

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 4/2002

Redaktion: Mogens Müller, Niels Henrik Gregersen, Martin Schwarz Lausten og Kirsten Nielsen

Troels Engberg-Pedersen Hvad er det værd at vide om Paulus lige nu? **241**
Anders-Christian Jacobsen Augustin om menneskets opstandelse **255**
Niels Henrik Gregersen Fra urværket til netværket. Teologi mellem fysik og
informatik **272**
Litteratur **296**

Hvad er det værd at vide om Paulus lige nu?¹

PROFESSOR, DR. THEOL.
TROELS ENGBERG-PEDERSEN

Problemet

Ved de to teologiske universitetsfakulteter i Danmark forskes og undervises der i apostlen Paulus. Det er derfor til stadighed naturligt at stille spørgsmålet i denne artikels titel i en lidt præciseret form: Hvad er det lige nu relevant at beskæftige sig med i forbindelse med Paulus på et dansk teologisk universitetsfakultet?

Relevant for hvem og hvad? Det teologiske studium er et professionsstudium – ikke et konfessionsstudium – på universitetet. Hvilke forskningsspørgsmål er da i stand til at gøre Paulusstudier relevante, dvs. interessante og væsentlige, på universitetet uden for teologien? Og hvordan inden for teologien forstået som en helhed, der rummer andre elementer end lige Ny Testamente: kirkehistorie, systematik m.v.? Som professionsstudium er teologien imidlertid også i direkte kontakt med kirken: Universitetet uddanner præster, ikke alene præster, men også – og i høj grad – præster. Hvordan kan man så gøre Paulusstudier relevante, dvs. interessante og væsentlige, for kirken? Set i det samlede lys handler titlens spørgsmål altså om en problemstilling, der både er central og bred: Hvad har studiet af Det Nye Testamente (og her altså Paulus) at byde på uden for faget selv i forhold til alle de nævnte områder – uden for teologien (men på universitetet), inden for teologien og i kirken?

Men behøver man virkelig kaste nettet så bredt? Er det ikke godt nok at spørge efter, hvad der er relevant eller værd at vide om (fx) Paulus i forhold til faget Ny Testamente selv med dets egen interne forskningstradition?

Desværre nej. En af bevæggrundene til at stille spørgsmålet er min fornemmelse af risikoen for en omsiggribende atrofi eller sterilisering af den nytestamentlige videnskab. Man studerer Paulusteksterne. Og man studerer de historiske spørgsmål, som har været diskuteret i forbindelse med teksterne i de sidste 150 år. Man forsøger så – selvfølgelig – at finde bedre svar på de samme spørgsmål. Nogle gange lykkes det virkelig. Men i langt de fleste tilfælde lykkes det ikke, og resultatet er kun, at der nu er føjet endnu en lille, ubetydelig brik til det i forve-

1. Tiltrædelsesforelæsning ved Københavns Universitet, 1.2.2002. For at bevare forelæsningsens karakter af oplæg til refleksion og diskussion trykkes den her i en kun let tillempet form.

jen næsten uoverskuelige bygningsværk, som Paulusforskningen udgør. Der er en kolossal inert i alt dette. Det er forskning, der afføder forskning, der afføder forskning osv. Og som det også går i den virkelige verden, er resultatet af så megen indavl, at det afkom, forskningen nedkommer med, gradvis bliver mere og mere kraftesløst. Denne forskning – dele af den, vel at mærke, men altså betragtelige dele – fører ikke rigtigt nogen steder hen. Den har mistet sin retningsans.

Jeg har med vilje tegnet et noget negativt billede her. Som vi skal se, er situationen langt mere sammensat. Faktisk er pluralismen i den forskning, der bedrives på området, ret overvældende. Det er kun godt. Og når jeg i det følgende vil forsøge at bringe lidt orden i sagerne, er det på ingen måde for at indkapsle pluralismen eller forhindre folk i at gå ud ad den tangent, de nu har lyst til. Tværtimod. Problemet er snarere, at der stadig er for megen forskning, der står i stampe ved de gamle spørgsmål og derfor har mistet enhver evne til at vække interesse hos andre end den allersnævreste kreds. Hvilke temaer og tilgange skulle man da vælge for at genvinde denne interesse, på universitetet uden for teologien, inden for teologien og i kirken?

Problemetets oprindelse

Lad os forsøge at belyse problemet ud fra den nytestamentlige videnskabs udvikling i de sidste 100 år. Hvad er der gået galt? Svaret ligger sandsynligvis i en kombination af to ting. Den første er eksegeese, altså tekstudlægning. Den anden er historisk kritik. Begge dele har deres fuldstændige berettigelse. Og begge dele skal absolut fortsat bestå. Men en særlig kombination af dem i det 20. århundrede har skubbet nytestamenteteksterne op i et hjørne og isoleret dem.

Som den historiske kritik blev formuleret for mere end 100 år siden, havde den en pointe, der var vendt mod samtidens dogmatisk teologiske forståelse: historisk set så tingene helt anderledes ud, end dogmatikerne forestillede sig. Her understregede den historiske kritik altså forståelsens forskellighed dengang og nu. Den profil gav stødet til en enorm selvtillid i nytestamenteforskningen. Man havde jo nu en opgave, som hele tiden gav status: at advare mod anakronisme, dvs. at understrege over for alle, der læste Bibelen mere eller mindre umiddelbart, at – det kunne man skam ikke! Samtidig blev der jo også åbnet for et umådelig rigt forskningsfelt: Hvordan hang tingene da faktisk sammen dengang?

Hvorfor følte de nytestamentlige forskere sig så ikke selv fremmedgjort i forhold til Det Nye Testamente, når de hele tiden understregede forskelligheden og distancen mellem dengang og nu? Der er sikkert flere grunde. Følelsen af virkelig at forstå teksterne på deres egne præmisser var givetvis med til at bygge en vis bro. Men vigtigst var

nok en bestemt anden side af beskæftigelsen med Det Nye Testamente: at den var »eksegese«, altså »udlægning«, af tekster, der havde normativ status. De indgik – og indgår – jo i kanon, som er et normativt begreb. Kombinationen af disse to ting – den historiske kritiks understregning af forskellighed og eksegesens selvopfattelse som udlægning af normative tekster – betød, at den nytestamentlige videnskabelige eksegese nu – i egen formening – havde fået alle kort på hånden: Den alene kunne fortælle, hvad teksterne gik ud på, og det, teksterne sagde, udgjorde den sande normative målestok for meneskers liv.

Denne kombination er næppe nogensinde blevet formuleret eksplicit. Og den passer heller slet ikke på nogle af de største (og tidlige) historisk-kritiske eksegeter som fx William Wrede og Albert Schweitzer. Men jeg vil hævde, at den har været ubevidst virksom i en meget stor del af den nytestamentlige videnskabelige eksegese, som blev foretaget i løbet af det 20. århundrede. Kombinationen forklarer nemlig, hvorfor de nytestamentlige forskere i det store og hele følte sig særdeles veltilpas med, hvad de foretog sig – og derfor blot fortsatte videre og videre i det samme spor. De havde forankret sig i fortiden og den historiske kritik, og de havde fået kanons *imprimatur* på deres praksis.

Men selvfølgelig var ikke alt godt. Nogle filosofisk bevidste forskere inden for nytestamentevidenskaben så klart det uholdbare og hermeneutisk uigennemtænkte i eksegesens position. Hvordan kunne man både insistere på historisk distance (i sig selv rigtigt nok) og også på den normative status af den kanoniske tekst *forstået i dens fortidighed* – når man selv levede, ikke i det 1. århundrede, men i det 20.? Denne problemstilling attakerede Rudolf Bultmann frontalt. Men fordi hans løsningsforsøg gjorde brug af nogle ideer – en heideggerinspireret eksistentialisme – som efterhånden gik af mode, faldt man de facto tilbage i den tidligere, uholdbare position.

Også uden for nytestamentevidenskaben selv – men stadig inden for teologien – mødte man kritik. Specielt systematikken havde et skarpt blik for det hermeneutisk naive i den fortidige forankring. Og nytestamentevidenskabens stadige pukken på forskellighed og distance følte mere og mere utilfredsstillende. Vi lever og tænker nu. Hvis nytestamentevidenskaben insisterede på de kanoniske teksters fortidighed, måtte den om det. I stedet for at holde op med at tage teksterne alvorligt, holdt man – i et vist omfang – op med at tage eksegesen alvorligt.

Uden for teologien så det bestemt ikke bedre ud. Andre universitetsfag kunne ikke opbyde den store interesse for et fag, der var så utvetydigt forankret i en fortidig normativitet. Og i kirken delte man i

vidt omfang den systematiske teologis fornemmelse af, at nytestamentevidenskabens resultater grundlæggende var irrelevante.

Jeg har tegnet et (negativt) idealiseret – nogle vil sige: forgrovet – billede af udviklingen. Men jeg tror, det holder stik. Det forklarer, hvorfor nytestamentevidenskaben en overgang har kunnet føles irrelevant både af de andre teologiske fag, af andre fag på universitetet og også uden for universitetet: i kirken – samtidig med, at den følte sig godt tilpas med sig selv.

Første skridt mod en løsning

Fra omkring 1970 begyndte der imidlertid at ske noget. Set i ét perspektiv – i forhold til resten af teologien og kirken – var det nærmest en forværring, set i et andet – i forhold til resten af universitetet – var det derimod en markant forbedring. Jeg tænker på anvendelsen på Det Nye Testamente af en række hermeneutisk bevidste metoder, der var udviklet inden for humaniora og samfundsvidenskaberne. Der var (og er fortsat på forskellige måder) marxistisk inspirerede læsninger, feministiske, kulturanthropologiske, videnssociologiske og i nyeste tid også læsninger inspireret af cultural og post-colonial studies. Og der var (og er fortsat) læsninger af strukturalistisk, semiotisk, retorisk, narrativt, reader-response og dekonstruktivt tilsnit og meget mere. Fælles for disse læsninger er, at de tager udgangspunkt i den moderne metodes selvforståelse og derpå læser det nytestamentelige materiale selektivt og til stadighed med spotlight fra den moderne bevidsthed. Teksterne læses altså grundlæggende udefra, og det drejer sig nu slet ikke længere om primært at belyse dem indefra i deres historiske betydning. Endnu mindre er det selvfølgelig forudsat, at de har en særlig, urørlig normativ status, som blot kan tages for givet.

Det er ikke forkert at karakterisere dette skifte som en intensiveret videnskabeliggørelse af studiet af Det Nye Testamente. Og det er også naturligt at forstå udviklingen som en afspejling af den fremadskridende sekularisering af et samfund som det danske. Nu er det langtfra sådan, at disse metoder har udkonkurreret den traditionelle historiske kritik. Tværtimod kører de to fortolkningstyper af sted sideløbende og også undertiden i blandet form. Så problemet om nytestamenteeksegens relevans er på ingen måde løst.

På én måde er det løst: Set i forhold til universitetsfagene uden for teologien har nytestamentevidenskaben ikke længere noget forklaringsproblem. Videnskabeliggørelsen af nytestamenteeksegens har indlysende nok betydet, at andre universitetsfag, der arbejder med beslægtede emner (og dem er der jo mange af), kan finde masser af stof til eftertanke i nytestamentevidenskaben.

På en anden måde er problemet imidlertid skærpet: Hvad skal de andre teologiske universitetsfag bruge nytestamentevidenskaben til? Og hvordan med kirken? Hvis nytestamentevidenskaben er blevet videnskabeliggjort ved at opgive sin normative forankring i kanon, hvis den ikke længere overhovedet kan bidrage til den normative refleksion, som er den systematiske teologis kerneområde, og hvis resultater – skulle man tro – er med til at bære kirken, ja, hvad skal man så overhovedet med den?

Kort sagt: Knuden er strammet i forhold til de øvrige teologiske fag og kirken, samtidig med at den er løst i forhold til universitetet i øvrigt. Er nytestamentevidenskaben ikke tippet over til den ene side, når den – ligesom universitetsteologien i øvrigt – tværtimod skulle ligge nøjagtigt lige på skæringspunktet mellem kirke og universitet?

Opsummering: To typer kritik

Alt dette var problematisering: et bidrag til en analyse af problemet. Før jeg skitserer en mulig løsning, kan vi opsummere ved at tale om forskellige niveauer af fortolkningen af Det Nye Testamente. Nederst er der, hvad man kunne kalde »basal kritik«. Det er en videreførelse af den oprindelige impuls fra den historiske kritik. Teksterne skal – så vidt det lader sig gøre – læses, og fænomenerne skal – så vidt det lader sig gøre – forstås, historisk »på deres egne præmisser«, dvs. med inddragelse af så meget relevant materiale som muligt fra den historiske samtid, og med så høj en grad af indlevelse i den fjerne fortid, som fortolkeren nu kan præstere. Vi ved alle, at en fuldstændig indlevelse – og dermed forståelse af den art – er både psykologisk og logisk umulig. Og vi ved, at nulevende mennesker overhovedet ikke ville kunne overtage den fortidige livsform præcis sådan, som den dengang var. Men man kan i det mindste gøre et forsøg på at forstå den.

Lad mig give et billede på, hvad denne del af operationen går ud på. Vi forestiller os, at vi skal i teatret for at se et skuespil fra naturalismens epoke, fx af Ibsen eller Tjekhov. I garderoben efterlader vi vores overtøj, men jo af gode grunde ikke hovedet. Vi sætter os til rette i vores stole inde i salen. Lyset forsvinder, dvs. vores direkte omverdensoplevelse kobles fra eller i hvert fald ned. På scenen ser vi ind i dagligstuen i et norsk borgerhjem eller på et russisk gods. En række skikkelser går rundt mellem hinanden og taler. Vi anstrenger os af al magt for at forstå, hvordan *deres* indbyrdes forhold er, og hvilke forståelser af verden *de* har – til forskel fra vores egne. Vi kan selvfølgelig kun forstå, hvad der foregår på scenen, ved hjælp af det hoved, vi har bragt med os ind i teatersalen. Men vi *forsøger* (jf. det slukkede lys) at forstå så meget som muligt af *deres* forståelser, uanset hvor

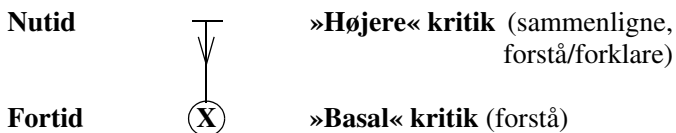
forskellige de er fra vores egne. Ja, jo mere forskellige de virker, desto mere forsøger vi at forstå dem i deres anderledeshed.

Den type basal kritik er efter min mening en nødvendighed, netop fordi der er forskel mellem dengang og nu. På det punkt havde den historiske kritik ret. Men fra denne basale kritik bør fortolkeren også løfte sig op til at applicere en eller flere af de moderne metoder på stoffet. Det kunne kaldes »højere kritik«. Den er højere, fordi den ved at applicere et af de moderne perspektiver på stoffet udefra åbner for en sammenligning af det nytestamentlige stof med andre former for beslægtet stof, enten inden for vores egen tradition eller i andre religiøse og ikke-religiøse traditioner. For at kunne sammenligne må man dels have et sammenligningspunkt – det leverer det moderne metodiske perspektiv – dels må man have løsgjort sig fra det indefra-læsende perspektiv, der umiddelbart går ud fra, at verden er, sådan som den fremtræder inden for netop den verden, man undersøger. Sammenligning kræver principielt ligestilling mellem de to fænomener, der sammenlignes. Den kan derfor kun foretages dér, hvor man har været parat til at tage skridtet fra læsningen indefra til læsningen udefra, så at sige at løfte sig op over teksten.

Skridtet fra basal kritik til højere kritik er altså et skridt i retning af almengørelse. Man »udlægger« nu ikke bare, hvad denne tekst betyder, men siger også noget om, hvilken slags tekst det er, hvilken slags fænomener den behandler osv. På den måde bliver man nu også – stadig set udefra – klogere på teksten, i stedet for primært at ville lære af den. Med skridtet til højere kritik når man – hvis alt går vel – frem til at blive klogere på, hvor og hvordan den tekst og det fænomen, man studerer, hører hen inden for en samlet forståelse af verden, religiøs som ikke-religiøs. Dette er – vil nogle sige – et forsøg på at bemestre teksten frem for at åbne sig i lydhørhed over for den. De har ret: Det er ethvert forsøg på at analysere og forstå. Og det er nu engang opgaven på et universitet.

Men husk, at der også er den basale kritik. Ingen læsning af Det Nye Testamente er god nok, før den – i princippet – har gennemført *begge* typer kritik. Faktisk forudsætter en ordentlig højere kritik, at man har gennemført den basale. Ellers ved man knap nok, hvad det er man taler om.

Lad os prøve at anskueliggøre dette med en tegning:



Næste skridt mod en løsning

Men nu tilbage til problemet: Hvordan skulle en læsning af de to nævnte typer kunne løse nytestamentevidenskabens problem med at være relevant for de øvrige teologiske fag og for kirken? Jeg håber, at hvad jeg har sagt indtil nu, trods formuleringerne vil finde en vis genklang hos folk, der kender til disse sager. Jeg kan forestille mig modstand mod at gøre den videnskabeliggjorte, metodisk bevidste udefra-læsning til »højere« kritik. Men jeg stoler på, at man vil nikke gendende til det almene billede af udviklingen og dermed også af det problem, som nytestamentevidenskaben befinder sig i.

Herfra hører imidlertid nok enigheden op. Jeg regner med stor modstand mod det forslag, jeg vil fremlægge til løsning af problemet om nytestamentevidenskabens relevans for den øvrige teologi og for kirken. Modstanden vil ikke kun komme fra disse parter, men også fra de andre universitetsfag, som ellers indtil nu kun har haft grund til at glæde sig.

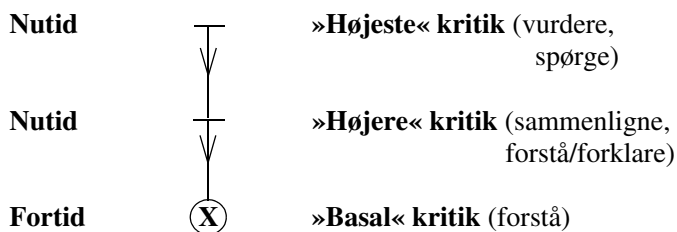
Her er forslaget. For det første: Teologien må reformere sin selvforståelse, så den nu forstås som en normativ videnskab, der til besvarelse af sit grundlæggende normative spørgsmål har direkte brug for alle videnskabelige, analytiske indsigter, i første række vedrørende kristendommen, i anden række vedrørende andre religioner og i tredje række vedrørende andre relevante videnskabers ikke-religiøse forskningsfelter. For det andet: Hermed adskiller teologien sig ikke fra andre relevante videnskaber inden for humaniora og samfundsvidenskaberne. Også de er normative og har til besvarelse af deres grundlæggende normative spørgsmål direkte brug for alle relevante videnskabelige, analytiske indsigter. For det tredje: Alle disse videnskaber er fælles om det grundlæggende normative spørgsmål, som er, hvordan mennesker – her og nu og i fremtiden – kan leve et godt liv. De adskiller sig alene ved deres forskningsområder: psykologiens, sociologiens, filosofiens, litteraturvidenskabens, religionshistoriens osv. Teologien har som sit forskningsområde primært kristendommens forestillinger om Gud.

Læg mærke til, at jeg siger, at alle disse videnskaber er fælles om et grundlæggende normativt *spørgsmål*. De *søger* svar på et spørgsmål; de kender det ikke på forhånd. Ja, hvis de tror, de kender det, er det lige præcis deres opgave at sætte spørgsmålstegn ved denne tro og give sig til at afprøve den på ny ved at spørge og analysere på en måde, som har mulighed for at forrykke det, man troede stod fast.

På den måde – hævder jeg – adskiller teologien som videnskab sig overhovedet ikke fra de andre relevante videnskaber. Som de er den både normativ – nemlig til stadighed optaget af at finde de bedst begrundbare svar på det normative grundspørgsmål, den deler med dem

– og også analytisk-videnskabelig. Den kan simpelthen ikke bruge noget, der ikke lever op til de til enhver tid gældende forestillinger om den bedst begrundede videnskabelige beskrivelse af verden.

Jeg kan formulere tanken ved at påstå, at der over den højere kritik, som i princippet altid bør tages i anvendelse på et nytestamentligt sagområde, ligger en »højeste« kritik. Det er den, som i lyset af den basale og den højere kritik forsøger at sige noget om, hvad det nytestamentlige fænomen, man har studeret, kan bidrage med til besvarelsen af det grundlæggende normative spørgsmål. Vi kan udvide vores tegning fra før:



Helt konkret: Man læser historisk og på tekstens egne præmisser. Man læser ud fra et eller flere moderne perspektiver, formodentlig valgt ud, fordi man finder, at de er særlig relevante for besvarelsen af det grundlæggende normative spørgsmål om det gode liv. Og endelig forsøger man at udtrække af hele arbejdet, hvad man har lært af nyt til besvarelsen af det normative grundspørgsmål.

Påstanden er selvfølgelig ikke, at man skal gennemføre hele dette forløb i arbejdet med et nytestamentligt fænomen. Jeg påstår egentlig heller ikke, at det overhovedet er muligt. Men jeg vil hævde, at det er den orden, der giver bedst mening til det, som intuitivt opfattes som den mest frugtbare nytestamentevidenskab for øjeblikket – og at det også er en orden og forståelse af nytestamentevidenskabens opgave, som med ét slag løser problemet om nytestamentevidenskabens relevans i hvert fald i forhold til de øvrige teologiske universitetsfag.

Indvendinger

Jeg kan forestille mig en lang række indvendinger, som jeg kun lige vil nævne uden at diskutere dem mere indgående.

Fra de ikke-teologiske universitetsfag vil man sikkert sige: Vores fag er da ikke dybest set normative på den måde, det hævdes her. De stiller ikke noget såkaldt grundlæggende normativt spørgsmål om, hvordan mennesker skal leve et godt liv. De stræber efter erkendelse, uden nogen særlig interesse.

Den indvending lader jeg stå uden nærmere kommentarer. Den giver selvfølgelig mening, og man kan forstå, hvad der bliver sagt. Alligevel har jeg meget svært ved at forstå, at den skulle være dækkende for, hvad der faktisk driver en beskæftigelse med disse fag. Meget vil selvfølgelig afhænge af, hvad man forstår ved normativitet. (Er fx enhver søgen efter erkendelse ikke et normativt anliggende?) Derom mere ved en anden lejlighed.

Fra de andre teologiske fag vil man sige: Teologien ikke blot *søger* svar på normative spørgsmål. Den sidder inde med dem. Den kender svaret. Svaret er jo: Gud!

Også den indvending lader jeg stå – men vender dog tilbage til den.

Endelig vil man fra kirken sige: Sæt, at teologien faktisk *søger* svar (som det er påstået her) – i kirken *forkyndes* svaret.

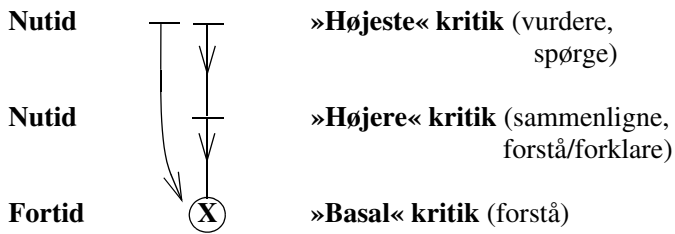
Også den indvending vil jeg vende tilbage til.

Normativitetens sted: nutiden (os selv)

Lad mig først minde om mit udgangsspørgsmål om, hvad det er værd at vide om Paulus lige nu, og klargøre, hvordan de tre former for kritik, jeg har talt om, er relevante for besvarelsen af det spørgsmål: Hvis man accepterer den orden, de formulerer, vil man – for at finde ud af, hvad det er værd at vide om Paulus lige nu – begynde, ikke med Paulus selv og altså heller ikke med den basale kritik, men med et eller andet nok så vagt formuleret normativt spørgsmål, som i sidste ende vil høre til under den højeste form for kritik. Det er så at sige det spørgsmål, der sender en tilbage til Paulus – hvorefter man så kan gå i gang med arbejdet i den rækkefølge, jeg har skitseret.

Pointen er her, at den normative dimension, der indgår i undersøgelsen, har sit udspring her og nu, i undersøgerens normative spør-gen. Den normative dimension kommer ikke fra Paulus' én gang for alle etablerede plads i den kristne kanon. I forhold til en traditionel teologisk eksegese – fx den, jeg påstod har været på spil i langt det meste historisk-kritisk eksegese – er der altså vendt fuldstændig op og ned på normativitetens sted. Tingene er vendt på hovedet. *Vi* stiller de normative spørgsmål. Og svarene skal tilfredsstillende *os*. *Vi* giver os ikke i kast med en læsning af (i dette tilfælde) Paulus, fordi *hans* normative status ligger fast én gang for alle.

Også dette kan vi udtrykke i vores tegning, som nu er fuldstændig:



Ser man på balancen mellem de teologiske fag på universitetet, vil sådan en forståelse betyde, at det er den systematiske teologi, der bliver det centrale udgangspunkt, vel at mærke, når den gebærder sig på den måde, jeg har skitseret, nemlig så den formulerer det grundlæggende normative spørgsmål som et genuint spørgsmål, der netop åbner for medinddragelse i undersøgelsen af *andre* nutidige forståelser, de være sig religiøse eller ikke-religiøse. Den vægtlægning på det systematiske perspektiv volder ingen problemer. Den gør hverken kirkehistorikere eller bibelexegeter overflødige. Dels er der jo fuldt af analysearbejde at foretage i det historiske stof, som ingen systematiker kan overkomme alene. (Og i øvrigt er jo – trods alt – teologi uden historie en meningsløshed.) Dels skal der jo *de facto* prædiktes over *bibelt* teksterne hver søndag – og ikke bare berettes om den første, den bedste moderne roman, præsten har læst i ugens løb. Ikke desto mindre gør vægtlægningen på det systematiske perspektiv det særlig vigtigt, at historisk arbejdende teologer er i tæt kontakt med systematikerne. Ikke sådan at forstå, at det er systematikerne, der skal formulere de normative problemstillinger, som de historisk arbejdende teologer så bare skal overtage som udgangspunkt for det historiske arbejde. Tværtimod: De skal selv formulere de normative problemstillinger – og gør det, vil jeg hævde, i mange, gode tilfælde faktisk også. Men det er immervæk systematikerne, der har det som deres centrale opgave at analysere alle de problemer, der indgår i her og nu at besvare det grundlæggende normative spørgsmål med det lille – og store – ord: Gud!

Reform af teologiens selvforståelse

Nu et andet presserende spørgsmål: Jeg har talt om nødvendigheden af at reformere teologiens selvforståelse på en måde, som giver fuld teologisk valuta til den nutidige, videnskabelige beskæftigelse med Det Nye Testamente, som ellers netop så ud til fuldstændig at have fjernet sig fra enhver teologisk relevans. Det er altså ikke den type beskæftigelse, der skal reformeres (men nok udvides med den højeste kritik), derimod teologiens traditionelle selvforståelse. Kan det virkelig være en rimelig påstand? Er det ikke bare at løse ét problem på en måde, som så rejser en hel række andre?

Nej. Faktisk er den her skitserede forståelse af teologiens opgave ikke noget, jeg har fundet på. Og det er heller ikke en forståelse, der er blevet introduceret for at løse den nytestamentlige eksegeses teologiske relevansproblem. Det er derimod en forståelse, som fornylig er blevet fremlagt (i USA) som et nødvendigt bud på en tidssvarende teologi: af Sheila Greeve Davaney i en bog med titlen *Pragmatic Historicism: A Theology for the Twenty-First Century* (Albany: State University of New York, 2000). Jeg kan ikke her gennemgå Davaney's forslag i nogen som helst detaljer. Jeg kan måske opsummere det ved at sige, at teologi efter Davaney's recept må være »analytisk, tentativ, fallibilistisk (dvs. sådan at den kan tage fejl og må begynde forfra igen) og åben mod fremtiden«. Den er mindst af alt blot en overføring af et én gang for alle, i traditionen fastlagt bud på menneskelivet til nutiden. Men når det er sagt, når traditionen er befriet for sin normative status, bliver den – vil jeg hævde – pludselig interessant på en helt ny måde. Så kan vi lære noget af den – i afvisning og/eller accept og med henblik på vores egen fremtid – i stedet for blot – mere eller mindre fortvivlet – at skulle overtage den.

Tilbage til Paulus

Lad os så endelig vende tilbage til Paulus og skitsere nogle konkrete svar på spørgsmålet i denne artikels titel. Når hele det store hermeneutiske apparat er på plads, hvad kunne det så være værd at vide om Paulus lige nu med henblik på vores egen teologiske refleksion over et godt liv for mennesker?

Lad mig først give nogle eksempler på, hvordan man faktisk inden for de allerseneste årtier har spurgt på nøjagtigt den måde.

For det første: Kvindernes ligestilling var – og er – et brændende, aktuelt problem. Og den kristne tradition på området både var og er det. Kan Paulus kaste lys over, hvordan vi skal eller ikke-skal håndtere det spørgsmål? Ja: ikke-skal! Paulus kan ikke bruges til at udrede det moderne spørgsmål om forholdet mellem kvinder og mænd. Tværtimod har man været nødt til at gøre op med ham (og den tradition, han repræsenterer). Derved – ved dette analysearbejde i forhold til en lille, men bestemt ikke uvæsentlig del af vores egen tradition – forstår vi bedre, hvor vi selv står og vil stå. Det er for så vidt en gammel sag. Men det er et godt eksempel. (Noget tilsvarende kunne siges om vores forhold til homoseksualitet.)

For det andet: Forholdet mellem jødedom og kristendom var – og er – et brændende, aktuelt problem. Og den kristne tradition på området både var og er det. Kan Paulus kaste lys over, hvordan vi skal eller ikke-skal håndtere det spørgsmål? Ja. Hvad mere er, det intensive arbejde med dette spørgsmål har ført til et helt nyt billede af Paulus selv

(»det nye Paulusbillede«), og det rummer et vældigt potentiale til afklaring af, hvordan vi selv skal håndtere det, vi kalder religionsmøder, inkl. det nu presserende spørgsmål om forholdet mellem kristendommen og islam.

For det tredje: Forholdet mellem religion og filosofi, kristendom og humanisme er – i hvert fald for nogle af os – et brændende problem. Kan Paulus kaste lys over, hvordan vi skal forstå det forhold? Ja, en mængde lys, men selvfølgelig ikke svar, vi kan overtage ubeset. (Jeg har selv forsøgt mig på dette felt med bogen *Paul and the Stoics*, Edinburgh/Louisville, 2000.)

For det fjerde: Forholdet mellem religion og politik er igen blevet et brændende problem. Kan Paulus kaste lys over, hvordan vi skal forstå det forhold? Det er der i hvert fald nogle, der i allernyeste tid igen har spurgt om, først og fremmest i USA, hvor temaet »Paul and politics« på ny er på dagsordenen, også før den 11. september 2001.

Igen og igen ser vi altså, hvordan Paulus har været en rigtig god skikkelse at tænke med, en person, man kunne arbejde med historisk og videnskabeligt, så man også kunne blive klogere på, hvor man selv normativt ville stå.

Til slut nævner jeg et tema, der forekommer mig at presse sig voldsomt på lige nu, hvis man vil arbejde med en central moderne problemstilling også i forhold til Paulus: kroppen. Kroppen har været umådelig stedmoderligt behandlet i europæisk kultur gennem århundreder. Den har indlysende nok været der og sat sig sine dybe spor. Men den har ikke haft den plads, der tilkommer den i refleksionen over kulturen. Selvfølgelig: Der er undtagelser, og jo længere man kommer op mod vores egen tid, desto flere bliver de. I filosofien (fx Merleau-Ponty), i sociologien (fx Bourdieu eller Bryan Turner), i æstetikken osv. Men alligevel! Og – kunne man spørge – hvordan i teologien?

Helt grundlæggende er følgende problem: Hvordan skal man sammenholde, hvad man vil sige om den menneskelige krops betydning for vores omverdensforhold, med de andre, mere kognitive og intentionale beskrivelser, man finder af omverdensforholdet? Hvordan *er* vi i verden? Her er der nok at gøre med henblik på at bidrage til besvarelsen af vores moderne, normative grundspørgsmål. Hvilken rolle skal vores kropslighed spille i forståelsen af det gode liv? Hvilke roller spiller kroppen faktisk?

Men der er også nok at gøre med at få styr på, hvad Paulus selv har at sige om spørgsmålet. Han taler umådelig meget om krop og i de mest forskellige sammenhænge. Først må man i lyset af antikke forestillinger forsøge at forstå, hvad han selv mente (den basale kritik). Samtidig må man tage moderne teorier i brug for at få mere overord-

net hold på, hvad han siger om krop (den højere kritik). Og endelig må man forsøge at sige noget om det moderne, normative grundspørgsmål ved at tænke med, om og imod Paulus (den højeste kritik).

Men taler Paulus ikke først og fremmest om Kristus? Hvad bliver der af Gud og Kristus, hvis man fokuserer på hans tale om krop? Overordentlig meget. Fx siger han: »Jeres kroppe er Kristi lemmer« (1 Kor 6,15). Og nogle få vers senere: »Jeres krop [nu i ental] er et tempel for helligånden i jer, som I har fra Gud« (1 Kor 6,19). Forstå og forklar dette. Brug det eller det modsatte. Så har man bedrevet teologi.

Slutning: – og kirken?

Til allersidst: Jeg har forsøgt at fremlægge en forståelse af, hvad teologi er, som betyder, at nytestamentevidenskaben med den form, den har udviklet sig til at have i de seneste 20-30 år (i modsætning til den gamle, blot historiske kritik, der stadig også bedrives), er direkte relevant for teologien samtidig med, at den også er direkte relevant for videnskaberne uden for teologien. Men hvordan med dens relevans for kirken? I kirken skal der jo forkyndes. Nuvel: I kirken skal Gud tjenes. Dertil har vi kirkebygningerne, og vi har ritualerne, som ingen forhåbentlig vil finde på at ændre. Vi har også salmebogen – som nogen forhåbentlig vil få lov til at ændre. Men skal Gud – eller rettere: vores forestillinger om Gud – ikke også problematiseres i kirken? Jo, i prædikenen. Dertil kræves der teologi af den type, jeg har skitseret. Og dertil kræves der også nytestamentelig videnskab af den skitserede type. Kirken, den er et gammelt hus. Gud selv skal nok overleve. Men i Guds hus skal der også tales til moderne mennesker.

SUMMARY

»What is Worth Knowing about Paul Just Now?«: The article addresses this question via a brief survey of the development of New Testament scholarship during the twentieth century. Mainstream historical criticism is criticized for relying – more or less subconsciously – on a problematic combination of two ideas: the need to analyse the New Testament texts imaginatively in their historical, distancing context (right) and the normative status of the same texts, even as historically understood (wrong). Instead, a three-level hermeneutical approach is proposed, which combines (1) historical analysis (»basic criticism«) with (2) a hermeneutically self-conscious analysis (»higher criticism«) that begins from some modern, methodological perspective and seeks to understand and explain the New Testament text or phen-

omenon from the outside through comparison with other relevant phenomena – and finally with (3) an analysis (»highest criticism«) based on an equally modern perspective that seeks for answers to the normative question of how human beings may live good lives now and in the future. The article further sketches the potential fruitfulness of such a reconceived way of studying the New Testament in relation to (a) the moral and social sciences in the Academy outside theology, (b) the other theological disciplines, and (c) the church. Finally, it briefly discusses a number of fruitful approaches in recent and current Pauline scholarship that seem, though rarely explicitly, to apply the proposed three-level hermeneutical approach.

Keywords: New Testament hermeneutics – historical criticism – twentieth century New Testament scholarship – normativity of scientific inquiry – Pauline studies.

Augustin om menneskets opstandelse

AF CAND. THEOL. PH.D.
ANDERS-CHRISTIAN JACOBSEN

Denne artikel om Augustins forståelse af menneskets opstandelse er en del af resultatet af en mere omfattende beskæftigelse med forståelsen af menneskets opstandelse i oldkirkelig teologi. Jeg har således hovedsageligt beskæftiget mig med den tidlige græksprogede teologis syn på denne sag.¹ I forlængelse af dette arbejde har jeg fundet det interessant at undersøge, hvordan spørgsmålet om menneskets opstandelse er blevet behandlet i den senere latinsksprogede teologi. Hvad er så mere oplagt end at gå til Augustin?

Jeg koncentrerer mig i det følgende om Augustin fremstilling af sagen i to væsentlige skrifter fra den seneste del af hans forfatterskab. Det drejer sig om *Enchiridion* (*Ench.*) og *De civitate Dei* (*De civ. Dei*). Hvis Augustin tidligere i sit forfatterskab havde behandlet sagen ligeså udførligt, som han gør i disse to sene skrifter, kunne det tænkes, at disse redegørelser ville have set anderledes ud. Det gør han imidlertid ikke. De mere knappe fremstillinger af sagen, som man finder tidligere i forfatterskabet stemmer i hovedtræk overens med fremstillingerne i *Ench.* og *De civ. Dei*. Derfor kan man med god ret hævde, at hans fremstilling af sit syn på menneskets opstandelse i *De civ. Dei* og i *Ench.* er dækkende for hans syn på sagen. Blot skal man være opmærksom på, at de karakteristika, der kendetegner Augustins sene teologi, naturligvis også spiller en rolle for hans udsagn om menneskets opstandelse i disse to sene skrifter. Det betyder blandt andet, at skellet mellem frelste og fortabte markeres skarpere i disse sene skrifter end i de tidlige.

Jeg har valgt følgende fremgangsmåde: Først ser jeg på Augustins udgangspunkt i 1 Kor 15. Dernæst forsøger jeg at identificere de kritikere af den kristne opstandelsestro, som Augustin især i *De civ. Dei* argumenterer imod, samt at præcisere, hvori disse kritikeres kritik består. I artiklens fjerde del drejer det sig om Augustins svar på kritikken af opstandelsestroen. I femte og sidste del diskuterer jeg det forhold, at det ifølge Augustin ikke kun er de retfærdige, der opstår, men også de fortabte.

1. Jf. min bog *Kødets opstandelse? Mennesket og målet hos Irenæus og Origenes*, København 2002.

1 Kor 15 som udgangspunkt

Man kan finde flere eksempler på, at Augustin tager Paulus' overvejelser over opstandelseslegemets væsen i 1 Kor kap.15 som udgangspunkt for sin tale om menneskets opstandelse. Jeg har, som nævnt, valgt at undersøge to perikoper fra Augustins senere forfatterskab, hvori han udførligt overvejer spørgsmålet om menneskets opstandelse. I begge perikoper spiller 1 Kor 15 en betydningsfuld rolle. Det drejer sig om *Ench.* 84-92 og *De civ. Dei* XXII.12-21.

I *Ench.* 91 udfolder Augustin sin forståelse af de helliges opstandelseslegemer i form af en parafrase af og kommentarer til centrale vers fra 1 Kor 15. Denne korte passage kan med fordel resumeres som introduktion til temaet.

Augustin gør det først klart, at han her alene taler om de helliges opstandelseslegemer (*sanctorum corpora*). De fortabtes opstandelse taler han om senere (*Ench.* 92). Også jeg vender tilbage til denne problemstilling. Derefter anfører Augustin nogle distinktioner, hvormed han præciserer sin forståelse af udsagnene i 1 Kor 15 om de helliges opstandelseslegemer. De helliges opstandelseslegemer vil ifølge Augustin være befriet for alle de defekter og mangler, som knytter sig til det menneskelige legeme her i tiden. De vil være uforgængelige (*sine ulla corruptione*) præget af lethed (*facilitas*) og lykke (*felicitas*). Derfor kaldes de helliges opstandelseslegemer åndelige (*spiritalia*). Det betyder ifølge Augustin ikke, at legemerne ophører med at være legemer. Legemligheden bevares, men forvandles. Opstandelseslegemets legemlighed defineres dernæst nærmere: Opstandelseslegemet skal ikke forblive kødeligt i den forstand, at forgængeligheden, som gør det jordiske legeme tungt (*aggrauo*), og (legems-) fejlene (*uitia*), som får kødet til at begære åndens modsætning, består. Som argument herfor henviser Augustin til 1 Kor 15,50a, hvor Paulus siger, at kød og blod ikke skal arve Guds rige. Derimod skal de helliges opstandelseslegemer forblive kødelige i den forstand, at legemerne substantielt forbliver kød.² Det begrundes med en henvisning til, at Jesu legeme efter hans opstandelse blev omtalt som værende kødeligt, f.eks. Luk 24,39. Denne skelnen mellem forskellige betydninger af ordet *kød/kødelig* er ikke Augustins egen opfindelse, men en videreførelse af en bestemt fortolkningstradition inden for den tidligere græske patristiske tradition, hvor det netop har været gængs at fortolke 1 Kor 15,50a ud fra en skelnen mellem *kød* forstået som substans

2. »Quantum autem attinet ad substantiam, etiam tunc caro erit« (*Ench.* 91). Teksterne fra *Ench.* og *De civ. Dei* er læst efter udgaverne i *Corpus Christianorum*, Series Latina, vol. 47-48, Turnholt 1955 (*De civ. Dei*) og vol. 46, Turnholt 1969 (*Ench.*).

og *kød* forstået kvalitet.³ Ved at indføre denne skelnen mellem kød som substans og kød som kvalitet kan man på én gang fastholde, at opstandelseslegemerne vil forblive kødelige legemer, og at opstandelseslegemerne vil være befriet for de fejl, mangler og svagheder, der knytter sig til kødet i det dennesidige. Det viser sig altså, at Augustin viderefører en stærk patristisk tradition for at hævde kødets opstandelse, idet der vel at mærke tænkes på kød som noget transformeret og fuldkommengjort, der er befriet for forgængelighedens tyngde. I dette synspunkt er der indeholdt en stærk antidualistisk pointe, som jeg vender tilbage til.

Det billede, der i *Ench.* 91 tegnes af de helliges opstandelseslegeme, bekræftes af en lignende redegørelse i *De civ. Dei* XXII.21. I denne passage bekræfter Augustin med ord og begreber hentet fra 1 Kor 15, at al den legemlighed, der er blevet indhentet af døden, vil blive genoprettet og transformeret til en åndelig legemlighed, der igen vil blive ikklædt udødelighed og uforkrænkelighed.⁴ I denne kommende tilstand vil det åndeliggjorte kød være underlagt ånden, men dog stadig være kød. Det svarer præcist til det, som Augustin i *Ench.* 91 sagde om, at opstandelseslegemerne ville aflægge deres kødelige kvaliteter (det vil sige forgængeligheden, og hvad dertil hører), men dog substantielt forblive kødelige legemer. I *De civ. Dei* XXII.21 anfører Augustin dog et meget berettiget forbehold, idet han minder om, at alt, hvad der siges om de helliges åndelige opstandelseslegemer, siges med det forbehold, at ingen endnu har gjort sig erfaringer med sådanne opstandelseslegemer.⁵ Det får dog ikke Augustin til at drage den konklusion, at man så hellere må tie herom. De kristne har et håb om legemernes opstandelse, og forkyndelsen af dette håb hører til den lovprisning, som Gud har krav på.⁶

3. Jf. Irenæus, *Adversus haereses* V.9-14, hvor Irenæus meget omhyggeligt ved hjælp af en skelnen mellem *kød* forstået som henholdsvis substans og kvalitet forklarer, at Paulus udsagn i 1 Kor 15,50a ikke betyder, at legemets kødelige substans er udelukket fra frelsen. Se angående fortolkningen af denne passage, A.-C. Jacobsen: *Kødets opstandelse. Mennesket og målet hos Irenæus og Origenes*, København 2002, s. 68-81.
4. »Restituetur ergo quidquid de corporibus uiuis uel post mortem de cadaueribus periiit, et simul cum eo, quod in sepulcris remansit, in spiritalis corporis nouitate ex animalis corporis uetustate mutatum resurget incorruptione atque immortalitate uestitum« (*De civ. Dei* XXII.21).
5. »Quae sit autem et quam magna spiritalis corporis gratia, quoniam nondum uenit in experimentum, ueeor ne temerarium sit omne, quod de illa proferatur, eloquium« (*De civ. Dei* XX.21).
6. Augustin udtaler sig naturligvis også om *kødets opstandelse* mange andre steder end i de to ovennævnte perikoper f.eks. *Contra Faustum*, XI.3; *De Ca-techizandis Rudibus*, 54; *De fide et symbolo*, 10; *De civ. Dei* XIII.19-20.

Augustins identificering af kritikerne af den kristne opstandelsestro
 Både i *De civ. Dei* og i *Ench.* fremsætter Augustin sine udsagn om de helliges opstandelseslegemer som svar på den kritik af den kristne opstandelsestro, der blev rejst fra ikke-kristent hold. I *Ench.* siger Augustin ikke eksplicit, at de spørgsmål, som han diskuterer angående opstandelseslegemerne, er blevet rejst af ikke-kristne kritikere. Det gør han derimod i *De civ. Dei*, hvor han generelt henviser til *lærde og vise*⁷ og mere specifikt til Platon og platonikerne (*De civ. Dei* XXII.11-12) som ophavsmænd til kritikken. Det er sandsynligvis ikke så meget Platons egen filosofi, som det er eftertidens platoniske filosofi, Augustin har i tankerne, når han skal identificere, hvor kritikken af den kristne opstandelsestro har sit udspring. At det forholder sig sådan antydes i det mindste af en række udsagn hos Augustin: I *De civ. Dei* XXII.11 omtaler Augustin kritikerne som *bogholdere* eller *regnemestre* (*ratiocinatores*), der har Platon som deres læremester (*magistro*). Betegnelsen *bogholder* kan i denne sammenhæng kun forstås som en betegnelse for nogle, der på en firkantet måde og uden indføling forsøger at føre Platons synspunkter videre. Altså: Det står ikke så galt til med Platon egne synspunkter som med hans bogholders. Men hvem er så disse platoniske bogholdere? Det antyder Augustin andre steder i *De civ. Dei*. I *De civ. Dei* X.29 henviser Augustin i en kort bemærkning om opstandelsestroen til Porphyrius som en af ophavsmændene til kritikken af opstandelsestroen. Porphyrius hævder ifølge Augustin, at al legemlighed bør undgås, for at sjælen kan opnå blivende lykke hos Gud.⁸ I *De civ. Dei* X.29 henviser Augustin som svar på kritikken ganske kortfattet til, at de samme platoniske filosoffer med henvisning til Platon (*Tim.* 30f) hævder, at universet er et besjælet og dermed levende væsen, der både er lykkeligt og evigt. Hvis nu det virkelig forholdt sig sådan, at sjælen måtte skille sig fra al legemlighed for at opnå den fuldkomne lykke, så måtte universets sjæl og legeme adskilles, hvilket ifølge Platon og hans bogholdere ikke sker, idet universet er evigt. Porphyrius' idé om, at sjælen må adskille sig fra al legemlighed for at opnå lykke, stemmer således ifølge Augustin ikke overens med Platons egne udsagn. Porphyrius nævnes igen i forbindelse med samme problemkompleks i *De civ. Dei* XXII.26. Udgangspunktet for Augustins udsagn er også her Porphyrius' udsagn om, at sjælene må flygte fra al legemlighed, hvis de vil opnå den fuldkomne lykke. Augustin anfører imidlertid her et andet svar, der dog også korrekser Porphyrius ved at henvise til Platon.

7. *Docti et sapientes*, jf. *De civ. Dei*, XXII.4.

8. Ifølge Augustin har Porphyrius sagt således i et skrift med titlen *Om sjælens tilbagevenden*. Se herom B.D. Larsen, *Augustin. Om Guds Stad* 6.-10. bog, Gads Forlag, København 1986, s. 19.

Augustin henviser nemlig her til Platons udsagn i *Timaios* 41, hvor han fortæller om, hvordan den højeste Gud lovede de guder, som han skabte, at de skulle være udødelige. Den højeste Gud lovede således de skabte guder at handle mod naturen, idet han lovede skabte væsener, der per definition er dødelige og opløselige, at de ikke skulle dø og opløses. Derfor er det ifølge Augustin heller ikke, som de platoniske bogholdere mener, umuligt for Gud at iklæde de retfærdiges sjæle et uforgængeligt opstandelseslegeme efter opstandelsen. Porphyrius beholder således ifølge Augustin ikke ret, når han hævder, at den eneste måde, hvorpå sjælene kan opnå fuldkommen og evig lykke er ved at adskille sig fra enhver form for legemlighed.⁹

I *De civ. Dei* XXII.27 anfører Augustin det synspunkt, at hvis Platon og Porphyrius havde kunnet lære af hinanden, så de så at sige var mødtes midtvejs, kunne de begge være nået til sandheden om forholdet mellem sjæl og legeme i det hinsidige. Platon hævder nemlig, at selv de vises sjæle¹⁰ vil vende tilbage til legemerne, dog efter lang tid. Porphyrius hævdede derimod ifølge Augustin, at en fuldkommen sjæl aldrig vil vende tilbage til det onde i denne verden, når den én gang er vendt tilbage til Faderen.¹¹ Dette synspunkt er indholdsmæssigt næsten identisk med det synspunkt, som vi allerede har set, at Augustin flere gange tillægger Porphyrius. Augustin siger hertil, at hvis Platon havde kunnet lære af Porphyrius, at sjæle ikke vender tilbage til det onde i denne verden, så ville han være nået til en sand opstandelsestro. Platon ville nemlig i givet fald have ment, at sjæle nok vender tilbage til denne verden, det vil sige til de legemer, som de havde i denne verden, men ikke til det onde, som klæbede sig til legemerne i denne verden. Derimod ville sjælene vende tilbage til rensede og uforgængelige legemer. Porphyrius ville på sin side kunne lære af Platon, at sjæle vender tilbage til denne verden, det vil sige til deres legemer. Denne sammenligning mellem Platon og Porphyrius tyder på, at de begge ifølge Augustin tager fejl, hvad angår sjælens forhold til legemerne i det hinsidige. Dog er det sandsynligvis Porphyrius' synspunkt, der byder Augustin mest imod, fordi det indebærer en gennemført dualisme mellem sjæl og legeme, hvilket Platons synspunkt ikke gør. Derimod indebærer Platons synspunkt det forgængeliges og ufuldkomnes genkomst, hvilket også er uantageligt for Augustin.

9. I *De civ. Dei* XIII.17-18 anfører Augustin de samme henvisninger til Platon som argumenter mod uanvngivne platonikeres kritik og afvisning af opstandelsestanken.

10. De sjæle, der ikke er vise eller fuldkomne, vil under alle omstændigheder ifølge Platon vende tilbage til legemerne, idet disse sjæle gennem sjælevandringsprocessen vil antage nye legemer for derved at nå til fuldkommenheden, jf. *Faidon* 70c-d; *Faidros* 248-249, *Staten* X.614ff.

11. Jf. Porphyrios, *Ad Marcellam* 33.

Der tegner sig således et ret klart billede af de kritikere af den kristne opstandelsestro, som Augustin diskuterer med i *De civ. Dei*, og som han også har i tankerne i perikopen i *Ench.* uden dog dér at nævne dem eksplicit. Disse kritikere er platonikere, der helt og holdent afviser den kristne opstandelsestro, fordi de opretholder en skarp dualisme mellem legeme og sjæl. Mod disse platoniske bogholdere, der på typisk bogholder-manér ikke viger fra principperne, fremholder Augustin deres egen læremester – Platons synspunkter, der nok er kritisable, men dog fleksible, idet han indrømmer skaberen mulighed for at handle mod naturens orden, idet han lover skabte væsener evigt liv.

De platoniske filosofers kritik af de kristnes opstandelsestro

Det er allerede fremgået af det ovenstående, at de platoniske filosofers kritik af de kristnes tro på legemets opstandelse er grundet på en ifølge Augustin for skarp dualisme mellem sjæl og legeme. Sjælen frelses ifølge platonikerne *fra* legemet. Derfor kan platonikerne ikke forlige sig med tanken om, at sjælen igen skal forenes med legemet i det hinsidige. Denne grundlæggende kritik af den kristne opstandelsestro udmønter sig imidlertid ifølge Augustin i en række mere konkrete kritikpunkter, der alle kredser om spørgsmålet om, hvordan det forgængelige og ufuldkomne kan transformeres til noget fuldkomment og uforgængeligt. Dualismens påstand er netop, at en sådan transformation ikke er mulig. Disse konkrete kritikpunkter forsøger jeg i det følgende at redegøre for. Jeg tager udgangspunkt i *De civ. Dei* XXII.12 og henviser undervejs til indholdsmæssigt parallelle passager i perikopen fra *Ench.*

Ifølge *De civ. Dei* XXII.12 kredsedes platonikernes spørgsmål om, hvilken skikkelse det fuldkomne opstandelseslegeme vil have og om, hvordan opstandelseslegemets forhold til det jordiske legeme vil være. Platonikerne formulerede tilsyneladende disse problemer meget konkret. Det kan skyldes flere ting: Platonikerne har sikkert på grund af deres dualistiske tankegang haft vanskeligt ved at forholde sig til de ideer om legemets transformation, der er indeholdt i den kristne opstandelsestro, sådan som den kommer til udtryk i 1 Kor 15. Spørgsmålenes meget konkrete og bastante karakter skyldes sandsynligvis også, at platonikerne blandt ulærde kristne har fundet meget konkrete og naivistiske forestillinger om kødets opstandelse, der ikke tog den paulinske tale om legemets transformation ved opstandelsen til efterretning. Disse forestillinger har platonikerne så brugt i deres forsøg på at miskreditere den kristne opstandelsestro og føre den ad absurdum.¹² Men nu til det konkrete.

Hvordan vil opstandelseslegemernes skikkelse være, spurgte platonikerne: Hvilken størrelse vil de have? Vil de være høje eller lave?

Tykke eller tynde? Vil de være ens, eller vil de være forskellige? Platonikerne tog sandsynligvis fat på nogle bestemte skriftsteder og spillede dem ud mod hinanden. Ifølge Luk 21,18 siger Jesus: *Sandelig, sandelig siger jeg jer, ikke et hår på jeres hoved skal gå tabt.*¹³ Samtidig siger Paulus,¹⁴ at vi alle skal nå til *Kristi alders fyldes mål,*¹⁵ og i Rom 8,29 taler han om dem, som Gud har *forudbestemt til at blive ligedannede med sin Søns billede.*¹⁶ Sådanne skriftsteder giver ifølge platonikerne anledning til konflikt, når de holdes sammen: Hvordan kan alle i opstandelsen få samme størrelse som Kristus, uden at nogen må have tilføjet eller fjernet legemsmasse? Hvis det aborterede foster opstår, må det skulle have tilføjet megen legemsmasse for at nå samme størrelse som Kristus (jf. *Ench.* 85-86). Ligeså alle børn og de magre. På den anden side skal de høje og fede afgive legemsmasse. Hvor kommer den legemsmasse fra, som nogle skal have tilføjet, og hvordan kan andre afgive legemsmasse, uden at i det mindste et hår på deres hoved går tabt, spurgte opstandelsestroens kritikere ifølge Augustin. På samme måde forholder det sig med håret og neglene, der livet igennem er blevet klippet af. Hvis det også opstår igen som hår og negle vil opstandelseslegemerne blive i høj grad uskønne. Hvis afklippet hår og afklippede negle derimod ikke opstår, så vil mange hår være gået tabt (jf. *Ench.* 88-89).

I forlængelse heraf nævner Augustin to andre indvendinger, som de platoniske kritikere har rejst mod opstandelsestanken. Den første indvending drejer sig om den nedbrydning (*corruptionibus*) og opløsning (*dilapsionibus*) af menneskets kødelige legeme, som indtræffer efter døden. Hvordan kan man tænke sig, spørger kritikerne, at der af det kød, der efter døden bliver til støv, fordamper, ædes af vilde dyr, fortæres af ilden eller rådner op i havet, igen kan fremstå kød, der kan indgå i et levende legeme? Det er endda ifølge Augustin ikke det vanskeligste spørgsmål, der rejses af platonikerne. Det vanskeligste spørgsmål drejer sig om, til hvis opstandelseslegeme det menneskekød skal høre, som er blevet spist af et andet menneske. Kannibalismen udgør et specielt problem for den konkrete opstandelsestro, fordi

12. Origenes refererer i sit skrift mod Celsus et godt eksempel på en platonikers kritik af ulærde kristnes naive forståelse af menneskets opstandelse. De kristnes tro på, at det forrådnede legeme vil komme til live igen ved opstandelsen, er ifølge Celsus *et håb for orm*, jf. Origenes, *Contra Celsum* V,14.
13. »Amen, dico vobis, capillus capitis uestri non peribit« (Luk 21,18, citeret efter Augustin i *De civ. Dei* XXII,12).
14. Augustin antager, at Paulus har forfattet Efeserbrevet.
15. »...occururos nos omnes in mensuram aetatis plenitudinis Christi,... (Ef 4,13 citeret efter *De civ. Dei* XXII,12).
16. »Quos praedestinavit conformes <fieri> imaginis filii sui« (Rom 8,29 citeret efter *De civ. Dei* XXII,12).

kannibalisme medfører at én bestemt kødmasse kommer til at tilhøre flere individer. Augustin har tilsyneladende et ambivalent forhold til dette sidste problem: Han finder på den ene side, at det udgør det vanskeligste problem, som kritikerne rejser overfor opstandelsestroen. På den anden side synes han at have en mistanke om, at spørgsmålet blot stilles på skrømt for at latterliggøre opstandelsestroen. Begge dele kan imidlertid udmærket være tilfældet. Vi ved således fra flere tidlige kristne forfattere,¹⁷ at dette problem har været påtrængende for mange kristne i tidlig tid, nemlig de såkaldte *simpliciores*,¹⁸ der som så meget andet også forstod opstandelsestroen helt bogstaveligt.

Som det fremgår, bygger de platoniske dualisters kritik, som her er refereret, på en meget bogstavelig forståelse både af konkrete bibelske udsagn og af tanken om kødets opstandelse som sådan. Denne tolkning af opstandelsestanken har platonikerne mødt hos de ovennævnte *simpliciores*. Det næste skridt i den nærværende undersøgelse består i at se på Augustins svar til de platoniske kritikere af forestillingen om kødets opstandelse.

Augustins svar på platonikernes kritik af opstandelsestroen

Augustins svar på den kritik af den kristne opstandelsestro, som han refererede i *De civ. Dei* XXII.12, følger i *De civ. Dei* XXII.13-20.¹⁹ I *De civ. Dei* XXII.13 anfører Augustin sin mening om aborterede fostres (abortius fetus) mulighed for opstandelse: Hvis de har været levende i moderens liv og er døde, så kan de også opstå igen, ligesom alle andre døde (jf. *Ench.* 85-86). Det er imidlertid ikke det afgørende spørgsmål i denne sammenhæng. Vigtigere er spørgsmålet om, hvordan de døde børn og andre, der ikke har nået fuld legemsstørrelse, inden de døde, kan opstå i fuldkommen skikkelse. Hvor kommer den manglende legemsmasse fra, som må tilføjes disse legemer ved opstandelsen? Som første del af sit svar afviser Augustin, at henvisningen til Luk 21,18 (ikke et hår på jeres hoveder skal gå tabt) kan bruges som argument mod fostres og børns opstandelse. Det udsagn siger nemlig, at der ved opstandelsen ikke vil mangle noget, som har hørt til legemet i dette liv. Derimod siger det ikke, at Gud ikke kan tilføje nyt ved opstandelsen. Augustin nøjes imidlertid ikke med at sige, at Gud blot ved opstandelsen tilføjer det, som eventuelt måtte mangle

17. Jf. f.eks. Athenagoras, *De resurrectione*, kap. 4-9.

18. Det er nemt at trække på smilebåndet af de tidlige kristnes enfoldighed. Der findes imidlertid nu kristne, der anvender dette kannibalisme-argument som argument mod organtransplantation. En enfoldig og bogstavelig tolkning af opstandelsestroen hører således langt fra alene fortiden til.

19. »Ad haec ergo, quae ab eorum parte contraria me digerente mihi uidentur opposita, misericordia Dei meis nisibus opem ferente respondeam« (*De civ. Dei* XXII.13).

i legemsstørrelse. Han henviser derimod til en gængs filosofisk forestilling, som han mener kan give et bedre svar på det stillede problem. Augustin siger således, at det barn, der dør, før det er udvokset, på den ene side nok mangler noget i at nå den fuldkomne legemsstørrelse, men på den anden side har barnet allerede denne fuldkomne legemsstørrelse i sig som et potentiale, der blot skal udfoldes. Bag denne tanke ligger det antikke *formbegreb*, som kendes såvel fra platonismen og aristotelismen som fra stoisk filosofi. Ifølge Platon og platonikerne er alle fænomeners væsen bestemt af en idé (ἰδέα) eller form (εἶδος), der transcenderer fænomenet. I forlængelse heraf kan man lidt forenklet sige, at levende væseners form er deres sjæl. Aristoteles er i princippet enig med Platon på dette punkt. Dog er der den afgørende forskel, at formen ifølge Aristoteles er *i* fænomenet. Hos stoikerne udtrykkes forestillingen ved hjælp af logos-begrebet: Kosmos består ifølge stoikerne af et aktivt og et passivt princip. Det passive princip (ύλη) formes af det iboende aktive princip, som stoikerne kalder logos (λόγος). På samme måde består alle enkelte individer og alle enkelte ting af passiv materie og et iboende formende princip, som er kim af den ene Logos (σπερματικοὶ λόγοι).²⁰ Det vil sige, at det fuldkomne menneske²¹ ifølge Augustin allerede er tilstede fra undfangelsen, hvor sæden så at sige slår rod i livmoderen.²² Den senere vækst såvel i livmoderen som efter barnets fødsel er at forstå som udfoldelse af den form, som er tilstede fra undfangelsen. Det er klart, at Augustin griber til dette formbegreb, fordi det i det mindste på to måder kan understøtte hans syn på legemets opstandelse: For det første kan han ved hjælp af dette begreb angive *kontinuiteten* mellem det jordiske legeme og opstandelseslegemet. Opstandelseslegemet er det samme legeme som det jordiske. For det andet kan han ved hjælp af begrebet understrege *transformationen* af legemet ved opstandelsen: Selv om det er det samme legeme med samme form, så undergår legemet ganske betydelige forandringer ved opstandelsen nemlig den forandring, der består i at legemets form fra at være udfoldet bliver fuldt udfoldet. Eller sagt med Paulus: Legemet forandrer sig fra at være et sjæleligt legeme til at være et åndeligt legeme. Augustin forsøger altså at ophæve den platoniske dualisme mellem

20. Angående dette formprincip i den antikke filosofi, se nærmere A.-C. Jacobsen, *Kødets opstandelse. Mennesket og målet i patristisk teologi*, København 2002, s. 236-241.

21. Det er klart, at jeg med dette udsagn ikke tager hensyn til Augustins arvesyndslære, der jo netop udtrykker, at mennesket allerede fra undfangelsen er behæftet med synd eller fejl.

22. Augustin regner som alle i antikken med, at alle anlæg findes i sæden. I antikken var man ikke bekendt med, at undfangelse sker ved forening af æg- og sædcelle.

sjæl og legeme ved at pege på muligheden for, at legemet kan transformeres ved opstandelsen.

Det andet spørgsmål, som Augustin må svare på, er spørgsmålet om, hvilken størrelse legemerne vil få ved opstandelsen (jf. *De civ. Dei* XXII.15). Udgangspunktet for svaret tages i det omtalte udsagn fra Ef 4,13, om at alle skal nå *til Kristi alders fyldes mål*. Hvad betyder det, at menneskets legeme ved opstandelsen skal nå *Kristi alders fyldes mål*? Ifølge Augustin ved man med sikkerhed, at Jesu opstandelseslegeme havde samme størrelse som hans jordiske legeme havde, da han døde. Hvis alle menneskers legeme ved opstandelsen skal have samme størrelse som Jesu opstandelseslegeme, må det betyde, at mange må krympe. I så fald går der noget tabt, hvilket ifølge Luk 21,18 ikke må ske. Derfor kan man ikke forstå udsagnet om, at alle skal nå Kristi alders fyldes mål som et udsagn om, at alle opstandelseslegemer vil få samme størrelse som Kristi opstandelseslegeme. Augustin peger derfor på en anden forståelse af udsagnet: Han foreslår, at udsagnet skal forstås sådan, at alle ved opstandelsen vil få den legemlige skikkelse, som svarer til den fuldkomne realisering af den form, som er nedlagt i enhvers legeme. Det nærmeste man kommer på realiseringen af denne fuldkomne form i dette liv, er den skikkelse, som man har ved ungdomstidens indtrædelse, det vil ifølge antik tankegang sige, når man er omkring de tredive. Heraf kan man se, at Jesus døde netop som hans livskraft og skikkelse var på sit højeste. Alle vil altså opstå i denne ungdomstidens mest fuldkomne skikkelse *i Kristi alders fyldes mål*. Det betyder, at både de, der døde som børn og derfor ikke havde nået at udfolde den iboende form fuldstændigt, og de, der blev ældre end de tredive og hvis kraft derfor er aftaget, alle vil opstå som trediveårige.²³

I *De civ. Dei* XXII.17 drøfter Augustin spørgsmålet om kvinders opstandelseslegemer. Spørgsmålet er blevet rejst af nogle på baggrund af udsagnene i Ef 4,13 og Rom 8,29. Ef 4,13 lyder i sin helhed sådan i den latinske oversættelse, som Augustin lægger til grund: *Donec occuramus omnes [in unitatem fidei] in uirum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi*. Den del af Rom 8,29, som spiller en rolle her, har følgende ordlyd: *Conformes imaginis filii Dei*. I begge tekster tales der om, at opstandelsens menneske skal være af hankøn. Hvad betyder nu det for kvinders opstandelseslegeme? Ifølge Augustin betyder det ikke, som nogle hævdede, at kvinder vil opstå i mandlige legemer. Kvindens køn er ikke en fejl, men hendes natur, siger Augustin. Derfor opstår kvinder som kvinder. Derimod vil sek-

23. I *De civ. Dei* XXII.16 kommer Augustin til samme resultat som konklusion på sine overvejelser over, hvordan de hellige ved opstandelsen vil blive ligedannet med Guds Søns billede.

sualiteten og den synd, der ifølge Augustin er knyttet dertil, være taget bort i opstandelsen. De kvindelige organer vil høre til kvindens opstandelseslegeme, men de vil ikke længere være tilpasset den gamle brug. De kvindelige kønsorganer vil i opstandelsen ikke vække betragterens begær. Forholdet mellem kønnene vil altså ifølge Augustin være som før syndefaldet, hvor de første mennesker kunne gå nøgne omkring uden af vække hinandens begær. Igen er pointen, at de helliges legemer vil blive transformerede til fuldkommenhed ved opstandelsen.

I *De civ. Dei* XXII.19 forsøger Augustin at give svar på spørgsmålet om, hvad der vil ske med hår og negle, der er fjernet fra legemet under livet på jorden. Denne legemsmasse vil ifølge Augustin ikke blive tilintetgjort, men opstå sammen med resten af legemet ved de helliges opstandelse. Blot skal man ikke tro, at alt hår, der er vokset på et menneskes hoved under livet på jorden, i opstandelse vil vedblive at være hår. Var det tilfældet ville opstandelseslegemet miste sin skønhed. Derfor må man antage, at legemsmassen omfordeles, så harmonien mellem legemets lemmer opretholdes og fuldendes (jf. *Ench.* 89-90). På samme måde vil heller ikke de misdannede, magre eller fede opstå med et legeme, der har bevaret disse disharmonier, men derimod med legemer, der består af den samme legemsmasse, men som er omformet til en harmonisk helhed (jf. *Ench.* 87). Opstandelseslegemets substans vil være det samme som det jordiske legemes substans nemlig kød, men dets kvalitet vil være forandret fra at være sjæleligt til at være åndeligt. Det er ganske klart, at Augustin også her argumenterer for, at de helliges legemer ikke tilintetgøres ved fuldendelsen men oprejses i en transformeret fuldkommen skikkelse.

På spørgsmålet om, hvordan det vil være muligt ved opstandelsen at samle den legemsmasse, der er blevet spredt for alle vinde: forstøvet, opbrændt, opløst i vand, fordampet og ædt af vilde dyr for slet ikke at tale om det menneskekød, der er blevet spist af andre mennesker, ender Augustin i *De civ. Dei* XXII.20 med at henvise til skaberen almagt (omnipotentia Creatoris). Det svar virker umiddelbart højst utilfredsstillende. Alle problemer kan løses ved at henvise til, at den almægtige Gud kan gøre, hvad han vil. Et svar som dette har da også virket provokerende på de tidlige kristnes modstandere. Vi har således beretninger om, at de enfoldige kristne til irritation for de dannede ikke-kristne forsvarede opstandelsestroen med henvisninger til Guds almagt.²⁴ Det eneste man kan sige til forsvar for argumentet er, at det udtrykker en tro på, at skaberen af den materielle verden er i stand til at forlene de materielle fænomener med evig eksistens. Det

24. Jf. Origenes, *Contra Celsum* V.14.

kan have en vis rimelighed at bruge et sådant argument mod forskellige former for ontologisk dualisme, der frakender skaberen muligheden for at forlene de materielle legemer med evig eksistens. Man kan dog ikke set bort fra det problematiske i at bruge skabelsestroen og tanken om Guds almagt som trumf, når argumenterne slipper op.

Hermed mener Augustin at have svaret på de spørgsmål om de helliges opstandelseslegemer, som han opregnede i *De civ. Dei* XXII.13. Derfor afslutter han argumentationen i *De civ. Dei* XXII.21 med en kort beskrivelse af opstandelseslegemet, som jeg refererede til i beyndelsen.

De overvejelser over de helliges opstandelseslegemers væsen, som jeg her har refereret, virker ved første øjekast enfoldige, i nogle tilfælde grænsende til det morsomme. Det er da også, så vidt jeg kan se, ganske tydeligt, at Augustin forholdsvis ubrudt viderefører en allerede på hans tid gammel tradition for at forstå opstandelsestanken ret bogstavelig. Det fremgår f.eks. af den alvor, hvormed han diskuterer afklippet hårs og afklippede negles evige fremtid. Ligeså fremgår det af, at forestillingen om legemernes opstandelse, når alt kommer til alt, blot forsvares med en henvisning til Guds almagt, jf. *De civ. Dei* XXII.19. Denne bogstavelige forståelse af opstandelsestanken er betinget af en udpræget bogstavelig tolkning af de bibelske tekster. Hermed er det fuldstændige billede dog ikke tegnet. I overensstemmelse med størstedelen af den tradition for bogstavelig opstandelsestro, som Augustin viderefører, fremhæver han også, at identiteten mellem det jordiske legeme og opstandelseslegemet, så afgørende den end er, ikke skal forstås sådan, at opstandelseslegemets ydre skikkelse vil være identisk med det jordiske legemes ydre skikkelse. Derimod skal identiteten mellem det jordiske legeme og opstandelseslegemet forstås sådan, at de to legemer substantielt er identiske, mens den ydre skikkelse er kvalitativt transformeret, så det jordiske legemes mangler og svagheder er taget bort, hvorved legemet efter opstandelsen vil fremstå i fuldkommen skikkelse. Det udtrykker Augustin bl.a. ved hjælp af forestillingen om, at alle skal opstå i Jesu legemes alders fyldes mål og gennem inddragelsen af den antikke filosofis formbegreb. Denne opblødning af den meget konkret tænkte opstandelsestanke skyldes på sin side en modificering af den bogstavelige bibeltolkning, der efterlader plads til at søge efter dybere betydninger i teksterne. Denne tendens kommer netop til udtryk i Augustins tolkning af Ef 4,13.

Her kunne det være på sin plads, at spørge, hvorfor den bogstavelige forståelse af opstandelsestanken overhovedet er problematisk for Augustin? Hvorfor ikke blot sige som de enfoldige kristne: Gud har skabt det materielle legeme. Derfor er det godt og vil opstå i præcis

samme skikkelse som det jordiske legeme. Dét synspunkt er ifølge Augustin uholdbart. Derom er han enig med platonikerne. Det fremgår således klart om end for det meste implicit af de her drøftede kapitler fra *De civ. Dei* og *Ench.*, at det jordiske menneskes legeme ifølge Augustin er ufuldkommet. Derfor kan legemets opstandelse ikke betyde, at det jordiske legeme opstår uforandret. Det, der optager Augustin og med ham de fleste oldkirkelige teologer, er spørgsmålet om, hvilke konsekvenser det jordiske legemes ufuldkommenhed får for legemets mulighed for fuldendelse. På dét punkt er han uenig med platonikerne og andre dualister. Platonikerne hævder, som vi har set, at legemet som konsekvens af dets ufuldkommenhed må gå til grunde. Augustin mener derimod, at legemet som konsekvens af dets aktuelle ufuldkommenhed må transformeres.

Augustins synspunkt bliver klarere, når man spørger om hans syn på årsagen til det jordiske legemes ufuldkommenhed. Det jordiske legemes ufuldkommenhed skyldes ifølge Augustin ikke blot, at legemets iboende form endnu ikke er fuldt udviklet. Hvis der var tale om en kontinuerlig udvikling af legemets iboende form frem til legemets fuldendelse, ville fostre og børn ikke dø, de gamles kroppe ville ikke forfalde, og kvindernes kroppe ville ikke vække mændenes begær. Der ville ikke være tale om ufuldkommenhed i egentlig forstand. Men det er der ifølge Augustin! Spørgsmålet er: Hvorfor? Man kunne svare som Augustins modstandere, platonikerne, der hævder en markant dualisme mellem legeme og sjæl. Ifølge en sådan dualistisk tankegang er legemlighed og død af natur forbundet: Alt legemligt er af natur bestemt til tilintetgørelse, fordi det af natur er ufuldkommet og dødeligt. Kun sjælen kan eksistere evigt. Denne dualisme afviser Augustin. Legemet er ifølge ham ikke af natur ufuldkommet og dødeligt. Derfor må han give et andet svar på, hvorfra ufuldkommenheden og dødeligheden stammer. Augustins svar er hentet fra den bibelske tradition: Det jordiske legemes ufuldkommenhed og dødelighed er en konsekvens af synden.²⁵

Den adækvate overvindelse af det jordiske legemes ufuldkommenhed består derfor ifølge Augustin ikke i legemlighedens tilintetgørelse, men i syndens overvindelse. De helliges legemlige opstandelse er netop et udtryk for dette: Legemligheden tilintetgøres ikke, men synden overvindes, hvilket medfører at legemerne kan fremstå i en fornyet og transformeret form. Augustins forståelse af de helliges legemlige opstandelse er således et udtryk for hans afvisning af den platoniske sjæl-legeme dualisme til fordel for en bibelsk monisme.²⁶

25. Jf. 1 Mos 3. Se angående Augustin forståelse af synden perikopen *Ench.* 12-27 og specielt 25-27 angående syndens konsekvenser for menneskets legeme.

De fortabtes opstandelse

Skønt Augustin således overvinder den af platonikerne hævdede antropologiske dualisme mellem sjæl og legeme, udfolder han i den senere del af sin teologi en anden dualisme, nemlig en frelsesdualisme, det vil sige en skarp skelnen mellem de mennesker, der går fortabt, og de mennesker, der frelser. Denne dualisme har i et vist mål hele tiden været til stede i Augustins teologi, fordi de bibelske tekster, som udgør fundamentet for hans teologi, indeholder ansatser til en sådan frelsesdualisme. Denne dualisme udfoldes imidlertid i forbindelse med opgøret med pelagianerne, hvor Augustin udviklede sin lære om synd og nåde.²⁷ Denne teologi om synd og nåde fik også betydning for hans forståelse af menneskets opstandelse. Når mennesket frelser og ved opstandelsen opstår til evigt liv i et transformeret og fuldkomment opstandelseslegeme, er den eneste grund hertil ifølge Augustin Guds suveræne nåde.²⁸ På den anden side er det også alene Guds vilje, der er årsag til, at andre syndige mennesker ikke modtager Guds nåde, men ved opstandelsen opstår til evig straf.²⁹ Gud frelser, hvem

26. Angående spørgsmålet om dualisme og monisme hos Augustin, må der henvises til den meget omfattende og grundige redegørelse hos N. Grønkjær, *Kristendom mellem gnosis og ortodoksi. En systematisk undersøgelse af Augustins indoptagelse af platonismen*, Aarhus 2002. Grønkjær underbetoner efter min mening platonismens antropologiske dualisme og Augustins afvisning heraf. Det er en forståelig konsekvens af, at Grønkjærs intention er at vise, hvilken rolle platonismen har spillet for Augustins opgør med de gnostisk-manikæiske dualismer.
27. Augustin skrev i perioden fra 411 indtil sin død i 430 en lang række skrifter mod Pelagius og pelagianerne f.eks. *De gestis Pelagii*; *De Nuptiis et Concupiscentia* og *Contra Julianum*. En stor del af disse skrifter havde forståelsen af synd og nåde som deres centrale tema. Det gælder f.eks. *De Natura et Gratia contra Pelagium*; *De Peccatorum Meritis et Remissione, et de Baptismo Parvulorum*; *De Gratia Christi, et de Peccato Originali contra Pelagium*; *De Gratia et Libero Arbitrio*. Se endvidere angående den pelagianske strid og Augustins udvikling af sin lære om synd og nåde G. Greshake, *Gnade als Konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972, især s. 47-157 (om Pelagius nådelære) og s. 193-274 (om Augustins nådelære, der udarbejdes som et svar til Pelagius); J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündsdogmas*, München 1960, s. 257-376 (om Augustins arvesyndslære).
28. Se angående Augustins hævdelser af Guds nåde som den eneste årsag til menneskets frelse, *Ench.* 98, 106-107.
29. Se angående Augustins hævdelser af, at Guds vilje er den eneste årsag til, at nogle mennesker ikke modtager Guds nåde og derfor går fortabt *Ench.* 95-97.

han vil, og fordømmer, hvem han vil. Dermed springer frelsesdualismen ud i fuldt flor i Augustins antipelagianske teologi.³⁰

Som en konsekvens af denne frelsesdualisme må Augustin i sammenhæng med sin omtale af de helliges opstandelse også nødvendigvis omtale de fortabtes opstandelse. Derfor finder vi i forbindelse med de to perikoper, der ovenfor har været drøftet, også passager, der omtaler de fortabtes opstandelse og straf.

I *Ench.* 92 hedder det således, at også de, som ikke ved midlerens mellemkomst reddes ud af fortabelsens masse (*perditionis massa*), skal opstå i deres egne legemer ikke for at indgå til evig salighed, men derimod for at undergå evig straf sammen med djævelen og hans engle.³¹ Hvad vil der så ske med de fortabtes legemer, spørger Augustin. Vil de også forvandles, så deres mangler og deformiteter forsvinder? Det kan vi ifølge Augustin ikke vide noget om. Derfor er det spild af energi at overveje dette spørgsmål. Det man ifølge Augustin kan vide er, at de fortabtes fordømmelse er evig. I dette lys stiller spørgsmålet om udødelighed og uforgængelighed sig anderledes. På den ene side må de fortabtes opstandelseslegemer være evige ligesom de frelstes, idet deres straf er evig. På den anden side kan der ifølge Augustin ikke være tale om et sandt liv (*uera uita*) og en sand uforgængelighed (*uera incorruptio*), når legemerne stadig er underkastet ulykke og pine. Hvis denne ulykke og pine skal vare ved i al evighed for de dømtes vedkommende, må man samtidig ifølge Augustin sige, at døden og forgængeligheden for evigt vil bestå. Denne evige pine og død kalder Augustin med et udtryk fra Johannes Apokalypsen (20,6.14) for *den anden død*.³² Denne forståelse af straffen som noget evigt varende bringer Augustin i konflikt med centrale udsagn i 1 Kor kap. 15,25-26 hvor det netop hedder: »For Kristus skal være konge, indtil Gud får lagt alle fjender under hans fødder; som den sidste fjen-

30. Man kunne overveje, om ikke denne dualisme mellem frelste og fortabte, der i sidste ende skyldes Guds vilje til både frelse og fortabelse, indfører en dualisme i selve gudstanken mellem det gode og det onde i Gud, altså en dualisme, der meget stærkt tenderer mod den gnostisk-manikæiske dualisme mellem to guder eller guddommelige principper.

31. »Quicumque uero ab illa perditionis massa, quae facta est per hominem primum, non liberantur per unum mediatorem dei et hominum, resurgent quidem etiam ipsi, unusquisque cum sua carne, sed ut cum diabolo et eius angelis puniantur« (*Ench.* 92).

32. »Non enim est uera uita nisi ubi feliciter uiuitur, nec uera incorruptio nisi ubi salus nullo dolore corrumpitur. Vbi autem infelix mori non sinitur, ut ita dicam, mors ipsa non moritur; et ubi dolor perpetuus non interimit sed affligit, ipsa corruptio non finitur. Haec in sanctis scripturis secunda mors dicitur« (*Ench.* 92).

de tilintetgøres døden,...«³³ Augustins formuleringer i *Ench.* 92 antyder, at han er klar over denne konflikt med 1 Kor 15. Alligevel fastholder han tanken om de fordømtes evige straf. Kun de frelstes opstandelseslegemer undergår således ifølge Augustin en transformation, der befrier dem for syndens konsekvenser. De fortabtes legemer forbliver underkastet under syndens konsekvenser. Dermed gøres dualismen mellem frelste og fortabte permanent.

I *De civ. Dei* behandles spørgsmålet om de fortabtes straf indgående. Hele dette skrifs 21. bog er således viet til denne problemstilling. Det er ikke muligt her at gennemgå alle detaljer i denne redegørelse. De grundlæggende synspunkter svarer til de synspunkter, der kommer til udtryk i *Ench.* 92: Der argumenteres således for, at de fortabtes pinsler vil være evige (*De civ. Dei* XXI.1-4.9.11), og der argumenteres mod de mennesker, der mener, at straffen på et tidspunkt vil høre op (*De civ. Dei* XXI.11.17.23). Ligeså argumenterer Augustin mod dem, der mener, at straffen har en rensende effekt, således at straffen fører til udrensning af synden (*De civ. Dei* XXI.13), og mod dem, der argumenterer for forskellige former for mildning af straffen, f.eks. at de fordømtes straf skulle kunne mildnes ved de helliges mellemkomst (*De civ. Dei* XXI.18.24). Det billede, der tegnes af den straf, som de fortabte ifølge Augustin skal undergå efter opstandelsen og dommen, svarer således ganske nøje til det billede, som Augustin tegnede i *Ench.* 92.

Augustins opstandelsesteologi indebærer altså to synspunkter: For det første, at den almægtige Gud kan oprejse ufuldkomne og af synden forvanskede jordiske legemer til evigt liv og fuldkommenhed, idet han transformerer disse legemer fra jordiske til himmelske, fra sjælelige til åndelige legemer. For det andet, at den almægtige Gud, skønt han kan, ikke vil forlene alle menneskelige legemer med denne fuldkommenhed, men lader nogle gå fortabt, hvilket betyder, at deres legemer nok opstår, men ikke fuldendes. I stedet underkastes disse fortabtes opstandelseslegemer evig pine, hvilket ifølge Augustin må betragtes som et gode, fordi det er udtryk for Guds retfærdige dom.

Augustins synspunkt er efter min mening teologisk problematisk, fordi det indebærer, at Gud ikke i alle tilfælde lader nåde gå for ret, men i de fleste tilfælde³⁴ lader retten få prioritet over nåden. Det synspunkt er, så vidt jeg kan se, i modstrid med essensen i det kristne evangelium. Kristendommens pointe er netop, at Gud lader nåde gå for ret. Det viser evangeliernes fortællinger om Jesu ord og gerninger, lige som det er pointen i 1 Kor 15,25-28, hvor Paulus proklamerer, at

33. »δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῆ ἅπαντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. Ἐσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος« (1 Kor 15,25-26).

34. Flertallet af menneskene vil ifølge Augustin gå fortabt, jf. *Ench.* 97.

døden skal overvindes som den sidste fjende, for at Gud kan være alt i alle. Når Gud bliver alt i alle, er der hverken plads til eller behov for tilintetgørelse eller evig straf. Idet Augustin i sine seneste skrifter fastholder en markant frelsesdualisme, får han nødvendigvis problemer med udsagnet 1 Kor 15,25-28. Der er således en dobbelthed i Augustins opstandelseslære: De hellige opstår i deres egne legemer, der er forvandlede til fuldkommenhed, mens de fortabte også opstår i deres egne legemer, men til evig staf.

Summary

In this article the teaching of Augustin on the resurrection of man is examined. This examination mainly takes place on the basis of two texts from the late writings of Augustin, namely *Enchiridion* 84-92 and *De civitate Dei* XXII.12-21. In the first part of the article it is shown that Augustin's ideas of the resurrection of man are depending on the sayings of Paul in I Cor. 15. Then the paper is dealing with the negative preconditions of Augustin's theology of resurrection. These negative conditions are the critics of the resurrection put forward by the Platonists. The critics of the Platonists build on a sharp dualism between human body and soul. This dualism leads them to the conclusion that no resurrection of the human body is possible. Answering the Platonists Augustin maintains with Paul that the human body can be transformed wherefore a resurrection of the body is possible. The argument is that the body is not by nature determined to destruction. According to Augustin this means however not that every human being will be raised with a transformed and perfected body. It will only happen to those who are saved by the grace of the Lord. Most of the human beings will not be saved, but will after the resurrection undergo punishment and pain forever.

Keywords: Augustin, resurrection, man, I Cor 15, platonism, dualism, *De civitate Dei*, *Enchiridion*.

Fra urværket til netværket

*Teologi mellem fysik og informationsvidenskab*¹

LIC. THEOL., FORSKNINGSPROFESSOR
NIELS HENRIK GREGERSEN

1. Indledning

I titlen er der antydnet en udvikling i verdensbilledet – fra universet som et mekanisk *urværk* til verden som et *netværk* af relationer og informationer. Denne udvikling markerer overgangen fra den newtonske fysiks verdensbillede til den revolution af naturvidenskaberne, som tog sin begyndelse med computerens opfindelse efter Anden Verdenskrig. I den mellemliggende periode fra ca. 1800 til 1950 har vi den store epoke for den moderne fysik, hvor universet blev opfattet som en enhed af materie og energi. Verden som et *kraftværk*, om man vil.

Det spørgsmål, som jeg vil stille mig, er, hvilken betydning de antagelser om naturens beskaffenhed, som er indeholdt i disse grundmetaforer – urværket, kraftværket og netværket – har eller kunne have for teologien. Hvad betyder det for gudsbilledet, at verden opfattes som hhv. et præcist tikkende urværk, som et energifelt der til stadighed omsætter materie til kraft, og som et netværk af informationer og relationer? Og hvordan får disse verdensbilleder indflydelse på en nutidig fortolkning af kristendommen?

Der er unægtelig farer forbundet med så bred en synsvinkel, som her er anslået. Men dels har dagens anledning fristet mig over evne, dels kan det en gang imellem være godt at trække de større linjer op. Men forsigtighed er naturligvis påkrævet. For det første skal det bemærkes, at gængse periodeskel såsom tidlig modernitet, senmodernitet og postmodernitet ikke slår til for at forstå naturvidenskabens indre udvikling. I en enestående grad udgør naturvidenskaben nemlig en akkumulerende tradition, der i meget høj grad bevarer de holdbare teorier fra tidligere generationer.

Newton's ligning for tyngdekraften har således forsat gyldighed, i det mindste som approksimation. Tyngdekraften er én af de fire fundamentale grundkræfter (ved siden af elektromagnetismen, samt den stærke og svage kernekraft), og det metafysiske spørgsmål om, hvor-

1. Tiltrædelsesforelæsning holdt d. 9. oktober 2000 i Aarhus Universitets Aula i anledning af udnævnelsen til et forskningsprofessorat i »systematisk teologi med særlig henblik på teologi og naturvidenskab«. En kort version udkom i *Information og Debat*, Aarhus Universitet d. 30. oktober 2000, s. 8-10. Forelæsningen trykkes her i fuld og samtidig opdateret skikkelse.

dan det kan gå til, at naturens love er så vel indrettede, at de kan give anledning til liv og bevidsthed, rejses den dag i dag – og fortsætter med at give anledning til religiøse svar.²

Heller ikke har informationsvidenskaberne forladt relativitetsteoriens forståelse af enheden af tid, rum, materie og energi. Enhver informationsudveksling forudsætter en udveksling af energi, fordi information baserer sig på materielt stof. Enhver kommunikation – også af »indre« tanker og følelser – koster energi. Selv Guds tale til mennesker finder sted gennem materielle medier, hvad netop en reformatorisk teologi, der véd, at Guds Ord manifesterer sig som et *verbum externum*, har eller burde have forståelse for.³

Det er altså på ingen måde sådan, at informationsvidenskaberne ugyldiggør den klassiske eller moderne fysik. Men nye aspekter af naturen træder frem, når naturvidenskaben ikke længere blot undersøger naturens regulariteter, men også naturens evne til selvorganisering og formskabelse. De computerbaserede kompleksitetsteorier udgør en ny form for naturvidenskab, der ikke længere kun undersøger naturens lovmæssigheder, men også de strukturer, der kun opstår under ganske bestemte betingelser, og derfor ikke findes allevegne. Sansen for naturens iboende historicitet er således brudt igennem inden for naturvidenskaben selv, altimens bestræbelsen fortsat er at opøge de overordnede principper, der er med til at generere de nye, emergente egenskaber, som vi ser i universets historie.⁴ Denne udvikling inden for naturvidenskaberne kan næppe være uden betydning for en teologi, der ønsker at gennemtænke tanken om skabelse og nyskabelse i vor tid.⁵

Også et andet forsigtighedsprincip må holdes i erindring. Der foregår naturligvis ikke nogen direkte påvirkning fra verdensbillede til gudsbillede. Det er altid op til den religiøse tænkning at opfange om-

2. Niels Henrik Gregersen, »From Anthropic Design to Self-Organized Complexity«, i: Niels Henrik Gregersen ed., *From Complexity to Life: On the Emergence of Life and Meaning*, New York: Oxford University Press 2002, 206-232.
3. Niels Henrik Gregersen, »God's Public Traffic: Holist versus Physicalist Supervenience«, i: *The Human Person in Science and Theology*, eds. N. H. Gregersen, W.B Drees and U. Görman, Edinburgh: T & T Clark/Grand Rapids: Eerdmans 2000, 153-188.
4. Se det netop udkomne opus magnum af Stephen Wolfram, *A New Kind of Science*, Wolfram Media: Champaign, IL 2002, særligt kap. 1-3.
5. Mine egne forsøg i denne retning findes i »Theology and the Sciences of Complexity«, i: C.W. de Toit ed., *Evolution and Creativity: A New Dialogue Between Faith and Knowledge*, Pretoria: University of South Africa, 1999, 92-129, samt »The Creation of Creation of Creativity and the Flourishing of Creation«, *Currents in Theology and Mission* 28:3-4: *Philip Hefner: Created Co-Creator*, 2001, 400-410 (også tilgængelig under titlen »Creation & Creativity Part 1 & 2« på www.metanexus.org, May 2002).

verdenspåvirkninger, også når det gælder resonansen fra naturvidenskabelige teoridannelser. For det meste er videnskabelige landvindinger ikke af relevans for teologien. Anderledes bliver det først, når naturvidenskaben bliver del af en større pakke, nemlig når (1) en videnskabelig teoridannelse, som har en videnskabsintern forklaringskraft, kommer til at hænge sammen med (2) teknologiske landvindinger, som kommer til at indgå i hverdagslivet, og når endelig (3) videnskabelige teoridannelser opnår en symbolsk aura af verdensåbnende format. Så snart en videnskabelig teoridannelse kombineres med teknologisk gennemslagskraft og symbolsk kraft dannes der centralmetaforer, der breder sig som ringe i vandet. Verden som urværk. Verden som en dampmaskine. Verden som bestemt af information og koder, der skal aflæses. Til sidst glemmer vi, at man overhovedet har med metaforer at gøre. Hvem tænker i dag på, at udtrykket »den genetiske kode« er en metafor hentet fra Anden Verdenskrigs krypteringsmaskiner? Centralmetaforen bestemmer nemlig ikke kun, hvordan vi pædagogisk forklarer sagen for udenforstående, men hvordan vi selv tænker. Metaforen er blevet til en tankemodel, som bruges uden for dens oprindelige anvendelsesområde med henblik på at forstå, hvordan verden »egentlig« er indrettet. Verden *er* en maskine. Verden *er* en stadig transformation af energi. Verden *er* et netværk af relationer og interaktioner.

Jeg har andetsteds, i bogen *Rethinking Theology and Science*, argumenteret for, at diskussionen mellem teologi og naturvidenskab kan føres på flere niveauer, nærmere bestemt på niveauet af (1) data, (2) teori, (3) ad hoc metaforer, (4) mere generaliserede og stabile tankerformer og endelig (5) på verdensbilledniveauet.⁶ Der er dels den mere tekniske diskussion på data-og teori-planet, som altid vil befatte sig med et afgrænset genstandsområde, for eksempel med forskellige tolkninger af kvanteteorien eller nu kompleksitetsteorien. Det er her den specialiserede og »hårde« diskussion mellem teologi og naturvidenskab føres. Men både teologi og naturvidenskab indgår også i et større kulturelt kredsløb, hvori vi alle mere eller mindre deler centralmetaforer eller kæmper om, hvilke overgribende tankemodeller tilværelsen skal forstås ud fra. Det er dette sidstnævnte og mere »bløde« niveau af tankemodel og verdensbillede, som diskussionen her skal dreje sig om, symboliseret ved hhv. urværket, kraftværket og netværket. For i alle tre tilfælde finder vi den førnævnte sammensætning af

6. »A Contextual Coherence Theory for the Science-Theology Dialogue«, i: Niels Henrik Gregersen and J. Wentzel van Huyssteen, *Rethinking Theology and Science: Six Models for the Current Dialogue*, Grand Rapids: Eerdmans 1998, 181-232, her 215-226.

videnskabelige teoridannelse, teknologisk hverdagsviden og symbolsk aura.

2. Materiemytens fald

Med skikkelser som Robert Boyle (1626-1691) og Isaak Newton (1642-1727) cementeredes det mekanicistiske verdensbillede. Naturen er bygget op af materiepartikler (atomer), der i princippet kan undersøges hver for sig. Endvidere er bevægelserne imellem materiens bestanddele bestemt af et antal naturlove, der virker med jernhård nødvendighed og usvigelig præcision. Universet er det perfekte urværk, der netop som »værk« er designet og igangsat af Gud.

Urværksmodellen af universet lever fortsat i bedste velgående – og så blandt teologer og religionsforskere. Hos Rudolf Bultmann finder vi en principiel tilslutning til modellen i hans afmytologiseringsprogram, og tanken om verden som regeret af faste naturlove er velsagtens også *common sense*.

Men den såkaldt almindelige fornuft er langt fra altid ufejlbarlig. Urværksmodellen har vist sig at have en meget begrænset gyldighed. Kun i meget begrænset omfang er naturen behersket af en lineær matematik, hvor en lille forskel gør en lille forskel. Det meste af tilværelsen – også af naturens tilværelse – er præget af en ikke-lineær dynamik, hvor en lille forskel kommer til at gøre en stor forskel.⁷ Fysikerne Paul Davies og John Gribbin er gået så langt som til at betegne den klassiske fysiks verdensbillede som byggende på en »materiemyte«. De peger på, at allerede det tyvende århundredes fysik har udfordret billedet af verden som en død materie. Således har kvanteteorien vist, at atomet ikke er så udeleligt endda og at der i grunden er meget lidt »substans« i materien. Relativitetsteorien har vist, at materien absolut ikke er død, men kun eksisterer som energifelter i bevægelse. Endelig har kaosteorien vist, at verden for det meste består af ikke-lineære fænomener. Davies og Gribbin er ikke i tvivl: »matter as such has been demoted from its central role, to be replaced by concepts such as organization, complexity and information«.⁸

Mere forsigtigt kunne sagen formuleres på den måde, at materiens substans, det vil sige dens grundlag i konstitutive materiepartikler, altid ækvivalerer med materiens energi (energi er lig med masse gange

7. En fin indføring af kaosteorien på dansk er Morten Colding-Jørgensen, *Kaos og Elefanter: Et indblik i kaosforskningens hemmeligheder*, København: Fremad 1998. Jvf. *Kaos og kausalitet: Om kaos-teorien og dens betydning for filosofi og teologi*, udg. af Niels Henrik Gregersen og Aksel Wiin Nielsen, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 1992.

8. Paul Davies and John Gribbin, *The Matter Myth: Dramatic Discoveries That Challenge Our understanding of Physical Reality*, New York: Simon & Shuster 1992, 15.

hastighed i anden potens ved vakuum, $E = m \times h^2$). Allerede med relativitetsteorien sker der altså en de-materialisering af det traditionelle materiebegreb.⁹ Men med studiet af ikke-lineære systemer kommer nu også materiens organisationsform i centrum. Det samme energibudget kan nemlig bruges på forskellige aktiviteter. Energiforbruget er det samme, men aktiviteten og organisationsformen er forskellig. Substans, energi og information er således tre ikke-reducerbare træk ved det moderne materiebegreb.¹⁰

Man kunne her fortsætte historien og henvise til, at siden Davies og Gribbin udgav *The Matter Myth* i 1992 er de nye kompleksitetsvidenskaber kommet til i et intenst samarbejde mellem dataloger og forskere inden for fysik, biologi, økonomi med flere. Igennem computermodelleringer forsøger man således at udforske de matematiske principper, som er styrende for evolutionens grundlæggende udvikling – eller som i givet fald kan forklare, hvordan det overordnet set kan lade sig gøre, at »noget mere« kan komme ud af »noget mindre«. Kompleksitetsvidenskaberne er således i dag blevet en samlebetegnelse for en række bestræbelser på at forstå grundprincipperne for, hvordan naturprocesser arbejder sammen i helheder, i netværker.¹¹

Verden er tilsyneladende ikke kun et periodisk urværk, men også et mylder af semi-stabile processer i ordnede netværker. Netværker har som regel ikke en central topstyring, som vi kender det fra centralnervesystemet. De fleste naturlige netværker opretholder og udvikler sig på basis de lokale interaktioner mellem de deltagende agenter. Et eksempel er en myretue.¹² Der er ikke nogen *master* myre, som dirigerer myrernes forskellige funktioner såsom at fouragere, patruljere og forsvare området, at opretholde myretuens netværk af gange og kamre, og at sørge for at få fjernet møddingen. Disse roller indtages af forskellige agenter, og der er regler for, hvordan man skifter roller fra

9. Se Max Jammer, »Materialism«, *Encyclopedia of Science and Religion*, New York: MacMillan 2003 (under udgivelse).

10. Jiri Zemann, »Energie«, *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg: Felix Meiner 1990, Bd. 1, 694-696, her 695: »Der Begriff der Materie hat drei Hauptaspekte, die untereinander untrennbar, aber relativ selbständig sind: der stoffliche (mit Beziehung zum Substrat), der energetische (mit Beziehung zur Bewegung) und der informatorische (mit Beziehung zur Struktur und Organisiertheit)«.

11. Gode introduktioner er Mitchell Waldrop, *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Chaos and Order*, New York: Touchstone 1992. eller Peter Coveney og Roger Highfield, *Frontiers of Complexity: The Search for Order in a Chaotic World*, New York: Faber and Faber 1996. En kortfattet præsentation findes i artiklen »Complexity«, *Encyclopedia of Science and Religion*, New York: MacMillan 2003 (under udgivelse).

12. Den følgende beskrivelse bygger på Deborah Gordon, »The Development of Organization in an Ant Colony«, *American Scientist* 83, 1995, 50-57.

den ene til den anden funktion. Disse regler er epigenetiske, dvs. myrerne er ikke forud designet eller genetisk bestemte til at varetage den ene eller den anden funktion. Hvad de bliver, afhænger af deres historie, der er bestemt af et rimeligt overskueligt antal kontekstbestemte hvis-så mekanismer (*interaction rules*). Hvis fx. en myre har til opgave at fouragere, vil den ikke give sig til at bekæmpe fjender, men vender tilbage til arbejderne i tuen og giver dem besked om, at tuen skal forsvares. Organisationsformen opretholdes gennem kontekstbestemte rammebetingelser (*constraints*), således at fx. myrer, der arbejder uden for tuen, aldrig skifter roller og kommer til at arbejde inden for i tuen. Myrekolonien er således et lokalt selvorganiserende netværk, som hverken er styret af mikrofysiske egenskaber ved materien eller af globale lovmæssigheder. Interaktionsmønstrene findes kun lige netop i myrekolonier. Men kompleksitetsforskere kan naturligvis bagefter lave en simpel computer-model af *aintz*, der opfører sig næsten ligesom de virkelige *ants*. Det er simple interaktionsregler, der bestemmer de komplekse mønstre, som vi ser for os i verden.

Fysikkens basale lovmæssigheder bliver ikke brudt. Materiens energi er konstant, men alt forbliver ikke det samme af den grund. Med nye mønsterdannelser opstår der nemlig nye markante egenskaber, ligesom når »fugle flyver i flok, når de er mange nok«. Hver fugl adlyder tyngdekraftens love og hver især må sørge for at skaffe sig den nødvendige energi til at holde sig flyvende. Men de fysiske love determinerer ikke, *hvorhen* de flyver. Det afgøres af fuglenes indbyrdes koordinering af deres bevægelser, som er betinget af solens lys, af magnetiske felter, og af andre endnu ikke forståede årsager. Bevægelsesmønstret forudsætter således et evolutionært indarbejdet informationssystem, som hverken Newtons love, termodynamikken, relativitetsteorien eller kvantemekanikken har noget særligt at sige om. At fugle flyver i flok, er en emergent egenskab, som opstår ved, at fuglene i deres lokale sammenhæng handler som adaptive agenter, der følger tillærte adfærdsmønstre og benytter sig af mekanismer såsom aflæsning af bestemte kropstegn hos hinanden (*tags*), opbygning af *interne modeller* af omverdenen (*schemata*), der muliggør genkendelse (*recognition*), hvorved samtidig fremtidige tilstande anticiperes (mulige fødekilder, behagelige temperaturer etc.).¹³

13. Om adaptive agents almene kendetegn (aggregation, nonlinearitet, flow og diversitet) og deres mekanismer (tags, interne modeller og byggestene for genkendelse), se John H. Holland, *Hidden Order: How Adaptation Builds Complexity*, Reading, Mass: Addison-Wesley 1995, 10-92. Se også samme, *Emergence: From Chaos to Order*, Oxford: Oxford University Press 1998. Om emergenstankens filosofiske status, se Philip Clayton and Paul Davies eds., *The Re-Emergence of Emergence*, 2003 (under udgivelse).

Spørgsmålet er, hvad disse erkendelser af naturens selvorganiseringsprincipper kunne betyde for teologien?

3. *Urværkets Gud: Den store Designer*

Lad os begynde med et historisk tilbageblik på urværkets teologi. Det mekanicistiske verdensbillede byggede som bekendt på Leukippes' og Demokrits teori om, at materien består af nogle mindste partikler. *A-tomos* betyder som bekendt u-delelig. Ganske vist havde ingen, hverken i antikken eller i 1600-tallet, observeret sådanne »korpuskler« (som de også blev kaldt), men forestillingen om, at materien består af nogle mindste byggeklodser, forekom nærmest selvindlysende.¹⁴

Hos Epikur (ca. 341-270 f.kr.) og Lucretius (ca. 95-55 f. kr.) blev atomernes bevægelser opfattet som planløse. Men mens antikkens atomister afviste alle tanker om en formålsbestemthed i naturen, blev atomismen i 1600-tallet forbundet med urværksmodellen og en religiøse tolkning.¹⁵ Materiens elementer var skabt af Gud ud af intet, og blev til stadighed opretholdt af den Gud, som også er allestedsnærværende til stede i et univers, der udviser orden og sammenhæng.

Urværksmodellen blev således taget til indtægt for en teisme, der udtrykkeligt bekræfter Guds almagt, visdom og godhed som universets skaber. Det har altid været kendt, at Newton selv bringer udførlige teologiske refleksioner i de store scholier i sin *Principia Mathematica* fra 1687. Først senere er det blevet kendt, at han gennem hele livet var intenst beskæftiget med bibeltolkning og teologi, og at hans teisme – hans høje teologi om man vil – forudsætter en tilsvarende lav kristologi. De meget store efterladte manuskripter (som først er blevet kendt i vort århundrede), viser således, at Newton tidligt arbejdede sig frem til nærmest ariansk position: Kristus er Guds sidste profet, men ikke Guds Søn. Tilsvarende afviser Newton treenighedslæren,

14. Jacques Roger, »The Mechanistic Conception of Life«, i: David C. Lindberg/Ronald L. Numbers eds., *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley: University of California Press, 277-295, her 280: »No experimental evidence could be given for the existence of corpuscles, but they were the only possible way to give a clear, mechanical image of phenomena«.

15. Dog ikke uden modsigelse. I det katolske Frankrig truede universitetet i Paris i 1624, på kongens bemyndigelse, med dødsstraf over enhver diskussion af den atomare teori. Måske derfor var 1600-tallets religiøse atomister fortrinsvis protestanter, se Lauge Olaf Nielsen: »Ateismens mørke. Forsynstro og atomistisk naturfilosofi hos Walter Charleton (1626-1707)«, *Dansk teologisk Tidsskrift* 1992, 280-309, her 280 n. 3.

som han opfattede som en forvanskning af den sande kristne tro, der ifølge Newton er så gammel som skabelsen selv.¹⁶

Hos den lidt ældre samtidige Robert Boyle finder vi i skriftet *Of the Usefulness of Experimental Natural Philosophy* fra 1671 den mekanistiske naturfilosofis teologi udtrykt med al ønskelig tydelighed. Guds almagt kan således aflæses af universets store kunststykke eller *fabrick*:

»And first, how boundless a power, or rather what an almightiness is eminently displayed in God's making out of nothing all things, and without materials or instruments constructing this immense fabrick of the world...«¹⁷

Der er her tale om en naturlig teologi, som slutter fra verdens struktur til dens skaber. Dog ikke i form af et formelt argument for Guds eksistens. Der er tale om et personligt udtryk for en forundring, der samtidig slår over i en opfordring til læseren om at se med ind i naturens storhed. Den samme appel til læseren finder vi i henvisningen til Guds anden egenskab, visdommen:

»The next attribute of God that shines forth in his creatures, is his wisdom; which to an intelligent considerer appears very manifestly expressed in the world, whether you contemplate it as an aggregate or system of all natural bodies, or consider the creatures it is made up of, both in their particular and distinct natures, and in relation to each other, and the universe they constitute.«¹⁸

Den gamle middelalderlige tanke om Gud som kunstneren, *deus artifex*, videreføres således af mændene bag den videnskabelige revolution, og netop her kommer uret til at spille en afgørende rolle. Selve det mekaniske ur, der afløste vanduret og soluret, blev først opfundet omkring år 1300, uden at vi i øvrigt kender detaljerne herom, og straks herefter, hos Nicole Oresme, finder vi tanken om, at universet

16. Newton's *Scholium generale* er let tilgængelig i *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World*, Florian Cajori, ed. and transl., Berkeley, Calif.: University of California Press 1946, 543-547, se også Richard S. Westfall, »The Rise of Science and the Decline of Orthodox Christaity: A Study of Kepler, Descartes, and Newton«, in *God and Nature* (note 14), 218-237. Richard Westfall redegør indgående for Newtons apokryfe teologi i sin store biografi *Never At Rest: A Biography of Isaak Newton*, Cambridge: Cambridge University Press 1980. Tolkningen af den klassiske fysik som en teologisk forfaldshistorie er derimod blevet meget omstridt i de sidste ti års revisioner af videnskabshistorien. Nu bliver de innovative teologiske bidrag stærkt fremhævet, se navnlig Margaret J. Osler ed., *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.

17. »Of the Usefulness of Natural Philosophy« [1671], i: *The Works of the Honourable Robert Boyle in Six Volumes*, London: Printed for W. Johnston et al., 1772, vol. 2, 5-246, 20.

18. *Ibid.*, 21.

er skabt som et urværk, så at »alle hjulene bevæger sig så harmonisk som muligt«. ¹⁹ Men først tiden fra 1660-1760 til »klokkens revolution«. ²⁰ Balancefjederen blev opfundet af Robert Hooke, Newtons modstander i Royal Society, og af Christian Huygens, og nu blev hurtigt pendulet erstattet af balancefjederen, så uret blev lige så bærbart, som computeren er blevet i dag. Den nye mekaniske verdensbeskrivelse *sammen med* den teknologiske udvikling og *sammen med* tanken om Gud som urmageren gjorde uret til en almen tankemodel, der nu kunne anvendes om de forskellige fænomener. Ikke kun planetbanerne virker som urværket, men også den biologiske verden, også den menneskelige krop. Fra kemikeren Boyle i 1600-tallet til teologen William Paley i 1800-tallet bliver urværket en del af et teologisk-videnskabeligt verdensbillede, en fast ingrediens i den naturlige teologi. Lad os høre Boyle igen. Han henviser i flere skrifter til det store ur i Strassbourg som et underværk, og han ser også menneskets krop som en fint afstemt maskine:

»For as a novice, when the curiousest watch the rare artist can make, is taken in pieces and set before him, may easily enough discern the workmanship and contrivance of it to be excellent; but had he not been shown it, could never have of himself devised so skilful and rare a piece of work; so, for instance, an anatomist when by many and dextrous dissections of human bodies, and by the help of mechanical principles and rules (without a competent skill wherein, a man can scarce be an accomplished and philosophical anatomist) he has learned the structure, use and harmony of the parts of the body, he is able to discern that matchless engine to be admirably contrived, in order to the exercise of all the motions and functions, wherto it was designed: and yet this artist, had he never contemplated a human body, could never have imagined or devised an engine of no greater bulk, any thing near so fitted to perform all the variety of actions we daily see performed either in or by a human body«. ²¹

19. Citeret efter Keld Nielsen, Henry Nielsen og Hans Siggaard Jensen, *Skruen uden ende. Den vestlige teknologiske historie*, København: Teknisk Forlag, 33.

20. Trond Berg Eriksen, *Tidens historie*, Oslo: J.M. Stenersens Forlag, 1999, 152 med henvisning til S.L. Macey, *Clocks and the Cosmos: Time in Western Life and Thought* (1980).

21. Boyle, *Works* (note 17), vol. 2, 22. Sammenlign »Of the High Veneration Man's Intellect owes to God«, *Works* vol. 5, 130-157, her 163 (om uret i Strassbourg): »Where all things are so skillfully contrived, that the engine being once set a moving, all things proceed, according to the artificer's design, and ... do not require, like those puppets, the peculiar interposing of the artificer, or any intelligent agent employed by him, but perform their functions upon particular occasions, by virtue of the general and primitive contrivance of the whole engine...«

Bemærk igen, at Boyle ingenlunde udarbejder et teologisk argument. I stedet sætter han sig på forundringsstolen ved siden af liget, som ligger på dissektionsbordet. Den samme forundring over universets mangfoldige skabninger, som vi kan finde hos en Brorson, der ser ud i verden, op til himlens fugle og dybt ned i havet i salmen *Op al den ting som Gud har gjort*, oplever Boyle ved at kigge på kroppen med anatomens analyserende blik, godt hjulpet af den slepne dissektionsaks. Guds almagt og visdom kan ses af skaberværket med naturforskerens skarpe blik, som vejledt af den mekaniske naturfilosofi er i stand til at opdage kropsdelenes »secret correspondencies and alliances«. Dette giver altsammen Boyle anledning til at tale om Guds tredje og overordnede egenskab: kærligheden.

Boyle véd meget vel, at atomismen også kan tages til indtægt for ateismen. Men atomismen forenet med mekanicismen er for Boyle en naturbetragtning, der viser Guds forsyn. Gud har skabt så fuldendt et værk, at Gud ikke undervejs behøver at gribe ind i det for at forbedre det (en tankegang vi senere genfinder hos Leibniz). Guds forsyn er universelt, men vel at mærke så universelt, at der egentlig ikke længere er brug for Guds særlige indgriben i verden. Guds *providentia generalis* opsuger Guds *providentia specialis*. Som Boyle formulerer det andetsteds:

»...those things, which the school philosophers [aristotelikerne] ascribe to the agency of nature interposing according to emergencies, I ascribe to the wisdom of God in the first fabrick of the universe, which he so admirably contrived, that, if he but continue his ordinary and general concourse, there will be no necessity of extraordinary interpositions, which may reduce him to seem, as it were, to play after-games«. ²²

Som man her tydeligt kan se har urværkets teologi en bestemt radius. Der er tale om en høj teologi, der dog samtidig betyder, at Gud ikke har noget særligt at gøre med de konkrete hændelser inden for verden. Det hører ganske vist med til billedet, at Boyle regner med muligheden af, at Guds almægtige hånd selv kan gribe ind i verden gennem mirakler, men sådanne »efterspil« er strengt taget ikke nødvendige. De er et overskud, som blot giver yderligere vidnesbyrd om Guds godhed. ²³ Grundtanken er imidlertid, at Gud som universets oprindelsesmagt er til stede alle vegne med sin magt og viser sin godhed i universets overordnede struktur – men ikke selv går ind i universet. Den høje teologi korresponderer med en tilsvarende lav kristologi. Boyle finder ingen grund til at nævne Kristus, når nu Guds stor-

22. »A Free Inquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature« [1685/86], *Works* (note 17), vol. 5, 163.

23. *Ibid.*, vol 5, 164.

hed og godhed allerede er så øjensynlig i skaberværket. Tilsvarende kan Ånden højst tale i den enkeltes hjerte og fornuft, eftersom sjælen i følge Boyle ikke adlyder de samme love som kroppen. Men Ånden gøre ikke den store forskel i den ydre verden. Gud har gjort skabelsens arbejde færdigt og opretholder det til stadighed. I en vis forstand er Gud hjemløs i verden; kun sporene efter ham er overalt lysende. Supranaturalismen er intakt, samtidig med at naturen er overladt til sin egen mekaniske orden.

4. Kraftværkets Gud: Gud som den Ene i Alt

Som bekendt var denne løsning i længden ikke holdbar. Midt i 1700-tallet blev den mechanicistiske naturbeskrivelse løst fra teismens religiøse aura og indgik i en materialistisk totaltydning af tilværelsen. Som eksempler kan nævnes La Mettrie's *L'homme Machine* fra 1748, der opfatter mennesket som »kun« en maskine – i et opgør med læren om menneskets sjæl. Og ved 1700-tallets slutning kan Pierre Simon Laplace fuldende og syntetisere den klassiske fysik, uden overhovedet at have brug for Gud som forklarende hypotese.

I denne udvikling indgår der naturligvis ekstra-videnskabelige motiver, for som det ofte er blevet observeret af videnskabshistorikere, kunne mechanicismen anvendes som en baggrund for et nærmest hvilket-som-helst ideologisk synspunkt.²⁴ Alligevel kan der være grund til at opholde sig ved et enkelt motiv i den nye materialistiske tolkning af mechanicismen. Tanken om materiens iboende træghed, *inerti*, blev allerede blev formuleret af Descartes og indgår i Newtons første lov. Ifølge *inerti*-princippet vil enhver genstand, der er upåvirket af ydre kræfter, forblive i dens hidtige bevægelse, relativt til et givet inertialsystem. Dermed fik materien tildelt evnen til at bestå ved sig selv og til at bevæge sig selv – uden at være afhængig af Guds skabende kraft og uden at blive ledet af det forsyn, som endnu Boyle henviste til. Blandt moderne teologer har ikke mindst W. Pannenberg peget på, at der hermed blev givet forsynsteologien et slag – et slag som teologien endnu ikke har forvundet, selvom man naturligvis kan stille det metafysiske rammespørgsmål til *inerti*-princippet, hvorfra materien har sin evne til eksistens og selvbevægelse.²⁵

24. Om mechanicismens historie op til 1700-tallets naturfilosofi, se Richard S. Westfall, *The Construction of Modern Science: Mechanisms and Mechanics*, Cambridge: Cambridge University Press [1971] 1977.

25. Wolfhart Pannenberg, »Providence, God, and Eschatology«, i: *The Whirlwind in Culture: Frontiers in Theology in Honour of Langdon Gilkey*, Donald W. Musser and Joseph L. Price eds., Bloomington, Indiana: Meyer Stone, 1988, 171-182, her 179f: »...since the introduction of the principle of inertia

Med tanken om energien som en universel kraft, der er materien iboende, fik materialismen et yderligere argument, og blev nu forbundet med nye teknologier, som i samtiden vakte betydelig opsigt. Tænk på dampmaskinen, som efter sin opfindelse i 1712 efterhånden trængte frem i det industrialiserede Englands kulminer.²⁶ Eller tænk på de senere lokomotiver, der endnu omkring år 1900 kunne begejstre naturalister som den unge Johannes V. Jensen og sågar inspirere Freuds tese om det ubevidste.

Det teoretiske grundlag for disse maskiner blev ganske vist først formuleret midt i 1800-tallet med termodynamikken. Hvor man førhen havde antaget, at varme var et særligt stof, blev varme nu som opfattet som en mere generel egenskab ved materien. Forberedt af erfaringen fra dampmaskinerne og fra den romantiske naturfilosofis kraftbegreb, finder vi i Julius Robert Mayers *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur* fra 1842 en formulering, som skulle vise sig at pege fremad, nemlig at kraftens eller energiens essentielle egenskab udgøres af »enheden af ikke-destruerbarhed og konvertibilitet«.²⁷ I 1855 formuleres da termodynamikkens 1. hovedsætning om, at energien er konstant, alt imens energien (gennem varmedforskelle) kan omdannes eller konverteres til arbejde. Men pointen er, at der ved denne proces samtidig tabes varme, som ikke indgår i arbejdet, men som diffunderer, ligesom når en bilmotor bliver varm og ubrugte gasser udstødes. Den engelske fysiker William Thomson (den senere Lord Kelvin) skrev allerede i 1851: »I believe the tendency in the material world is for motion to become diffused, and that as a whole the reversion of concentration is gradually going on«.²⁸

(fortsat) in seventeenth-century physics, the old doctrine that each creature needs a continuous action of God to preserve its existence has lost its plausibility. Such an external preservation became superfluous. To my knowledge, the Christian doctrine of providence never recovered from this blow, and very rarely has the issue even been faced«. Som vi nedenfor vil se, er dette problem kun blevet forstærket med den generelle relativitetsteoris materiebegreb; et teologisk løsningsforslag, inspireret af kompleksitetsteorien, har jeg fremlagt i artiklen »The Idea of Creation and the Theory of Autoipoietic Processes«, *Zygon: A Journal of Religion & Science* 33:3, 1998, 333-367, efterfulgt af en længere diskussion med Langdon Gilkey, Rudolf B. Brun, Richard McClelland og Robert J. Deltete, i *Zygon* 34:1, 1999, s. 93-138.

26. Om dampmaskinens opfindelse og anvendelse, se *Skruen uden ende* (note 19), 97-109.
27. J. R. Mayer, »Remarks on the Forces of Inorganic Nature« [overs. fra *Philosophische Magazin* 24, 1842, 371-377], i: *Darwin to Einstein: Primary Sources on Science & Belief*, Noel G. Coley and Vance M.D. Hall eds., Harlow, Essex: Longman 1980, 68-73, 70
28. William Thompson, »On the Dynamic Theory of Heat«, i *Darwin to Einstein* (note 27), 84-86, 85.

Termodynamikkens anden hovedsætning, formuleret af Rudolph Clausius i 1855, siger da netop, at enhver udveksling af varmeenergi er irreversibel. Populært sagt kommer der ikke mere benzin i bilen, fordi man kører baglæns; brændstoffets koncentrerede energi kan aldrig vindes tilbage (uden at skulle bruge endnu mere energi på processen). På denne måde bliver materiens iboende energi på én gang set som noget evindeligt og konstant, samtidig med at energien bliver mere og mere uanvendelig. Dette formuleres endelig i loven om entropi, som går ud på, at energiforskelle i løbet af universets historie efterhånden bliver fladet ud ved at blive forbrugt. Entropi-loven indeholder således et temmelig trøstesløst perspektiv for universets fremtid, som blandt Bertrand Russell angav som en afgørende grund til at forlade kristendommen:

»All the labors of the ages, all the devotion, all the inspiration, all the noonday brightness of human genius are destined to extinction in the vast death of the solar system, and the whole temple of man's achievement must inevitably be buried beneath the dedris of a universe in ruins«. ²⁹

Sidste skridt i denne udvikling kommer med Albert Einsteins almen relativitetsteori fra 1916. I følge denne udspringer energien ikke kun af varmforskelle mellem legemer, men masse og energi er simpelthen ækvivalente størrelser. Hvad der kom til som noget afgørende nyt med relativitetsteorien, var, at massen i sig selv *er* energi, og at energi derfor kun forefindes i materiel skikkelse ($E = m \times h^2$). Dertil kommer, at tid og rum selv hører med til materie-energien, således at universet ikke længere eksisterer i et absolut raster af tid og rum, der endnu (som hos Newton) kunne tolkes som en konsekvens af Guds umålelighed. I stedet krummer materien sig om sig selv på en sådan måde, at universet udgør ét sammenhængende materie-energi-tid-rum kontinuum.

Der er for mig at se ikke nogen tvivl om, at den gudsforestilling, der umiddelbart svarer bedst til tanken om det kontinuerlige energifelt, er panteismen. Einsteins egen præference for panteismen er velkendt. ³⁰ Men allerede fra præromantikken og fremefter finder vi en gennemgående fascination af Spinoza, som hænger sammen med opgøret med supranaturalismen og den begyndende anelse om et immanent

29. Bertrand Russell, *Why I am not a Christian*, New York: Allen and Unwin 1957, 107.

30. Se nærmere Max Jammer, *Einstein on Religion*, Princeton: Princeton University Press 1998, 45-48 og 145-151, der viser, hvorledes Einstein identificerer sig med Spinozas determinisme og udtrykkelig benægter, at panteismen slår over i en ateisme.

kraftbegreb.³¹ Men panteismens tankeformer føres også videre af darwinister som Ernst Haeckel og Herbert Spencer. Sidstnævnte så således frem til en forsoning mellem religion og videnskab med henvisning til »en magt som transcenderer vor erkendelse«: »an Infinite and eternal Energy, from which all things proceed«.³²

Uanset hvordan man fra teologiens side vil fortolke massens og energiens identitet, så er der ingen tvivl om, at hvis tanken om Gud som universets skaber skal kunne give mening i et verdensbillede præget af den moderne fysik, så må Guds skabende virke forstås i nøje sammenhæng med materiens iboende energi. Det kan føre til en panteisme, som hos Einstein, eller til andre tankeformer, som vi skal se om lidt. Men under alle omstændigheder kan Guds transcendens kun forstås som materiens stadige kilde. Det moderne energibegreb lægger op til en understregning af Guds immanens i materiens felt. Teologisk må Gud da tænkes som den magt, der skaber noget kvalitativt nyt »i, med og under« materiens energi.³³ Gud er skabende virksom i naturen. Hvor ellers?

5. Netværkets Gud: Gud som mønsterskabende Logos

Forstår man Gud udelukkende i analogi med begrebet kraft eller energi, truer Gud imidlertid med at blive forskelsløs den selvsamme i alting. I klassisk teologi – hvad enten vi taler om Thomas Aquin eller Luther – blev læren om Guds ubikvitet derfor altid præciseret ud fra åbenbaringen: Gud er ganske vist allestedsnærværende, men ikke allestedsmannet. Guds væsen og vilje kan derfor ikke aflæses af natu-

31. Se nærmere Niels Henrik Gregersen, »Panteismens fascination – til forholdet mellem panteisme og skabelsestanke«, *Dansk teologisk Tidsskrift* 1994:4, 241-266.

32. *From Darwin to Einstein* (note 27), 12.

33. For nu at genbruge en tankemodell hentet fra Luthers nadverlære, den såkaldte konsubstantiationsteori. Se nærmere Erwin Metzge, »Sakrament und Metaphysik: Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen« [1948], genoptrykt i *Coincidentia oppositorum*, Evangelischer Verlag: Stuttgart 1961, 158-204. Metzges arbejde spiller også en betydelig rolle for K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse – Metafysik IV*, København: Gyldendal 1978, 59-65. Peter Widmann har for nylig bestridt Metzges og Løgstrups Luther-tolkning med henvisning til, at det er sakramentsordets løfte og ikke tankerne om Guds allestedsnærvær, der spiller den afgørende rolle for Luther, se »Erwin Metzges Luthertolkning – gendrevet«, i: *Verbum Dei – Verba ecclesiae. FS Erik Kyndal*, Aarhus: Det teologiske Fakultet 1996, 128-149. Dette er uden tvivl rigtigt, men ændrer ikke ved, at Luther faktisk gennemfører to tankestrengte, en bibelsk og filosofisk, og at den sidstnævnte tankestreng har en systematisk-teologisk funktion, som netop i dag er uhyre aktuel. En tilsvarende sakramental tænkning er da også udformet i anglikansk teologi i forlængelse af William Temple, se fx. Arthur Peacocke, »Nature as Sacrament«, in *Vision or Revision: Seeing through the Sacraments*, Jeremy Morris ed., London: Affirming Catholicism 2000, 16-31.

ren, selvom Gud rigtigt nok »eksisterer i alle ting«. ³⁴ Spørgsmålet er, om kompleksitetsforskningens fokusering på materiens formmæssige aspekter frisætter nye tankemodeller, som kan befri teologien fra kraftværksmodellens babyloniske fangenskab.

Jeg behøver kun kort at minde om den teknologiske baggrund for informationsbegrebets og netværkets metaforik. ³⁵ I forlængelse af Anden Verdenskrigs behov for hurtige regne- og afkodningsmaskiner så den første programstyrede datamaskine EDSAC dagens lys så sent som i 1949. Denne anvendte kviksløvrør, men i en hastig serie af teknologiske innovationer anvendtes efterhånden radorør, transistorer og silicon-chips. Men princippet er det samme. For i computeren er det funktionen, der er det afgørende, ikke det fysiske materiale. En datamaskine er således en potentiel maskine, der først bliver til en aktuel maskine ved at få tilført et program, der i princippet kan installeres og skiftes ud. Hardware og software tilsammen udgør en datamaskine. På mindre end 50 år er computeren er blevet allemandseje, omtrent lige så bærbart som uret, men langt mere multifunktionelt. En udvikling, der fra soluret til det mekaniske ur tog 4000 år, har fundet sted på godt 40 år.

Men der er også her en kulturel glosse ved denne udvikling. Jeg behøver kun at minde om, hvilken rolle kommunikationsteknologien spiller inden for økonomien. Det er ikke længere stålindustrien, der bestemmer børsindekset, men informationsteknologien. Det er ikke længere fysikfaget, der tiltrækker de mange studende, men biologi og datalogi. Også i daglig tale opfattes snart sagt alt, hvad der kan krybe og gå, som »koder« og »informationer«. Ikke kun radiosignaler har koder, det har også DNA; ikke kun DNA har koder, men også sproget; også påklædningen »udsender signaler«. Information og netværk er blevet ophøjet til centralmetafor, akkurat ligesom det mekaniske urværk blev det for godt 400 år siden, og kraftværket blev det for godt 200 år siden.

De fleste af os opfatter vel endnu informationer som bundet til bestemte »ting«: fjernsynet i stuen, computeren på bordet, bogen på reolen. Men faktisk omgiver vi os allerede nu med kodede informationer i form af lydbølger og sendefrekvenser, som vi ikke kan se. For selvom informationer behøver en fysisk base, kan denne base i princippet være en hvilken som helst. Det er atter *funktionen, ikke fysikken*, der er det afgørende. I denne forstand er begrebet »ånd« i en vis forstand vendt tilbage til naturvidenskaben – ikke forstået som en løsrevet en-

34. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Ia q. 8.

35. Se Paul E. Ceruzzi, *A History of Modern Computing*, Cambridge, Mass.: MIT Press [1998] 2000, eller mere kortfattet, *Skruen uden ende* (note 19), 294-335.

titet, men som et informationsmønster, der styrer arbejdsprocesser og bestemmer, hvornår hvad skal gøres.³⁶

Kompleksitetsforskningen er blevet til inden for rammen af denne digitale revolution, hvor *Its* er blevet *Bits*, som John Wheeler har udtrykt det. I to korte artikler fra 1948 og 1949 gav den franske matematiker Claude Shannon en matematisk definition på, hvordan information kan overføres på den lettest mulige måde (hvilket var afgørende for telefonens forbedring). Shannon overførte simpelthen begrebet entropi fra termodynamikken, hvor det blev anvendt om energiudvekslinger, til informatikken, hvor det bruges om informationsoverførsel. Tesen er, at jo mere uordnet en informationssekvens er, des højere informationsindhold har den, og jo mere ordnet dens informationsindhold er, des lavere er dens informationsindhold. Som et eksempel på en høj grad af orden, men en lav grad af information er følgende sekvens:

(1) 101010101010101010101010101010101...

Denne talrække kan nemlig komprimeres til to trin: (1) skriv '10', (2) gentag 15 gange. Her er til gengæld et eksempel på en sekvens, som synes svær at komprimere:

(2) 1100100100001111101101010100001...

Er der en orden i denne informationssekvens eller ej? Det er faktisk vanskeligt at afgøre. Men kompleksiteten kan kvantificeres alt efter længden af det minimale program, der skal til for at generere sekvensen på ny. Dette er essensen af den definition af »algoritmisk kompleksitet«, som blev udarbejdet af den amerikanske matematiker Greg Chaitin i 1965. Jo længere det mindste program, des større kompleksitet. Problemet er blot, at vi véd, hvad vi kan komprimere, men ikke, om der kunne findes en endnu dybere kompression (ligesom vi kender de korrekturfejl, vi finder, men ikke dem, vi ikke har fundet). Chaitin gav således Shannon's informationsbegreb fra 1948 en programmérbar mening, samtidig med at han kombinerede Shannon-information med Kurt Gödels indsigt fra 1931, at man ikke kan lave et komplet matematisk system, der samtidig kan afgøre sin egen sandhedsværdi.³⁷ Datalogen kan aldrig vide, om hun er kommet bunds i simplificeringen af det komplekse. Kompleksitetsteorien er på denne måde *the study of compressions*. Kompleksitetsvidenskabens mare-

36. Se nærmere Niels Henrik Gregersen, »Complexity: What is at Stake for Religious Reflection«, i: Kees van Kooten Niekerk and Hans Buhl, *The Significance of Complexity*, Aldershot: Ashgate 2003 (under udgivelse).

37. Se Gregory J. Chaitin, »Randomness and Mathematical Proof«, *Scientific American* 232 (May 1975), 47-52, genoptrykt i: *From Complexity to Life* (note 2), 19-33.

ridt er de fænomener, der er så komplekse, at den korteste vej til at re-generere sekvensen ville bestå i en simpel gentagelse.³⁸

Kompleksitet og kompleksitet kan imidlertid betyde flere ting. Den »effektive kompleksitet«³⁹ opstår som regel mellem det helt ordnede (med lav information) og det helt uordnede (med høj information) – altså i det mellemste område af den »algoritmske kompleksitet«. I første tilfælde bliver resultatet som regel trivielt og selvgentagende, i det andet tilfælde så ustabil, at ingen strukturer når at danne sig. Derimod kan det nogen gange lykkes at generere en semi-stabil kompleks verden ud fra en gentagelse af ganske få strategier.⁴⁰ Her opstår der konstruktive systemdannelser, der udviser nye emergente egenskaber hen ad vejen.

Det er blevet hævdet af flere, at der heri ligger et postmoderne træk i kompleksitetsvidenskaberne.⁴¹ Computer-modellen skal ikke afspejle realiteten i et 1:1 forhold, men bestemte træk ved den komplekse verden skal kunne genereres ud fra simple computerskridt. Kompleksitetsvidenskabernes epistemologi lyder: forenkl verden i stedet for at fordoble den. Men samtidig modelleres ikke kun realiteten, men mulige verdener (*would-be worlds*, som John Casti har kaldt dem). Konstruktivismen har overvægt over for realismen. Dog vil jeg mene, at kompleksitetsvidenskaben lige så vel forbliver inden for en moderne, endog en mekanicistisk tradition. For det første er computer-hardwaren, altså selve maskinen med dens elektriske kredsløb, et fuldstændig klassisk system, der helst skal fungere så præcist som noget tikkende urværk. For det andet er også computer-programmerne, altså softwaren, bygget på deterministiske arbejdsgange, hvor programmeringen af de enkelte skridt er helt forudsigelige som følge af de interaktionsregler, som er lagt ind i programmet. Hvad der ikke er forudsigeligt for programmøren er derimod de resultater, der kommer ud af computer-modellerne. Det er disse emergente processer, som er interessante. Som John Holland har formuleret det, har vi at gøre med

38. I ovennævnte tilfælde (2) er der faktisk tale om computergenereret version af tallet *pi*. Sekvensen kan altså komprimeres, selvom det ikke er til at se det, hvis man ikke lige ved det.

39. Som Murray Gell-Mann har kaldt det i *The Quark and the Jaguar: Adventures in the Simple and the Complex*, New York: Freeman 1994, 58-60.

40. For eksempel: *hvis* et større objekt nærmer sig, *så* fjern dig; *hvis* et mindre objekt nærmer sig, *så* spis det; *hvis* et objekt med samme størrelse nærmer sig, *så* afvent; *hvis* det har bestemte tags (lugt, lyd, form), *så* kopolér. Eksemplet er hentet fra en tidligere model af *cellular automata* i udforskningen af artificielt liv. Om AL, se Claus Emmeches fine indføring, *The Garden in the Machine: The Emerging Science of Artificial Life*, Princeton: Princeton University Press, 1994.

41. Se navnlig Paul Cilliers, *Complexity and Postmodernism: Understanding Complex Systems*, London: Routledge 1998.

rent deterministiske processer, så længe vi befinder os inden for computer-verdenen, også selvom resultaterne ofte er forbavsende nye for os.⁴²

Man er imidlertid ringe stillet, hvis vi kun kan udstyre maskinerne med programmer, der fastlægger bestemte strategier på forhånd. Interessen går på at kunne lære maskiner at lære, dvs. at modificere deres strategier undervejs. Tag som et eksempel skakspillet. Allerede Claude Shannon udregnede antallet af mulige skakspil til at være af en orden 10^{120} (altså 10 med 120 nuller efter sig). Dette er et astronomisk højt tal, som faktisk er betydeligt større end antallet af sekunder siden universets begyndelse.⁴³ Så selvom man havde kunnet sidde og spille skak siden Big Bang og havde trukket 10 gange i sekundet efter et mønster, der sikrede én mod gentagelser, så havde skakspillet – med dets blot 64 felter og 6 slags brikker – endnu ikke vist hele sit faserum. Reglerne er simple, geografien yderst overskuelig, men de mulige træk er astronomisk mange. Derfor er strategier nødvendige for at komme til at spille de ikke-trivielle spil, så ikke alle ender med remis. Men med helt rigide strategier kommer man heller ikke langt. Løsningen bliver at undgå et helt fastlagt sæt af afgørelser og i stedet konditionere strategien med henvisning til specielt opståede situationer. Reglerne bliver hermed til »tommelfingerregler«, f.eks. »kontroller så vidt muligt centrum«, »vær opmærksom på dobbeltangreb« osv. Hovedstrategien kan fx. være at følge *minmax*-strategien, d.v.s. minimér den maksimale skade din modstander kan gøre mod dig. Men også denne strategi må kunne konditioneres, så man fx bliver i stand at »ofre« et tårn for at få en gunstig position i en sammenhæng, hvor modstanderen senere kan gøres skakmat. Dette kan kun ske ved at anticipere modstanderens træk. Men hvordan kan en maskine anticipere en modstander, som den ikke kender, og en fremtid, som den heller ikke kender? Svaret er enkelt (og viser endnu engang computer-programmers mekanicistiske grundlag): Maskinen anticiperer modstanderen ved at generalisere ud fra sine tidligere erfaringer og ændre på vægtlægningen af strategier.

Modeller for skakspil er naturligvis endnu forholdsvis enkle, fordi reglerne er få og geografien afgrænset. Der er ingen »støj« fra omverdenen, der kan ændre brættets facon, og man kan ikke lave om på reglerne undervejs (man kan for eksempel ikke flytte sig halvandet felt frem). Der er også et meget klart forhold mellem, hvem der spiller og hvem der er brikker. Men er der nødvendigvis tilfældet i den virkelige verden. Holder verden op, dér hvor min krop begynder? Er tingene og

42. John Holland, *Emergence* (note 13), 115-121, jvf. 232.

43. Mitchell Waldrop, *Complexity* (note 4), 151, jvf. til det følgende Holland, *Emergence* (note 13), 53-80.

personerne i min omverden ligesom de tavse brikker på brættet? Næppe. I virkelighedens verden er forholdet mellem at handle og at lide, mellem at kontrollere og være offer ikke så enkel at drage. Det interessante er derfor, om man også kunne modellere interaktioner mellem agenter og deres omverden. Man kan fx. programmere en maskine til at blive sensibel over for omverdenspåvirkninger, såsom forskellige lysindfald i rummet. Eller man kan fodre en model med tilfældige værdier produceret af kvantemekaniske processer. Pointen er i alle tilfælde, at maskiner kun kan modellere de egenskaber, som findes hos adaptive agenter i den virkelige verden, ved at blive gjort til ofre for lys, lyd og vind, tilfældige stød, ridser osv. Omverdenen må vel at mærke kunne influere ikke kun på hardwaren, men også softwaren. Hermed får vi netop maskiner til at lære at lære, ikke kun lære at justere deres strategier efter ydre forhold (som i eksemplet med skakspillet), men også lære at tilpasse sig omstændigheder, som maskinen ikke på forhånd har mulighed for at kategorisere. Pointen er, at kategoriseringerne først fastlægges undervejs.

Med andre ord gælder det om, at vejen skal brolægges, mens vi vandrer ad den. Dette er netop princippet i tanken om komplekse adaptive systemer. Vi kender fra hverdagen mange eksempler på en direkte adaptiv adfærd, som traditionelt har to former, enten en positiv feedback (hvor en proces forstærkes, når den først er kommet igang, fx. en bold der ruller ned ad vejen), eller en negativ feedback (hvor en proces hæmmes, når den har nået et vist punkt, fx. termostaten). I begge tilfælde er kategoriseringsskemaerne fastlagt på forhånd. Anderledes er det med komplekse adaptive systemer, som forandrer sig selv gennem påvirkningen fra omverdenen. Her går tilpasningen til ens eget »selv« forud for tilpasningen til omverdenen. Man kan tænke på et immunsystem, der altid virker ved at selektere fra dets eget repertoire af lymphocytter. Men man kan også tænke på Jesu budskab: »Omvend jer, for Guds Rige er nært«. I begge tilfælde går selv-adaptationen (»omstil jer!«) forud for adaptationen til det fremmede og nye.⁴⁴

Der er efter min opfattelse flere grunde til, at teologien bør interessere sig for kompleksitetsteoriene. Jeg skal her nøjes med at pege på følgende grunde:

1. Mens relativitetsteorien befatter sig med det meget store og kvante-teorien med det meget små, er kompleksitetsvidenskabernes gen-

44. Se nærmere Niels Henrik Gregersen, »Beyond the Balance: Theology in a Self-Organizing World«, i: *Design and Disorder: Perspectives from Science & Theology*, eds. Niels Henrik Gregersen and Ulf Görman, Edinburgh: T & T Clark 2002, 53-91.

standsområde den verden, vi ser for vore øjne. Komplexitetsteorien undersøger således, hvorledes helheder og mønstre dannes i fænomenverdenen, og hvordan de enkelte ting har deres funktion i en større helhed. Men siden Friedrich Schleiermacher's *Über die Religion* (1799) har netop erfaringen af, at delene er »ligesom snittet ud af helheden« været en central ingrediens i et teologisk religionsbegreb.

2. Altimens kompleksitetsvidenskaberne bygger på en robust naturalisme, får informationsbegrebet en lige så central ontologisk rolle for materiebegrebet som materiens masse og dens energi. Informationsbegrebet har en nær sammenhæng med det metafysisk-teologiske begreb om »ånd«, for så vidt som begge har at gøre med at give materien skikkelse og form, men informationsbegrebet adskiller sig fra begrebet ånd ved at være materielt båret.

3. Komplexitetsvidenskaberne kombinerer tanken om, at alle processer forløber inden for forudgivne rammebetingelser, med bevidstheden om selvorganisering og emergens. Denne tankeform har en strukturel lighed med den jødisk-kristne skabelsesstanke, som altid kombinerer tanken om en oprindelig skabelse »i Begyndelsen« med en kontinuerlig skabelse og nyskabelse i tidens løb.

4. Komplexitetsteorien tilbyder en udvidet forståelse af evolutionsprocessen, idet den naturlige selektions kamp mellem individer afbalanceres af evolutionens favorisering af komplekse, kooperative netværker. Hermed fremstår evolutionen i et lys, som gør den mere kompatibel med en teologisk tolkning. Naturens hårdhed rummer fortsat en anfægtelse, men de omkostninger i form af lidelse og død, som evolutionsprocessen rummer, er den pris, som må betales for den kreativitet, som er forudsætningen for evolutionens kompleksitets-tilvækst.⁴⁵

5. Teorien om komplekse adaptive systemer giver biologiske læreprocesser og den menneskelige kultur en central rolle for forståelsen af, hvad naturen er, og hvad der bringer menneskelivet til at vokse og florere. Mennesket er med sin selv-bevidsthed ikke længere alene i verden, men hører hjemme i en verden af organismer, som tilpasser sig omverden gennem selv-adaptation. Eftersom kompleksitetsteorien krydser grænserne for, hvad der er »natur« og hvad der er »kultur«, vil den tilbyde teologien muligheden for at overvinde den opspaltning i tingsværen og personværen, som har præget en stor del af det 20. århundredes systematiske teologi.

6. Den grundlæggende tanke om selvorganisering kan på samme måde hjælpe med at overvinde tanken om en modsætning mellem

45. Se nærmere Niels Henrik Gregersen, »The Cross of Christ in an Evolutionary World«, *Dialog: A Journal of Theology* 40:3 (Fall 2001), 192-97.

Gud og naturen, således at Gud har magten, hvis naturen er afmægtig, eller Gud mister magten, hvis naturen tilsyneladende »kan selv«. Men hvis Guds skabermagt er aktivt tilstede »i, med, og under« naturens masse-og-energi, så er naturens selvorganisering Guds måde at realisere skaberværket på. Gud er den, der – som Luther formulerer det i det store nadverskrift – »giver sig helt og fuldt til os alle«. ⁴⁶

7. Eftersom emergens og nyttilblivelse finder sted gennem koblingen af allerede etablerede systemer, giver kompleksitetstænkningen teologien mulighed for at overvinde alternativet mellem en uniformitarisme, hvor Gud ikke gør andet end at opretholde verdens love (som hos Boyle), og en interventionistisme, hvor Gud må bryde naturlovene gennem overnaturlige mirakler. Kompleksitetsteorien giver derimod mulighed for at sige, at selvom computermodeller per definition er deterministiske (eftersom de er programstyrede), så er naturens kompleksitet kendetegnet ved, at interaktionsregler og informationsmønstre til stadighed skabes under lokale betingelser. Men dermed vil også sandsynlighederne for udfald ændre sig med tiden. Guds handlen i verden behøver derfor ikke længere at blive forstået som »indgreb« i naturlove, eftersom naturlovene i deres almenhed ikke er tilstrækkelige til at forklare de partikulære informationsmønstre.

Til sidst kan man spørge, om kompleksitetsteoriens netværkstænkning også kunne få en mere direkte betydning for formuleringen af kristendommens gudsbegreb, i lighed med hvad vi fandt var tilfældet for urværket og kraftværket. Der forekommer mig her at være en sammenhæng i selve tankeformen mellem netværkstanken og det relationelle gudsbillede, som er blevet udarbejdet i de sidste sidste 20-30 års treenighedstænkning. Gud er netop ikke en »ting« eller en »størrelse«, for Guds »væren« findes i følge klassisk treenighedsteologi kun i relationen mellem Gud Fader, Gud Søn og Gud Helligånden. Gud er ikke Fader uden at være det i relationen til Sønnen, og Sønnen ikke Søn uden at være det i relationen til Faderen. Sådan sagde allerede de kappadokiske fædre i 400-tallet. ⁴⁷ Gud er nemlig ikke én »person«. Gud er »et fællesskab«, der relaterer sig til sig selv – og for så vidt både er bevidst om sig selv og udadrettet.

46. Martin Luther, »Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis« [1528]: »Das sind die drey person und ein Gott, der sich uns allen selbs gantz und gar gegeben hat mit allem, das er ist und hat«, WA 26, 505, 38-39. Skabelsestanken – Guds extratrinitariske gerning – er således hos Luther konciperet efter Guds intratrinitariske gerning, hvori Faderen giver alt til Sønnen, og gennem ham giver os alt. Se Christine Helmer, »Luther's Theology of Glory«, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 42, 2000:3, 237-245.

47. Genformuleret fx. af Johannes af Damaskus, *De fide orthodoxa* I,8.

I forlængelse heraf har nyere treenighedsteologi tolket Gud som det guddommelige fællesskab, der (1) sætter andre fællesskaber i værk (skabelse) og (2) er til stede i og for andre netværker (inkarnations-tanken) med henblik på (3) at bringe dem til at tage del i Guds eget liv (eskatologi).⁴⁸ Med fare for overgeneralisering kunne man sige, at ligesom urværksmodellen lægger op til en teistisk tankeform (Gud står »uden for« universet) og ligesom kraftværksmodellens tankeform har en hældning mod panteismen (Gud er identisk med universets kraft), således har netværksmodellen en retning imod panenteismen: den opfattelse at hele universet befinder sig i Gud, samtidig med at Gud er mere end verden. Panenteismens intention må efter min opfattelse støttes, men samtidig kræver begrebet en præcisering, fordi panenteisme-begrebet er alt andet end klart.⁴⁹

En ligefrem overførsel af emergentstanken på gudstanken er således teologisk uholdbar. Forstår man nemlig Gud som en emergent proces, så ville det være universet, der skaber Gud, og ikke Gud, der skaber universet. Dette er naturligvis teologisk harikiri. Ikke desto mindre er det en tankegang, som fremtrædende kompleksitetsteoretikere kan finde tiltrækkende.⁵⁰ En anden og ligeledes problematisk mulighed er at forstå Gud som den højeste i et inklusionshierarki (*nested hierarchy*). Man kunne jo sige, at ligesom Gud bærer universet i sig, bærer universet solsystemerne i sig, solsystemerne planeterne osv. Verden bliver dermed Guds legeme, hvad blandt andre Sallie McFague har foreslået. Men følgen er, at gudsbilledet bliver fuldstændig diffust. For så bliver Guds væsen identificeret gennem, hvad der altsammen foregår i verden. Guds væsen ville have tusinde ansigter, lige så mange ansigter som der findes erfaringer i universet.

En tredje vej, som jeg selv følger, er at forstå Gud som enheden af simplicitet og kompleksitet. Gud er den, der uden at gøre sig til ét med de systemer, som Gud er nærværende i, omfatter disse systemer som et evigt fællesskab, der har plads til andetheden i sig. Guds virkelighed omfatter således hele skaberværkets mulighedsrigdom i sig.

48. Denne type argumentation kan man fx. findes hos protestanten Wolfhart Panenberg, den ortodokse John D. Zizioulas og katolikken Catherine Mowry LaCugna, se Ted Peters, *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life*, Louisville: Westminster/John Knox 1993.

49. Panenteismen kan således rekonstrueres både ud fra en klassisk trinitarisk tænkning, ud fra Hegelsk ekspressiviske Geist-begreb og ud fra procesteologiens dipolare gudsbegreb, jvf Niels Henrik Gregersen, »Three Varieties of Pantheism«, i Philip Clayton and Arthur Peacocke eds., *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Reflections on Pantheism in a Scientific Age*, Grand Rapids: Eerdmans 2003 (under udgivelse).

50. Se Harold Morowitz, »Emergence of Transcendence«, i: *From Complexity to Life* (note 2), 175-184.

For så vidt som Gud er åben for andetheden og selv holder alle muligheder i sin hånd, må Gud ikke alene bestemmes som den væren, der realiserer al væren i sig (*ens realissimum*), men også som den væren, der rummer al potentialitet i sig. Gud er på én gang helt til stede i Tre-enhedens evige fællesskab og ejer samtidig evnen til total selv-relativering i forhold til skabelsens mange netværker. Men fordi Gud er kærlighedens Gud, vil Gud ikke alle muligheder på samme måde. Gud kan ville noget, fordi det er et formål i sig; Gud kan ville andet, fordi det er det middel, uden hvilket andre goder ikke kan opnås; og Gud kan modvilligt tåle noget tredje, som ingen mening har og aldrig vil få nogen mening.

Som man kan se, ligger der en filosofisk teologi af hegelsk type bag denne tankegang. Samtidig er imidlertid skabelsestankens transcendentanliggende bevaret, både i den epistemologiske forstand, at Gud ikke kan fattes i vore kategorier, og i den ontologiske forstand, at Gud i sig forener relationalitet med selvidentitet. Som det hedder hos Esajas: »Jeres planer er ikke mine planer, og jeres veje er ikke mine veje, ...for så højt som himlen er over jorden, er mine veje højt over jeres veje og mine planer over jeres planer« (Es. 55, 8f). Guds tilstedeværelse i krigen og i kærligheden må således være af forskellig kvalitet. Ikke alle netværker kan fungere som modeller for Guds virkelighed.

Mens kompleksitetsteorien alene spørger om, hvad der får systemer til at fungere, præciserer teologien således typeforkellen mellem systemer, der fungerer i overensstemmelse med Gud (»i Guds billede og lighed«) og i modstrid med Gud (»synd«). Som sådan bringer teologien et nyt sprog ind i verden med en lang serie af nye distinktioner. Dette sprog bevæger sig ganske vist formelt inden for den ramme, som udgøres af netværkstænkningen, men indeholder samtidig en egenartet betydningsverden, der ikke lader sig oversætte til computer-sprogets digitale tænkning.

Dette er der for så vidt ikke noget særligt mystisk i, eftersom det samme vil gælde for dagligsproget, digtningen og dramaet. Virkelighedens kompleksitet overgår den algoritmiske kompleksitet, og der er næppe fare for, at det nogensinde bliver anderledes.

SUMMARY

The inaugural lecture, »From the Clockwork to the Network: Theology between the Sciences of Physics and Information«, discusses the options for theology of three influential scientific world-view metaphors – the Clockwork, the Force, and the Network. It is argued that the network metaphor, as developed by the sciences of complexity,

has much to offer to theology, both in terms of heuristic resources and ontological suggestions. Features include (1) the renewed scientific interest in everyday phenomena, (2) the new ontological status accorded to »information« in the concept of matter, (3) the interplay between pre-set laws and emerging properties, (4) the enlarged picture of evolution as guided by selection and self-organization, (5) the overcoming of the dichotomy between nature and culture, (6) the overcoming of the contrast between divine and creaturely powers, and (7) the possibilities, provided by the probabilistic framework, of a divine action that escapes the alternative between uniformitarianism and interventionism. Finally it is argued that a Trinitarian concept of God can be suitably formulated within the network metaphor.

Keywords: Boyle – clockwork – complexity theory – computation – creation and new creation – Einstein – emergence – energy – God – Logos – Luther – mechanism – network – religion – self-organization – Spirit – Trinity.

Litteratur

Martin Rösel

Adonaj – warum Gott »Herr« genannt wird.

Forschungen zum Alten Testament 29. Tübingen: Mohr Siebeck 2000. 257 s. Pris Euro 74.

Hvad er baggrunden for, at titlen Herre kom til at erstatte navnet på Israels Gud, Jahve, sådan som både Septuaginta og den masoretiske læsning bevidner? Det spørgsmål er udgangspunktet for Martin Rösels afhandling, som er hans *Habilitationsschrift*, og afsæt for hans analyse af, hvordan termen *adon/adonaj* som guddommelig titel er anvendt i den hebraiske bibel.

Undersøgelsen omfatter en registrering og en systematisering af samtlige forekomster af *adon/adonaj* anvendt om Gud i den hebraiske bibel, og her viser det sig, at den største koncentration af steder, hvor Jahve tituleres med *adon/adonaj*, findes i profetskrifterne, først og fremmest Amos, Esajas og Ezekiel, men også i Salmerne og Klagesangene. Derimod er termen helt fraværende i andre gammeltestamentlige skrifter, fx Prædikeren, Ordspørgene og Krønikebøgerne.

Afhandlingen indledes med en forskningshistorisk oversigt og en analyse af *adon/adonaj*'s etymologi og anvendelse med inddragelse af et stort materiale fra Israels omverden. Det viser dels, at Herre som gudetitel forekommer i næsten alle oldtidens religioner, og dels, at tendensen til med tiden at erstatte gudsnavnet med Herre, sådan som det er tilfældet for Det Gamle Testaments og den tidlige jødedoms vedkommende, også kan spores i Israels omverden.

Hoveddelen i afhandlingen er en minutøs gennemgang af samtlige forekomster af *adon/adonaj* i de gammeltestamentlige profetskrifter. Undersøgelsen er lagt diakront an, idet forfatteren går frem efter de enkelte teksters formodede oprindelsestidspunkt med Amos som det ældste profetskrift, og der gives en grundig tekstkritisk og eksegetisk analyse af hvert enkelt sted. I modsætning til, hvad der tidligere er hævdet, argumenterer Martin Rösel for, at *adon/adonaj*-stederne i profetskrifterne ikke er sekundære, men forankret i de ældste lag i tekterne, og forfatteren drager den konklusion af profetmaterialet, at *adon/adonaj* især anvendes, når Guds herskermagt skal fremhæves, når Jahve optræder i rollen som kultherre, og når profeterne vil udtrykke deres personlige gudsforhold (»min Herre«).

I Pentateuken, den deuteronomistiske og den kronistiske litteratur optræder *adon/adonaj* påfaldende sjældent, og brugen bekræfter tendensen i profetskrifterne. Det er i denne del af Det Gamle Testamente, at Martin Rösel finder et af de ældste – hvis ikke det ældste – bibelske belæg for, at Gud tituleres som Herre, nemlig Ex 23,17, som han daterer til slutningen af 8. årh. f.Kr.: »Tre gange om året skal alle mænd se/stedes for Herren (*ha'adon*) Jahves ansigt.« Det fører til den konklusion, at oprindelsen til at tiltale Gud som Herre ligger i kulten. I de poetiske bøger optræder *adon/adonaj* hyppigt i Salmerne og Klagesangene, i visdomsskrifterne derimod kun en enkelt gang (i Jobs Bog). I Salmerne og Klagesangene er der to

grundmønstre for anvendelsen af Herre-titlen om Jahve: »min Herre« i klager og bønner, hvor salmisten direkte tiltaler Jahve og venter hans hjælp, og i sammenhænge, som betoner Guds magt over jordiske herskere eller over skabningen.

Efter analysen af de gammeltestamentlige forekomster følger en oversigt over brugen af gudsnavne i almindelighed og af *adonaj* i særdeleshed i Qumranteksterne. Inden for dette tekstkorpus er det først og fremmest i bønner eller andre liturgiske tekster, at Herre bruges om Gud, og det fører til den antagelse, at også på Qumranteksternes affattelsestidspunkt har gudsbetegnelsen *adonaj* sin Sitz im Leben i en kultisk sammenhæng. Til sidst er der et udblik til Det Nye Testaments brug af *kyrios*, der kan ses som en videreførelse af anvendelsen af *adonaj*. Men titlen er her udvidet til også at gælde Kristus.

I det afsluttende kapitel besvares det spørgsmål, som er bogens titel: Hvorfor bliver Gud kaldt Herre? Og svaret er, at Herre-titlen både inden for og uden for den bibelske litteratur anvendes for at udtrykke, at Gud er den nære, personlige, som har magt over menneskets eksistens (»min Herre«), men også, at han er den, der har herredømmet og udøver sin magt over sit land og over hele jorden. Gud kaldes Herre, fordi man har oplevet ham som den mægtige og alligevel nære.

Forfatteren har gennem sine analyser vist, at der er tale om en udvikling i brugen i Herre-titlen fra en hyppig forekomst i visse profetstekster, af hvilke de ældste dateres til 8. årh. f. Kr., til en sjælden forekomst i sene tekster, hvilket forklares ved, at det da var blevet almindeligt at udtale tetragrammet som *adonaj*. Man kan måske nok have en vis skepsis over for den ubekymret-

hed, hvormed Rösel mener at kunne datere de enkelte gammeltestamentlige tekster både relativt og absolut, og over for forsøget på at tegne en udviklingslinie. Men det rokker ikke ved, at der er tale om et grundigt arbejde, hvis værdi primært ligger i registreringen og systematiseringen af et stort materiale, som ikke alene omfatter samtlige gammeltestamentlige forekomster, men også inddrager litteratur fra Israels omverden samt Qumrantekster og Det Nye Testamente, og således sættes spørgsmålet ind i såvel en bibelteologisk sammenhæng som en bredere religionshistorisk kontekst.

Bodil Ejrnæs

Alan J. Avery-Peck & Jacob Neusner (eds.)

Judaism in Late Antiquity.

Part 3. Volume 4. Where We Stand: Issues & Debates in Ancient Judaism. The Special Problem of the Synagogue, HdO 55, Leiden/Boston/Köln: Brill 2001. 190 s. Pris Euro 61

I den forbilledlige Brill-serie *Judaism in Late Antiquity*, der har til formål at præsentere det øjeblikkelige forskningsstade inden for en række centrale områder i studiet af den antikke jødedom, er turen kommet til synagogeinstitutionen. Mens man i to tidligere bind (*Judaism in Late Antiquity. Volume One. Literary and Archaeological Sources* [Brill 1995]; *Volume Two. Historical Syntheses* [Brill 1995]) har gengivet hovedsynspunkter og trukket hovedlinier i den aktuelle forskning, er bøgerne i seriens tredje afdeling koncentreret om specifikke områder og detailspørgsmål, der på forskellig vis har animeret studiet af antik jødedom de seneste år.

Netop fordi udforskningen af den antikke jødedom, som redaktørerne rigtigt pointerer, har været snævert knyttet til udtalte ideologiske interesser relateret til forståelsen af forholdet mellem forskellige former for jødedom og tidlig kristendom, er serien vigtig. Den er tænkt som et opgør med enhver form for forskningsmæssig »censur« eller *Todschweigen*. Serien skal give plads til *Auseinandersetzung* gennem etablering af et tekstuelte forum, der lader diametralt forskellige synspunkter komme til orde direkte stillet over for hinanden. Det giver den et – undertiden – forfriskende konfliktøst præg. Læseren får selv mulighed for at tage stilling på grundlag af de enkelte kombattanters argumentation og diskussion med hinanden.

Et bind fokuseret på synagoge-diskussionen passer oplagt inden for seriens rammer. For det første klæber der en lang forhistorie til emnet, hvis forskningshistorie i sjælden grad har været bestemt af forskellige ideologiske interesser. Man har i religionshistoriske rekonstruktioner flyttet rundt med synagoge-institutionen, så den kunne tjene som legitimerende folie for senere former for gudstjeneste. For det andet er der i de seneste år gjort dels en række nye arkæologiske fund, dels er gamle blevet revurderet og for nogles vedkommende også genudgravet. Det har bidraget til at skabe nyt liv i diskussionen. For det tredje har fornyet forskning inden for området og en genåbning af gamle spørgsmål ført til, at den konsensus, der indtil for femten-tyve år siden herskede om synagoge-institutionens oprindelse og dens udseende i diasporaen og det første århundredes Palæstina, er blevet afløst af et væld af forskellige tolkninger og teorier. Der har således i flere år været betydelig grøde i forskningen,

ikke mindst i relation til spørgsmålene om: 1) synagogens oprindelse; 2) synagoger i Palæstina før 70; 3) hvorvidt der overhovedet før det tredje århundrede i Palæstina eksisterede bestemte bygninger viet til læsning af Torah og gudstjeneste.

Dette nybrud i forskningen taget i betragtning er det ærgerligt, at antologien har et så snævert og uensartet præg. Den rummer en uskøn blanding af bidrag, der for størstedelens vedkommende er knyttet til meget specifikke diskussioner inden for området. Kun få generelle spørgsmål tages op til diskussion. Man hører fx intet til den betydelige synagoge-debat, som H.C. Kee i begyndelsen af 90'erne initierede i NTS. Halvdelen af bogen udgøres af bidrag, der vedrører Jodi Magness' forsøg på en nydatering af synagogerne i Kapernaum og Gush Halav. Det er en vigtig diskussion, fordi den udover at forholde sig til det snævre spørgsmål om dateringen af den »galilæiske synagogetype« rummer en principiel stillingtagen til kriteriologiske spørgsmål inden for arkæologien. Meget forenklet er spørgsmålet, om det er arkitektur eller mønt- og keramikfund fra lukkede fundsteder *in situ*, der skal være udslagsgivende for dateringen. Mens Magness på grundlag af sit store kendskab til keramik fra senantikken og på baggrund af møntfund vælger at datere synagogebygningerne i Gush Halav til 450- og Kapernaum til 500-, fastholder Meyers og Strange – ikke mindst ud fra arkitekturen – deres oprindelige tidlige datering. Det er en væsentlig debat, der afrundes af Magness' respons til Meyers' og Strange's artikler, men den rummer desværre, som Meyers gør opmærksom på, en risiko for at blive alt for teknisk for den ikke arkæologisk kyndige. Til de snævre arkæo-

logiske bidrag hører også Aviams om synagogerne i Bar 'am. Han lægger sig i sin sendatering af den »galilæiske type« tæt op ad Magness.

Derpå følger et yderligere bidrag af James Strange. Inspireret af arkæologen og antropologen Christopher Tilly forsøger han at læse synagogen som metafor for templet. Det er en tanke, som Strange også har udfoldet andetsteds, men den er af flere grunde problematisk. Dels har han ikke overbevisende vist, at de træk, han i synagoger som Gamala, Massada, Herodion og Jeriko (?) forbinder med templet, ikke modsvarer offentlige bygninger generelt. Dels er det problematisk at retrojicere m. Meg.'s bestemmelser til synagogebygninger fra perioden forud for 200.

Paul Fleshers prolegomenon til en teori om den tidligste synagoge må ubetinget påkalde sig bredest interesse. Ærindet er at vise, at synagogen fra et taksonomisk synspunkt kommer tættest på den overordnede *genus*: det græsk-romerske tempel. Teorien er imidlertid afhængig af, dels hvad man forstår ved en synagoge, dels hvad man gør til den udslagsgivende *taxon* i sin definition. Man kunne nemlig med lige så megen, om ikke større ret, for en række »synagogers« vedkommende hævde, at den nærmeste parallel til dem i århundrederne omkring vor tidsregnings begyndelse var de romerske *collegia* eller græsk-romerske frivillige sammenslutninger. Men det afhænger ganske af, hvordan man former sin definition. Flesher er naturligvis opmærksom på disse forhold, men han gør det ikke tilstrækkelig klart, om han baserer definitionen på en rumlig-arkitektonisk eller en social forståelse af synagoge. Dertil kommer, at han for en række af diaspora-synagogernes vedkommende ikke overvejer, om de

på et tidspunkt har været templer. Dels fremstiller han diaspora-institutionen meget stereotyp, dels antager han uden videre, at de palæstinensiske synagoger er blevet til gennem påvirkning fra diasporaen. Det sidste hviler på en ubegrundet antagelse. Det ændrer dog ikke ved, at det er et vægtigt bidrag, som det ikke er til at komme uden om i fremtidige diskussioner.

Summa summarum er det en vigtig udgivelse, hvis største skavank er dens begrænsning til en række detailspørgsmål inden for området.

Anders Klostergaard Petersen

Anders Runesson:

The Origins of the Synagogue.

A Socio-Historical Study, CB New Testament Series 37, Stockholm: Almqvist & Wiksell 2001. 573 s.

Anders Runessons (AR) bog, der er del af det fornemme Lund-synagoge-projekt, blev forsvaret som doktorafhandling samme sted i 2001. Det er en i alle henseender ambitiøs afhandling. Forfatterens belæsthed og fortrolighed med en række discipliner er imponerende. Dertil kommer afhandlingens vidtgående sigte: dels at ville præsentere en fuldstændig forskningshistorisk oversigt over 2000 års synagostudier, dels at præsentere den hidtil mest komplette løsning på spørgsmålet om synagogens oprindelse. I løbet af fremstillingen præsenteres et væld af gode iagttagelser, glimrende overvejelser og spændende nye løsninger. Men afhandlingens ambitionsniveau er også dens akilleshæl. Netop fordi AR har villet så meget, har indoptaget indsigter fra en række discipliner og har forholdt sig til så mange forskellige detailspørgsmål, er afhandlingen på en række områder blevet overfladisk.

Foruden en kort indledning består den af 6 kapitler, en række grundplanskort, rekonstruktioner og fotos samt en bibliografi og kilde- og emneindekser. De enkelte kapitler er yderligere inddelt i underafsnit, ligesom de hver afsluttes af konkluderende og sammenfattende afsnit. I det første kapitel skildres afhandlingens formål, struktur og metodiske tilgang, mens det andet på 100 sider samler 2000 års synagoge-studier. Den forskningshistoriske gennemgang er overvejende refererende og i forhold til den senere fremstilling problematiserende, men der er – beklageligvis – intet forsøg på at placere de forskellige studier i en bevidsthedshistorisk sammenhæng. Det ville have været en gevinst, når man erindrer, hvordan brugen og rekonstruktionen af synagoge-institutionen i forskningshistorien har været bestemt af stærke ideologiske interesser. I kap. 3 udvikles det gennem en intensiv drøftelse af synagoge-institutionen i det 1. årh. e.v.t. udførligt, hvad der forstås ved synagoge. Det bereder vejen for de to efterfølgende kapitler, der forholder sig til synagogens oprindelse i hhv. Palæstina (kap. 4 på 160 s.) og i diasporaen (kap. 5). I det afsluttende kap. 6 sammenfattes afhandlingens hovedpointer.

Bogens fortjenester er mange, men til de ubestridt største hører to af afhandlingens hovedteser, som der argumenteres overbevisende for. Indtil for få år siden herskede der en udbredt konsensus om, at synagogeinstitutionen var opstået i diasporaen, oftest dateret til det babylonske eksil, og derfra var kommet til Palæstina. Opfattelsen er ofte blevet knyttet til en deprivationstese, hvor fremkomsten af synagogen forstås som compensation for manglende adkomst til Jerusalem-templet. Et ekko af deprivationstesen

møder man også hyppigt i forbindelse med dateringen af synagoge-institutionen i Palæstina, hvor bygningen af synagogerne kædes sammen med templets fald i 70. AR gør op med begge tanker. Den første gennem påstanden om, at synagoge-institutionen har sin oprindelse i Palæstina. Den hidrører fra offentlige forsamlinger, i hvilke der indgik ritualer med oplæsning af Torah, og går tilbage til Perser-tiden under Artaxerxes d. 1. Når AR imidlertid ikke som fx Levine fører synagoge-institutionen tilbage til byporten i det israelitiske samfund, skyldes det, at han – meget fornuftigt – gør læsning af og undervisning i Thora til kriterium *sine qua non* for synagogen. Det er denne institution, som senere vandrer til diasporaen og indoptages i de der eksisterende jødiske templer. AR får fint gjort op med den udbredte, men ikke desto mindre anakronistiske tanke om Jerusalem-templet som det eneste jødiske i tiden efter det babylonske eksil.

Også deprivationstesen gør AR endegyldigt op med. Hans påvisning af, at templets ødelæggelse ikke får den omkalfatrende betydning for synagogens udvikling, som man traditionelt har regnet med, er instruktiv. De senere synagoge-bygninger med udtalte jødiske symboler som menorah, lulav og ethrog skal i stedet ses som udtryk for en defensiv strategi over for en fremspirende kristendom fra midten af det tredje århundrede.

Over for en udbredt tendens i forskningen, der alene skelner mellem synagoge som betegnelse for hhv. en bygning og forsamling, differentierer AR mellem fire forskellige aspekter: 1) institutionelle; 2) liturgiske; 3) ikke-liturgiske; og 4) spatiale. Det fører til en større sans for synagoge-begrebets forskellige brug. Det er fx nyttigt,

at AR indfører en sondring mellem offentlige og semi-offentlige forsamlinger. Gennem denne skelnen ser han, at synagoge-betegnelsen fra det andet årh. f.v.t. i tekster ikke alene bruges om offentlige forsamlinger, men også om semi-offentlige. Fra dette tidspunkt kan semi-offentlige forsamlinger – i lighed med græsk-romerske frivillige sammenslutninger – også betegnes som synagoger (se fx 1 Mak 2,42; 7,12). Det er indlysende, at det er formålstjenligt at sondre mellem disse to former for forsamlinger.

Der er mange andre gode iagttagelser og spændende teser hos AR, men der er også problemer. Jeg skal blot fremhæve to. Forfatteren giver i indledningen en plädoyer for en postmoderne historieforståelse. Jeg kan kun være enig med ham, men selve afhandlingen og dens tekstlæsninger står i et misforhold til indledningen. Det er traditionel begivenhedshistorie, hvor adskillige tekster bruges direkte referentielt uden hensyntagen til ideologiske aspekter. Fx tages oplysningerne i Filons beretning om terapeuterne (*Contempl.*) bogstaveligt som udtryk for en faktisk eksisterende jødisk gruppe. Det overvejes slet ikke, hvilke interesser Filon kunne have i sin konstruktion af dette tydningssamfund. Et andet eksempel er ARs brug af 1 Mak 1,56f (s. 322.441), der uden videre tages som udtryk for, at der var mange Torah-ruller i Palæstina i det 2. årh. f.v.t. Et andet kritikpunkt gælder ARs diskussion af Qumran. Det er den klassiske essener-tese, vi møder uden indoptagelse eller diskussion af de seneste års afgørende indvendinger mod den (det er for letkøbt at tro at have afvist kritikken ved blot at henvise til problemer i Wisers og Golbs arbejder).

Når jeg har ofret ARs afhandling stor opmærksomhed, har det flere

grunde. Synagoge-forskningen har de seneste år været et felt i grøde og under stor forandring. ARs bog er et godt sted at få en fornemmelse af dette nybrud. Dertil kommer, at den selv i hele sit anlæg og sigte er et meget ambitiøst og indsigtfuldt bidrag i debatten.

Anders Klostergaard Petersen

Rudi Thomsen

Herodes. Jødernes konge.

Tidsskriftet Sfinx, Århus 2002. 131 sider ill. Pris indb. Kr. 160.

Den tidligere historieprofessor i Århus, Rudi Thomsen, har i tidsskriftet Sfinx' regi udgivet efterhånden fem mindre biografier om oldtidsskikkelser. Efter Kleopatra, Nero, Hannibal og Augustus er turen kommet til Herodes. Det er en oplagt ide, og da også en god historie, der kan fortælles om denne jødernes konge, der i den almindelige bevidsthed vel kun er kendt for Matthæusevangeliets historie om barnemordet i Betlehem, en fortælling som der naturligt nok ikke ifølge denne udgivelse skal fæstes lid til.

Men det er bestemt heller ikke alt, hvad der er at sige. Josefus beretter således meget udførligt om denne konge i både *Jødernes Krig* og *Jødefolkets historie*, i sidstnævnte værk mest udførligt, nemlig det meste af 14. bog, hele 15. og 16. bog samt begyndelsen af 17. bog. Desuden er der i nyere tid fremkommet en række større monografier om Herodes og hans hus, den nyeste er efter min viden Nikos Kokkinos, *The Herodian Dynasty. Origins, Role in Society and Eclipse* (Sheffield, 1998).

Rudi Thomsens fremstilling holder sig gennemgående meget loyalt til Josefus' beretning. Det gælder også, hvad angår den »forhistorie«, dvs. et

rids af makkabæernes og hasmonæernes epoker, som optræder som indledning. Det hele fremstår derfor således først og fremmest som en genfortælling af Josefus, og egentlig kildekritik bliver der kun tale om dér, hvor Josefus' to beretninger ikke stemmer overens.

Bogen formår at tegne et billede af halvjøden Herodes – han var af idumæisk afstamning – som en af de største jødiske konger, af format i virkeligheden på linie med David, som han optræder i Det Gamle Testamente. Han var i besiddelse af den snuhed og vilje til magt, der var helt nødvendig, og som ofte ytrede sig i grusomhed. Ønsker man denne side af denne konges karakter i dramatisk form, er der Kaj Munks gode bud i *En Idealist* (1928). Herodes formåede desuden at balancere mellem de skiftende romerske magthavere og havde til det sidste det meste af tiden Augustus' bevågenhed. Kun familielivet magtede han ikke rigtigt. Det endte som nærmest ren tragedie.

Stilniveaet er lidt altmodisch, måske præget af Josefus. Men man kommer let igennem bogen, der ikke først og fremmest henvender sig til fagfolk, og den er smukt udstyret med farveillustrationer, landkort og slægtstavler. Der er også en oversigt over den nyere Josefus-litteratur samt et register.

Mogens Müller

Mark Goodacre

The Case Against Q

Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International 2002. x + 228 sider. Pris USD 30.

Denne bog er en manual for den, der ønsker en oversigt over argumenterne imod hypotesen om, at Matthæus- og Lukasevangeliet, foruden Markusevangeliet, bygger på endnu et fælles, men nu tabt kildeskrift. Den afgørende bropille er, at de to senere synoptiske evangelier er blevet til så tilpas samtidig, at det er udelukket, at det ene har kendt og benyttet det andet. Goodacre skal i denne sammenhæng placeres som en selvstændig elev af Michael Goulder, en af de mest markante modstandere af Q og fortaler for, at forfatteren til Lukasevangeliet blandt sine kilder også har haft Matthæusevangeliet (jf. *DTT* 61 (1998) s. 249-250).

I et første kapitel viser Goodacre, hvordan Q i mange sammenhænge bliver behandlet som nærmest en kendsgerning, som man kan vide både dette og hint om. Kap. 2 redegør for, at selv om man afviser Q, betyder det ikke, at man er tilhænger af Griesbach-hypotesen, nemlig at Mathæusevangeliet er det ældste og kilde til Lukasevangeliet, idet Markusevangeliet er senere end og bygger på – og forkorter – begge disse. Dvs., at Markus-hypotesen også for denne forfatter er grundlæggende. De følgende tre kapitler viser skrøbelighederne i Q-isternes argumentation imod Lukasevangeliets afhængighed af Matthæusevangeliet og for »Q-stoffets« selvstændighed. Blandt andet afvises argumentet, at forfatteren til Lukasevangeliet i givet fald må have været ualmindelig klodset i sin omgang med Matthæusevangeliet. En repræsentant for denne

holdning, B.H. Streeter, kommer i øvrigt til orde to gange med det samme lange citat (s. 78 og 109, hvor konklusionen er, at vi i givet fald »had reason to believe he was a crank«), hvad der måske skyldes, at den foreliggende bog blandt andet er en sammenarbejdning af oprindelig selvstændige artikler.

Kap. 6 forsøger i forlængelse af fx William Telfords analyser af forskellige Jesus-film at vise, hvordan stofudvælgelse også består af fravalg, og at Lukasevangeliets forskellige dispositioner her giver udmærket mening. Lukasevangeliets forfatter optræder faktisk som den første »narrative critic«. Kap. 7 er en case study i skikkelse af en kildekritisk undersøgelse af saligprisen af de fattige (»how blessed are the poor«) i Matthæus-, Lukas- og Thomasevangeliet samt Q. Resultatet er, at Matthæusevangeliets version med »i ånden« udmærket kan være ældst.

Kap. 8 er viet en af hovedpillerne i afvisningen af Q, nemlig de såkaldte Minor Agreements, dvs. de steder, hvor Matthæus- og Lukasevangeliet er fælles om en ordlyd, som de ikke har fra Markusevangeliet. Bliver de ikke bortforklaret – og det må Q-isterne selvfølgelig gøre – er de et afgørende argument for, at i givet fald Lukas-evangeliet bygger på Matthæusevangeliet. Videre afvises det i kap. 9, at Thomasevangeliet skulle sandsynliggøre eksistensen af en særlig evangeliegenre, der ikke havde narrative sekvenser. I en epilog tager Goodacre endelig afsked med Q og alt dens væsen.

Det er en velskrevet og velargumenteret bog, som illustrerer sine pointer gennem adskillige udførlige teksteksemplere. Den fortjener at indgå i den undertiden ophedede debat om det

synoptiske spørgsmål. Om den får nogen Q-ist til at omvende sig, er tvivlsomt, da det er et genuint trossamfund, al den stund ingen har set så meget som en linie af det postulerede skrift.

Det kan undre, at Goodacre ikke også er gået ind på det, der fra første færd har været en hoveddrivkraft i Q-projektet, nemlig etableringen af en gammel kilde, der kunne hjælpe med, når det gjaldt om at rekonstruere den historiske Jesus' forkyndelse og lære. Ganske vist tjener Q i dag i denne sammenhæng især som kilde til alternative Jesus-skikkelser. Et andet punkt, der i givet fald kunne være faldt for Q-hypotesen, er en sandsynliggørelse af, at Lukasevangeliet er så meget yngre end Matthæusevangeliet, at det er en urimelig tanke, at dette sidste ikke skulle have været blandt dets kilder. Men Goodacre går i lighed med Goulder ikke ind for en radikal sendatering af Lukas-skrifterne.

Mogens Müller

Rudolf Bultmann

Theologie als Kritik

Ausgewählte Rezensionen und Forschungsberichte herausgegeben von Matthias Dreher und Klaus W. Müller. Tübingen: Mohr Siebeck 2002. 638 sider. Pris Ln Euro 104.

Det er en god ide, der her er blevet realiseret ved at få samlet og udgivet de vigtigste af Rudolf Bultmanns anmeldelser, forskningsberetninger og replikker, af hvilke der i tidsrummet 1908 til 1969 fremkom mere end 250, først og fremmest i *Theologische Literaturzeitung* og *Theologische Rundschau*. Den ene udgiver, Matthias Dreher, er tilmed i gang med en Dissertation, som skal afrunde den her foreliggende

udgivelse og underbygge dens betydning videnskabeligt.

I en indledning redegøres der omhyggeligt for kriterierne for udvælgelsen – eller fravalget – som rimeligt kan sammenfattes i deres relevans for forståelsen af Bultmanns teologi. Det hele bliver til 97 numre, hvoraf flere udgøres af samleberetninger. Med vanlig tysk editionsgrundighed bliver man i marginen orienteret om sidetal i den oprindelige udgivelse. Værdien af udgivelsen er yderligere forøget af en alfabetisk fortegnelse over forfatterne til alle de bøger, Bultmann recenserede, med evt. angivelse af nummer i den foreliggende publikation, en kronologisk fortegnelse over alle recensioner og forskningsberetninger, samt endelig et navne- og sagregister og et over græske begreber.

Recensionerne er, foruden at være kilde til Bultmanns teologi, også en ofte instruktiv genvej til vigtige værker inden for den nu ældre eksegetiske litteratur. Eksemplarisk er fx her den udførlige behandling af Rudolf Ottos *Reich Gottes und Menschensohn* fra 1934.

Man kan så beklage, at af de tre recensioner af danske bøger, som Bultmann skrev, er – da naturligt nok – alene optaget den af Johannes Muncks *Paulus und die Heilsgeschichte*, mens en ret vittig af Georg Brandes' Jesusbog samt en af Bent Noacks *Zur johanneischen Tradition* ikke er kommet med.

Mogens Müller

Christina Petterson, Jesper Tang Nielsen & Søren Holst (red.):

Køn og bibel. Skrifterne, kvinderne og kristendommene.

Anis, Frederiksberg 2002, 224 s. Pris kr. 249,-.

Lone Fatum har siden slutningen af 1960'erne gjort sig bemærket dels på kvinde- og kønsforskningens område dels på den nytestamentlige eksegeses frontlinje – og ikke mindst i mødet mellem disse to studiefelter. I dette festskrift foranlediget af hendes 60-årsdag fejres dette arbejde med en række bidrag forfattet af præster og af teologiske og humanistiske forskere, der med udgavernes ord »... direkte eller indirekte har stået i lære hos Lone [Fatum]« (s. 7). Denne inspiration viser sig i antologiens kredsen omkring hermeneutiske, eksegetiske og kønsrelaterede emner. Nogle af bidragene nøjes dog ikke blot med at lade sig inspirere, men går i mere direkte kritisk dialog med Lone Fatum. Ikke mindst animerer hendes spørgsmål fra *Kvindeteologi og arven fra Eva* (1992) til debat: Kan kvinder være kristne? Om kristendommen i sin grund er en religion på mændenes præmisser, vurderes og afvises eksempelvis af Helle Theill i et veloplagt tilbageblik over 70'ernes ideologi- og fagkritik (s. 141-152). Synsvinklen er nu blevet postmoderne og pragmatisk – men stilen bærer stadig præg af *confessiones*. Samme afvisning finder vi i Annette Laage Jørgensens prædiken (s. 137-140) og i Birgitte Graakjær Hjorts læsning af 1 Kor 11,2-16 (s. 67-84). I et direkte opgør med Lone Fatums Paulustolkning argumenteres der for, at tekstens *kefalæ*-struktur ikke implicerer en hierarkisk orden af manden over kvinden, men ud fra konteksten skal forstås som et forsvar for en ska-

belsesgivet kønsdifferentiering mellem mand og kvinde rettet mod korinthiske androgyne praksisser. Teksten er derfor ikke et eksempel på paulinsk mandschauvinisme. I stedet for fristes man som læser til at spørge Graakjær Hjorts Paulus: Kan transvestitter være kristne?

Langt hovedparten af artiklerne fortsætter denne interesse for kønsproblematikker, idet der fokuseres på udvalgte kvindelige figurer i bibelske og andre jødisk-kristne tekster. Sådanne læsninger findes for GT's vedkommende hos Anne Fuglsang-Damgaard, der skriver om synet på kvinden i 1 Mos 3,16 og Højs 7,11 (s. 25-38) og hos Tilde Binger, der strukturelt sammenligner de fire beretninger om »den truede matriark« i 1 Mos, kap. 12, 16, 20 og 26 med hovedvægten på de to første (s. 39-46). Søren Holst præsenterer i sit bidrag den første publicerede oversættelse til dansk af Dødehavsfragmentet 4Q184 (*4QWiles of the Wicked Woman*; s. 47-66). Han fremlægger en række eksempler på, hvorledes hypotesen om de misogynne essæere har indvirket på fragmentets receptionshistorie siden offentliggørelsen i 1964 – og vel at mærke på trods af, at fragmentet næppe er af essæisk oprindelse. Selv hælder han i forlængelse af Strugnell, Licht og Moore til en forståelse af tekstens forførelseriske kvindeskikkelse som en visdomsteologisk personifikation af tåbeligheden og frafaldet. Denne fortolkning må vel også siges at være den mest bredt accepterede i dag. At visdomsteksterne fra Qumran på den anden side også rummer positive kvindeportrætter, illustrerer Holst ud fra 4Q185 og 11Q5 xxi 11-18.

Andre gode bidrag består af læsninger i de nytestamentlige evangelier: Christina Petterson gør – med rette –

op med den apologetiske, feministiske eksegeses forsøg på at forstå den samaritanske kvinde i Johannesevangeliet som et positivt troseksempel (s. 85-96). Med en apokalyptisk dualisme som fortolkningsmodel må kvinden derimod betragtes som stående på samme kognitive niveau som misforståelsernes Nikodemus. Jesper Tang Nielsen skriver om jødiske visdomstraditioners rolle i samme evangelium (s. 97-116). Tang Nielsen maner til besindighed i forhold til de senere års voldsomme urgering af visdomskristologiens betydning i det fjerde evangelium: Jesus præsenteres ikke som den inkarnerede visdom, men er selve visdommens overmand. Endelig behandler Ane Kirstine Brandt perikopen om salvningen i Betania i Mark 14,1-11. Brandt får interessante ting ud af iagttagelsen af spændingen mellem kvindens handlings mest nærliggende betydning (salvning af messias) og Jesu fortolkning af samme (begravelses-salvning). Mere bredt anlagte metodologiske overvejelser finder vi i Lars K. Bruuns artikel, hvori han med Paulus-eksegeten Norman Petersen i hånd søger at gøre op med den Deissmann'ske skelnen mellem *brev* og *epistel*, som ifølge Bruun aktuelt genfindes i Ole Davidsens sondring mellem en *specificerende* og en *generaliserende* læsemåde. Bruun søger i stedet at mediere denne dikotomi ved at indkredse en metode, som på en og samme tid har blik for både pragmatisk-retoriske og litterære aspekter.

Studiet af kvindeskikkelser indskrænker sig ikke kun til de bibelske tekster. Marianne Aagaard Skovmand præsenterer os således for kvinder (og mænd) i Thomasevangeliets lignelser (s. 129-136). Her videreføres visdomstraditioner i en sammenligning af Guds rige med mennesker, der handler

klogt og víst. I et bidrag, der tager udgangspunkt i ægyptiske papyri fra omkring vor tidsregnings begyndelse, søger Sabina Szalinska Bengtsson at afdekke kvindernes sociale status i disse tekster og spørger, om den kan jævnføres med den romerske *matronas* traditionsbevarende rolle (s. 153-161). Bente Lybecker introducerer til mariologien og dens tilknytning til spørgsmålet omkring forholdet mellem skrift og tradition (s. 163-176). Endelig bevæger bogens sidste artikel sig væk fra det teologiske og i retning af antropologien. Inge Damm beretter om, hvorledes kvinder på Ny Guinea og i Australien har brugt kristendommen og ikke mindst dens missionærer til at ændre deres levevilkår (s. 177-186). Damms artikel giver således på indirekte vis et ganske anderledes og interessant svar på det Fatum'ske spørgsmål om, hvorvidt kvinder kan være kristne.

Som det fornemmes, er der tale om et festskrift med meget forskelligartede artikler. På trods af dette er det lykkes redaktørerne at skabe en form for linje i bogen, idet alle bidragene på den ene eller den anden måde kan betragtes som indlæg i løbende diskussioner, som Lone Fatum har taget og tager del i. Festskriftet synes at vidne om, at studiet af forholdet mellem køn og bibel ikke blot har interesse for 68'er-generationen, men også finder sted i dag – vel at mærke med markeret afstand til den ideologikritiske enøjethed. Dokumentation for Lone Fatums mange bidrag til denne forskning kan erhverves i bibliografien over hendes litterære produktion (1967-2001), som afslutter dette vidtfavnende festskrift.

Kasper Bro Larsen

Birgitte Graakjær Hjort

The Irreversible Sequence.

Paul's Ethics: Their Foundation and Present Relevance, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2000, 216 sider.

Bogen, der er en bearbejdet og til engelsk oversat udgave af Birgitte Graakjær Hjorts (BGH) PhD-afhandling, har tværdisciplinær karakter, idet BGH gennem eksegetisk analyse vil yde et bidrag til en forståelse af grundlaget for Paulus' etik og dernæst undersøge, hvilken rolle Paulus' fundering af etikken spiller i nyere systematisk-teologisk etik, eksemplificeret på en af den dialektiske teologis førende systematikere i første halvdel af det 20. århundrede, E. Brunners (EB) systematisk-teologiske arbejde med etikens grundlag (først og fremmest i hovedværket *Das Gebot und die Ordnung* fra 1932, suppleret med ikke-publicerede, men siden 1995 tilgængelige arbejder af EB). Valget af EB begrundes med, at han er eksponent for en nutidig systematisk teologisk præsentation af etikken som en størrelse, der må være skriftmæssig og have dogmatikken som grundlag. Ved at forene nytestamentlig eksegese, paulinsk etik og EB.s teologiske arbejde vil BGH bidrage til at etablere en dialog mellem eksegese og systematisk teologi og forsøge at finde fælles grund for et interdisciplinært studium af etikkens grundlag.

Vedørende Paulus fremhæver BGH, at der er en reciprok relation mellem Paulus' teologi og etik, idet teologien er ufuldstændig, hvis den ikke har etiske konsekvenser, hvorfor etikken hos Paulus ikke er et randfænomen. Til undersøgelsen af Paulus' etik vælger BGH at fokusere på tre tekster, nemlig Rom 6,1-14; 12,1-2 og Gal 5,13-26.

Disse tekster viser nemlig klart forholdet mellem parænesen og dens grundlag, de repræsenterer forskellige typer af argumenter for Paulus' etik (Kristusbegivenheden, dåben, Guds barmhjertighed, frihed, Ånden), og i forskningshistorisk henseende har Rom 6,1-14; Gal 5,13-26 været tekst-mæssig basis for den hidtidige diskussion om grundlaget for Paulus' etik, især indikativ-imperativ problemet.

Efter denne indledende præsentation (s. 9-19) følger bogens første hoveddel med analyse af de valgte Paulus-tekster (s. 21-127). Den overordnede problemstilling, som analysen skal afklare, markeres tydeligt med overskriften: *God's Acts and Man's Actions – Paul's Founding of Ethics*.

Til Rom 6,1-14 fremhæver BGH, at Rom 6 må forstås som en logisk videreførelse af teologien i 5,12-21, idet Adam-Kristus typologien danner baggrund for 6,1-14, men mens 5,12-21 er centreret om universel frelse, drejer det sig i 6,1-14 mere om den enkeltes forhold til synd. Kontrasten synd-nåde (5,20-21) angiver temaet for kap. 6, der viser, at der er tale om en etisk kontrast: Det er nådens suverænit over synden, der rejser tvivl om etikens nødvendighed i 6,1. Temaet i Rom 6 er således ikke dåben, men etikken og parænesen, der belyses ved hjælp af dåben. Det teologiske grundlag for etikken i v. 1-14 er befrielse fra syndens herredømme til et liv under Guds herredømme på grundlag af Jesu død og opstandelse, aktualiseret i dåben. På spørgsmålet om det etiske subjekt (v. 12-13) henviser BGH til, at menneskets situation efter dåben er ændret fra ikke at kunne undgå at synde til at kunne undgå at synde. Mennesket inddrages på den måde i den universelle kamp mellem Gud og synden,

idet det lader sig bruge som Guds våben i denne kamp.

I undersøgelsen af Rom 12,1-2 understreger BGH, at parænesen fremtræder som konsekvens af Guds barmhjertighed (kap. 1-11), og at den har både indikativisk og imperativisk karakter. Den er ikke identisk med evangeliet (mod bl.a. K. Barth), men nok en form for evangelium. BGH forholder sig også til debatten om opdelingen af Paulus' breve i en dogmatisk og en parænetisk del, der navnlig er blevet kritiseret af V.P. Furnish (i forlængelse af K. Barth). BGH finder dog – efter min mening klogeligt – at en vis sondring er nyttig, når man spørger efter en teksts temaer.

Parænesens karakter af trøst indikeres med brugen af verbet *parakalein*, der sammen med tiltalen »brødre« markerer den familiære, solidariske relation mellem afsender og modtagere. Med hensyn til parænesens indhold ser BGH i brugen af kultsprog en understregning af tjenestens totalitet i forhold til Gud, ligesom legemsbilledet tjener til at fremhæve det sociale aspekt. Der bliver således i 12,1-2 tale om et modstykke til menneskets situation ifølge kap. 1 og dermed også en skabelsesteologisk begrundelse for etikken (med M. Hengel).

Undersøgelsen af Gal 5,13-26 indledes med en bestemmelse af tekstens placering og funktion i brevet. Mod delingshypoteser (f.eks. O'Neill) og H.D. Betz' retoriske analyse fastholdes, at afsnittet er en integreret del af brevet, og der argumenteres for, at det specifikt parænetiske afsnit begynder med 5,13 efter 5,1-12, der har karakter af et overgangsafsnit.

Brevets overordnede tema er frihed, der »serves as a uniting concept for a complex of ideas that comprise the let-

ter's central dogmatic as well as the central parenetic contents« (s. 87).

Temaet udfoldes i skarp opposition til Paulus' modstandere, hvis identitet BGH drøfter og bestemmer som jødekristne, der repræsenterer »a Jewish-influenced, Law-abiding piety that seeks righteousness through the Law« (s. 89). Den traditionelle forståelse af konflikten som en eksplicit soteriologisk konflikt må suppleres med (men ikke erstattes af) en sociologisk belysning af konflikten, der inddrager spørgsmålet om identitet og status.

I sin analyse af Paulus' brug af frihedsbegrebet i Galaterbrevet konstaterer BGH, at Paulus anvender det både teologisk om den kristne væren og sociologisk om social rang. Paulus' originalitet ligger i, at han funderer friheden, der både er en proces og en status, i Kristus.

BGH afviser, at overgangen fra friheden i forhold til loven (v.1-12) til frihed over for libertinisme (v. 13-26) kan begrunde tesen om forskellige grupper i de galatiske menigheder. Frihed er ikke frihed fra slaveri som sådan, men fra slaveri for synden og loven. Paulus karakteriserer både de troendes forhold til Gud og til næsten som et slaveforhold., der er kendetegnet ved gensidighed og kærlighed. Her kan loven med kærligheden som dens intention og derfor som dens interpretation (»opfylde loven«) fungere som vejleder til etisk adfærd (5,14; Rom 13,8-10) (i tilknytning til H.D. Betz).

Paulus' brug af traditionelt stof i dyds- og lastekataloget har som kriterium fremhævelsen af kærligheden, hvorfor han fokuserer på dyder/laster, der fremmer/hæmmer menighedsfællesskabet. Dydskatalogets afsluttende henvisning til dåben (v. 24) understreger dets kristologiske ramme. Doms-motivet i lastekatalogets afslutning (v.

21) rummer tilsvarende også et element af håb (jf. 6,7-10; 4,6-7), der er en integreret del af Paulus' futuriske eskatologi i Galaterbrevet. BGH argumenterer for at anse v. 25 som overskrift for v. 13-26. Dermed bliver det tydeligt, at Ånden er basis for parænesen, og at indikativ/imperativ relationen er dens struktur.

I bogens anden hoveddel behandles EB.s fundering af etikken (s. 129-183). BGH samler opmærksomheden om EB.s forståelse af sin udvikling af bibelsk etik for nutiden som reflekteret gennem systematisk teologi. Det betyder, at etik ikke kan isoleres fra dogmatik, at der ikke kan gives et udtømmende system af svar på, hvordan der skal handles, og at focus rettes mod den rette kristne personlige eksistens. For EB er kristelig etik videnskaben om den af den guddommelige handlen bestemte menneskelige handlen.

Ordningerne er stedet til at høre Guds fordring og gøre det rette, og indholdet af fordringen er kravet om at blive person. I den teologiske og indikativiske fundering af etikken i Guds gerninger og i tro er der lighed med Paulus, men hvor fokus hos EB er på Gud som skaberen og forløseren, er gudsbilledet i de paulinske tekster primært kristologisk og pneumatologisk.

Fordringen har – karakteristisk for dialektisk teologi – begivenhedskarakter. Den melder sig i mødet med næsten, hvor det etisk gode skal virkelig-gøres. Dette individuelle perspektiv er forskelligt fra Paulus' mere kollektive.

Vedrørende skabelsordningerne så er de givet af Gud som åbenbaring af hans vilje (gave og fordring), og de er primært teleologiske i modsætning til Paulus' hovedsageligt indikativiske fundering. En af BGH.s hovedindvendinger mod EB er, at han i arbejdet med ordningerne gør sig skyld i en

etisk fejlslutning ved at forlade sit eget teologiske program og drage en anden konklusion af programmet end den, scenen var sat for. Der bliver således tale om en diskrepans mellem etisk teori og anvendt etik.

EB bestræber sig på at gøre antropologi og ordningsteologi til mødested for en teologisk og universelt menneskelig fundering af etikken. Når EB gør ansvarlighed (Guds tiltale – menneskets svar) til et nøglebegreb for det at være menneske, kan han ifølge BGH næppe være inspireret af Paulus, men i EB.s forståelse af dette vilkår som et indikativ-imperativ forhold er der en parallel til Paulus. Det, Paulus udviklede kristologisk som etikens grundlag, findes i EB.s skabelsteologi og antropologi.

Både personbegrebet og jeg-du begrebet tjener hos EB til at begrunde etikken. At være person betyder at være i et forhold til et du (Gud/næsten). Jeg'et har en pligt til at leve ansvarligt, fordi det står i et forhold til et du. Kærlighed kan kun være i det personlige møde, for kun dér kan jeg'et ikke på forhånd vide, hvad der kræves af det. Forbindelsen til Paulus ligger i, at for EB kan ubetinget kærlighed kun være svar på Guds forekommende, ubetingede kærlighed, som han har vist i Kristus.

I konklusionen (s. 185-192) karakteriserer BGH afsluttende EB.s etik som en konsekutiv taknemmeligheds-etik og giver dermed udtryk for, hvor hun ser den afgørende overensstemmelse mellem Paulus og EB, nemlig i etikens fundering i Kristusbegivenheden, dens karakter af gave og fordring, der også har gavement. Sammenfattende konstaterer hun, at der er områder, hvor EB bevarer paulinske forestillinger meget direkte, andre

hvor han omarbejder dem, og endelig områder, hvor han afviger fra Paulus.

BGH finder det særligt bemærkelsesværdigt ved EB.s etik, at den fremlægger et alternativ til på den ene side en kristocentreret etik, begrænset til kristne, og på den anden side en human fundering af etikken, hvor det specifikt teologiske element negligeres. Gennem sin forening af kristologi og skabelsteologi har EB således videreført Paulus på en sådan måde, at han er højest relevant i en nutidig kontekst. På den baggrund peger BGH på nødvendigheden af at undersøge indikativ-imperativ strukturens rolle i andre dele af Ny Testamente og skabelsteologiens rolle hos Paulus ved en helhedsbetragtning af hans teologi.

BGH.s afhandling tager et vigtigt emne op til behandling. Det er for-tjenstfuldt, at hun har engageret sig i et projekt, der omfatter både eksegese og systematik. Afhandlingen er præget af en klar tankeføring i de store linjer (såvel de eksegetiske som de systematiske-teologiske) og en omhyggelig og grundig analyse af det benyttede kilde-materiale med inddragelse og fornuftig benyttelse af den opgivne sekundærlitteratur. BGH.s afhandling indfrier de løfter, der gives i indledningen, og fremtræder således som et vellykket resultat af et forskningsprojekt, der peger fremad. Derfor fortjener bogen også at blive læst.

Aage Pilgaard

Henrik Vase Frandsen:

Emmanuel Lévinas og kærlighedens visdom – en religionsfilosofisk læsning. Odense Universitetsforlag 2001, 206 s. Pris kr. 225,-

På manchetten til Henrik Vase Frandsens (HVF) omarbejdede Ph.d.-af-

handling finder man en kort gennemgang af bogen af en af landets førende Lévinas-kendere, Peter Kemp. Her hedder det, at bogen er en fremragende indføring i Lévinas tænkning. For denne anmelder, der kun perifært har kendskab til Lévinas tænkning synes det derfor oplagt at udnytte lejligheden til at få et større kendskab til en tænker, hvis betydning synes at vokse. Efter endt læsning er det nu tid til at gøre status over udbyttet og overveje, om man er blevet indført, førført eller vildført.

Bogen former sig som en tekstnær gennemgang af en række temaer i Lévinas tænkning ud fra hans to hovedværker *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961) og *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). HVF har valgt disse tekster ud fra den overordnede betragtning, at Lévinas tænkning synes at køre ad to spor. Et, der henvender sig til et jødisk publikum, og et, der henvender til et filosofisk publikum. HVFs mål er at forstå Lévinas filosofiske tænkning systematisk, at finde de forskellige temaers indbyrdes sammenhæng. Dette sker med en klar religionsfilosofisk interesse, idet forståelsen primært udmønter sig i en fortolkning af »Lévinas filosofiske bidrag til at forstå det religiøse«.

Denne anmelder er af gode grunde udelukket fra at diskutere, om Lévinas ydes retfærdighed i HVFs fortolkning af ham. Det må jeg overlade til dem, der har et større kendskab til Lévinas at afgøre. Som prøvekanin for en indføring må jeg nøjes med at vurdere, hvorvidt jeg føler, at jeg nu i et eller andet omfang har en forståelse af Lévinas, der kan føre mig længere ind i hans tænkning. Det skal dog siges, at HVF underbygger sin fortolkning med en lang række citater, der meget prisværdigt bringes på dansk i teksten og

på fransk i noterne. En sådan service over for læseren kan man som teolog desværre ikke tillade sig at forvente, men HVF har altså valgt at tage det slidsomme arbejde op, endda i en sådan grad, at allerede eksisterende oversættelser kun anvendes, hvis HVF finder, at de er dækkende. De mange citater, der udlægges, giver en fornemmelse af, at man som uerfaren Lévinas-læser, ikke bliver vildledt, men vejledt til at få øjnene op for de centrale temaer i hans filosofi, og det store overblik over forfatterskabet taler for, at de systematiske tråde, der trækkes, ikke er trukket efter HVFs hoved, men så vidt som muligt følger Lévinas selv.

Alt dette skal dog ikke skjule, at der kræves sikker tungeavigation, hvis man vil følge med undervejs. HVF kalder Lévinas en egensindig tænker og det skal jeg gerne skrive under på.

Lévinas har i brede kredse ry for at være vanskelig at forstå og også det kan jeg overtales til at sætte min signatur under. Det franske sprog bruges, drejes og vrides for at få nuancer frem i vores opfattelse af virkeligheden, der utvivlsomt er svære nok at følge for en frankofil, men i oversættelsen undertiden helt fortaber sig. Her er HVFs løbende kommentarer, diskussion, sammenstilling med andre tænkere (særligt Husserl, Heidegger, Derrida og Ricœur) og kritiske indvendinger en stor hjælp til at få fremdraget, hvad meningen mon egentlig er.

To temaer trænger sig særligt på i bogen. Lévinas ide om ansigtet som etikkens udgangspunkt og den tilspidselse af det etiske ansvar, der finder sted gennem forfatterskabet og Lévinas transcendensbegreb, der i sidste ende fører frem til en ateistisk gudsopfattelse, hvor Gud er det, der hverken er eller ikke er, men snarere det, der altid undslipper os og som derfor ikke

kan instrumentaliseres som en form for tryghed over for det etiske krav knusende vægt. Det er fascinerende læsning, om end jeg ikke er sikker på, at jeg helt har forstået, hvordan Lévinas ender der, endsige om det er der, han ender. Men det er næppe heller muligt at skrive en indføring i Lévinas, der er entydig, uden at misse pointen i hans tænkning. Derfor kan HVF da heller ikke anklages for manglende klarhed. Den anklage må vist rettes mod mesteren selv.

Det er en solid, grundig og på ingen måde let læst bog at kaste sig over. Præmien for at holde ved er, at man ikke alene får en vis ide om, hvad Lévinas egentlig vil og får mulighed for at begynde at stille spørgsmål til ham, men også at man får lyst til at gå videre med denne fransk-jødiske (jødisk-franske?) tænkens egne værker, i et forsøg på at forstå, hvorfor hans navn dukker op i flere og flere sammenhænge. Og det må siges at være et imponerende resultat at opnå for en bog af denne karakter.

Mickey Gjerris

Renate Steiger:

Gnadengegenwart.

Johann Sebastian Bach im Kontext lutherischer Orthodoxie und Frömmigkeit. (Doctrina et Pietas. Zwischen Reformation und Aufklärung. Texte und Untersuchungen. Hrg. Johann Anselm Steiger. Abteilung II. Varia. Bd. 2.) Fromman-Holzboog Verlag. Stuttgart-Bad Cannstatt. 2002. XXIII + 397s., 27 ill., 63 nodeeks., + 2 CD'er.

Sampillet mellem kunstarterne og kristendommen har været genstand for en stigende opmærksomhed igennem de senere år. Selvom tilgangene til dette omfattende emneområde ved en

nærmere betragtning er temmelig forskellige, så er det dog tydeligt, at der i en teologisk sammenhæng på forskellige niveauer ganske længe har været etableret en forståelse for det frugtbare i at studere relationerne mellem kunstarterne og kristendommen.

En af de forskere, der har arbejdet inden for dette felt, er tyskeren Renate Steiger. Hun må betragtes som en af de vægtigste repræsentanter for den teologiske Bachforskning i Tyskland i dag, og har været en ledende skikkelse i *Internationale Arbeitsgemeinschaft für theologische Bachforschung*. Forlaget Fromman-Holzboog har i sin serie *Doctrina et Pietas* udgivet bogen *Gnadengegenwart* om J.S. Bach. Her opsamles en række af Renate Steigers afhandlinger og artikler – både tidligere publicerede og nye – men alle undersøgelser, der afdækker sammenhænge mellem Johann Sebastian Bach værk og den luthersk-ortodokse teologi- og fromhedshistorie.

Renate Steigers indsats er kendetegnet ved en interdisciplinær tilgang til Bachs kantate- og passionsværk med henblik på at indkredse dettes teologiske udsagn. Arbejdsmetoden indebærer, at materiale hentet fra den lutherske ortodoksis teologiske brugslitteratur (fx postiller, andagtsbøger, salmelitteratur) inddrages for at placere de af Bach tonesatte tekster i deres kristendomshistoriske kontekst, og dermed vinde indsigt i deres teologiske struktur og budskab. I et næste skridt analyseres så den musikalske komposition, hvorunder musikkens fortolkende funktion i forhold til librettoteksten og til den liturgiske sammenhæng søges fastlagt.

Syv afsnit bringer centrale temaer i fokus: kantaten som skriftudlægning og prædiken (på baggrund af gennemgange af kantate nr. 67, 78, 72 og 61);

kantatens emblematiske univers (kantate nr. 56); den reformatoriske mystikreception (Matthæuspassionens korsfæstelsesscene (Actus Crux) og kantate nr. 49); Jesu blod og forsoningslæren (bl.a. kantate nr. 5); ars moriendi (kantate nr. 106); aspekter af den lutherske musikanskuelse (bl.a. ud fra kantate nr. 34); og som afslutning – under overskriften »hermeneutica sacra og musikalsk struktur« – en serie iagttagelser bl.a. vedr. Bachs musikalske symbolik.

En grundlæggende og yderst veldokumenteret indsigt, som Renate Steiger på det helt overordnede plan vinder af omgangen med Bach, er angivet med bogens titel: *Gnadengegenwart*. I forlængelse af Luthers egen forståelse af musikkens centrale teologiske betydning som evangelisk »ytringsform« fremstår musikken i ortodoksien – med Bach som paradigmatiske skikkelse – som en æstetisk *amplificatio* af forkyndelsen af evangeliet i »ord og sakramente«, og bliver således stedet for en – æstetisk formidlet – erfaring af guddommeligt nærvær.

Set i dette perspektiv kan den kirke-musikalske praksis i den lutherske tradition så langt fra siges at være æstetisk autonom, den er netop teologisk funderet, og henter sin legitimitet herfra.

For dem, der allerede kender Renate Steigers forskning, rummer bogen ikke nogen grundlæggende nyheder, men i sit imponerende udstyr, indbundet og i stort format, illustreret, og med nodeeksempler og to indlagte CD'er, sammenfatter den en yderst frugtbar forskningsindsats, som overbevisende har kunnet fastholde den teologiske dagsorden i studiet af J.S. Bach, et anliggende, som musikologien ikke altid er lige villig til at anerkende betydningen af.

Sven Rune Havsteen

Nicholas de Lange

An Introduction to Judaism

Cambridge University Press, Cambridge 2000. Pris £13,95, 247 s.

Forfatteren, rabbiner, forsker og underviser ved Cambridge universitet, præsenterer her en kortfattet, præcis og særdeles informativ indførelse i jødedommen. Han bringer først en oversigt over vor tids 13 millioner jøders geografiske placering og de forskellige vilkår, de nu lever under. Derefter går han tilbage i historien og spørger, hvad er det, der binder jøderne sammen? Hans svar er historien og en stærk følelse af skæbnefællesskab, ikke troen, medens kristendommen snarere defineres som et trosfællesskab. Men som kristendommen er også jødedommen en tekstbaseret religion, og han gennemgår derpå de vigtigste literære kilder (kap. 3), Bibelen, Bønnebogen, Talmud, og som afgørende for dagliglivet Josef Caros Shulhan Arukh (»Det dækkede bord«). Han nævner også Zohar, den klassiske tekst for den jødiske mystik, kabbalah, og naturligvis Moses Maimonides' Moreh Nevukhim. Bortset fra de mange konkrete historiske oplysninger, som han bringer her, er det værdifuldt, at han fører fremstillingen frem til nutiden, det vil sige, at han ved de enkelte værker nævner de udgaver, som man anvender nu.

I det følgende 5 kapitler beskæftiger han sig med selve religionens indhold, teologien og det liv, som skal leves. Han sætter en grænse mellem den middelalderlige jødedom og den nyere tids ved 1700-tallets oplysningstid. Indtil det tidspunkt havde jødedommen været en ensartet religion, stort set, for karaiterne forkastede Talmuds autoritet (»Skriften alene!«) havde allerede i middelalderen brudt fællesskabet. Men

fra slutningen af 1700-tallet gjorde fromhedsbevægelsen hasidismen sig stærkt gældende, og endnu mere indflydelse fik Moses Mendelsohns jødiske oplysningsbevægelse. Også her fører han udviklingen op til de forskellige retningers nutidige arvtagere, fx de askenasiske og de sefardiske jøders efterkommere i det moderne Israel. Bortset fra traditionalismen redegør han for de nutidige retninger, de ortodokse, de konservative, reformjøderne og de »radikale alternative« som fx ateistiske jøder. Efter informative kapitler om jødisk tro og liv i familien og i synagogen vender han tilbage til teologien og viser, hvorledes man har diskuteret og stadig debatterer spørgsmål som Guds erkendelsen, Messiasopfattelsen, Holocaust, kvindens stilling, økologien. Også her nævner han de ledende teologer og filosoffer. Endelig fremfører han spændende betragtninger over jødedommens fremtidsperspektiver, som er alvorlige bl.a. på grund af det stadigt faldende antal jøder. Bogen, som også er fint forsynet med kort og tabeller, er en særdeles anbefalelsesværdig indførelse i jødedommens historie og nutid.

Martin Schwarz Lausten

Gerhard Paul u. Miriam Gillis-Carlebach (Hrsg.)

Menora und Hakenkreuz..

Zur Geschichte der Juden in und aus Schleswig-Holstein, Lübeck und Altona 1918-1998. Wachholtz Verlag, Neumünster 1998. 943 s., DM 78.-

I værket fremlægges resultaterne af et fælles forskningsprojekt „Zur Sozialgeschichte des Terrors“ udført af Institut für Schleswig-holsteinische Zeit- und Regionalgeschichte ved Bildungswissenschaftliche Hochschule Flensburg-Universität (Schleswig) og af Jo-

seph-Carlebach-Institut ved Bar Ilan-Universität (Ramat Gan), Israel. I 59 bidrag, skrevet af 35 forfattere fra Tyskland, Israel og Amerika beskæftiger man sig med jødernes historie i de ovennævnte områder i det 20. årh..

Fremstillingen er disponeret omkring fire store afsnit: 1) Det jødiske miljø før og efter 1933 (s. 31-179). Her behandles lokale menigheder, skoler, jødiske kvindebevægelser og andre foreninger, rabbinernes embeder, og der afsluttes med referater af den sammenkomst, som fandt sted af 150 medlemmer af den jødiske menighed i Kiel, der mødtes umiddelbart efter nazisternes magtovertagelse i 1933. I det nævnte område boede der (1925) 1 ½ mill. mennesker, af hvilke godt 93% var evangeliske, 2,7% katolske, og jødernes antal udgjorde 0,27% (godt 4000 personer). Lige før krigen flygtede en del, og mindst 1650 døde i koncentrationslejre, fængsler o.a.st. Særligt interessant er i denne afdeling artiklen af *Ole Harck*, professor i historie ved Kiels universitet, »Dänische Sprache ... eine Stunde wöchenlich?« Die Juden im dänisch-deutschen Grenzland (s. 141-146), hvor han nævner, at medens der næppe var antisemitisme i grænselandet tidligere, skyldede den frem også der i tiden 1933-45. Der var ingen jøder i det danske mindretal efter 1920, men danskerne hjalp på forskellig vis jøderne. Fra omkr. 1930 lånte jøderne en sal i det danske kulturcentrum Flensborghus, jøder kunne få det danske generalsekretariat til at ekspedere breve uden om Gestapo, ligesom jøder blev bragt i sikkerhed af danske borgere. Derimod afholdt det danske mindretals presse sig fra at beskæftige sig med jødeforfølgelserne efter 1933. Endelig nævnes, at redningen af den tidligere synagoge i Rendsburg skyldtes et dansk initiativ.

Betydningsfuld er endvidere *Awi Blumenfeld*: »Geistige Führer in ernster Zeit?« Bedeutung und Aufgabe der Rabbiner in Schleswig-Holstein (s.67-93), hvor han beskæftiger sig med områdets sidste fire rabbinere. Beskæmmende er det at erfare, hvorledes rabbiner Arthur (Akiva Baruch) Posner, Kiel, ikke værdiges et svar, da han henvendte sig til den tyske evangeliske kirkeledelse om hjælp, da synagogen i 1932 udsattes for et sprængstoffattentat. Til gengæld svarede Kiels evangelisk-lutherske kirkeledelse ham, idet de fremførte, at jøderne var »væsensfremmede«, »utyske« og lignende.

Blandt de 30 artikler i afsnit 2 skal særligt fremhæves de fem artikler af den ene af udgiverne, *Gerhard Paul*, professor i historie, Flensburg, »Die Juden sind unser Unglück«. Zum Antisemitismus in einer frühen Hochburg der NSDAP (s. 183-204). Han går her nærmere ind på den evangelisk-lutherske kirkes holdninger, omtaler antisemitismen hos den ledende præst i Flensburg Friedrich Andersen (s. 186), de tysk-kristnes omfortolkning af GT og det gentagne angreb fra landskirken mod det i øvrigt helt ubetydelige antal jøder. Andre gejstlige på denne fløj var provsten i Eutin, Paul Heinrich Rathgens og sognepræsten i Borkum Münchmeyer. Trods disse kirkelige holdninger mener forf., at der blandt befolkningen ikke var nogen udbredt antisemitisme – kildematerialet her er bl.a. indholdet af samtidens aviser. Både her og senere (s. 204) tager forf. således afstand fra den amerikanske Goldhagens teser om folkets skyld. Dette synspunkt følger samme forf. op senere i en af de mange andre artikler, hvor han samler sig om de mange former for hjælp til jøder, som blev ydet af tyskere, bl.a.

nævner han søofficeren Fr.W. Lübkes indsats imod de planlagte jødetransporter i 1943 fra København.

Efter afsnit 3, *Neuanfänge* (1930-1998), følger det spændende afsnit 4, »Vergangenheit, die nicht vergeht« (1945-1998), hvor man nærmere undersøger de måder, hvorpå man i nyere tid har forsøgt at forholde sig til jødeforfølgelserne. Mange andre artikler fra dette betydningsfulde værk kunne nævnes – biografier, erindringer, dokumenter – og selvom udgiverne beskedent mener, at der her blot er tale om mosaiksten til en helhedsanskuelse af emnet, må man rose dem for den store præstation. Der er omfattende (ca. 150 s.) tillæg og registre.

Martin Schwarz Lausten

Charlotte Appel

Læsning og bogmarked i 1600-tallets Danmarks, bd. 1-2,

(Danish Humanist Texts and Studies Vol. 23), Det Kgl. Bibliotek, Museum Tusulanums forlag, København 2001. 1009 s. ill. Pris Kr. 498.- .

Afhandlingens overordnede spørgsmål er: i hvilket omfang havde den brede befolkning i 1600-tallets Danmark mulighed for at komme i berøring med bogtrykkets verden, og hvilke verdener kunne via det dansksprogede trykte medium åbne sig for et læse- men ikke latinkyndigt publikum? For at besvare første del af dette spørgsmål, gælder det, hvad der fandtes af undervisningstilbud, og centralt står her kirken og regeringens krav om tilegnelse af katekismusstoffet. Med rette tillægges her Peder Palladius en helt afgørende rolle i tiden før 1600-tallet både på grund af sine oversættelser og egne håndbøger og gennem sin meget udfarende bestræbelser for under-

visning i og prædikener over dette stof. Hans senere efterfølgere H.P. Resen og Jesper Brochmand fortsatte i dette spor, helt i overensstemmelse med regeringens kirkepolitik, hvis hovedlinier forf. også fremlægger. Forf. undersøger derpå, om den krævede oprensning af katekismestoffet forudsatte læsefærdighed, og hun kan konkludere, at dette var tilfældet. Kirken sørgede reelt for, at de basale læsefærdigheder blev udbredt. Det er en tese, som Troels Dahlerup tidligere har fremsat, og forf. kan nu ved hjælp af et meget omfattende, men særdeles uegalt kildemateriale fra 1630'erne og 1640'erne bekræfte tesen. Tendensen kan følges også i århundredets sidste årtier, og forf. kan her vise, at Danmark her ikke stod tilbage for forholdene i Sverige og i hertugdømmerne. Hun kan også sandsynliggøre, at der ved århundredets midte var mindst én læsekyndig i halvdelen af alle købstadshjem, og at der ved århundredets udgang var næsten lige så mange læsekyndige kvinder som mænd i byerne, muligvis også på landet, ligesom også børn af fattige folk nu fik undervisning (gratis) i børnelærdommen og i læsning. Denne udjævning af den basale færdighed i læsning af *prent* må således for en stor del tilskrives kirken og regeringens katekismuspolitik.

Forf. beskæftiger sig indgående med det spørgsmål, hvordan de konkrete færdigheder så ud. Hvad foregik der i undervisningen, hvem blev undervist, hvordan var »kønspolitikken« her, hvad kostede det, hvilke krav stillede både regeringen og befolkningen til undervisningen, og hvorledes var det jævne folks muligheder for anvendelsen af disse færdigheder? Selvom

katekismulæsning var fælles for alle, mener forf. at man alligevel ikke udelukkende kan tale om en særlig »religiøs læsefærdighed«. Dette leder frem til et større afsnit om *Bogmarkedet og de bevarede bøger*. Efter detaljeret redegørelse for regeringens bogpolitik gennem censur, forbud og påbud gennemgår forf. selve bogproduktionen og bogspredningen, og med *Bibliotheca Danica* som hovedkilde skaffer hun sig et overblik over de bevarede og de tabte bøger og indkredser forfattere, udgivere og de »intenderede læsere«. Værkets sidste store afsnit er *Bogbesiddelse i 1600-tallets danske købstæder*. En vigtig kilde er her *skifterne*, og forf. redegør fint for de problemer, som er forbundet med udnyttelsen af disse. Ikke overraskende påviser hun de religiøse bøgeres dominans, og forf. viser, hvorledes Bibel og huspostille efterhånden suppleres af talrige bøger fra opbyggelseslitteraturen. Af særlig betydning er her forf.'s indkredsning af de mest udbredte bøger, hvilket giver et fingerpeg om de religiøse (teologiske) tendenser, som gjorde sig gældende.

Foruden fremdragelsen af det meget store, tit svært tilgængelige, kildemateriale og de mange dygtigt gennemførte analyser indeholder værket også mange opfordringer til nye forskningsindsatser i beslægtede emner. Afhandlingen, som indbragte forf. dr.phil. graden, er en milepæl ikke blot i boghistorisk, men også i kirkehistorisk forskning. Et uomgængeligt værk for alle som vil beskæftige sig med katekismusfromheden og lægfolkets religiøse læsning.

Martin Schwarz, Lausten

Esrum Klosters Brevbog I-II

Udg. af Bent Christensen, Anne Elverskov, Karl-Erik Frandsen, Jens Anker Jørgensen, Bente Thomsen, Chr. Gorm Tortzen.

Selskabet til Historiske Kildeskrifters Oversættelse. Museum Tusulanums Forlag, København 2001. 604 s. kr. 375.-

Codex Esromensis stammer fra 1497 og indeholder kopier af 259 pavelige dokumenter og kongelige privilegier og andre dokumenter, og det afsluttes med *Jordebogen*, en fortegnelse over de 311 fæstegårde, som klosteret ejede på Sjælland, og de årlige afgifter i form af naturalier og hoveri, som årligt skulle udredes til klosteret fra disse. Håndskriftet blev i 1880/81 udgivet af O. Nielsen, og her foreligger nu en fuldstændig oversættelse til dansk af hele materialet. Derved får mange flere end hidtil (det gælder også studenter!) mulighed for at sætte sig ind i denne vigtige side af middelalderens danske klostervæsen. Det er i sig selv en stor fortjeneste, som udgiverne her har indlagt sig. De mange dokumenter giver et fint indblik i administrationen, privilegiernes omfang, mageskifter, afgifter, pavestolens og kongernes forhold til klosteret, lægbrødrenes stilling, bortset fra dokumenternes udformning. Det er i sig selv en stor fortjeneste, som udgiverne har indlagt sig gennem dette oversættelses- og udgivararbejde.

Men værdien af dette værk øges gennem udgivernes enkelte bidrag i bd. 2, hvor først håndskriftet beskrives i enkeltheder (*Chr. Gorm Tortzen*). Det oplyses bl.a. at der er gået 25 kalveskind til bogens pergament, og forf. forklarer de tekniske begreber *vidimering*, *vidisse* og diskuterer bogens pålidelighed og hensigt. Her beskrives og-

så håndskriftets overlevering fra Arild Huitfeldts besiddelse til universitetetsbibliotekets i det 18. årh.. Nu befinder det sig på Det Kgl. Bibliotek.

Bent Christensen viser, hvorledes disse dokumenter var udformet efter standardregler. I sin artikel om cistercienserne som ejendomsbesiddere viser *Jens Anker Jørgensen*, hvorledes munkene lærte sig at omgå de første tiders høje idealer for at ende som storgodsejere. Han giver et fint indblik i *grangiesystemet*, nævner de etiske problemer, som var forbundet med ordenens overtagelse af landsbyer med slaver og behandler den delikate sag om ordenens tiendefrihed og den konkurrenceforvridning, som den gjorde sig skyld i. *Karl-Erik Frandsen* bringer først en oversigt over klosterets ejendomshistorie på baggrund af *Jordebogen*, som desuden giver indblik i bebyggelse og landbrugsforhold på Sjælland og meget andet. Dernæst har han stået for det store afsnit som gennem talrige noter kommenterer de enkelte dokumenter (s. 69-110).

Bindet bringer også emneoversigter i brevenes rækkefølge og i kronologisk rækkefølge (*Bent Christensen*), ordliste (*Bente Thomsen*), oversigt over paver, konger og abbeder (*Anne Elverskov*), bibliografi (*Bente Thomsen*) og registre (*Peter Vogelsang*). Til overmål er der kort, talrige smukke farveoptagelser af klosteret og dokumenter.

Martin Schwarz Lausten

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 2002

Redaktion:
Mogens Müller, Niels Henrik Gregersen,
Martin Schwarz Lausten, Kirsten Nielsen

65. årgang
2002

Forlaget ANIS, Frederiksberg

Indhold

Afhandlinger

Johannes Adamsen, Det spermatiske punkt. Om Joakim Garff: SAK	218
Per Bilde, Rekonstruktioner af Jesus-bevægelsen og kristendommens tilblivelse. Et svar til Mogens Müller	144
Mette Birkedal Bruun, Den spirituelle topografi hos Bernhard af Clairvaux	107
Gitte Buch-Hansen, Dobbeltperspektivet i Romerbrevet kap. 9-11	81
Jacob Bøggild, "Naar Poesien i Sandhed skal falde" ? om Søren Kierkegaards <i>Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen</i>	40
Lisbet Christoffersen, Dåb og medlemskab af folkekirken	55
Troels Engberg-Pedersen, Hvad er det værd at vide om Paulus lige nu?	241
Niels Henrik Gregersen, Fra urværket til netværket	272
Anders-Christian Jacobsen, Augustin om menneskets opstandelse	255
Hans Jørgen Lundager Jensen, Svar til Carsten Pallesen	180
Kasper Bro Larsen, "Visdom og apokalyptik i <i>Musar l^eMevin</i> (1Q/4Q Instruction)	1
Mogens Müller, Kristendommens forudsætninger og tilblivelse. En præsentation og kritik af Per Bildes <i>En religion bliver til</i>	130
Mogens Müller, Kort replik til Per Bilde	153
Carsten Pallesen, Det Gamle Testamente som kagebog	161
Christina Petterson, Johannesevangeliets identitetskonstruktion ..	184
Anne Vig Skoven, Romerbrevet kap. 9-11 som eksegetisk spejl og gåde.....	15
Anna Marie Aagaard, Radical orthodoxy. En præsentation	196

Litteratur

Stefan Alkier, <i>Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Paulus</i> . 2001 (Anders Klostergaard Pedersen)	228
Charlotte Appel, <i>Læsning og bogmarked i 1600-tallets Danmark</i> . 2001 (Martin Schwarz Lausten).....	314
Ulrich Asendorf, <i>Lectura in Biblia</i> . 1998 (Bo Kristian Holm)	69
Friedrich Avemarie & Friedrich Lichtenberger (eds.), <i>Bund und Tora</i> . 1996 (Jesper Høgenhaven).....	154
Alan J. Avery-Peck & Jacob Neusner (eds.), <i>Judaism in Late Antiquity III 4</i> . 2001 (Anders Klostergaard Petersen).....	297
Rudolf Bultmann, <i>Theologie als Kritik</i> . 2002 (Mogens Müller) ...	303
Bent Christensen m.fl. (udg.), <i>Esrums Klosters Brevbog I-II</i> . 2001 (Martin Schwarz Lausten).....	316
Lone Fatum (red.) m.fl., <i>Læsninger i Galaterbrevet</i> . 2001	226
Michael Fiedrowicz, <i>Apologie im frühen Christentum</i> . 2001 (Anders-Christian Jacobsen)	231
Henrik Vase Frandsen, <i>Emmanuel Lévinas og kærlighedens visdom</i> . 2001 (Mickey Gjerris).....	309
Mirjam Gelfer-Jørgensen (red.), <i>Dansk jødisk kunst? Jøder i dansk kunst</i> . 1999 (Martin Schwarz Lausten)	73
Mark Goodacre, <i>The Case Against Q</i> . 2002 (Mogens Müller)	302
Daphne Hampson, <i>Christian Contradictions</i> . 2001 (Kirsten Busch Nielsen)	157
Lars Hartman, <i>Text-Centered New Testament Studies</i> . 1997 (Lars K. Bruun)	155
Birgitte Graakjær Hjort, <i>The Irreversible Sequence. Paul's Ethics</i> . 2000 (Aage Pilgaard)	306
Peter C. Hodgson, <i>Theology in the Fiction of George Eliot</i> . 2001 (Jens Glebe-Møller)	239.
Tuija Hove & Anne Puuronen (eds.), <i>Traditions of Belief in Everyday Life</i> . 2000 (Morten Thomsen Højsgaard)	239.
George Hunsinger, <i>Disruptive Grace</i> . 2000 (Hans Vium Mikkelsen)	75
Werner Jeanrond, <i>Gudstro</i> . 2001 (Jens Glebe-Møller)	238
Jacob Jervell, <i>Die Apostelgeschichte</i> . 1998 (Geert Hallböck).....	229
Matthias Kreplin, <i>Das Selbstverständnis Jesu</i> . 2001 (Mogens Müller).....	159
John f. Kutsko, <i>Between Heaven and Earth</i> . 2000 (Hans Jørgen Lundager Jensen)	224
Albert de Lange, <i>Die Waldenser</i> . 2000 (Martin Schwarz Lausten).....	72

Nicholas de Lange, <i>An Introduction to Judaism</i> . 2000 (Martin Schwarz Lausten).....	312
Mogens Müller, <i>Kommentar til Matthæusevangeliet</i> . 2000 (Anders Klostergaard Petersen)	68
George Pattison, <i>A Short Course in the Philosophy of Religion</i> . 2001 (Troels Nørager)	158
Gerhard Paul und Miriam Gillis Carlebach (Hrsg.), <i>Menora und Hakenkreuz</i> . 1998 (Martin Schwarz Lausten)	313
Sigfred Pedersen (red.), <i>Bibelsk teologi</i> . 2000 (Jesper Høgenhaven).....	66
Ted Peters, <i>God - the World's Future</i> . 2000 (Else Marie Wiberg Pedersen)	237
Christina Petterson, Jesper Tang Nielsen & Søren Holst (red), <i>Køn og bibel</i> . 2002 (Kasper Bro Larsen)	304
Hans S. Reinders, <i>The Future of the Disabled in Liberal Society</i> . 2000 (Kees van Kooten Niekerk)	79
Knud Rendtorff, <i>Eksistens i tiden</i> . Rudolf Bultmann. 2001 (Henrik Tronier)	233
Jan Rohls, <i>Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. I-II</i> (Niels Henrik Gregersen)	74
Stanley Rudman, <i>Concepts of Person and Christian Ethics</i> . 1999 (Niels Henrik Gregersen)	78
Anders Runesson, <i>The Origins of the Synagogue. A Socio- Historical Study</i> . 2001 (Anders Klostergaard Petersen)	299
Martin Rösel, <i>Adonaj - warum Gott 'Herr' genannt wird</i> . 2000 (Bodil Ejrnæs)	296
Heinz Scheible (Hg.), <i>Melanchthons Briefwechsel</i> . 2000 (Martin Schwarz Lausten)	156
Renate Steiger, <i>Gnadengegenwart. Johann Sebastian Bach im Kontext lutherischer Orthodoxie und Frömmigkeit</i> . 2002 (Sven Rune Havsteen).....	311
<i>Theologische Realenzyklopädie. Band 32</i> . 2001 (Mogens Müller)	65
Rudi Thomsen, <i>Herodes. Jødernes Konge</i> . 2002 (Mogens Müller)	301
Thomas Wabel, <i>Sprache als Grenze</i> 1998 (Bo Kristian Holm)	71
John Webster m.fl. (red.), <i>The Cambridge Companion to Karl Barth</i> . 2000 (Hans Vium Mikkelsen).....	235