer 2005, 71). De bibelske skrifter kan således ikke separeres fra dramaet, ligesom dramaet ikke kan separeres fra de bibelske skrifter. Og den treenige Gud kan

derfor heller ikke separeres fra de bibelske skrifter, ligesom de bibelske skrifter heller ikke kan separeres fra den treenige Gud.

Ifølge mange moderne sprogfilosoffer gør man noget, når man taler. Denne indsigt, mener Vanhoozer, er en af den nyere sprogfilosofis største landvindinger, og han bruger denne indsigt til at belyse sin forståelse af Bibelen som en del af Guds kommunikative handlinger i verden. Vanhoozer bruger de sprogfilosofiske begreber *lokution*, *illokution* og *perlokution* til at klargøre, hvordan vi bør forstå de bibelske skrifter. Begrebet *lokution* betegner en ytrings umiddelbare indhold, mening eller betragtning. Begrebet *illokution* betegner den handling, som udføres, når en person siger noget. Når en person taler, udtrykker denne sig ikke blot med ord, men handler også; denne stiller spørgsmål, uddeler opgaver, fremsætter påstande, udtrykker følelser, spørger efter hjælp med videre. Nogle gange udfører ordene i sig selv endda en handling, som når det for eksempel i ægteskabsritualet lyder: "Jeg erklærer jer hermed for rette ægtefolk at være." Forståelsen af ord som illokutioner er afgørende for forståelsen af teodramaets natur, og Vanhoozer skriver således: "Theology must come to grips with the Bible as performative rather than simply informative discourse" (Vanhoozer 2005, 64). Begrebet *perlokution* betegner den effekt, som ordene har på den, der hører dem. Fordi Guds løfter eksempelvis ikke blot er propositioner, men også illokutioner kan de medføre, at modtageren handler anderledes, og derved rummer de tilmed en perlokutionær dimension. Vanhoozer mener således, at Guds ord er både lokutionære og illokutionære og desuden potentielt perlokutionære. På den måde kommunikerer Gud i de bibelske skrifter ikke blot propositionel information om frelse i korset, men bringer tilgivelse og kalder mennesker ind

i fællesskab med sig selv (ovenstående jf. Vanhoozer 2005, 63-66).

3.3 Den treenige Gud som hovedaktør

Gud er teodramaets hovedaktør. Guds kommunikative handlinger er først og fremmest missionale. Dette betyder, at teodramaet er grundlæggende missionalt, og at mission driver teodramaet fremad. Sønnen sendes for at vidne om Faderen og er samtidig hovedrolleindehaveren, der gennem sin rolle virkeliggør forfatterens manuskript. Helligånden sendes for at vidne om Sønnen og for at forene mennesker med Sønnen ved at give dem del i hans liv. Sendelse er altså et nøglebegreb i forståelsen af den treenige Gud. Eftersom teodramaet grundlæggende er missionalt, sender Gud sig selv til verden med en intention om at drage verden til sig. Kirkens mission er at deltage i og fortsætte Sønnens og Helligåndens mission. Kirken sender dog ikke sig selv, men sendes af dramaets hovedaktør, den treenige Gud. Guds sendelse af kirken fungerer dermed som et præfiks for kirkens liv. Kirken er således kaldet til at tage del i den treenige Guds mission, og kirken er den form, som Guds mission tager i den fjerde akt af stykket (ovenstående jf. Vanhoozer 2005, 68-75).

3.4 Menigheden som performer

Gud ønsker ikke bare at drage mennesker ind i dramaet gennem sine talehandling, men ønsker også at gøre dem til aktører i dette drama. Det er den kristne kirkes opgave at opføre dramaet og derigennem invitere verden til at tage del i opførelsen af dette drama. Menighedens manuskript er den bibelske kanon, og teodramaet spilles med verden som tilskuere, der hele tiden inviteres til at tage del i deltagelsen og op sætningen af stykket. På den ene side er historien om Guds handlinger gennem Israel og Jesus afsluttet, eftersom frelsesdramaet

er fuldendt og slutningen kendt. På den anden side er dramaet midt i sin opførelse, og uden et folk til at legemliggøre det mangler det kanoniske manuskript noget helt grundlæggende, da det kun afslører sit indhold og sin mening, når det opføres af kirken. Her fremhæver Vanhoozer improvisation og imagination som vigtige kompetencer i den kristne kirkes opførelse af teodramaet. Kirken må lære og have mod til at improvisere ud fra det manuskript, som foreligger for de tre første akter for at kunne opføre dramaets fjerde akt på en troværdig og korrekt måde. En bestemt ordlyd kan nemlig ikke nødvendigvis bruges i flere forskellige kontekster. For at denne improvisation ikke skal blive utroværdig, er det ifølge Vanhoozer ikke tilstrækkeligt at have adgang til manuskriptet, det må også kontinuerligt forstås og fortolkes af skuespillerne. Derfor introducerer Vanhoozer nu dramaturgen (ovenstående jf. Vanhoozer 2005, 363-369).

3.5 Teologi som dramaturgi

Det er altså ikke nok at identificere instruktør, hovedrolleindehaver, manuskript og skuespillere. Dette giver ganske vist en vis sikkerhed for, at dramaet ikke kan være hvad som helst, men enhver opsætning må dog også have en dramaturg, som har øje for stykkets dramaturgi, så en rigtig forståelse af stykkets mening og plot sikres.

Dramaturgen skal altså sikre en ret forståelse og en ret opførelse af dramastykket. En dygtig dramaturg giver vejledning og hjælp i arbejdet med at udtrykke stykkets helhed, så detaljerne passer ind i helheden. Denne må således arbejde med forståelsen af dramaets replikker og sørge for at forfatterens dilemmaer, intentioner og værdier forstås rigtigt af instruktøren og skuespillerne. Dramaturgen må vejlede stykkets deltagere i bedst muligt at kommunikere

og udtrykke stykkets intentioner og temaer på en måde, så de er forståelige og virker overbevisende for tilskuerne, og derfor må dramaturgen være bevidst om dramaets offentlige relevans og vigtighed.

Det er ifølge Vanhoozer oplagt at sammenligne dramaturgen med en teolog og dramaturgi med teologi. Ved at sammenligne teologi med dramaturgi afspejles både teologiens indhold, Guds tale og handling, og teologiens natur, manuskriptets fortolkning og fremføring. Teologen har her en dobbeltrolle og skal således både forstå stykket korrekt og gøre det forståeligt for skuespillere og publikum. Således forstået bliver teologen kirkens teologiske og kunstneriske samvittighed. Teologen fokuserer ikke blot på en kohærent fremstilling af den kristne troslære, men er også optaget af, at den kristne kirke er ret indlejret i dramaet: "Fittingness involves more than systematicity, the coherence of ideas. Theology is not some higher-order kind of puzzle solving that merely arranges various pieces together until an intellectually satisfying pattern emerges. No, that into which we must fit is neither system nor puzzle but a drama not of our own making – a pattern of communicative action that involves words, thoughts, deeds, and feelings" (Vanhoozer 2005, 109). Det vil sige, at teologen må arbejde for en passende fremførelse af stykket, så det tager højde for både manuskriptet og for den kontekst, i hvilken stykket opføres (ovenstående jf. Vanhoozer 2005, 108-110, 239-263).

3.6 Delkonklusion

Verdenshistorien er altså et guddommeligt drama. Verden er teatersalen. Den bibelske kanon er manuskriptet. Den treenige Gud er forfatter og samtidig hovedaktør i dette drama. Sønnen er hovedrolleindehaver. Helligånden er den primære instruktør.

Præsten er den assisterende instruktør, som i et samarbejde med den primære instruktør vejleder menigheden i opførelsen af dramaet, så det opføres i overensstemmelse med dramaets intention, og tilskuerne i teatersalen er mennesker, som endnu ikke er en del af teodramaet; de inviteres dog hele tiden til at tage del i opsætningen af instruktøren, den assisterende instruktør og skuespillerne.

4. Vanhoozers kanonlingvistiske teologi

Selvom Vanhoozer langt på vej er enig med Lindbeck i hans fokus på den kristne kirke som ramme om fortolkningen af den kristne troslære, er han som tidligere nævnt ikke enig med Lindbeck i hans forståelse af, hvad der må bestemme den kristne troslære. For at give et illustrativt eksempel til belysning af Vanhoozers position vil vi her tage udgangspunkt i hans behandling af beretningen om *Filip og den etiopiske hofmand*, som man kan læse om i kapitel otte i Apostlenes Gerninger.

I omtalte beretning møder Filip en etiopisk hofmand, der læser i Esajas' bog, men som dog ikke forstår det, han læser. Derfor beder han nu Filip om at udlægge teksten for ham, og Filip forklarer nu med udgangspunkt i den gammeltestamentlige tekst evangeliet om Jesus Kristus for hofmanden og døber ham derefter. Filip udlægger altså evangeliet for hofmanden, men samtidig kan han dog bedst beskrives som en mellemmand ifølge Vanhoozer og dermed blot som en agent for en formidling af evangeliet. Vanhoozer anlægger fire perspektiver på dette.

For det første kan der argumenteres for, at den apostolske tradition fungerer som den egentlige agent. Filip er her et led i den apostolske successionskæde. Han taler i forlængelse af det, som hofmanden

allerede ved, men tilbyder samtidig en ny forståelse. For det andet er det muligt at se Filip som et symbol på kirken. Det er ifølge Vanhoozer værd at bemærke, at Gud ikke sender en engel eller sig selv for at overbevise hofmanden, men at et menneske sendes. Dermed bliver han et billede på nødvendigheden af en synlig kirke, som en formidler af evangeliet. For det tredje kan der argumenteres for, at det egentlig er Helligånden, som udlægger evangeliet for hofmanden. Apostlenes Gerninger kan nemlig passende omdøbes til Helligåndens Gerninger ifølge Vanhoozer. Det er således et teologisk hovedtema i Apostlenes Gerninger, at Helligånden er den ledende agent i udbredelsen og udlægningen af evangeliet. Det er således også Helligånden, som giver Filip besked på at gå hen til hofmandens vogn. Endelig kan der for det fjerde argumenteres for, at den kanoniske tekst fungerer som agent. Filip leder hofmanden til en ny forståelse, fordi han udlægger den tekst, som hofmanden ikke forstod, og derved proklamerer han evangeliet. Teksten er altså også vigtig for tilvejebringelsen af den nye forståelse. Dermed ikke sagt, at teksten alene fører til forståelse. Pointen er netop, at Filip, som fortolker, fremmer den nye forståelse (ovenstående jf. Vanhoozer 2005, 115-125).

Den bibelske tekst er ifølge Vanhoozer helt afgørende for forståelsen af det kristne evangelium. Men hvem skal vejlede kirken i dens forståelse af, hvad teksten udtrykker? Her er det ifølge Vanhoozer afgørende at gøre sig klart, at der ikke er tale om et valg mellem eksempelvis den kristne tradition, den kristne kirke og Helligånden, men at de i et samspil bidrager til, at de bibelske tekster udlægges. De bibelske tekster udlægges af den kristne kirke i lyset af den kristne tradition med hjælp fra Helligånden. Vanhoozer udtrykker sig klart og

tydeligt herom: “The church is *constituted* – gathered and governed – by a divine covenantal initiative that is both the source of its identity and its authoritative principle. The most important reason for doing theology in accord with the *canon*, then, is that Scripture is a divine covenant document before it is an ecclesial constitution. The norm with which the church is to assess ongoing developments in its language, thought, and life is the Spirit speaking in the Scriptures” (Vanhoozer 2005, 133).

I arbejdet med at udforme sin kanonlingvistiske teologi går han som beskrevet ind i et opgør med propositionalismen, som ikke anerkender den kristne tros læres dramatiske natur. Vanhoozer finder her, at Lindbecks kulturlingvistiske teologi er anvendelig, men dog ikke et fuldt ud tilfredsstillende alternativ. Han tilslutter sig det fornyede fokus på den kristne kirke som det *locus*, hvor de bibelske tekster bedst fortolkes, men kritiserer samtidig Lindbeck for i sidste ende at gøre det kirkelige fortolkningsfællesskab albestemmende for forståelsen af den kristne tros lære. Ifølge Vanhoozer må den kristne tros lære bestemmes af de bibelske skrifter, der som Guds talehandlinger fortsat taler til og vejleder den kristne kirke. Vanhoozer når dermed frem til en kanonlingvistisk teologi, som gør den bibelske kanon til det autoritative grundlag for udformningen af den kristne tros lære, der vejleder den kristne kirke i arbejdet med at opføre teodramaet korrekt.

5. Menighedens liv med Bibelen

Som afslutning på denne artikel vil vi pege på tre aspekter ved Vanhoozers teodramatiske tilgang til den kristne tros lære, som efter vores mening må udgøre tre afgørende kendetegn på udviklingen af en forståelse af menighedens liv med Bibelen, nemlig de bibelske skrifers autoritative status, for-

mative funktion og dramatiske karakter. Hvor vi i de forudgående afsnit har intenderet en nøgtern redegørelse for Vanhoozers tænkning, vil vi i det efterfølgende afsnit forholde os mere frit til Vanhoozers teologiske tænkning, som så i højere grad vil fungere som inspiration for en udfoldelse af de nævnte tre aspekter af en forståelse af menighedens liv med Bibelen, som i øvrigt er komplimentære og indbyrdes afhængige.

5.1 De bibelske skrifers autoritative status

Vanhoozer er optaget af at generobre en forståelse af de bibelske skrifers autoritative status. Han skriver: “For two centuries and more, exegetes and theologians were forced to make doctrinal bricks with the mud and straw of reason and religious experience, the only two sources recognized by the modern gatekeepers of knowledge. Thanks to the critiques of sundry postmoderns, we are now able to see just how culturally relative, historically situated, and ideologically driven was the project of modernity” (Vanhoozer 2005, 7-8). På tilsvarende vis anfører den engelske nytestamentler Tom Wright, at der i dag eksisterer en unik mulighed for at gøre, hvad præmoderne kristne formodede, at de kunne gøre uden problemer, men som moderne kristne havde så store problemer med, nemlig at anskue og anvende de bibelske skrifter som autoritative (Wright 2005, 139).

Den ultimative autoritet tilhører ifølge Vanhoozer den treenige Gud, som imidlertid meddeler sig selv gennem de bibelske skrifter. Han skriver således: “Scripture is not authoritative because the church needs a criterion, but because it is part of the revelatory and redemptive economies of the triune God” (Vanhoozer 2005, 124). I forlængelse af Vanhoozers position kan det anføres, at den kristne kirke må forsøge at

forstå sig selv i lyset af de bibelske skrifter, den kristne tradition og den nutidige verden. De bibelske skrifter har her normativ status for den kristne kirke, som læser sin samling af hellige skrifter inden for og som en del af den kristne tradition. De bibelske skrifter er således en kanon, en rettesnor, for den kristne kirkes troslære og livsførelse.

Vanhoozer indrømmer imidlertid, at der kan eksistere udfordringer ved at fremhæve de bibelske skrifers autoritative betydning på denne måde, da det kan hindre kirkens formidling af evangeliet på nye steder og til nye tider. Her er det ifølge Vanhoozer vigtigt at forstå, at det ikke er kirkens mål ikke at forandre sig. I stedet må kirken på én gang forsøge at være tro mod de kanoniske tekster og samtidig øve sig i at improvisere. Dette kan forekomme modsætningsfyldt, men kirken har altid improviseret uden nødvendigvis at miste sig selv derved ifølge Vanhoozer (jf. Vanhoozer 2005, 128-133).⁹

5.2 De bibelske skrifers formative funktion

De bibelske skrifter har en formativ funktion for den lokale menighed, hvor disse tekster læses op og prædikes over. Den amerikanske socialetiker John H. Yoder noterer, at eftersom templet i Jerusalem ikke kunne erstattes af et nyt tempel i Babylon, begyndte jøderne at samles i synagoger for at bede sammen og for at læse deres hellige skrifter. Disse skrifter kastede lys over jødernes tilværelse i Babylon (Yoder 2008, 78). Her opdagede jøderne nemlig følgende: "There was within their tradition more of what it takes to survive than they had been aware of while they had been focusing their hopes on an imminent return to Jerusalem. There was, for instance, the set of hero stories stretching from Joseph through Ester to Daniel and his three friends. These Is-

raelites in pagan courts had all stood up victoriously for the one true God, disobeying non-violently, amidst a hostile pagan culture" (Yoder 2008, 78). Disse skrifter udgjorde et omdrejningspunkt for jøderne, hvorved acceptable kompromisser og uacceptable svigt af deres tro i det babylonske eksil kunne bestemmes (Yoder 2008, 80). Når den lokale menighed samles, lader den sig også forstå i lyset af de bibelske skrifter. De bibelske beretninger hjælper kristne med at tolke tilværelsen. Den kristne forkyndelse må således ikke være en tilbagevenden til de samme pointer igen og igen, som blot må fastholdes, men den må tværtimod have karakter af en kontinuerlig dynamisk tolkning af kristnes liv i denne verden (Hovey 2008, 26). Således forstået hjælper og træner de bibelske skrifter kristne til at leve i denne verden og giver således kristne redskaber og sprog til at leve tro mod Gud i denne verden.

5.3 De bibelske skrifers dramatiske karakter

Selvom de bibelske fortællinger ikke er historieskrivning i moderne forstand, er de ikke fiktion. De udgør en sand beretning om skabelsen af verden, en sandfærdig fortælling om et uanseeligt folkefærd kaldet israelitterne, der bekendte sig til Jahve som den ene sande Gud, en sand historie om Jesus Kristus, som døde og opstod fra de døde og en forudsigelse af, at en dag skal himmel og jord nyskabes. Den kristne kirke beklæder således, at dette er en sand virkelighedsbeskrivelse, og denne metafortælling udgør således en grundstruktur i kristnes forståelse af virkeligheden. Fortællingen om denne verdens mening, begyndelse og endeligt hjælper således den kristne kirke til at forstå sig selv og sin plads i denne verden. Når denne fortælling internaliseres, begynder kristne således at anskue til-



**Således forstået hjælper og træner de
bibelske skrifter kristne til at leve i denne
verden og giver således kristne redskaber
og sprog til at leve tro mod Gud
i denne verden**



værelsen på en ny måde. Når de bibelske fortællinger internaliseres, så man opnår en bedre forståelse af, hvilken større sammenhæng denne tilværelse indgår i, så forstår man, at man er indlejret i et kosmisk drama (ovenstående jf. Rasmusson 1987, 4-10). Når Vanhoozer anfører, at de bibelske skrifter har en dramatisk karakter, er det for at fremhæve, at disse skrifter beretter om dette kosmiske drama, men det er også for at betone, at disse skrifter ikke bare meddeler sandheder, men de drager kristne ind i dette drama. Hvis den kristne kirke har en svag bevidsthed om dens delagtighed i dette kosmiske drama, vil den kristne troslære let kunne blive til statiske udsagn og den kristne levevis til fastlåste regler ifølge Vanhoozer. Dersom den kristne kirke forstår det drama, som den er indlejret i, må den samtidig også forstå den kristne troslære og levevis på langt mere dynamisk vis. Den kristne troslære og den kristne levevis kan således ikke opstilles i en afsluttet endegyldig form, men den kristne kirke må hele tiden anvende de ressourcer, som den har til rådighed for at afgøre, hvad der er ret tro og ret levevis. Således må den kristne kirke hele tiden arbejde på at tradere sin tradition til den næste generation med bevidsthed om den kristne kirke er en levende og dynamisk tradition, som indgår i et kosmisk drama.

6. Konklusion

Den teologiske hermeneutik beskæftiger sig med en række tematikker, og inden for de seneste årtier har flere og flere været op-

taget af, hvad man kan kalde ekklesiologisk hermeneutik. Denne artikel har introduceret den amerikanske teolog Kevin J. Vanhoozers teologiske hovedværk *The Drama of Doctrine* ved at optegne to væsentlige baggrunde for motivationen for udarbejdelsen af dette teologiske bidrag, at redegøre for nogle centrale aspekter af dette teologiske projekt og at antyde, hvordan dette teologiske værk kan bidrage til en udvikling af en forståelse af menighedens liv med Bibelen. Udviklingen af dette er fortsat et forholdsvist nyt interesseområde og foretagende. Selvom der kan være ganske forskellige forståelser af de bibelske skrifers autoritative status, formative funktion og dramatiske karakter anfører denne artikel, at disse tre aspekter på den ene eller anden måde må udgøre tre centrale kendetegn ved denne fortsatte udvikling af en sådan forståelse af menighedens liv med Bibelen. Et fællestræk ved disse tre kendetegn, som de er udfoldet her, er, at de anerkender de bibelske skrifers autoritative status, samtidig med at de fastholder, at den kristne tradition er en levende og dynamisk tradition. Et andet fællestræk ved disse tre kendetegn er, at de udtrykker en overbevisning om, at de bibelske skrifter har autoritativ status, samtidig med at de anerkender, at den menneskelige erkendelse er begrænset. Disse dobbeltheder antyder efter vores mening en spændende og nødvendig spænding i en aktuel anskuelse og anvendelse af de bibelske skrifter som autoritative i den kristne kirke i dag.

NOTER

1. Denne tætte sammenhæng mellem den kristne kirke og de bibelske skrifter er ifølge den amerikanske teolog Stanley Hauerwas i øvrigt ganske selvfølgelig for romerskkatolske og ortodokse teologer, mens dette forholder sig anderledes for protestantiske teologer (Hauerwas 1993, 19-28).

2. Vi fremhæver her nogle udvalgte udgivelser: A.K.M Adam, Stephen E. Fowl, Kevin J. Vanhoozer og Francis Watson, *Reading Scripture with the Church: Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation* (2006); Shane Berg og Matthew L. Skinner, *Shaping the Scriptural Imagination: Truth, Meaning and the*

Theological Interpretation of the Bible (2011); J. Todd Billings, *The Word of God for the People of God: An Entryway to the Theological Interpretation of Scripture* (2010); Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America* (1993); Peter J. Leithart, *Deep Exegesis: The Mystery of Reading Scripture* (2009); Gerard Loughlin, *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology* (1996); Angus Paddison, *Scripture: A Very Theological Proposal* (2009). For yderligere informationer om disse udgivelser, se litteraturlisten.

3. De næste tre hovedafsnit i denne artikel bygger på et afsnit i en specialeafhandling forfattet af Kristian Kappel, som havde flere samtaler med Jeppe Bach Nikolajsen i forbindelse med udarbejdelsen af denne. Kevin J. Vanhoozer er også underlagt en lignende analyse i Preben Moeslund Højgaards specialeafhandling, hvor en lignende struktur i udfoldelsen af Vanhoozers teodramatiske projekt benyttes. Begge specialeafhandlinger blev indleveret ved Aarhus Universitet.
4. Det er vanskeligt at henvise til teologer, som forfægter propositionalismen. Begrebet fungerer snarere som en art fjendebillede i megen samtidig teologi, hvor det ofte hævdes, at propositionalismen er et kendetegn ved megen modernistisk teologi. Hvad Vanhoozer forstår ved propositionalismen skal vi se i det efterfølgende afsnit. For en beskrivelse af propositionalismen, se for eksempel Lindbeck 1984, 21, 47.
5. Vi forudsætter her et vist kendskab til postliberalismen. For en god introduktion til fænomenet, se Placher 2001; se også afsnit 2.2

nedenfor. Postliberalismen har mange tilhængere i dag, og i nyere tid har mange forsøgt, ligesom Vanhoozer, at trække den postliberale teologi i forskellige retninger.

6. Hele denne sætning er kursiveret hos Vanhoozer, og denne kursivering er altså fjernet her.
7. Den sene Wittgenstein påviste, at sprog er indfældet i en social kontekst, og at sprog og socialpraksis umuligt kan løsrives fra hinanden. Lindbeck argumenterede for, at den kristne troslære er indfældet i en social tradition, som kaldes kirken. Den amerikanske teolog Stanley Hauerwas har gjort for etikken, hvad Wittgenstein gjorde for sprogfilosofien og Lindbeck for dogmatikken: Han har argumenteret for, at den kristne etik er indfældet i en social kontekst, og at den kristne etik og den kristne kirke ikke må separeres (jf. Kallenberg 2001, 215).
8. Tom Wright og Kevin J. Vanhoozer opererer begge med en opdeling af verdenshistorien i fem akter. Selvom de begge således opererer med fem akter, befinder kirken sig i femte og sidste akt hos Wright, mens kirken hos Vanhoozer befinder sig i fjerde og næstsidste akt.
9. Her holder vi os blot til at anføre, at de bibelske skrifter må have autoritativ status for den kristne kirke. *Hvordan* dette må forstås er af afgørende betydning. Her er det nødvendigt at udvikle hermeneutiske principper for menighedens liv med Bibelen, som kan hjælpe den lokale menighed til at forstå de bibelske tekster ret, og som kan hjælpe den lokale menighed til at applicere den bibelske visdom på en nutidig situation.

LITTERATUR

- Adam, A.K.M., Stephen E. Fowl, Kevin J. Vanhoozer og Francis Watson (2006): *Reading Scripture with the Church: Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic).
- Berg, Shane og Matthew L. Skinner (2011): *Shaping the Scriptural Imagination: Truth, Meaning and the Theological Interpretation of the Bible* (Waco: Baylor University Press).
- Billings, J. Todd (2010): *The Word of God for the People of God: An Entryway to the Theological Interpretation of Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans).
- Hauerwas, Stanley (1993): *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America* (Nashville: Abingdom Press).

- Henriksen, Jan-Olav (red.) (1994): *Tegn, tekst og tolk – teologisk hermeneutik i fortid og nutid* (Oslo: Universitetsforlaget).
- Kallenberg, Brad (2001): *Ethics as Grammar* (Notre Dame: University of Notre Dame).
- Leithart, Peter J. (2009): *Deep Exegesis: The Mystery of Reading Scripture* (Waco: Baylor University Press).
- Lindbeck, George A. (1984): *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Louisville: Westminster John Knox Press).
- Loughlin, Gerard (1996): *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Paddison, Angus (2009): *Scripture: A Very Theological Proposal* (London: T & T Clark).
- Placher, William C. (2001): "Postliberal Theology" i: *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century* (anden udgave), redigeret af David F. Ford (Oxford: Basil Blackwell): 343-354.
- Rasmusson, Arne (1987): *Att leva med Bibeln som berättelse – en narrativ och ekklesiologisk hermeneutik* (upubliceret paper).
- Vanhoozer, Kevin J. (2005): *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville: Westminster John Knox Press).
- Wright, N.T. (2005): *The Last Word: Scripture and the Authority of God: Getting Beyond the Bible Wars* (Harper: San Francisco).
- Yoder, John H. (2008a): "Jesus the Jewish Pacifist" i: *The Jewish-Christian Schism Revisited*, redigeret af Michael G. Cartwright og Peter Ochs (Scottsdale: Herald Press).

FORFATTEROPLYSNING

Jeppe Bach Nikolajsen

Det Teologiske Menighetsfakultet

Gydas Vej 4

N-0363 Oslo

jeppe.b.nikolajsen@mf.no

Kristian Kappel

Roarsvej 3, 2.tv.

DK-2000 Frederiksberg

krskappel@gmail.com

Jeppe Bach Nikolajsen er
adjunkt ved Menighedsfakultetet i Aarhus og
professor II ved Menighedsfakultetet i Oslo

TEMPELSYMBOLIKKEN I ISRAEL OG DEN GAMLE ORIENT



Lektor, ph.d. cand.theol. Jens Bruun Kofoed

RESUMÉ: Tempelsymbolik, skabelsesteologi og kongeideologi er i det tekstlige, arkitektoniske og ikonografiske materiale fra den gamle Orient så komplementære størrelser, at de må betragtes som en slags semantisk treenighed, hvor begreberne indbyrdes nødvendiggør, udfylder og kompletterer hinanden. Fælles for templer i den gamle Orient var, at de blev anset for at være paralleller til gudernes himmelske tempel, at de blev betragtet som et mikrokosmos af makrokosmos, og at alt i og ved templet handlede om at opretholde den oprindelige (gode og harmoniske) verdensorden. Gennemgangen af det arkitektoniske og ikonografiske materiale viser, at Salomos Tempel var stærkt inspireret af tempelsymbolikken i den nærorientalske kultur. Mens tempelsymbolikken i Mesopotamien og Egypten skal forstås indenfor rammerne af en henoteistisk og monistisk ontologi, hvor såvel gudsbillederne som tempelkomplekset i sin helhed ikke bare symboliserer, men er kosmos, og hvor verdensordenen i dette kosmos sikres gennem cykliske aktualiseringer af gudernes kaoskamp, så tydes tempelsymbolikken i de israelitiske templer i Jerusalem af det bibelske materiale indenfor rammerne af en monoteistisk og transcendent ontologi, der bryder radikalt med såvel gudsbillede og tempelsymbolik i den kontekst, som teksterne og templerne blev til i.

Introduktion

Tempelsymbolik, skabelsesteologi og kongeideologi er i det tekstlige, arkitektoniske og ikonografiske materiale fra den gamle Orient¹ så komplementære størrelser, at de må betragtes som en slags semantisk treenighed, hvor begreberne indbyrdes nødvendiggør, udfylder og kompletterer hinanden. Samtidig er de så relativt ensartede i

såvel temporal som spatial forstand, at de står som udtryk for en kulturel éntydighed, som gjorde sig gældende overalt i den gamle Orient fra det 3. årtusind f.Kr. og helt frem til århundrederne efter vor tidsregnings begyndelse. At det gamle Israel ikke stod udenfor denne enhedskultur understreges af mange forhold. I den Babyloniske Talmud fra det 4.-5. årh. e.Kr. hedder det i en

af traktaterne, at “[d]en Hellige skabte verden som et embryo. På samme måde som embryoet vokser frem fra navlen, begyndte Gud at skabe verden fra navlen og derfra spredte den sig i forskellige retninger.” Med reference til 1 Mos 2,4, ‘Dette er himmelens og jordens frembringelser dengang Gud skabte jorden og himlen,’ fortsætter traktaten med at kæde skabelsen sammen Zion: “Himlens frembringelser blev skabt fra himlen, og jordens frembringelser blev skabt fra jorden. Men som de vise siger, blev begge skabt fra Zion [...] som Biblen siger, ‘Fra Zion, skønhedens krone, træder Gud frem i stråleglans’ (Sl 50,2)” (*Yoma* 54b). Ved at knytte skabelsen sammen med Zion, forbindes skabelsesteologien med en tempelsymbolik og kongeideologi på en måde, som på den ene side er et udtryk for en sen, rabbinisk tradition fra det 4.-5. årh. e.Kr., men som samtidig forankrer denne tradition i langt tidligere bibelske tekster af både narrativ, poetisk, profetisk og apokalyptisk karakter. Zion er i Gammel Testamente det hellige gudsbjerg (Sl 2,6; Es 27,13; Dan 9,16; Zak 8,3), som Herren har udvalgt (2 Mos 15,17; 5 Mos 12,14; 15,20; 17,10; 18,6; Sl 132,13; Zak 1,17; jf. 2 Sam 7; 1 Kg 8), som (derfor) er kvalitativt højere end alle andre bjerge (Ezek 17,23; 20,40 jf. Sl 68,16-17), som er jordens navle (Ezek 38,12 jf. 5,5),² hvor Gud bor (2 Mos 15,13; 17; 1 Kg 8,12-13; Sl 43,3; 132,13; 135,21; Joel 4,17; Zak 8,3), hvor folket skal dyrke Herren (5 Mos 12,5-6; Es 56,7; 66,20, Ezek 20,40; Obad 16), og hvor Gud som den himmelske Konge har indsat sin jordiske (davids)konge til at repræsentere sig (Sl 2,6; 110,1-3; 132,17; Es 52,7; Jer 8,19).

Formålet med nærværende artikel er at argumentere for, at tempelsymbolikken i Salomos Tempel og Det andet Tempel må forstås på baggrund af den ovenfor nævnte éntydighed i den nærorientalske kultur,

som det bibelske kildemateriale blev til i, og at det netop er ved at inddrage denne kultur, vi bliver i stand til at forstå det særegent israelitiske i tempelikonografien i de oldisraelitiske templer i Jerusalem. Inden vi giver os i kast med materialet, er et par metodiske bemærkninger dog nødvendige.

En sammenligning af arkitekturen og ikonografien i Salomos Tempel med indretningen af andre templer besværliggøres naturligvis af det forhold, at mens vi fra resten af den gamle Orient har adgang til fysiske rester af et stort antal templer fra hele den ovenfor nævnte periode, så kender vi kun beskrivelsen af Salomos Tempel fra en række bibelske tekster, hvis tilblivelsesproces er stærkt omdiskuteret, men hvis endelige form dateres til et tidspunkt mellem det 6. og 2. århundrede f.Kr. Dateringen af den foreliggende hebraiske tekst til perioden mellem det 6. og 2. århundrede er indrømmet temmelig upræcis, men netop fordi vi i såvel som Den nybabyloniske, persiske og hellenistiske periode har at gøre med en række ensartede forståelser af tempelsymbolik, skabelsesteologi og kongeideologi, er denne usikkerhed med hensyn til kildernes affattelsestidspunkt ikke afgørende. Dertil kommer, at såvel rabbiniske tekster som den jødiske historiker Josefus beskriver Det andet Tempel på en måde, som til forveksling ligner beskrivelsen i Konge- og Krønikebøgerne af Salomos Tempel, og at vi – uanset dateringen af det bibelske kildemateriale – genfinder den énsartethed i beskrivelsen af templernes arkitektur og ikonografi, som gør sig gældende i materialet fra resten af den gamle Orient.

Templet som miniatureudgaver af kosmos

Fælles for templer i den gamle Orient var for det første, at de blev anset for at være *parallelle* til gudernes himmelske tempel.

Det tidligste eksempel fra den gamle Orient på en sådan forestilling har vi fra de såkaldte *Gudea-cylindre*, som beskriver, hvordan Gudea af Lagash i slutningen af det tredje årtusind f.Kr. byggede et tempel til Ninġirsu, og Richard Averbeck har for nylig vist, at beskrivelsen i høj grad passer ind i det mønster, som ifølge Victor Hurowitz var en litterær konvention i nordvestsemitiske tempelbygningsberetninger, og at en fast del af disse beskrivelser er den gudommelige åbenbaring af planen for templet til kongen (Averbeck 2010, 10; Hurowitz 1992).

For det andet afspejler såvel templernes arkitektur som deres indretning og dekoration, at de blev betragtet som et mikrokosmos af makrokosmos. I en egyptisk hymne fra Nye Rige hedder det for eksempel at "templets udformning er som himlen med solen" (Assmann 1984, 46), og det er netop fra Nye Riges tid og frem til Ptolemæisk tid vi har de klareste eksempler på dette. Alle templer var orienteret således, at solen fulgte dets kardinalakse i sin daglige rejse over himlen, mens den sekundære akse lå, så den fulgte Nilens løb. Og ofte var templet placeret på en bakketop for at assistere arkitekturen med at genskabe forholdene på urhøjen. Det gælder ikke mindst tempelkomplekset Karnak, som var genstand for byggearbejder fra Mellemste Rige og frem til Ptolemæisk tid. I Amon-Ras tempel er hypostylehallen fra Nye Riges tid således konstrueret, indrettet og dekoreret til at symbolisere skabelsen og til at sikre opretholdelsen af den skabte orden. Muren rundt om tempelkomplekset er bygget af skiftevis konkave og konvekse fundamenter og former sig som en bølge rundt om tempelkomplekset. Konstruktionen symboliserer hvordan urhøjen (dvs. tempelkomplekset) steg op af urhavet Nun (dvs. området udenfor tempelkomplekset). Processionsvejen,

der hele vejen ind til *sanctum* 'det helligste' skråner let opad for at symbolisere urhøjen, leder op til en række pyloner, som er placeret i retningen øst-vest for at symbolisere solgudens daglige gentagelse af sin rejse over himmelen. Portene mellem pylonerne leder ind til en række åbne pladser efterfulgt af hypostylehallen, hvor stiliserede palmetræer og lotus- og papyrusplanter, i form af 134 massive og 10-12 meter høje søjler arrangeret i 16 rækker, symboliserer den frugtbare urhøj. Loftet, der symboliserer himlen, er dekoreret med stjerner og beskyttende guder i form af flyvende fugle. Selve tempelbygningen, *sanctum*, var et mørkt rum, hvor forskellige kultstatuer "boede." Hovedguden Amon-Ras statue befandt sig i *naos* 'det allerhelligste,' som var placeret langs hovedaksen i tempelkomplekset, altså for enden af processionsvejen. Den blev dagligt taget ud i forbindelse med de ritualer, som foregik morgen, middag og aften, og ellers kun i forbindelse med de større fester. Udover hypostylehallerne havde templerne også haver, der skulle symbolisere den efter skabelsen fuldkomne natur, og hellige søer, der skulle symbolisere det livgivende ferskvand, som efter skabelsen strømmede op fra urhøjen og gjorde det muligt at kultivere jorden. Præsterne brugte søerne til at rense sig med det rene tænkelige vand før de gjorde tjeneste i *sanctum*.

Også i Mesopotamien finder vi denne tempelsymbolik. Et af de mesopotamiske templers karakteristika var således, at de havde mange porte, som en efterligning af den himmelske sfære, hvor man forestillede sig, at der var mange porte. Navnene på portene afspejlede derfor også de forskellige himmelske "funktionærer." Margaret Huxley påviser således i en artikel om kong Sankeribs (705-681 f.Kr.) renovering af Assurs tempel i Ninive, at valget af portenes navne, af deres geografiske oriente-

ring og af de mytiske figurer, som templet blev dekoreret med, blev foretaget ud fra et overordnet tema, nemlig at skabe den kosmologiske ramme, som passede sig for den assyriske højgud Assur: “Celestial gates were essential to the proper functioning of the cosmos, not only for Shamash but also for Sin and for the five planetary deities, Venus-Ishtar, Jupiter-Marduk, Mercury-Nabu, Saturn-Ningirsu and Mars-Nergal, who were seen to enter and leave the sky at regular intervals [...]. [T]he courtyard’s four external gates represented gates thought to penetrate through the sky to the interior of heaven; the inner gates represented celestial locations that alluded to theological concepts” (Huxley 2000, 113).

Endnu tættere på den verden, de gammeltestamentlige tekster blev til i, finder vi vidnesbyrd i materialet fra Ugarit om, at også de kana’anæiske forestillinger er en del af en ensartet tempelsymbolik i den gamle Orient. Loren Fischer skriver således om Baals tempel, at “[e]ven as Baal’s temple is a microcosm of the world so the temple of Baal in Ugarit was a replica of his temple on Şapan and a microcosm (at least according to Ugaritic belief). [...] Hence the new king has a temple which is a microcosm, and the ordering of this temple resembles the creation of the cosmos” (Fischer 1965, 318).

Et tredje karakteristikum i tempelsymbolikken i den gamle Orient er, at alt i og ved templet handlede om at opretholde den oprindelige (gode og harmoniske) verdensorden eller *funktionalitet*. En opretholdelse, som sikredes gennem en aktualisering i nutiden af den intervention og interaktion, som guderne foretog *in illo tempore*, i den fjerne fortid, hvor alt blev til. En aktualisering, som først og fremmest sikredes gennem den kultiske gentagelse af disse guddommelige interventioner og interaktioner,

i teomakien eller *gudekampen*. Såvel i Mesopotamien som i Ugarit og Egypten spillede den kultiske gentagelse gennem rituelle dramatiseringer, sange, besværgelser og lignende en helt afgørende rolle for at sikre et kosmos i balance og dermed også fred, retfærdighed og velstand på det politiske plan. I Babylonien og Assyrien blev henholdsvis Marduks og Assurs kamp mod kaosguden Tiamat, som vi kender den fra *Enuma elish*, reciteret ved nytårsfesten Akitu, og et af hovedformålene med denne gudekamp var at fravriste de såkaldte skæbnetavler fra kaosguderne, så verdensordenen kunne sikres endnu et år. I den kana’anæiske version af gudekampen i *Ba’al-cyklussen* fra Ugarit, var det Ba’al, der kæmpede mod kaosguden Yamm og dødsguden Mot. Og selvom *plottet* handler om retten til at bygge et palads og dermed sikre sig rollen som *primus inter pares* blandt de kana’anæiske guder, handler det *også* om den kosmiske orden.

Fra Egypten har vi omfattende vidnesbyrd om, at de egyptiske templers primære opgave var at sikre *ma’at* ‘verdensordenen,’ som etableredes da urhøjen steg op af urhavet *zp tjj* ‘den første gang,’ og som også kommer til udtryk i begrebet *dt*, der af Allen oversættes med ‘eternal sameness,’ og som afpejles i de mere statiske aspekter af kosmos såsom himlens placering over jorden og Nilens kontinuerlige bevægelse (Allen 1988, 25–26). En uforanderlig verdensorden, der sikres gennem den *n* ‘eternal recurrence,’ som først og fremmest bestod i solens cykliske op- og nedgang og Nilens årlige overrisling af det kultiverede land langs floden. Denne “recurrence” sikredes først og fremmest ved at solguden på sin natlige rejse bekæmpede de kaosmagter, som søgte at forhindre den i at “genskabe” en ny dag og dermed sikre den skabte orden endnu en dag. Denne sejr over (natte) mørkets magt markeredes hver morgen ved

**En gudsforståelse, som kommer tydeligst
til udtryk i skabelsesberetningen i Gen 1
og i skabelsesteologiske passager i
Salmerne, visdomslitteraturen og
Esajasbogen, hvor der skelnes skarpt
mellem Skaberen og skaberværket**

et særligt morgenritual med recitation eller afsyngning af kosmogoniske tekster mens dørene ind til *naos* blev åbnet og sollyset aktiverede eller åbenbarede det latente liv i gudsbilledet. Finnestad har dokumenteret, at det gudommelige liv i Horus-templet i Idfu ikke bare var knyttet til gudebilledet, men til hele tempelkomplekset: “The divine life lived in the temple [...] is lived *anthropomorphically* in the statue, the temple functioning as the dwelling in which god lives like man, sleeping, awakening, eating, drinking, displaying all those activities which are represented by the rites surrounding the statue. Further [it is] lived *theriomorphically* – in the falcon statues, and also in the living falcon kept on the temple premises. Finally, it is lived *cosmologically* in the temple when the temple functions as an icon (Finnestad 1985, 136-137). Der er imidlertid ikke bare tale om, at guderne “tager bolig” i statuerne og templet, de forenes med dem, så de *er* statuerne og templet, og på samme måde som alt i tempelkomplekset *var* guderne, var der også et ontologisk sammenfald mellem guderne og elementerne i kosmos. I en hymne, som skulle reciteres eller synges af præsterne som et led i morgenritualet i templet i Kom

Ombo, bliver templet personificeret, tiltalt og tilbedt som gud, og om selve selve templet hedder det, at “sådan som du eksisterer, eksisterer himlen og vice versa, sådan som du eksisterer, eksisterer jorden og vice versa, sådan som du eksisterer, eksisterer horisonten og vice versa” (Finnestad 1985, 129).³ Teksterne og ikonografien fra Idfu viser derfor, at der er et ontologisk sammenfald mellem skaberguden og kosmos, som med Finnestads egen formulering indebærer, at “[t]his is no god transcending his work of creation – the cosmos is his body” (Finnestad 1985, 142-143). Finnestad har endvidere også dokumenteret, hvordan en vigtig del af nytårsfesten i Horus-templet i Idfu var en rituel aktualisering af skaberguden Res fødsel som forudsætning for den efterfølgende rituelle gentagelse af skabelsen af kosmos, og dermed sikringen af verdensordenen i det nye år (Finnestad 1985, 94-123). Tally Ornan og Barbara Porter har fornylig argumenteret for en lignende ontologi i det mesopotamiske materiale (Ornan 2009; Porter 2009).

Salomos Tempel og Det andet Tempel

Vi så indledningsvis, at der i det gamle Israel var en forestilling om, at tempelbjer-

get Zion var verdens navle, og som vi skal se, må også arkitekturen og ikonografien i Salomos Tempel og Det andet Tempel ses i lyset af den ovenfor beskrevne tempelsymbolik.

Tempelarkitektur

Når det gælder templets arkitektur, som den for Salomos Tempels vedkommende er beskrevet i de bibelske kilder, er der i dag enighed om, at den er i "familie" med de syrisk-fønikiske "langhaus"-templer, som var en del af et sammenhængende tempel- og paladskompleks, der er fundet eksempler på i Tell Ta'yinat, Karkemis og Guzana. Disse komplekser betegner en arkitektonisk trend, der spredte sig fra Syrien til Kanaan i overgangen fra bronzealderen til jernalderen. Templet havde som andre "langhaus"-templer en tredelt *space syntax* bestående af *ulam*, en 10 meter bred og 5 meter lang forhal foran indgangen til *hekal*, et 20 meter langt, 10 meter bredt og 15 meter højt rum kaldet 'det helligste' med *debir*, templets allerhelligste rum placeret bagerst i langrummet. Og selvom den bibelske datering af Salomos Tempel til det 10. årh. f.Kr. gør det tidligere end disse syriske templer og dermed bryder den førnævnte sydgående trend, bemærker Mierse, at overgangen fra bronzealderen til jernalderen var en periode med så meget diskontinuitet, at det er ikke utænkeligt, at den bibelske datering er korrekt, og at det salomoniske tempel- og paladskompleks under alle omstændigheder "fits into a pattern that was seen in several political centers at the same time. The use of the long-room temple format combined with the palace construction would then mean that the Solomonic program was part of the larger pattern of royal complexes being constructed by new dynastic heads. It would have been the expected architectural statement of kingship – some-

thing that might be found in the political center of any ruler" (Mierse 2012, 306; jf. Strange 1985, 35).

Planen

At templet skulle bygges efter en "himmelsk" original, ser vi i 1 Krøn 28, hvor David i forbindelse med sine instruktioner til Salomo om tempelbyggeriet understreger, at "[m]ed en skrivelse fra Herrens egen hånd har han sat mig ind i alle planens enkeltheder [*mal?axôt hatavnit*]" (28,19). Visionerne af Gud på sin himmelske trone i 1 Kg 22,19; Es 6,1-3 og Dan 7,9-10 (og 1 Enok 14-15) underbygger også, at der er en "himmelsk" model for hans tempel på jorden. Og forestillingen om kosmiske templer og "himmelske" forbilleder kun bliver tydeligere, hvis vi går til virkningshistorien. I dødehavsteksten *Sange til Sabbatsofferet* beskrives himlene og det himmelske tempel i tydeligt arkitektonisk sprog (Niditch 1986, 214; Ejrnæs 2008, 370–385), og i det apokryfe skrift Visdommens Bog fra det 2. eller 1. årh. f.Kr. hedder det, at "du [Gud] befalede mig [Salomo] at bygge et tempel på dit hellige bjerg og et alter i den by, hvor du ville bo, en efterligning af det hellige telt, du havde beredt fra begyndelsen" (9,8), hvor udtrykket "fra begyndelsen" kan ses som en hentydning til det forud for verdens skabelse eksisterende himmelske tempel. Under alle omstændigheder er forestillingen eksplicit bevidnet i Hebræerbrevet, som sammenligner Jesus, som sidder "på højre side af den højstes trone i Himlene og gør tjeneste ved helligdommen, det sande Åbenbaringstelt, som Herren selv, og ikke noget menneske har rejst" (8,1-2) med ypperstepræsterne, som "tjener ved en helligdom, der kun er en efterligning og en skygge af den himmelske, fremstillet efter de anvisninger, Gud gav Moses, da han skulle rejse Åbenbaringsteltet. Han sagde: 'Sørg for at

lave alt efter det forbillede, du fik at se på bjerget” (8,5).

Keruberne

Flankerende væsener er et særdeles udbredt motiv i den gamle Orient, og fra Senbronzen kender vi det fra en særlig type keramik dekoreret med et palmetræ flankeret af geder, mens det i Jernalderen optræder hyppigt på elfenbensudsmykning og segl forbundet med livets træ og efterlivet. Eftersom vi i Gammel Testamente – udover omtalen af keruberne ved Herrens trone i det allerhelligste – kun finder flankerende keruber omtalt i forbindelse med palmetter (1 Kg 6,28;32;35; Ezek 41,18;20;25), har Strange argumenteret for, at vi også skal forstå keruberne i templet i lyset af denne symbolik: “An important aspect in connexion with divine kingship and the Tree of Life is the idea of afterlife and resurrection, and it seems obvious that the ‘cherubim and palmettes’ are symbols of this concept. It seems improbable that the carvings were originally intended to be mere ornaments” (Strange 1985, 36).

Søjlerne ved templets forhal

Lige så nærliggende er det, at de to bronzesøjler, som stod *lʿpūlām hahêxāl* ‘foran templets forhal,’ havde kosmisk symbolik, eftersom alene søjlernes navne formentlig alluderer til de ‘jordens søjler/grundvold/fundament,’ som også optræder i de bibelske teksters kosmiske geografi. Navnet på den højre søjle, *yāxîn* ‘Jakin,’ har betydningen ‘Gud har etableret, grundlagt,’ mens betydningen af navnet på den venstre søjle, *bōʿaz* ‘Boaz,’ er noget mere omdiskuteret. Udtrykket *hāʿammudīm* ‘søjlerne,’ som anvendes i 1 Kg 7,21 om Jakin og Boaz, er det samme, som vi finder i Job 9,6, hvor det hedder om Herren, at “Han ryster jorden løs fra dens fundament, og dens søjler [*wʿammūdeʿhā*]

skælver,” og i Ordsp 9,1, hvor det hedder om Visdommen, som ifølge det foregående kapitel 8 var til stede ved skabelsen, at “Visdommen har bygget sit hus, tilhugget sine syv søjler [*ʿammūdeʿhā šivʿāʾ*].” Det er også blevet foreslået, at navnene måske har været indgraveret på søjlerne og fungeret som en sammenhængende inskription “Herren har grundlagt [templet/jorden] i styrke” eller, som foreslået af Elisabeth Bloch-Smith med henvisning til kongens rolle som garant for verdensordenen, “Må Herren grundlægge [templet/kongen] i styrke” (Bloch 1994, 82).

Søjlehovederne var ifølge 1 Kg 7,19 af lotus-form, ligesom der 1 Kg 7,22 øverst på søjlerne var et ‘*lotus-værk,*’ som formentlig var en kæde af lotusblomster langs kanten. Lotusblomsten var i Egypten både et symbol på skaberguden, solguden, kongen og på mere abstrakte ideer som efterlivet, opstandelse eller kærlighed (Strange 1985, 37). Lotusblomsten optræder også i mesopotamisk ornamentik, og brugt sammen med andre kosmogoniske symboler i Salomos Tempel må den antages også her at have haft en sådan betydning.

Havet

Bronzebækkenet kaldes i 1 Kg 7,23-26//2 Krøn 4,6 slet og ret for *hayyām* ‘Havet,’ og selvom *yām/hayyām* ‘hav/Havet,’ *ʿhôm* ‘urdybet,’ *hammāyim* ‘vandene,’ *nʿhārôt* ‘strømmene’ i Gammel Testamente blot er dele af skaberværket, må havet i lyset af den kognitive ramme i den gamle Orient ses i relation til *Apsû*, der i en mesopotamisk kontekst både står som en betegnelse for det livgivende, underjordiske ferskvandsocean og som en betegnelse for de kar med helligt vand, som fandtes i templerne. Forholdet mellem Havet i Salomos tempel og de mange bærbare bækkenere (1 Kg 7,38//2 Krøn 4,6) har formentlig været det samme

som forholdet mellem det singulære *Apsû* og de mange *egubbe* 'bærbare bækkener til vand' i de babyloniske templer, og alene på grund af højden er det usandsynligt, at præsterne brugte det til renselse. Symbolikken i de tolv okser, tre på hver af de fire sider, som bar Havet (1 Kg 7,25//2 Krøn 4,3-4) er stadig omdiskuteret. Okser er velkendte som symboler på fertilitet i den gamle Orient, og i kana'anæisk mytologi er de stærkt forbundet med storm- og regnguden Ba'al/Hadad. Mange tilslutter sig derfor stadig Albrights tolkning af dem som et udtryk for de fire årstider: "In connection with the circular arrangement of the twelve oxen, it is interesting to note that the Hebrew root for 'season' is etymologically connected with the Ugaritic word for 'year,' and that it originally meant 'cycle, orbit' (Ps 19,6) from a common Semitic verb meaning 'to encircle'. The arrangement in four groups was presumably also connected with the four directions" (Albright 1968, 144); en "fertil" eller *Apsû*-agtig tolkning, som understøttes af, at selve Havet var udformet "som kanten af et lotusblomst-bæger" (1 Kg 7,26//2 Krøn 4,5) og at der under kanten var "blomsterknopper hele vejen rundt [...] ti på en alen [...] i to rækker [...] støbt i ét med Havet" (1 Kg 7,24). I lyset af diskussionen om kosmisk geografi er det i øvrigt nærliggende, at kombinationen af det cirkelrunde Hav og det kvadratiske arrangement af okserne afspejler de to komplementære forestillinger i den gamle Orient om jorden som en cirkelrund plade og jorden som 'de fire kyster,' altså jorden forstået som alt det, der findes i de fire kompasretninger eller verdenshjørner.

Menoraen

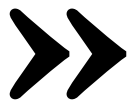
En tredje genstand med kosmisk symbolik er *hamm'nôrôt* 'menoraerne' eller 'lysetagerne' af hvilke der stod én i tabernaklet

(2 Mos 25,31) og ti i Salomos tempel (1 Kg 7,49). En traditionel forklaring på menoraens symbolik, som vi blandt andet finder hos Josefus og Filon, er, at menoraens syv lys er de syv synlige planeter (solen, månen, Merkur, Venus, Mars, Jupiter og Saturn) som astrale symboler på de dødes sjæle i underverdenen. Josefus skriver således i sin *Jødisk forhistorie*, at menoraen "terminated in seven heads, in one row, all standing parallel to one another; and these branches carried seven lamps, one by one, in imitation of the number of the planets" (Josephus, *Ant.* 3,145). En anden tolkning finder vi i den jødiske tradition, som forstår lysene som symboler på lyskilderne på himmelhvælvingen i 1 Mos 1,14-16 (*Targ. Ps-J* 2 Mos 40,4; *Num. Rab.* 12,13; 15,7). Størst tilslutning i den seneste forskning har Carol L. Meyers dog vundet. Meyers har således argumenteret for, at menoraen – på baggrund af den udførligt "arboretiske" instruktion om konstruktion af menoraen i 2 Mos 25,31-40, 37,17-24 og i lyset af det komparative materiale – er et stiliseret livstræ og dermed emmer af kosmisk symbolik (Meyers 1976). Senest har Rachel Hachlili dog afvist en sådan tolkning og argumenteret for, at menoraen symboliserede Gud som lysets kilde og dermed også skabelsen af lyset i 1 Mos 1,3 (Hachlili 2001, 39; 279-280). Uanset om lysestagen repræsenterer livstræet eller lyset, så har vi imidlertid at gøre med en kosmisk symbolik, der kæder templet sammen med skabelsen og opretholdelsen af skabelsens orden.

Diskussion

Gennemgangen af det arkitektoniske og ikonografiske materiale viser, at Salomos Tempel var stærkt inspireret af tempelsymbolikken i den nærorientalske kultur, som det bibelske kildemateriale, der beskriver templet, blev til i. De israelitiske templer

**Skabelsen af kosmos er en historisk
begivenhed, hvor Gud som den
transcendente Skabergud skaber alt
andet, og hvor intet “andet” udgør
nogen trussel mod Guds skabelse
overhovedet**



i Jerusalem blev som alle andre templer i den gamle Orient betragtet som Guds hus, urhøjen, verdens navle, og som en miniatu-reudgave af makrokosmos. Spørgsmålet er imidlertid hvordan vi skal *tolke* denne inspiration og disse ligheder. På dansk grund har John Strange eksempelvis argumenteret for, at når Salomo valgte den samme indretning og dekoration til sit tempel, som vi finder i templer i resten af den gamle Orient, så skal vi forstå det som et udtryk for et bevidst forsøg på at skabe en synkretisme mellem elementer fra israelitisk religion og religiøse ideer fra mesopotamisk, kanaanæisk og egyptisk religion: “When Solomon used the same ideas for decorations on the walls of his Temple, he used them in a deliberate attempt to merge the Israelite religion with the religion of his indigenous subjects, and thus he created a syncretistic Yahweh-El-Ba‘al religion” (Strange 1985, 38). Stranges tolkning lider imidlertid af en afgørende metodisk svaghed. Grunden til at vi forstår arkitekturen og ikonografien i de overlevende templer fra den gamle Orient er nemlig, at vi har tekster, som tyder den for os, og hvis mesopotamiske, ugaritiske og egyptiske tekster er afgørende for at forstå tempelsymbolikken i mesopotamisk, kana’anæisk og egyptisk religion, er det et

udtryk for metodisk kolonialisme, når israelitiske tekster ikke på samme måde får lov til at tyde arkitekturen og ikonografien i Salomos Tempel og Det andet Tempel. Især fordi det viser sig, at når disse tekster indrømmes samme heuristiske betydning som ikke-israelitiske tempeltekster, så adskiller de israelitiske templer sig – på trods af de mange lighedstræk – fra de nærorientalske prototyper på i hvert fald tre afgørende områder.

Monisme og transcendens

Det egyptiske tempel skal som ovenfor nævnt forstås indenfor rammerne af en monistisk tænkning, hvor der er et ontologisk sammenfald mellem det guddommelige og det kosmiske, og hvor der ikke eksisterer nogen gud udenfor kosmos. Med udgangspunkt i tekster fra Idfu anfører Finnestad således mere generelt, at “[t]he gods of Egypt are not independent of the cosmos, they constitute it. *God* is no spiritual being abstracted from matter, living transcendently in his own spiritual world away from the material world of man, though frequently visiting it – by some sort of incarnation [...] The Egyptian gods [...] exist as sociological phenomena or they do not exist at all. The same is valid for the Egyptian

creator. He exists as cosmos or he does not exist at all. And he comes to life not from a world of his own, but from potential cosmos (Finnestad 1985, 93).”

Overfor denne monistiske gudsforståelse i såvel de egyptiske som mesopotamiske tekster, afspejler det israeltiske materiale en radikalt anderledes *transcendent* gudsforståelse, hvor Gud som Skaberen er ontologisk forskellig fra det skabte kosmos; Israels Gud er ikke som i det egyptiske materiale en *latens* eller et *potentiale* i selve kosmos, der blot venter på at blive åbenbaret eller realiseret, men eksisterer såvel temporalt som spacialt uafhængigt af kosmos. En gudsforståelse, som kommer tydeligst til udtryk i skabelsesberetningen i Gen 1 og i skabelsesteologiske passager i Salmerne, visdomslitteraturen og Esajas-bogen, hvor der skelnes skarpt mellem Skaberen og skaberværket, og hvor der netop polemiseres imod monistiske forestillinger om et ontologisk sammenfald mellem guder og gudebilleder (Ps 90,2; 93,2; Ordspr 8,23; Es 40,18-20; 41,1-29; 44,9-20).

Gudsbilledet

En anden særegenhed ved de israeltiske templer i Jerusalem er også den mest iøjnefaldende, nemlig fraværet af et gudebillede. Et fravær, som begrundes i den ovenfor nævnte ontologiske klasseforskel og transcendens (1 Kg 8,27; Es 66,1-2), og som mere konkret skyldes Guds fuldkomment rene, hellige og derfor i forhold til mennesker *farlige* væsen (Gen 32,31; Ex 12,22; 19,21; 24,11; 33,20; 34,10; Deut 4,12; 15; 5,22; Dom 6,22-23; 13,22; Es 6,5). Selvom om vi både i mesopotamisk religion og i de israeltiske tekster finder spor af anikonisk antropomorfisme, skiller den israeltiske anikonisme sig alligevel radikalt ud som dét, Ronald Hendel har betegnet som *transcendent anthropomorphism*: “God’s sub-

limity is expressed by his extremely holy and dangerous presence, not by his bodily form *per se*. It is a transcendent anthropomorfism not in its form but in its effect, approachable only by the most holy, and absent in material form in the cult” (Hendel 1997, 223). En anikonisme, som mere programmatisk kommer til udtryk i de ovenfor nævnte tekster fra Deuteronomium (jf. Ex 20,3-5; Lev 26,1), og som altså hvad tempelesymbolikken angår gjorde de israeltiske templer i Jerusalem *sui generis*.

Mytisk tid og historisk ontologi

Et tredje punkt, hvor de israeltiske templer skiller sig ud, er i deres funktion som symboler på og opretholdere af den oprindeligt skabte – og gode – verdensorden. I den monistiske ontologi, hvor selv ikke skaberguden stod udenfor kosmos, og hvor ingen guder derfor havde absolut magt over andre, måtte skaberguden igen og igen kæmpe for at opretholde verdensordenen, og derfor spillede den kultiske gentagelse af kaoskampen i såvel Mesopotamien som i Egypten en helt afgørende rolle for at sikre et kosmos i balance. Mens denne opretholdelse i mesopotamisk og egyptisk tænkning sikredes gennem en cyklisk aktualisering i nutiden af den intervention og interaktion, som guderne foretog *in illo tempore*, i den mytiske tid, hvor alt blev til, finder vi en radikalt anderledes tænkning i de bibelske tekster, som afspejler en historisk ontologi, hvor skabelsen af kosmos er en historisk begivenhed, hvor Gud som den transcendent Skabergud skaber alt andet, og hvor intet “andet” udgør nogen trussel mod Guds skabelse overhovedet. Når de samme elementer i kosmos, som opfattes som værende ontologisk ét med guderne i mesopotamisk, ugaritisk og egyptisk tænkning optræder i de israeltiske tekster, er de her intet andet end en del af skaberværket. Det ugaritiske

Loch Ness uhyre Lôtan, er ifølge Gammel Testamente blot skabt af Gud til at lege i havet (Sl 104,26), og selv i tekster, der som for eksempel Sl 74, Sl 89, Es 27 og Job 3 tydeligvis gør brug af kana'anæiske forestillinger om en uafsluttet kaoskamp, foregår det med udgangspunkt i den ovenfor nævnte ontologiske klasseforskel mellem Gud og kosmos. Og hvis tempelsymbolikken skal forstås i lyset af denne historiske ontologi, så fungerer den altså radikalt anderledes i de israelitiske templer end de gør indenfor rammen af en monistisk ontologi. I stedet for at indgå i en uendelig, cyklisk aktualisering af gudernes kaoskamp, er de et udtryk for den verden, som Gud én gang skabte, og som hverken dengang eller på noget senere tidspunkt har udgjort nogen trussel imod tilblivelsen og opretholdelsen af kosmos. Finnestad nævner i gennemgangen af det egyptiske materiale, at "[t]he source material studied bears witness to a monistic ontology according to which god and cosmos are realities which are identified in a way which bars the interpretation that the cosmos is a vehicle of revelation for a transcendent creator" (Finnestad 1985, 127), og mens tempelsymbolikken i den monistiske ontologi derfor både var ontologisk referentielle og repræsentative, det vil sige at de var det, som de pegede hen på, så refererede symbolerne i de israelitiske templer til en *historisk* skabelse af kosmos og dermed

indirekte som et vidnesbyrd om en *transkosmisk* Skaber.

Sammenfattende kan vi slå fast, at mens tempelsymbolikken i Mesopotamien og Egypten skal forstås indenfor rammerne af en henoteistisk og monistisk ontologi, hvor såvel gudsbillederne som tempelkomplekset i sin helhed ikke bare symboliserer, men *er* kosmos, og hvor verdensordenen i dette kosmos sikres gennem cykliske aktualiseringer af gudernes kaoskamp, så tydes tempelsymbolikken i de israelitiske templer i Jerusalem af det bibelske materiale indenfor rammerne af en monoteistisk og transcendent ontologi, der bryder radikalt med såvel gudsbillede og tempelsymbolik i den kontekst, som teksterne og templerne blev til i. Eller som egyptologen Finnestad konkluderer om den radikale forskellighed, hun finder i den egyptiske og jødisk-kristne tempelsymbolik: "Henotheism and monotheism are correlated with different ontologies. While henotheism is accompanied by a cosmos in which the gods are immanent – in some form or other – the monotheistic god may have created cosmos but he lives above it and is not dependent upon it for his being [...]. Because of these ontological distinctions the temple cannot function as the personified icon of god in a monotheistic system, even if it can represent the work of creation in its aspect of witnessing god's function as pantokrator" (Finnestad 1985, 146).

NOTER

1. Selvom Egypten ret beset ikke hører med til Orienten inkluderes det gamle Egypten ofte i betegnelsen "den gamle Orient," og denne konvention følges her for nemheds skyld.
2. Block anfører i sin kommentar til Ezek 38,12, at selvom udtrykket i Gammel Testamente kun bruges denne ene gang om Jerusalem, så er der tale om "a figure of speech for the center of earth," der finder støtte i både den senere rabbiniske tradition og i Ezek 5,5, hvor det beskrives, hvordan Herren lagde Jerusalem

- "midt iblandt folkene" (Block 1998,448-449). Allen er af samme mening og kritiserer desuden Talmon for at overreagere i sin fuldstændige afvisning af udtrykkets forbindelse med mytologiske forestillinger (Allen 1990,205).
3. Min oversættelse af Gutbubs franske oversættelse, som gengivet i Finnestad "tant que tu existeras, existera le ciel et vice versa, tant que tu existeras, existera la terre et vice versa, tant que tu existeras, existera l'horizon et vice versa."

LITTERATUR

- Albright, William Foxwell (1968): *Archaeology and the religion of Israel*. 5th ed. The Ayer lectures of the Colgate-Rochester Divinity School, 1941. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Allen, James P. (1988): *Genesis in Egypt: the philosophy of ancient Egyptian creation accounts*. Yale Egyptological studies 2. New Haven, Conn: Yale Egyptological Seminar, Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, Graduate School, Yale University.
- Allen, Leslie C. 1990. *Ezekiel 20-48*. WBC. Nashville: Thomas Nelson.
- Assmann, Jan. 1984. *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Averbeck, Richard E. (2010): «Temple Building among the Sumerians and Akkadians (Third Millennium)». I *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*, redigeret af Mark J. Boda og Jamie Novotny, 1–34. AOAT 366. Münster: Ugarit-Verlag.
- Bloch, Elisabeth (1994): «'Who Is the King of Glory?' Solomon's Temple and Its Symbolism». I *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, redigeret af M.D. Coogan et al, 18-31. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Block, Daniel I. (1998): *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ejrnæs, Bodil (2008): *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne*. 2. udvidede og reviderede udgave. Kbh.: Anis.
- Finnestad, Ragnhild Bjerre (1985): *Image of the world and symbol of the creator: On the cosmological and iconological values of the temple of Edfu*. Harrassowitz.
- Fischer, Loren R. (1965): «Creation at Ugarit and in the Old Testament». *Vetus Testamentum* 15: 313–324.
- Hachlili, Rachel (2001): *The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum: Origin, Form, and Significance*. Supplements to the Journal for the study of Judaism v. 68. Leiden ; Boston: Brill.
- Hendel, Ronald (1997): «Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel». I *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East.*, redigeret af Karel van der Toorn, 205-228. Leuven: Peeters. http://www.academia.edu/821232/Aniconism_and_Anthropomorphism_in_Ancient_Israel.
- Hurowitz, Victor (1992): *I Have Built You an Exalted House*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Huxley, Margaret (2000): «The Gates and Guardians in Sennacherib's Addition to the Temple of Assur». *Iraq* 62: 109-137.
- Meyers, Carol L. (1976): *The tabernacle menorah: a synthetic study of a symbol from the Biblical cult*. American Schools of Oriental Research dissertation series; no. 2. Missoula: Scholars Press for the American Schools of Oriental Research.
- Mierse, William E. (2012): *Temples and Sanctuaries from the Early Iron Age Levant*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Niditch, Susan (1986): «Ezekiel 40-48 in a Visionary Context». *Cath* 48: 208-224.
- Ornan, Tally (2009): «In the Likeness of Man. Reflections on the Anthropocentric Per-

ception of the Divine in Mesopotamian Art». I *What is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, redigeret af Barbara Nevling Porter, 93–151. Winona Lake: The Casco Bay Assyriological Institute and Eisenbrauns.

Porter, Barbara Nevling (2009): «Blessings from a Crown, Offerings to a Drum: Were There Non-anthropomorphic Deities in Ancient Mesopotamia?» I *What is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, redigeret af Barbara Nevling Porter, 153-194. Winona Lake: Casco Bay Assyriological Institute and Eisenbrauns.

Strange, John (1985): «The Idea of Afterlife in Ancient Israel: Some Remarks on the Iconography in Solomon's Temple». *Palestine Exploration Quarterly* 117: 35-40.

FORFATTEROPLYSNING

Jens Bruun Kofoed
Fjellhaug International University College
Sinsenveien 15
N-0572 Oslo
jkofoed@fjellhaug.no

Artiklen er blevet underlagt
redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.

FRELSE OG FORTABELSE

- ET RESPONSUM TIL PETER V. LEGARTH

Kaj Mogensen

Redaktionen af Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke har givet mig mulighed for at komme med en kommentar til professor Peter V. Legarths anmeldelse af min bog *Frelse og fortabelse* (Aros 2012).

Peter V. Legarths (PL) referat af bogen er udførligt, godt og præcist, og det fremhæver væsentlige pointer. Det er forståeligt, at han som professor i Det Nye Testamente især drøfter min bogs teksttolkninger, men det betyder, at han næsten ikke tager stilling til bogens systematiske del. Det er en skam, fordi sammenhængen mellem teksttolkninger og systematiske overvejelser er meget afgørende.

Der er ingen tvivl om, at den fremherskende teologi på Menighedsfakultetet (og tilsvarende steder) og min ligger langt fra hinanden i synet på frelse og fortabelse. Samtidig er der for mig at se også noget fælles: Opfattelse af teologi som en tænkning i og for den kristne menighed, troen på Bibelens betydning (til trods for forskelligt bibelsyn) og teologiens udgangspunkt i en

tro på den treenige Gud.

Jeg er klar over, at min opfattelse er kontroversiel, at den er i modsætning til hovedstrømmen af vestlig teologi, at også min teologi kan have fejl og mangler (s. 11) og at fortolkning aldrig er færdig (s. 12). Jeg forventer ikke tilslutning, men har dog det håb, at min fremstilling "i det mindste er en overvejelse værd" (s. 10).

PL anfører, at jeg formulerer mig "rigeligt skråsikkert". Til dette er at sige, at det er naturligt, at en forfatter tror på og argumenterer for sine synspunkter. Der citeres mange steder i bogen fra fremstillinger af teologer, der går ind for læren om en dobbelt udgang. Hvad der taler imod min egne opfattelser fremføres igen og igen. I bibelfortolkningerne nævnes ofte flere fortolkningsmuligheder, og mine egne fortolkninger fremføres ofte forsigtigt ("kan opfattes som", "måske" etc.). Bogens indledning (s. 11-14) burde tydeligt vise, at der netop ikke er tale om "skråsikkerhed": "Fremstillingen her bygger på den opfattelse, at fortolkning

gen aldrig er færdig, altid foreløbig og på vej.”

Endvidere fremføres i anmeldelsen, at det er “lidt trættende med de mange og udførlige redegørelser, hvor KM til tider bevæger sig ud på nogle felter, som ikke direkte vedrører bogens tese. Den kan til tider fremstå lidt omstændelig.” Det kan man se forskelligt på, og jeg vil ikke afvise, at der nogle steder i tekstfortolkningerne kunne være strammet yderligere op. Men hensigten har været, som det fremgår af indledningen, at se frelse og fortabelse i en omfattende bibelteologisk og systematisk teologisk sammenhæng. Det er ikke blot en enkelt tese, der skal forfølges i bogen; den er et forsøg på ud fra et bestemt centrum at fremlægge en sammenhængende kristendomsforståelse.

Det nævnes endvidere, at “enhver ansats til læren om dobbelt udgang afstregjes på mange forskellige måder”. Men hele vejen i bogen fremføres argumenterne mod læren om dobbelt udgang i nøje sammenhæng med en analyse af, hvad dobbelt udgang indebærer. Jeg synes ikke, at læren om dobbelt udgang er angrebet “med stor voldsomhed”, men at den konsekvent og tydeligt afvises ud fra en udførlig argumentation, som man kan være uenig i.

PLs kritik og afvisning af bogens grundopfattelse går på dens fortolkning af de bibelske tekster. Han skriver, at “læren om alles frelse kun lader sig bibelsk begrunde (1) ved at omtolke relevante tekster og give dem mere eller mindre subtile forklaringer, (2) ved at tilbagevise visse bibelteksters relevans for emnet, (3) ved at overbetone isolerede formuleringer i bibelteksterne og (4) ved at negligere ord om dommen. Han tager disse kritikpunkter op en for en, og det vil jeg også gøre. Dog skal jeg indledningsvis anføre, at det er troen på Jesu Kristi forsonergernings universelle række-

vidde og håbet om det brudte skaberværks genoprettelse, som er det grundlæggende. Det afgørende for mig er, at troen på den kærlige skaber, der ved Jesus Kristus har forsonet sig med os syndige mennesker, ikke kan forenes med en tro på en Gud, der sender hovedparten af sine elskede menneskebørn i tidsubegrænset smerte. Troen på “alles frelse” er en følge af dette. I anmeldelsen fokuseres på denne følge, mens dens grundlag næsten ikke omtales, selv om det i bogen er det væsentligste.

1. Tekster omtolkes

Det anføres, at jeg mistolker Matthæusevangeliets mange udsagn om gråd og tænderskæren ved at slå til lyd for, at vendingen alene bruges om de fortabtes nuværende tilstand. Det er ikke korrekt. Jeg henviser til samtlige steder i Matt, hvor udsagnet bruges og skriver: “Billedet går på de fortabtes tilstand og kan være et udtryk for den smerte, det er ikke at være i Himmeriget”. Jeg udelukker ikke, at det i Matt kan opfattes futurisk. Tværtimod anfører jeg, at der er tale om, at Jesus ifølge Matt kommer som dommer, og at dommen har en dobbelt udgang (fx s. 155).

Hvad jeg argumenterer for, er, at det i NT i det hele taget ikke slutter med dommen. Jeg afviser endvidere talen om en tidsubegrænset pine i udsagnet om gråd og tænderskæren. Ordene om gråd og tænderskæren må ses i en sammenhæng med hele evangeliet. Hvis man gør det, kan det ikke ende med “gråd og tænderskæren”, men med en universel lovprisning af Gud.

PL anfører endvidere, at jeg skriver, at når vendingen bruges i Luk 13,28-29, er fokus ikke rettet imod frelse og fortabelse, men imod forholdet mellem jøder og kristne i frelsesplanen (s. 157).

Jeg medgiver, at det ikke er helt præcist. Jeg burde have skrevet: “Tekstens tema er

forholdet mellem jøder og kristne i frelses-historisk perspektiv”.

At det er temaet, viser det følgende i Luk (dommen over Jerusalem). Jeg har således ikke plæderet for en afvisning af det futuri-ske – snarere tværtimod – men jeg har sat teksten ind i et omfattende frelseshistorisk perspektiv ved at læse den i sammenhæng med Rom 9-11, der for mig er en meget central tekst, når der skal argumenteres for en universel frelse.

PL skriver, at jeg udlægger lignelsen om de betroede talenter (Matt 25,14-46) (s. 179-180) som gående på de livsmuligheder, der ikke blev udnyttet og at jeg fortolker “at blive kastet udenfor “i lignelsen om den gældbundne tjener, som at miste livets sande mening og betydning (s. 160). Det er korrekt. Jeg opfatter alle Jesu lignelser som billeder på dette liv (menneskelivet og kristenlivet) i lyset af Gudsrigets komme med Jesus. Der kan i nogle få lignelser være anvendt apokalyptiske billeder, men de skal fortolkes eksistentielt i sammenhæng med Jesu forkyndelse af Guds rige. Det kan man se forskelligt på, men den eksistentielle udlægning er ikke et forsøg på at “omtolke relevante tekster og give dem mere eller mindre subtile forklaringer”.

Hvad lignelsen om brudepigerne (Matt 25,1-13) angår, anfører PL, at jeg skulle skrive, at de tåbelige brudepiger ikke “nødvendigvis kommer til en lukket dør”, og at jeg “trøster os med, at sådanne ord snarere afspejler situationen i den første menighed, og at Jesus nok lukker døren op alligevel (s. 177-178)”. Det er en upræcis gengivelse af min tekst. Naturligvis er døren lukket i fortællingen. Jeg refererer den korrekt. Jeg skriver, at lignelsen bærer præg af at være udformet af Matthæus, men Peter V. Legarth stopper midt i en sammenhæng. For jeg fortsætter: “Men samtidig er der noget i lignelsen, der er præget af Jesu radi-

kale forkyndelse. Han stiller med lignelsen hvert eneste menneske overfor fordringen om at stræbe efter at opfylde Gudsrigets “etiske fordring”.

Også min udlægning af lignelsen om voddet gengives forkert. PL skriver: “Jesus taler for eksempel om de onde, som skal kastes i ovnen med ild (Matt 13,49-50). Med et snuptag ændrer KM flertalsformen til ental.”

Men der ikke her tale om, at flertallet (mennesker) ændres til ental her (den onde). Der er tale om, at det metafysiske onde, som er menneskeheden [og dermed hvert eneste menneskes] skæbne og skyld, skal tilintetgøres. Hvis lignelsen ikke tolkes eksistentielt og i sammenhæng med Jesu forkyndelse og forkyndelsen af Jesus, kan lignelsen kun bruges som argument for dobbelt prædestination. Lignelsen handler hverken om tro eller valg.

Den samme forkortelse foretager PL, hvor han citerer korrekt fra side 155: “Dommedag er hver eneste dag, hvor mennesket stilles over for den etiske fordring”, men han anfører ikke, at jeg fortsætter: “Det skal ikke afvises, at teksten i Matthæusevangeliet sammenhæng går på den dag, hvor Jesus kommer som dommer, og at dommen har en dobbelt udgang, hvad enhver retfærdig dom må have”. Min tekst er langt mere nuanceret og præcis i selve gengivelsen af de bibelske tekster, end det fremgår af Peter V. Legarths kritik.

PL refererer kort min opfattelse af, at synden mod Helligånden, som ikke kan tilgives, er Satans ondskab (Mark 3,22-30) (s. 206-209), men uden at nævne min argumentation. Det fremgår ikke af hans tekst, hvordan han forholder sig til min opfattelse, men da hans referat indgår som eksempel på omtolkning af tekster, må man formode at han (uden argumentation) blot afviser min opfattelse.

Som eksempel på omtolkning af bibeltekster nævnes til slut mit forsøg på at sammenholde retfærdiggørelse ved tro med Jesu korsdøds universelle rækkevidde (dokumenteret med Rom 5,18-21): “Da frelsen er ved troen, må konsekvensen være, at troen på et eller andet tidspunkt rækkes til hvert eneste menneske, der dermed frelses” (304). Dette sker senest ved døden. PL skriver, at denne eksegese er letsindig og spekulativ.

Men det drejer sig her ikke om eksegese af en bestemt Paulustekst, men om et forsøg på at drage en dogmatisk konsekvens af to sammenhørende opfattelser hos Paulus: 1, at retfærdiggørelse er ved tro, 2, at Jesu Kristi korsdød gælder hele skaberværket og at der ikke er frelse i noget andet navn.

Når Paulus bekender, at alle til sidst tager del i den universelle lovprisning af Gud (Fil 2,6-11), er det *min* slutning, at troen på et tidspunkt skænkes til alle. Dette skal sammenholdes med, at det er min opfattelse (som jeg deler med Paulus og Luther), at troen skænkes af Gud ved Helligånden. Man kan være uenig i mit forsøg på at sammentænke disse elementer, men ud fra bogens hovedsynspunkt (alforsoning og genoprettelse) er mine overvejelser her ikke “letsindige og spekulative”.

2. Tilbagevisning af visse bibelteksters relevans for emnet

PL anfører to eksempler på bibeltekster, som jeg tilbageviser ud fra bogens tese. Det ene er 2 Thess 1,5-10. Det er korrekt og skal ses i sammenhæng med det bibelsyn, som jeg har, og som der nøje er gjort rede for (s. 46-53 og s. 12ff.), hvorefter der ud fra det bibelske hovedanliggende kan rettes sagkritik mod enkelte tekster og hvorfra der ud fra det centrale kan lægges mindre vægt på mere perifere udsagn. Det er, hvad jeg har gjort i forhold til 2 Thess. Fremgangsmåden

er begrundet og teksten er loyalt refereret og seriøst fortolket.

Der andet eksempel er Dan 12,1-3. Også her refererer jeg udførligt skriftet (s. 122-125) og afviser ikke, at der er tale om “dobbelt udgang” (dog ikke som i *Confessio Augustana*). Men ud fra den grundopfattelse at der ud fra det centrale kritisk vurderes det perifere, må min afvisning af Dan som argument for dobbelt udgang i Bibelen begrundes. Det kan man være uenig i, men det er i nøje overensstemmelse med et luthersk syn på Bibelen.

PL fremfører, at jeg afviser de lignelser, der kunne modsige min tese ved at anføre, at “de næppe er talt af Jesus, men afspejler forhold i for eksempel Matthæus’ menighed (fx 144)”. Det er en forkortet og derfor misvisende omtale. Jeg skriver tværtimod: “Selv om lignelsen ud fra en historisk – kritisk betragtning ikke er fortalt af Jesus, men af Matthæusevangeliets forfatter, så forekommer lignelsen i det kanoniske nye testamente og skal derfor tages alvorligt”. Hvad jeg så også har gjort.

Jeg bebrejdes at se bort fra tekster, der rummer dobbelt udgang (2 Pet og Åb), “man leder forgæves efter en analyse af dem”. Dette er ukorrekt. Tekster fra begge disse skrifter er analyseret ret indgående i flere sammenhænge. 2 Pet på s. 43-44 Åb f.eks. s. 349. Tekster, som PL nævner at jeg ikke tager stilling til, er behandlet i min bog (han nævner f.eks. Åb 14, 9-11, som er behandlet i min bog s. 141 og Åb 20, 10, som jeg har behandlet s. 141).

Jeg har valgt at inddrage de apokalyptiske tekster i forskellige sammenhænge i bogen, men de er ikke afvist og det anføres loyalt, når disse tekster kan bruges som argumentation for dobbelt udgang. Min grundopfattelse af de apokalyptiske tekster er, at de som billedtale skal tages alvorligt samtidig med, at de skal ses i deres særlige

tilblivelsessituation. Skal vi have glæde af dem i dag (som afsløring, dom og trøst) skal de fortolkes eksistentielt. Også det kan man afvise, men det er ikke sandt, at jeg skubber disse tekster til side. Den eneste tekst i den sammenhæng, som jeg ikke nævner, er Jud. Det skyldes, at dets indhold er beslægtet med andre tekster, som er behandlet i bogen (2 Pet, s. 43).

PL har ret i, at der er enkelte tekster, som kan tolkes som udtryk for dobbelt udgang, der ikke er tolket eller tolket tilstrækkeligt i min fremstilling. Det gælder Jak 4,12; 2 Pet 3,7 og ikke mindst Mark 9,43 og Hebr 6,1-8. Der kan fra tilsvarende tekster, der er tolket i bogen, drages paralleller til disse tekster, men de burde være omtalt nærmere. Det må fremgå af min bog, at det ikke er et forsøg på at omgå tekster, der taler for dobbelt udgang, da tilsvarende tekster er inddraget, og da jeg aldrig fortier, at der er tekster, der kan tolkes som dobbelt udgang (dog aldrig som dobbelt udgang er udformet i *Confessio Augustana*).

Min konklusion er, at jeg ikke fortier eller bagatelliserer tekster, der kan tolkes som udtryk for dobbelt udgang, men bedømmer dem ud fra et grundlag, som jeg finder er bibelsk begrundet og ser de få tekster, der tyder på dobbelt udgang, i lyset af det grundlæggende og altafgørende i Bibelen: Alforsoning og genoprettelse.

3. En selektiv læsning af visse bibeltekster

PL fremfører først, at jeg forstår udsagnet om, at Jesus er Guds lam, der bærer al verdens synd (Joh 1, 29) som et udsagn om, at alle mennesker bliver frelst (s. 247-249). PL anfører ikke, hvorfor han mener, at dette udsagn er forkert. For mig at se må "verden" her betyde "alle mennesker" – hvad ellers? Endvidere nævner PL min udlægning af 2 Kor 5,17-21 (s. 294-295), men det frem-

går ikke, hvorfor og med hvilken argumentation min udlægning skulle være forkert. Hele dette afsnit i PLs anmeldelse er uden argumentation.

Det er klart, at alle disse tekster ikke kan gennemgås i en anmeldelse, men det havde været interessant med en antydning af, hvorfor universelle udsagn i Det nye Testamente alligevel ikke er det. PL samler det i et udsagn: "Det ligger i kærlighedens væsen, at det er muligt at sige nej til den [...] Menneskets valg og ansvar skal respekteres". Det afviser jeg ikke og drøfter indgående menneskets frihed i forhold til Guds kærlighed. Der tages i anmeldelsen ikke stilling til dette.

PL kritiserer også min fortolkning af Fil 2,10-11, fordi jeg forstår teksten som en universel lovprisning af Gud. Hans indvending er indgående drøftet i min bog, men det tages der heller ikke stilling til i anmeldelsen. Det fremføres, at Fil 2,10-11 er hentet fra Es 45,24, hvor det hedder, at "alle der raser mod ham, skal komme til ham og blive til skamme". Endvidere henviser PL til slutningen af Esajas bog, hvor der tales om, at Herrens modstandere skal ligge som maddiker i en uudslukkelig ild. Kan PL mene, at dette skal opfattes bogstaveligt – og i en kristen sammenhæng? Men afgørende er, at Paulus i Fil netop standser før v24 i Esajasteksten og at slutningen af Es netop ikke nævnes i denne sammenhæng. Det må være væsentligt, at Esajascitatet kun er fra Es 45,23b og standser her på samme måde, som Esajascitatet i Luk 4,18-19 fra Es 61 netop standser umiddelbart forinden, der hos Es tales om "en hævn dag fra vor Gud. Kan det være rigtigt, at slutningen af Es, der ikke citeres i Fil, skal afgøre, hvordan den ældste kristne hymne og bekendelse skal forstås?

Til de øvrige tekster i NT, som udtrykker alforsoning og universalitet, fremfører

PL blot, at det ikke er “tekster, der med rimelighed kan tages til indtægt for læren om alles frelse. Dette vil også stride imod tydelige udsagn hos Paulus, hvori han omtaler den dobbelte udgang”. Jeg må spørge: Hvordan kan Jesus være alle menneskers herre og frelser, hvis han ikke er det alligevel? Hvordan kan Gud vise barmhjertighed mod alle, hvis han ikke gør det alligevel, hvordan kan Gud blive alt i alle, hvis han ikke bliver det alligevel?

Til PLs opfattelse af, at jeg overbetoner isolerede formuleringer i bibelteksterne, der kunne tyde på alforsoning og genoprettelse, skal jeg fremføre, at der ikke er tale om enkelttekster af perifer betydning, men at det drejer sig om nogle af de mest centrale tekster i Det nye Testamente: Adam/ Kristus – typologien (Rom 5,12-21; 1 Kor 15), den frelseshistoriske fremstilling i Rom, de ældste hymner og bekendelser (Ef, Kol, Fil), de mest betydningsfulde lignelser (Luk), nadverteksterne, Jesu etiske forkyndelse af fjendekærlighed, de ældste kristne prædikener. Der er alle steder tale om omfattende tekstsammenhænge og ikke om isolerede formuleringer. Og alle steder er disse tekster fortolket indgående i deres sammenhænge. PL har i sin anmeldelse set borte fra dette.

4. Negligering af ord om dommen

PL anfører nogle tekster fra den antikke jødedom, hvoraf det fremgår, at der ikke der hersker tvivl om eksistensen af helvede og fortabelse: “Hvis Jesus her ville gå imod en sådan opfattelse, måtte man vente, at han havde gjort det utvetydigt klart. Men det har Jesus ikke gjort. Tværtimod.”

Inddragelse af tekster fra den antikke jødedom er ikke så relevante i min sammenhæng, selv om jeg ikke vil afvise, at de i høj grad kan og bør indgå i en historisk-kritisk fortolkning af NT. Men uden at afvise betydningen af det historiske er det

en nutidig forståelse, der er bogens sigte. Endvidere: Det er metodisk problematisk at bestemme Jesu forkyndelse ud fra, hvad han ikke siger.

PL anfører en række skriftsteder som belæg for dobbelt udgang. Jeg kan ikke tage stilling til dem alle, men skal blot anføre, at næsten alle stederne er nævnt i min bog og fortolket i de sammenhænge, hvori de indgår.

PL henviser særligt til min gennemgang af lignelsen om verdensdommen (Matt 25,31-46). Efter min opfattelse er denne lignelse et kald til at møde Jesus i det nødstedte medmenneske og en dom over os, når vi svigter dette. Dette er udformet i et traditionelt, apokalyptisk præget billedsprog. Jeg har indgående argumenteret for denne opfattelse. Hvis man vil fastholde teksten som en tekst om dobbelt udgang bliver man nødt til at tro på en dom efter gerninger.

Et eksempel på PL argumentation for bibeltekster, der dokumenterer dobbelt udgang er Matt 5,22: “den, der råber tåbe til sin broder, bliver dømt skyldig til helvedes ild”. Hvis denne tekst opfattes bogstaveligt og løsrives fra bjergprædikenens sammenhæng, må det betyde, at intet menneske frelses.

Dommen spiller en afgørende rolle i min bog (s. 329-346). Jeg tolker de radikale domsudsagn i sammenhæng med Guds tilgivelse og genoprettelse ved Jesus Kristus. Jeg afviser på ingen måde dommen og dens alvor, men må afvise at Guds dom indebærer fordømmelse til tidsubegrænset smerte efter døden.

Afslutningsvis anfører PL, at det er en gåde for ham, at jeg i lyset af de utvetydige udsagn om helvede som det frygtindgydende sted med gråd og tænderskæren, kan hævde, at alle i sidste ende bliver frelst: “I ingen af disse tekster er der et formildende udsagn om at mennesket renses for derefter

ter at blive frikendt af dommeren”.

De fleste af de bibelhenviisninger, som PL henviser til, er fra Jesu lignelser, hvor der bruges et apokalyptisk præget billedsprog, der efter min mening skal fortolkes som gående på dette liv i lyset af Gudsrigets komme. At tage teksterne alvorligt er ikke nødvendigvis at opfatte dem bogstaveligt. En eksistentiel / kristelig udlægning af disse tekster er en nærliggende mulighed.

Endvidere: Jeg læser evangelierne som fortløbende fortællinger og ser Jesu forkyndelse i lyset af inkarnationen, Jesu korsfæstelse, død og opstandelse. Det sætter ikke Alvoren i Jesu forkyndelse af dom ud af kraft, men det anskuer den i sammenhæng med, at han gik til Jerusalem for at dø for syndere. Matt ender med missionsbefalingen med udgangspunkt i, at Jesus har al magten, og i Luk beder Jesus Gud om tilgivelse for dem, der korsfæster ham. Teksterne mister kun alvor, hvis man ikke regner dette (kristen)liv for alvor.

PL finder det svært at fastholde læren om dobbelt udgang, men “Det er nu engang ikke op til os at definere Guds kærlighed. Gud er kærlighed, og det er Gud efter sine egne standarder, ikke efter vore standarder. Vi skal passe på, at vi ikke skaber Guds kærlighed i vort eget billede”. Det kan jeg ikke være uenig i. Men vi kan ud fra bibelske tekster komme en bestemmelse af Guds kærlighed nærmere. Guds kærlighed åbenbares for os i Jesus Kristus som selvhenvivende, livgivende og genoprettende. Den fylder os med glæde. Den gør troen, håbet og kærligheden levende. Der er forskellige gudsbilleder i Bibelen og alt kan ikke sættes på en formel, men det grundlæggende er billedet af den barmhjertige far, der tilgiver og genopretter. Jeg kan ikke forstå, at dette billede kan forenes med billedet af en Gud, der sender hovedparten af sine skabte og elskede menneskebørn i tidsubegrænset

smerte. Så bliver talen om Guds kærlighed så langt fra, hvordan vi opfatter kærlighed, at den bliver meningsløs. Udsagnet om at Gud er kærlighed må være en samlet forståelse af, hvad Gud i Jesus Kristus er for os.

PL skriver, at jeg overhovedet ingen forståelse har for det legitime i læren om den dobbelte udgang. Tilhængerne af læren om dobbelt udgang anfører selv, at denne lære er svær at forlige sig med. Der anføres forskellige positive sider ved læren (at den er et værn mod antinomisme, at den respekterer menneskets frihed). Jeg har udførligt begrundet min afvisning af disse synspunkter i min bog og skal ikke gentage dem her. Tilhængerne fremfører, at de helst ville være læren om dobbelt udgang foruden, men at det er Bibelen, der fastholder dem på læren. Min bog er et forsøg på at vise, at troen på alforsoning og håbet om genoprettelse står stærkere i Bibelen end dobbelt udgang. Det er sandt, at jeg ikke udtrykker en forståelse for det legitime i læren om dobbelt udgang, for jeg finder den i bogstavelig forstand *håbløs*.

PL skriver, at jeg ikke viger tilbage for særdeles stærke udsagn om min modpart. Jeg citerer teologer, der lærer dobbelt udgang, men jeg opfatter dem ikke som modstandere, fordi jeg argumenterer imod deres opfattelse. Jeg har bestræbt mig på at være tydelig i min argumentation og i min redegørelse, men jeg mener ikke, at der er “særdeles stærke udsagn om min modpart”. Jeg argumenterer for, at læren om dobbelt udgang (som den er formuleret i CA og som den har været forkyndt op igennem kirkens historie) er i uoverensstemmelse med evangelisk kristendom, at den har ødelagt kristenlivet for mange og at troen på alforsoning og genoprettelse er i overensstemmelse med hovedlinjen i Bibelen og kan være en befrielse og drivkraft til kristenliv og mis-

sion. Jeg har forsøgt at sætte den tro og det håb ind i en bibelsk, evangelisk – luthersk kristendomssammenhæng. På mange måder er min fremstilling ortodoks, “umoderne” og “bibelforankret”. Måske er det derfor, at den opleves så farlig? Når så meget står på spil, er det rimeligt at formulere sig så tydeligt, som man evner. Det har jeg efter min opfattelse gjort og jeg finder ikke min fremstilling polemisk. I forhold til for eksempel Menighedsfakultetet mener jeg at have fremstillet dets formål på en loyal og upolemisk måde.

Når jeg skriver, at læren om dobbelt udgang rummer en “farisæisk grundstruktur” er det ikke et udsagn om, at de, der lærer og forkynder dobbelt udgang, er farisæere. Det er tydeligt angivet (s. 36), at det er læren, det drejer sig om og det er begrundet.

PL nævner endvidere min afvisning af verbalinspirationslæren som et eksempel på “stærke udsagn om min modpart” og citerer: “Når alt er inspireret af Helligånden, må alt være lige rigtigt” (s. 60) – “Hvis alt er Guds ord, må alt være centralt” (s. 64). Uden argumentation skriver han polemisk: “Det er ganske enkelt noget sludder”. Det har jeg svært ved at se. Hvis hele Bibelen er Guds inspirerede og fejlfrie åbenbaring, hvis *Skriften* er Guds Ord, må alt være betydningsfuldt. Jeg mener også, at der er centrum og periferi (og noget, der falder helt uden for og noget, der ud fra centrum er kritisabelt), men jeg mener heller ikke, at skriften *som skrift* er Guds ord. Hvis man antager skriften som Guds ord og fastholder, at der er centrum og periferi, må den fortolkende teolog være overordnet Guds ord. Kan man hævde, at der er nogle Guds ord, der ikke er centrale? Dette kan diskuteres, men jeg finder ikke, at mit udsagn uden videre kan afvises som “sludder”.

PL fremhæver et bestemt udsagn i min bog som “besynderligt”. Det er på side 70:

“Gud har intet væsen. Gud er en aktivitet og en relation i forhold til mennesker. [...] Det giver ingen mening at sige, at Gud er Gud, om alle mand var døde”. PL skriver: “Med andre ord: Hvis ikke der var mennesker, ville Gud heller ikke findes. For Gud er en relation. Det er for mig ganske overraskende, at KM vil formulere sig sådan. Man spørger sig selv, om han virkeligt mener, hvad han siger.”

Naturligvis mener jeg, hvad jeg skriver. Læst i sammenhængen skulle min formulering ikke være så besynderlig. Meningen er, at der i Bibelen ikke er tale om abstrakte filosofiske udsagn om Gud. Gud kendes altid ved sine gerninger, hvortil hører hans tale. At tale om Gud er at tale om Gudsforholdet (eller med Melanchthon: At tale om Gud er at tale om hans velgerninger). Jeg har ikke hævdet, at hvis der ikke var mennesker, ville Gud ikke findes. Jeg har hævdet, at vi alene kender Gud som aktivt handlende i forhold til os. Alt i min fremstilling er båret af en tro på, en bekendelse og forkyndelse af den levende Gud, som kommer til os i Jesus Kristus. Hvis man vil misforstå mig, kan man godt gøre det, men jeg synes ikke det burde være til at misforstå. Kan PL selv tale om Gud uden at det sker ved en tale om Gudsforholdet hvad Gud er *pro nobis* (for os)?

Til slut kommer PL med en lignelse. Der er gået ild i et hus, og jeg forkynder, at der er fred og ingen fare. De bibelske udsagn om Guds hellighed, Guds dom og Guds vrede kan vi tage det roligt med. Det har ingen evighedsbetydning, hvis man afviser evangeliet og kaster vrage på Guds kærlighed. Fred og ingen fare.

Jeg forkynder ikke, at der er fred og ingen fare. Jeg forkynder både Guds hellighed, Guds dom og Guds vrede. Fortabelsen er forfærdelig virkelighed. Rundt om i verden står tusindvis af kors på soldatergrave,

mennesker fortaber livet for hinanden og sig selv. Vi skal alle stå for Guds domstol. Vi, der er kristne, gør det hver eneste dag og hvert eneste menneske skal stå for domstolen, når Kristus kommer for at dømme levende og døde. Guds vrede er Guds kærligheds harme og modstand mod alt, hvad der ødelægger det skabte og elskede liv.

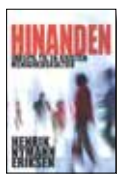
Det kristne menneske kan midt i alt dette hvile trygt i troen på Guds barmhertighed, syndernes nådige forladelse og følge kaldet til at være Guds medarbejder på hans riges komme.

Det er det positive anliggende, som har drevet mig til at arbejde med disse tanker og skrive denne bog. Dette medfører så et opgør med den lære, tro og bekendelse, der reducerer himlens og jordens og menneskets skaber til at være en lille hævngherrig stammegud, der sender mennesker i tidsubegrænset smerte.

Det kan godt undre mig, at der ikke i anmeldelsen for alvor tages stilling til min fremstillings grundlæggede systematiske tanker. Jeg opfatter også min bog som en tak til og lovprisning af den treenige Gud.

Til slut: PL bruger udtrykket "bedrageri" om min fremstilling. Jeg har fremlagt mine synspunkter åbent til drøftelse og gerne til kritik. Og man kan gerne være uenig. PL har i MF-bladet nummer 01, 2013, skrevet: "Kaj Mogensen påtager sig et meget stort ansvar, fordi hans bog kan føre mange på vildspor". Jeg påtager mig gerne ansvaret for, hvad jeg har skrevet. Jeg havde unddraget mig et ansvar ved ikke at skrive den.

Afslutningsvis vil jeg gerne takke redaktionen for at have givet plads for min kommentar til anmeldelsen. Måske kan samtalen fortsætte på en eller anden måde om et tema, som anmelderen og jeg er uenige i, men som vi begge finder væsentlig.



Hinanden – indspil til en kristen menighedskultur
Henrik Nymann Eriksen
94 sider
2012

Anmeldt af **Jeppé Bach Nikolajsen**

Bogen *Hinanden – indspil til en kristen menighedskultur* er forfattet af Henrik Nymann Eriksen, som er forstander ved Luthersk Misionsforenings bibelskole i Hillerød. Selve bogens tekstkorpus er på omkring 85 forholdsvis små sider, og det er altså ikke nogen videre omfattende udgivelse. Bogen behandler et vigtigt aspekt ved forståelsen af kirken i Det Nye Testamente, i og med at den systematisk behandler centrale træk af de over halvtreds formaninger i Det Nye Testamente, hvor det græske ord *koinonia* indgår.

Bogens grundliggende tema og struktur introduceres i kapitel et. Herefter behandles de mange formaninger i kapitel to, som alle lyder *I skal elske hinanden*. I kapitel tre behandles en række formaninger under overskrifterne *Se hinanden*, *Tag jer af hinanden*, *Tal godt med hinanden*, *Lev godt med hinanden* og *Lev med hinandens svaghed*. I kapitel fire behandles formaninger, som er negativt bestemt, under to underoverskrifter, nemlig *Tal ikke ondt om hinanden* og *Tal ikke ondt til hinanden*. Endelig præsenteres på baggrund af de for-

udgående kapitler en bibelsk vision for en kristen menighedskultur.

Hinanden – indspil til en kristen menighedskultur er efter min mening en rigtig god og interessant bog. Hvorfor, at jeg synes det, skal jeg ganske kort redegøre for nu.

For det første: Bogen er ganske enkelt velskrevet. Nogle teologer er tilsyneladende af den opfattelse, at det ikke er til nogen skade, at teologiske tekster er lidt dunkelt skrevet. Så udtrykker de ligesom bedre de dogmatiske mysterier, ikk? Denne bog er befriende velskrevet, skrevet uden fagteologisk terminologi, skrevet i et klart og enkelt sprog, som langt de fleste vil kunne forstå. Bogen vil således med stort udbytte kunne bruges af lægfolk i kirken i Danmark.

For det andet: Bogens titel giver indtryk af, at den handler om menighedskultur. Og det gør den da også. Men den handler i lige så høj grad om kristen etik. På forbilledlig vis udfolder Nymann Eriksen centrale aspekter af, hvad en kristen etik går ud på. Og det er altså sjældent, at man finder det gjort så godt på dansk. Han holder sig tæt til de nytestamentlige formaninger, og han

udfolder med mange fine nuancer, hvordan disse kan efterlevs i dag. Bogen er altså på én og samme tid en ekklesiologisk og social-etisk bog.

For det tredje: Noget af det, der endvidere gør bogen interessant, er, hvad der *ikke* nævnes i bogen, nemlig de udtalte præmisser for det fine teologiske arbejde, som Nymann Eriksen her præsenterer. For udtrykker denne bog ikke, at der selvfølgelig findes en kristen etik? Og ikke nok med det: Udtrykker denne bog ikke, at denne kristne etik kun er for kristne, netop fordi ekklesiologi og socialetik knyttes så tæt sammen? Nuvel, det giver bogen ikke noget klart svar på, men efter min mening fornemmer man hele tiden, at det bærer derhenad. Hvis man eksempelvis mener, at søndagen bør være helligdag for kristne, ja, så må man efter min mening samtidig fastholde, at

der findes en kristen etik. Og hvis der findes en kristen etik, er denne kristne etik så ikke kun for kristne? Bør muslimer ikke have frihed til at lade fredagen være helligdag, ligesom jøderne bør have frihed til at lade lørdagen være helligdag? Igen, det er ikke hensigten med bogen at tage livtag med disse spørgsmål, men ikke desto mindre efterlades man med disse spændende spørgsmål.

Afslutningsvist: Nymann Eriksen har skrevet en meget fin bog, som forhåbentlig får stor udbredelse i en tid, hvor der plantes mange menigheder i Danmark, og hvor der i den grad er brug for en principiel etisk refleksion, der understøtter og udfolder synspunktet, at selvfølgelig findes der en kristen etik. Så tillykke til Nymann Eriksen! Og tillykke til kirken i Danmark! Det er knagme en god bog!



Evangeliet om kongen. En genopdagelse af de gode nyheder
Scot McKnight
Boedal 2012
191 sider

Anmeldt af **Asger Chr. Højlund**

Med denne forholdsvis lille bog ønsker Scot McKnight, der er forsker og professor i Det Nye Testamente ved et universitet i Chicago at præsentere intet mindre end en genopdagelse af evangeliet. Bogen henvender sig først og fremmest til det miljø, som Scot McKnight selv kommer fra, nemlig det evangelikale miljø i USA (som ud fra beskrivelserne i bogen er noget anderledes end det, som vi kender fra en evangelikal-luthersk sammenhæng i Danmark). Dette miljø har ifølge Scot McKnights skildring indsnævret evangeliet på en måde, som er helt skævt i forhold til Det Nye Testamente. Så skævt, at de evangelikale i stedet for *evangelikale* burde kaldes *soterianere*: Evangeliet er i deres forståelse kommet til at handle om ét spørgsmål alene, nemlig hvordan et menneske kan få del i frelsen (*soteria*) fra synd og død, med fokus på én ting alene, nemlig troen (eller rettere: trosafgørelsen). Bogen er på mange måder ét langt opgør med den form for evangelisationsmetoder, som McKnight som ung deltog i, og som han begynder bogen med at skildre (13ff).

I opgøret med en sådan minimalistisk bestemmelse af evangeliet argumenterer McKnight for, at evangeliet i Det Nye Testamente står for andet og mere. Evangeliet handler om en historie: Jesushistorien, sat ind i en større historie, Israels historie, med rødder helt tilbage i skabelsen. Det er

sådan, evangeliet bestemmes i 1 Kor 15,1-5 og 20-28, den ældste autoritative sammenfatninger af evangeliet vi har (læg fx mærke til det gentagne "ifølge Skrifterne"), med centrum i Jesu død og opstandelse og hans kongedømme frem til den endelige åbenbaring (39-51). Det er som en sådan historie, evangeliet forkyndes i den ene tale i Apostlenes Gerninger efter den anden (113-132). Og det er derfor, de fire evangelier hedder evangelier – eller rettere henholdsvis Matthæus', Markus', Lukas' og Johannes' evangelium; for der er kun ét evangelium: "Jesus-historien som en løsning på Israel-historien" (76) (75-89). Det er i øvrigt også derfor, at de gamle bekendelser ikke er de mistænkelige oldkirkeprodukter, som McKnight åbenbart er blevet opdraget til at se dem som, men netop evangelium: En sammenfatning af den bibelske historie om Guds store gerninger fra skabelse til genløsning (59-66).

Ud over, at det er sådan, evangeliet fremstår i Det Nye Testamente, er grunden til, at McKnight ønsker at bringe det på banen, ikke mindst, at det kan være med til at genskabe den sammenhæng mellem tro og liv, som den minimalistiske evangelieforståelse igen og igen får problemer med (21-26). Målet for forkyndelsen og kirkens liv er ikke bare det individualistiske, hvad der skal ske med mig når jeg dør, men kal-

det til at være en del af det, som Gud er i gang med, og som han en dag vil fuldende. McKnight er ikke blind for, at synden i Det Nye Testamente står som en afgørende barriere for det, og at Kristi gerning derfor har sit omdrejningspunkt i korset som det sted, hvor Gud gør noget ved synden og dens konsekvenser (45-48, 84-87). Men han vil dog tydeligvis sætte dette ind i en større ramme, som gør, at Guds vrede ikke bliver *det* afgørende spørgsmål, som kristendommen skal løse, men at dette mere ses som et (ganske vist vigtigt) element i den befrielsesgerning, Gud er i gang med og kalder os ind i (54, 136-143, 146-147). Opstandelsen er en lige så vigtig del af det bibelske evangelium som korset.

Det er det, der ligger bag bogens titel *Evangeliet om kongen*. Kristus er ikke bare forsoneren, ham der skal bringe os ind i det evige liv. Kristus er netop Kristus, den salvede, kongen. I ham opfyldes de gammeltestamentlige løfter om den herre, som skal bringe alt på plads. Ja, kongetitlen knytter ikke bare forbindelsen til Israels historie, men går helt tilbage til det herredømme, mennesket fik tildelt ved skabelsen, og som det i kraft af Jesus, kongen, igen skal indtage (142).

En del af dette er hørt før. N.T. Wright, som har skrevet en varm anbefaling i bogens indledning, kan sige rigtig meget af det samme. En anden af bogens anbefalere, Dallas Willard (som ikke mindst er kendt for sine bøger om discipelskab), siger også noget om den teologi, som bogen ønsker at stå for.

Og jeg er ikke i tvivl om, at noget af det kan være tiltrængt. Især hvis det billede af amerikansk evangelikalisme, som bogen indirekte tegner, bare er nogenlunde korrekt. Den koncentration på gudsforholdet, som reformationen førte med sig, kan meget vel

i den videre udformning i pietismen have ført til en individualisme og koncentration på evighedsspørgsmålet, som betyder, at vigtige elementer i kristen tro og gudstjeneste mister deres mening og efterhånden lige så godt kan undværes (67-71). Det er godt, når ting som sakramenter og tekst-rækkers faste læsninger fra evangelierne bliver trukket frem igen (156ff, 161ff). Jeg er også med på det rigtige i at få den store historie med, med det bredere fokus på Gud og verden, det giver – selv om jeg nu nok bedre kan lide den måde, som N.T. Wright gør det på, ikke bare fordi hans sprog og argumentation flyder meget bedre end Scot McKnights, men fordi han kan gøre det i et roligere toneleje, fordi han som anglikaner ikke har så mange vindmøller at kæmpe imod.

Men midt i dette kan jeg også have en frygt for, at man smider barnet ud med badevandet. Og med barnet tænker jeg på troens afgørende betydning, det som midt i eventuelt individualistiske svagheder for mig at se var reformationens blivende anliggende. McKnight er så meget evangelikal, at han på ingen måde vil afvise det personlige i gudsforholdet – han har sine åndelige rødders indbyggede reaktion mod enhver form for opdragelses- og vanekristendom (21ff). Men den noget neddæmpede tale om mennesket som det faldne menneske, og den deraf følgende neddæmpede tale om nåden og syndsforladelsen som det store under, kan bare alt for let føre til en overfladisk og triumfalistisk tale om det nye liv. Vi er som Kristi brødre og søstre båret af, at han er lammet (noget netop nadverens centrale plads igen og igen er med til at minde os om). Uden dette lys ind over vore liv kan vores gudsforhold let gå hen og blive lige så selvfølgeligt – og selvbevidst – som hos så mange af Jesu samtids jøder.



Allah: A Christian Response
Miroslav Volf
HarperCollins 2011
336 sider

Anmeldt af **Kurt Christensen**

Spørgsmålet: Tilbeder kristne og muslimer den samme Gud? står ifølge den kendte evangelikale teolog Miroslav Volf, født i Jugoslavien (Kroatien) nu professor på Yale i USA, i centrum for relationen mellem kristne og muslimer. Volf har i 2011 udgivet bogen *Allah: A Christian Response* (HarperCollins e-books), hvor hans primære anliggende netop er at drøfte dette spørgsmål, og han svarer med stor overbevisning og engagement: Ja, kristne og muslimer tilbeder den samme Gud!

Med dette svar vil Volf imidlertid hverken hævde, at (1) islam og kristendom er identiske religioner, eller (2) at kristne og muslimer forstår nøjagtigt det samme ved Gud, eller (3) at muslimer vil blive frelst ved troen på den ene og samme Gud. I det hele taget er hans anliggende ikke at skrive en bog om soteriologi, men om politisk teologi (13, 33, 35).

Hensigten med at skrive *Allah: A Christian Response* og at argumentere for, at kristne og muslimer tilbeder den samme Gud, er nærmere bestemt at fremme "lasting peace" mellem de to største religioner på kloden (2). Det vil nemlig ifølge Volf

være meget lettere for muslimer og kristne at elske hinanden, hvis det når alt kommer til alt er den samme Gud, som vi tilbeder (36). Med dette anliggende ligger Volf på linie med intentionen bag det betydningsfulde muslimske dokument *A Common Word Between Us and You* (den 13. oktober 2007), som hans bog i vid udstrækning er et svar på.

Som baggrund for Volfs bog kan det være af interesse at vide, at muslimer ofte i første omgang vil svare bekræftende på spørgsmålet: Tilbeder kristne og muslimer den samme Gud? Det gør de med udgangspunkt i et vers i Koranen: "Vi tror på det, der er blevet sendt ned til os, og ligeledes på det, der er blevet sendt ned til jer. Vores gud og jeres gud er én, og til Ham overgiver vi os" (Sura 29,46, jf. 42,15). Men samtidig har muslimer også ofte visse problemer med uforbeholdent at fastholde dette svar, da de jo godt ved, at kristne i modsætning til muslimer tilbeder den treenige Gud. Og i Koranen findes der da også tekster, som anklager kristne for at sætte andre gudsdomme på niveau med Gud (shirk).

Kristne er derimod ofte mere usikre

vedrørende dette spørgsmål. Nogle kristne mener, at muslimer tror på en Gud, der er helt forskellig fra den Gud, som kristne tilbeder (16) Men eksempelvis Luthers holdning kan ifølge Volf sammenfattes på den måde, at muslimerne tror på den ene sande Gud, men ikke kender ham på den rette måde, hvorfor de ikke kan siges at tilbede den "rette Gud" (62).

Titlen på Volfs bog er som nævnt *Allah: A Christian Response*. Et svar på hvad? kan man med rette spørge. Svaret på det spørgsmål er på den ene side den samtale, som i århundreder har fundet sted mellem muslimer og kristne, og som Volf i sin bog giver udvalgte eksempler på. Men den umiddelbare baggrund for Volfs bog er på den anden side Pave Benedict XVI's tale på universitetet i Regensburg den 12. september 2006 og de muslimske reaktioner på denne tale.

Pave Benedict gav i nævnte tale ikke blot udtryk for, at islam er en voldelig religion, men også, at Gud ifølge muslimsk forståelse er en ufornuftig og lunefuld Gud. Medens Gud efter kristen forståelse er "God-as-reason" er Gud, som paven udtrykte det, ifølge muslimsk opfattelse "God-as-pure-will" (23-24). Denne tale gav i første omgang anledning til et *Open Letter* til paven, hvori ledende muslimer afviser, at Gud ifølge muslimsk opfattelse skulle være en komplet vilkårlig guddom, men tværtimod hævder, at Gud har bundet sig til "mercy, justice, truth, and reason" (26).

Dette svar blev den 13. oktober 2007 fulgt op af brevet *A Common Word Between Us and You*, underskrevet af 138 af de mest prominente og repræsentative muslimske ledere i verden, hvori det blandt andet bliver fremhævet, at "det dobbelte kærlighedsbud" er centralt for både kristendommen og islam (28). I dette dokument anerkender repræsentative muslimer tilsyneladende

– for første gang i historien? – at kristne er sande monoteister. Hovedmotivet bag *A Common Word* er imidlertid ikke snævert teologisk, men snarere politisk, nemlig at skabe fred mellem kristne og muslimer: "The future of the world depends on peace between Muslims and Christians" (*A Common Word* s. 1).

Dette dokument, *A Common Word*, opfatter Miroslav Volf som en udstrakt muslimsk hånd til kristne, og han skriver sin bog *Allah: A Christian Response* som et kristent svar, hvori han erklærer sig enig i det muslimske synspunkt, at kristne og muslimer tilbeder den samme Gud og at den indbyrdes fred med denne opfattelse kan fremmes.

Allah: A Christian Response er inddelt i fire hoveddele:

Del I: Disputes, Present and Past

Del II: Two Gods or One?

Del III: Critical Themes: Trinity and Love

Del IV: Living Under the Same Roof

I Del I "Disputes, Present and Past", hvis indhold jeg allerede delvis har redegjort for, finder Volf en række argumenter for sit synspunkt, at kristne og muslimer tilbeder den samme Gud. Ifølge Volf har det nemlig op gennem kirkens historie været den generelle kristne opfattelse, at kristne og muslimer tilbeder den samme Gud. Volf lægger her speciel vægt på den middelalderlige katolske kardinal Nicolas af Cusa (Nicolaus Cusanus) (Kapitel 2) og den tyske reformator Martin Luther (Kapitel 3). Hvad Luther angår mener Volf, at muslimerne ifølge Luther tilbeder den ene sande Gud, men at de har misforstået Guds væsen (62). "The 'being' is right; the 'character' is mostly wrong" (71). Og senere i bogen trækker Volf gentagne gange veksler på Nicolas og Luthers synspunkter.

Del II "Two Gods or One?" indledes med kapitlet "How Do We Decide?" (Kapitel 4), hvor Volf drøfter forskellige muligheder for at nå frem til et svar på spørgsmålet "Tilbeder kristne og muslimer den samme Gud?" Og han ender med at fokusere på ligheder og forskelle i kristne og muslimske beskrivelser af Gud. Hvis beskrivelserne af Gud er radikalt forskellige, kan de ikke referere til den samme genstand. Men hvis der er tilstrækkelig lighed ("sufficient similarity") i deres beskrivelser, kan vi ifølge Volf konkludere, at kristne og muslimer tilbeder den samme Gud. Så spørgsmålet er, hvad der skal til for at man kan tale om "sufficient similarity"? (89 og 91). Volf mener i øvrigt, at lighederne vejer tungere end forskellene (91 og 93).

Et centralt spørgsmål er i den forbindelse, om man kan siges at tro på den samme Gud, hvis man har et helt forskelligt syn på Jesus. Men Volf henviser til, at evangeliebetretningerne viser, at man godt kan tilbede Gud selvom man, som jøderne for det meste gjorde, afviser Jesus (92).

I kapitel 5 møder vi Volfs hovedargumenter for, at der er "tilstrækkelig lighed" mellem kristne og muslimske beskrivelser af Gud. Kristne og muslimer er nemlig ifølge Volf enige om fire centrale trossætninger:

1. Der findes kun én Gud
2. Gud har skabt alt det, der ikke er Gud
3. Gud er forskellig fra alt det, der ikke er Gud,
4. Gud er god (97. 101).

Hertil kommer, at muslimer og kristne er enige om det dobbelte kærlighedsbuds centrale placering (13-14, 103-104). Selvfølgelig ti bud – bortset fra sabbatsbudet – kan man ifølge Volf finde paralleller til i Koranen (106). Så i den udstrækning, som Guds bud udtrykker Guds væsen, har muslimer og kristne en fælles Gud – selvom Volf er opmærksom på, at der også er forskelle

mellem Guds bud i Bibelen og i Koranen og forskelle hvad angår straffene for at overtræde dem (108).

I kapitel 6 fremhæver Volf, at muslimer og kristne er enige om, at tilbedelse af Gud omfatter mere end blot at tænke og tale, nemlig at leve. Og Volf nævner i den forbindelse, at man godt kan tro på den sande Gud, men i sit liv tjene en falsk Gud, hvilket han mener, at korsfarerne er eksempel på (118). Modsat mener han, at nogle muslimer godt kan have en mangelfuld forståelse af Guds væsen og Guds bud og ikke desto mindre tilbede den sande Gud gennem deres livsførsel – uden at han dermed vil tage stilling til deres "evige skæbne" eller "frelse" (120).

Man kan altså ikke give et enkelt og klart svar på spørgsmålet om, hvorvidt muslimer og kristne tilbeder den samme Gud. Nogle gør og andre gør ikke. Men, slår Volf fast

Den Gud, som deres hellige bøger og store religiøse lærere taler om, er den samme.

Og Gud byder muslimer og kristne at adlyde forbløffende ens bud som udtryk for deres tilbedelse (123).

Efter at Volf således i Del II har fremlagt sine hovedargumenter for, at muslimer og kristne tilbeder den samme Gud, vender han sig i Del III til to tilsyneladende oplagte forskelle mellem islam og kristendommen, nemlig at kristne til forskel fra muslimer hævder Guds treenighed og at Gud ifølge kristen opfattelse er kærlighed.

Først spørgsmålet om "The One God and the Holy Trinity" (kapitel 7). Mange muslimer mistænker kristne for ikke at være sande monoteister. For ganske vist hævder kristne troen på den ene Gud, men samtidig hævder de, at der er tre guddommelige personer, der er værdige til tilbedelse. Volf diskuterer i dette kapitel en række muslimske argumenter imod den kristne treenighedslære og ender med at hævde, at musli-

mer og kristne dybest set er enige, idet han tilslutter sig Nicolas af Cusas synspunkt, at Koranen ikke afvise den egentlige kristne treenighedslære, men at alt, hvad muslimerne afviser i relation til treenighedslæren, også afvises af kristne (53-54, 135). En af de muslimske indvendinger imod treenighedslæren, som Volf tager op, går ud på, at hvis treenighedslæren virkelig skulle være udtryk for monoteisme, så måtte alle tre personer i treenigheden være inkarneret (136-137). Som svar henviser Volf til, at personerne i treenigheden er bundet sammen af *mutual indwelling*: "Faderen er i mig og jeg i Faderen" (Johs 10,38) (138). Ikke desto mindre var der i Oldkirken (hos Tertullian og andre) en stærk modstand imod tanken om, at Faderen led og døde på korset ("patripassianisme"), en modstand, som efter min opfattelse sætter en grænse for teorien om "mutual indwelling", en grænse, som Volf imidlertid ikke gør opmærksom på.

Meget af forvirringen vedrørende treenighedslæren er i øvrigt ifølge Volf af terminologisk karakter. Det drejer sig om at ordene, som vi benytter til at beskrive Gud, som i mange henseender er hinsides ord og tænkning, ikke er helt dækkende. "Undfangge", "Søn" og "person" er sådanne ord (139).

Ikke desto mindre kan vi konstatere, at muslimer generelt afviser Guds treenige natur. Og kan kristne og muslimer så siges at tilbede den samme Gud? Under henvisning til, at religiøse jøder heller ikke anerkender treenigheden, hævder Volf, at afvisningen af treenigheden ikke er tilstrækkelig til at hævde, at muslimer ikke tror på den samme Gud. Afvisningen af treenigheden afslører blot, at muslimer har misforstået Guds sande natur (143ff).

Den anden vigtige forskel mellem kristnes og muslimers forståelse af Gud drejer sig om Guds barmhjertighed. Fælles for de danske Muhammed-tegninger og pavens

Regensburg-tale var forestillingen om muslimerne og deres voldelige Gud. Men hvad mener "normativ islam og kristendom" om Gud? Volf peger her på *A Common Word*, som i høj grad er skrevet for at imødegå billedet af islam som en voldelig religion. Centrum i islam er på samme måde som i kristendommen at elske Gud og næsten (149ff).

Ifølge Volf tror både muslimer og kristne, at Gud elsker mennesker. Men skønt kærlighed i Koranen er et centralt begreb til karakteristisk af Guds væsen, har betydningsfulde muslimske teologer i århundredernes løb ikke desto mindre enten afvist eller tøvet med at tale om Guds kærlighed (153). Men selvom nogle muslimer altså vil tøve med at tale om Guds kærlighed, er de enige i de kristnes forståelse af, at Guds kærlighed kommer til udtryk i, at han giver og er barmhjertig (154-155).

Muslimer og kristne er altså mere eller mindre enige om, at Gud elsker. Men kristne hævder tillige, at Gud er kærlighed (165). Nogle muslimer afviser ihærdigt dette, men andre, især nogle sufi-mestre, kommer tæt på at hævde dette, baseret på bl.a. sura 6.12: "Han har foreskrevet sig selv barmhjertighed".

Ifølge kristendommen elsker Gud endog den ugudelige (Johs 3,16; 1 Johs 2,2). Men ifølge Koranen er verden delt op i dem, som Gud elsker, og dem, som Gud ikke elsker. I Koranen skulle der således findes otte kategorier af mennesker, som Gud elsker, og 11 slags mennesker, som Gud ikke elsker (173-174). Medens Guds kærlighed ifølge Koranen på en måde er betinget, medfører mennekkelig ulydighed ifølge Det nye Testamente ikke, at Guds kærlighed ophører (174-175).

Ikke desto mindre finder Volf blandt sufi-teologer synspunkter, der i høj grad minder om kristendommens. Her skildres

Gud som barmhjertig selv imod ugudelige og her lægges der vægt på godhed også mod fjenden (176, 181).

Volf afviser på denne baggrund, at man kan gøre tingene op på den måde, at muslimerne repræsenterer "krigens Gud" eller "retfærdighedens Gud", medens kristendommen repræsenterer "kærlighedens Gud". Samtidig er han opmærksom på, at der er forskelle mellem den muslimske og den kristne forståelse af Guds kærlighed. Ikke desto mindre er Volf mere slået af lighederne end af forskellene. Forskellene underminerer således ikke, at kristne og muslimer tilbeder den samme Gud (183).

Bogens Del IV "Living Under the Same Roof" drøfter en lang række teoretiske og praktiske temaer i forbindelse med, at muslimer og kristne lever under det samme tag, befinder sig i den samme verden.

Miroslav Volf er en fremragende kristen tænker, som uden tvivl ønsker at leve sit teologiske og personlige liv i overensstemmelse med budet om at elske næsten og endog fjenden (skønt det er tydeligt, at han ikke betragter muslimer som fjender). Som en konsekvens heraf har han skrevet bogen *Allah: A Christian Response* for at bidrage til fred mellem kristne og muslimer. Det er en særdeles god bog, velskrevet og klar, som man kan lære vældig meget af som teolog og som kristen. Ikke desto mindre er jeg ikke helt overbevist af Volfs argumenter. Det skyldes flere ting:

Man kan indledningsvis overveje, om Volf har ret i, at gudsforståelsen er afgørende for forholdet mellem muslimer og kristne. Er det ikke i endnu højere grad synes på sharia og jihad, som i praksis er afgørende?

Volf hævder på et tidligt tidspunkt i bogen, at han vil holde sig til, hvad han kalder for "the normative mainstream" of Islam" (12). Men for at få sit projekt (at do-

kumentere, at muslimer og kristne tilbeder den samme Gud, og at islam er en fredelig religion) til at lykkes henholder Volf sig på centrale punkter til forskellige sufi-mestre og til dokumentet *A Common Word*. Men efter mit skøn kan man ikke uden videre sige, at de forskellige sufi-mestre repræsenterer 'the normative mainstream' af islam. Sufierne udgør tværtimod efter manges mening en temmelig kontroversiel gruppe indenfor islam, som af mange muslimer betragtes som befindende sig på randen af islam.

Og når det kommer til det centrale indhold af *A Common Word*, er det selvfølgelig lovende, at mange og yderst prominente muslimer tilslutter sig den kristne forståelse af det dobbelte kærlighedsbuds helt centrale position i etik og moral. Men spørgsmålet er, om der ikke trods alt er tale om et *novum* i muslimsk teologi, eller om denne opfattelse også tidligere har været til stede blot iklædt anden terminologi. Mit spørgsmål er med andre ord, om vægtlægningen på det dobbelte kærlighedsbud er konstrueret for at give et sympatisk billede af islam. Desuden har vi endnu til gode at se, at de muslimske ledere er villige til at sætte handling bag ordene. Efter mit skøn er det ikke blevet lettere at leve som kristen minoritet i muslimske områder siden 2007.

Volf hævder, at lighederne mellem muslimsk og kristen beskrivelse af Gud vejer tungere end forskellene (91 og 93). Og det fører hvad angår gudsforståelsen til det af Volf ønskede resultat: Ja, muslimer og kristne tror på den samme Gud! Men hvis vi nu anvender den samme metode på forståelsen af Jesus, vil vi finde, at der er talrige ligheder mellem muslimsk og kristen forståelse af Jesus. Man kan vel sige, at Koranen dybest set kun afviser, at Jesus er den inkarnerede Gud og at Jesus døde på korset. Men betyder det så, at muslimsk og kristen forståelse af Jesus i det store og hele

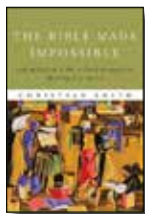
er den samme? Det vil Volf næppe mene. Der er derfor grund til at stille spørgsmål ved Volfs grundlæggende metode: Er lighederne altid vigtigere end forskellene?

Volf synes at mene, at hvis han kan påvise, at den Gud, som vi finder i Koranen og i muslimsk teologi, ikke kan siges at være en voldelig Gud, så er islam heller ikke i sin grund en voldelig religion. Men selv hvis Volf skulle have ret i, at Gud ifølge muslimsk opfattelse ikke kan siges at være en voldelig Gud, må islam efter mit skøn både historisk og aktuelt bedømmes som den mest voldelige af de store religioner.

Det er ofte blevet fremhævet, at man ikke skal forestille sig, at alle muslimer tænker som de mest radikale og militante muslimer. Men modsat skal man heller ikke bilde sig ind, at islam repræsenteres af de mest fredelige og filosofisk sindede muslimer. Men denne sidste afvej er Volf efter mit skøn på vej ud ad, når han lader sufi-teologerne repræsentere "the normative mainstream" af islam. Jeg har endvidere en mistanke om, at Volf for at give et sym-

patisk billede af islam ikke blot fokuserer på de mest fredelige muslimske grupper, sufierne, men også vælger de mest sympatiske dele af Koranen på bekostning af andre. Det er tilfældet på side 180, hvor han henviser til sura 60,8: "Gud forbyder jer ikke at være venlige og handle retfærdigt mod dem, der ikke bekæmper jer i religionen, og som ikke har fordrevet jer fra jeres boliger", hvor vi i Koranen uden besvær kan finde talrige udsagn, der har en helt anden tone, eksempelvis 5,51 og 9,29. Og man kan ikke helt undlade at overveje, om Volf når det kommer til stykket har haft konklusionen klar på forhånd: Islam og kristne tilbeder den samme Gud og islam er i sin grund en fredelig religion – og så (ikke helt akademisk legitimt) har valgt de argumenter, som understøtter denne konklusion.

På trods af denne ikke uvæsentlige kritik vil jeg ikke desto mindre stærkt anbefale at læse Volfs bog. Den er særdeles vel-skrevet og man lærer uhyre meget om både islam og kristendommen.



The Bible Made Impossible Why Biblicism Is Not a Truly Evangelical Reading of Scripture Christian Smith Brazos 2011

Anmeldt af **Peter V. Legarh**

På engelsk har man to ord for “ufejlbarlig”, og jeg har konsekvent besvær med at huske, hvad der er hvad. Problemet bliver ikke mindre af, at ordene bruges i flæng. De to ord er “inerrant” og “infallible”. Det ene betegner Bibelen som ufejlbarlig i alle henseender, mens det andet karakteriserer Bibelen som ufejlbarlig i den forstand, at den ikke giver fejlagtig information om tro og liv.

Debatten mellem de to former for ufejlbarlighed kender vi i dansk sammenhæng. På Menighedsfakultetet i Aarhus er begge opfattelser repræsenteret i de styrende organer og i lærerstaben, og det lever vi fint med. Det, der forener, er jo langt stærkere, end det der adskiller. Men sådan er opfattelsen ikke overalt. Christian Smith (CS), der er sociolog og leder af *Center for the Study of Religion and Society at the University of Notre Dame* i Indiana, USA, er draget i feltet i et frontalangreb på den stramme form for ufejlbarlighedslære, det vil sige biblicismen. Hans bog bærer titlen *The Bible Made Impossible*. Hans anliggende er ikke, at Bibelen er “umulig”, men den er “gjort mulig” af biblicismen.

Bogen rummer to dele. Først viser CS, at biblicismen fører bibellæseren på afveje i forståelsen af de bibelske tekster. Dernæst opstiller CS konturerne af en alternativ evangelikal læsning af Skriften.

Biblicismens problem afdækkes ifølge CS af det, han kalder “Pervasive Interpretive Pluralism”. Tilhængerne af biblicismen hævder Bibelens klarhed, men i praksis viser det sig, at Bibelen blandt biblicister danner basis for en lang række indbyrdes divergerende tolkninger. Biblicister er langt fra enige indbyrdes. Det hjælper her ikke at sige: “In essentials, unity, in nonessentials, liberty, in all things, charity” (s. 24). For der er ganske enkelt ikke enhed og enighed “in essentials”. Biblicismen lukker øjnene for det afgørende problem: “that on important matters the Bible apparently is not clear, consistent, and univocal enough to enable the best-intentioned, most highly skilled, believing readers to come to agreement as to what it teaches” (s. 25); eksemplerne er mange: kirkens organisation, fri vilje versus prædestination, det fjerde bud, kvindens og mandens relation til hinanden, krig versus pacifisme, nådegaverne, forsoning og ret-

færdiggørelse etc. Med andre ord: Hvorfor når tilhængere af biblicismen til så forskellige resultater i deres bibellæsning?

Biblicister kan komme med flere svar på "Pervasive Interpretative Pluralism": (s. 1) en seriøs og informeret bibellæsning vil nå til enighed om Bibelens lære; (2) hvis vi kendte de originale håndskrifter, ville der være enighed; (3) også menneskets forstand er skadet af synden; (4) Gud har kun ønsket, at nogle få skal kende sandheden; (5) Bibelen er som Guds Ord "multidimensional", hvilket forklarer Pervasive Interpretative Pluralism; (6) Gud ønskede en flertydig Bibel (s. 38-39). CS afviser disse forklaringsforsøg en for en.

CS nævner en række andre problemer med biblicismen, blandt andet en selektiv bibellæsning med tilsidesættelse af "left-over-texts". Besværlige tekster tages ikke alvorligt. Man ender også uvægerligt i en cirkelslutning, når biblicister skal begrunde Bibelens autoritet. Man bruger Bibelen til at begrunde Bibelens autoritet.

CS konkluderer, at der må være en anden og bedre form for bibeltroskab end biblicismen. Vejen til denne hermeneutik er en erkendelse af, at Jesus Kristus er Bibelens centrum og fortolkningsnøgle. Vi skal læse Bibelen "christocentrically, christologically, and christotelically" (s. 98). Det er Jesus Kristus, der er den røde tråd gennem Bibelens mangfoldige udsagn. Det indebærer en klar sondring mellem centrum og periferi, og det indebærer, at det, der tilhører periferien, skal forblive i periferien og ikke føres ind i centrum.

Vi er nødt til at se i øjnene, at Bibelen i nogle henseender er "sometimes confusing, ambiguous, and incomplete" (s. 131). Vi skal ikke opstille en teori, der ignorerer disse spændinger eller tvinger en kunstig harmoni ned over teksterne. Gud har nu engang ikke givet os en harmoniseret bibel,

og vi skal ikke presse en sådan harmoni ned over de bibelske skrifter.

CS fremhæver, at udgangspunkt ikke skal være en teori om Bibelens inspiration. Men bibelsynet må begynde med at iagttage bibelteksterne, som de er. De skal læses fordomsfrit og ikke ud fra en teori om inspiration. Udgangspunktet skal også være en iagttagelse af, hvorledes kirken har læst disse tekster. Desuden må det tages i betragtning, hvorledes den aktuelle tekst bliver læst andre steder i verden.

En lang række andre argumenter føres i marken. Men konklusionen er entydig: "Biblicism is impossible" (s. 173). Det afgørende problem med biblicismen er, at den ikke tager højde for "the multivocality and polysemy of scripture that make pervasive interpretive pluralism possible and actual" (s. 173).

Efter min opfattelse rammer CS i mange henseender plet med sine indvendinger imod biblicismen. Bogen styrke er dens første del, hvorimod den anden del er holdt i mere generelle vendinger og uden epokegørende nyheder.

Udgangspunktet for bibelsynet må blandt andet være en hensyntagen til Bibelen, sådan som den er. Hvis biblicismen havde ret, ville Bibelen se anderledes ud. En biblicistisk bibel ville være uden ujævnheder og spændinger og tvetydigheder og historiske unøjagtigheder etc. Men sådan er Bibelen jo ikke, og vi skal ikke presse Bibelen ind i et mønster, hvor den tydeligvis ikke befinder sig. Er det udtryk for bibeltroskab, hvis man ikke accepterer Bibelen, sådan som den er? Et ord som "nødløsning" klæber uvægerligt til biblicismen.

Hvis Bibelen er utvetydig og klar, er det mærkværdigt, at der er så mange divergerende synspunkter blandt biblicister. Det er vel i praksis en negering af, at Bibelen er utvetydig og klar. Er Bibelen for eksempel

utvetydig og klar i sin skildring af Israels rolle i Guds frelsesplan, i beskrivelsen af tusindårsriget og så videre?

CS's bog afdækker en stærkt følelsesladet diskussion i USA. Den har som forventet affødt voldsomme reaktioner i USA, og det er ikke så sært, når man betænker den kategoriske sprogtone hos CS. Linjerne

trækkes voldsomt op, også fra CS's side. Og han gør sig her og der til talsmand for synspunkter, som jeg ikke kan følge eller står tøvende over for. Bogen skæmmes også af mange gentagelser, men ikke desto mindre er det efter min vurdering en vigtig bog, CS har affattet.



Kristendom, historie, demokrati. Hal Koch 1932-1945
Tine Reeh
Museum Tusulanums forlag
Københavns Universitet 2012
722 sider

Anmeldt af **Kurt E. Larsen**

Tine Reeh forsvarede i maj 2012 sin disputats om den danske teolog Hal Koch. Som det fremgår, er der tale om en meget tyk bog, og så handler den endda kun om 13 år i Hal Kochs liv. Det siger noget om mandens og periodens vigtighed, men også noget om Tine Reehs grundighed. I første omgang kan hendes fremstillingsform virke omstændelig, men styrken er, at man bliver grundigt og klart informeret om en tid og nogle faglige debatter, som ellers kunne stå i fare for at glemmes. Mange og klare referater er en god genvej til en række positioner i dansk teologi og forskning dengang.

Hvem var Hal Koch?

Hal Koch (1904-1963) var et vidunderbarn, der udefra set levede på livets solside: Som søn af en provst levede han i trygge sociale forhold i hovedstaden; en af sin samtids store begavelse, professor på Københavns Universitet i en ung alder, en af sin landets store kulturpersonligheder, kendt for sin historieformidling og sin demokratiforståelse. Hans samfundsengagement gjorde ham under besættelsen til formand for Dansk Ung-

doms Samvirke (forløberer for Dansk Ungdoms Fællesråd), og som sådan blev han en ledende skikkelse i samarbejdspolitikken med/mod besættelsesmagten. Efter 1945 og til sin tidlige død i 1963 var hans position i dansk kirkeliv og kulturliv så grundfæstet, at han var på tale både som redaktør på Politiken – og som Indre Missions kandidat til Københavns bispestol. Hvordan kunne denne spændvidde hænge sammen i den samme person? Ja, hang det overhovedet sammen for ham selv? Det spørgsmål svarer Tine Reeh bekræftende på i denne afhandlings tese, der går ud på, at hun netop ser en “tydelig kontinuitet i hans teologiske tænkning” (s. 470). Der påvises en teologisk sammenhæng og enhed bag alle Hal Kochs mange engagementer og interesser, ofte i modsætning til historikeren Jes Fabricius Møller, som skrev en god og mere bredt anlagt biografi om Hal Kochs hele liv i 2009.

Faglige emner og politisk engagement

Første afsnit: Fagligt var Hal Koch kirkehistoriker og skrev disputats om Origenes. Det gav ham en dyb fortrolighed med såvel

kirkefædrene som antikken i det hele taget. Samtidigt synes Origenes at have givet ham anledning til at foretage et indirekte opgør med noget i liberalteologien, samtidig med at han hos Origenes fandt en verdensåbenhed, som pegede frem mod Kochs senere virke.

Andet afsnit: Som kirkehistoriker gik Koch stærkt ind for en teologisk historiskrivning. Kirkehistorien skulle ikke drives af blot videnskabelig interesse men bringes i anvendelse i den kirkelige og politiske strid. Kirkehistorien var en stadig samtale med fædrene for at finde vej ind i fremtiden. Det var andre danske kirkehistorikere (J. Oskar Andersen, Bjørn Kornerup, P.G. Lindhardt) ikke enige i, men det var med til at give Koch en enestående gennemslagskraft i offentligheden. Under besættelsen var der stor hørelyst for historiske foredrag om Danmarks historie og som nationalstat i middelalderen!

Tredje afsnit: Arbejdet med dansk middelalderkirkehistorie var med til at kvalificere Koch til et professorat i dansk kirkehistorie, men arbejdet med de middelalderlige kampe mellem stat og kirke var også relevant derved, at det belyste 1930'ernes brændende spørgsmål om den autoritære statsmagt, dyrkelsen af det nationale (i Tyskland og Japan) og dermed forholdet om kirkens frihed. Hal Koch mente ikke, at man i fortiden kunne finde selve svaret på samtidens udfordringer – faktisk var det nutidens problemer, der kunne hjælpe os til at forstå fortiden. Alligevel var kendskab til en tidligere epoke med til at kvalificere ens stillingtagen i samtiden, så man ikke forfaldt til snæver nationalisme.

Fjerde afsnit: Luther-jubilæet i 1936 gav anledning til studier i Luthers teologi. Ud fra denne rettede han kritik af noget i den subjektive vækkelsestradition (bl.a. oxfordgruppebevægelsen), men han var dog

ikke nær så kritisk som hans jævnaldrende i Tidehverv, for Hal Koch blev ikke eksistentiaalist. Han tog på ingen måde afstand fra klassisk dansk fromhed, kun fra skævheder når den blev lidt for subjektiv. Netop som en vigtig replik ind i dansk kirkeliv kunne Luther bruges – ligesom også Barth og Grundtvig.

Femte afsnit: I 1940 trådte han ud på den danske scene med sine berømte Grundtvigforelæsninger på Københavns Universitet. Ikke at han pludseligt var blevet grundtvigianer i egentlig forstand, for det lå såvel ham som hans hjem helt fjernt. Men det han kunne bruge hos Grundtvig var en klassisk kristentro, hvor menneskelighed og folkelighed var tænkt sammen. Det var nyttigt, både mod en nazistisk rendyrkelse af det nationale og mod en kirkelig apolitisk holdning. Som kristen skulle og kunne man være engageret i det folkelige, og der gik en linje fra beskæftigelsen med Grundtvig til engagementet i Dansk Ungdoms samvirke, der netop virkede på folkelig (ikke kristelig) grund.

Sjette til ottende afsnit: I det politiske rum blev han aktiv igennem formandskabet i Dansk Ungdomssamvirke, der under Hal Kochs ledelse blev et redskab for at fremme støtten til demokrati og parlamentarisme blandt landets unge. Derved fik samvirket et særligt politisk præg – ikke et nationalt eller kristeligt. For Hal Koch skulle Danmark og det politiske arbejde ikke bygge på ensidig *national* tankegang (Tyskland var afskrækkende eksempel på det!) og heller ikke på *kristendommen*. Der fandtes ikke en særlig kristen etik og kristne havde ikke særlig indsigt at gøre gældende, men i demokratiet famlede man sig frem til den bedst mulige løsning. Koch forsvarede samarbejdspolitikken som den mindst ringe løsning, fordi eksistensen af en øvrighed var meget vigtig for ham. Da modstandsbe-

vægelsen vandt frem, stod han mere alene med den holdning, og samtidigt var han hele tiden genstand for danske nazisters vrede. Et mordforsøg blev det også til. Efter befrielsen blev han endnu mere kendt som fortaler for demokrati, som han forstod som folkelig samtale. I teologisk lys så han demokrati som et udtryk for det almindelige præstedømme og for den måde, hvorpå kristne kunne engagere sig i samfundet, rent folkeligt. Således var linjen trukket tilbage til Grundtvig og Luther.

Hvad der savnes

Ved vejs ende kan en anmelder altid sige, at en bog mangler noget. Jeg kunne selv godt have ønsket mig udfoldet, hvad hans kirkelige baggrund betød. Ved forsvarshandlingen blev Hal Koch rammende karakteriseret som en brobygger. Dette kunne have været yderligere uddybet i bogen. Det kunne være frugtbart at se ham som en brobygger mellem de kirkelige retninger ved at trække linjer tilbage til hans hjem, som han forblev stærkt knyttet til. Hal Koch voksede op i et kristeligt og socialt orienteret vækkelsesmiljø hos sin betydelige far, Hans Koch. Det siger noget om hans baggrund, at han blev døbt "Hans Harald" (*Hans* efter sin far, *Harald* efter Kirkefondets store lægmandsskikkelse, vækkelsesmanden Harald Ostfeld Lange). Hjemmet var både præget af vækkelsesteologi i Indre Missions udgave, af kulturåben liberalteologi og et stærkt socialt og politisk engagement på kristelig grund. Provst Hans Koch stod i samtiden for en særlig "engelsk" i dansk kirkelig, og en nærmere sammenligning ville nok have kunnet påvise talrige forbindelseslinjer mellem denne linje og sønnen Hal Kochs holdninger. Mod sin baggrund synes Hal Koch aldrig at have foretaget noget opgør, sådan som mange af hans jævnaldrende gjorde det i bevægelsen Tidehverv. Hal Koch

justerede højst lidt på hjemmets teologiske arv ved at inddrage lidt fra Luther, Barth og Grundtvig, men Tine Reehs eksempler fra Kochs prædikener viser tydeligt, hvor meget fromheden fra vækkelsesmiljøet slog igennem. Også samfundsengagementet videreførte han fra sin far. I dag vil det måske undre nogen, at Hal Koch kunne tale meget pænt om Indre Missions anliggender og med tiden også engagere sig i Ydre Mission. Dette viser imidlertid en kontinuitet tilbage til hjemmet, som godt kunne være understreget endnu mere i bogen. Hal Koch havde synspunkter, der fik ham til at lyde som henholdsvis en grundtvigianer og en tidehvervsmand. Men han kunne også lyde som udpræget missionsmand: "Jeg er kristen, det vil sige bundet til den Herre Jesus, kaldet i hans Tjeneste". Han kunne tale om omvendelse og skel, ret forstået (s. 508ff, 542). Bøn og Golghata talte han om i prædikener som en anden KFUM-mand (s. 598, 607). Selv helliggørelse – Tidehvervs største aversion – prædikede han om: "min kristne tro, Troen på Syndernes Forladelse i det eneste Navn, i hvilket der er Frelse, Troen paa den Gud, der skænker sin Kærlighed til svage og syndige Mennesker og i sin Naade af dem skaber Kæmper" (s. 452). Og til skolekammeraten Løgstrups irritation brugte Hal Koch uden videre udtrykket "Vor Herre Jesus Kristus" (s. 585) i sine prædikener. Jo, der var langt fra Koch til datidens Tidehverv! Ud fra nutidens kirkelige retninger kan det være svært at forstå, hvor Hal Koch egentlig stod. I lyset af sin fars linje giver det bedre mening.

Man kunne også ønske sig, at bogen havde været ført helt til ende og ikke slutet i 1945. Det store spørgsmål om kristendom/kultur var fortsat vigtigt, og hvordan forholdt Hal Koch sig til den nye situation? Og hvis Hal Koch virkelig blev mere præget af Grønbech efter 1945 (s. 436), hvorfor

så holde her? Hvis den ældre Koch tolkede 1800-tallet anderledes end før (s. 437), kunne det også være et godt argument for at fortsætte undersøgelsen. Det er ikke let at argumentere sagligt for at stoppe undersøgelsen i 1945. Men hvorfor så ikke sige ligeud, at opgaven var stor nok endda og at

bogen ikke kunne tåle at være blevet dobbelt så tyk!

Man kan jo altid ønske sig mere af en bog, men som den foreligger, er det et yderst solidt, lærerigt og nyttigt værk om en spændende tid og vigtige principielle debatter på det højeste teologiske niveau.



Jøder og kristne i Danmark. Fra Middelalderen til nyere tid
Martin Schwarz Lausten
Anis 2012
352 sider

Anmeldt af **Kurt E. Larsen**

I årene fra 1992-2007 udgav professor Martin Schwarz Lausten ikke mindre end seks bind om forholdet mellem jødedom og kristendom i Danmark. Først om den danske kirkes principielle forhold til jødedom og jøder i de mange århundreder, hvor der endnu ikke fandtes en eneste jøde i landet. Da der i 1600-tallet begyndte at bo jøder her, udvides undersøgelsen til også at omhandle den rent praktiske behandling af jøderne i landet. Det er en imponerende forskningsbedrift, hvor Lausten har fulgt sin glimrende metode fra sine mange reformationsstudier: Grundige referater af et stort kildemateriale, som på den måde bliver tilgængeligt for flere. Da de seks bind tilsammen fylder 3400 sider, er det en god ide at Anis forlag nu har udgivet denne bog, der er et mere overskueligt "referat" af de seks andre.

Man kan ikke beskyldte Lausten for at have lavet et skønmaleri af Danmarks og især danske kirkefolks udtalelser om og behandling af jøder gennem tiden. Tværtimod viser han, hvordan kristne prædikanters sikkert velmente ord kan virke helt forker-

te i samtid og eftertid – som for eksempel når Prenter skrev, at jødehadet var jødernes egen skyld (s. 314) eller når Chr. Bartholdy midt under nazismens rædselsregime prædikede, at de aktuelle jødefølgelser var Guds straf (s. 301). Lausten dokumenterer også på beskæmmende vis, hvordan fordomme, modstand mod rettigheder til jøder og egentligt jødehad har floreret gennem tiderne: Søren Kierkegaard var antisemit (s. 173), Martensen var antisemit (s. 222), Grundtvig var anti-jødisk (s. 226) og så videre. Det er godt at få sådanne forhold frem i lyset, så vi i dag kan lære af fortidens fejl og synder.

Lausten placerer sig i den samme tradition i dansk kirkehistorieskrivning som P.G. Lindhardt, der til forskel fra for eksempel Hal Koch ikke ville bringe kristen teologisk vurdering ind i historieskrivningen. For Laustens vedkommende betyder det, at hans fokus bliver på de kristnes fordomme og jødernes ret til fuld ligestilling – også teologisk. Han kritiserer således det fremragende dokument: "Den Danske Kirkes Stilling til Jødespørgsmaalet" fra 1943

for overhovedet at nævne den teologiske forskel på kristentro og jødedom. Man fornemmer den holdning bag bogen, at enhver kristen teologisk opfattelse, der hævder troen på Jesus Messias som den eneste vej til frelse, er “anti-jødisk”. Således beskyldes folkekirkens kollektbøn til 10. søndag efter trinitatis (indtil 1992) for at have været “anti-jødisk”, fordi den taler om at det gamle Israel i sin vantro slog ordet hen i vejret (s. 244). Derfor har Lausten det også svært med Israelsmissionens anliggende, selvom han har respekt for deres hjælpearbejde.

Tilbage står de spørgsmål: Hvordan kan man overhovedet prædike om Jesus som eneste vej til frelse uden at blive “anti-jødisk”? Er man “anti-jødisk” blot ved at prædike som Jesus og Paulus? I så fald er

ordet “anti-jødisk”, for ikke at sige “anti-semitisk”, brugt i en helt anden betydning end den dagligdags – og det er forvirrende. Her savner man en større grad af teologisk vurdering af alt det værdifulde materiale, der er blevet hentet frem.

En egentlig fejl må der have sneget sig ind på side 175: At mange kristne endnu i dag kalder Palæstina for “det hellige land” betyder vel ikke, at de regner det for “de kristnes land”. Der må vel menes: Jødernes land?

Alt i alt: Bogen er en pædagogisk og nyttig oversigt over et stort område i dansk kirkehistorie med henvisninger til det grundigere værk for dem, der vil gå endnu dybere ind i problemstillingen.



Missional Transformation: A Constructive Discussion Applying the Theologies of the Mission as Transformation Movement and Stanley Hauerwas
Andreas Østerlund Nielsen
Aarhus Universitet 2012
311 sider

Anmeldt af **Anna Marie Aagaard**

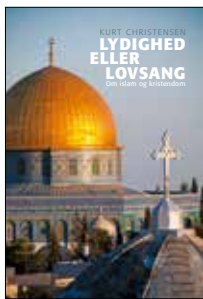
Andreas Østerlund Nielsen er ikke den første missionsteolog, der har undersøgt de teologiske strømninger, der i den seneste halvdel af 1900-tallet har fokuseret på lokalmenigheden som instrument for Guds mission (*missio dei*). Han er heller ikke den eneste, der anvender betegnelsen “the Missional Church Conversation” (MC) om spillet mellem disse teologier, og, endelig, er han ikke alene om at forstå “lokalmenigheden” som “a particular, identifiable place” karakteriseret af “proximity, supportive relationships, sharing of resources, struggling and growing together in faith” (8). Dermed placerer han bevidst sin omfattende missionsteologiske viden i arven fra Lesslie Newbigin og The Gospel and Culture Network. Hvor denne arv er aktiv, kommer der missionsteologisk eftertryk på *kulturanalyse, teologi i kontekst og missional kirkeforståelse* (5).

Østerlund Nielsens ph.d.-arbejde med “The Missionary Church Conversation” begynder så med de ændringer (changes), der står centralt i den teologiske forvaltning af arven, nemlig “right relationship with God

and others”; transformed living as a new social community” og “overcoming principalities and powers”. Ingen af disse forandringer er enkle eller lette at gå til. Med rette må Østerlund da også konstatere (16), at “the Missionary Church Conversation” de facto plages af uløste dikotomier mellem Guds og menneskers mission, mellem mission som indsats/aktion og mission som ekklesial væremåde, og mellem reformerte og anabaptistiske kirkelige traditioner (jf. 255-262). Som de indledende overvejelser er stillet op, leder de lige ind i afhandlingens problemstilling: *Hvad nu hvis* missionale menigheder koncentrerede sig om at forstå deres “faith and order” ved hjælp af det langtidsholdbare, bibelske begreb “transformation” som blandt andet anvendes af den radikal evangelikale “Mission as Transformation Movement”. Dermed, sådan lyder tesen, kan afhandlingen bidrage til at skærpe både teologi og praksis i missionale menigheder. Og det hjælper at tage Stanley Hauerwas med på vejen. Ikke fordi denne amerikanske teolog har beskæftiget sig meget med missionsteologi, men fordi han

understreger kristenliv som vidnesbyrd og “transformation” og forstår “transformation” ligesom hovedparten af MC teologerne, nemlig som “an ongoing process of total re-orientation of life with all its aspirations, ideologies, structures, and values” (23, 289). “Transformation” rummer “frihed og evnen til at modtage livet som en gave”. Der er tale om “transformation *from* the world” til at leve i tilbedelse af Jesus Kristi Gud og Fader og således blive udrustet til at ændre verden i positiv retning (143).

Afhandlingens viden om missionsteologi er umiskendelig. Abstraktionsniveauet er højt, og man må renoncere på konkrete svar på hvordanspørgsmålene: *hvordan* lokalmenigheden kan fungere på grænsen mellem Guds rige (*missio dei*) og historisk kontekst. Til gengæld får den tålmodige læser (bogen er omstændelig) adgang til en lang række teologiske udkast, der er genuint optaget af at eftertænke menigheden som vidne om Guds mission i verden.



Lydighed og lovsang. Om islam og kristendom Kurt Christensen Kolon 2013

Anmeldt af **Niels Henrik Arendt**

Professor ved Menighedsfakultetet, dr. theol. Kurt Christensen har skrevet en omhyggelig bog om islam set fra et kristent synspunkt. Lad det indledningsvist være slået fast, at der er tale om en helt igennem ordentlig og sympatisk redegørelse. Uden at være ekspert på området kan jeg sige, at jeg ikke er stødt på en eneste graverende fejl i bogen. Den er også veldokumenteret med hyppige henvisninger til den omfattende sekundærlitteratur, som Kurt Christensen har frekventeret. Han gør ikke nogen hemmelighed af, hvorfra han henter sine vurderinger og fortolkninger. Bogen bringer vel af samme grund ikke afgørende nyt for dagen, men den fremstår som en vældig god introduktion til islam.

Kurt Christensen gør allerede i forordet opmærksom på, at bogen er skrevet ud fra et en kristendomsopfattelse af *luthersk, konservativ og evangelikal farve*; dette udgangspunkt genspejles også i en vis udstrækning i litteraturlisten. Men selvom den således ikke prætenderer at være en neutral fremstilling af islam, er det samtidig dens ambition, at den skal være retvisende i skildringen af islam, således at

flertallet af muslimer vil kunne genkende deres religion i denne fremstilling. Det tror jeg på en måde, de vil. Forfatterens sans for fairness fører til, at han omhyggeligt og nuanceret fremfører, hvad der kan siges både af positivt og negativt om et bestemt synspunkt. Ikke noget med at springe over, hvor gærdet er lavest og forfalde til rosende eller kritisk ensidighed. Og det skal bogen roses for, selvom det her og der kan fornemmes lidt omstændeligt (på den ene, på den anden, ja nærmest på den tredje side).

Samtidig er titlen *Lydighed og lovsang* dog et klart udtryk for både, hvor forfatteren ser den afgørende forskel imellem islam og kristendom, og hvor hans egen sympati ligger. Selvom islam også rummer hengivenhed, ser Kurt Christensen dog primært troen i islam som udtryk for et lydigheds- eller ligefrem kontraktforhold til Allah, mens det personlige og overskuddet i den kristne tro gør lovsangen til den afgørende trosytring. Det er ikke en opsigtsvækkende, men ikke desto mindre meget nyttig distinktion, der får (d)en afgørende forskel frem.

Det hænger sammen med den afgørende forskel i åbenbaringens karakter hos de to;

i islam er det Guds lov, der åbenbares, mens kristendommens åbenbaring indebærer et møde med Gud selv. Uden at man skal gøre islam til en ren lovreligion, bliver loven og dens opfyldelse alligevel det afgørende omdrejningspunkt i de aller fleste udgaver af islam, sådan som den også er det i de primære kilder.

Stort set alle bogens kapitler er bygget op over den samme læst. Først en fremstilling af islams syn på et grundlæggende emneområde. Og her kommer forfatteren om ved alle vigtige sider af islam – på nær én (det vender jeg tilbage til). Derefter spørgsmål og kommentarer til dette syn og (i de fleste tilfælde) en ret kort sammenligning med et tilsvarende kristent synspunkt med henblik på ligheder og forskelle. Kurt Christensen springer ikke de mange ligheder over, men slår dog samtidig ned på de klare forskelle. Som hovedregel uden egentlig at fremhæve det ene overfor det andet, selvom man som allerede sagt er klar over, hvor forfatteren selv står. Hans spørgsmål til islam er gode, om end også forventelige – der er ikke mange skæve vinkler i bogen. Som bogen er bygget op fylder fremstillingen af islam klart det meste, mens kristendommen hovedsagelig dukker op ved hvert kapitels afslutning.

Jeg vil gerne fremhæve bogens læselighed, selvom den har lærebogens karakter – den vil også for lægfolk kunne læses, bruges (og anbefales) som et godt og grundigt værk til viden om islam. Også leksikalt og som opslagsbog er det vanskeligt at sige det noget på.

Når alt dette positive er sagt – og det skal virkelig siges – vil jeg dog alligevel tildele mig at fremføre visse kritiske bemærkninger. Ja, måske er det i virkeligheden kun en enkelt indvending, jeg vil fremføre, men i forskellige variationer. Når man har læst hele bogen sidder man med en fornemmelse

af, at en ting ikke for alvor kommer op til overfladen: islam som *liv*. For rigtig mange af klodens mere end 1 mia. muslimer er der også glæde, fællesskab, undertiden fest forbundet med at være muslim. Det får man ikke meget fornemmelse af i bogen. Kurt Christensen har et klart blik for, at islam er en handlingsreligion, men den kommer til at fremstå mere 'tør', end den efter min erfaring opleves af flertallet af muslimer. Og nu vover jeg en påstand, som jeg ikke ved om er korrekt, men som jeg i hvert fald fornemmer er dækkende: bogen bygger øjensynligt ikke på mange personlige møder med muslimer. Kurt Christensen grundige kendskab til islam er hovedsagelig et andenhåndskendskab. Og det er der i udgangspunktet ikke noget forkert i, når man går så omhyggelig til værks, som han gør, men det kommer alligevel til at præge fremstillingen.

Måske er det også derfor, at Kurt Christensen er så omhyggelig med dokumentationen; på stort set hver eneste side er der adskillige sidehenvisninger til andre fremstillinger eller citater. Sine steder så meget, at det ligefrem er trættende ('hvorfor skriver han dog ikke bare af karsken bælg', tænker man) – eller nærmest komisk, som når der anføres kilder til næsten selvindlysende udsagn om kristendommen. I øvrigt er vægtningen mellem Koranen og sekundærlitteraturen i henvisningerne lidt påfaldende.

Nok er lydighed omdrejningspunktet i islam, men der er for mange muslimer også lidenskab forbundet med troen (og her tænker jeg ikke først og fremmest på de politiske, rabiate udgaver). Sagt på en anden måde: Lydigheden kan jo være en form for 'lovsang'. Forfatterens sympatiske forsøg på en afbalanceret, nuanceret fremstilling af islam fører i virkeligheden også til en temmelig lidenskabsløs fremførelse af de

kristne indvendinger. Selvom man hurtigt kan få nok af de mange polemiske artikler og bøger om islam, som er fremkommet i de senere år, fornemmer man i dem i hvert fald, hvor meget der står på spil i mødet mellem de to trosformer. I virkelighedens verden går det mere dramatisk til, end det gør i Kurt Christensens bog. Eller sagt på endnu en måde: Der er altså ikke særlig meget lovsang i bogen bortset fra titlen.

Lad mig på falderebet nævne endnu to ting. Kurt Christensen behandler både islam og kristendom som *religioner* på samme niveau. Det er de selvsagt også for en historisk og religionsfænomenologisk betragtning. Men det af den dialektiske teologi stærkt fremførte synspunkt, at kristendommen grundlæggende er noget andet end *religion*, har ikke meget plads i bogen. Det skal man selvfølgelig også være varsom med i en sådan sammenlignende fremstilling, fordi man på den måde på forhånd kan skaffe sig en fordel eller et udgangspunkt, som modparten definatorisk ikke kan komme på højde med. Men samtidig må man

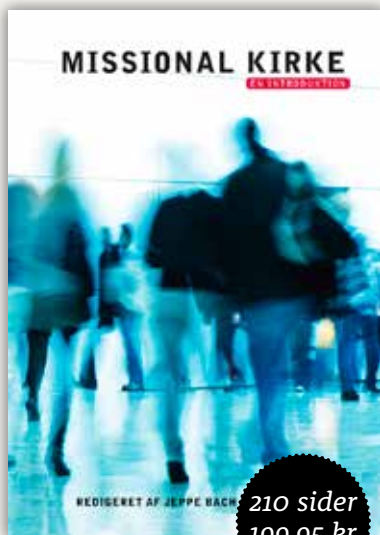
sige, at dette synspunkt alligevel åbner for nogle indsigter i kristendommens egenart, som er afgørende, dens begivenhedskarakter eller historisk-narrative karakter.

Og så endelig en for mig at se påfaldende mangel i Kurt Christensens læsning, nemlig den engelske forsker og biskop Kenneth Craggs mange bøger om islam og kristendom. Hvis ikke jeg har overset noget, henvises der kun til Cragg et enkelt sted og på anden hånd – og ovenikøbet forkert stavet. Cragg går længere end Christensen i sin imødekommenhed overfor muslimerne, men formår dog samtidig at få kristendommen til at fremstå som den fuldstændigt uafviselige udfordring for muslimer. Måske skal man være så anfægtet af islam, som Cragg er (og som Christensen efter alt at dømme ikke er), for virkelig at levere den afgørende apologi for kristendommen. Afslutningsvist: Lad disse kritiske bemærkninger ikke skygge for, at det virkelig er en ordentlig bog, Kurt Christensen har skrevet, læse- og anbefalelsesværdig.

JEPPE BACH NIKOLAJSSEN

Missional kirke - en introduktion

KOLON



Udtrykket missional kirke har i flere år været på manges læber. Jeppe Bach Nikolajsen har samlet en række artikler om emnet med bidragsydere både fra ind- og udland.

Bogen bidrager til drøftelsen af, hvilken rolle kirken bør spille i det danske samfund i dag.

Bogen indeholder bidrag af Steen Skovsgaard (forord), Jeppe Bach Nikolajsen, Michael W. Goheen, Mogens S. Mogensen, Karsten Nissen, Asger Chr. Højlund, Peri Rasolondraibe og Lasse H. Iversen.



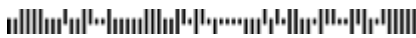
»Traditionelt er mission ofte blevet forstået som det kristne Vestens forsøg på at kristne den øvrige ikke-kristne verden. Nu er der imidlertid fremvokset en dybere forståelse af, at mission er en del af kirkens væsen og må være en del af kirkens liv i alle kulturer, på alle steder og til alle tider. Denne forståelse bliver behandlet i en række indsigtsfulde kapitler i denne bog skrevet af fremragende teologer. Bogen kan bidrage til at forny og inspirere enkeltmennesker og menigheder til mission i vor tid. Den anbefales på det varmeste!«

*Tormod Engelsviken,
professor i missionsvidenskab,
Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo*



I den sidste halvdel af det tyvende århundrede er forståelsen af, at kristen mission er en deltagelse i Guds mission, vokset frem både blandt ortodokse, protestantiske og katolske kristne. Jeg håber, at denne bog kan blive startskuddet på en proces, der kan føre til en bevidsthed om, hvad mission i Danmark indebærer. Det er afgørende, at lokale menigheder over hele Danmark reflekterer over dette. Denne bog er vigtig i denne sammenhæng. Den fortjener at blive læst og drøftet!

*Jonas A. Jørgensen,
generalsekretær i Dansk Missionsråd*



INDHOLD

INTRODUKTION

Har Menighedsfakultetet problemer med etikken? Jeppe Bach Nikolajsen	91
---	----

ARTIKLER

Fordring og livsytringer K.E. Løgstrups etik med et udblik til dens relevans i det 21. århundrede Kurt Christensen	93
--	----

Naturalisme, etik og offentlig fornuft Jakob V. Olsen	109
--	-----

Menighedens liv med Bibelen Kevin J. Vanhoozers bidrag til udviklingen af en ekklesiologisk hermeneutik Jeppe Bach Nikolajsen og Kristian Kappel	121
--	-----

Tempelsymbolikken i Israel og den gamle Orient Jens Bruun Kofoed	135
---	-----

RESPONSUM

Frelse og fortabelse - et responsum til Peter V. Legarth Kaj Mogensen	148
--	-----

ANMELDELSER

Hinanden - indspil til en kristen menighedskultur Jeppe Bach Nikolajsen	157
--	-----

Evangeliet om kongen En genopdagelse af de gode nyheder Asger Chr. Højlund	159
--	-----

Allah: A Christian Response Kurt Christensen	161
---	-----

The Bible Made Impossible: Why Biblicism Is Not a Truly Evangelical Reading of Scripture Peter V. Legarth	167
--	-----

Kristendom, historie, demokrati Hal Koch 1932-1945 Kurt E. Larsen	170
---	-----

Jøder og kristne i Danmark Fra middelalderen til nyere tid Kurt E. Larsen	174
---	-----

Missional Transformation Anna Marie Aagaard	176
--	-----

Lovsang eller lydighed Om Kristendom og islam Niels Henrik Arendt	178
---	-----