

dansk teologisk tidsskrift

2
16

Red.: Bo Kristian Holm, Jesper Tang Nielsen, Nils Arne Pedersen, Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen og
Jesper Høgenhaven

Homoousia – sprog, krop, trinitet i
mediefilosofisk perspektiv

CARSTEN PALLESEN

Kristen etik i et pluralistisk samfund

JEPPE BACH NIKOLAJSEN

Når Guds engle er onde

RIKKE HVARREGAARD ANDERSEN

Septuagintas betydning for udfoldelsen af
nytestamentlig teologi

MOGENS MÜLLER

Anmeldelser om tidlig kristendom,
Martin Luther, inkarnation, Knausgård og
hverdagskristendom

Artikler om systematisk teologi og bibelvidenskaberne

Carsten Pallesens artikel om 'homoousia' indleder dette nummer af *Dansk Teologisk Tidsskrift*. Begrebet, der kan udledes fra bekendelsen i Nicænum om, at Sønnen er 'af samme væsen' (ὁμοούσιον) som Faderen, søges fortolket gennem hermeneutiske og mediefilosofiske indsigter om sprog og krop, og dets betydning for treenighedslæren hos Luther og posthegelianske filosoffer diskuteres i denne sammenhæng.

Jeppé Bach Nikolajsen søger at vise, at medens den lutherske teologiske tradition i Danmark traditionelt betoner den teologiske etiks almene bestemmelse, har de vestlige samfund efterhånden udviklet sig i en pluralistisk retning, der gør det mere nærliggende at udvikle en teologisk etik, der i højere grad udtrykker dens partikularitet og specielle karakter. Til dette empiriske argument føjer Nikolajsen yderligere teologiske argumenter. Afsluttende søger han at vise, hvordan hans position vil kunne bidrage til en fælles etisk samtale i det pluralistiske samfund.

Rikke Hvarregaard Andersen beskæftiger sig med myten om de faldne engle, der på baggrund af 1 Mos 6,2.4 blev udviklet i den antikke jødiske 'Vægternes Bog', der indgår som kap. 1-36 i Første Enoksbog. Det er blevet hævdet, at denne myte påvirkede Jubilæerbogen og de to Qumrantekster Sekthåndbogen og Damasusskriftet. Andersens undersøgelse bekræfter på den ene side, at der er sådanne påvirkninger, men argumenterer på den anden side for, at det er en stærkt begrænset indflydelse, idet de senere tekster fremhæver andre pointer vedrørende syndens og det ondes oprindelse eller karakter, end der var tale om i Vægternes Bog.

Den afsluttende artikel rummer første del af et længere arbejde ved Mogens Müller om Septuagintas betydning for udfoldelsen af nytestamentlig teologi. Den græske oversættelse af Det Gamle Testamente betød, at der for de nytestamentlige forfattere allerede eksisterede et teologisk græsk vokabular, som de kunne benytte. Müller opridses en forskningsdiskussion, der har kredset om, hvorvidt Septuaginta mere negativt betyder, at de gammeltestamentlige teksters betydningsfylde er blevet indskrænket, eller om oversættelsen mere positivt var en berigelse af Det Nye Testamente og en adækvat fortolkning af det hebraiske forlæg. Müller vil dog gerne ud over dikotomien mellem jødedom og hellenisme og i stedet se Septuaginta som en afspejling af den daværende jødedomms fortolkningsunivers overhovedet.

Homoousia – sprog, krop, trinitet i mediefilosofisk perspektiv

Lektor, dr.theol.

Carsten Pallesen

Abstract: From the vantage point of body and language in contemporary philosophy of media the article suggests a reinterpretation of the key term homoousia of the Nicene Creed. The concept of homoousia serves as a guideline for Martin Luther's understanding of the trinity in dialogical rather than narrative terms. The article explores the hermeneutical dimension of body metaphors and language in the Trinitarian faith in a trajectory of reception from Luther to Post-Hegelian theories from Hans-Georg Gadamer to Niklas Luhman, Jean-Luc Nancy and Giorgio Agamben and in contemporary theological interpretations by Carl Andresen, Günter Bader, Eberhard Jüngel and Phillipp Stoellger.

Keywords: homoousia – language – body – trinity – hermeneutics – philosophy of media

Kroppen betragtes ofte som et underbelyst emne i den teologiske og filosofiske tradition, som nutidige naturalistiske og fænomenologiske teorier vil rette op på.¹ Kroppen er et urfænomen i lighed med *tid* og *sprog*, der umiddelbart “giver sig selv”, men ved nærmere eftertanke udgør uløselige vanskeligheder. Vanskeligheden kan udtrykkes med Augustins ord i *Bekendelserne* om tiden, “når jeg ikke tænker over den, forstår jeg den, når jeg tænker over den, forstår jeg den ikke”. Kroppen er indfanget af tanken og sproget, også når filosofien vil befri kroppens sanselige, før-sproglige aspekter: “lev først, filosofér bagefter”, råder Aristoteles, men *hvorledes?* Dette spørgsmål flytter kropsproblematikken fra de fænomenologiske og naturalistiske måder at spørge på til hermeneutiske, sprog- og mediefilosofiske fremgangsmåder. Navnlig de sidstnævnte blotlægger bibelske og teologiske indsigter i sprogets og kroppens betydning for den trinitariske gudsstanke, som underbelyses i kropsfænomenologiske og materialistiske paradigmer.

I det følgende skal der peges på sprogets betydning for en rehabilitering af kropsfænomenet med udgangspunkt i bibelske og teologiske artikuleringer af kroppen. Sætninger som “Og ordet blev kød” el-

1. Den har været ignoreret i metafysikken, bemærker Heidegger i forbindelse en overvejelse over stemmens og talens fænomen. Den menneskelige legemlighed (stemmen) er ikke noget dyrisk; hvad den er, har metafysikken hidtil end ikke nærmet sig. Anført hos S. Žižek, *On Belief* (London: Routledge 2000), 55.

ler “Dette er mit legeme” peger på kroppens teologiske uomgængelighed. Forkyndelsen og bekendelsen kan siges at være indeholdt i disse formler. I det første hovedafsnit opridses den teologihistoriske og bibelske baggrund for krop, sprog og inkarnation. Der aftegner sig her et spændingsfelt mellem en narrativ og en kommunikativ hermeneutisk forståelse af treenigheden. Begge forskyder antikke filosofiske monistiske eller dualistiske paradigmer for forståelsen af de græske ækvivalenter for *ord* (λογός), *natur* (φύσις), *kød* (σάρξ), *krop* (σώμα), *person* (ὑπόστασις) og *ånd* (πνεῦμα). Disse termer er vanskelige at oversætte og præcisere og deres indbyrdes forhold tilsvarende ubestemte. Den mediale og relationelle tænkemåde, som kendetegner de oldkirkelige kristologiske og trinitariske figurer, tilskrives i forskningen påvirkninger fra samtidens græske filosofi. Mulige impulser fra Bibelens hebraiske sprog- og tankesæt, som skal foreslås i det følgende, overvejes sjældent. Et fingerpeg i denne retning giver Heribert Mühlen, der programmatisk har foreslået at tilbageoversætte treenighedslæren til den nytestamentlige korsteologi.² Således bliver den centrale term *homoousia* i den nikænske bekendelse at forstå som en lære om Guds foranderlighed.

I forlængelse af Mühlens forslag peger denne artikel på muligheden af at forstå homoousien ud fra Bibelens baggrund i den semitiske sprog- og tanke-sfære fremfor dens græske filosofiske kontekster i nyplatonismen. Den semitiske rodrefleksion forbliver en dybde dimension i den græske bibeloversættelse (LXX), i nytestamentlig græsk, og følgelig kan forholdet til den hebraiske rodrefleksion antages også at spille en rolle for den oldkirkelige trinitariske begrebsdannelse. Her åbnes et udblik til Erich Auerbachs analyse af den kristne *sermo humilis*, hvor den hebraiske sprogmodel og fortællekunst – ikke på trods af, men i kraft af oversættelserne til græsk og latin – transformerer de græske og latinske stilidealer.³

Det andet hovedafsnit udfolder denne tolkning og tilbageoversættelse af homoousien som en hermeneutisk “dekonstruktion” af det antikke filosofiske begreb om substans (*ousia*). Perspektivet for en moderne mediefilosofi vises med inddragelse af Niklas Luhmanns

2. Heribert Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie* (Münster: Aschendorf 1969). Teksten fremhæves af Eberhard Jüngel som en vigtig tilskyndelse bag hans egen hermeneutiske trinitetsteologi, se Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen: Mohr Siebeck 1982), 1.

3. Erich Auerbach “Sermo Humilis”, *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press 1993), 27-66.

analyse af henholdsvis den jødiske og den kristne omgang med skriften og sproget over for den platoniske sprogfilosofi.

I det afsluttende afsnit inddrages Luthers salme *Nu fryde sig hver kristen mand* som en opsummering af den bibelske og oldkirkelige forståelse af treenigheden som samtalens kommunikative og teologiske virkelighed, som artiklen forsøger at gøre nærværende ud fra moderne mediefilosofi.

Trinitarisk bekendelse mellem fortælling og hermeneutisk samtale

Nytestamentlige afsæt

Fra liturgien og de nytestamentlige tekster kan springet til kirkefædrenes kristologiske og trinitariske formler synes stort. I de fire evangelier formidles overgangen fra den historiske Jesus til den forkyndte Kristus gennem spillet mellem det, der fortælles om Jesu liv på den ene side og menighedens bekendelse af Jesus som Kristus på den anden. Spillet mellem det kerygmatiske og det narrative ses i den ældste kristne bekendelse, som citeres hos Paulus i 1. Korinterbrev 15, 3-8. Bekendelsen opridser, at Kristus "ifølge Skrifterne" døde for vore synder, at han blev begravet og opstod på tredje dagen, og at han blev set af Kefas og derefter af de tolv og til sidst af Paulus, der betegner sig selv som et "misfoster".

Denne og lignende rudimentære kerygmatiske formler har nutidige narrative forståelser af evangeliet knyttet til ved som modtræk til en angiveligt abstrakt forståelse af kerygmaet hos Bultmann, hvori den historiske og legemlige side af inkarnationen ophæves i "ordet om korset". Kød og krop indikerer her, at ordet er blevet et bestemt menneske. Jesu legemlige opstandelse betegner følgelig identiteten mellem den jordiske Jesus og den herliggjorte Kristus. Fortællingens sammenfletning med kerygmaet er menighedens svar på spørgsmålet om, hvem Jesus var og er. Herved afviser moderne teologer såvel en bastant materialistisk forståelse af kødet, som kendes fra samtidens stoicisme, som en kras dualistisk forståelse af Ordet, det guddommelige Logos. Sidstnævnte kendes fra de samtidige nyplatoniske teorier, hvori den legemlige og sproglige formidling reduceres til rene tegn for den sande bagvedliggende verden, gudsrigets virkelighed. Treenighedslæren udgør ifølge den læsning, som her foreslås, en mere differentieret og radikal immanenstænkning, som er mere i pagt med det hebraiske tankesæt end med de metafysiske tankemodeller.

Den narrative og litteraturkritiske forståelse af den bibelske og teologiske krop er langt hen ad vejen overbevisende. I visse narrative tilgange fører plottets formidling til en harmoniserende udlægning af spillet mellem ordet og kroppen i kristologien og derved til et tab af mening. For at genvinde spændingen i mellem kerygmaet og fortællingen, således som det eksempelvis fremstår i Markuspassionen, er det afgørende at føre fortællingen tilbage til en mere grundlæggende forståelse af sprogligheden som den menneskelige værens særkende. Sproget eller logos forstået som *samtale* er den mere grundlæggende sproglighed, som Hans-Georg Gadamer finder i den teologiske tradition.⁴ Inkarnationen, “Og ordet blev kød” repræsenterer et vendepunkt i den antikke filosofiske forståelse af hverdags sproget og samtalen. Denne vending er en afgørende impuls for Gadamers filosofiske rehabilitering af hverdags sproget. Stikordsagtigt sagt er sprogets “spekulative midte” og den hermeneutiske erfaring en sekulariseret arv fra den kristne sandhedshændelse. Sandhed som historisk hændelse, der tages op i sprogets midte (Gadamer 1972, 383f), er en ny modalitet af sandhed, der forudsætter kristendommen.

I og med at den græske opfattelse af logikken blev gennemtrængt af den kristne teologi, blev kimen lagt til noget nyt: sproget som det medium, hvori inkarnationsbegivenhedens fulde sandhed formidles.⁵

I antikken tænkes hverdags sproget enkelt sagt som “mening”, “for-dom”, “retorik”, uden sandhedsduelighed. I den aristoteliske logik er prædikatsætningen, “der siger noget om noget”, den eneste form, under hvilken sproget kan have et forhold til (empirisk) sandhed. Med kristendommen bliver “Logos” menneske eller kød, hvilket betyder, at det præ-eksistente platoniske Logos transformeres til hverdags sprogets jævne tale, der personificeres i Jesus, i Jesu ord og i ordet om Kristus. Logos som logik og begreb bliver herefter udlagt som kommunikationens iboende fornuft, sprogets spekulative midte, der repræsenterer en modalitet af sandheden, som ifølge Gadamer var ukendt for Platon og Aristoteles. For de sidste var logos og sandhed som korrespondens begrundet i uforanderlige ideer og former. De videnskabelige begreber var netop omhyggeligt adskilte fra daglig sprogets dialekter og navnenes flertydighed. Den filosofiske kvalifikation af ideer og former havde matematikken og geometrien som

4. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr Siebeck 1972) 422-442.

5. Kursiveret i originalen, citeret fra den danske oversættelse af Gadamer (d.o. Arne Jørgensen), *Sandhed og metode* (Aarhus: Systime Academic 2004), 404 (Gadamer [1972], 432).

paradigme for det sande og uforanderlige, mens dialogen og dialektikken, den praktiske fornufts mening og gyldighed, spiller en sekundær rolle. Den vending, som Gadamer fremstiller som sprogets "spekulative midte" kan skematisk udtrykkes som en vending fra *ta-len* (sætningslogikken, påstanden, prædikationen) som tænkningens logiske grundform til en tænkning, hvor sproget forstået som *samtale* er tænkningens brudte, endelige, men historisk konkrete medium.

Teologihistoriske forudsætninger

I den tidlige kristne treenighedstænkning navnlig hos Tertullian fremdrages *samtalen* som modellen for forståelsen af inkarnationen. I polemik mod gnostiske dualister, der anså kroppen for at være det ondes princip og ånden for den indre og sande verden, der skulle befries fra det ydre og dennesidige, formulerer Tertullian en drastisk kropsretorik. Tertullian bekæmper en filosofisk dualisme, men er ligeså kritisk over for en mytisk, narrativ forståelse af treenigheden. Heller ikke Platons filosofiske dialoger eller de antikke tragedieforfatters værker er adækvate analogier til den samtale, der udspiller sig mellem personerne i treenigheden.⁶ Ifølge Carl Andresen, som jeg her bygger på (Andresen 1961, 1-39), er Tertullian yderst kritisk over for en platonisk forståelse af kroppen og ånden, også når det gælder forståelsen af treenigheden. Tertullian udlægger de tre personer i treenigheden ud fra skriftsteder i Det Gamle Testamente, hvor tre guddommelige stemmer eller personer taler sammen Første Mosebog 1,26; Jesaja 53, 1; og i Salmernes Bog eksempelvis Salme 2,7; 24,10; 110,1. (Andresen 1961, 22f).⁷ Samtalen i Gud selv er således det eksegetiske forlæg for den guddommelige virkelighed. Udvekslingen og byttet i Gud selv og mellem Gud og det fortabte menneske betyder, at krop og ånd, ord og kød, ikke er statiske begreber, men gensidigt formidlende og udvekslende bestemmelser. Tertullians "prosopografiske" eksegese udartede til "vild eksegese" hos "hæretikerne" og blev afløst af henholdsvis Augustins og de græske fædres mere begrebslige anstrengelser for at gøre rede for treenigheden (Andresen 1961, 38f). Her træder Det Gamle Testamente i baggrunden som eksegetisk belæg, men ikke nødvendigvis som en dyb underliggende impuls, eksempelvis gennem brugen af Salmernes Bog i liturgien. Treenigheden har således ikke oprindeligt ifølge Andresen været forstået som en tilpasning til stoiske og platoniske begreber. Sidstnævnte skal snarere ses som

6. Carl Andresen, "Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes", *ZNW* 52 (1961), 17.

7. Se hertil med henvisning til Andresen, Günter Bader, *Psalterspiel. Skizze einer Theologie des Psalters*, HUT 54 (Tübingen Mohr Siebeck 2009), 384-396

“overlakeringer” af den struktur i det bibelske ord, som treenigheden læst som samtale artikulerer.

Tilbageoversættelse af Nicænum til den hebraiske sprogmodel

Det gælder også den ved første blik mest filosofiske af de oldkirkelige bekendelser, den nikænske trosbekendelse fra år 325. Med introduktionen af det fremmedartede og ubibelske begreb *homoousia*, væsen-senhed, bringer de nikænske fædre langvarige stridigheder om forholdet mellem den menneskelige og den guddommelige natur i Kristus og om forholdet mellem de tre personer i treenigheden, Fader Søn og Helligånd, til en afslutning.⁸ *Homoousia* er den dristige begrebsdannelse, der må udvikles for at kunne udtrykke væsensenheden mellem de forskelle, bevægelser og relationer, som menigheden bekender og erkender som treenighedens indre struktur. Den ubestemte og u-bibelske begrebsdannelse kunne ved nærmere betragtning vise sig at indføre det bibelske ords særegne dynamik i det græske sprogs repræsentative sætningslogik, der her har afløst en tidligere rodflekkerende sprogform i den indoeuropæiske sprogudviklings lange perspektiv. Denne metalingvistiske perspektivering bygger på filosofen og lingvisten Johannes Lohmann, hvis teori Gadamer har fremdraget.⁹

I det hebraiske sprog er meningsdannelsen og tanken ikke formidlet gennem den sproglige og logiske prædikationsmodel, der rendyrkes i den græske filosofi, hvorved sproget her bliver gennemsigtigt for sig selv. Sætningsbygningens elementer fremstår her som statuerne i det græske tempel. Den hebraiske sprogmodel forudsætter heroverfor, at sprogets mindstenhed hverken er sætningen eller ordet, men *radikalen*, der ikke er et tegn, der repræsenterer, eller et navn for tingen. Radikaler udskærer semantiske felter, som fastlægges nærmere gennem radikalens bøjninger, suffixer og præfixer, hvor den relativt stabile form er de som oftest tre konsonanttegn, som udgør roden (radikalen). Roden er netop ikke et ord, der defineres i en ordbog, men en mellemting mellem ordet og sætningen. Således kan homoousiens ubestemthed og formbarhed ses som en ækvivalent til den semitiske rodfleksion og den dermed sammenhængende forståelse af menneske, sprog og virkelighed. Radikalen er bøjelig og formbar, og således er meningen delvist afhængig af fortolkningen, den hermeneutiske dimension, mens meningen omvendt i den græske sprogmodel er objektiveret. Her bliver mening, tanke og begreb udsondret fra den sproglige artikulering. Prædikationssætningen sikrer her identiteten og entydigheden i det subjekt, hvorom der tales. Denne logik er in-

8. T.F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark 1995), 116-145.

9. Johannes Lohmann, “Die Sprache als Fundament des Menschseins”, *Neue Anthropologie* 7/2, red. H.-G. Gadamer, 204-234.

timt forbundet med den græske filosofis opdagelse af “væren som væren”, som lægger grunden for videnskabelig erkendelse, der begrunder erkendelsen i universelle ideer og former, der har frigjort sig fra sprogets mening. Logos er netop ikke sprog, men en indre præeksistent fornuftsstruktur i sjælen, der afspejler kosmos, som lægger afstand til den sproglige flertydighed.

I den semitiske sprogmodel fastlægges meningen ikke i prædikationen, men i udlægningen af den talendes intention og situation. Det semitiske sprog- og tankesæt genererer uendelig fortolkning, som ses i de rabbinske og kristne skriftteologier, som genoptages i den filosofiske hermeneutik, systemteori og dekonstruktion. Disse skoler har præget forskellige alternative tankefigurer, der underløber repræsentationen og derved baner veje for sandhed som fremstilling, præsentation og hændelse.

I det græske og i moderne europæiske sprog er substanskategorien den primære, som de øvrige kategorier ifølge Aristoteles’ *pros hen*-struktur føjes til som nærmere bestemmelser af substansen. Heroverfor spalter homoousien det ene, identiteten, i en ubestemmelig relation, hvormed de nikænske fædre med et moderne udtryk kan siges at “dekonstruere” grundbegrebet i den græske metafysik.¹⁰ Hermed åbner treenighedslæren for samtalen og socialiteten som medium for sandhedshændelse og præsentation, og den foregriber således ifølge Jean-Luc Nancy den labile og selvdekonstruerende sandhedsmodalitet i nutidige teorier om virkeligheden som kommunikation og hændelse.¹¹ En vifte af indbyrdes meget forskellige teorier om kommunikation vil i det følgende vil blive inddraget til at udfolde nogle perspektiver af inkarnationen som markør for teologiens rehabilitering af sprogligheden.

Den teologihistoriske baggrund for at stille spørgsmålet om sprog, krop og treenighed udviser en betragtelig spændvidde fra spillet mellem krop, forkyndelse og fortælling over den tidlige treenighedstænkningens henvisning til samtalen mellem tre stemmer i visse bibelske tekster som paradigme for udvekslingen mellem Fader, Søn og Ånd til de nikænske fædres kommunikative forståelse af relationer og bevægelser i Gud selv og mellem menneske og Gud. Kroppen opløses i disse formidlinger, men herved forstærkes sprogets og eksistensens kropslige nedfæstelse i treenighedens kommunikative processer. I det følgende fremdrages nutidige filosofiske tilgange, der peger på denne

10. De nikænske fædre kendte antageligt ikke det hebraiske sprog, og de havde store betænkeligheder ved at introducere det nye ord i en så afgørende tekst som Nicænum. Se Torrance (1995), 26.

11. Jean-Luc Nancy, “The Deconstruction of Christianity”, *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity* (New York: Fordham University Press 2008), 139-157.

teologiske arvs impulser for moderne kommunikationsteorier, og som bemærker det, der ifølge Hans-Georg Gadamer og Niklas Luhmann fremstår som nyt i antikken og som impulser for en moderne mediefilosofi. Den teologiske læredannelse foregriber såvel begrebs-historisk og metodisk som indholdsmæssigt Gadamers og Luhmanns egne respektive teorier om hermeneutik og system.¹²

Ud fra moderne sprogfilosofi og hermeneutik belyses kropsfilosofiens optagethed af kroppen som et urfænomen, der enten radikalt unddrager sig sprog og bevidsthed eller mere traditionelt udgør sprogets og bevidsthedens empiriske virkelighedsforankring og den individuelle eksistensfølelses kropslige resonans. De uomgængelige sandhedsmomenter i den kropslige erfaring, som fremdrages i fænomenologien, risikerer imidlertid at udblænde spillet mellem sprog, krop og bevidsthed, dels i den nutidige kropsforståelse, dels i den teologiske forståelse af legemlighed med udgangspunkt i det guddommelige ords eller logos' inkarnation, der netop evokerer en mere kompleks sammenhæng mellem sprog og krop.

Den bibelske krop – omrids

I den teologiske og bibelske tradition er krop (σῶμα) ofte et andet ord for personen. Den hebraiske Bibel er tilbageholdende med brugen af personlige pronominer som "jeg". I stedet omskrives referencen til selvet hyppigt synekdotisk med kropsdele som arm, fod, knogler, kød, blod, med uorganiske metonymier støv, aske, stok, sten, eller med organer som lever, nyre og hjerte. Kød, blod, knogler og kroppens andre dele kan være tegn for hele personen, eksempelvis i klagesalmen: "Mine dage er borte som røg, mine knogler brænder som en brand" (Sl 102,4). Dermed angives det menneskelige vilkår og ikke kun den sygdomsramte og terminale patients stilling. Den bibelske tanke lægger vægt på fødsels og dødens rammer for livet. Alt ses på baggrund af sprog, tale og ord som den dimension, der i immanensen transcenderer, sætter, skaber og forandrer virkeligheden. Det hebraiske ord for "ord" angives med roden rbd (dabar), der både betyder sag, ting og ord. Således forstået indeholder det bibelske ord en bevægelse og spænding, der forbinder den talendes intentionalitet med sagens objektivitet på en måde, der tendentielt er opløst i de antikke og moderne europæiske sprog. Her har prædikatsætningen siden antikken været modellen for objektivitet og korrespondens mellem ord og virkelighed som filosofisk og videnskabeligt sandhedskriterium, og således er copulaet her det "hængsel", der fikserer repræsentation

12. Begrebet "systema" og hermeneutikkens begreb om "tekst" har ifølge Gadamer deres filosofihistoriske forudsætninger i den oldkirkelige teologi og i antikkens musikteori. Cf. Gadamer (1972), 179, note 5

og prædikation, og som gør sprogets navne til neutrale entydige prædikater og ord, der kan defineres i ordbogen.

Forstået ud fra den hebraiske sprogrealisme er inkarnationen, Ordet der blev kød, et udtryk for, at den transcendent Gud er blevet menneske. Hvis Gud, menneske ord og kød læses med prædikatsættningens logik bliver udsagnet absurd. I Luhmanns mediefilosofiske reformulering af inkarnationen er Gud i den anden person i treenigheden "gået ind i samfundet".¹³ Dette kan, mener Luhmann, udlægges som religionens tilpasning til alfabetskriftens opfindelse, der forandrer betingelser for den religiøse og al anden kommunikation. Med alfabetskriften afbrydes den mundtlige kommunikation med Gud ansigt til ansigt, som kendes fra arkaiske religioner og folkereligiøsitet, men ikke fra bogens og skriftens religion.

Den ophøjede strengt stiliserede orale retorik som den, der karakteriserer den religiøse kommunikation i skriftløse kulturer, viger for en genindtræden af det ophøjede i det jævne og hverdagslige. Skriften træder i stedet for templet, og ordet træder i stedet for eller bliver kroppen forstået som *stemmens* kropslige fænomen, der udfoldes i sangen og liturgiens bærende betydning for bekendelsen.

Herved omvurderes kroppen *vis à vis* en traditionel dualistisk privilegering af sjælen og ånden over for kroppen og kødet. Også dagligsprogets jævne tale *sermo humilis* bliver med forkærlighed i evangelierne og hos kirkefædrene ophøjet til medium for Guds virkelighed, og således taler og skriver de kristne et for antikke øren "vulgært" latin for derved at markere inkarnationens betydning (Auerbach 1993, 27-66). Den hebraiske og kristne *sermo humilis* er kendetegnet ved at bruge den lave prosaiske stil, der omfatter kroppens basale funktioner og behov som medier for det ophøjede. Således kan evangelierne lade et "glas koldt vand" være næstekærlighedens ophøjede udtryk.¹⁴

Opvurderingen af dagligsproget repræsenterer et brud med den "gode latin", men tillige med Platon og Aristoteles' lære om ideer og former som medier for sandhed og væren, der ikke er underlagt sprogets luner. Selvom Augustin og andre forsøger at kombinere nyplatonismens idélære med en bibelsk forståelse af sprog og virkelighed, lykkes det ikke at undertrykke den implicitte sprog- og kropsfilosofi, som de bibelske traditioner introducerer i hellenismen ikke mindst gennem de bibelske skrifter og oversættelserne af den hebraiske Bibel

13. Niklas Luhmann, "Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?", *Soziologische Aufklärung 4* (Opladen: Westdeutscher Verlag 1987), 230.

14. Auerbach (1992), 36: "A cup of cold water is assuredly a small and worthless thing; but does this mean that the Lord said something small and worthless when he promised that whosoever should give a cup of cold water to the least of his servants would in no wise lose his reward (cf. Matt.10:42)?"

til græsk og latin. I den efterfølgende latinske skolastiske filosofi spaltes det græske logosbegreb i to ord, som Gadamer bemærker, *verbum* og *ratio*, sprog og tænkning, som følge af den kristne inkarnations opvurdering af *verbum* (Gadamer 1972, 425f).

Æstetiske perspektiver i den kristne sprog og kropsforståelse

Inkarnationen medfører, at den usynlige Gud/Jahve bliver synlig i det dennesidige i en krop, der fødes og dør, og som frigiver det æstetiske og sanselige som medium for det absolutte. Dette ses i kunstens, maleriets og poesiens historie, fra Dante og Rembrandt til Francis Bacon. Her fremstilles bibelske og kristne motiver med en plastisk og undertiden grotesk kødelig realisme.¹⁵ Den vestlige kunst er således intimt forbundet med teologiens *sermo humilis*, som det navnlig fremgår af Hegels religionsfilosofi og æstetik.

Et andet kapitel af kroppens teologihistorie er den verdensåbnende rolle, kroppen spiller i den antikke karnevalistiske tradition, komedien, som Det Nye Testamente, og navnlig passionsberetningerne kan siges at tilhøre.

Leib ist das was uns unterläuft [...] Der Leib war Führer in alle Narrheit. Dem kühlen, gelegentlich sogar untererkühlten [...] Geist flößt er Wärme ein; die Bewußtseinsschärfe ruft er in seinen dumpfen Rythmus zurück. Wenn wir zurecht die sublimen Geistestätigkeiten aus dem Affekt der Selbstmacht hervorgehen sehen, dann übt der Leib seine nährische Funktion dadurch aus, daß er die Verslossenheit des Geistes öffnet.¹⁶

Kroppen tilhører karnevalismens diskurser, eksempelvis Dantes komedie.¹⁷ Dante apostroferer kropsudtryk og gestik med en filmisk anskuelighed. Kødets opstandelse og livet efter døden accentuerer den kropslige identitet i gudsforholdet, den kristne sjæl bliver ikke transporteret i andre legemer (dyr, guder), men den genforenes med

15. Se Gilles Deleuze, "Body, Meat, and Spirit, Becoming-Animal", *Francis Bacon. The Logic of Sensation* (London/New York: Continuum 2003), 20-26.

16. Jævnfør G. Bader, *Assertio. Drei fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei Erasmus und Luther*, (Tübingen: Mohr Siebeck 1985), 122. Den citerede passage fortsætter, "In der Tat ist der Leib [...] das Substrat der Offenheit, wie er ja nichts als Öffnung in vielerlei Hinsicht ist. Durch jede Pore, durch jede Sinnestätigkeit öffnet sich der Leib, er ist somit reicher als der Geist. Der Affekt, den er verheißt ist Hingabe, Lust, nicht konvulsivische Selbstmacht [...]." For en udlægning heraf se min, "Livet efter døden eller sa(n)gens egen gøre – teologiske randbemærkninger til Nick Caves katalog", Temanummer *Ave Nick! Fønix* 3-4 (2005), 49-66.

17. *Sermo humilis* finder ifølge Auerbach sit paradigmatiske litterære nedslag i Dantes *Komedie*, cf. Auerbach (1993), 66.

den individuelle jordiske krop, hvilket både er et løfte og en trussel afhængigt af, hvor den afdøde befinder sig i det kosmologiske "renseri" og afstraffeshierarki. Kroppen er modtagelig for belæring og afretning også i det hinsides.

I et nutidigt mediesociologisk perspektiv kan overvågningskameraer i det offentlige rum og mobiltelefoner forstås som anordninger, der ifølge Giorgio Agamben på linje med sproget og kroppen udfolder den økonomiske treenigheds regimentering af individerne og som nutidige eksempler på det, Michel Foucault kalder "dispositiver". Foucaults dispositiv-begreb fører Agamben tilbage til den latinske oversættelse af det græske navn for den "økonomiske" treenighed "oikonomia". Den tidlige modernitets verdslige dispositiver er en sekular videreudvikling af den kristne pastoralmagt, der har sin model i den økonomiske treenighedslære, og de er særegne "apparater" ved, at de specifikt knytter sig regulerende og disciplinerende til kroppene. I den tidlige moderne verden blev kroppene ifølge teorien gjort føjelige og disciplinerede gennem indførelsen af en række nye dispositiver som eksempelvis militærdisciplin, sundhed, politi, fængsler og sygehuse, hvori de gale eller syge kroppe blev internerede. Dispositiver er medier, der ikke tvinger, men umærkeligt påvirker vores selvopfattelse og regulerer vores adfærd, og som adskiller den menneskelige krop fra dyret,¹⁸ og således iagttages udbredelsen af mobiltelefoner som en umærkelig transformation af adfærd og gestik.

Kroppen i fænomenologien

Men hvad så med filosofien, der traditionelt har undgået kroppen som fejlkilde? Platon og Aristoteles fremhæver fornuftssjælens ikke sanselige participation i og skuen af det uforanderlige. Descartes og Kant hæfter sig ved det tænkende jeg som centrum for den moderne filosofi. Med den sene Edmund Husserl (1859-1838) sker imidlertid noget afgørende nyt.¹⁹ I sine posthume livsverdensfragmenter bryder kropsfænomenologiens grundlæggende skikkelse Husserl med cogitofilosofien, der fra Descartes til Kant havde stillet subjektet over for verden, livet og kroppen i en repræsentationsmetafysisk model. Med opdagelsen af kroppen som den privilegerede adgang til en fælles verden og andre egoer mener Husserl at have fundet en løsning på omverdensproblemet (Ricoeur 2005, 59f). Kroppen danner nemlig ifølge Husserl par med andre kroppe i form af "passive synteser", der gennem slægten, den seksuelle relation, forældre, børn, venskab og

18. Giorgio Agamben, "What is an Apparatus?", i samme *What is an Apparatus? and other Essays* (Stanford: Stanford University Press 2009), 13, 22.

19. Poul Ricoeur, *The Course of Recognition* (Cambridge, Mass./London: Harvard University Press 2005), 59-61.

fælleskaber om kulturelle institutioner som bøger og værdier forbin-
der egoet med alter egoet, og således introducerer solipsismen for en
livsverden, der altid allerede er forudsat. Kroppens “passive synteser”
er den privilegerede adgang hertil, som cogitofilosofien havde forud-
sat, men ikke forstået betydningen af. Kroppens *passive syntese* er i
lighed med *tiden*, den indre tidsbevidsthed, bærende *passive* ydelser
for bevidsthedens aktive synteser, intentionalitetsakter som menen,
perciperen, sigen, villen etc. Kropserfaringen afdækkes hos Husserl
som en ontologisk forudsætning, der unddrager sig subjektets in-
tentionalitet. Kroppen afdækkes tillige som medium, udtryk, tegn,
overgang, kontakt, åbenhed og passage, der muliggør antagelsen af
en intersubjektiv livsverden, hvori de oprindeligt monadisk tænkte
egoer forbindes med alter egoer. Således er kroppen tænkt som en
uomgængelig societær og kommunikativ instans.

Først for en senere sprogfilosofi, som Husserl ikke udfolder, bliver
det tydeligt, hvorledes krop og kommunikation spiller sammen, og
hvorledes den sproglige formidling er andet og mere end en udvidelse
af den kropslige analogi: “pardannelsen” mellem ego og alter. Gennem
sprogfilosofi, hermeneutik og systemteori kan det vises, hvorledes den
antikke treenighedsteologi kan udfoldes med kropsfænomenologiens
intuitioner. Udfordringen er at fastholde differentieringen mellem
den kropslige og den sproglige artikulering som gensidigt lukkede og
hinanden udelukkende autopoietiske systemer, der ikke desto min-
dre forudsætter, berører og “irriterer” hinanden. Bevidsthedssystemet
kan percipere, men ikke kommunikere, sproget kan kommunikere,
men ikke percipere. I det moderne samfund er kunsten og religionen
ifølge Luhmann to sociale systemer, der gennem “irritation” og reso-
nans i særlig grad varetager grænsen mellem bevidsthedens percep-
tion og de sociale systemers kommunikative virkelighed.²⁰

Hvis kristologi og inkarnation kan siges at udgøre kernepunktet i
den kristne tro og lære, da er treenigheden en udfoldelse af inkarna-
tionen som kropsligt formidlet fællesskab i Gud selv, der udtrykkes
gennem kropslige metaforer for liv, bevægelse, lidelse og død.

Krydsfeltet mellem kropsfænomenologi og teologi kan som anty-
det skitseres ud fra Agambens redegørelse for antikkens begreb om
teologi. Med begrebet “teologi” menes her treenighedslære. Læren
om den immanente treenighed kaldes *theologia*, mens læren om den
historiske treenighed kaldes *oikonomia* (Agamben, 2009, 8f). Krops-
og bevægelses-metaforerne i den nikænske bekendelse angiver således
den kommunikative dimension, der var ekskluderet fra dominerende

20. Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995), 14-15.

antikke dualistiske paradigmer, som i de første århundreder fremprovokerede trinitariske og kristologiske stridigheder. Den immanente treenheds krops- og sprogforståelse i Nicænum udgør således et systemteoretisk modtræk til den magtanalytiske udlægning af den økonomiske treenheds dispositiver, der i Agamben og Foucaults optik er knyttet til den empiriske krop. I denne læsning nedtones selvreference i den immanente treenhed i en referentiel og repræsentationel historisk og sociologisk analyse af magtens verdslige "apparater", hvori *homoousiens* mulige innovative potentiale, som Luhmann og Gadamer peger på, nedtones.

Treenighed og kristologi bevæger sig ifølge Nicænum i kropslige skemaer, relationer og prædikater: evig udgåen/ evig udåndet (om Ånden), "evig født", men uskabt, hedder det om Sønnen. Faderen er skaber, men selv uskabt og ufødt "føder". Trinitetens indre relationer er alle kropslige og livsorienterede, men *ikke* naturlige biologiske substanser. Faderen "føder", Sønnen er "undfanget af Helligånden" og "født af Jomfru Maria". Disse de-naturaliserede kropsmetaforer kommunikerer transcendentens genindtræden i immanensen, og derved understreges det dennesidige, historien og naturen som dybde dimensionen i kristendommen. Den klassiske skelnen mellem henholdsvis teologisk og økonomisk treenhed lægger op til to forskellige formidlinger. Den første, der paradigmatisk er formuleret i den nikænske bekendelse, betoner samtidigheden i et lukket system af indre relationer og kan forstås med samtalens og kommunikationens hermeneutiske og systemteoretiske begreber, mens den anden, der paradigmatisk er udtrykt i den apostolske trosbekendelse, indbyder til en narrativ udfoldelse af Faderens, Sønnens og Åndens relationer i en historisk proces.

Kritik af den vestlige treenhedstænkning hos Augustin

Trinitetslæren er – ligesom kroppen – en teologisk forlegenhed, så længe den udelukkende bliver forstået ud fra selvbevidstheden, som det ifølge Robert Jenson har været tilfældet i den vestlige teologi med Augustin som en dominerende skikkelse.²¹ Kritikken går på, at Augustin skulle tænke Gud ud fra mennesket og ikke omvendt.²² Augustins betoning af selvbevidsthed, vilje, erindring, frihed og synd er ganske vist en uvurderlig filosofisk og teologisk arv, hvis betydning

21. R.W. Jenson: *Den treenige Identitet* (København: Anis 2008), 161ff, 176.

22. De seneste årtiers Augustinforskning har imødegået denne kritik, se for eksempel Matthew Drever "The Self before God? Rethinking Augustine's Trinitarian thought", *HTR 100* (2007), 233-242, og min "Krop og treenhed – Om Guds væsen", *Kroppens Teologi – Teologiens Krop*, red. K.B. Nielsen/J.S. Teglbjærg (København: Anis 2011), 211-213.

ikke skal forklejnes. Problemet er blot ifølge kritikken, at hele pointen med gudslæren går tabt, når treenigheden forstås ud fra psykologiske analogier eksempelvis *vilje, erkendelse, erindring*. Ifølge kritikken ved Augustin groft sagt hverken, hvad han skal stille op med kroppen eller den trinitetslære, som var udviklet og fastslået som dogme hos de nikænske fædre i Øst (Athanasius, Gregor af Nyssa og andre).

Rådvildheden om treenighedslærens mening og nødvendighed har imidlertid også kendetegnet protestantismen fra sin begyndelse hos Philip Melanchthon frem til Friedrich Schleiermacher. Augustins analogier kan således ses som et symptom på denne forlegenhed, der har afskærmet teologien fra med Heribert Mühlen og nutidige treenighedsteologer som Eberhard Jüngel at tænke treenigheden som en begrebsliggørelse af Guds foranderlighed (Mühlen 1969, 205ff). De nutidige teologiske opbrud og kriser kan ifølge Mühlen åbne blikket for de kriser og opbrud, der lå bag den oldkirkelige græske dogmedannelse, og ses som en chance for en nyfortolkning. Det drejer sig for Mühlen ikke blot om en terminologisk oversættelse af begreber som *homoousi*, men om en mere differentieret hermeneutisk helhedsforståelse af de oldkirkelige udsagn.

Her kan det være oplysende at indkredse, hvorledes treenighedstænkningen er kommet i stand; hvilket spørgsmål den historisk og systematisk har skullet svare på. På den baggrund vil det være muligt at give nogle fingerpeg om, hvorvidt en moderne kropsfilosofi kan hjælpe teologien i dens forlegenhed, eller om både legemlighed og treenighed snarere må gentænkes ud fra en mere kommunikativ forståelse af begge, som treenighedslæren selv kan tænkes at lægge op til i en moderne reformulering, som det indikeres hos Gadamer og Luhmann.

Fra ousia til homoousia

Treenighedslæren finder sin afgørende skikkelse hos de græske kirkefædre og er her et forsøg på at tænke Guds enhed som et fællesskab af "handlingscentre", der som homoousiens "svævende" midte bevæger sig mellem substans (*ousia*) og subjektivitet. Hermed omskrives begreber som *person, selv* og *selvbevidsthed* for at undgå at overføre et augustinsk og moderne begreb om subjektivitet på gudslæren. Forholdet mellem disse "centre" i den bibelske Gud formuleres i et opgør med dualistiske forestillinger og begreber. De nikænske fædre yder et modtræk til en tænkning, der tager afsæt i Guds enhed som relationsløs substans, eller til en monisme, der ikke anerkender den anden

person i treenigheden som sand Gud. Denne tænkning bliver til i debatter med diverse kætterier som modalisme og subordinationisme (Origenes og Arius).

På den baggrund kan det angives, hvorledes den teologiske lære ved at "tilbageoversættes" til den bibelske tale om ord, person og krop kunne genoptages ud fra nutidige mediefilosofiske perspektiver.

Bibelens implicitte hermeneutiske tankemodeller har som sagt at gøre med træk ved det semitiske sprog, som viser sig i mødet med den indoeuropæiske sprogsfære, der finder sted gennem oversættelse fra hebraisk til græsk, og som spiller sammen med teologiske begreber og forestillinger, der udgør et fletværk af oversættelsesmuligheder.²³ Dette spillerum går imidlertid tendentielt tabt i oversættelsen til græsk og latin. Augustin, der hverken læste græsk eller hebraisk, nødsages til at udvikle sin egen psykologiske teori om treenigheden. I det omfang Augustins gudstanke er fastlagt som en uforanderlig *ousia* eller substans og ikke som fællesskab eller samtale, bliver personbegrebet tilsvarende fastlagt og ikke åbent og ubestemt, som det indikeres med homoousien. En moderne hermeneutisk og eksegetisk læsning af teksterne kan frigøre forståelsen fra den platoniserende præmis, som gør tanken om Guds foranderlighed umulig at tænke for Augustin, og som volder ham hovedbrud, når han skal gøre rede for, hvorledes Gud, den evige, skaber verden på seks dage og således tvinger til at forbinde det evige med det tidslige. Moderne teologer har andre muligheder for at gentænke det antikke "møde" mellem jødisk og græsk tænkning, som kan anses for at være konstituerende for den europæi-

23. I hovedværket *Philosophie und Sprachwissenschaft* fremstiller Johs. Lohmann sin teori om sproget i en omfattende sprogvidenskabelig kontekst. Forholdet mellem henholdsvis rod-fleksionens semitiske og stamme- og ord-fleksionens indoeuropæiske sprogmonstre fremgår af artiklen, "Die Sprache als Fundament des Menschseins" i *Neue Anthropologie* 7/2, red. Hans-Georg Gadamer/Paul Vogler (Stuttgart: Thieme 1975), 204-234. Lohmann er optaget af de to modellers indbyrdes samspil og indvirkning på den europæiske åndshistorie. Et vigtigt eksempel på denne virkningshistoriske bevidsthed er de arabiske og jødiske Aristoteles-receptioner, som blev forarbejdet i skolastikken. Skolastikken indeholder vigtige motiver for gentænkningen af væren, selvbevidsthed, erkendelse, handlen og intentionalitet, som sker i nytidens tænkning hos Descartes, Kant, Hegel, Husserl og Heidegger. Lohmann efterlyser imidlertid en afklaring af sproglighedens særlige betydning for denne filosofihistoriske proces. Det arabiske begreb som skolastikerne gengiver med intentionalitet er knyttet til den semitiske sprogmodells iboende intentionalitet, dens bogstavbevidsthed. Ved begyndelsen til den moderne fænomenologi hos Franz Brentano skilles "intentio" fra tekst og sprog, og således lægges grunden for Husserls undersøgelse af bevidsthedens intentionalitet. Et oprindeligt mere komplekst hermeneutisk begreb bliver ensidigt knyttet til en bevidsthedsfilosofisk udlægning, der sætter parentes om sprog, tekst og ord. En sådan adskillelse er ifølge Lohmann ikke mulig i rodflekterende semitiske sprog.

ske identitet.²⁴ Uden at acceptere den karikerede substansmetafysiske præmis om uforanderlighed og evighed, som siden Nietzsche har været polemisk skydeskive for en generel anti-metafysisk grundtendens, kan den teologiske begrebsdannelse udfordre til en kritisk gentagelse af substansbegrebet i filosofien. Filosofen Werner Stegmaier peger således på *ousia*-begrebets komplicerede virkningshistorie fra Aristoteles til Descartes, Spinoza og Leibniz.²⁵ Bag den selvfølgeliggjorte figur afdækkes *bevægelsen* som et vandmærke i det angiveligt stivnede begreb.

Mens den græske model skematisk sagt er anlagt på en metafysisk teori om virkeligheden, hvor forudsætningen er, at virkeligheden kan erkendes gennem begreber, der afspejler en objektiv uforanderlig virkelighed, så er den semitiske tanke og sprogforståelse bygget op om intentionalitet, situation og udlægning. Det afgørende er her ikke, *hvad* tingen er i sig selv, men intentionaliteten, hvad den talende vil sige, det gælder også, når talens ophav er Gud.

Derved får sprogligheden, herunder kropslig gestik, en egen tyngde, som den ikke har hos en Platon eller Aristoteles.²⁶

Som et aktualiserende udblik på den hebraiske sprogmodels fortsatte betydning peger Agamben i sin læsning af Gilles Deleuze på Spinozas skrift om en jødisk afart af latinen, hvori Spinoza finder betydningsmuligheder, der ikke findes i standard latin. Han fremhæver nogle særlige semitiske verbalformer i de spanske jøders arkaiske "ladino". Dette sprog tillader en blanding af aktiv og passiv i udtryk som "at besøge sig selv" eller "at gå sig selv" (*pasearse*). Hermed indikeres en mediumsform, hvor kroppen går med selvet og omvendt. Agamben fremdrager dette som en underliggende impuls i Gilles Deleuzes livsfilosofi, som han med stoikeren Epiktet karakteriserer som en verbal "værensgymnastik".²⁷

24. Se Paul Ricœur/André LaCoque, *Thinking Biblically* (Chicago: Chicago University Press 1998 [*Penser la Bible* (Paris: Seuil 1998)], xviii).

25. Werner Stegmaier, *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag 1977), 9-34.

26. Den antikke græske sproglemsel er ikke først en sofistisk, stoisk eller neoplatonsk udvikling, men skal allerede findes hos Platon. Se Gadamer (1972), 412: "Man muß als Ergebnis formulieren, daß die Entdeckung der Ideen durch Plato das eigene Wesen der Sprache noch gründlicher verdeckt, als es die sophistischen Theoretiker taten, die im Gebrauch und Mißbrauch der Sprache ihre eigene Kunst (*techné*) entwickelten." Gadamer nævner ganske vist ikke Luthers sprogtænkning, men det er oplagt at forstå Luthers pointering af det ydre ord som et modtræk imod en metafysisk adskillelse af det ydre og det indre, som Luther netop gør gældende med henvisning til inkarnationen, og som er bærende i hans kristologi.

27. Se G. Agamben, "Absolute Immanence", *Potentialities* (Stanford: Stanford University Press 1999), 234-35.

Tilsvarende kan den underliggende semitiske forståelse af sprogligheden tænkes at have været afgørende for kristne teologer i oldkirken, selvom disse ikke selv kendte den hebraiske bibel eller tillagde sproget nogen afgørende betydning. Den bibelske tro artikuleres således nærmest på trods i mødet med filosofien, fordi den semitiske refleksion bærer på en merbetydning, der unddrager sig en dualistisk begrebstænkning. Om krydsfeltet mellem den jødiske og den græske erindringskultur siger N. Luhmann:

Zu den Reichtümern der europäischen Tradition gehört es, daß die jüdische Tradition eine rein religiös, in Textform fixierte Realitätsverdopplung festgehalten und damit partiell auf die christliche Lehre eingewirkt hat, während die griechische Philosophie den ganz anderen Weg einer sprachlich-begrifflichen Abstraktion genommen hat.²⁸

Rabbinerne holder, skriver Luhmann, fast ved et kommunikativt bindende forhold til teksten, der indebærer, at teksten ikke kan fejle, men til gengæld kræver de stadig fortolkning med fortolkningskonflikter til følge. Traditionen består her i opbevaringen og overdragelsen af kontroverser som metode til udfoldelse af paradoksier. Hos Platon gælder omvendt, at navne kan fejle og har brug for en stadig tilbagelinkning til virkeligheden “in der Form der Erinnerung an urbildhafte Ideen. [...] Beide Versionen artikulieren eine Distanz von imaginärer und realer Realität und liefern dafür das Programm je verschieden ausfüllende Semantik.”²⁹

Et paradigmatiske eksempel på denne dobbelte arv kunne netop som sagt være udviklingen af begrebet om “homooousien” hos de nikænske fædre. Med dette begreb skabes ikke blot en hjælpekonstruktion til at udtrykke det principielt uudsigelige, nemlig forholdet mellem personer i treenigheden. Der er tillige tale om en dristig forskydning af det filosofiske *ousia*-begreb som en benævnelse af den bibelske Guds væsen, idet Guds *ousia* bestemmes som “homooousia”.³⁰ Med dette kunstord forskyder de nikænske fædre den aristoteliske udlægning af *ousia* (substansbegrebet). Forstavelsen “homo” rejser tvivl om enheden i den guddommelige “substans” samtidig med, at den over for arianerne netop vil betone enheden mellem treenighedens hypostasier (personer), specielt væsens-*enbeden* mellem Sønnen og Faderen. Konservative “origenister” betoner heroverfor forskellen mellem per-

28. N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* (Frankfurt/M: Suhrkamp 2000), 63-64.

29. Ibid.

30. Se Torrance (1995), 125, samt Christopher Stead, *Philosophy in Christian Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press 1994), 160-172.

sonerne ved i stedet at foreslå begrebet “homoiousia” (væsens-*lighed*).³¹ Disse teologiske diskussioner bidrager ifølge denne tolkning (utilsigtet) til at dekonstruere *ousia*-begrebet, der hos Aristoteles fastlægges ud fra kategorilæren. Patristikeren Christoffer Stead, der har viet en række monografier til begrebet, siger, at de teologiske begreber med homoousien træder ud i det ubestemmelige.³² Hvad homoousien selv betyder, er omstridt, hvilket i sig selv kan være et betydningsfuldt udtryk for den tilsigtede labilitet, der unddrager sig en mere direkte begrebslig eller prædikativ fiksering. Gud benævnes som en væsen-*senhed* i en flerhed (*syn-ousia*, *communio* eller *consubstantia*).³³ Hvis allerede *ousia*-begrebet³⁴ således kan siges at være fluktuerende, så er *homoousia* det imidlertid i endnu højere grad: “Examining the early uses of *homoousios*, one is struck by the extraordinary flexibility of the term” (Stead 1994, 167). Noget tilsvarende gælder ifølge Luther for alle vigtige teologiske begrebsdannelser til forskel fra filosofiens traditionelle kategorier og sandhedskriterier.³⁵

31. Ibid., 161: “The traditional view assumes that the sense of the *ousia* was fixed by Aristotle’s discussion in the *Categories* in which he distinguished between the individual and the species. As we have explained, this raises a problem; if *homoousios* is understood as implying ‘same individual’, the Creed seems to be declaring the Father, Son and Spirit are one Person, not three. But if it implies only ‘same species’, it gives no sufficient expression of divine unity; it does not seem to differ materially from the view that the Persons are *similar* in substance (*homoiousios*), the view held by fourth-century conservatives who objected to the Nicene Creed precisely because it seemed to abolish the personal distinctions.”

32. Ibid. 161, 164, 166. Teologien kan herved siges at bidrage til at spalte substansbegrebets enhed, og derved destabiliseres også dualismens homologier mellem tænken og væren, handlen og natur til fordel for en selvreferentiel værensforståelse, der former sig som en mere eller mindre radikal konstruktivisme. Teologien forudsætter ifølge Luhmann et “afkald på metafysisk grundlagssikkerhed” og kan derfor retrospektivt siges at lægge an til en form for differenshermeneutik, der efterfølgende har udviklet sig i andre videnskaber. Jævnfør for eksempel Luhmann, *Funktion der Religion* (Frankfurt: Suhrkamp 1977) 257-58, samme, “Kontingenz als Eigenwert der Moderne”, *Beobachtungen der Moderne* (Opladen, Westdeutscher Verlag 1992), 111-12.

33. Denne forskydning af *ousia/substans*-begrebet kan igen som nævnt tænkes at have haft tilbagevirkninger på den aristoteliske substanskategoris transformationer i skolastikkens teorier om Gud og væren, som det eksempelvis fremstilles af Luhmann. Han eftersporer en sammenhæng mellem substanskategoriens opløsning og kontingensbegrebets opvurdering ved overgangen til det moderne samfund. Jævnfør for eksempel Luhmann, “Transformationen der Kontingenz im Sozialsystem der Religion”, Luhmann, 182ff.

34. Således rekonstruerer Werner Stegmaier det filosofiske substans begreb som *bevægelse*, se Stegmaier (1977), 32-34.

35. Den kristologiske grundfigur *communicatio idiomatum* (egenskaberens udveksling) i Luthers teologi karakteriserer han selv, som en “sky”, som teologien, når den forstår sig selv rigtigt, skal bevæge sig i – *in illa nube ambulemus*. Teologiens

Treenighedslæren kan ud fra disse sprogfilosofiske overvejelser betragtes som et forsøg på en systematisering af den implicite hermeneutik, der ligger i inkarnationen af det uskabte evige ord, som tematiseres i den immanente treenighed. Den bør nemlig i forlængelse af kirkefædrene kunne tages op i et universelt perspektiv, hvor den ikke kun angår kirken og dens bekendelse i mere snæver betydning. Denne lære kan da ses som udtryk for en bevidst omstilling *fra* en dualistisk korrespondensmetafysik, som ifølge Johs. Lohmann er tæt forbundet med den indoeuropæiske sprogmodels ordstamme-fleksion. Denne model adskiller sig som nævnt strukturelt fra en semitisk rodflekterende sprogmodel. Mens den førstnævnte tænker virkeligheden ud fra uforanderlige ideer, der svarer til ordstammer og ord, da er den sidstnævnte bygget op om radikaler, der skærer virkelighedsområder ud, som disse fremstår for en forudsat intentionalitet, der altid tænker betydningen ud fra situationen og modtageren. Således er den bibelske Jahve identisk med den i sproget forudsatte vilje og intentionalitet, der hos Platon svarer til det upersonlige logos, der ikke er kendetegnet ved intentionalitet eller transcendens. Den således udlagte bibelske og trinitariske gudstanke er kendetegnet ved en indre refleksivitet og bevægelighed. Den står i et ikke tilfældigt forhold til den semitiske rodfleksion, der med bibeloversættelsen (LXX) og den kristne åbenbaring (NT) "falder ind" i hellenismen.³⁶ Ved dette møde får den bibelske tanke en ny historie som filosofiens "andet".³⁷ Treenighedslæren er således modellen for den type (konstruktivistisk) filosofi, der har selvrefleksionen (ho-

videnskabelige egenart forklarer Luther i en "vidensskabsteoretisk" redegørelse for, hvorfor teologi ikke kan forenes med aristotelisk metafysik, således som "Sorbonneteologerne" gør, når de overalt forudsætter en integration af tro og viden ud fra en "metafysisk grundlagssikkerhed". Luther vil med udgangspunkt i kristologiens og treenighedslærens "tåger" differentiere mellem tro og viden. Således skal teologien give afkald på at levere grundlagssikkerhed, og således kan den anerkende de forskellige videnskabers (musik, matematik, metafysik, teologi) iboende rationalitet, som selvstændige autopoietiske systemer, som Luhmann ville sige. Luther: "Disp. de divinitate et humanitate Christi", WA 39 II, 104. For en udlægning heraf se Stefan Streiff, "*Novis linguis loqui*" : *Martin Luthers Disputation über Joh 1, 14 "Verbum caro factum est" aus dem Jahr 1539* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1993).

36. Gud *falder* eller *kommer* ind i tænkningen. Jævnfør Emmanuel Lévinas' titel: *Dieu qui vient à l'idée* (Paris : Vrin 1992).

37. Se Ricoeur/LaCoque, *Thinking Biblically*, xviii. Mødet mellem jødisk og græsk tænkning "was the major risk run by the experience of reading that assured the perennality of the biblical texts." Dette møde er blevet vor kulturs konstitutive skæbne. Det gælder eksempelvis akklimatiseringen af værensbegrebet (είναι), der giver det indfødsret i den bibelske og nytestamentlige kontekst, se *ibid.*, 337: "This impressive convergence of Philo, pagan theologians, and especially the Johannine school shows that the choice made by LXX was in harmony with a tradition of translation from Hebrew to Greek that was widespread in the Hellenistic world. This linguistic decision in a way sets a seal on the encounter between two cultures,

moousien) som grundlag, og som herved adskiller sig fra en dualistisk udlægning af væren og sandhed som korrespondens mellem henholdsvis *tænken* og *væren*, *handlen* og *natur* (Luhmann 1992, 67).

Ånden er i den forbindelse den person i guddommen, der som tilhører (re)præsenterer *forholdet* mellem den talende (Faderen) og det talte ord (Sønnen), idet den tredje person (Ånden) evigt udgår fra de to andre som samtalsens implicitte analytiker. Denne åndsmodel kompliceres af, at den forbinder sig med det ydre ord i form af inkarnationen og dens tekstlige bevidnelse. Den levende tales samspil med den tilsigtede mening er hverken konstant eller arbitrær, men er en begivenhed, der skal udlægges og genskabes, idet skriften og ordet herved tænkes at have radikal autoritativ og virkelighedskonstituerende betydning. Med inkarnationen tænkes det absolutte derfor som foranderligt og paradoksalt, således som det fastholdes med treenhedslærens begrebsfornyelser. Disse kan tilskrives den "Arrangier- und Montagebewußtsein", der ifølge Luhmann kendetegner den teologiske tænkning, som afløser den metafysiske grundlagssikkerhed som model for sammenhængende tænkning, som kendetegner de hellenistiske korrespondenteorier (Luhmann(1977), 257, note 52). Teologiens temporaliserede bevidsthedsform har en moderne pendant i Gadamer's "virkningshistoriske bevidsthed" (Gadamer 1977, 179, note 5).

Luthers kommunikative genfortolkning af homoousien

Spørgsmålet om forskellen mellem *væsenslighed* (*homoiousios*) og *væsens-embed* (*homoousios*) kan antages at være andet og mere end blot et "akustisk bedrag."³⁸ Spørgsmålet går direkte på gudsbegrebets mulighed og gyldighed som et selvreferentielt kommunikativt fællesskab. Når tænkere i den tyske idealisme og særligt Hegel betoner en lignende ikke-substantiel forståelse af ånden som *akt*, ligger det på linje med oldkirkens teologer og ikke mindst med Luthers forståelse af Guds immanente væsen som samtale eller "trialog".³⁹

the Hebraic and the Greek, an encounter that, occurring by chance, became a destiny, by way of the secular work of conceptual interweaving."

38. Jævnfør Jacques Derridas kunstterm *différance*, der netop er et 'akustisk bedrag', men med en tilsvarende destabiliserende virkning på en orden, der bygger på tegn, repræsentation, lighed og analogi. *Différance* udgør derved en strukturel parallel til den her foreslåede dekonstruktive udlægning af *homoousien*, cf. Nancy (2008), 151. Hos Luhmann finder man en metodisk og teoretisk anstrengelse for at give denne dekonstruktive forskelshermeneutik en skarpere teoretisk formulering.

39. *Luther Handbuch*, red. Albrecht Beutel (Tübingen: Mohr Siebeck 2005), 365. Indholdet af den indre samtale mellem Faderen og Sønnen fremgår af Luthersal-

Således er treenighedsteologiens tankefigur attraktiv for Hegel som en kritik af rationalismens og deismens naturalistiske begreber om magt, suverænitæt og selvopretholdelse. Disse begreber introduceres som totaltydninger i antropologi, teologi og politik. K.E. Løgstrups religionsfilosofiske begreb om "Gud som magten til at være til i alt hvad der er til" er skåret over samme læst.⁴⁰ Her bliver gudsbegrebet tænkt ud fra en participationsmetafysisk korrespondenslogik, hvor analogi og repræsentation muliggør bevægelsen fra konkrete fænomenologiske erfaringer og tydninger til den religiøse totaltydning. Heroverfor repræsenterer homoousien en selvreferentiel tilbagetrækning fra repræsentationens "naturlige" teologi. Hos Luther er alle teologiske begrebsdannelse "tågede", fordi de netop ikke blot afspejler, men selv frembringer en væren, og denne væren er kommunikativt bestemt som relationer og bevægelser i en radikal immanens.⁴¹

På linje hermed gentænkes treenigheden hos nutidige navne som Eberhard Jüngel som en rekapitulation af Guds historie med udgangspunkt i Kristusbegivenheden. Inkarnationen ombestemmer væren som en *tilblivelse*, der potentialiserer Gud. Tilblivelsen sætter et før og efter åbenbaringen og introducerer således en tidlig spænding i begrebet. Den temporale spænding er indeholdt i den eskatologiske forskydning af vulgærmetafysiske prædikater som uforanderlighed til en væren eller vorden, der fuldbyrdes i en kommen. Dermed vil Jüngel lægge grunden til en narrativ udfoldelse af bekendelsens gudsbegreb. Imidlertid kan den narrative formidling og den bestandige betoning af "tilblivelse" og "kommen" som guddommelige bevægelser og prædikater have brug for et korrektiv fra den uforanderlighed, som er indeholdt i Luthers insisteren på retfærdiggørelsens passive retfærdighed. Denne radikale passivitet kunne tænkes også at være homoousiens indre bevægelse og relation, som da snarere evokerer leg og snak. Den korsteologiske uforanderlighed, som Jüngel vil potentialisere med sin treenighedstænkning, fører til en opvurdering af mulighed og tilblivelse frem for virkelighed og væren. I Phillipp Stoellgers kritiske reception af Jüngel, Gerhard Ebeling og Eilert Herms evokeringer af tilblivelse og mulighe, fremdrages Luthers drastiske og for moderne protestanter "irriterende" accentuering af, at mennesket over for Gud er apatisk og umusikalsk.⁴² Hermed fastholdes retfærdiggørelsens an-

men, *Nu fryde sig hver kristen mand*, der fremstiller samtalen (trialogen) mellem Faderen og Sønnen og mellem Sønnen og det fortabte menneske, og med Ånden som tilhører og hermeneutiker.

40. K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse* (København: Gyldendal 1978), 58.

41. Martin Luther, "Disp. de divinitate et humanitate Christi", WA 39 II, 104.

42. Phillipp Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer „categoria non grata“* (Tübingen: Mohr Siebeck 2010), 249.

tropologiske og teologiske betydning imod gerningsretfærdigheden, men vel at mærke uden at den retfærdiggjorte eller Gud selv udlægges i en tilblivelses- og muligheds-ontologi (Stoellger 2010, 1, 254-256, 261-266, 273-265). Retfærdiggørelsens modalitet er ifølge Stoellger “umulighed”, alene fordi synden som oprør forudsætter, at mennesket er *mere* end passivt (Stoellger 2010 368-369). Med Luthers formel “iustificari mere passive” fastholdes netop *umuligheden* som en tværgående teologisk passivitet, som han udfolder med stødende og groteske kropsmetaforer (Stoellger 2010, 236-238), der modsætter sig hermeneutisk og ontologisk integration og progression. Luthers passivitetsmetaforik markerer systemgrænsen mellem sprogets og kroppens sfærer. Kristus var også Kristus, når han sov eller forrettede sin nødtørft. Således er de kristne ikke i mindre grad kristne, når de sover, er apatiske eller umusikalske. I Jüngels og nyere treenighedsteologiske udkast risikerer potentialiseringen af de teologiske figurer at afsvække retfærdiggørelsens eksklusivitet og fremmedhed. Menneskets virkelighed tænkes skolastisk og pædagogisk som et stof, der skal omformes i en helliggørende dannelsesproces. Besværgelsen af “tilblivelse” og “mulighed” forpasser korsets dårskab, der unddrager sig integrationen i forståelsen, men som i Stoellgers læsning åbner for andre krops- og mediefilosofiske perspektiver i J.-L. Nancys haptiske ontologi⁴³ (Stoellger 2010 256-261).

Hvad der efter almindelig målestok gælder som kriterium for religionens succes, vendes i denne optik til spørgsmålet, som Tina Folke Drigsdahl stiller, “om kristendommen – som religion – *er* afviklet? Eller om den lever i bedste velgående – *som* religion? Og dermed – hvis man vender sig til Nancy – som alt, hvad kristendom *ikke* er.”⁴⁴

Fra de mediefilosofiske perspektiver, som har været anlagt i det foregående, kan treenighedsteologien anskues som en ny forståelse af sprogligheden som samtale og som en korrektur til den narrative udfoldelse. Mens sproget i den græske metafysik tænkes ud fra sætningen og *talen*, da implicerer treenighedsteologien, at sproget i stedet forstås ud fra *samtalen* og intersubjektiviteten. Personen og kroppen er ifølge disse konstitueret i en interpersonal proces, hvor “ordet bliver krop”, og “kroppen bliver ord”. Identiteten mellem substans og subjekt, legeme og sjæl foreligger således ikke som en umiddelbar selvbevidsthed, men fremkaldes af en tiltale, eksempelvis af samvittighedens stemme, der vidner om sproglighedens grundlæggende betydning. Den guddommelige tiltale kan ikke være ensidig, men består i en invitation til gensidighed, som fremgår af et vers i

43. J.-L. Nancy, *Corpus* (New York: Fordham University Press 2008).

44. Folke Drigsdahl, Præsentation af ph.d.-projektet *Det helliges dekonstruktion*. Ph.d.-dag ved Det Teologiske Fakultet 3. juni 2016.

Luthersalmen *Nu fryde sig hver kristenmand*: “nu er jeg din og du er min”. Udvekslingen i Gud-mennesket udgør forsoningens “underfulde bytte”. Gud og menneske tænkes således ud fra sprogligheden som den samtale, vi selv er, og som grækerne delte med oldkirkens bekendelser. “Es ist da etwas in die Mitte niedergelegt, wie die Griechen sagen, an dem die Gesprächspartner teilhaben und worüber sie sich miteinander austauschen.”⁴⁵

Med sin udlægning af treenigheden som *samtale* har Luther således netop ifølge Joachim Ringleben inspireret den moderne sprogfilosofis grundlægger Wilhelm von Humboldt og Johann Gottlieb Fichte.⁴⁶ Af salmen *Nu fryde sig hver kristen mand* fremgår det, hvad denne samtale drejer sig om, og hvordan Guds *bevægelighed* har at gøre med, at han officeres, når det hedder, “da iamert Gott in Ewigkeit.”⁴⁷ Den treenige bevægelse udspiller sig som dialog mellem Faderen og Sønnen

Han talte til sin kære Søn:
 Nu vil jeg mig forbarme;
 drag ud, mit hjertes krone skøn,
 vær frelser for den arme;
 gå, hjælp ham ud af syndens nød,
 og drøb for ham den bitre død,
 og lad med dig ham leve!

Forsoningens underfulde bytte fremgår af den afsluttende strofe: “Nu siger han: Kom hid til mig,/ tag evigt liv til gave!/Jeg led den bitre død for dig,/at du den arv skal have [...]”. Luthers fortællende og dialogiske sammenfatning af treenighedsteologien har således overdraget den indre samtale i Gud til den samtale, vi selv er, og som er den midte, “som grækerne sagde”, hvori noget, en sprogskat, der er overdraget og nedlagt iblandt os, inviterer til at blive taget op og udlagt (Gadamer 1972, 384). De moderne mediefilosofier handler om denne midte, som her har været taget op som ledetråd for en teologisk udlægning af spillet mellem kroppen, sproget og homoousien i den nikænske bekendelse.

45. Gadamer (1972), 384. For en udlægning heraf, se Jonas Holst Sørensen, “At tænke ud fra og omkring sprogets midte – en afsøgning af sprogets grænselandskab i Hans-Georg Gadamerens tænkning”, *Slagmark* 40 (2004), 119-133.

46. Se Joachim Ringleben, “Trinität und Ich-Du-Verhältnis. Luther im Horizont des Sprachdenkens Humboldts gelesen” i samme, *Arbeit am Gottesbegriff II* (Tübingen: Mohr Siebeck 2005), 329-330.

47. Se Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung* (Tübingen Mohr Siebeck 2007), 193-201.

Kristen etik i et pluralistisk samfund

En ny kurs for dansk teologisk etik

Ph.d. cand.theol.

Jeppe Bach Nikolajsen

Menighedsfakultetet i Aarhus, Menighedsfakultetet i Oslo

Abstract: In recent decades, a growing number of theologians have discussed the challenges and opportunities facing the Christian church as Western societies have become increasingly pluralistic. In a number of articles and books, various issues relating to this situation have been discussed. In continuation of this conversation, the article demonstrates that a tradition for a strong emphasis on the universality of theological ethics has existed in the Danish theological tradition, which is exemplified by reference to Martin Luther, Nikolai Frederik Severin Grundtvig and Knud Ejler Løgstrup. Then, the article presents some empirical and theological arguments for the necessity of a stronger articulation of the particularity of theological ethics. Finally, the article shows how a theological position which expresses the particularity of theological ethics, while at the same time maintaining its universal basis, can contribute with some instructive and constructive perspectives on theological ethical reflections in a pluralistic society.

Keywords: Pluralistic society – theological ethics – Christian ethics – Martin Luther – Nikolai Frederik Severin Grundtvig – Knud Ejler Løgstrup – Alasdair MacIntyre.

1. Introduktion

Denne artikel tager udgangspunkt i en drøftelse, som de seneste årtier har udviklet sig på baggrund af nogle markante ændringer, som den vestlige verden er undergået. Et stigende antal teologer er således begyndt at forholde sig til konsekvenserne af pluraliseringen af de vestlige samfund. I en lang række bøger drøftes disse ændringers omfang og deres betydning for den kristne kirke og kristen teologi.¹

Jeg har tidligere præsenteret flere historiske eksempler på gamle europæiske monoreligiøse samfund. Et eksempel er tyske regioner i det sekstende århundrede, hvor den kristne tro ikke blot var funda-

1. Talrige artikler og bøger behandler dette emne. Den engelske teolog Alister E. McGrath har skrevet to artikler, som er illustrative eksempler på dette; se "The Christian Church's Response to pluralism" i *JThE* 35 (1992) og "The Challenge of Pluralism for the Contemporary Christian Church" i *JThE* 35 (1992).

mentet for kirken, men også for øvrigheden, og hvor det derfor også var utænkeligt, at jøder kunne varetage offentlige embedsstillinger. Et andet eksempel er bystaten Genève også i det sekstende århundrede, som var en kristen stat, hvor samtlige borgere var tvunget til at deltage i gudstjenester hver søndag, ligesom der også var tvungen nadvergang. Et tredje eksempel er Danmark i store dele af det sekstende til det nittende århundrede, hvor alle indbyggere – med få undtagelser – skulle tilhøre den lutherske statskirke, og hvor der også var dåbs- og gudstjenestetvang.²

Alt dette hører en fjern fortid til. I dag tager det vestlige samfund sig meget anderledes ud. Det domineres således ikke af én livsanskuelse, men af et væld af sameksisterende livsanskuelser. De tre danske teologer Svend Andersen, Niels Grønkjær og Troels Nørager anfører således:

Religionerne optræder i vore dage ofte i samfund, som kan kaldes *pluralistiske*. Dermed menes, at nutidens samfund ikke er præget af én eneste altdominerende livsopfattelse, men af en mangfoldighed af forskellige livsanskuelser og valg af livsstile. På religionens område viser pluralismen sig i form af *multireligiøsitet*. Multireligiøsitet betyder ikke kun, at der findes flere religioner, men at en flerhed af religioner er i berøring med hinanden, f.eks. på den måde at de findes inden for de samme samfund. I den forstand kan multireligiøsitet betragtes som et aspekt af multikulturalitet ... Multikulturalitet og dermed multireligiøsitet indebærer forskellige problemstillinger.³

Som det anføres her, så rejser pluraliseringen af det vestlige samfund en række problemstillinger, som i øvrigt ofte er indbyrdes afhængige. Denne artikel vil behandle en problemstilling, som angår kristen etik i et pluralistisk samfund.

På baggrund af de ovenfor nævnte ændringer i den vestlige verden refererer en række vestlige teologer til, at det engang var kirken, som leverede præmisserne for det vestlige samfunds etiske drøftelser og forståelse af virkeligheden, mens kirken i dag i bedste fald blot er en stemme blandt mange andre. Her har amerikanske Roger A. Badham og svenske Ola Sigurdson med beklagelse anført følgende: "It is our contention that Protestant social ethics, as heir to medieval and Reformation theologies and Enlightenment moral theories, have

2. Ovenstående passage bygger på min artikel "Kirkens konstantinske fangenskab: Aktuell problemstilling og kritisk begrebsudvikling", *National kristendom til debat*, red. Jeppe Bach Nikolajsen (Fredericia: Kolon 2015, 13-15).

3. Svend Andersen, Niels Grønkjær og Troels Nørager, *Religionsfilosofi* (København: Gad 2002), 298-299 (kursiveringer originale).

continued to function under the rubric of universality. Mainline Protestant theology has largely refused to give up its role of speaking on behalf of the whole society".⁴ I forlængelse af denne kritik kan det anføres, at det er en udfordring at udvikle en teologisk etik, som i højere grad udtrykker dens partikularitet og specielle karakter.⁵ Som en del af denne udfordring kan det fremføres, at det er vigtigt at få følgende problemstilling belyst: Hvordan kan en teologisk etik udvikles, som udtrykker dens specielle karakter uden at negligere dens almene bestemmelse med særlig henblik på dens relevans i et pluralistisk samfund?

I det følgende vil jeg med udgangspunkt i Martin Luther, Nikolai Frederik Severin Grundtvig og Knud Ejler Løgstrup tydeliggøre, hvorledes det i en dansk teologisk tradition har været almindeligt at betone den teologiske etiks almene bestemmelse. Dernæst vil jeg præsentere nogle empiriske og teologiske argumenter for nødvendigheden af en tydeligere artikulering af den teologiske etiks specielle karakter i en dansk teologisk tradition.⁶ Afslutningsvist vil jeg vise, at en teologisk etisk position, som udtrykker dens specielle karakter uden at negligere dens almene bestemmelse, præsenterer nogle relevante perspektiver på teologisk etisk refleksion i et pluralistisk samfund.⁷

4. Roger A. Badham og Ola Sigurdson, "The Decentered Post-Constantinian Church: An Exchange", *CC* 47 (1997), 156.

5. Den britiske teolog Nigel Biggar anfører: "[Integrity] is not the same as distinctiveness. One is a virtue; the other is an accident of history"; se Nigel Biggar, *Behaving in Public. How to Do Christian Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans 2011), 8. I denne artikel er jeg med Biggars ord mere optaget af den teologiske etiks distinkthed end dens integritet. Jeg er dog ikke enig med Biggars forståelse af begrebet *distinctiveness*. For en redegørelse for min begrebsdefinition, som tydeligvis adskiller sig fra Biggars, se "The Formative Power of Liturgy: The Church as a Liturgical Community in a Post-Christendom Society", *EJTh* 23 (2014), 167. I nærværende artikel anvender jeg da også udtrykket den teologiske etiks *specielle karakter* frem for distinkthed. Dette udtryk kan referere både til det forhold, at den teologiske etik tager udgangspunkt i og afspejler den kristne tro og til den teologiske etiks specifikt kristelige fordringer. Det er vigtigt at bemærke, at jeg med dette udtryk refererer til det sidstnævnte aspekt af dette udtryk i denne artikel.

6. De to svenske teologer Arne Rasmusson og Göran Bexell havde i øvrigt i 1990'erne en drøftelse af den teologiske etiks almene og specielle karakter i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, men her spillede pluralismeperspektivet dog ikke den rolle, som det vil gøre i denne artikel.

7. Det efterfølgende afsnit bygger i nogen grad på min artikel "I os selv er intet Godt. Hos os dog en Smule: Om menneskets gudbilledlighed hos Grundtvig og Luther", *ICH* 33 (2006).

2. Den teologiske etiks almene karakter

Martin Luther udfolder en skabelsesteologi, som bliver meget betydningsfuld for hans teologiske etik. Luther anfører, at Gud har skabt verden og mennesket, at mennesket derfor uomgængeligt står i en relation til Gud og skylder Gud sit liv. Det er Gud, som giver alle livets goder såsom ægtefælle, børn og børnebørn, og det er Gud, som giver alt, som tjener til livets opretholdelse såsom føde og klæder.⁸ Svend Andersen fremfører således:

At alle disse ting er *skabte* vil sige, at mennesket hverken kan give sig selv dem eller selv sikre deres bevarelse. Som skaber er Gud netop også den, der *opretholder* ... Skabelse og opretholdelse bliver altså af Luther fremstillet som Guds fundamentale *gode handling* mod mennesker. Gud er i det hele taget den, fra hvem *alt godt* kommer (Andersen 1998, 122; kursiveringer originale).

Menneskets oprindelige tilværelse var uden frygt, sygdom eller død, hvor det stod i et ret forhold til skaberværket og sin skaber.⁹ Med syndefaldet blev troens retfærd imidlertid erstattet med syndens oprør. Forholdet mellem mennesket og Gud blev ødelagt, og det blev ikke længere muligt for mennesket at erfare den oprindeligt skabte tilstand.¹⁰ Dét til trods ophører Gud ikke med at opretholde verden og menneskelivet med alle dets goder. Når et menneske i tro anerkender Gud, som han er, og tilegner sig Kristi frelsergerning, vil dette menneske gøres retfærdigt, modtage Helligånden og naturligt gøre gode gerninger (Andersen 1998, 86). Den norske teolog Svein Aage Christoffersen påpeger, at begrebet *nåde* hos Luther almindeligvis fungerer som et soteriologisk begreb, som er knyttet til hans forsoningslære og retfærdiggørelseslære. Ikke desto mindre påviser han, at Luther også bruger begrebet *nåde* i en bredere betydning.¹¹ Ifølge Christoffersen opererer Luther således både med en skabelsesnåde og frelsesnåden. Selvom der fortsat må skelnes mellem skabelsesnåden og frelsesnåden, er skabelsesnåden alligevel "forbundet med den frelsende nåden i Kristus, fordi den grunnsynd som nåden i Kristus frelser oss fra, nettopp er vår manglende tro på Gud som det godes opphavsmann og giver" (Christoffersen 2011, 273). Guds bud handler netop om at

8. Svend Andersen, *Som dig selv. En indføring i etik*, 2. udg. (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 1998), 122.

9. Martin Luther, *Text der Genesisvorlesung*, WA 42,47,8ff.

10. Luther, *Text der Genesisvorlesung*, WA 42,46,28-29; 47,31-32; 68,31ff.

11. Se Svein Aage Christoffersen, "Skapelsesnåde. Om den sansbare verdens erfaringsform", *NTT 112* (2011), 267.

anerkende Gud som livets giver og om livet sådan, som det bør leves, for at det må blive godt. Christoffersen mener således: "Derfor er det ikke slik at Gud bare krever i skapelsen og gir bare i åpenbaringen, eller slik at mennesket lever under Guds vrede i skapelsen og under Guds nåde i åpenbaringen. Mennesket lever under Guds nåde *både* i skapelsen og i åpenbaringen" (Christoffersen 2011, 274). Mange vil dog mene, at ifølge Luther frelses mennesket ved Guds frelsesnåde alene, mens al nødvendig etisk erkendelse kan opnås på baggrund af skabelsesnåden alene. Således forstået mener Luther altså, at retningslinjerne for et godt menneskeliv er åbenbaret ikke blot for kristne, men for alle mennesker. De er indpodede i menneskets natur, som med sin samvittighed og sin fornuft kan erkende dem. Den naturlige lov fremtræder således for kristne så vel som for alle andre. Dette betyder, at det ikke er ualmindeligt for lutherforskere at hævde, at Luther ikke opererer med en speciel kristen etik.¹² Den danske teolog Ulrik B. Nissen har eksempelvis anført, at når det gælder etikkenes fordring, eksisterer der ingen væsensforskel på teologisk og filosofisk etik hos Luther, men når det gælder efterlevelsen af denne fordring, eksisterer der imidlertid en altafgørende forskel.¹³ På samme måde pointerer den tyske teolog Paul Althaus, at der ikke eksisterer nogen forskel mellem *lex naturae* og *lex Christi* hos Luther.¹⁴ Et sådant synspunkt genfinder man hos den canadiske teolog Clarence Bauman, når han understreger, at der ikke eksisterer nogen *nova lex Christi* hos Luther, da al nødvendig etisk erkendelse ifølge Luther er givet med den naturlige lov.¹⁵

En lignende tanke finder vi hos Grundtvig, som også udvikler en skabelsesteologi, som bliver afgørende for hans teologiske etik. I en opsummering af sin skabelsesforståelse og sit menneskesyn anfører Grundtvig, at mennesket til forskel fra alt andet er skabt af stov og ånd i sin skabers billede.¹⁶ Mennesket er en forening af det legemlige og det åndelige, af det jordiske og det himmelske.¹⁷ Disse sider gennemtrænger hinanden og er afhængige af hinanden, og som udtryk

12. Det skal dog nævnes, at der eksisterer forskellige holdninger til denne sag; senere i denne artikel skal jeg fremhæve nogle betoning i Luthers teologi, som udfordrer et sådant synspunkt.

13. Ulrik B. Nissen, "Martin Luthers indholdsbestemmelse af den naturlige lov", *ICH* 23 (1996), 172-173.

14. Paul Althaus, *Die Ethik Martin Luthers* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1965), 42.

15. Clarence Bauman, "The Theology of 'The Two Kingdoms'. A Comparison of Luther and the Anabaptists", *MQR* 38 (1964), 49.

16. N.F.S. Grundtvig, *Nordens Mytologi i Værker i Udvalg*, bd. IV (København: Gad 1943), 408.

17. N.F.S. Grundtvig, *Sang-Værk*, bd. V (København: Gad 1984), 84.

for denne afhængighed anfører Grundtvig, at det åndelige formidles til mennesket på legemlig, sanselig vis. Det betyder eksempelvis, at Gud gennem sin skabelsesnåde opretholder en mulighed for en eksistensform for mennesket, så det gennem det sanselige kan modtage det åndelige. På denne måde bevirker menneskets skabthed en etablering af en forståelseshorisont for evangeliet. Det betyder eksempelvis, at Guds ord formidles til mennesket gennem hørelsen og talen (Grundtvig 1984, 389). I kraft af hørelsen og talen kan der ikke blot foregå kommunikation mellem mennesker, men også mellem mennesker og Gud selv (Grundtvig 1984, 374). Mennesket er skabt åbent for ånd og på den måde egnet til at tage imod Guds ord og til at respondere på dette.¹⁸ Sproget bliver som gudbilledlighedsrest en forudsætning for, at Gud kan kommunikere med mennesket og ved ordet gøre sin genløsningsgerning.

Syndefaldet betyder, at der påføres menneskelivet en *grundskade*.¹⁹ Hos Grundtvig finder man derfor en mangefacetteret udfoldelse af syndefaldets omfattende konsekvenser.²⁰ På grund af syndefaldet har mennesket behov for en nyskabelse til det, hvoraf det kom (Grundtvig 1984, 84). På grund af synden er der intet godt *i* mennesket isoleret set, men fordi Gud virker ved sin skabelsesnåde, er der dog noget godt *hos* mennesket (Grundtvig 1984, 84). Fordi Gud opretholder en eksistensform ved sin skabelsesnåde, har mennesket mulighed for at opleve tro, håb og kærlighed. Gudbilledligheden gik derfor ikke fuldstændig tabt ved syndefaldet, men blev blot formørket (Grundtvig 1984, 236-237). Gudbilledligheden blev altså ikke udsluttet, men spor af menneskets oprindelige godhed og herlighed som skabt i Guds billede forekommer fortsat (Grundtvig 1941, 146).

Selvom Grundtvig præsenterer en stærk betoning af Guds virke gennem sin skabelsesnåde, er syndefaldets konsekvenser så markante, at menneskets behov for Guds frelsesnåde ikke ophæves. Et vigtigt ærinde for Grundtvig bliver dog at skabe en sammenhæng mellem skabelse og genløsning. Genløsningen ændrer altså ikke alt, men styrker mennesket i at leve dets menneskeliv (Grundtvig 1984, 83). Genløsningen muliggør, at mennesket kan dannes, så det vokser frem mod at ligne den sande gudbilledlighed (Grundtvig, 1984, 90). Derfor eksisterer der ifølge Grundtvig på den ene side en forskel på det medfødte og det genfødte menneskeliv på grund af fornyelsen i Kristus, mens der på den anden side ikke er tale om, at det genfødte

18. Harry Aronson, *Mänskligt och kristet. En studie i Grundtvigs teologi* (Lund: Bonniers 1960), 41.

19. N.F.S. Grundtvig, *Den christelige børnelærdom*, 4. udg. (København: Nyt Nordisk Forlag 1941), 116-117.

20. Se fx N.F.S. Grundtvig, *Sang-Værk*, bd. V (København: Gad 1984), 85.

menneske må efterleve helt nye og anderledes livslove.²¹ Danske Ole Nyborg skriver derfor: "Al kristelig kærlighed udspringer af og er en organisk og harmonisk videreudvikling af naturlige impulser og følelser og af den naturlige kærlighed. Den kristelige kærlighed er ikke noget, som er modsat eller kvalitativt forskelligt fra den naturlige sanselige [kærlighed]."²² Nyborg anfører derfor, at ifølge Grundtvig er alt, hvad mennesket behøver at vide om nogen etisk lov, skrevet i menneskets hjerte, bevidnet af dets samvittighed og selvindlysende for dets fornuft.²³

Grundtvig så Luther som "den ypperste Fader i Kristo siden Apostlenes Dage",²⁴ og han ønskede således at videreføre den lutherske tradition.²⁵ Som jeg har fremhævet tidligere, er det ikke ualmindeligt at hævde, at der hos Luther ikke eksisterer en væsensforskel på teologisk og filosofisk etik, når det gælder etikkenes fordring, mens der eksisterer en altafgørende forskel, når det gælder efterlevelsen af denne fordring. Noget lignende kan anføres om Grundtvig. Både Luther og Grundtvig fastholder, at mennesket frelses ved Guds frelsesnåde alene, mens al nødvendig etisk erkendelse kan opnås på baggrund af skabelsensnåden alene.

Dette finder man også udfoldet hos Løgstrup. Hos Løgstrup er udgangspunktet, at menneskets relation til andre mennesker udtrykker et gensidigt afhængighedsforhold. Han argumenterer ved hjælp af en række fænomenologiske analyser for, at mennesket uomgængeligt er udleveret til andre i sin interpersonale tilværelse.²⁶ Mennesket kan simpelthen ikke henvende sig til andre uden denne selvudlevering. Løgstrups mener nu, at denne selvudlevering kan bruges positivt, men også kan misbruges, og at der i dette alternativ ligger en etisk fordring, som byder mennesket at tage vare på andre menneskers liv. Dette betyder, at mennesket ikke har behov for nogen guddommelig åbenbaring for at kende til kravet om at tage vare på andre menneskers liv.²⁷ I sit sene forfatterskab udfolder Løgstrup, at de suveræne livsytringer fuldblyder den etiske fordring.²⁸ Disse livsytringer

21. Jf. J.P. Bang, *Grundtvigs arv* (København: Kirkeligt Samfunds Forlag 1930), 118-119, 126, 128.

22. Ole Nyborg, *Grundtvig og kærligheden. Kærlighedsforståelsen i N.F.S. Grundtvigs prædikener* (København: Det Teologiske Fakultet 2013), 69.

23. Ole Nyborg, "Grundtvig, dyden og kærlighed", *GS 61* (2010), 108.

24. Citeret i Henning Høirup, *Fra døden til livet* (København: Gad 1983), 29.

25. Jf. Svend Bjerg, *Gud først og sidst. Grundtvigs teologi* (Frederiksberg: Anis 2002), 153-161.

26. K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (København: Gyldendal 1956), fx 17-18, 22-28.

27. K.E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard* (København: Gyldendal 1968), 116.

28. Han giver første gang en større fremstilling af dette i *Opgør med Kierkegaard* (1968) og senere i eksempelvis *Norm og spontanitet* (1972) og *Skabelse og tilintetgø-*

er spontane. Løgstrup forstår hermed følgende: “[H]vad et menneske gør spontant, gør det utvunget og uden bagtanker”.²⁹ Og andetsteds udfoldes denne forståelse mere konkret: “Spontan er barmhjertigheden, fordi det mindste afbræk, den mindste beregning, den mindste reduktion af den til middel for andet, ødelægger den totalt, ja gør den til det modsatte af hvad den er, til ubarmhjertighed” (Løgstrup 1972, 19). Ud over at være spontane, karakteriserer han også livsytringerne ved at være suveræne:

I alt hvad vi tænker, føler og foretager os, lever vi, som allerede berørt, i en grundindbildning, der er lige så grotesk som den er selvfølgelig, nemlig at vi skylder os selv vor tilværelse. Vor magt til at være til er vor egen. Og det er ikke en indbildning, der fra tid til anden overmander os, men det er den vi trækker vejret med, åndeligt talt. Men når den indbildning er så fundamental som den er, skulle man tro, at den udvirkede sig i en forfalskning af hele vor tilværelse. Men det gør den ikke, og gjorde den det, ville menneskeheden for længst være gået til grunde. Det besynderlige er, at på trods af og tværs igennem vor uudrydelige indbildning baner livsytringerne sig vej.³⁰

Ifølge Løgstrup kan tillid og oprigtighed betragtes som suveræne livsytringer. Disse livsytringer sætter sig suverænt igennem og er på denne måde noget ikke noget, som man beslutter sig for. I sin udfoldelse af dette bliver Løgstrups skabelsteologi tydelig. Det hedder eksempelvis, at “livsytringerne udspringer af den magt til at være til, som vi ikke selv er” (Løgstrup 1978, 90), og “[at den evige og guddommelige magt] opretholder vor tilværelse med livsytringer, der bryder igennem vor grundindbildning” (Løgstrup 1978, 90). Løgstrup forfægter således en skabelsteologisk fundering af etikken. Derfor kan den danske filosof Bjørn Rabjerg skrive, at for (den sene) Løgstrup er en speciel åbenbaring ikke “nødvendig for forståelsen af livet bestemt som et liv i fællesskaber. Det kan lade sig gøre med menneskets egne skabte erkendemuligheder at forstå, hvad livet er, og hvad etikken indebærer.”³¹

Ikke blot Grundtvig, men også Løgstrup vedkender sig den lutherske tradition. De overtager den dog ikke blindt, men viderefører den på hver sin måde. Grundtvig viderefører eksempelvis den lutherske

relse (1978); jf. Svend Andersen, *Løgstrup* (Frederiksberg: Anis 2005), 68.

29. K.E. Løgstrup, *Norm og spontanitet* (København: Gyldendal 1972), 19.

30. K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse* (København: Gyldendal 1978), 89-90.

31. Bjørn Rabjerg, *Tro og forståelse. En analyse af forholdet mellem teologi og filosofi i K.E. Løgstrups tænkning i perioden 1931-1968* (upubliceret afhandling fra Aarhus Universitet 2013), 127.

tradition med et teologisk sprog, mens Løgstrup ønsker at anvende et rent filosofisk humant sprog. Dét til trods skriver danske Helge Grell: "Læser man Grundtvig i dag med kendskab til K.E. Løgstrups forfatterskab, kan man næppe undgå gang på gang at overraskes over en tydelig overensstemmelse i tankegang, når det drejer sig om tydningen af tilværelsen og om menneskesynet".³² I forlængelse af dette synspunkt kan det anføres, at hos både Grundtvig og Løgstrup spiller skabelsesteologien en afgørende rolle for deres teologier. Dette sker dog ikke på baggrund af en underkendelse af menneskets behov for en frelsesnåde. Løgstrup skriver eksempelvis: "Det betyder ikke, at tilværelsens nåde i livsyttringerne overflødiggør evangeliets nåde" (Løgstrup 1968, 114). Hvor mennesket gives mulighed for at opleve sand tro, håb og kærlighed ved skabelsensnåden hos Grundtvig, gives mennesket mulighed for at opleve sand barmhjertig og kærlighed, de såkaldte suveræne livsyttringer, ved tilværelsens nåde hos Løgstrup. Hvor skabelsens nåde udgør en forståelseshorisont for evangeliet hos Grundtvig, udgør tilværelsens nåde en forståelseshorisont for evangeliet hos Løgstrup. Ifølge både Grundtvig og Løgstrup er hos mennesket en smule godt på grund af skabelsens og tilværelsens nåde, selv om der intet godt er i mennesket isoleret set.

Som antydnet ovenfor har der eksisteret en stærk tradition i dansk teologi for at betone den teologiske etiks almene karakter, mens betoningen af den teologiske etiks specielle karakter ofte har haft trange kår, særligt i anden halvdel af det tyvende århundrede. Efter min mening er den samfundsmæssige virkelighed imidlertid ved at indhente denne tendens. Her er det interessant, at de to danske teologer Niels Henrik Gregersen og Viggo Mortensen begge har anført, at Løgstrup fortsat har et vigtigt bidrag at yde til dansk teologi, men at det danske samfund i dag tager sig markant anderledes ud end på hans tid. Gregersen anfører derfor, at teologien i dag må forholde sig til nye udfordringer, som Løgstrup ikke har tematiseret, og at en sådan udfordring blandt andet kommer fra den religiøse pluralisme.³³ På samme måde anfører Mortensen, at teologien i dag må forholde sig til nye udfordringer, fordi pluralismen i dag råder.³⁴ Dersom en dansk teologisk etik ikke skal afspejle en virkelighed, som ikke læn-

32. Helge Grell, *Skaberordet og billedordet* (København: Grundtvig-Selskabet 1980), 166.

33. Niels Henrik Gregersen, "K.E. Løgstrup 1905-2005. Om forholdet mellem religionsfilosofi og dogmatik", *DTT* 68 (2005), 182-183.

34. Viggo Mortensen, "At affinde sig med pluralismen er åndelig dovenskab: Løgstrup og det multireligiøse", *Menneskets ondskab og livets godhed. Løgstrup filosofi om tilværelsen* (Aarhus: Aarhus Universitet 2011), 164-165.

gere eksisterer, er det efter min mening nødvendigt, at den bevæger sig i en ny retning. Det skal vi se på nu.

3. Den teologiske etiks specielle karakter

Som jeg redegjorde for i introduktionen til denne artikel, sameksisterer et væld af livsanskuelser i de vestlige samfund i dag. Eksempelvis har indvandring, individualisering og globalisering bevirket en pluralisering også af det danske samfund. Efter min mening betyder denne pluralisering, at den kirkelige hegemoni er blevet gradvist svækket gennem længere tid. Pluraliseringen implicerer således, at kirken ikke længere udgøres af *alle*, men kun af *nogle*. Det betyder, at folk og kirke i den nuværende samfundssituation ikke længere kan betragtes som ét og det samme, som det engang var tilfældet. Det betyder desuden, at den danske folkekirke “må forstås som en kirke, der på den ene side er vævet ind i og spiller en væsentlig rolle i det danske samfund, og som på den anden side fremstår som en del af en afgrænset religiøs tradition, der ikke kan stå for hvad som helst”.³⁵ Som følge af en ikke blot kulturel, etnisk, religiøs, men også etisk pluralisering af det danske samfund, som kan dokumenteres ved hjælp af henvisninger til empiriske værdiundersøgelser, kan der altså gives *empiriske* argumenter for nødvendigheden af en tydeligere artikulering af den teologiske etiks specielle karakter i en dansk teologisk tradition, dersom den lutherske teologi skal kunne tjene den lutherske kirke midt i de muligheder og udfordringer, som den står over for i dagens Danmark.³⁶ I det følgende vil jeg i tillæg hertil præsentere nogle *teologiske* argumenter for nødvendigheden af en tydeligere artikulering af den teologiske etiks specielle karakter i en dansk teologisk tradition. Som det fremgår af denne artikel, fokuserer jeg her på de lutherske aspekter af dette.

De seneste år har den danske teolog Asger Chr. Højlund i flere artikler fremhævet nogle betoning i Luthers teologi, som efter min mening er af afgørende betydning for en videreførelse af den lutherske tradition i det enogtyvende århundrede. Når det gælder ekklesiolgien tilslutter Højlund sig den norske teolog Harald Hegstad og de

35. Jeppe Bach Nikolajsen, “Folk og kirke er ikke længere ét og det samme”, *KD* den 19. april 2015.

36. For præsentation og behandling af sådanne empiriske undersøgelser, se eksempelvis Pål Ketil Botvar og Ulla Schmidt (red.), *Religion i dagens Norge* (Oslo: Universitetsforlaget 2010); se også Lars Østnor (red.), *Etisk pluralisme i Norden* (Kristiansand: Høyskoleforlaget 2001).

danske teologer Anna Marie Aagaard og Regin Prenter, når han tager afstand fra en forståelse af kirken, hvor den “i egentlig forstand er en principielt *usynlig* størrelse med forkyndelse og sakramenter som eneste synlige fremtrædelsesform ... [uden] plads til nogen menighed.”³⁷ I stedet anfører Højlund, at kirken er et *konkret* folk, et folk af levende mennesker af kød og blod. Derfor kan Luther i *Von den Konziliis und Kirchen* skrive:

[Vi vil] denne gang enfoldigt blive ved barnetroen, som siger: Jeg tror på en hellig, kristelig kirke, de helliges fællesskab. Der forklarer troen klart, hvad kirken er, nemlig et fællesskab af hellige, det vil sige en flok eller forsamling af de mennesker, som er kristne og hellige. Det hedder en kristelig, hellig flok eller kirke.³⁸

Og senere i samme tekst kan Luther derfor også skrive: “Nu er der mange folk i verden, men de kristne er et særligt, kaldet folk og hedder ikke slet og ret *ecclesia*, kirke eller folk, men *Sancta, Catholica, Christiana*, som betyder et kristeligt, helligt folk, og har Helligånden, som daglig helliger dem.”³⁹ Følgelig slutter Højlund: “Kirken er et *communio sanctorum*, et fællesskab af mennesker, men det, der konstituerer dette fællesskab, er Kristus selv og hans nærvær, og løftet om det nærvær er på en særlig måde knyttet til, at de samles. Når de samles i hans navn, er det ham, der giver. Det er ham, der igen og igen sætter ... fri ved sit evangelium” (Højlund 2015, 160). Den ændrede kirkelige og samfundsmæssige situation kræver nye teologiske betoning. Her bliver en betoning af kirken som et konkret folk af afgørende betydning, eftersom pluraliseringen af det danske samfund implicerer, at kirken ikke længere udgøres af *alle*, men kun af *nogle*. Det betyder, at kirken er en legemliggørelse af den kristne tradition, og at den følgelig er kaldet til at legemliggøre et kristent

37. Asger Chr. Højlund, “Kirken som et konkret folk”, *Missional kirke i et pluralistisk samfund*, red. Jeppe Bach Nikolajsen, 2. udg. (Fredericia: Kolon 2015), 157 (kursivering tilføjet); jf. Harald Hegstad, *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien* (Trondheim: Tapir Akademisk 2009); Anna Marie Aagaard, *Identifikation af kirken* (Frederiksberg: Anis 1991); Anna Marie Aagaard, *Tema og tolkninger* (Aarhus: Aros 1976), 141-148; Regin Prenter, “Umiskendelig kirke”, *PB* (1971); Regin Prenter, *Kirkens lutherske bekendelse. En aktuel theologisk udlægning af den augsburgske bekendelse* (Fredericia: Lohse 1978).

38. Martin Luther, *Von den Konziliis und Kirchen*, WA 50,624,13-15 [dansk oversættelse ifølge *Om koncilierne og kirken i Luthers skrifter i udvalg*, bd. 2 (København: Gad 1963), 387].

39. Luther, *Von den Konziliis und Kirchen*, WA 50,624,26-30 [dansk oversættelse ifølge Luther 1963, 387] (kursivering tilføjet).

fællesskab, en kristen tilværelsesforståelse og en kristen levevis, som altså ikke deles af alle i samfundet.

Når det gælder kirkens legemliggørelse af et kristent *fællesskab*, har jeg andetsteds anført følgende, som belyser dette:

Dåben initierer mennesker ind i et nyt folk, som transcenderer alle sociale og kulturelle barrierer, og som legemliggør en særlig form for fællesskab. Den nytestamentlige term *koinonia* er ikke et udtryk for kirken som sådan, men udtrykker et aspekt ved kirken. I Det Nye Testamente udtrykker *koinonia* fællesskab med Kristus (1 Kor 1,9), fællesskab med andre i den lokale menighed (1 Joh 1,3,6-7) og fællesskab med andre menigheder (2 Kor 8,4). *Koinonia* implicerer også fælles kærlighed (Joh 13,34-35), at dele glæde og sorg (1 Kor 12,26) og at dele finansielle ressourcer (Rom 15,26).⁴⁰

Desuden vil kirken også legemliggøre en kristen *tilværelsesforståelse*. I den kristne kirke samles kristne således for at forstå og fortolke virkeligheden i lyset af de bibelske skrifter, åbenbaringen i Kristus og den kristne tradition. Når kristne derfor bekender troen på, at verden er skabt af Gud, vil dette naturligvis ikke vinde genklang blandt ateister, som har en anden tilværelsesforståelse.

Endelig vil kirken også legemliggøre en kristen *levevis*. Dette er ikke fremmed for Luther. Han kan derfor skrive: “[Kristelig hellighed] er til, når Helligånden i mennesker skaber tro på Kristus og derved helliger dem ... det vil sige, den skaber et nyt hjerte, sjæl, legeme, gerning og væren, og den skriver Guds bud, ikke på stentavler, men i kødhjerner”.⁴¹ Dette betyder, at *troen* er et altafgørende udgangspunkt for den kristne etik. Et kristent liv i hellighed finder altså kun sted, når troen er til stede i et menneske. Uden kristen tro, intet kristent liv. Slet og ret. Uden tro vil livet nemlig være et liv i lovtrældom ifølge Luther. I denne betydning er den kristne etik kun for kristne. Luther kan derfor også skrive: “Kristus holder *udelukkende* sin prædiken for sine kristne og vil undervise dem i, hvilken slags mennesker de skal være”.⁴² Bjergprædikenen er altså ikke tiltænkt som etisk anvisning på, hvordan et samfund bør indrettes. Nej, den er etisk vejledning for den kristne kirke. På denne måde fungerer den kristne kirke som

40. Jeppe Bach Nikolajsen, “Den missionale kirke i et pluralistisk samfund”, *Missionale kirke i et pluralistisk samfund*, red. Jeppe Bach Nikolajsen, 2. udg. (Fredericia: Kolon 2015), 128.

41. Luther, *Von den Konziliis und Kirchen*, WA 50,626,15-18 [dansk oversættelse ifølge Luther 1963, 389].

42. Martin Luther, *Wochenpredigten über Matthäus 5-7*, WA 32,388,34-36 [egen oversættelse; kursivering tilføjet].

et socialt *locus* for den kristne etik.⁴³ Bjergprædikenen er med andre ord en vigtig ressource for den kristne etik, og kirken er kaldet til at give krop, om man så må sige, til den etik, som her kommer til udtryk. Dette siger dog fremdeles ikke noget, om den teologiske etik så også fordrer en særlig levevis. Det skal jeg snart vende tilbage til. Her kan det til en begyndelse gøres klart, at en påpegning af troen som forudsætning for en kristen etik må være et vigtigt element i en artikulering af en teologisk etik.

Ikke blot Bjergprædikenen, men Jesu forkyndelse fra først til sidst udtrykker et kald til omvendelse, at mennesker må lade deres liv få ny retning og nyt indhold (se fx Matt 11,21-23; 22,1-8; Luk 13,3-5).⁴⁴ Det er jo netop dette, som udtrykkes med det nytestamentlige begreb *metanoia*. Når et menneske bliver kristen, er det således ikke ualmindeligt, at dette får konsekvenser for dette menneskets livsførelse og tilværelsesforståelse. Dette giver dårlig mening, hvis ikke et kristent liv i en vis udstrækning er et særpræget liv. Men hvad indebærer det så at leve et sådant kristent liv? Luther giver en række konkrete eksempler på, hvad der karakteriserer et helligt kristent liv, som han nogle gange kalder det. Det indebærer eksempelvis, at kristne "ikke er fjendtlige mod nogen, ikke rummer vrede, had, misundelse eller hævnnergerrighed mod vor næste, men gerne tilgiver, låner, hjælper og råder."⁴⁵ Det betyder også, at kristne ikke skal forsvare sig selv, ikke samle sig skatte, ikke kræve sin ret og ikke bekymre sig om dagen i morgen. Kristne skal derimod leve et liv i kærlighed, tilgivelse og tjeneste.⁴⁶ Ifølge Luther må Bjergprædikenen altså være fortegn for det liv, som kristne er kaldet til at legemliggøre i verden. En betoning af den kristne levevis som en i vis udstrækning anderledes levevis er altså også et vigtigt bidrag til en artikulering af den teologiske etiks specielle karakter.

Det er endvidere bemærkelsesværdigt, at et liv i efterfølgelse af Kristus ifølge Jesus indebærer villighed til at udholde de samme efterfølgelser, som han selv erfarede (jf. fx Luk 9,23). For både Jesus og Paulus synes lidelse med al tydelighed at være et kendetegn ved kristnes liv i verden. Den amerikanske teolog Stanley Hauerwas stiller i den sammenhæng følgende interessante spørgsmål: Vil lutherske teo-

43. Dette synspunkt finder man ikke så tydeligt udtrykt hos Luther. En mulig forklaring på dette er hans kamp mod anabaptisterne, som fremførte et sådant synspunkt. Selvom Luther som nævnt ikke fremstiller dette så klart, vil jeg alligevel mene, at det må være en konsekvens af hans tænkning.

44. Jf. Asger Chr. Højlund, *Men han gav afkald. Bidrag til kristologien* (Fredericia: Kolon 2007), 200, 204.

45. Luther, *Von den Konziliis und Kirchen*, WA 50,643,12-14 [dansk oversættelse ifølge Luther 1963, 407].

46. Luther, *Wochenpredigten über Matthäus 5-7*, WA 32,389,36; 390,1ff.

loger virkelig hævde, at Jesu budskab blot handler om, at vi skal acceptere, at vi er accepteret? Hvis dette virkelig var Jesu centrale budskab, hvorfor blev han så klynget op på et kors?⁴⁷ Hauerwas og mange andre samtidige etikere vil derimod referere til, at der eksisterer en speciel kristen etik, og at korset vil og må være et kendetegn på den kristne kirke og kristnes liv. I forlængelse af dette har jeg andetsteds anført følgende kritiske kommentar:

For Paulus tilhører kristne Kristus, og der eksisterer således en uløselig enhed mellem kristne og Kristus. Kristne er ét med Kristus; kristne er sammenvokset med Kristus; kristne har livsfællesskab med Kristus; kristne har skæbnefællesskab med Kristus (jf. fx Rom 6,5); kristne skal endog dele Kristi lidelser (Rom 8,17; 2 Kor 1,5; Fil 3,10), ja, Paulus siger ligefrem, at kirken må fylde det, der mangler i Kristi trængsler, ud med sine egne trængsler (Kol 1,24). Efter min mening skylder teologer, der plæderer for, at kirken hvileløst må tilpasse sig denne verden, at redegøre for, hvad det er for en lidelse, som kirken vil opleve, hvis den ikke besidder noget særpræg ... Den lidelse, som Jesus og Paulus omtaler, er jo ikke bare lidelse i almen menneskelig forstand. Både Jesus og Paulus taler om en lidelse, som er knyttet til dét at høre Kristus til og følge ham efter.⁴⁸

Som Jesus bar et kors, må kristne altså være villige til at bære et kors. Det er dog ikke fremmed for Luther at operere med korset som et kirkekendetegn. Han kan derfor skrive: “[D]et hellige, kristelige folk må bære al ulykke og forfølgelse, al anfægtelse og ondt ... fra djævelen, verden og kødet, sørge skjult, være usikker, forskrækket, i det ydre være fattig, foragtet, syg og svag.”⁴⁹ Nu er lidelse ikke et mål i sig selv, men det er vel blandt andet, fordi den kristne levevis ikke altid er konform med omgivelserne, at forfølgelse er et kendetegn på et kristent liv. En anerkendelse af den kristne levevis som ind bærende forfølgelse underbygger således også en betoning af den kristne levevis som en i vis udstrækning anderledes levevis; også dette må være et vigtigt element i en artikulering af den teologiske etiks specielle karakter.

47. Stanley Hauerwas anførte dette i en prædiken i Duke Chapel, som er tilknyttet Duke Divinity School, den 28. februar 2013.

48. Jeppe Bach Nikolajsen, “Kirkens mulighed for at genvinde sig selv. John Howard Yoders antikonstantinske teologi”, *National kristendom til debat*, red. Jeppe Bach Nikolajsen (Fredericia: Kolon 2015), 168.

49. Luther, *Von den Konziliis und Kirchen*, WA 50,641,35-642,4 [dansk oversættelse ifølge Luther 1963, 405].

4. Den teologiske etik og det pluralistiske samfund

I det følgende vil jeg vise, hvorledes den position, som jeg her antyder, præsenterer nogle relevante perspektiver på teologisk etisk refleksion i et pluralistisk samfund. Som det fremgår af ovenstående, har jeg præsenteret en række argumenter for, at der legitimt bør kunne tales om en kristen etik og endog en speciel kristen etik i en vis udstrækning, som centrerer sig omkring de tre anliggender, som kan udtrykkes med de tre græske begreber *pistis*, *metanoia* og *stauros*. For det første har jeg anført, at troen er et altafgørende udgangspunkt for den kristne etik. For det andet har jeg anført, at Jesu omvendelsesforkyndelse dårligt giver mening, om ikke det får konsekvenser for et menneskets livsførelse og tilværelsesforståelse at begynde at følge Kristus efter. For det tredje har jeg anført, at talen om korset som kirkekendetegn og dermed den forfølgelse, som kristne må forvente at opleve, også giver meget dårlig mening, om ikke det kristne liv udtrykker et særpræg. Det er ikke ualmindeligt at mene, at den specielle åbenbaring betyder, at den kristne tro rummer elementer, som ikke kan erkendes ved hjælp af den almene åbenbaring. Efter min mening burde det heller ikke være ualmindeligt at mene, at den specielle åbenbaring også betyder, at den kristne levevis almindeligvis vil udtrykke et vist særpræg.⁵⁰ Det er dog vigtigt at gøre sig klart, at den kristne etik ikke kan bestemmes én gang for alle. Det vil være en pågående udfordring at afdække, hvilke fordringer en kristen etik indebærer. Og der vil ganske givet være markant uenighed om dette. Det er desuden vigtigt at være sig bevidst, at denne såkaldte kristne etik ikke altid vil være forskellig fra eller på alle måder adskille sig fra andre etiske positioner i et pluralistisk samfund. Forskelligheden vil altså være forskellig fra tid til anden og fra kontekst til kontekst. Forskelligheden vil altså være variabel. Differensen vil med andre ord være dynamisk.⁵¹ Nu hævder jeg ikke, at Luther betoner ovenstående i samme grad, som jeg har gjort det her. Ikke desto mindre vil jeg hævde, at disse betoningener i nogen grad kan genfindes hos Luther, er afgørende for en forståelse af den kristne kirke som en social legemliggørelse af den

50. I min artikel "Kirkens mulighed for at genvinde sig selv" (2015) har jeg anført, at den kristne gæstfrihed og den kristne gavmildhed ikke nødvendigvis vil adskille sig iøjnefaldende fra den gæstfrihed og gavmildhed, som udøves af andre. Dog kan eksempelvis motivationen for gæstfrihed og gavmildhed være særegen, og i en række henseender vil kristne ofte ræsonnere etisk på en særpræget måde. Desuden kan den teologiske etik fordre en i visse henseender særlig levevis, som jeg argumenterer for i denne artikel.

51. Jeg har anført noget lignende i *The Distinctive Identity of the Church. A Constructive Study of the Post-Christendom Theologies of Leslie Newbigin and John Howard Yoder* (Eugene: Pickwick 2015), 175.

kristne tradition og for den kristne etik som en heraf afledt traditionsbestemt etik og med god grund kan tematiseres i udviklingen af en luthersk teologisk etik af relevans for en pluralistisk kontekst.

Som nævnt mener jeg, at den position, som jeg her antyder, præsenterer nogle instruktive og konstruktive perspektiver på den kristne kirkes etiske stemme i et pluralistisk samfund. For det første anerkender denne position, at der uundgåeligt vil eksistere forskellige etiske traditioner og positioner i et pluralistisk samfund. På denne måde korresponderer den med den nutidige samfundsmæssige virkelighed, og den anskueliggør desuden, hvorfor alle ikke bifalder kirkens etiske synspunkter. For det andet udelukker positionen ikke en fastholdelse af en naturlig lov bestående af elementer som eksempelvis dialog, erfaring, fornuft, samvittighed og sprog, selvom jeg her har betonet den kristne etiks specielle karakter.⁵² Det betyder, at positionen rummer mulighed for etiske samtaler på tværs af traditioner og mellem forskellige positioner. Ved hjælp af fælles sprog, fælles erfaringer og med fremførelse af fornuftsargumenter kan der nemlig eksistere dialog mellem forskellige synspunkter angående etiske problemstillinger. Dermed udtrykker positionen en vedvarende spænding mellem konsensus og konflikt mellem en kristen etik og andre etiske positioner i et pluralistisk samfund.

Den skotsk-amerikanske filosof Alasdair MacIntyre har i forlængelse af en position, som i flere henseender ikke ligger så langt fra den position, som er blevet skitseret her, belyst, hvorledes forskellige etiske traditioner i et pluralistisk samfund kan indgå i dialog. MacIntyres teori om dialog mellem forskellige etiske traditioner rummer forskellige elementer, eksempelvis at partcipanter i en tradition ikke må anse sin egen tradition for ufejlbarlig, at disse må lære andre traditioners sprog at kende for derigennem selv at blive beriget, at disse må kunne gengive andre traditioners grundfortællinger ud fra disses selvforståelse, og at disse må kunne evaluere sin egen traditions forståelse af sandhed i lyset af andre traditioners forståelse af sandhed med henblik på at undersøge om deres egen tradition har en ringere forståelse af sandhed end andre traditioner.⁵³ For det tredje åbner denne position med dens betoning af den teologiske etiks specielle karakter op

52. Jeg skal uddybe dette i nogen grad nedenfor, men det ligger uden for denne artikels begrænsninger at forfølge dette forhold, men flere teologiske etikere har været optaget af dette de senere år.

53. Alasdair MacIntyre, "Incommensurability, Truth and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues", *Culture and Modernity. East-West Philosophic Perspectives*, red. Eliot Deutsch (Honolulu: University of Hawaii Press 1991); se også Alasdair MacIntyre, "Moral Relativism, Truth and Justification", *Moral Truth and Moral Tradition. Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, red. Luke Gormally (Blackrock: Four Courts Press 1994); se endvidere

for, at den kristne kirke kan bidrage selvstændigt til et senmoderne pluralistisk samfund. For selvom den kristne tro er forudsætning for den kristne etik, kan den kristne kirke godt kæmpe for gode og retfærdige samfundsforhold gældende for alle og gøre sine forestillinger om det anstændige og gode liv gældende med bevidsthed om, at præmisserne for etisk refleksion er anderledes i det såkaldte verdslige regimente end i det åndelige regimente.⁵⁴

5. Konklusion

Udgangspunktet for denne artikel har været en drøftelse, som de seneste årtier er pågået på baggrund af nogle markante ændringer, som den vestlige verden er undergået. Et stigende antal teologer forholder sig således nu til det faktum, at den vestlige verden befinder sig i en overgangsfase fra at udgøre udprægede monolitiske til i stigende grad at være pluralistiske samfund. Det er denne artikels påstand, at denne udvikling har betydning for både ekklesiologi og etik. Pluraliseringen implicerer nemlig, at kirken ikke længere udgøres af *alle*, men kun af *nogle*, og det kan således fremme en erkendelse af, at kirken følgelig må fremme et kristent fællesskab, en kristen levevis og en kristen tilværelsesforståelse, som ikke deles af alle i samfundet. Der kan altså gives empiriske argumenter for, at den kristne etiks specielle karakter i denne samfundssituation vil og bør artikuleres tydeligere. Der kan, som det fremgår af ovenstående, også præsenteres teologiske argumenter for dette. Derved har denne artikel argumenteret for en kursjustering af dansk teologisk etik ved at pege på, at den med fordel kan udvikles, så der legitimt bør kunne tales om en kristen etik og endog en i en vis udstrækning speciel kristen etik.⁵⁵

Alasdair MacIntyre, *Three Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (London: Duckworth 1989).

54. Det er sin sag at forstå, hvad Luther ville med sin tale om to regimenter. Den svenske teolog Per Frostin har påvist seks ganske forskelligartede fortolkninger af Luthers såkaldt toregimentelære; se Per Frostin, *Luther's Two Kingdoms Doctrine. A Critical Study* (Lund: Lund University Press 1994), 11-48. Ovenfor er forudsat en luthersk toregimentelære, som angår to regimenter relaterende sig i højere grad til kirke og øvrighed end to aspekter af den individuelle person.

55. Ulrik B. Nissen har argumenteret for noget lignende i en dansk teologisk kontekst; se Ulrik B. Nissen, *Between Universality and Specificity. A Study of Christian Social Ethics with Particular Emphasis on Dietrich Bonhoeffer's Ethics* (doktorafhandling fra Aarhus Universitet, 2014). Afslutningsvist vil jeg gerne takke Asger Chr. Højlund, Simon Schmidt og Svein Olaf Thorbjørnsen for kritisk gennemlæsning af et udkast til denne artikel.

Når Guds engle er onde

– En motivhistorisk undersøgelse af Jubilæerbogen,
Sekthåndbogen og Damaskusskriftets forhold til
Vægternes Bog

Stud.theol.

Rikke Hvarregaard Andersen

Abstract: The aim of this article is to re-examine the claim that the Book of Jubilees and two Qumran texts, the Community Rule and the Damascus Document, have been influenced by the myth of the fallen angels as found in the Book of the Watchers. The analysis focuses on the problem of evil and examines of what sin consists, who is held responsible for it, and how human nature is understood. Even if dependence on the Book of the Watchers is likely, the motifs have undergone radical changes in the three other texts, and it would be more precise to describe the influence as limited.

Keywords: Sin – apocalyptic – fallen angels – the Book of the Watchers – the Book of Jubilees – Mastema – evil inclination – the Two Spirits doctrine – the Community Rule – the Damascus Document – Belial.

I den antikke jødedom var synd en central problemstilling. Man søgte ikke kun efter en klar definition på syndens beskaffenhed, men var ligeledes optaget af at betone ansvaret for den. Ansvarsplaceringen var nøje forbundet med menneskesynet, der var udslagsgivende for det guddommelige og det menneskelige forhold. Problemstillingen blev søgt besvaret på forskellige måder, og perioden kunne derfor opvise en bred diversitet af forklaringer. Ifølge Collins kan disse opdeles i fem kategorier:

- Myten om de faldne engle
- Myten om Adam og Eva
- Ideen om de to ånder
- Menneskets onde tilbøjelighed
- Ondskab ligestillet med urkaos¹

1. John J. Collins, "The Origin of Evil in Apocalyptic Literature and the Dead Sea Scrolls", *Seers, Sybils, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, JSJSup 54 (Leiden: Brill 1997), 287-99 (292-98); Annette Yoshiko Reed, *Fallen angels and the history of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature* (Cambridge: Cambridge University Press 2005), 101.

Karakteristisk for myten om de faldne engle og ideen om de to ånder er, at de begge henviser til eksterne magter, der påvirker mennesket. De placerer mennesket inden for en kosmologisk ramme, hvor ydre instanser fungerer som en nærværende trussel, der sætter både den enkelte og menneskeheden under pres.

Første Enoksbog er en sammenvævning af flere jødiske tekster og opdeles normalt i fem enheder. Englefaldet er indeholdt i den første del, der spænder fra kap. 1 til 36 og betegnes Vægternes Bog. Inden for forskningen mener man, at denne tekst har været inspirationskilde for Jubilæerbogen samt for Sekthåndbogen og Damaskusskriftet, der sandsynligvis stammer fra Qumranmenigheden. Det er særligt James C. VanderKam, der har plæderet for et litterært afhængighedsforhold mellem Første Enoksbog og Jubilæerbogen.² Han argumenterer for, at Jubilæerbogens forfattere har kendskab til flere af værkets enheder (heriblandt Vægternes Bog) samt traditioner om Enok – en hypotese, som efterfølgende er blevet kritiseret.³ Spørgsmålet om litterær afhængighed er vanskeligt at afklare, hvilket kan illustreres ved van Ruiten og Segal, der begge har sammenlignet 1 En 10-11 og Jub 5. Hvor van Ruiten fokuserer på forskellene mellem de to tekstperikoper og argumenterer for, at de bygger på den samme tradition, som de uafhængigt af hinanden har bearbejdet, så fremhæver Segal lighederne og konkluderer, at Jub 5 er afhængig af 1 En 10-11 (van Ruiten 2000, 197; Segal 2007, 116).

2. James C. VanderKam, "Enoch Traditions in Jubilees and Other Second-Century Sources", *SBLSP 13* (1978), 229-51 (231-41); James C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, CBQMS 16 (Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America 1984), 179-88. Se derudover: J. T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford: The Clarendon Press 1976), 24-25; Paolo Sacchi, *Jewish Apocalyptic and its History*, JSPSup 20 (Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd 1990), 63-64; George W. E. Nickelsburg, *1 Enoch. A Commentary on the Book of 1 Enoch Chapters 1-36; 81-108* (Minneapolis: Hermeneia/Fortress Press 2001), 71-76; Michael Segal, *The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology* (Leiden/Boston: Brill 2007), 115-16; Loren T. Stuckenbruck, *The Myth of Rebellious Angels*, WUNT 335 (Tübingen: Mohr Siebeck 2014), 24-25; Helge Kvanvig, *Primeval History. Babylonian, Biblical, and Enochic* (Leiden: Brill 2011), 493-94.

3. Jacques T.A.G.M. van Ruiten, *Primeval History Interpreted. The Rewriting of Genesis 1-11 in the Book of Jubilees*, JSJSup 66 (Leiden: Brill 2000), 197; Jacques T.A.G.M. van Ruiten "A Literary Dependency of Jubilees on 1 Enoch", *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, red. Gabriele Boccaccini (Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2005), 90-93; John S. Bergsma, "The Relationship between Jubilees and the Early Enochic books", *Enoch and the Mosaic Torah. The Evidence of Jubilees*, red. Gabriele Boccaccini & Giovanni Ibba (Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2009), 36-51 (45-51).

Det forholder sig anderledes med Første Enoksbog og teksterne fra Qumran, eftersom der er fundet aramæiske fragmenter af Vægternes Bog m.fl. blandt Dødehavsskrifterne, og dens indflydelse på menighedens teologi virker derfor sandsynlig.⁴ Tekststykkerne er dog meget fragmentariske, hvilket vanskeliggør arbejdet med dem. De korrelerer ikke altid med de senere udgaver på græsk og etiopisk, hvilket kunne tyde på, at det er en tidligere (og længere) udgave af Vægternes Bog, som menigheden kendte. Derudover var Qumranmenigheden påvirket af teologier fra andre tekstsamlinger, der ligesom Første Enoksbog rummer et apokalyptisk verdensbillede.⁵

Litterær afhængighed udelukker ikke en bearbejdelse af materialet, så at teksternes teologiske pointer ikke altid stemmer overens med dem, som Vægternes Bog indeholder. Dette har VanderKam også for øje, når han sammenligner Vægternes Bog og Jubilærbogen.⁶ Til trods for de markante forskelle kan man i forskningslitteraturen finde forholdet mellem de to tekster beskrevet med "heavy dependence", og at Jubilærbogen "draw heavily" på materialet i Vægternes Bog (Reed 2005, 118; Kvanvig 2011, 494). Det samme gør sig gældende, når Alexander taler om, at tekstens ideer blev "totally integrated" i Qumranmenighedens verdenssyn (Alexander 1999, 351). Af denne grund ønsker jeg at efterprøve indflydelsen fra Vægternes Bog, fordi jeg vil vise, at Jubilærbogen, Sekthåndbogen og Damaskusskriftet på afgørende punkter tager afstand fra dens konklusioner. Min vinkel på teksternes forhold til Vægternes Bog er motivhistorisk, idet jeg tager

4. Milik 1976, 22-41; Peter W. Flint, "Apocrypha, Other Previously-Known Writings, and Pseudepigrapha in the Dead Sea Scrolls", *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, red. Peter W. Flint & James C. VanderKam (Leiden/Boston/Köln: Brill 1999), 24-66; Philip S. Alexander, "The Demonology of the Dead Sea Scrolls", *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, red. Peter W. Flint & James C. VanderKam (Leiden/Boston/Köln: Brill 1999), 331-53 (337); Archie T. Wright, *The Origin of Evil Spirits. The Reception of Genesis 6:1-4 in Early Jewish Literature*, WUNT 2. Reihe 198 (Tübingen: Mohr Siebeck 2013), 169-70.

5. Loren T. Stuckenbruck, "The Early Traditions Related to 1 Enoch from the Dead Sea Scrolls. An Overview and Assessment", *The Early Enoch Literature*, red. Gabriele Boccaccini & John J. Collins, JSJSup 121 (Leiden/Boston: Brill 2007), 41-63 (63); John J. Collins, "Enochic Judaism and the Sect of the Dead Sea Scrolls", *The Early Enoch Literature*, red. Gabriele Boccaccini & John J. Collins, JSJSup 121 (Leiden/Boston: Brill 2007), 283-299 (296; 298).

6. Se fx: James C. VanderKam, "The Angel Story in the Book of Jubilees", *Pseudepigraphic Perspectives. The Apocrypha and Pseudepigrapha in light of The Dead Sea Scrolls*, red. Esther G. Chazon & Michael Stone (Leiden: Brill 1999), 151-70. Se derudover: Ida Fröhlich, "Enoch and Jubilees", *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, red. Gabriele Boccaccini (Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2005), 141-147; Maxwell J. Davidson, *Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*, JSJSup 11 (Sheffield: JSOT Press 1992), 320-22.

udgangspunkt i synd som en bestemt teologisk grundtanke og klarlægger følgende aspekter: syndens beskaffenhed, placering af ansvar herfor og menneskesynet. Herudfra vil jeg undersøge, om der foreligger et motivhistorisk afhængighedsforhold. Ved en sammenlignende undersøgelse af 1 En 6-11, Jub 4-5; 7, 1QS 3-4 og Damaskusskriftet ønsker jeg at vise, at selvom der sandsynligvis eksisterer et litterært afhængighedsforhold af Vægternes Bog, så er der i teksterne foretaget gennemgribende teologiske ændringer. De indeholder tankegange, som er Vægternes Bog fremmed, og dens indflydelse på teksternes syndsopfattelser er derfor begrænset.

Myten om de faldne engle i 1 En 6-11

1 En 6-11 indeholder et verdensbillede, hvor synden er brudt ind i den jordiske sfære ved himmelske magter. Urhistorien tager således ikke sin begyndelse ved skabelsen, men griber derimod tilbage til den episode i den antediluvianske tid, hvor engle overtræder den guddommelige orden.

De gængse forskningsteorier betragter 1 En 6-11 som bestående af flere traditionslag med forskellige indholdsbestemmelser af synden og de hovedansvarlige herfor.⁷ I det ældste lag betegnes Semjaza som anfører for engleskaren, hvis overtrædelse består i seksuel omgang med menneskekvinderne. Konsekvensen heraf bliver fødslen af kæmper, der fungerer som katalysatorer for vold og ødelæggelse på jorden.⁸ I det yngre lag er det derimod Azazel, der virker som hovedaktør for syndens opståen. Han bringer forbudt lærdom til menneskene, hvilket afstedkommer deres korrumpation. Vidensaspektet findes dog også i forbindelse med Semjaza-narrativet – nærmere bestemt i 7,1; 8,3; 9,8; 10,7 – men Nickelsburg betragter dette som et sekundært motiv, der blev inkorporeret ved sammenvævningen af de to

7. Dimant argumenterer for tre traditionslag. Jeg følger Nickelsburg, der går ud fra to traditionslag med redaktionelle bearbejdelser, jf. D. Dimant, "1 Enoch 6-11. A Methodological Perspective", *SBLSP 13* (1978), 323-39 (329); George W.E. Nickelsburg, "Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11", *JBL 96 No. 3* (1977), 383-405 (386-89).

8. Azazel nævnes som en af de nedstegne engle. Navnet gengives forskelligt i det foreliggende traditionsmateriale, men der er alligevel mulighed for at opfatte englen i 6,7 og 8,1 som den samme, jf. Matthew Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch. A New English Edition with Commentary and Textual Notes*, SVTP 7 (Leiden: Brill 1985), 121.

mytestrata.⁹ Hans argumentation går på, at motivet ikke udfylder en funktion i den grundlæggende fortællestruktur: engle tager kvinder som hustruer → fremavling af kæmper → kæmpernes ødelæggelse af jorden (Nickelsburg 1977, 385).¹⁰ Der foreligger således en observerbar spænding mellem traditionslagenes behandling af englefaldet.

Synden fremstilles som et udefrakommende element, der først når jorden ved englenes nedstigning. Deres seksuelle omgang med kvinderne er en overtrædelse af den gudgivne orden, hvorfor kæmperne som resultat er onde ifølge deres natur. Netop ved selv at være en krænkelse udsætter de den skabte orden for yderligere overgreb (1 En 2,1; 15,3-7; Stuckenbruck 2014, 14-15). Synden består følgelig af denne naturstridige fremavling, hvor menneskene tildeles offerrollen, mens skylden mestendels er placeret hos Semjaza og engleskaren. Da syndfloden sendes som respons på kæmpernes ødelæggelser, rammes menneskene også, selvom hovedsigtet ikke er deres overtrædelser. Dette tydeliggøres ved strafudmålingen i 10,4-15, der er møntet på englene og deres afkom, hvilket ligeledes understreges i 13,4, hvor Enok fungerer som mægler mellem Gud og de strafskyldige engle (Davidson 1992, 55). Efter syndfloden opstår onde ånder fra de døde kæmper, og disse forleder menneskene. På den måde opfattes jorden som en arena, hvor onde ånder har frit spil, men det er et midlertidigt virke, eftersom teksten anvender en *Urzeit-Endzeit* typologi (1 En 16,1; Nickelsburg 2001, 270).

I modsætning til det ældste traditionslag tildeles menneskene et større ansvar i Azazel-narrativet, eftersom de praktiserer den fremmede lærdom. De fremstilles ikke som ofre for jordens ødelæggelse, men er medvirkende faktorer dertil. Azazel unddrager sig i den forbindelse ikke skyld, hvilket udpensles i 10,4-8. Indholdet af de forbudte kundskaber drejer sig om metallurgi, som muliggør menneskenes våbenfremstilling og deres deraf følgende voldshandlinger. Derudover tager også udarbejdelsen af smykkegenstande og kosmetik sin begyndelse (1 En 8,1; *ibid.*, 190).

Vægternes Bog er bevaret i to græske overleveringer, henholdsvis Panopolis (GrPan) og Syncellus (GrSyn). Sidstnævnte indeholder en længere læsemåde af 8,1-2, der ikke findes i den etiopiske tekst (og

9. Reed opfatter ikke undervisningsmotivet som sekundært, men mener derimod, at det spiller en vital rolle i Semjaza-narrativet og derfor oprindeligt hører dertil. Motivet er dog blevet forandret i den redaktionelle proces, hvor Azazel-narrativet er blevet tilknyttet, jf. Reed 2005, 34.

10. Collins påpeger faren ved at betragte en tekst som 1 En 6-11 ud fra et litterærkritisk og formkritisk ønske om klarhed, der svarer til moderne idealer for en komposition, jf. John J. Collins, "Methodological Issues in the Study of 1 Enoch. Reflections on the articles of P. D. Hanson and G. W. Nickelsburg", *SBLSP 13* (1978), 315-22 (315-16).

heller ikke i GrPan eller de aramæiske fragmenter), og konsekvenserne af Azazels lære divergerer derfor i de to overleveringer. I den etiopiske tekst står følgende: "1 Azazel lærte menneskene at lave sværd og knive og skjolde og brystharnisker, og han viste dem, som kommer efter, brugen af armbånd og prydelser og brugen af øjenskygge og at forskønne øjenvipper og alle slags værdifulde og udvalgte sten og alle slags farvestoffer og alkymi. 2 Der var stor og megen ugudelighed, og de bedrev hor og syndede og ødelagde alle deres veje."¹¹ GrSyn tilføjer i slutningen af 8,1: "...og de begik overtrædelser og forledte de hellige". Hans lære og menneskenes brug deraf fører altså de andre engle til fald. Der kan i denne forbindelse henvises til 1 En 86-89, hvor en genfortælling af myten forekommer. I beskrivelsen af englefaldet anvendes metaforer, og englene er repræsenteret ved stjerner. Den første begivenhed er faldet af en enkelt stjerne (= Azazel), hvorpå flere stjerner følger. På jorden forvandles de til tyre, der opsøger og bedækker køer (= kvinder), hvorfor synden heri er den seksuelle perversion, og der knyttes ikke forbudt lærdom til Azazel eller de andre engle. Nickelsburg finder i 1 En 86-89 støtte for ordlyden i GrSyn, men der er tydeligvis ikke en komplet overensstemmelse mellem Azazel-narrativet og denne genfortælling, eftersom den er selektiv i sin brug af det foreliggende traditionsmateriale (Nickelsburg 1977, 397-98). At Azazel foretager nedstigningen som den første engel i 1 En 86-89 bestyrker ikke nødvendigvis, at GrSyn indeholder den oprindelige ordlyd. I stedet for kan man betragte 1 En 86-89 som en genfortælling, der udnytter de mangefacetterede tolkningsmuligheder, som sammenvævningen af de to traditionslag åbner for. Ligeledes kan den længere læsemåde opfattes som en tilføjelse med moraliserende islæt. Hvis GrSyn lægges til grund, sker der en forskydning af forførelsesaspektet, og det er nu kvinderne, der agerer forførelsesker overfor englene og ikke omvendt. På den måde skal 8,1-2 læses som et flashback¹² til de beskrevne begivenheder i 6-7, hvilket stemmer overens med 9,6-10, hvor ærkeenglene først opremser Azazels gerninger og derpå Semjazas (Reed 2005, 35-37; 61; 75; Black 1985, 127).

Vidensaspektet indeholder yderligere kundskaber, og i Semjazanarrativet i 8,3 underviser han og fem andre engle i magi og spådom, mens den samlede engleskare ligeledes åbenbarer magiske beskæfti-

11. Jeg gør brug af egne oversættelser og anvender: R. H. Charles (red.), *The Ethiopic version of the Book of Enoch* (Oxford: The Clarendon Press 1906). Se derudover: E. Hammershaimb et al. (red.), *De gammeltestamentlige Pseudepigrapher* (København: Det Danske Bibelselskab 2001); James H. Charlesworth (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (Peabody, MA: Hendrickson 2013).

12. Hvis 8,1-2 skal forklares som et flashback, er det nødvendigt at opfatte Azazel i 6,7 og 8,1 som to forskellige engle.

gelses i 7,1 til deres hustruer. Der forekommer følgelig en kontrast mellem de faldne engles instruktioner og den viden, som Enok opnår ved ærkeenglenes hjælp i 17,1-20,7, hvor indsigt i bl.a. himmellegerne tillægges stor værdi (Stuckenbruck 2014, 14). Englene fungerer således som kulturbringere, hvis lærdom er negativt konnoteret og anført i Toraen som forbudt (Deut 18,9-14).

Menneskenes ondskab er en konsekvens af englenes handlinger, og selvom betoningen af skyld varierer i de to traditionslag, så opereres der mere eller mindre med et forsvar for mennesket. Den apokalyptiske tænkning er præget af et deterministisk verdenssyn, hvor de overjordiske magter er hovedaktørerne, der igangsætter begivenheder både i og uden for det menneskelige univers. Mennesket er derimod en passiv størrelse og afhængig af guddommelig indgriben. Umiddelbart frikendes Gud for syndens komme, men i 9,5-11 fremsætter ærkeenglene en bøn, hvor både hans alvidenhed og mangel på handling kommenteres (Nickelsburg 1977, 387; 389; Davidson 1992, 159). En understregning af det ondes problem er således en inkorporeret del af teksten selv, idet den efterlyser klare tegn på Guds vilje og styring af verdensforløbet. Guds indflydelse markeres først og fremmest ved den anvendte *Urzeit-Endzeit* typologi, der sætter en grænse for åndernes virke. Udover denne indskrænkning er der indlemmet andre indikatorer på, at verdensforløbet kontrolleres af Gud. Det anføres i 10,12, at englene vil sidde fanget i 70 generationer, hvilket viser, at historien forløber efter en guddommelig plan, og dette markeres endvidere i 27,2-3, hvor Enok får anvist stedet for den sidste dom. Ydermere understreger anvendelsen af ærkeenglene, at ikke alle engle var involveret i faldet, men at der endnu er dem, der virker efter Guds vilje (1 En 10,15; *ibid.*, 51-53; 297-98).

Et omstridt punkt er, hvorvidt englefaldet i 1 En 6-11 anvendes som forklaring på syndens oprindelse. Brand mener ikke, at myten omhandler dette aspekt, men at den udelukkende belyser syndflodens komme.¹³ Goff argumenterer for det samme og fremhæver derudover, at tekstens fokus ikke er syndens oprindelse, men derimod, hvorledes synden fortsætter sin tilstedeværelse i verden ved de onde ånder. Det er ikke muligt at bestemme syndens oprindelse nærmere, eftersom teksten ikke tydeliggør, hvorvidt synden allerede eksisterede i verden før englenes nedstigning.¹⁴ Et problem ved denne udlægning er, at den overser en central pointe i teksten. Det er netop igennem de

13. Miryam T. Brand, *Evil Within and Without. The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature*, JAJSup 9 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013), 162; 167.

14. Matthew Goff, "Enochic Literature and the Persistence of Evil. Giants and Demons, Satan and Azazel", *Das Böse, der Teufel und Dämonen – Evil, the Devil, and*

faldne engle, at menneskene lærer at synde, hvorfor de ikke kan begå overtrædelser, førend de er blevet instrueret deri (Davidson 1992, 47). Suter argumenterer for, at myten fungerer som paradigme på et syndigt præsteskab, idet teksten er optaget af renhed. Dermed er mytens fokuspunkt først og fremmest englene og deres skæbne.¹⁵ Som modsvaret herpå kan der henvises til 10,16-22, der omhandler genoprettelsen af jorden, og menneskenes skæbne er derfor i lige så høj grad (eller måske endnu mere) tekstens kerne. 1 En 6-11 er en mangefacetteret perikope, hvilket besværliggør en entydig udlægning, men teksten forhindrer ikke en forståelse af englefaldet som syndens oprindelse. Ondskab kan ikke forklares ved menneskelig handlen alene, men må knyttes til mægtigere instanser, hvilket tydeliggør den underlegne stilling, som mennesket indtager i verden (Wright 2013, 130; Davidson 1992, 44; 47-48; 193; Reed 2005, 80; 100).

Sammenfatning: 1 En 6-11 består af to traditionslag, der indeholder myten om de faldne engle som forklaring på syndens oprindelse. Den dominerende indholdsbestemmelse af synden i det ældste traditionslag er englenes seksuelle overtrædelser, som resulterer i kæmpernes fremavling. Skylden er placeret hos englene og deres afkom, og synden fortsætter sin tilstedeværelse på jorden, eftersom onde ånder opstår fra de døde kæmper. I det yngste traditionslag består synden af Azazels lære, som han bringer til menneskene. Menneskene bliver her delagtige i skylden, fordi de praktiserer den fremmede lærdom. De to traditioner opererer dog begge ud fra en deterministisk forståelse af verden, hvor menneskene er underlagt de overjordiske magter.

Myten om de faldne engle i Jub 4-5; 7

Jubilæerbogen kan betegnes som *Rewritten Scripture*¹⁶, og dens udgave af englefaldet afviger på afgørende punkter fra den version, som

Demons, red. Jan Doehorn m.fl., WUNT 2. Reihe 412 (Tübingen: Mohr Siebeck 2016), 43-57 (43-45).

15. David Suter, "Fallen Angel, Fallen Priest. The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6-16", *HUCA* 50 (1979), 115-35 (122-24; 131). Himmelfarb mener, at himlen skal forstås som et tempel i Vægternes Bog. Teksten opererer med ideen om et himmelsk tempel, hvis præsteskab bryder de hellige forordninger ved at indgå ægteskab – en problematik, der højest sandsynligt skal spejle forfatterens tid, jf. Martha Himmelfarb, "Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple", *SBLSP* 26 (1987), 210-17 (210-11); Martha Himmelfarb, *A Kingdom of Priests. Ancestry and Merit in Ancient Judaism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2006), 21.

16. Sidnie White Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times. Studies in the Dead Sea Scrolls and related literature* (Grand Rapids/Cambridge: Wm. B.

er indeholdt i 1 En 6-11. Myten er kun et centralt tema i få kapitler (dvs. i 4, 5 og 7) og får derfor ikke samme betydning for teksten, som den derimod har for Vægternes Bog (VanderKam 1999, 154).

En markant forskel til 1 En 6-11 er motivet for englernes nedstigning. De sendes af Gud med henblik på at undervise menneskene i ret og retfærdighed, og deres intentioner er derfor gode (Jub 4,15). Dette ændrer sig først på jorden, hvor de efter flere års ophold har samleje og avler kæmper med menneskekvinderne (Jub 5,1). Ved at understrege englernes oprindelige intentioner fremstilles de ikke som onde, men har større lighedstræk med vildfarne mennesker (Collins 1997, 291). I 1 En 6-11 beslutter englenerne allerede *i himlen*, at de vil opsøge kvinderne, hvilket de sværger på. Når englernes overtrædelser flyttes, bevares den kosmiske balance, idet jorden og himlen holdes som skarpt adskilte størrelser, og sidstnævnte kommer ikke i kontakt med synden (Stuckenbruck 2014, 26).

En central antitese i Jubilærbogen er renhed/urenhed, hvilken løber som en rød tråd gennem hele værket (Fröhlich 2005, 146). Dette markeres bl.a. ved de kultiske aktiviteter, som englenerne udfører i himlen. Eksempler herpå er fejring af ugefesten og omskærelse (Jub 6,17-18; 15,27-28).¹⁷ På den måde skaber teksten parallelitet mellem englenerne og Israel, eftersom førstnævnte overholder og praktiserer de forordninger, som sidenhen bliver Israels særegne identitetsmarkører i pagtsforholdet til Gud. Dette åbner for en opfattelse af himlen som et tempel og englenerne som præster, der fungerer som prototype på det jordiske tempel og den kult, som skal praktiseres der.¹⁸ Jubilærbogens forskydning af englernes overtrædelser er derfor motiveret af et ønske om at skærme himlen og Gud fra synden (VanderKam 1999, 155).¹⁹

Eftersom menneskene skal undervises i ret og retfærdighed, forudsætter teksten, at synden allerede eksisterer på jorden inden englernes ankomst. Englefaldet i Jub 4-5; 7 er blot en enkelt ud af fem fortællinger, der alle berører spørgsmålet om synd, og VanderKam mener, at myten om Adam og Eva figurerer som den bagvedliggende forkla-

Eerdmans Publishing Co. 2008), 12-13; 62; 66.

17. Jacques van Ruiten, "Angels and Demons in the Book of Jubilees", *Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception*, red. Friedrich V. Reiterer m.fl. (Berlin/New York: Walter de Gruyter 2007), 585-609 (591-93).

18. Himmelfarb påpeger, at opfattelsen af himlen som et tempel kun er underforstået i Jubilærbogen, jf. Martha Himmelfarb, "The Book of Jubilees and Early Jewish Mysticism", *Enoch and the Mosaic Torah. The Evidence of Jubilees*, red. Gabriele Boccaccini & Giovanni Ibba (Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2009), 384-94 (390-91; 393-94).

19. Segal argumenterer for, at forskydningen af englernes overtrædelser udelukkende er kronologisk motiveret, jf. Segal 2007, 126-32.

ring på englenes sendelse (VanderKam 1978, 244). Problemet med denne opfattelse er, at myten om Adam og Eva i 3,17-26 ikke omhandler syndens oprindelse. Den belyser derimod, hvordan visse træk ved verden blev til, fx hvorfor dyr ikke kan tale.²⁰ Episoden om Adam og Eva som forklaring på oprindelig synd er en senere tolkning, der først vinder popularitet i det 1. årh. e.Kr. (Reed 2005, 52-53).

Englefaldet beskriver for det første årsagen til syndfloden. Kæmperne spreder kaos på jorden og drager menneskene med ind i deres ødelæggende gerninger, hvorfor de betragtes som medskyldige i, at synden spredes. Jubilærbogen får på denne måde begrundet den straf, som i 1 En 6-11 fremstår uretfærdig, idet syndfloden var rettet mod kæmperne, men ligeledes ramte menneskene. For det andet placerer englefaldet synd inden for den guddommelige orden. Ondskaben fortsætter sin tilstedeværelse på jorden ved ånder, der bliver til som en følge af englene (Jub 10,5). De bliver anført af Mastema – en ond engel, som ikke regnes blandt de nedstegne engle, for de sidder på dette tidspunkt indespærret (Jub 5,6-11; Bergsma 2009, 48; Stuckenbruck 2009, 305; Alexander 1999, 341). Noa fremsætter en bøn om, at ånderne lægges i lænker, men Mastema protesterer i 10,8 med følgende begrundelse: "...for hvis der ikke efterlades mig nogen af dem, kan jeg ikke udøve min viljes herredømme over menneskenes børn. For de er sat til at ødelægge og krænke før min dom, for menneskenes børns ondskab er stor."²¹ Gud lader derpå en tiendedel af ånderne leve, der nu kan fortsætte deres virke, hvilket er en betydelig indskrænkning, som ikke finder sted i 1 En 6-11.²² På den måde gør teksten brug af en kosmisk modstander med mandat fra Gud, der er sat til at forlede menneskene. Mastema minder i høj grad om den satanfigur, som bl.a. optræder i Jobs Bog, og i Jub 10,11 anvendes betegnelsen "satan" også om ham (Alexander 1999, 342; Segal 2007, 176-77). Ånderne får i Jubilærbogen en plads i den guddommelige orden og fremstilles ikke længere som en magtfaktor, der modarbejder Guds vilje. Kontrollen er derfor genoprettet, især ved det faktum at Mastemas virke skal forstås inden for en *Urzeit-Endzeit* typologi

20. Loren T. Stuckenbruck, "The Book of Jubilees and the Origin of Evil", *Enoch and the Mosaic Torah. The Evidence of Jubilees*, red. Gabriele Boccaccini & Giovanni Ibba (Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2009), 294-308 (296-97).

21. James C. VanderKam (red.), *The Book of Jubilees. A Critical Text*, CSCO 510 (Louvain: Peeters 1989). Se derudover: Hammershaimb et al. 2001; Charlesworth 2013.

22. Brand påpeger, at teksten indeholder ideen om en syndscyklus, idet begrundelsen for åndernes fortsatte virke går på menneskenes ondskab. De er indsat til at straffe syndige mennesker, men samtidig vil de lede menneskene ud i flere synds-gerninger, hvorved den enkelte ikke kan bryde dette mønster, jf. Brand 2013, 181.

(Jub 10,9; 11,4-5; Stuckenbruck 2014, 30; Reed 2005, 94-95; Brand 2013, 180).

Gud efterlader ikke menneskene uden et værn mod de onde ånder, eftersom Noa får åbenbaret medicinske praksisser, der beskytter mod angreb (Jub 10,10.13). Dette står i kontrast til 1 En 6-11, hvor denne viden blev tilknyttet de faldne engle. I 7,20 videregiver Noa forordninger til sine sønner, og hvis de overholder dem, kan de ikke påvirkes af ånderne. Dette tegner et billede af en verdensopfattelse, hvor menneskene har fri vilje, idet de selv vælger, om de vil holde budene, men billedet er ikke entydigt. Som anført ovenfor må Noa bede om guddommelig hjælp, fordi hans efterkommere ikke har en chance mod ånderne. Jubilæerbogen forsøger at balancere mellem menneskelig ansvarlighed på den ene side og dæmoniske kræfter på den anden. Mastema og hans ånder forårsager synd, men menneskene kan undgå påvirkning deraf ved at gribe til den åbenbarede lægekunst eller overholdelse af budene (Brand 2013, 195; Stuckenbruck 2009, 303). Som tidligere nævnt spiller englefaldet kun en central rolle i Jub 4-5; 7, og Mastema har heller ikke en særlig markant plads.²³ I Jub 11,1-6 er det menneskene selv, der synder, men ånderne opmuntrer dertil, hvorfor menneskene først skal begynde at synde, førend ånderne kan udøve deres indflydelse (Bergsma 2009, 49).

Udover den seksuelle perversion er instruktionsmotivet også en del af Jubilæerbogen, men til forskel fra 1 En 6-11 omhandler de forbudte kundskaber kun spådom og astrologi. En interessant detalje er i denne forbindelse, at lærdommen ikke er vævet sammen med englenes seksuelle overtrædelser i Jub 4-5; 7. Den er derimod en synd, som menneskene først får kendskab til flere generationer senere. Kainam finder den bevaret på stentavler, og følgerne bliver, at han indgår et blandet ægteskab, således at der bygges bro mellem instruktionsmotivet og den seksuelle overtrædelse (Jub 8,3; 8,5; Stuckenbruck 2014, 31; Reed 2005, 92-3).

Sammenfatning: Myten om de faldne engle anvendes ikke som forklaring på syndens oprindelse men belyser derimod årsagen til syndfloden og placerer synd inden for den guddommelige orden. Englene sendes af Gud for at undervise menneskene, og det er først på jorden, at de går imod hans vilje ved at avle kæmper med kvinderne. Udover den seksuelle perversion er instruktionsmotivet også en inkorporeret del af teksten. Menneskene regnes som medskyldige og straffes herfor med syndfloden. Efterfølgende fortsætter ondskaben på jorden ved Mastema og hans onde ånder, der udøver deres indflydelse på menneskene, hvis menneskene selv begynder at synde. Som et værn mod

23. Efter kap. 11 nævnes Mastema i 18,9-12; 48,1-4; 48,9-19.

ånderne kan de overholde budene eller gøre brug af den åbenbarede lægekunst, hvorfor teksten ikke er entydig omkring fri vilje.

Ideen om de to ånder i 1QS 3-4 og Damaskusskriftet

Ideen om de to ånder er at finde i centrale tekster fra Qumran, og de faldne engle knyttes her ikke sammen med spørgsmålet om synd. Derimod træder enkeltstående repræsentanter for ondskaben ind på den kosmiske scene og virker efter Guds vilje, hvorved hans kontrol og herredømme cementeres (Reed 2005, 99).

Sekthåndbogen rummer både ideen om de to ånder og ideen om en indre tilbøjelighed i mennesket. Teksten opererer med to overjordiske ledere, der repræsenterer de stridende parter i en kosmisk kamp mellem det gode og det onde. Denne krig udkæmpes af Lysenes fyrste (שר אורית)²⁴ og Mørkets engel (מלאך חושך), der begge er skabt af Gud, men hvor kun førstnævnte er allieret med ham (1QS 3,20-21.25).²⁵ Gud er derfor hævet over de to indsatte magter, der begge har mandat fra ham, og teksten anvender ikke en ligeværdig, kosmisk modstander, hvorfor der er tale om en relativ og ikke absolut dualisme. Ved at anvende to engle som frontfigurer i denne kosmiske strid placeres Gud mere i baggrunden, men der hersker ingen tvivl om, at alting i verden er ordnet og forløber efter hans forudbestemte plan (Davidson 1992, 161-62; Brand 2013, 261-62).²⁶

24. Florentino García Martínez & Eibert J. C. Tigchelaar (red.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Vol. 1 (Leiden: Brill 1997). Se derudover: Bodil Ejrnæs, Mogens Müller & Søren Holst (red.), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne* (København: Anis 2003).

25. Det er usikkert, hvilke engle de to betegnelser dækker over. Et forslag går på henholdsvis ærkeenglen Mikael og Belial, hvor sidstnævnte har sin begrundelse i teksten selv, idet der henvises til "Belials herredømme" (בממשלת בליעל) i 1,18.23-24. Det interessante for denne artikel er ikke en præcis identifikation af de to magter, men derimod en belysning af deres rolle. Sekthåndbogen anvender antitetiske par, og de to engle har hver sit ansvarsområde – "retfærdighedens børn" (בני צדק) er underlagt Lysenes fyrste, mens "uretfærdighedens børn" (בני עול) er underlagt Mørkets engel. På den måde udmønter den kosmiske dualisme sig i en social dualisme i 3,20-21, idet menneskene opdeles i to grupperinger, jf. Davidson 1992, 145-48; Brand 2013, 259.

26. Selvom Gud har et overordnet sigte med verden, så er det ikke menneskenes oplevelse, eftersom deres liv er underlagt et modsætningsforhold. De er opdelt i to grupper, men de retfærdige unddrager sig ikke synd. Dette forhold skyldes, at Mørkets engel forleder dem i 3,21-22, til trods for at det netop var blevet fastslået, at de retfærdige var under Lysenes fyrste. Teksten forklarer dette ved at henvise til "Guds hemmeligheder" (רזי אל) i 3,23, hvorved den indeholder en eksplicitering af det misforhold, som det enkelte menneske oplever. Det er ikke muligt at komme

Synd er et udslag af denne kosmiske spænding, hvor Mørkets engel og hans følgeskare af ånder leder menneskene i fordærv, hvilket cementeres i 3,18-24. I 3,25-4,14 glider den kosmiske opdeling over i en etisk dualisme, hvor der fokuseres på menneskelige kvaliteter, som enten står på lysets eller mørkets side. Her er det indre liv i spil, og der opstilles en liste over de træk, som de to ånder frembringer i mennesket, hvilket også er det tætteste, som teksten kommer på at bestemme syndens beskaffenhed (ibid., 264-65). Ideen om prædestination er central fra 4,15-26, hvor det fremhæves, at det enkelte menneske har en indlejret andel af de to ånder i sig. Denne spænding i menneskets indre opfattes som en midlertidig konflikt, idet Gud vil bringe ondskab til ophør ved tidernes ende. På den måde forklarer Sekthåndbogen ideen om en indre tilbøjelighed som en tilstand i mennesket, der har sin ydre årsag hos Mørkets engel og hans ånder, og det er et grundvilkår, som ingen kan undslippe. Denne forklaringsmodel belyser, hvorfor også de retfærdige lever i synd, men selvom de to ånder virker i alle mennesker, så er det forudbestemt, hvem der i sidste ende skal regnes til de retfærdige, og hvem der står tilbage hos de uretfærdige (1QS 4,25-26; ibid., 266-69; Davidson 1992, 296).

I denne verdensopfattelse kan mennesket umiddelbart ikke holdes ansvarligt for sine gerninger, eftersom det ikke er udstyret med et forsvar, der kan stå imod Mørkets engel og hans ånder. Derudover har det ikke mulighed for at påvirke, hvilken gruppering som det i sidste ende vil tilhøre. Menneskets stilling i verden er dog ikke fuldstændig entydig, for i 3,17-18 fastslår teksten, at Gud har skabt det med herredømme over verden. Ydermere forekommer der andre passager i teksten (fx 2,25-3,12; 5,1), som antyder, at mennesket har et reelt valg mht. dets levevis. Denne spænding kan indikere forskellige traditioner i teksten, der ikke er blevet harmoniseret i den redaktionelle proces (ibid., 150; 159-60; 296; Brand 2013, 258).

Sekthåndbogen er en interessant tekst, fordi den sammenvæver ideen om de to ånder med ideen om en indre tilbøjelighed i mennesket. Denne facetterede syndsopfattelse divergerer fra 1 En 6-11, selvom begge tekster betragter jorden som en arena for overjordiske magter. Sekthåndbogen er i høj grad optaget af menneskets indre liv, og Wright påpeger, at teksten har overtaget verdensbilledet fra Vægternes Bog men har videreudviklet antropologien og de dæmoniske elementer (Wright 2013, 169-70). Udover de mange fund fra Første Enoksbog blandt Dødehavsskrifterne, så var Jubilæerbogen også stærkt repræsenteret og har haft stor indflydelse på Qumranmenig-

med en nærmere forklaring på, hvorfor Gud overlader de retfærdige til Mørkets engel, men det er et forhold, som menneskene kan observere og undre sig over, jf. Brand 2013, 260.

hedens teologi. Størstedelen af fragmenterne fra Første Enoksbog dateres forholdsvist tidligt, og på den baggrund har Milik argumenteret for, at menigheden mistede interesse for teksten (Milik 1976, 6-7). Jubilærbogens fragmenter har derimod en senere datering, hvorfor det ikke lader til, at teksten blev "glemt". Dette kan ikke afgøres til fulde ud fra det overleverede materiale, men Jubilærbogen deler et centralt element med Qumranmenigheden, som ikke findes i 1 En 6-11. Onde ånder er vigtige i tekstens verdensbillede, og ligesom i Jubilærbogen har Gud indsat en anfører for dem, hvorved deres funktion er en del af den guddommelige orden (Flint 1999, 46-48; 63; Davidson 1992, 29-30; 322).

Sekthåndbogen trækker ikke tråde til en antediluviansk tid, hvor synden for første gang kan observeres på jorden, men i stedet forklares verdens beskaffenhed ud fra den kosmiske kamp, som har været i gang siden menneskets skabelse, og som vil fortsætte indtil de sidste tider. Den dualistiske opfattelse af verden og mennesket, som Sekthåndbogen indeholder, harmonerer ikke med 1 En 6-11, for selvom den ligeledes gør brug af onde engle, så sidder de efter deres nedstigning indespærret indtil den sidste dom (Davidson 1992, 43; 296; 321; Reed 2005, 100).

En anden central tekst fra Qumran er Damaskusskriftet, hvori Belial²⁷ virker imod menneskene.²⁸ I 4,12-18 fremstilles han som den, der bringer menneskene til fald, og i 5,17-19 bekæmper han Lyse-nes fyrste i den kosmiske kamp mellem det gode og det onde. Her ved anvendes der lig Sekthåndbogen en kosmisk dualisme, hvor den menneskelige verden påvirkes af overjordiske magter, og denne ud-mønter sig i en social dualisme mellem to grupperinger, henholdsvis sektmedlemmerne og dem, der står udenfor (CD 4,14-19; Davidson 1992, 183; Wright 2013, 175). I den kosmiske kamp påvirker de to instanser menneskenes ledere – Moses og Aron på den ene side og Jannes og hans bror på den anden side. Teksten får her belyst, hvorfor falske ledere, der virker imod de guddommelige bud, kan opnå succes. Eftersom Damaskusskriftet henviser til Belial som den overjordi-

27. Belial er nævnt en enkelt gang i Jubilærbogen, nærmere bestemt i 1,19-21, hvor han forleder og anklager Israel foran Gud. Damaskusskriftets forfattere har kendskab til Jubilærbogen, idet der henvises til teksten i 16,2-4. Brand foreslår, at Damaskusskriftet kunne have forsøgt at harmonisere Mastema og Belial fra Jubilærbogen til en enkelt figur, jf. Brand 2013, 225; Flint 1999, 65.

28. Damaskusskriftet indeholder egentlig to syndsopfattelser, hvor den anden omhandler menneskets indre tilbøjelighed. Collins påpeger, at det er bedst at opfatte dem som to separate traditioner, som forfatteren ikke har formået at flette sammen til et harmonisk hele. Dette adskiller teksten fra Sekthåndbogen, der netop var karakteriseret af den tætte relation mellem de to syndsopfattelser, jf. Collins 1997, 379.

ske instans, der står bag personer som Jannes og hans bror, kan deres vildledende handlinger ikke tilskrives egen svaghed, men skal netop finde sin begrundelse uden for dem selv (CD 5,17-19; Davidson 1992, 183; Brand 2013, 224).

Belial er udstyret med tre net – hor, rigidom og besudling af helligdommen – hvilke er tekstens bestemmelser af synden. Med disse forleder Belial menneskene, hvorpå opdelingen af dem bliver en realitet, eftersom det er ikke-medlemmerne af sekten, der lader sig “indfange” af dem. Nettene fører først og fremmest til synd. Menneskene synder, fordi nettene får dem til at misforstå Guds bud. De genkender derfor ikke Belials snarer, men forveksler dem med retfærdighed (CD 4,16-17). Dette kan finde sted, eftersom perioden tilhører Belial, der har fået mandat fra Gud til at fordærve menneskene. Tiden er derfor karakteriseret ved ondskab, og det er afgørende for sekten at holde sig fri af dem, der er under påvirkning fra Belial. Det er et midlertidigt virke, som han er blevet tildelt, idet sekten venter en fremtidig forløsning, hvorefter hans magt er brudt (CD 3,20; 4,12-13; 6,14-7,4; Davidson 1992, 181-82; Brand 2013, 221-22).

Belial forleder ikke kun menneskene, for han optræder også, når syndere, der er fanget i et eller flere af hans net, skal tilintetgøres (CD 8,1-5). På den måde er det både ham, som fordærver menneskene, men også ham, som udfører straffefunktionen ved de eskatologiske begivenheder. Som tidligere nævnt er Belials virke i høj grad anvendt som forklaring på den sociale dualisme, der skiller sektmedlemmer fra udenforstående. Tekstens fokus ligger især på, hvordan ikke-medlemmer lader sig forlede af Belial, men det betyder ikke, at sekten fuldstændig undgår en negativ påvirkning fra ham. Belials straffefunktion er nemlig møntet både på dem, der står uden for sekten, og medlemmer, der har overtrådt budene (CD 8,1-3; 12,2-6; *ibid.*, 225; 231). Derved rummer Damaskusskriftet en spænding, eftersom muligheden for frafald forekommer, samtidig med at teksten overordnet set er præget af en determinisme, hvor Guds kontrol gennemsyrrer alt. Belial virker inden for denne ramme, og hans funktion illustrerer for sekten, hvorfor ikke-medlemmer vedbliver med at synde og afvise budene. Han fremstilles derfor som den ansvarlige instans for menneskenes fejltagelser gennem historien, hvor han har modarbejdet dem via deres egne ledere. Perioden er utvetydigt underlagt ham, eftersom han har formået at forlede menneskene, der nu ikke længere genkender de guddommelige bud (CD 4,16-17; 5,17-19; Davidson 1992, 178; 184; Brand 2013, 221; 224-26).

De to tekster fra Qumran er ikke synderligt interesseret i englefaldet²⁹ fra 1 En 6-11 men har derimod en anden brug af onde engle. Selvom både Vægternes Bog og Jubilærbogen er fundet blandt Dødehavsskrifterne, så overtager Sekthåndbogen og Damaskusskriftet ikke de to teksters syndsopfattels, men er optaget af den kosmiske kamp, som finder sted mellem to engle under Guds befaling. Dette kunne tyde på, at menigheden har haft en interesse i Vægternes Bog og Jubilærbogen mht. til andre emner (fx angående kalenderspørgsmål), mens synd er en problemstilling, som de i høj grad løste i relation til menighedens egne teologiske interesser.

Sammenfatning: Begge tekster opererer med en dualistisk verdensopfattelse, hvor Gud tildeles en uantastelig kontrol med verden, og hvor kampen mellem det gode og det onde udkæmpes af to engelinstanser. Sekthåndbogen kombinerer ideen om menneskets tilbøjelighed med ideen om de to ånder, og synd bestemmes som indre tendenser i mennesket, der udvirkes af Mørkets engel. På den måde påvirkes menneskets indre liv af ydre faktorer, og ideen om prædestination er en inkorporeret del af teksten, hvorfor mennesket ikke kan holdes ansvarlig for synden. I Damaskusskriftet karakteriseres synd som Belials net, og han forleder menneskene med det resultat, at de ikke genkender de guddommelige bud. Sektens medlemmer udskilles således fra ikke-medlemmer. Damaskusskriftet er præget af et deterministisk verdenssyn, men til trods for dette er frafald en mulighed, hvilket ligger som en spænding i teksten.

Konklusion

Jeg har i denne artikel forsøgt at vise, at der trods teksternes overensstemmelser forekommer så store teologiske forandringer i Jubilærbogen, Sekthåndbogen og Damaskusskriftet, at indflydelsen fra Vægternes Bog mht. syndsspørgsmålet er begrænset.

Jubilærbogen overtager englefaldets basiselementer, hvilket gør myten genkendelig, men en nærmere analyse af tekstens udgave har vist, at det er helt andre pointer, som bliver udledt deraf. Først og fremmest interesserer Jubilærbogen sig ikke for syndens oprindelse, hvorfor dens inddragelse af englefaldet anvendes som forklaring på syndflodens komme og til at indføje ondskaben i den guddommelige orden. Teksten er præget af begrebsparret renhed/urenhed, og derfor holdes himlen fuldstændig adskilt fra englenes overtrædelser. Ligele-

29. Damaskusskriftet henviser kort til englefaldet i 2,17-19.

des er teksten i højere grad optaget af at placere ansvaret for synd hos menneskene, og derfor kan de onde ånder først udøve deres indflydelse, hvis menneskene selv tager initiativ til at synde. Ånderne er underlagt Mastema, der har mandat fra Gud til at udøve sin indflydelse på jorden. På den måde foretager Jubilæerbogen vitale teologiske ændringer efter de interesser, som præger teksten, og derfor fremstiller den englefaldet i en udgave med andre fokuspunkter.

Selvom fundet af fragmenter fra Vægternes Bog blandt Dødehavsskrifterne tydeligt viser, at Qumranmenigheden kendte teksten, så overtager den ikke englefaldet som forklaring på syndens tilblivelse. Sekthåndbogen og Damaskusskriftet interesserer sig ikke for syndens oprindelse, men er derimod fokuseret på den synd, der foregår i nutiden, og den forklares ud fra faktorer, der virker både i og uden for mennesket. To engle er involveret i en kosmisk kamp, og teksterne er således præget af flere former for dualisme. Mørkets engel og Belial har begge onde ånder til deres disposition, men disse er ikke opstået i kølvandet på englefaldet, men har ligesom deres anførere eksisteret siden begyndelsen. Teksternes anvendelse af en repræsentant for ondskaben minder i højere grad om Jubilæerbogens brug af Mastema end om 1 En 6-11, hvor hverken Semjaza eller Azazel får et selvstændigt virke.

Analyserne har vist, at de tre tekster i høj grad anlægger deres egen vinkel på spørgsmålet om synd, og at kendskabet til Vægternes Bog ikke har betydet en overtagelse af dens version af englefaldet. Derimod har teksterne i flere henseender udarbejdet teologiske pointer, der står i kontrast til Vægternes Bog.

Septuagintas betydning for udfoldelsen af nytestamentlig teologi

Første del: Problemstillingen

Professor dr. theol.

Mogens Müller

Abstract: The old Greek translation of the sacred books of Judaism, the so-called Septuagint, became the first Bible of the Christian Church. Among other things, this meant that much of the vocabulary and many of the theological concepts of the Jewish sacred texts were already available in a Greek form. On the other hand, this fact also had the consequence that the understanding of the underlying Hebrew text and its eventual interpretation by the translators were taken over by the New Testament authors, beginning with the apostle Paul. The first part of this article summarizes parts of the discussion of the role of the Septuagint as the 'Bible' text of the New Testament and its impact on the formation of New Testament theology

Keywords: Hebrew Bible – Masoretic text – Septuagint – Septuaginta-Frömmigkeit – translation – praeparatio evangelica – biblical theology.

1. Indledning

Det er vanskeligt at overvurdere Septuagintas betydning for det sprog og den forestillingsverden, som forfatterne til de nytestamentlige skrifter ikklædte deres teologi. Den omstændighed, at jødedommens hellige bøger allerede forelå i græske oversættelser, gjorde, at det teologiske vokabular i det store og hele på forhånd lå fast og ikke først skulle "opfindes". Dette arbejde havde oversætterne bag det, der blev til Septuaginta, tilendebragt i de sidste århundreder før vor tidsregnings begyndelse.

Om disse oversætteres gengivelser også ind imellem kunne være udtryk for en bevidst fortolkning, er et spørgsmål for sig. Således er det stærkt omdiskuteret, om man kan tillægge oversætterne en særlig teologi.¹ En afgørelse heraf bliver heller ikke lettere af, at mange af de afvigelser, som den græske oversættelse udviser i forhold til Biblia Hebraica, i dag forklares ved, at oversætterne efter meget at dømme ind

1. Se hertil Mogens Müller, "Theology in the LXX?", *The Oxford Handbook of the Septuagint*, red. Alison G. Salvesen & T. Michael Law (Oxford: Oxford University Press; under udgivelse).

imellem har lagt en anden hebraisk tekst til grund for deres gengivelse end den, vi i dag kender som den masoretiske. Her må forskningen således formode, at allerede den hebraiske tekst har været i bevægelse, og at masoreterne og de traditioner, de bygger på, har korrigeret og fortolket i lige så høj grad som de græske oversættere.²

Under alle omstændigheder gælder det, at Septuagintas tekst i mange tilfælde og undertiden i længere passager har en ganske anden ordlyd end Biblia Hebraica. Dertil kommer så spørgsmålet om omfanget, idet de store Septuaginta-håndskrifter også indeholder den gruppe af bøger, som i reformationskirkernes sprogbrug benævnes De Gammeltestamentlige Apokryfer, i katolsk tradition kaldes deuterokanoniske, og hvoraf to består af en række tilføjelser til henholdsvis Esters Bog og Daniels Bog. Endelig kan den anderledes rækkefølge og den deraf følgende forskellige opdeling i tre grupper også spille ind. Fx omtaler Matthæusevangeliet profeten Daniel og må derved antages i lighed med Septuaginta at have anbragt dette skrift i gruppen Profeterne.

Så når man stiller spørgsmålet om Septuagintas betydning for udfoldelsen af nytestamentlig teologi, må man skelne mellem, hvad der kan have været bevidst fortolkning fra oversætternes side, og hvad de – formodentlig ubevidst – siden gav anledning til ved den gengivelse, som de valgte. Men i grunden var effekten den samme, og med alle de usikkerhedsmomenter, der nødvendigvis hæfter sig ved en besvarelse af disse spørgsmål, kan det konstateres, at vi i den nytestamentlige litteratur adskillige steder støder på en brug af jødedommens hellige bøger, som ikke ville have været mulig, hvis forfatterne alene havde haft adgang til den hebraiske tekst. Hvis den pågældende forfatter overhovedet var i stand til at læse den. Så opdeler man brugen i henholdsvis overtagelse af sprogbrug, dvs. vokabularium, inddragelse i skikkelse af citater og tydelige allusioner og brug af bibelteksten, der alene er mulig på grundlag af den græske oversættelse,³ er det især den første og den sidste kategori, der her skal interessere os.

2. En forsker, der har offentliggjort en længere række artikler om denne problematik, er Adrian Schenker. Se dog også hans monografi *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel*. FRLANT 212 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006). Se også Frederik Poulsen, *God, His Servant, and the Nations in Isaiah 42:1-9*. FAT 2. Rh. 73 (Tübingen: Mohr Siebeck 2014), 159-162.

3. Således f.eks. R. Timothy McLay, *The Use of the Septuagint in New Testament Research* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 2003), 144. Denne undersøgelse udmærker sig ved ikke blot at beskæftige sig med spørgsmålet om, hvad det er for en tekst, der synes at ligge til grund for den enkelte nytestamentlige forfatters brug, men også at have et kapitel om "The Impact of the LXX on the New Testament" (137-170).

Første gang, vi kan iagttage en eksplicit bevidsthed om, at der er forskelle mellem den hebraiske bibeltekst og den græske oversættelse, er omkring midten af det 2. århundrede, nemlig hos Justin.⁴ Derfor er det vanskeligt, eller ligeud umuligt, at sige noget sikkert om, hvorvidt nytestamentlige forfattere bevidst kan have fravalgt den hebraiske tekst til fordel for den græske gengivelse. Hvor man tidligere i fortolkningen kunne forestille sig noget sådant for fx Matthæusevangeliets vedkommende, forklarer fortolkere i dag eksempler på større nærhed til den hebraiske teksts ordlyd end til Septuagintas med forekomsten af reviderede oversættelser, der netop tilstræbte fuldstændig overensstemmelse med en stadig mere uniformeret hebraisk tekst.⁵ Men hvor det kan formodes, at forfatteren til Matthæusevangeliet har behersket hebraisk, synes det ikke at gælde forfatteren til Lukas-skrifterne, der i så fald alene har haft adgang til den græske tekst. Men én ting er tekstens ydre skikkelse og muligheden for at identificere den. Noget helt andet og nok så afgørende er dens indhold.

2. En særlig Septuaginta-fromhed?

Én ting er at besvare spørgsmålet om, hvilken bibeltekst Paulus og de andre tidlige kristne forfattere betjente sig af. En anden ting er spørgsmålet om, hvorvidt og i givet fald hvor stor betydning det fik for udformningen af de tidligste skriftlige udtryk for Kristus-troen. Hvad betød det her, at disse første Kristus-troende forfattere frivilligt eller ufrivilligt så at sige var eller kom i den græske udgaves vold?

I løbet af 1900-tallet har en række forskere søgt at vise, at de græske oversættelser af jødedommens hellige skrifter – ganske vist i forskellig grad – også implicerede en indholdsmæssig hellenisering af den jødiske religion, som faktisk kom til at vise sig at være en vigtig faktor i de tidligste Kristus-troendes skriftreception. Så selv om vi skelner mellem på den ene side en mere værdineutral prægning af teologiske nøglebegreber og på den anden side en egentlig fortolkning i den græske gengivelse, så blev det under alle omstændigheder det foreliggende resultat, der blev grundlaget for de tidlige Kristus-troende forfatters skriftinddragelse og teologiske vokabular.

4. Se hertil f.eks. Mogens Müller, *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas* (København: Anis 1994), 54-57.

5. Det er således konklusionen i Marten J.J. Menken, *Matthew's Bible. The Old Testament Text of the Evangelist*, BEThL 173 (Leuven: Peeters 2004).

Således kunne Adolf Deissmann (1866-1937)⁶ i sin Paulus-monografi fra 1911 – her anført efter andenudgaven fra 1925⁷ – om Septuaginta skrive (69):

Diese griechische Bibel, im welthistorischen Sinne ein westöstliches Buch, ist eine Anpassung des östlichen Glaubens an die westliche Welt und ermöglichte eine überaus wirksame Propaganda für den Einen Gott der Juden auch bei den in der Vielgötterei müde und unsicher gewordenen Heiden.

I den følgende tid finder vi repræsentanter for såvel en positiv som en negativ vurdering af en sådan Septuaginta-afhængighed. For kan man anskue Septuaginta som udtryk for en positiv udvikling af jødedommen i en mere åben og etisk orienteret retning, så kan den selvsamme udvikling også bedømmes negativt som en uheldig entydiggørelse. En sådan også kritisk holdning til Septuaginta optræder hos Charles Harold Dodd (1884-1973) i hans *The Bible and the Greeks* fra 1935. Heri undersøger Dodd under overskriften “The Religious Vocabulary of Hellenistic Judaism” forholdet mellem den hebraiske tekst og den græske oversættelse for henholdsvis gudsbetegnelserne, loven, begreberne retfærdighed, nåde og sandhed, begrebet synd og begrebet forsoning.

For alle fem områders vedkommende kan Dodd konstatere en væsentlig forskel. Hvad gudsnavne angår, kan en længere række af steder forstås som en monoteistisk targum af den hebraiske tekst snarere end en ordret oversættelse. Praktisk taget enhver indrømmelse til polyteisme er her elimineret, og den jødiske religion kommer til at fremstå som en monoteistisk tro på en måde, som det ikke var tilfældet i nogen anden religion i den hellenistiske verden.

Ikke mindre betydningsfuld blev oversættelsen af *tora* med νόμος. “Νόμος is by no means an exact equivalent for תּוֹרָה, and its substitution for the Hebrew term affords an illustration of a change in the ideas associated with the term – a difference in men’s notion of what religion is.”⁸ Tilmed er gengivelsen stærkt misvisende i forhold til den hebraiske tekst, selv om den er kendetegnende for hellenistisk

6. I det følgende støtter jeg mig for det forskningshistoriske til dels på Hans-Joachim Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1959), 1-42.

7. Adolf Deissmann, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*. Zweite völlig neubearbeitete und vermehrte Auflage (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1925). Bogen bygger på forelæsninger holdt i Uppsala i 1910 og udkom også på svensk i 1910 med en andenudgave i 1918.

8. Charles Harold Dodd, *The Bible and the Greeks* (London: Hodder & Stoughton (1935) ³1964 = ²1954) 25.

jødedom. “Thus the prophetic type of religion was obscured, and the Biblical revelation was conceived in a hard legalistic way” (Dodd 1964, 25). For hvor *tora* i sin mest omfattende betydning gælder såvel guddommelig undervisning som åbenbaring, dér omfatter νόμος principperne for liv og handling. Så de to begreber overlapper alene hinanden i betydningen “lov”.⁹

En tilsvarende forandring mener Dodd at kunne konstatere med hensyn til begreberne retfærdighed, barmhjertighed og sandhed, hvor de hebraiske gloser תִּרְוּנָה, רַחֲמִים og מִשְׁפָּט gennemgående oversættes med δικαιοσύνη, ἔλεος og ἀληθεία/πίστις. For det første eksemplets vedkommende gælder det, at hvor retfærdighed i græsk sprogbrug tenderer i retning af det snævrere “retfærd (justice)”, går betydningen for den hebraiske ækvivalent imod en bredere forståelse. Hvad barmhjertighed angår, bliver derivatet *hasidim* almindeligvis gengivet med ὄσιοι, og begrebet ἐλεημοσύνη kan overlape δικαιοσύνη.¹⁰ For מִשְׁפָּט's vedkommende giver gengivelserne med henholdsvis ἀληθεία og πίστις et klart fingerpeg om den forandring, der sker i forhold til almindelig græsk sprogbrug.¹¹

For begrebet synd er billedet noget mere broget, men Dodd mener dog at kunne konkludere, at LXX anvender et bemærkelsesværdigt fattigere ordforråd om det etiske end den hebraiske tekst, idet der desuden er en stærk tendens til at indordne al slags ond adfærd under begreberne ἀδικία og især ἀνομία. “The LXX version tended to

9. Se Dodd (1964), 40: “When divine teaching is of the nature of commandments regulating conduct, and when the principle of life is conceived as dictated by a legislative authority, then νόμος and תִּרְוּנָה have approximately identical meaning.” Ifølge Dodd er det sådan, begrebet anvendes i Matthæusevangeliet, Lukasskrifterne og Hebræerbrevet samt i Jakobsbrevet, hvor det dog også kan bruges i den videre betydning, som det græske begreb har. I LXX kan det optræde i den begrænsede betydning, men også som gengivelse af *tora* i dette begrebs videre betydning, “thus giving a misleading legalistic tone to much of the Old Testament” (41). Ifølge Dodd følger Johannesevangeliet helt LXX, mens Paulus gennemgående bruger begrebet i den betydning, som det hebraiske og det græske er fælles om, men desuden i to mere omfattende betydninger, nemlig dels den, der korresponderer med *tora* som oversat i LXX, dels den rent græske videre betydning, “for which תִּרְוּנָה provides no parallel, and his leanings to the Greek side are more significant than his leaning to the Hebrew side” (41).

10. Se Dodd (1964), 65. Denne “overlapping” “is explained partly by the lack of any quite exact equivalence between the Greek and the Hebrew words, but more significantly by the tension within Judaism between the older and more humane religion, of which the prophets are the leading exponents, and the growing legalism of the period in which the LXX translation was made.”

11. Dette afspejler sig enkelte steder i NT som fx 1 Kor 12,9; 13,2; Luk 17,5, hvor πίστις optræder som en særlig nådegave. Se Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, red. Kurt Aland & Barbara Aland (Berlin: de Gruyter ⁶1988) s.v. 2bζ.

stereotype this legalistic notion of sin in Hellenistic Judaism” (Dodd 1964, 80). Endelig sker der også en væsentlig betydningsændring, når LXX gengiver det for kulten centrale sonebegreb פֶּחַח med ἰλάσκεσθαι og derved flytter det over i det etiske.¹² Dodd drager heraf den mere overordnede slutning:

Thus Hellenistic Judaism, as represented in the LXX, does not regard the cultus as a means of pacifying the displeasure of the Deity, but as a means of delivering man from sin, and it looks in the last resort to God himself to perform that deliverance, thus evolving a meaning of ἰλάσκεσθαι strange to non-biblical Greek (Dodd 1964, 93).

Begrebet Septuaginta-fromhed er især forbundet med navnet Georg Bertram (1896-1979), som i en række afhandlinger,¹³ derunder en artikel under stikordet “Septuaginta-Frömmigkeit” i tredjuegaven af *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* fra 1961,¹⁴ fremhævede, at den græske oversættelse grundlæggende lagde op til en større vægtlægning på en “ord-gudstjeneste” end på tempel, offertjeneste og præsteskab.¹⁵ Tidligere, i 1957, havde Bertram offentliggjort en artikel med titlen “Praeparatio evangelica in der Septuaginta”. Denne forberedelse for evangeliet er ikke alene til stede dér, hvor Septuagintas tekst har en tydning eller har skabt de formuleringer eller forestillinger, der optræder i NT. Den er desuden virksom dér, hvor den græske tekst nøje afspejler den masoretiske. Således kan Bertram konkludere:

12. Dodd (1964), 89: “This seems to be an entirely new usage, with no pagan parallels. The development of meaning lies in the realm of religious experience and theology, not in the realm of philology.”

13. Se Georg Bertram, “Vom Wesen der Septuaginta-Frömmigkeit”, *WdO* 2 (1954-1955), 274-284; “Praeparatio evangelica in der Septuaginta”, *VT* 7 (1967), 225-249. Forud gik studierne “Umschrifttext und religionsgeschichtliche Erforschung der LXX”, *BZAW* 66 (1936), 97-109; “Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisheit in der griechischen Übersetzung des AT”, *ZAW* 54 (1936), 153-167; „Der Sprachschatz der LXX und der des hebräischen Alten Testaments”, *ZAW* 57 (1939), 85-101, samt en længere række artikler i Gerhard Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1933ff.)

14. *RGG*³, 5 (1961), 1707-1709. En tilsvarende artikel optræder ikke i 4. udgave.

15. Jf. Hans Hübners tilslutning til denne opfattelse i *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band I Prolegomena* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990), 62: “Weist Georg Bertram mit Recht auf den Sachverhalt hin, daß mit der LXX die alttestamentliche Religion zur Religion des Wortes wurde, da nicht mehr Tempel, Opferdienst und Priestertum im Mittelpunkt der Frömmigkeit standen, sondern der Wortgottesdienst der Synagoge, so korrespondiert dies der Tendenz der LXX zu einer gegenüber der Biblia Hebraica stärkeren Betonung des theologischen Moments.”

Trotz aller Hellenisierung des semitischen Monotheismus in der Septuaginta und trotz aller judaistischen Begrenzung und Selbstbeschränkung der Synagogengemeinden, die hinter der Septuaginta stehen, geht es im griechischen Alten Testament weder um Assimilation des Judentums an die hellenistische Kultur noch auch um die Absonderung und Reinerhaltung des Judentums in dieser heidnischen Welt. Vielmehr hat die Septuaginta unwillkürlich und ohne bewusste Arbeit der Übersetzer und Ausleger, ohne die Tätigkeit der Schriftgelehrten, die Voraussetzungen geschaffen für die Verbreitung der Botschaft des Neuen Testaments in der griechisch sprechenden Welt. In diesem Sinne enthält das griechische Alte Testament in der Übersetzung der Septuaginta in ihrem sachlichen Verständnis wie in der Prägung der griechischen Sprache zur Trägerin der alttestamentlichen Offenbarung Praeparatio evangelica. Und darin beruht die geschichtliche Bedeutung der Septuaginta (Bertram (1967), 249).

Indirekte får Bertram i dette medhold fra den jødiske religionshistoriker Hans-Joachim Schoeps (1909-1980). Schoeps kunne således i sin monografi *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte* fra 1959 betegne “das Problem eines besonderen LXX-Denkstils und einer eigenen LXX-Frömmigkeit” som en negativ faktor.¹⁶ Schoeps nævner her for det første “die *missionarische* Abzweckung der Septuaginta” og for det andet, i forlængelse af Dodd, tendensen “das Judentum zu *ethisieren*”. Endelig anfører Schoeps hele den psykologisk-pædagogiske orientering, som præger LXX og betragter Loven og Profeterne under synsvinklen παιδεία. “Dieses pädagogische Interesse gehört eng der anthropozentrisch-humanistischen Frömmigkeit des hellenistischen Judentums an.”¹⁷

Her overfor står en af nyere Septuaginta-forsknings fremtrædende repræsentanter, Robert Hanhart (født 1925), der bestemmer forandringen til at være udtryk for en uddybning af den hebraiske teksts trosvidnesbyrd, når han om den græske oversættelse kan skrive,

daß dem Übersetzungswerk die Dimension einer neuen, bis dahin nicht gekannten Tiefe der Einsicht in das zu eigen wird, was das Wesen des alttestamentlichen Zeugnisses ausmacht, einer Dimension, die dann auch in der Übernahme des griechischen AT durch die ersten neutestamentlichen Zeugen, obwohl theologiegeschichtlich auch hier

16. Schoeps (1959), 17.

17. Schoeps (1959), 20. Schoeps henviser her til endnu en artikel af Bertram, „Der Begriff Erziehung in der griechischen Bibel”, *Imago dei. Beiträge zur theologischen Anthropologie*. FS Gustav Krüger, red. Heinrich Bornkamm (Gießen: Alfred Töpelmann 1932), 33-51.

der Lxx lediglich die Bedeutung eines Abbildes des ursprünglichen alttestamentlichen Zeugnisses zukommt, nicht verloren geht oder wieder verdrängt wird, sondern zum mitbestimmenden Element in der Formulierung der neutestamentlichen Zeugnisaussage wird.¹⁸

Så hvad enten det anskues som en kulturel tillempning, en ændring til en mere ord- end kultorienteret religion, en etisering, en værdifuld uddybning eller en betænkelig indsnævring af grundlæggende teologisk centrale begreber i Biblia Hebraica, så hersker der altså enighed om, at Septuaginta i vigtige henseender fremstår med en mærkbar anden teologisk profil end det hebraiske forlæg. Derfor har det haft stor betydning for bibelreceptionen i Det Nye Testamente, at den i alt væsentligt knyttede til ved den græske og ikke den hebraiske version. Men på grund af den stærke orientering i retning af *Hebraica veritas* i reformationskirkerne og dermed i den nordvesteuropæiske universitetsteologi har der indtil for nylig kun været en svag bevidsthed om, at Septuaginta på denne måde blev kirkens første Bibel.¹⁹ Det er først for nylig, at forskningen – som Hans Hübner har formuleret det – har erkendt: “Die *veritas Hebraica* (Hieronymus) hat in dieser Hinsicht sicherlich keinen Vorsprung vor der *veritas Graeca*” (Hübner 1990, 61).

Hvor der er skrevet meget om Septuagintas indflydelse på Det Nye Testamente ved at være den tekst, der i overvejende grad lå til grund for de nytestamentlige forfatters skrifthbrug, har jeg ikke kunnet finde megen litteratur, der tematisk behandler spørgsmålet om den gamle græske oversættelses betydning for udfoldelsen af nytestamentlig teologi.²⁰ For hvad har det konkret betydet, at man gennemgående har haft et formidlet forhold til den hebraiske Bibel?

3. Paulus, det ældste vidne

Det kan ikke konstateres for tit, at Paulus er det ældste vidne om Kristus-troen, som vi kender, og at han er den eneste nytestamentlige forfatter, som vi ved noget konkret om, også selv om vi her stort set må se bort fra Apostlenes Gerninger. Selv om han uomtvistelig var

18. Robert Hanhart, “Die Bedeutung der Septuaginta-Forschung für die Theologie”, *TEH* 140 (1967), 38-64 (43).

19. At rehabilitere Septuaginta som et fuldgyldigt udtryk for kirkens Det Gamle Testamente var hovedanliggendet i min *Kirkens første Bibel*, Müller (1994).

20. Således behandler McLay, *The Use of the Septuagint in the New Testament* kun kort (146-148) “The Vocabulary of the LXX and the NT”.

en hellenistisk jøde, der magtede det græske sprog, indicerer hans fortid som ivrig farisæer (se Gal 1,13-14; 1 Kor 15,9; Fil 3,6), at han også var hjemme i det hebraiske sprog. Så hvor det om den noget yngre samtidige, Josefus, kan gælde, at han primært har haft et forhold til jødedommens hellige skrifter på hebraisk og åbenbart i hvert fald ikke til at begynde med mestrede det græske og derfor måtte have hjælp til oversættelsen af *Den Jødiske Krig*,²¹ dér ved vi for lidt om Paulus til at kunne sige noget sikkert om, hvilken udgave der lå forrest i hans bevidsthed, den hebraiske eller den græske. Men hvad vi kan konstatere, er, at han i sine breve i overvejende grad har benyttet sig af eksisterende græske oversættelser, idet nogle af afvigelserne fra den senere Septuaginta-tekst kan skyldes benyttelsen af reviderede oversættelser og ikke fortrinsvis – som man tidligere antog – at han citerede efter hukommelsen.

Dermed kom de gamle græske oversættelser også til at præge Paulus' teologiske sprogbrug. Og da Paulus' breve næppe alene har eksisteret i isolerede miljøer, men med gode grunde – i hvert fald for en dels vedkommende – kan forudsættes bekendte for fx forfatteren til Markusevangeliet, kan adskilligt af hans teologiske ordforråd være trængt ind også i evangelieoverleveringen, inklusive Apostlenes Gerninger. Og det samme må antages at være tilfældet med den øvrige nytestamentlige brevlitteratur, hvor dog Hebræerbrevet indtager en særstilling ved sin udstrakte og direkte brug af Septuaginta. Helt for sig selv står her Apokalypsen. Men til trods for at dette skrift ikke befinder sig i den paulinske slipstrøm, benytter det også foreliggende græske oversættelser.

I forlængelse heraf kunne Deissmann i sin tid karakterisere jøden Paulus på følgende måde:

Paulus ist bis zuletzt frommer Bibel-Jude gewesen, Septuaginta-Jude. Was ihn von den anderen Diasporafrommen an diesem Punkte unterschied, war die Erkenntnis, daß in Christus das Gesetz seine verpflichtende Kraft verloren und die Verheißungen ihre Erfüllung gefunden haben. Aber die religiöse und ethische Gesamtgehalt der Septuaginta ist ihm die selbstverständliche Voraussetzung auch seiner christlichen Frömmigkeit (Deissmann 1925, 79).

Samme forståelse genfinder vi hos Otto Michel (1903-1993) i hans *Paulus und seine Bibel* fra 1929. Michel ser desuden Emil Kautzsch' resultat fra hans undersøgelse *De veteris testamenti locis a Paulo apo-*

21. Se hertil Mogens Müller, „Josephus und die Septuaginta“, *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*, red. Wolfgang Kraus m.fl. WUNT 252 (Tübingen: Mohr Siebeck 2010), 638-654, især 651-654.

stolo allegatis fra 1869 for stadfæstet: Paulus har hverken forsætligt grebet tilbage til den masoretiske tekst eller bevidst foretrukket urteksten frem for den græske Bibel. Det gælder også, selv om den hebraiske tekst indeholder fejl og unøjagtigheder, sådan som en sammenligning af Gal 3,17 med Ex 12,40 viser det.²²

Michel fortsætter med at nævne, at selv dér, hvor den masoretiske tekst faktisk kunne passe bedre til Paulus' anliggende, benytter han Septuaginta, som når han fx i 1 Kor 2,16 i gengivelsen af Es 40,13 har $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$, hvor den masoretiske tekst måtte gengives $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$.²³ For det var ikke sådan, at Paulus ikke fuldt ud var i stand til "den hebräischen Urtext seiner Bibel zu lesen, aber er lebt und arbeitet nur mit seiner griechischen Bibel. Damit hat sich die Frage nach dem massoretischen Text ihre Erledigung gefunden."²⁴

Som allerede nævnt bliver denne LXX-afhængighed tolket negativt af Schoeps, der ligeud hævder, at "daß die Quelle vieler paulinischer Mißverständnisse hinsichtlich der Beurteilung von Bund und Gesetz in der legalistischen Perspektivenverzerrung des hellenistischen Judentums zu suchen ist."²⁵ Dette udfører Schoeps siden i sin bogs kapitel 5, "Die Gesetzeslehre des Apostels Paulus", hvis sjette og sidste afsnit tilmed bærer overskriften "Das grundlegende paulinische Mißverständnis" (Schoeps 1959, 224-230). Det er naturligvis stærkt værdiladet på denne måde at tale om misforståelse. Men indirekte bekræfter det, at adskilligt kunne være kommet til at se ganske anderledes ud, hvis Paulus og de øvrige tidlige kristne forfattere ikke havde haft de gamle græske oversættelser.

22. Se Otto Michel, *Paulus und seine Bibel*, BFChTh 2. Rh. 18 (Gütersloh: Bertelsmann 1929), 55-68 (68).

23. At LXX-tekstens $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ i virkeligheden er afgørende for Paulus' argumentation i 1 Kor 2, skal vi se nedenfor.

24. Ibid. Michel har (74-75) en oversigt over citaterne i Romerbrevet, Korintherbrevene og Galaterbrevet med bestemmelser af, om der er citeret "wörtlich", "ein anderer Text", "ungenau", "frei", eller om teksten er "absichtlich verändert". I mit eksemplar, der har tilhørt Olof Linton, har denne omhyggeligt talt det hele sammen: 31 steder er "wörtlich zitiert", 14 viser "anderer Text", 15 er "ungenau zitiert", 13 "frei zitiert" og 21 "absichtlich verändert". Disse tal er hos Linton yderligere adderet med det resultat, at 45 citater tilhører de to første kategorier, 49 de sidste tre, idet summen af citater er 94.

25. Schoeps (1959), 18. For en ligeledes positiv besvarelse af spørgsmålet om Paulus forhold til LXX, se E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (London: Oliver and Boyd 1957), 10-20.

4. Foreløbig sammenfatning

Kan man hos Dodd og Schoeps få det indtryk, at vi her står over for en ny udgave af skelnen mellem et oprindeligt, fyldigere betydningsindhold i den hebraiske tekst over for en tilrettet og afgrænsende i den græske, bliver der tale om en slags parallel til forestillingen om en gammel, israelitisk, "hebraisk" religion, der udmærkede sig positivt i forhold til den degenererede jødedom, der opstod engang efter eksilet, en opfattelse, der går tilbage til W.M.L. de Wette (1780-1849),²⁶ og som har haft en lang virkningshistorie. Her overfor står Bertram med en trods alt mere positiv holdning til Septuaginta som en forberedelse til den teologi, vi finder i Det Nye Testamente, mens altså Hanhart søger at undgå en grundlæggende dikotomi ved at hævde, at den græske oversættelse først og fremmest afdækker en dybere betydning, der faktisk også er til stede i den hebraiske tekst.

Måske er tiden kommet til i en vis grad at opgive denne forudsatte dikotomi mellem jødedom og hellenisme²⁷ og i stedet arbejde ud fra den forståelse, at Septuaginta ikke så meget repræsenterer en særlig afgrænselig hellenistisk udgave af jødedommen, som den afspejler, hvordan det fortolkningsunivers så ud, som i hvert fald kredse inden for jødedommen som sådan levede i på den tid, hvor de græske oversættelser kom til verden. Dermed er der i givet fald først og fremmest tale om et sprogligt skel.

For selv om det selvfølgelig gælder, at de forskellige græske gloser, der er valgt i oversættelsesprocessen, ikke kan undgå at medbringe i hvert fald dele af det betydningspotentiale, som de havde forvejen, så er det modsatte også tilfældet. For gloser henter også hele tiden indhold fra den kontekst, de optræder i. Og diasporajødedommen, der eksisterede på afstand af kulten i Jerusalem – vi må gå ud fra, at templet i Heliopolis ikke var trådt i dets sted – må allerede af den grund have indeholdt tendenser til en mindre kultisk og tilsvarende

26. Se Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (Neukirchen: Neukirchener Verlag [1956] ²1969) 180, hvor det med bl.a. et citat fra Rudolf Smend, *Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten Testament und am Neuen Testament* (Basel: Helbing & Lichtenhahn 1958), 103, hedder: "das Judentum ist die "verunglückte Wiederherstellung des Hebraismus"." At vi kan finde en tilsvarende opfattelse allerede hos Euseb af Cæsarea, har jeg vist i "Den sande gudsdyrkelses oprindelse – en skitse", *DTT 70* (2007), 83-92 (90f).

27. Se hertil f.eks. Dale B. Martin, "Paul and the Judaism/Hellenism Dichotomy. Toward a Social History of the Question", *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, red. Troels Engberg-Pedersen (Louisville: John Knox Press 2001) 29-61, der tager sit udgangspunkt i Martin Hengel (1926-2009), *Judentum und Hellenismus*. WUNT 10 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1969, ²1973) og talen deri om en uundgåelig skelnen.

mere etisk forståelse af lovgivningen, ligesom det tætte naboskab med hellenistisk kultur ikke har kunnet undgå at smitte af. Det er ikke en tilfældighed, at det netop er i jødisk litteratur fra Alexandria, at vi finder de tidligste eksempler på frugtbargørelse af allegorisk skriftfortolkning, nemlig hos Aristobul²⁸ og siden i Aristeas og ikke mindst hos Filon. Men det er en anden sag.

Der er også tilfælde, hvor græske gloser i kraft af de hebraiske begreber, som de bliver brugt til at gengive, helt bliver "erobret" og kommer til at optræde med betydninger, som de ikke havde i forvejen.²⁹ Vi skal nedenfor se på et af de klareste eksempler på dette, nemlig substantivet δόξα og det tilførende verbum δοξάζω, men også et begreb som ἄγγελος, "budbringer, udsending", optræder i bibelske tekster fortrinsvis i betydningen "himmelsk sendebud", dvs. engel.

Dertil kommer, at også den nye kontekst, hvori de forskellige begreber og udsagn optræder i de nytestamentlige tekster, kan være med til at udvikle deres betydning og farve, hvad der igen kan have virket tilbage på forståelsen af Septuagintas tekst. Som Hans Hübner prægnant formulerede det: *Vetus Testamentum* er som del af den kristne Bibel *Vetus Testamentum in Novo receptum*.³⁰ Det kan diskuteres, i hvor høj grad dette udsagn gælder for hele Det Gamle Testamente.³¹ I hvert fald er det rigtigt, at de gammeltestamentlige udsagn tilkendes en ny og særlig betydning gennem deres inkorporering i en nytestamentlig sammenhæng. Hübner udtrykker dette forhold på denne måde:

Auch die LXX bleibt in Neuen Testament nicht, was sie zuvor war. Auch sie geht durch einen theologischen Umschmelzungsprozess hindurch.

28. Se hertil Mogens Müller, "Motive der Septuaginta bei Aristobul und ihre Intention", *Die Septuaginta – Orte und Intentionen*, red. Siegfried Kreuzer m.fl. WUNT 361 (Tübingen: Mohr-Siebeck 2016), 701-714.

29. McLay, *The Use of the Septuagint*, 146: "For all intents and purposes they became Greek words with Hebrew meanings." McLay nævner i denne sammenhæng ud over ἄγγελος også διαθήκη og τὰ ἔθνη som eksempler på dette.

30. Se „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht“, *JBTh* 3 (1998) 147-162, optrykt i samme, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze*, red. Antje & Michael Labahn (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995), 175-190. Siden udviklet i Hübner (1990), 57-70. Se til denne problematik også min *Kirkens første Bibel*, 85-134.

31. Se hertil Mogens Müller, "Septuagintas betydning som en hellenistisk udgave af Det Gamle Testamente", *DTT* 74 (2011) 217-231, især 227-231, hvor jeg går ind på nogle berettigede indvendinger imod bl.a. min brug tidligere af Hübner, som Søren Holst kom med i "Hebraica veritas! ... aber was heißt hier schon "Wahrheit"?", *Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status*. FS Mogens Müller, red. Troels Engberg-Pedersen m.fl., FBE 15 (København: Museum Tusulanum 2006) 196-211.

Auch die Septuaginta ist weder quantitativ noch theologisch qualitativ identisch mit der *Septuaginta in Novo Testamento recepta*.³²

Selv om Hartmut Gese i sin teologiske bedømmelse af Septuagintas betydning gik et skridt for langt ved ligefrem at tale om en kontinuerlig åbenbaringsproces, idet kritisk forskning må nøjes med at konstatere en teologisk udviklingsgang, så havde han ret i at fremhæve, at en kristen teolog ikke må lade sig nøje med den masoretiske tekst. Når man i kølvandet på reformationen gjorde det, skete det ud fra originalitetskravet.³³ I mellemtiden har forskningen dog måtte opgive forestillingen om en forholdsvis sikker hebraisk grundtekst, som så lå til grund for en mere eller mindre korrekt græsk gengivelse. For også teksten i de forskellige gammeltestamentlige bøger er hver især stationer i en traditionsproces, der så yderligere fortsætter fra den hebraiske tekst ind i den græske oversættelse.

32. Hübner (1990) 66. Jf. 67, hvor det siges, at "mit dem Vorgang der Rezeption durch den neutestamentlichen Author eine *neue theologische Größe* geworden ist. Durch den Prozeß der Rezeption hat also das Alte Testament eine neue theologische Qualität erhalten."

33. Se Hartmut Gese: "Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie", *ZThK* 67 (1970), 417-436; optrykt i og her anført efter samme: *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*. BEvTh 64 (München: Chr. Kaiser 1974), 11-30, hvor det hedder (16-17): "Ein christlicher Theologe darf den masoretischen Kanon niemals gutheißen; denn der Kontinuität zum Neuen Testament wird hier in bedeutendem Maße Abbruch getan. Mir scheint unter den Einwirkungen des Humanismus auf die Reformation die eine verhängnisvolle gewesen zu sein, daß man die pharisäische Kanonreduktion und die masoretische Texttradition, auf die man als "humanistische" Quelle zurückgriff, miteinander verwechselte und Apokryphen aussonderte."

Mark Grundeken og Joseph Verheyden (red.)

Early Christian Communities between Ideal and Reality. WUNT 342. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 243 s. 99,00 EUR)

Hvordan var forholdet mellem “ideal” og “virkelighed” i de tidligste kristne samfund, sådan som de afspejles i skrifterne af de apostolske fædre? Det spørgsmål tages under behandling i *Early Christian Communities between Ideal and Reality* i tolv artikler, der hver især udgør redigerede versioner af bidrag til en konference afholdt i Leuven i 2012. Og så alligevel ikke helt. For som det så ofte gør sig gældende for konferencebind, er det langt fra alle bidrag, der entydigt taler ind i bogens overordnede tema. Men lad det være sagt med det samme: bogen byder på interessante og velskrevne artikler. Især ét bidrag skiller sig ud som særligt tankevækkende.

Men lad os begynde med et kort rids af de andre. Andreas Lindemann behandler i “Sakramentale Praxis in Gemeinden des 2. Jahrhunderts” spørgsmålet om, hvordan dåbs- og nadverpraksis blev forstået og teologiseret i det andet århundredes kristendom. Clayton N. Jefford undersøger i “The *Didache* and Eucharist: Signs of Community?” hvilken form for menighed, der lader sig ane bag skriftet *Didache*. Taras Khomych analyserer i “From Glorious Past to Miserable Present” retorikken omkring “nyt” og “gammelt” i *1 Klemensbrev*. James A. Kelhoffer udfordrer i “If Second Clement Really Were a ‘Sermon’, How Would We Know, and Why Would We Care?” den gængse opfattelse af *2. Klemensbrev* som en homilie eller prædiken. Paul Foster kortlægger i “Christ and the Apostles in the Epistles of Ignatius of Antioch”, hvordan Kristus og apostlene karakteriseres hos Ignatius. Mark Grundeken analyserer i “Baptism and *Μετάνοια* in the Shepherd of Hermas” Hermas’ syn på dåb og omvendelse og diskuterer, hvad dette syn kan fortælle os om Hermas’ menighed. Harry O. Maier undersøger i “From Material Space to Imagined Space” Hermas’ vision om den utopiske by på baggrund af socialhistoriske studier af romersk by-geografi og Edward Sojas teorier om spatialitet og social geografi. Judith M. Lieu opsporer i “From Us but Not of Us? Moving the Boundaries of the Community?” forløbere i det første og andet århundredes kristendom til Irenæus’ konstruktion af “kættere” og viser, at kristen diskurs fra begyndelsen har haft en form for anti-heretisk brod. James Carlton Paget studerer i “Barnabas and the Outsiders” italesættelsen af forholdet mellem kristendom og jødedom i *Barnabasbrevet*. Og Tobias Nicklas forsøger i “Identitätsbildung durch Konstruktion der ‘Anderen’” at indfange, hvilken rolle konstruktionen af hedninge og jøder spiller i *Brevet til Diognet*.

Bogens væsentligste bidrag er John S. Kloppenborgs “Pneumatic Democracy and Conflict in *1 Clement*”. Artiklen tager udgangspunkt i to gængse opfattelser, nemlig (1) at den tidligste kristendom var præget af en karismatisk styreform uden brug af formelle embeder, og (2) at *1 Klemensbrev* markerer en overgang fra denne pneumatisk til en embedsorienteret “katolsk” styringsform. Kloppenborg argumenterer for, at begge opfattelser er proble-

matiske. Forestillingen om en embedsfri tidlig organisationsform bygger på en misforståelse af Paulus' diskurs om Åndens virke som en nøgtern beskrivelse af faktiske forhold i den korintiske menighed og overser blandt andet, at Paulus flere steder faktisk nævner eksistensen af egentlige kirkelige embeder (se fx Fil 1,1 og Rom 16). Antageligt, foreslår Kloppenborg, har den tidligste kristne kirke fra begyndelsen været præget af forskellige organisationsformer, og det er sandsynligt, at visse menigheder (fx Thessaloniker- og Filippemenigheden) har været underlagt et embedsmæssigt rotationsprincip, der kendes fra flere hedenske foreninger (*collegia*). Og forestillingen om, at 1 Klemensbrev skulle markere en overgang fra en embedsfri til en embedsorienteret "katolsk" styreform synes ligeledes ubegrundet. Mere sandsynligt er det, at brevet slet og ret afspejler en situation (jf. kap. 44 og 54), hvor menighedens hidtidige ledere (og embedshavere) er blevet udfordret på deres autoritet af økonomisk og statusmæssigt stærke konkurrenter – et scenarie, der ligesom det mulige rotationsprincip i Thessaloniker- og Filippemenigheden vil have klare paralleller i samtidens hedenske *collegia*. Grundlæggende viser Kloppenborgs analyser, at tidlig kristen organisation i påfaldende grad har mindet om de organisationsformer, vi kender fra den ikke-kristne græsk-romerske verden.

Ikke mindst på grund af Kloppenborgs bidrag, men også i almindelighed, kan bogen bestemt anbefales. Dog savner man som læser en mere disciplineret stillingtagen i til det emne, bogens titel slår an. Kloppenborg og Grundekens artikler behandler tangentielt spændingen mellem "ideal" og "virkelighed", men end ikke deres bidrag udfolder en egentlig analyse af tematikken. Og det er en skam. For det fortjener den.

Stefan Nordgaard

Robert Kolb, Irene Dingel, L'ubomir Batka (eds.)

The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology Oxford: Oxford University Press 2014. 662 s. £ 95.

For enhver, der har vovet sig ud i lutherlæsning af et vist omfang, er ideen om en håndbog som *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology* tillokkende. Luthers komplicerede senmiddelalderlige baggrund, den overvældende tekstmængde, de mange kontroverser, den 500-årige receptions-historie. Alt sammen overskueliggjort på 662 sider, der tilmed indbefatter en ordliste samt en gennemgang af tekststudgaver og centrale værker i den moderne receptions-historie.

Håndbogen følger sig ind i rækken af håndbøger, biografier og aktualiserende udlægninger af Luthers teologi, der danner videnskabelig baggrund for fejringen af jubilæumsåret 2017. Til forskel fra flere af de hidtil udkomne bøger forsøger denne med bidrag af forfattere fra 16 forskellige lande at løfte Luthers tænkning ud af en specifikt tysk kontekst og understrege dens

globale relevans. Fremfor at tematisere Luthers udvikling med risiko for at ende i den omfattende diskussion om dateringen af Luthers reformatoriske gennembrud fremhæver redaktørerne to aktuelle forskningsspørgsmål: Luthers forhold til senmiddelalderen (Gerhard Müller og Volker Leppin) og fortolkningen af retfærdiggørelseslæren i lyset af den finske lutherforskning (Risto Saarinen og Mark Mattes).

Indholdsfortegnelsen viser en velstruktureret bog, der i 47 artikler belyser syv overordnede tematikker. Efter en kortfattet og præcis biografisk artikel af Charlotte Methuen behandles den middelalderlige baggrund for Luthers teologi. Dernæst udlægges de hermeneutiske principper, der formgav Luthers teologi, og som tilsammen kan danne fortolkningsramme for lutherlæsningen: Mark Thompson understreger betydningen af Luthers forståelse af historien som frelseshistorie. Johannes von Lüpke fremhæver i traditionen fra Oswald Bayer gudsforholdets sproglige konstitution gennem en bestemmelse af teologi som lingvistisk teori. I sin artikel om Luthers *theologia crucis* beskriver Vitor Westhelle korset som en epistemologisk kode, der destabiliserer al teologisk diskurs og etablerer anfægtelsen, *tentatio*, som teologiens åsted. Endeligt identificerer Robert Kolb fire hermeneutiske distinktioner, der fungerer som grundstrukturer i Luthers teologi: Ordets dobbelthed som lov og evangelium, dikotomien mellem retfærdiggørelsens passive og helliggørelsens aktive retfærdighed, det kristne liv som indfældet i henholdsvis et åndeligt og et verdsligt regimente samt dobbeltbestemmelse af det kristne menneskes som herre og slave, som fritstillet i sit gudsforhold og bundet til sin næste.

Bogens fjerde og længste afsnit behandler Luthers forståelse af en række traditionelle teologiske emner. Notger Slenczka udlægger Luthers antropologi og understreger i en kritik af finsk lutherforskning retfærdiggørelsen som et spørgsmål om selvbevidsthed. Idet mennesket konstitueres eksternt i tro, tilegnes Kristus som selve grundlaget for menneskets selvforståelse, og i den forstand erfares overgangen fra synd til tro som bevidsthedens bevægelse fra syndsbenægtelse til syndserkendelse og frelsesvished på baggrund af mødet med lov og evangelium. I sin diskussion med finsk lutherforskning foregriber Slenczka to artikler om den rette fortolkning af retfærdiggørelsen af henholdsvis Risto Saarinen og Mark Mattes. Saarinen beskriver, hvordan Tuomo Mannermaa i et opgør med en ensidig betoning af retfærdiggørelsens forensiske aspekt, understreger Kristi real-ontiske tilstedeværelse i den troende som en transformerende virkelighed præget af eskatologisk forventningsfuldhed. Mark Mattes kritiserer den finske lutherforskning for at modstille forensisk og effektiv retfærdiggørelse og hævder med baggrund i Oswald Bayer, at denne skelnen bliver omsonst i lyset af Luthers syn på sproget som virkelighedsskabende. Striden synes dog ikke, som Mattes hævder, at koncentrere sig om, hvorvidt der både er forensiske og effektive aspekter ved retfærdiggørelsen, men snarere om, hvorvidt gudsforholdet beskrives mest adækvat indenfor rammerne af sprogteori eller ontologi.

Håndbogens femte og sjette afsnit angår henholdsvis Luthers udlægning af den kristnes helliggjorte liv i verden samt den mangfoldighed af genrer, hvori Luther udfoldede sin reformatoriske teologi. Anna Vind beskriver, hvordan det polemiske træk ved Luthers tekster har sin baggrund i en apokalyptisk verdensforståelse og i Luthers selvforståelse som “a fighter for the Word of God” (471).

Det syvende og sidste afsnit belyser den Lutherske teologis indflydelse på sin samtid og på eftertiden. Ifølge redaktørerne skal bogen være en hjælp til oversættelsen af Luthers tænkning fra en svunden kultur og ind i det 21. århundredes globaliserede virkelighed. I det lys er det bemærkelsesværdigt, at bogen mangler et sammenfattende kapitel om vestlig lutherforskningen i det 21. århundrede. Måske skal begrundelsen findes i, at langt de fleste af artiklerne på trods af globaliseringen udfolder netop denne specifikke forsknings-tradition, og at man derfor glemmer at tematisere sit eget ståsted. Eller måske findes svaret i den deprimerende diagnose, som Kenneth G. Appold stiller for nutidig vestlig lutherforskning i sin artikel om den såkaldte verdensprotestantisme. Ifølge Appold har den akademiske teologi mistet betydning i de fleste kulturelle kontekster samt i kirken, og globalisering og pluralisering betyder, at lutherforskningen bliver et nichefænomen, der foregår i en luthersk subkultur. Appold skriver polemisk, at Luther ofte hævdes at have medvirket til at fremskynde sekulariseringsprocessen, og at Luthers betydning for verdensprotestantismen måske i så fald består i dens ultimative bortgang.

Hvis denne bortgang kan afværges, hvad skal så Luthers rolle i det post-konfessionelle samfund være? På den ene side er Luthers teologi tilsyneladende i fuld gang med at blive til global tænkning. På den anden side er håndbogen fyldt med fremragende artikler, der er dybt forankrede i den vestlige teologiske tradition, og som viser den lutherske teologis rigdom og styrke som fortolker af virkeligheden. Tilbage står så opgaven med at forvalte denne tradition, så den ikke bliver et nichefænomen, men får betydning langt udover universitetet og ind i samfund og kirke.

Sasja Emilie Mathiasen Stopa

Niels Henrik Gregersen

Incarnation. On the Scope and Depth of Christology. Minneapolis: Fortress Press 2015. s. 397. \$ 44

Niels Henrik Gregersens, *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology* er på flere måder en fremragende bog: Den fører et helt centralt og traditionelt teologisk tema – kristologien – ind i den nutidige debat; den præsenterer nye og kreative teologiske tanker; og den er sammenhængende og velredigeret, hvad der langt fra altid er tilfældet med antologier fra konferencer.

Bogens 16 bidrag stammer alle fra en conference, som Gregersen afholdt i 2011 som en form for status på et årelangt internationalt forskningssamarbej-

de om temaet *Deep Incarnation*. Begrebet *Deep Incarnation* er udviklet af Gregersen som udtryk for, at Guds Logos' inkarnation ikke kun finder sted i Jesus fra Nazareth eller i den menneskelige del af skaberværket, men gennemtrænger alt det skabte. Gregersen definerer *Deep Incarnation* på følgende måde: "Deep Incarnation' is the view that God's own Logos (Wisdom and Word) was made flesh in Jesus the Christ in such a comprehensive manner that God, by assuming the particular life story of Jesus the Jew from Nazareth, also conjoined the material conditions of creaturely existence ("all flesh"), shared and ennobled the fate of all biological life forms ("grass" and "lilies"), and experienced the pains of sensitive creatures ("sparrows" and "foxes") from within. Deep incarnation thus presupposes a radical embodiment that reaches into the roots (*radices*) of material and biological existence as well as into the darker sides of creation: the *tenebrae creationis*" (225-226).

Gregersen har udviklet denne forståelse af inkarnationen gennem lang tids arbejde med forholdet mellem teologi og naturvidenskab. Deltagerne i konferencen og bidragerne til bogen deler denne interesse i at bringe teologien i samtale med de moderne naturvidenskaber (biologi, fysik, astronomi mm.). Ud over den konkrete tematik er bogen derfor et skoleeksempel på, hvordan teologien på en meget givende måde kan inspirere og inspireres af andre videnskaber og samfundsområder.

De fleste af bogens bidragsydere tager deres teologiske udgangspunkt i de dele af Det Gamle og Det Nye Testamente, der har et kosmologisk perspektiv især den gammeltestamentlige visdomslitteratur, Johannesevangeliets prolog inklusive dens relation til den gammeltestamentlige skabelsesberetning, udvalgte tekster fra Paulus (f.eks. Rom kap. 8), og Kolossenserbrevshymnen. Derimod spiller de synoptiske evangelier ingen rolle for artiklernes forfattere. Disse bibelske udgangspunkter suppleres med indsigter fra nogle af de græske kirkefædre f.eks. Athanasios og Maximos Confessor, samt med indsigter fra stoicismen. Derimod spiller vestlige kirkefædre og platonismen stort set ingen rolle. Ligeså spiller den tidlig-moderne og moderne vestlige teologiske tradition med få undtagelser (H. U. von Balthasar, J. Moltmann) stort set heller ingen rolle. Det er ikke underligt, for Gregersen og hans medforfattere er på jagt efter teologiske traditioner, der har et kosmologisk og universelt perspektiv.

Alle bogens artikler har et højt eller endog meget højt fagligt niveau. De fleste af bidragene forholder sig naturligt nok positivt til forestillingen om *deep incarnation*, men samtidig formår stort set alle bidragerne at forholde sig eksplicit kritisk både til den overordnede ide og til deres egne og andres teorier. Det er en stor styrke ved bogen. Gregersens egen artikel: *The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation* er en af bogens mest oplysende bidrag, idet Gregersen definerer en række termer og præsenterer de grundlæggende problemstillinger, som er indeholdt i konceptet *Deep Incarnation*. Således klargøres logos-kristologiens og stoicismens grundlæggende betydning i konceptet, og forestillingen om *embodiment* forklares, idet materialitetens og spatialitetens rolle udfoldes. På samme måde har E.A. John-

sons artikel *Jesus and the Cosmos: Soundings in Deep Christology* definatorisk karakter. Som titlen på hendes bidrag antyder, er Johnsons anliggende at argumentere for, at kristologiens traditionelle antropologiske perspektiv udvides til et kosmologisk perspektiv. Én af bogens artikler er mere entydig kritisk over for den overordnede ide om *Deep Incarnation*. Det gælder Holmes Rolstons IIIs artikel med titlen *Divine Presence – Causal, Cybernetic, Caring Cruciform: From Information to Incarnation*. Rolston IIIs væsentligste kritik er, at begrebet *inkarnation* udvides så meget, at det bliver intetsigende. Alt hvad der handler om Guds tilstedeværelse i og relation til verden defineres som inkarnation. Spørgsmålet stilles, om ikke der er forskel på Guds generelle præsens i skaberværket og Logos' inkarnation i Jesus fra Nazareth. Både forfatternes generelle evne til selvkritik og Rolston IIIs mere gennemgående kritik af konceptet *Deep Incarnation* gør det meget nemmere for læserne at få greb om en ellers overbevisende teoris svagheder.

Nogle vil sige, at teologi og naturvidenskab er to helt forskellige diskurser, som ikke kan og derfor ikke skal blandes. Det kan man mene, men man kan ikke benægte at Gregersens bog under alle omstændigheder bidrager til en meget væsentlig nytænkning af kristologien og inkarnationstanken. Desuden er bogens tematik indlysende relevant i en tid, hvor teologi, der vil være samtidig, nødvendigvis må beskæftige sig med skaberværkes status i kristendommen.

Anders-Christian Jacobsen

David Bugge, Søren R. Fauth & Ole Morsing (red.)

Knausgård i syv sind. København: Forlaget Anis 2015. 169 s. Kr. 179.

Antologien *Knausgård i syv sind* er den fjerde udgivelse i SYV-SIND-SERIEN der har budt på læsninger af Kunderas, Thomas Manns og Kafkas forfatter-skaber. I forordet til *Knausgård i syv sind* fremhæves “den eksistentielle indfaldsvinkel” som det særlige ved SYV-SIND-SERIEN (7), og serien sørger for at sammenbringe læsninger på tværs af faglige grænser som litteratur, filosofi og teologi. Den eksistentielle indfaldsvinkel forstås af redaktørerne som et supplement til den genreteoretiske diskussion som Knausgårds seksbindsværk *Min kamp* gav anledning til.

Antologiens første bidrag af Hans Hauge er både et indspark i og et opgør med “endeløse genrediskussioner” (11). Selvom Hauge understreger at *Min kamp* er noget nyt som “efterlader læserne uden det sædvanlige klichefyldte sprog om romaner”, ser han sig alligevel nødsaget til at forholde sig til den udbredte diskussion af fiktion og virkelighed i *Min kamp* (11, 18-19). Dette gør han bl.a. ved at bringe sin egen genrebetegnelse ‘fiktionsfri fiktion’ i spil (19).

Mindre tvungen og i tråd med antologiens overordnede indfaldsvinkel er imidlertid den læsevejledning Hauge giver da han nærmer sig slutningen på afsnittet “Roman, roman, roman?”. Her opholder Hauge sig ved Knaus-

gårds løfte om at skrive sandt i *Min kamp* over for de mange indvendinger imod at fortælleren og romanfiguren Karl Ove Knausgård skulle svare til virkelighedens (21). Hauge opfordrer i stedet læseren til at møde teksten med samme tillid som man møder et andet menneske med, for “det er et andet, levende, virkeligt menneske, som vi møder i teksten, og ikke en fiktiv person, som vi kan gøre ved, hvad vi vil.” (22).

Således er vejen banet for antologiens øvrige bidrag der slipper for at skulle opholde sig ret længe ved fænomenet Knausgård, men i stedet kan kaste sig over forfatterskabets forskellige dele.

David Bugges bidrag kan betragtes som antologiens egentlige gennemgang af Knausgårds forfatterskab. Med sin udforskning af Knausgårds brug af Kain-skikkelsen formår Bugge på fremragende vis at binde det omfangsrige forfatterskab sammen samtidig med at han lader de enkelte værker træde frem. Især forstår Bugge at vise sammenspillet mellem det fortællende og essayistiske niveau i *Min kamp*.

Ligesom spørgsmålet om fiktion og virkelighed i *Min kamp* er svært at komme udenom, er selve titlen ’Min kamp’ en anden af værkets knaster. Med Kasper Green Krejbergs ord kan man tale om “en underlig ambivalens” hos læsere af *Min kamp* (61), for på den ene side bruges kampmetaforen med begejstring til at få greb om værkets anliggende (hverdagen, opvæksten, litteraturen, kærligheden, livet som kamp), mens tanken om referencen til Hitlers bog på den anden side efterlader læseren beklemt og rådvild. I “Hvorfor den titel?” undersøger Krejberg *Min kamp* med vægt på det sjette bind som stedet hvor “titelvalget og hele nazismetemaet for alvor bliver foldet ud” (59). Derudover inddrager han bud på løsningen af “titelgåden” fra begejstrede såvel som skeptiske læsere samt Knausgårds egen forklaring som den kommer til udtryk i interviews (55, 60-61). Heldigvis lader Krejberg sig ikke diktere af de iøjnefaldende udsagn såsom titel og brudstykker fra interviews og essaypassager i *Min kamp*, men har netop øre for det litterære udtryk i *Min kamp*: “Det er hverken en kriger eller en filosof, vi lytter til, men en fortæller, der tillidsfuldt indvier os i sit liv med alle dets op- og nedture, herunder en hel masse kampe og en hel masse tanker, men i selve fortælleakten er der hele tiden indskudt en lille distance, så vi ikke skal være på vagt og frygte modstandernes næste angreb, mens vi læser, men kan give os hen til historien.” (63).

Blandt antologiens sidste fire læsninger kan der overordnet skelnes mellem to tilgange. Ole Morsings og Svend Brinkmanns bidrag sætter sig for at formidle hvad Knausgård formår som henholdsvis forfatter og forsker, mens Hans Nørkjær og Johan Christian Nord på forskellig vis peger på problematiske træk ved forfatteren/forfatterskabet. Begge tilgange synes at udspringe af en engageret læsning af Knausgård, og om man foretrækker den ene tilgang frem for den anden, må være et spørgsmål om temperament.

Antologiens styrke som helhed er spændvidden i de syv gemytters møde med Knausgårds forfatterskab. Antologiens forskellige bidrag forholder sig

på sin vis til hinanden når de indholdsmæssigt krydser hinandens veje eller byder på modstridende synspunkter, men det er i høj grad op til læseren af antologien at sammenholde de sammenstillede bidrag. Det havde muligvis rakt ud over antologiformen, men ville ikke desto mindre have været spændende hvis læsningerne aktivt havde forholdt sig til hinanden.

Nanna Eva Nissen

Christine Tind Johannessen-Henry

Kraften og kraften. Hverdagskristendom i et netværksteologisk perspektiv. København: Forlaget Anis 2015. 213 s. Kr. 199.

Kraften og kraften. Hverdagskristendom i et netværksteologisk perspektiv bygger på Christine Tind Johannessen-Henrys ph.d.-afhandling, hvor den systematiske teologi bringes tværfagligt i spil med omfattende interviews med danske kræfteroverlevere med det formål at sige noget om hverdagstroen; “den lille mands tro”. Forfatteren slår allerede på første side fast, at hun ingen intention har om at “rense” den urene og grumsede hverdagstro. Dermed tages der entydigt stilling til fordel for spørgsmålet om teologiens relevans og virkning. Den “monodoksi”, som forfatteren hævdes findes både inden for akademiet og kirken må at forstå teologi og kristendom på, ønskes udfordret af den “polydokse” kristendom, der træder frem i analysen af hverdagstroen: Der findes ikke én sandhed, men sandheden er flere og forskellig. Fagteologiens ifølge forfatteren monodokse kristendomsopfattelse har idealer som enhed, renhed og helhed – altså et fokus på sandhedsspørgsmålet – og det problematiske heri er, at disse idealer automatisk overføres på teologiske vurderinger af hverdagstroen, som herefter kætteredømmes. Forfatteren ønsker, med brug af netværksteologi som teoretisk base, at “finde et sprog for *det teologisk polydokse*, som er i stand til at sammenkoble teologiske repertoarer med hverdagstroens” (23), samt at udfordre “en teologisk målestok, der i bund og grund er ret traditionel og i overensstemmelse med klassisk dogmatik” (35). I netværksteologien forstås teologien ikke som en samlet enhed, men som forbindelserne mellem mange forskellige entiteter; også f.eks. videnskaben og teknologien. Dermed gøres der op med forestillingen om den enkelte enheds (f.eks. kristendommens) renhed, mens fokus i stedet er på selve de mange komplekse forbindelser mellem enhederne. Gud er altså ikke en enhed, men er flere og forskellig. Og det guddommelige udspiller sig på mangfoldig vis i forbindelserne mellem entiteterne; i en polydoksi. Lader man hverdagstroens polydoksi leve side om side med fagteologiens monodokse kristendomsudlægning, så slipper man for at anskue hverdagstroen som en “ukrudtholdig trosbuker”, der skal renses, for både det monodokse og det polydokse hører med til beskrivelsen af, hvad kristendom er.

Et væsentligt problem i den måde, hvorpå fagteologien (forfatteren skifter mellem “kirken”, “akademiet”, “fagteologien” og “klassisk” eller “traditio-

nel” kristendom) fremstilles, er, at der hovedsageligt trækkes på amerikanske teologer. Bogens teoretiske hoveddel, der skal bruges til at sige noget om *danske* kræftoverleveres hverdagstro, bygger således på en teologi og på en opfattelse af såkaldt “traditionel kristendom”, der er langt væk fra både den danske fagteologi og den danske hverdagstro. Spørgsmålet er, om det vækker genklang i den gængse måde at opfatte og/eller praktisere kristendommen på i Danmark, når det med en amerikansk teolog hævdes, at fagteologien har en både “snæver” og ligefrem “asketisk” model som norm for, hvad der opfattes som rigtig og forkert kristendom (41). Ydermere kan det undre, at der i det sparsomme udblik til dansk fagteologi kun bruges nogle få citater med tvivlsomme udlægninger af Prenter og Lindhardt, mens Løgstrup – der vel om nogen med sine mange fænomenologiske analyser kan hævdes at have knyttet forbindelser mellem netop det levede liv og teologien – ikke nævnes. Alt i alt bevirker dette, at bogens fyldige teoretiske del får karakter af postulater. “Fagteologien” fremstilles næsten karikeret ortodokst, og ydermere kræves det via en i dansk sammenhæng tvivlsom og fremmedgørende netværksteologi, at den skal lære at åbne sig for den polydokse hverdagstros ukrudtsholdige buket.

Det er interessant at læse, hvordan mennesker i krise – konfronteret med sygdom, smerte og mulig død – udtrykker deres tro, håb, vrede og frygt. Og det er altså denne “hverdag”, der refereres til: hvor bortopererede bryster, opkast, kemo, udmattelse og møder med læger fylder dagene. Forfatteren fremhæver gang på gang, hvor vigtigt det er at forstå, at hverdagstroen udspiller sig i sådant et mix af opkast, kanyler, forestillinger om efterlivet, tanker om mormors gravsted, abrupte minder fra barndommens kirke eller et brev af Paulus. Til sidst bliver disse remser lidt trættende, og viser samtidigt, hvordan fagteologien fremstilles som denne karikatur, for hvem det skulle være helt fremmed, at menneskers tro udspiller sig i det konkrete liv, de lever, in casu i en kræftsyg krop, hvor man er truet på livet. Samtidig forekommer det at være en overfortolkning på baggrund af interview-citaterne at hævde, at “Danske kræftoverleveres tro trækker på et hav af billeder og tekster fra kristendommens fortolkningstradition” (184).

Det er prisværdigt, at forfatteren så entydigt stiller sig på teologiens relevans og virknings side, og derved klart udfordrer den modsatrettede tendens: vægtlægning på sandheden og identiteten. Spørgsmålet er, om det kunne gøres mere overbevisende end ved inddragelse af amerikansk netværksteologi. Et andet spørgsmål er, hvad hverdagstroen egentlig får ud af nærmest at blive tvangsinkluderet i “kristendommen” – samt hvad teologien vinder ved at lade den grumsede buket af hverdagstro vokse i ubemærkethed. Bogen kan dog læses for de mange interviews med kræftoverleverne, der giver et fint indblik de overvejelser, man gør sig, når man befinder sig på kanten.

Maria Louise Odgaard Møller

E-bøger fra Eksistensen

På www.Eksistensen.dk finder du over 250 e-bogstitler, der spænder over emnerne filosofi, religion, undervisning, teologi og eksistens



Du kan også finde studie- og undervisningsrettede e-bøger fra Eksistensen på Lix.com

eksistensen



Abonnement 2015: DKK 379,- (studerende DKK 298,-)

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT er et peer-reviewed tidsskrift, der er optaget på en række databaser som fx ATLA (American Theological Library Association).

Manuskripter, som ønskes optaget i Dansk Teologisk Tidsskrift, skal sendes i elektronisk form til lektor Bo Kristian Holm (teobh@cas.au.dk), Afdeling for Teologi, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet, Jens Chr. Schous Vej 3, DK - 8000 Aarhus C

Bøger til anmeldelse eller omtale sendes til lektor Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, Købmagergade 44-46, 1150 København K.

Dansk Teologisk Tidsskrift udgives i samarbejde med Det Teologiske Fakultet i København og Afdeling for Teologi på Aarhus Universitet af Eksistensen, Frederiksberg Allé 10, DK-1820 Frederiksberg C.

På adressen www.DanskTeologiskTidsskrift.dk er ældre numre af bladet frit tilgængelige i elektronisk form.

Dansk Teologisk Tidsskrift er sat hos Eksistensen og trykt hos ScandinavianBook.

ISSN 0105 3191

Tidsskriftet udgives med støtte fra Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation.

FAGLIGE KONSULENTER

AARHUS UNIVERSITET:

Lars Albinus
Svend Andersen
Eve-Marie Becker
Ole Davidsen
Per Ingesman
Anders-Christian Jakobsen
Hans Jørgen Lundager Jensen
Peter Lodberg
Liselotte Malmgart
Marie Vejrup Nielsen
Troels Nørager
Else Marie Wiberg Pedersen

KØBENHAVNS UNIVERSITET:

Mette Birkedal Bruun
Troels Engberg-Pedersen
Arne Grøn
Jesper Høgenhaven
Hans Raun Iversen
Steffen Kjeldgaard-Pedersen
Niels Peter Lemche
Bent Flemming Nielsen
Kirsten Busch Nielsen
Lauge O. Nielsen
Heike Omerzu
Carsten Pallesen
Pia Søltøft
Claudia Welz