

dansk teologisk tidskrift

2
11

Red.: Niels Henrik Gregersen, Pernille Carstens, Bo Kristian Holm, Jesper Tang Nielsen, Nils Arne Pedersen

Materialkultur og territorialbevidsthed
i Acta

THOMAS LEDERBALLE PEDERSEN

Spejlets gåde

LARS ALBINUS

Kristendommens aktualitet
som viljen til sandhed

MADS PETER KARLSEN

Dogmatikk som samtidsteologi

ASLE EIKREM

Samtidsteologiens fokus og horisont

NIELS HENRIK GREGERSEN

Anmeldelser om Bugenhagen, retsteori og
religion og normativitet



Euseb fra Caesarea, ca. 260-340 e.kr., er en af de mest betydelige og indflydelsesrige skikkelser i kristendommens ældste historie. De to værkers betydning skyldes ikke mindst, at de er uvurderlige kilder til kristendommens første historie. Oversat og med indledning af Jørgen Ledet Christian- sen og Helge Kjær Nielsen

EUSEB:

KIRKEHISTORIEN

OM DEM, DER LED MARTYRDØDEN

596 SIDER – KR. 348,-

I denne antologi undersøges senantikken polemik mod kristendommen og denne polemiks reception i oplysningstiden. De tidlige kristne mødtes ikke kun med forfølgelse fra de romerske myndigheder men oplevede også andre typer af modstand.

NILS ARNE PEDERSEN, JAKOB
ENGBERG, ROBERT B. HANSEN OG
THORSTEN RØRBÆ (RED.):

KRISTENDOMMENS MODSTANDERE
SENANTIK KRISTEN POLEMIK

366 SIDER – KR. 249,-

Læs uddrag fra bøgerne på nettet: www.anis.dk

Forlaget
ANIS

Hos boghandleren eller www.anis.dk

Materialkultur og religiøs betydning

Dette nummer af *Dansk Teologisk Tidsskrift* kredser på forskellig måde om forholdet mellem materialitet og religiøs betydning. Kunsthistorikeren *Thomas Lederballe Pedersen* lægger ud med en introduktion af nyere diskussioner af materialkulturens betydning i Apostlenes Gerninger. Det er velkendt, at Lukas beskriver evangeliets systematiske udbredelse fra Jerusalem over Lilleasien til Rom. Lederballe Pedersen tilføjer, at Lukas opfatter det romerske imperiums store net af offentlige veje som guddommelige anordninger for evangeliets udbredelse. Samtidig gør Lukas "vejen" til en central metafor for frelsen, hvorved Apostlenes Gerninger ikke blot bliver en apologi for kristendommen, men også for det romerske imperium. *Lars Albinus* tematiserer på samme måde spejlet som et artefakt, der skaber betydning. Men i Augustins *Bekendelser* er det ikke spejlet som en objektiv materialitet, der er afgørende, men derimod blikket ind i spejlet, der straks kastes tilbage mod beskueren selv. Den ydre verden kan ikke løse verdens gåde; løsningen må derimod findes i sjælen, om overhovedet. Dermed sker der hos Augustin en adskillelse mellem det ydre og det indre, alt imens hans tænkning forbliver præget af en transformeret erotik. Først efter sin omvendelse blev Augustins kærlighed forløst, samtidig med at han kunne genetablere det rette forhold til faderen og moder Monika. *Mads Peter Karlsen* viser, hvorledes denne kristne inderlighed bliver kritiseret af både Nietzsche og Foucault med deres teser om, at kristendommen ikke overvindes, når blot Gud erklæres død. Tværtimod flytter inderlighedens nisse med: i viden-skaben som den strenge sandhedssøgen, i hverdagslivet som den stædige viljen til selvkontrol, og i psykoanalysen som den evindelige bekendelsestrang. Men som Žižek påpeger, er kristendommen måske mere radikal end som så: Korsets teologi bryder med faderautoriteten i sted for blot at internalisere lovens stemme. Også i diskussionen mellem den norske teolog *Asle Eikrem* og *Niels Henrik Gregersen* står forholdet mellem materialitet og betydning i centrum. Eikrem fremlægger et gennemtænkt forslag til en teoretisk videreudvikling af sidstnævntes program, "Dogmatik som samtidsteologi" (DTT 2008, 290-310). Begge er enige om, at kristendommen ikke bare beror på ord og tanker, men er funderet i liturgiske og kropslige praksisser. Men de adskiller sig i synet på, hvilke konsekvenser dette får for en forståelse af dogmatik som akademisk disciplin. Læs og døm selv!

Niels Henrik Gregersen

Materialkultur og territorialbevidsthed i Acta

Mag.art., stud.theol. Thomas Lederballe Pedersen

Abstract: Material culture either upheld or established by authorities within the Roman empire can be interpreted as vehicles for describing the territorial expansion of Christianity in the Acts of the Apostles. Acts 17:16-34 and 18:24-19:40 display an emphasis on the role played by material culture, notably images in Athens and Ephesus, in defining urban political and cultural centres. Roman material culture also sheds light on the metaphorical meaning of the recurrent expression “the way” in Acts. Acts 8:26-40 provides indications of this, suggesting that the meaning of the expression is informed by the ubiquitous road system in the Roman empire and by the symbolic and metaphorical significance of the roads in describing Roman territory.

Key words: New Testament – Acts of the Apostles – Material Culture – Early Church

Imperiet og dets materialkultur

Materialkulturens rolle i handlingsforløbet i Apostlenes Gerninger har ikke hidtil været genstand for nogen særskilt fortolkning.¹ I betragtning af den romerske kulturs tydelige islæt i skriftet, sådan som dette element er blevet betonet i nyere eksegese, fremstår spørgsmålet ikke desto mindre relevant. Materialkultur defineres som artefakter, dvs. tillavede genstande, til hvilke der knytter sig funktion eller symbolik, men under alle omstændigheder kulturelt betinget betydning. Selv upåagtede genstande som cowboybukser og milesten bærer iføl-

* Jeg vil gerne takke Troels Engberg-Pedersen og Jesper Tang Nielsen for vejledning i forbindelse med artiklens tilblivelse.

1. Spørgsmålet ignoreres fuldstændig i Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles*, Sacra Pagina 5 (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press 1992). Hans-Josef Klauck er i sin kommentar, *Magic and Paganism in Early Christianity. The World of the Acts of the Apostles* (opr. 1996, overs. Brian McNeil, Edinburgh: T&T Clark 2000) i forbindelse med diskussionen af ApG 17 (84) opmærksom på den kultiske praksis, der knytter sig romersk sakralskulptur, men viser ikke in-

ge materialkultur-forskningen betydninger. Oprindeligt forvaltedes denne forskning af discipliner som antropologi og arkæologi, men i det 20. århundredes sidste årtier har flere fag, herunder kunsthistorie og historie, inddraget og bearbejdet materialkultur-forskningens genstandsfelt og metoder.² I den følgende behandling vil jeg især trække på den semiotisk orienterede del af den nyere forskning inden for materialkultur.

For at anskueliggøre det heuristiske perspektiv ved en analyse af materialkultur er det imidlertid nødvendigt med en kort oversigt over dele af Actas nyere receptionshistorie. I henhold til en eksegetisk tradition fra Hans Conzelmanns studier af Lukas-skrifterne, skal Acta læses som en *apologia pro ecclesia*, en fremstilling af kirken som politisk harmløs for romermagten, på hvis territorium udbredelsen af kirken igennem skriftet finder sted.³ Paul Walaskay gjorde i 1983 op med denne tradition ved at fastslå, at forfatterens anliggende snarere har været stik modsat: Der er tale om en *apologia pro imperio*, som over for de tidlige kristne har skullet demonstrere, at romermagtens repræsentanter, institutioner og retspleje spillede en rolle i forbindelse med befordringen af den kristne forkyndelse. Hos Lukas fremtræ-

teresse for materialkultur som en del af skriftets omverden. I Ben Witherington, III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company 1998) suppleres kommentaren med fotos af lokaliteter og genstande, som nævnes i Acta, sådan at passager i handlingen fremstår som godtgjort ved dokumentationsfotos, men materialkulturelle forhold inddrages ikke i fortolkningen af skriftet. I Bruce J. Malina & John J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Book of Acts* (Minneapolis: Fortress Press 2008) er det erklærede fokus sociale enheder som kontekst for handlingen i Acta. Forfatterne lader billedmateriale gengive, som viser steder, monumenter el. lign., der omtales i skriftet, for at signalere at dets indhold tilhører "en anden verden" end den moderne læser (11). Også bidragene til den nylige *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, red. J. Frey, C.K. Rothschild, J. Schröter, BZNW 162 (Berlin & New York: Walter de Gruyter 2010), koncentrerer sig om forskellige tekstbaserede kontekster for forståelsen af Acta. Richard Pervo, *Acts. A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press 2009), viser til gengæld opmærksomhed over for Paulus' opgør med idolatri i Athen og Efesos (f.eks. 486), men giver ikke dette nogen særlig vægt i sin eksegesi.

2. En kortfattet forskningshistorisk oversigt kan findes i Thomas J. Schlereth, "Material Culture and Cultural Research", *Material Culture. A Research Guide*, red. Thomas J. Schlereth (Lawrence: The University of Kansas Press 1985), 1-34. Man kan danne sig et indtryk af forskningens nuværende forgreninger i Dan Hicks & Mary C. Beaudry, "Introduction. Material Culture: a reactionary view", *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, red. D. Hicks & M.C. Beaudry (Oxford: Oxford University Press 2010), 1-21.
3. Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* BHTh 17 (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck] 1954), 120-4.

der magthaverne derfor overvejende i et gunstigt lys.⁴ Dette skal imidlertid ikke forstås sådan, at kristendommen fremstår som forenelig med romerrigets love, repræsentanter eller institutioner, men sådanne instanser kan ifølge Lukas opfattes som anvendelige for kristendommen.

I forlængelse af Walaskays problematisering af det conzelmann'ske forskningsparadigme har Bruce Cassidy studeret det politiske konfliktmateriale i Acta og hæftet sig ved, at det især er under Paulus' konfrontationer med romerske embedsmænd, Lukas markerer, at apostlens mission finder sted inden for en romersk magtsfære. Til forskel herfra er fundamentale betegnere af romersk kultur, f.eks. akvædukter, badeanstalter eller kampsport, helt fraværende fra skriftet og forbliver derfor usynlige i teksten.⁵ Spørgsmålet er imidlertid, om Cassidys nedtoning af disse aspekter holder stik. På den ene side må det medgives, at Lukas ikke eksplicit omtaler dem, men på den anden side udgør bygninger, kunst og vernakulær kultisk praksis, som romerne tillod eller opretholdt, en del af rammen for handlingen i kapitlerne 17 og 18-19. Desuden optræder begrebet "vejen" i skriftets sidste godt og vel to tredjedele som et nøglebegreb i forbindelse med kirkens udbredelse, så på dette punkt knyttes der an til en konkret, materiel genstand.

Vejanlæg, bygninger og kunst tilhører "materialkultur", til forskel fra mundtlig eller tekstbåren kultur. Den romerske materialkulturs identitet er et diskussionsemne blandt arkæologer, som på den ene side hæfter sig ved dens elementers forskelligartethed inden for det vidtstrakte imperium, men på den anden side accepterer, at den havde visse faste bestanddele – eksempelvis villaen eller romervejen.⁶

Jeg skal her argumentere for, at sådanne materialkulturelle bestanddele udgør en forudsætning for forståelse af de nævnte passager i Acta. For det første lader Lukas missionen foregå gennem en symbolsk appropriation af materialkultur under Paulus' virksomhed i Athen og Efesos (ApG 17,16-34 og 18,24-19,40), for her fortrænges eller omdannes den betydning, som knytter sig til eksisterende materialkultur; for det andet bibeholdes konventionelle betydninger ved romer-

4. Paul W. Walaskay, *And so we came to Rome: The Political Perspective of St Luke* (Cambridge: Cambridge University Press 1983), 25.
5. Richard J. Cassidy, *Society and Politics in the Acts of the Apostles* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1987), 118.
6. P.W.M. Freeman, "Romanisation and Roman Material Culture", *Journal of Roman Archaeology* 6 (1993), 438-45 (444). En fortolkning af den romerske materialkulturs rolle som etnisk markør findes i Gregory D. Woolf, "Becoming Roman, Staying Greek: Culture, Identity, and the Civilising Process in the Roman East", *PCPS* 40 (1994), 116-43.

vejen som kulturelt fænomen i brugen af ordet “vej” i skriftet, ligesom disse betydninger er til stede i fortællingen om Filips omvendelse af den etiopiske skatmester (8,26-40). Materialkultur optræder altså på to måder i Acta: Som reelle genstande, der indgår i handlingen, og som kontekst for skriftet. I begge henseender bidrager den til dets betydning.

Der synes at være to tendenser i den generelle udforskning af materialkultur. For det første kan der iagttages en metodologi, som behandler materielle genstandes betydningsdannelse ud fra retoriske begreber, såsom “metafor”, hvor én tings funktionelle betydninger kan overføres til et andet felt. Kunsthistorikeren Jules Prown hæfter sig ved, at artefaktens betydning er knyttet til deres status af metaforer: En genstand betegner i overført forstand en erfaring eller følelse hos den, der benytter den. Erfaringen af eksempelvis en anstødssten retter sig mod egenskaber ved genstanden, som kan overføres til andre emner, og på tilsvarende måder kan materielle genstande have karakter af metonymi eller synekdoke.⁷ For det andet findes en metodologi, ifølge hvilken den retorik-orienterede indfaldsvinkel bør suppleres af en semiotisk bestemmelse af genstandenes funktion som tegn med konventionelle betydninger.⁸ Den ene vinkel udelukker ikke nødvendigvis den anden, og under alle omstændigheder er det en pointe, at betydningen findes ved genstandene uafhængigt af den omtale, de måtte blive til del, selv om tilegnelsen af tingenes betydninger kan afhænge af kulturelt betingede koder.

Studiet af materialkultur åbner et væsentligt heuristisk perspektiv for studiet af romersk kultur som kontekst for Acta. Hvor hidtidige behandlinger har identificeret denne kontekst som tekstbåret materiale, f.eks. litterære eller historiografiske fremstillinger, forskydes interessen her i retning af *materielt* materiale. Ved at rette opmærksomheden mod bygninger og kunstværker som kontekst for centrale passager i Acta og ved at sætte fokus på Lukas’ brug af begrebet “vejen” bevæger man sig som fortolker ud i skriftets materialkulturelle kontekst, når man søger at uddrage de betydninger, som de pågældende elementer kan have haft for skriftets oprindelige læser. Hvis betydningerne kan spores, rejser det spørgsmålet om deres funktion i Actas handlingsforløb, med Walaskay forstået som missionens udbredelse på romersk territorium. Antagelsen af at missionen foregår “ad ro-

7. Jules D. Prown, “Material/Culture: Can the Farmer and the Cowman Still be Friends?”, *Learning from Things: Method and Theory of Material Culture Studies*, red. W. David Kingery (Washington & London: Smithsonian Institution Press 1996), 19-27.
8. F.eks. Carl Knappett, *Thinking Through Material Culture: An Interdisciplinary Perspective* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2005), 85-106

mervej” skal ikke forstås sådan, at den er forenelig med bestående magtinstanser eller politiske og kulturelle institutioner i imperiet, blot at den benytter sig af dem under sin udbredelse. Det er på denne måde, romersk materialkultur præger betydningsdannelsen i skriftet, men denne accept af imperiets materialkulturelle betegnelser er selvfølgelig af en anden art end den politisk orienterede apologi, som Walaskay har fremlæst. Forskellen består i den måde, hvorpå kulturelle institutioner repræsenterede romersk herredømme *symbolsk*, mens de konkrete magtudøvere repræsenterede det *funktionelt*. Sagt på en anden måde: Kulturen *anskuelligjorde* det romerske hegemoni, mens magtinstanserne *var* dette hegemoni.

Missionen som territoriedannelse: Byer og provinser

I Luke Timothy Johnsons kommentar til Acta fremhæves det gentagne gange, at missionens udbredelse fra øst mod vest skriftet igennem kan forstås som en gradvis udvidelse af kirkens territorium (Johnson 1992, første gang 11). Andre eksegeter har underbygget denne fortolkning ved hjælp af parallelle antikke kilder, der tyder på, at skriftet kan læses som en fortælling om kirkegrundlæggelse-som-kolonisering eller om generel geografisk ekspansion.⁹ Vernon K. Robbins sammenfatter dette tema ved at slå fast, at “[...] Luke and Acts present a strategy of territoriality.”¹⁰ Kirkens territoriedannelse som tema i Acta slås an af det markante og særegne opbud af stednavne i skriftet som helhed.¹¹ Her er forløbet i kap. 16-20 eksemplarisk. Ligesom det er tilfældet med Paulus’ forudgående missionsvirksomhed, former redegørelsen for hans missionsrejser i de romerske provinser Makedonien, Achaia og Asia i disse kapitler sig i høj grad som fortløbende ophold i forskellige byer i de pågældende områder. Geografisk lokalitet og udstrækning spiller altså en særlig rolle her: Som byer, hvori

9. David L. Balch, “METABOLH ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ. Jesus as Founder of the Church in Luke-Acts: Form and Function”, *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, red. Todd Penner & Caroline Vander Stichele (Society of Biblical Literature Symposium Series 20. Atlanta: Society of Biblical Literature 2003), 233-56. Walter T. Wilson, “Urban Legends: Acts 10:1-11.18 and the Strategies of Greco-Roman Foundation Narratives”, *JBL* 120, 1 (2001), 77-99.
10. Vernon K. Robbins, “Luke-Acts: A Mixed Population Seeks a Home in the Roman Empire”, *Images of Empire*, red. L. Alexander, JSOTSup 122 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1991), 202-21 (202).
11. Loveday Alexander, “Narrative Maps: Reflections on the Toponymy of Acts”, *The Bible in Human Society: Essays in Honour of John Rogerson*, JSOTSup 200, red. Carroll, Cline & Davies (Sheffield: Sheffield Academic Press 1995), 17-57, (40f.).

missionen finder sted (f.eks. 18,1); som provinser eller landområder, der gennemrejses, eller hvori byerne ligger (f.eks. 16,6-8); eller blot som navngivne steder, der passeres (f.eks. 17,1). Det bliver på den måde tydeligt, at der vindes nye områder for kirken under rejserne.

Den retningsgivende præmis for denne udbredelse af kirkens territorium er formuleret i Jesus' missionspålæg i kapitel 1,8: "men I skal modtage kraft, idet den hellige ånd kommer over jer, og I skal være mine vidner i Jerusalem og i hele Judæa og Samaria og indtil jordens yderste." Der er tale om et universelt missionsopdrag, og de udpegede områder giver missionen et geografisk perspektiv, som snart efter understøttes ved brugen af en konventionel romersk kode for samhørighed mellem etniske grupper og den lokalitet, de bebor. Denne territorialt orienterede kode fremmanes under pinseunderet, hvor apostolens beherskelse af alverdens sprog efter modtagelsen af den lovede "hellige ånd" bevidnes af diasporajøder, som befinder sig i Jerusalem og her repræsenterer alle nationer som missionens modtagere. Det opremses, at denne gruppe består af "Parthere og Medere og Elamitter og de, som bebor Mesopotamien, Judæa, Kappadokien, Pontus og Asien, Frygien såvel som Pamfylien, Ægypten og egnene i Libyen ved Kyrene, og de, som er hjemmehørende i Rom, jøder og proselytter, kretensere og arabere" (2,9-11). Opremsningen følger romerske konventioner for beskrivelse af imperial magt ved hjælp af såkaldte "nationsfortegnelser", en liste over nationer eller folkeslag, som Rom eller en romersk imperator havde underlagt sig. Under Augustus blev nationsfortegnelser placeret i bygninger og i litterære værker for at betegne det territorium, kejseren havde samlet under sig. Fortegnelser af denne art benævnte bestemte geografiske lokaliteter såvel som folkeslag, der kendetegnede andre lokaliteter, for at give en oversigt over summen af undervungne regioner. Her anvender Lukas denne topos til at beskrive hele verden som kirkens kommende territorium, der står foran at underlægges af Gud gennem missionen.¹²

Anneksionen af Athen og Efesos

Handlingen i kapitlerne 16-20, hvor kirken etableres i de romerske provinser Makedonien, Achaia og Asia, falder dermed i tråd med Actas indledende bestemmelse af en universel missionsmark. I kap. 17 er Paulus' missionsvirksomhed nået til Athen, hvor han grundlægger

12. Nationsfortegnelser: Claude Nicolet, *Space, Geography, and Politics in the Early Roman Empire* (Ann Arbor: The University of Michigan Press 1991), 19-22, 47. Lukas' brug heraf: Gary Gilbert, "Roman Propaganda and Christian Identity in the Worldview of Luke-Acts", Penner & Stichele (2003), 252.

en ny menighed. Eksegeter har hæftet sig ved, at Lukas med sin beskrivelse af byen har givet et rammende, kortfattet signalement af byens særlige topografisk-kulturelle fremtoning, bl.a ved at lade dette særpræg fremgå af Areopagostalen.¹³ Ved at nævne Athens gudebilleder som et af byens kendetegn er Lukas i overensstemmelse med geograferne Pausanias og Strabon, som dog ikke omtaler et alter til “den ukendte gud” (17,23), men Paulus’ placering af denne kult inden for rammerne af en alsidig lokal religiøs praksis svarer til de to geografers beskrivelser.¹⁴ I sin tale “besætter” Paulus denne guds sted med den kristne Gud, forstået sådan at han omtolker denne guddom fra at være en gud, som athenienserne ærer på linje med andre, til at være hans egen monoteistiske Gud. Ikke alene fortrænger Paulus’ Gud dermed athenienserens “ukendte gud”, men det betones implicit, at forestillingen om denne ene Gud ikke er forenelig med tanken om andre guder (v. 23-31).

“Indtagelsen” af Athen foregår altså gennem en symbolsk appropriation af byens gudebilleder. I øvrigt udgør geografi og territorium et delemne i Areopagostalen, fordi Paulus nævner, at de enkelte nationers territorier er fastsat af Gud, som også skal dømme samtlige områder (v. 26, 31). Paulus bruger her ordet *οἰκουμένη* om verden som et overnationalt territorium, der tilhører Gud.

Spørgsmålet om territorium er også centralt hos Pausanias, hvis *Rundfører til Grækenland* menes at være blevet til ca. 160-173, godt et halvt århundrede efter Acta. Et delanliggende med Pausanias’ omfattende værk demonstreres i William Huttons nylige fortolkning at have været definitionen af en oppositionel national identitet i et symbolsk opgør med romersk fremmedherredømme i Grækenland.¹⁵ Oppositionen kommer i stand ved beskrivelsen af et særligt græsk (ikke-romersk) territorium, hvis religiøse og kulturelle kendetegn afgrænses fra romersk kultur. Det græske område betragtes som defineret ved hellenske ting (*τὰ ἑλληνικά*), der udgøres af *theoremata*, seværdigheder såsom arkitektur, kunstværker eller naturgenstande, hvortil der knytter sig særlige *logoi*, dvs. myter eller historiske fortællinger, der drejer sig om det oprindelige, før-romerske Grækenland.

13. F.eks. Stephen G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (Cambridge: Cambridge University Press 1973), 196-218.

14. Pausanias, *Description of Greece* (LCL, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1969), I, XVII, 1. Strabo, *The Geography of Strabo* (LCL, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1970), IX.

15. William Hutton, *Describing Greece: Landscape and Literature in the Periegesis of Pausanias* (Cambridge: Cambridge University Press 2005), 42f. Hutton understreger (47f.), at denne “linje” hos Pausanias ikke er entydig, men suppleres af positive vurderinger af den romerske indsats i Grækenland, f.eks. Hadrians byggeprojekter.

Det græske landskab fremstår derved som en konkretisering af særegne mytiske og historiske traditioner, uden at der eksplicit rettes kritik mod romerne. Ved fortielser, udeladelser o.lign. fortrænges den romerske tilstedeværelses materielle og kulturelle vidnesbyrd i Grækenland fra teksten, mens græsk kultur fremstår som dominerende i det græske kerneland (Hutton 2008, 312). Den konkrete gestaltning af det græske territorium former sig som en bevægelse mellem centre i de græske områder, især de traditionelle landsdeles hovedstæder, og fra disse centre foretager Pausanias i teksten ekskursioner ud i landet til vigtige seværdigheder. De vigtigste byer beskrives efter samme princip, idet der begyndes med det "gamle" Grækenlands kulturelle centrum, Athen: De væsentligste bygninger, steder, helligdomme og kunstværker omtales, idet forfatteren tager udgangspunkt i hver bys centrale seværdighed. Grækenland fremstår som summen af særligt græske *theoremata*, til hvilke der knytter sig særligt græske *logoi*.

Med udgangspunkt i Huttons fortolkning af Pausanias skulle det derfor være muligt at beskrive missionsvirksomheden i f.eks. Achaia i Acta fra en ny vinkel. Lukas' beskrivelse af Paulus' annekstion af Achaia – eller for den sags skyld Makedonien eller Asia – følger Pausanias' forestilling om, hvad der karakteriserer et territorium strukturelt: Det er ved indtagelsen af centre som Athen, at evangeliet udbredes til de nye områder i deres helhed. I selve Athen er det da også ved invasion af et par af byens centrale lokaliteter, Agora og Areopagos (17,17.19; begge optræder som illustre atheniensiske steder hos Pausanias: XVII,1; XXVIII,5), at missionen vinder fodfæste i byen. Denne "erobring" af nyt område skal forstås sådan, at missionen kommer til stede på den ny lokalitet, men selvfølgelig ikke sådan, at alle omvendes, eller at missionen med ét når ud til periferien af den annekterede missionsmark.

Territoriet tilføres sin identitet ud fra et centrum; Achaia ud fra Athen, Athen ud fra sine centrale steder, på samme måde som det græske territorium hos Pausanias gives sin identitet ud fra bestemte byer, og ligesom byerne får identitet ud fra deres *theoremata*. Til gengæld adskiller måden, hvorpå territoriet erhverver sin religiøse identitet hos Lukas, sig fra Pausanias' strategi for identifikation af det græske territoriums kulturelle identitet, for hvor Pausanias ser bort fra romersk materialkultur, suspenderer Lukas' Paulus jo eksplicit de stedlige gudebilleder og et enkelt monuments ikonografi omgøres radikalt. For som sagt angriber Paulus under sin afgørende tale byens kultiske praksis og billeder, dvs. atheniensiske *theoremata*, ved at redefinere et af dem, den ukendte guds alter, som et *theoremata*, hvis ledende *logos* er fortællingen om den kristne Gud. Hvis Pausanias' subversive strategi går ud på at "se hen over" romerske monumenter i

det græske landskab, drejer Paulus' sig i stedet om at se det udvalgte *theoremata* i lyset af den kristne *logos* for derved at suspendere de athe-niensiske guddomme og deres *theoremata*.

Pausanias'ske principper for karakterisering af et territorium ved hjælp af centrale *theoremata* og tilknyttede *logoí* genfindes i kapitlerne om kristendommens etablering i Efesos (18,24-19,40). Men Lukas leverer her en vigtig tilføjelse til sin territorieforståelse, idet beskrivelsen af missionens territoriale ekspansion anskues inden for rammerne af den romerske udlægning af imperiet som den såkaldte *οικουμένη*. Før jeg analyserer denne forankring, skal jeg dog godtgøre, at territorietemaet er på spil i denne del af Acta.

Efesos omtales selvfølgelig ikke hos Pausanias, som koncentrerer sig om græsk kerneland, men Strabon har beskrevet byen knap halvandet hundrede år tidligere, hvor Augustus havde gjort den til hovedstad i provinsen Asia. Byens Artemistempel nævnes her som dens væsentligste kendetegn, og af andre vidnesbyrd fremgår det, at byen indeholdt flere betydningsfulde monumentalbygninger, heriblandt et teater, som også nævnes af Lukas (19,31) (Strabo: 14.1.22ff.).¹⁶ Der er tale om detaljer, som bidrager til en troværdig gengivelse af Efesos som særlig lokalitet. Ligeledes omtales Artemis som "stor" og "efesernes Artemis" (19,28) i overensstemmelse med den lokale bekendelsesformular, ligesom sølvsmedenes tilstedeværelse alluderer til brugen af afgudsbilleder i forbindelse med kulten (Trebilco 2004, 22, 27f.). Kultbilledet og dets mytologi definerer altså Efesos.

Nyere eksegese af begivenhedsforløbet i forbindelse med Paulus' kirkegrundlæggelse i Efesos – og dermed i hele provinsen Asia (jf. 19,10) – lægger vægt på analogier mellem Lukasskrifterne på den ene side og græsk-romerske fortællinger om grundlæggelser af bystater og kolonier på den anden (Balch 2003, passim.). Den omfattende argumentation lader sig ikke referere meningsfuldt i kort form, så her skal den konklusion, som drages af den pågældende eksegese blot sammenfattes, nemlig at kirkekonstitutionen i Efesos hos Lukas ligner en grundlæggelse af en bystat eller en koloni, sådan at teksten også drejer sig om territorial ekspansion.

I Athen har kristendommens indtog medført et opgør med byens *theoremata*, dens gudebilleder og templer, og i Efesos afstedkommer Paulus' kirkegrundlæggelse en reaktion fra tilhængere af Artemis-kultens gudebillede (19,23-40). Sølvsmede anstifter et opløb vendt mod Paulus og hans disciple, fordi de er foruroligede over det store antal omvendte og over hans afvisning af, at gudebilleder er guder; et syns-

16. Cf. Paul Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, WUNT 166 (Tübingen: Mohr Siebeck 2004), 11-52.

punkt, han allerede har fremført i Athen (17,29). Angiveligt truer dette Artemis-kulten, og derfor hides en folkemængde op og fører repræsentanter for den ny tro ind i teatret, hvor byens rådsforsamling efter to timers tilråb får dæmpet gemytterne. Der er selvfølgelig ikke tale om noget opgør mellem kirken og de romerske myndigheder, men episoden demonstrerer alligevel kirkens politisk kontroversielle status, sådan som Richard Cassidy har påpeget. Den er en gentagelse af urolighederne i Thessalonika (17,5-9), hvor jøder skabte tumult pga. Paulus' virksomhed og førte hans tilhængere for byens myndigheder med anklager om, at de kristne 1) "har sat den romerske verden i oprør", 2) "handler mod kejserens befalinger", og 3) "siger, at en anden er konge, Jesus". Beskrivelsen af det kristne projekt er sådan set korrekt; i hvert fald anskueliggør begivenhedsforløbet, at den paulinske missions vedvarende udmøntning i tumult udgør en trussel mod stabiliteten – lov og orden – i de romerske provinser, og i den forstand sætter kirken "den romerske verden i oprør" (Cassidy 1987, 90, 121).

Det udtryk, der her anvendes om verden, er *οἰκουμένη*, som også bruges af Paulus om verden som Guds territorium i 17,31. Fra og med Augustus blev dette begrebs betydning betinget af hans erobringskrige og administrative nyordning af riget. Af eksempelvis Augustus' egen nationsfortegnelse i de selvbiografiske *Res gestae* fremgår det, at riget nu strakte sig over hele den civiliserede verden, og til denne forestilling om en altomfattende romersk magtsfære knyttede Augustus og hans eftertid en idé om, at Rom havde bibragt verden fred, harmoni og retstilstande (Nicolet 1991, 19, 192). I forbindelse hermed havde Augustus gjort kejsermagten i Rom til ubestridt centrum for hele rigets politisk-administrative liv, så efter Augustus ville det altså være en nødvendig betingelse at nå Rom for at nå "jordens yderste" (1,8). Den augustæiske forståelse af *οἰκουμένη* ses bl.a. hos Strabon, hvor beskrivelsen af Efesos kan tjene som eksempel: Augustus' genopbygning af byer i Asia omtales, og det nævnes, at han har fjernet kriminaliteten fra Efesos, hvor den førhen florerede ved Artemis-templet, fordi kriminelle kunne søge tilflugt her.¹⁷

I Acta anvendes *οἰκουμένη*-begrebet ud over i 17,6 bl.a. i 19,27, hvor det fremgår, at Artemis tilbedes i hele *οἰκουμένη*, sådan at imperium og Artemis-dyrkelse knyttes sammen. Missionsvirksomheden skildres dermed af en repræsentant for Efesos som stridende med romerriget, fordi den udfordrer den stedlige kult. I Areopagostalen har

17. Strabons politiske loyalitet fremlæses af Daniela Dueck, *Strabo of Amasia: A Greek Man of Letters in Augustan Rome* (London & New York: Routledge 2000), 98f.

Paulus netop anfægtet dyrkelsen af gudebilleder, så det er korrekt at udlægge kristendommen som en religiøs praksis, som afviger fra det omgivende *οἰκουμένη*. Imidlertid må der skelnes mellem kirkens afvigelse fra verdensordenen på den ene side og Lukas' fremstilling af dens forhold til imperiets institutioner og magtinstanser på den anden, for som eksegeter samstemmende anfører, fremfører Lukas' kristne intetsteds i Acta nogen kritik af romerriget eller dets repræsentanter (f.eks. Cassidy 1987, 119). I overensstemmelse med skriftets funktion som *apologia pro imperio* tjener romerske embedsmænd og administration ofte til at befordre missionen, f.eks. da romernes retssystem mod slutningen bogstaveligt talt bringer forkyndelsen (Paulus) til Rom.

Missionen lægger altså ikke eksplicit afstand til den romerske verdensorden, selv om modstandere i Efesos siger det modsatte; snarere betjener den sig af politiske og kulturelle institutioner under sit virke. Konsistent med sin fremstilling af romerriget som "ramme" om udbredelsen af kirken anvender Lukas konsekvent dets administrative stednavne, dvs. den geografiske orden, som tilhører *οἰκουμένη*. Det er værd at bemærke, for hvor Pausanias i sin *Rundfører* markerer sin modstand mod Rom ved at ignorere romernes administrative grænse-dragning omkring provinsen Achaia og i stedet benytte traditionelle områdebetegnelser, bruger Lukas løbende de romerske navne, og Paulus anvender netop provinsernes hovedstæder (f.eks. Thessalonika, Korinth og Efesos) som udgangspunkt for missionen. Generelt foregår kirkens territoriedannelse ved grundlæggelse af menigheder i politisk-kulturelle og religiøse centre i de respektive provinser. Såvel i Athen som i Efesos implicerer kirkens udbredelse en symbolsk appropriering af eller fortrængning af stedets topografiske særkende, dets *theoremata*. Men selv om de romerske provinser annekteres til kirkens territorium, anfægtes deres status som hovedstæder i imperiale provinser ikke.

Vejen i imperiet

Jeg har hidtil i artiklen beskæftiget mig med den måde, hvorpå materialkultur optræder i Lukas' skrift, og med dens betydninger i denne rolle. Mit fokus i den følgende del vil snarere rette sig mod materialkultur som *kontekst* for skriftet. Det er i denne egenskab, romervejen udgør den betydningsgivende sammenhæng for Lukas' brug af ordet "vej" i Acta, idet denne brug dog formidles af vej-motivet i kapitlerne 8 og 9. Efter at have redegjort for romervejens materialkulturelle betydning og Lukas' forudsætninger for brugen af ordet vej i LXX, vil

jeg derfor fremlægge en fortolkning af ApG 8,26-40 og af betydningen af ordet "vej" i Acta.

Et centralt politisk og kulturelt betydningsbærende træk ved de store romerveje, *viae publicae*, sådan som det på det seneste er blevet beskrevet fra historiografisk og arkæologisk hold, var deres funktion som betegnere af territorium. De kejserlige vejanlæg var bygget ud fra samme rumforståelse og principper for territorial hegemoni, som allerede senrepublikkens vejanlæg havde været det. Periodens geografikundskaber førte til en forståelse af geografisk rum som opdelt i geometriske enheder af en vis størrelse, hvis ydre grænser ganske vist kunne være uklare, men hvis udstrækning mellem to eller flere tilsvarende enheder kunne defineres og anskueliggøres ved f.eks. vejanlæg, mener bl.a. Nicholas Purcell: "The geometric layout of the lands is measured, expressed and controlled by the celebration of the itineraries across them. The formation of such axes becomes a familiar aspect of Roman attitudes to the empire, almost to the point of being a doctrine."¹⁸ Man kunne f.eks. markere et romersk rum ved at forbinde et vagt defineret "vestromersk" område med et tilsvarende "østromersk" ved hjælp af et vejanlæg som Via Egnatia. Denne måde at definere et territoriums udstrækning på suppleredes af vejens funktion som forbindelsesåre mellem romerske *coloniae* (Laurence 1999, 23ff.). Vejene blev typisk anlagt aksialt (bl.a. heraf deres funktion som indikator for rumlig udstrækning), og de forbandt ved deres forløb romerske bosættelser i det territorium, de beskrev.

Romervejens betydning i kejserdømmet var dog også tæt knyttet til kejserens person. Den rejsende blev konstant mindet om kejseren som patron, fordi alle veje var forsynet med milesten, som for hver mil med inskriptioner hyldede kejseren for konstruktionen eller istandsættelsen af vejen. De fremhævedes af, at intet andet måtte opføres mindre end tre meter fra vejsiden. Ved anlæggelse eller vedligeholdelse af veje videreførte kejserne en tradition fra republikansk tid for disse aktiviteter som opretholdende for rigets territoriale samhörighed og definerende for dets rum. Strabon fremhæver således Augustus' vejanlæg som forudsætning for hans *οἰκουμένη* (Strabo: 4.6.6; Drueck 2000, 99). De allestedsnærværende milesten blev suppleret af billeder og monumenter, som repræsenterede kejseren, og som knyttede ham visuelt eller symbolsk sammen med vejen. Ifølge Ray Laurence skabte vejene som territoriale markører et politisk rum,

18. Nicholas Purcell, "The Creation of Provincial Landscape: the Roman Impact on Cisalpine Gaul", *The Early Roman Empire in the West*, red. T. Blagg & Martin Millett (Oxford: Oxbow Books 1990), 7-29 (13).

hvis identitet som kejserdømme anskueliggjordes ved de mange sten og monumenter (2005, 57).

Det er da også sådan, vejen afgiver betydning i Statius' hyldestdigt *Via Domitiana* om Domitians nyanlagte vej i Campanien. Kejseren har forbundet fjerntliggende områder ad en direkte, "aksial" rute, som erstatter de hidtidige, snoede stier.¹⁹ Han har betvunget skove og bjerge, og Statius lader floden Vulturnus, som nu flyder tæmmet under en bro, erkende sit nederlag til kejseren og hans vejteknologiske triumf (Statius: IV.III,65-90). Det sker i en direkte henvendelse, hvor flodguden på én gang taler til *Via Domitiana* på broen hen over sig og til kejseren selv, så den triumferende kejser deler identitet med sin vej som betvinger af den personificerede flod.

For Lukas' oprindelige læsere har der altså knyttet sig materialkulturelt betingede konnotationer til ordet "vej". Selv om Lukas undlader at benævne specifikke romerveje, som missionen må have gjort brug af for at udbrede kirken i det østromerske område, optræder "vejen" som begreb som et ledemotiv i *Acta*, hvor det synes udspaltet i to anvendelser.²⁰ For det første anvendes det som betegnelse for den særlige sammenslutning, en "sekt" (24,14), som Paulus først forfølger og siden slutter sig til; her er der altså tale om et synonym for "de kristne" (9,2; 19,23; 24,22). For det andet bruges det i overført forstand til at betegne indholdet og karakteren af den kristne forkyndelse, det som evangeliet omhandler og bringer i stand: Der er tale om forkyndelse, som har vejen til frelse som emne, og denne forkyndelse forvaltes af bevægelsen ved navn *Vejen*, som derfor er frelsende mission. Om Apollos i Korinth hedder det således, at "han var undervist om Herrens vej, og sprudlende af ånden talte og underviste han nøjagtigt om ting vedrørende Jesus" (18,25), sådan at forkyndelse som indhold og aktivitet optræder sammenhængende. Da troldmanden Elymas i Pafos forsøger at forhindre den romerske statsholder i at til-

19. Statius, "Via Domitiana", *Silvae* (LCL, London & Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1967), 216-28 (IV.III,65-90).

20. Ifølge Loveday Alexander er rejsen *Actas* handlingsmæssige plot, forstået som evangeliets systematiske udbredelse fra Jerusalem over det østlige romerrige mod Rom. Loveday Alexander, "In Journeys Often: Voyaging in the Acts of the Apostles and in Greek Romance", *Library of New Testament Studies* 298. *Acts in Its Ancient Literary Context: A Classicist Looks at the Acts of the Apostles* (London: T&T Clark International 2005), 69-96 (73). Der foreligger dog identifikationer af enkelte romerveje, som Lukas' samtidige læser vil have kunnet slutte sig til at Paulus benytter, se David French, "Acts and the Roman Roads of Asia Minor", *The Books of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, 2, red. D.W.J. Gill & Conrad Gempf (Grand Rapids, Mich.: The Paternoster Press 1994), 50-8. Johnson (1992), 305. "Veje" to hovedbetydninger: Wilhelm Michaelis, ὁδός, ThWNT 5, 42-101 (93-5).

egne sig Vejens tro, præciserer Paulus i sit udfald mod ham: "fjende af enhver retfærdighed, vil du ikke høre op med at bringe Herrens vej, de retlinede, i uorden?" (13,10).

En forudsætning for denne forståelse af ordet "vej" som en metafor til beskrivelse af religionen som frelsesbetingelse findes i LXXs brug af samme begreb som betegnelse for frelsende livsførelse. I eksempelvis Sl. 118 identificeres den frelsende vej gentagne gange med budene i loven (v. 1-2; 94). Stanislas Lyonnet peger på, at der i denne skriftgruppe er en tendens til, at den frelsende vej både betegner livsførelse i henhold til budene og identificeres med Gud selv.²¹ Ifølge Lyonnet er denne identifikation af Gud med frelsens vej også indlejret i forståelsen af begrebet "vej" i Lukas' forstand som frelsende forkyndelse, der udfoldes inden for Vejen som bevægelse. Han peger overbevisende på, at Paulus' forfølgelse af tilhængere af Vejen, hvis navn han selvfølgelig anser for afledt af bevægelsens selvforståelse som en manifestation af Guds frelsesplan, i Jesus' henvendelse til Paulus i 9,4-5 beskrives som en forfølgelse af Jesus selv (Lyonnet 1981, 150, 162). Vejen optræder som identisk med Jesus, der på sin side identificeres som Paulus' "Herre" (f.eks. 26,15).

Når ordet "vej" i LXX kan identificeres som en forudsætning for brugen af det tilsvarende udtryk i Acta, er der tale om beskrivelse af en tekstbåren sammenhæng for Lukas' brug af ordet. Det forholder sig anderledes, når vejen som materiel genstand betragtes som kontekst for denne brug, idet man da beskriver ordets materialkulturelle kontekst. I betragtning af den centrale betydning, som begrebet "vej" og dets afledte brug som betegnelse for den kristne bevægelse har i Acta, fylder vejen som scene for begivenheder bemærkelsesværdigt lidt i skriftet. En markant undtagelse udgøres af Filips omvendelse af den etiopiske skatmester (hofmand) i 8,26-40. Lukas insisterer her på vejen som en omstændighed omkring skatmesterens omvendelse, og først herefter anvender han ordet "vej" som betegnelse for den kristne bevægelse og dens missionsbudskab. Med denne passage – og med den tilgrænsende beskrivelse af Paulus' omvendelse i kap. 9 – slår Lukas én gang for alle fast, at ordet "vej" som betegnelse for missionens forkyndelse og sociale gruppering henter sin betydning fra en konkret, materiel genstand, fra vejen som *vej*.

Begivenhederne i kap. 8 finder sted, mens de to aktører bevæger sig ad vejen fra Jerusalem til Gaza, som læsere med datidige erfaringer formentlig vil have opfattet som konstruktionsmæssigt velkonsolide-

21. Stanislas Lyonnet, "La 'voie' dans les actes des apôtres", *RSR* 69, 1981, 149-64 (157).

ret, når vogne som hofmandens kunne køre ad den (v. 28).²² Det er ved at “vej-lede” etioperen, at Filip omvender ham (ὀδηγήσει, v. 31), og efter omvendelsen begiver denne sig lykkelig “ad sin vej” (v. 39). Netop vejens iøjnefaldende rolle som en konkret omstændighed omkring omvendelsen inviterer læseren til at sammenligne denne episode med Paulus’ omvendelse, Lukas’ følgende delfortælling i kap. 9. Der er her egentlig tale om en fortælling, som “afbrydes” af beretningen om Filips missionsvirksomhed og omvendelse af den etiopiske hofmand, for 8,1-3 drejer sig om Paulus’ forfølgelse af kirken i Jerusalem, en forfølgelse, som ifølge 9,2 skal udvides til at omfatte Vejen i Damaskus. Resultatet af Paulus’ rejse bliver som bekendt diametralt modsat: Han tilslutter sig Vejen (de kristne) dér efter en omvendelse undervejs til byen. Ganske vist nævnes det først mod slutningen af omvendelsespassagen, at han er blevet omvendt på vejen (“vejen, ad hvilken du kom”, v. 17, cf. v. 27), men stedet for omvendelsen, en vej, knytter fortællingen sammen med Filips omvendelse af etioperen. Ligheden mellem de to episoder forstærkes ved, at Filips “vejledning”, som foregår i overført forstand, eftergøres bogstaveligt, da Paulus må lade sig føre ved hånden til Damaskus efter at være blevet blændet af Jesus. Sammenknytningen af en passage, hvori Vejen for første gang i skriftet optræder som navn på den kristne bevægelse, og hvori vejen som frelsesplan manifesteres som Paulus’ omvendelse, med en episode, hvori der på sin side både findes en konkret brug af vejen som scene for omvendelse og en metaforisk anvendelse af ordet “vej” i forbindelse med Filips eksegetiske vejledning, gør det muligt at spørge til vejens konnotationer i Acta – ikke som navn på en bevægelse, for leveregler eller for en frelsesplan, men som en materiel størrelse, til hvilken der har knyttet sig særlige betydninger for Lukas’ oprindelige læserskare i romerriget. Begge de nævnte omvendelser finder jo sted på en vej.

I 8,26-40 lader vejen til at være lineær eller aksial. Der peges selvfølgelig ikke eksplicit på, at vejen snorligt forbinder to steder, men teksten får dens forløb til at fremstå sådan: Handlingen foregår på “vejen, som går ned fra Jerusalem til Gaza” (v. 26), og de to deltageres bevægelse ad vejen fremtræder som jævnt fremadskridende, ligesom etioperen til sidst “begav sig ad sin vej lykkelig” (v. 40). Også i kapitel 9 fremstilles vejen fra Jerusalem til Damaskus “aksialt”, som to steder i rummet, der forbindes ved en rute, hvis forløb ikke beskrives nærmere (v. 2-3).

22. Ray Laurence, *The Roads of Roman Italy: Mobility and Cultural Change* (London: Routledge 1999), 138.

Fremstillingen af vejen hos Lukas har derfor svaret til forståelsen af et centralt træk ved romervejens beskaffenhed og betydning. Filip vinder land for kirken under sin vejledning på vejen fra Jerusalem til Gaza, men det er også vigtigt at notere sig hans missionstriumf i v. 40, hvor han rejser fra Ashdod over en række byer til Cæsarea, hvis navn minder læseren om det romerske hegemoni. Han grundlægger menigheder, hvis placering på hans missionsakse giver mindelser om placeringen af romerske *coloniae*. Lukas lader altså vejen optræde på en måde, som svarer til den romerske brug af vejen som en markør af territorial udstrækning: I både kap. 8 og 9 markerer den således missionens indtog på akse mellem Jerusalem og Gaza såvel som Jerusalem og Damaskus, mens Filips rute i kystlandet viser, at rummet dér nu er evangeliseret.

Som vi så, identificerer Lukas entydigt Jesus med Vejen, som Paulus forfølger. Ligesom kejseren, som i Acta kaldes "herre" af Porkius Festus (25,26), i den romerske materialkultur og hos Statius repræsenteres af vejen som udsagn om imperialt hegemoni, identificeres Paulus' "herre", Kristus, med Vejen. Her præger den materielle romervejs beskaffenhed og tilhørende metaforik derfor dens betydning i Actas sammenhæng: Hvor den materielle *via publica* symbolsk manifesterede kejseren og hans territorium, var Vejen og dens udbredelse ensbetydende med frelsens territoriale ekspansion. "[...F]jende af al retfærdighed, vil du ikke høre op med at bringe Herrens veje, de retlinede, i uorden?", spørger Paulus som sagt troldmanden Elymas og lyder, som om han havde opsynet med en del af kejserens vejnet (13,10). Læseren ved dog, at han er Jesus' *curator viae*.²³

Når kejserens territoriale hegemoni kunne forbindes med vejen, hang det sammen med tilstedeværelsen af adskillige markører af hans magt langs vejen. Statius giver eksempler på denne prægning. Han beskriver både en triumfbue ved indledningen til Via Domitiana, og broen over floden Vulturnus er udsmykket med trofæer, sådan at de kejserlige monumenter og symboler tilfører vejen en særlig identitet: Vejen betegner ganske vist i sig selv et behersket territorium, men dets identitet (som kejserligt) ekspliciteres ved dens ledsagende symboler. Dermed bliver der tale om en måde at definere territorium på, som kan sammenlignes med Pausanias' strategi for definition af et særligt græsk område i *Rundfører til Grækenland*. Pausanias ser som sagt bort fra vidnesbyrd om romersk tilstedeværelse i Grækenland, og han knytter sine *logoi* til *theoremata*, som peger på specifik græsk mytologi og historie. Derved fremstår landskabet som græsk snarere end

23. *Curatores viarum*, se Tamas Pékary, *Untersuchungen zu den römischen Reichsstraßen* (Bonn: Rudolf Habelt 1968), 7.

romersk. Stadius forbinder derimod vejen som markør af romersk magt med kejseren gennem hans *theoremata*, dvs. hans monumenter.

Hvordan forholder det sig så med Lukas' fremstilling af vejen i sammenligning med henholdsvis Pausanias og Stadius? Selv om han som bemærket gør brug af romerske koder for vejens gestaltning og symbolik, knytter han ingen romerske genstande (monumenter, milesten el.lign.) til vejen fra Jerusalem til Gaza. Vejen betegner ganske vist evangeliets rumlige ekspansion, men dens prægning er ikke kejserlig. Den vel nok eneste identitetsskabende markør, Lukas anvender ved vejen, er "noget vand", som etioperen og Filip passerer, og hvor etioperen lader sig døbe. Vandet tager dermed det kejserlige *theoremata*'s plads. Ligesom kejserlige milesten indikerede, at vejen repræsenterede kejseren, viser vandet her, at vejen er Vejens – altså Jesus'. Det i sig selv ret upåfaldende vand bidrager til at lade vejen betegne et specifikt territorium, som tilhører kirken: Den lineære vej til Gaza og fra Ashdod over kystlandets byer til Cæsarea beskriver den kristne bevægelses rum. Pointen får atter symbolsk form i 9,3, hvor Jesus manifesterer sin magt over ruten fra Jerusalem til Damaskus. Her henter vejen ikke sin identitet fra noget vand, men fra et lys i himlen.

Konklusion: Materialkulturen i apologien for imperiet

Hvis Lukas' tekst kan læses som en fremstilling af imperiets institutioner og repræsentanter som anvendelige for kristendommens udbredelse, er der derfor noget, der tyder på, at dets materialkultur indgår i forståelsen af, hvad imperiet er. Det sker på to niveauer i Acta: som genstande, der indgår i handlingen, eller som materialkulturelt betinget metaforik eller symbolik i teksten.

Det kristne territorium kommer i stand ved en indtagelse af byer i Achaia og Asia gennem en omtolkning af deres *theoremata* ved hjælp af kristne *logoi* (Athen) eller en fortrængning af de stedlige *theoremata* (Efesos), sådan at genstande, som synekdochisk definerer kulturelle eller politiske centre i det romerske rige, er approprieret eller erstattet af den kristne religion. Til gengæld anfægtes de pågældende byer ikke som politisk-kulturelle centre, blot betegner de nu et nyt territorium – kirkens. Ganske vist trues Artemis-kulten i Efesos, som anerkendes af hele den romerske *οἰκουμένη*, angiveligt af Paulus' mission, men samtidig fungerer grundlæggelsen af kirken her som udgangspunkt for evangeliseringen af hele den romerske provins Asia, sådan at byens politiske betydning implicit anerkendes gennem missionen. Selv om vejen mellem byerne ikke nævnes eksplicit i denne del af Acta, er den på dette tidspunkt i teksten allerede omtolket til en missionsvej

på en måde, som stemmer overens med konventionerne for sammenknytning af kejserens person og magtsfære med romervejen.

I Acta fremstår elementer af romerrigets materialkultur derfor som symbolske redskaber for missionens udbredelse. Athen og Efesos' respektive status af kulturelt eller politisk religiøst centrum udnyttes til at udbrede missionen. Samtidig udnyttes romervejens politiske metaforik til at markere, at kirken i forbindelse med efterlevelsen af sit oprindelige missionsopdrag er i færd med gradvist at indtage det romerske rum "indtil jordens yderste."

Spejlets gåde

Strukturelle og filosofiske aspekter i Augustins *Bekendelser*

Lektor, ph.d., dr.theol. Lars Albinus

Abstract: In this article the point of departure for presenting a hermeneutic reading of Augustine's *Confessiones* is taken in St. Paul 1 Cor. 13:12 where Paul speaks of our being earthly conditioned to see everything in a mirror as if in a riddle until we stand face to face with our creator. In a selective reading of *Confessiones*, I argue that the book is structured in a two-layered manner in which the relationship between Augustine and his earthly parents is transposed to a relationship between these relatives, on the one hand, and their heavenly parents in God and his church, on the other. I further argue that Augustine's individual life story in a similar vein gains its fulfilment in the creation and consummation of the world. Thus, in the concluding exegesis of the introducing verses of Genesis, in which God's *concreatio* of time and matter mirrors human existence, Augustine unfolds the prospect of a totality only to be grasped face to face with the creator, that is, in the eschatological revelation of the love of God.

Key words: Augustine – *Confessiones* – mirror as metaphor – selfhood – Kierkegaard – hermeneutic understanding – nature of love – the church as heavenly mother – personal life history – cosmology.

1. Indledning

Der er sagt og skrevet meget om Augustin (354-430) og ikke mindst om hans berømte skrift *Confessiones* (*Bekendelser*).¹ Værket opfinder ikke 'bekendelsen' som litterær genre, men udnytter den på en unik måde takket være det samvirke af lidenskab og stil, der gør "hjertets uro" (*inquietum est cor nostrum*, 1.1) genkendelig for læseren. Hermeneutikkens idé om, at forståelsen af fortidige tekster følger af fortroligheden med deres horisont, er ikke svær at tilslutte sig her, hvis

1. Artiklen igennem benyttes Torben Damsholts oversættelse, *Augustins Bekendelser* (København: Sankt Ansgars Forlag 1998). Desuden henvises til den latinske tekst *Confessionum libri tredecium* i *Patrologia latina vol 32*, red., J.P. Migne (Turnhout: Brepols 1969-1987).

man ellers vover at tage skridtet ind i den på én gang fremmedartede og sært genkendelige verden, *Bekendelser* udfolder.

Artiklens hovedformål er at genfremstille denne verden med henblik på en indre sammenhæng mellem den personlige livshistorie og verdens skabelse, særligt hvad angår den tematiske forskydning fra menneskets kødelige eksistens til en himmelsk mod-eksistens. Udgangspunktet tages i den spejlmetafor for menneskets forhold til sig selv og Gud, som Augustin overtager fra Paulus, og hvortil jeg knytter en forbindelse til tanker hos Kierkegaard. Dermed træder jeg ud af en rent augustinsk horisont, men fastholder dog de aspekter, hvormed den åbner sig i forhold til vores egen. Selvom Augustins forhold til kristendommen næppe kan kaldes eksistentiel i nogen kierkegaardsk forstand, er det ikke desto mindre en af artiklens målsætninger at påvise oplagte ligheder mellem de to former for religiøs selv-refleksion.

Min læsning af Augustins tekst ligger hermeneutisk set i forlængelse af Paul Ricoeurs overvejelser over fortolkningens dialektiske forhold mellem en forstående og en forklarende indfaldsvinkel². I nærværende artikel omsættes disse overvejelser konkret i forsøget på at åbne *Bekendelsers* verden i lyset af tekstens semantisk og narrativt strukturerede virkemidler. Jeg vil stille skarpt på bestemte betydningsrelationer, som jeg finder afgørende for arkitekturen i tekstens troshorisont.

2. Spejlets gåde hos Paulus

Augustin henviser flere gange i *Bekendelser* (10,5; 12,13) til Paulus (1 Kor 13,12), der stiller en eskatologisk erkendelse i udsigt m.h.t. den guddommelige kærligheds uforgængelighed. Det er ikke ganske klart, om kærligheden blot er genstand for erkendelsen, eller om den tillige er erkendelsens subjekt. Man kunne måske sige, at den udgør den fuldkommenhed, der opløser det stykkevis ved den menneskelige erkendelse. Paulus skriver: "Nu ser vi jo i et spejl, i en gåde, men da skal vi se ansigt til ansigt; nu kender jeg stykkevis, man da skal jeg kende fuldt ud, ligesom jeg jo selv er kendt fuldt ud." Spejlmetaforen indgår selv i et spejlkabinet af intertekstuelle referencer³ og udgør således også en væsentlig referenceramme for Augustins *Bekendelser*.

2. Se Ricoeur, "Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre", *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.G. Gadamer*, II (Tübingen: Mohr/Siebeck 1970), 181-200.
3. Paulus refererer f.eks. til 4 Mos 12,8, hvor Herren om Moses siger, at "med ham taler jeg ansigt til ansigt, ligefremt og ikke i gåder, han får Herrens skikkelse at se"; endvidere findes parallel-udsagn hos Paulus selv i 1 Kor 8,3; 2 Kor 3,18 samt i Matt 5,8; Joh 3,2; Joh 10,14 og Åb 22,4.

At se i et spejl er jo at se sig selv. I sidste ende er det os selv, der er gåden. Derfor afslører spejlet ingenting, det konfronterer os med os selv, med det forhold til os selv, som er selve spejlingen. Men hvad får os til at se i spejlet, hvad får os til at se os selv som os selv, hvis der ikke også er noget, ved hvilket vi adskiller os fra os selv, noget som gør, at vi bliver til et spørgsmål for os selv? For Paulus som for Augustin er mennesket allerede set af Gud, før det ser sig selv. Skabt af Gud i Guds billede ser mennesket sig selv, men det betyder ikke, at det af egen kraft er i stand til at se andet end sig selv. Selv i Gud ser det kun sig selv, hvis det ikke samtidig *ved* Gud foranlediges til at se ud over sig selv, stykkevis og ikke i skuen, men i tro.

Kan mennesket da i sidste ende se ud over sig selv? Svaret får vi ikke, heller ikke hos Augustin, men det betyder ikke, at selvets gåde, som i en vis forstand forbliver en gåde, blot fremstår som en selvcentreret navlebeskuelse i *Bekendelser*, snarere tværtimod. Som hos Anti-Climacus, hvor selvforholdets fortvivlelse først lader sig helbrede ved at grunde gennemsigtigt i den magt, som har sat det,⁴ finder Augustins urolige hjerte (1.1) først hvile ved at se sig selv som skabt af Gud (13.35). Det er gennem dette syn på sig selv, at han kan istemme Paulus' udsagn, om at vi engang skal *se*, ikke stykkevis men fuldkomment – ansigt til ansigt med skaberen. Men hvad betyder dette? At vi endelig skal se mere end os selv, at vi skal *skue* kærligheden? Er gåden et løfte eller et håb? Gåden forbliver på endelighedens betingelser en gåde. Men deri overskrider den allerede sig selv. Guds ord er – som det spejl i hvilket mennesket ser sig selv i forhold til noget andet – pant på uendeligheden.

3. På vej mod omvendelsen

Det spørgsmål, der fra begyndelsen af melder sig for Augustin, er hvorledes en henvendelse til Gud overhovedet kommer i stand. Problemet er, at Augustin, når han påkalder Gud, kalder ind i sig selv (1.2) og derfor må spørge: "Hvor er det sted i mig, hvor min Gud kan komme ind?"⁵ Spørgsmålet afføder blot et nyt, nemlig: "Kan himlen og jorden, som du skabte, og i hvilke du har skabt mig, rumme dig?"⁶ Svaret må vente. Kun gradvist gennem de første 9 bøger lader Augustin den erkendelse tone frem, at det er selve spørgsmålene, der er forkert stillede, affødte som de er af en manikæisk dualisme.

4. Jf. Kierkegaard, SKS 11, *Sygdommen til Døden* (København: Gads Forlag 2006), A.A., 130.

5. Et quis locus est in me quo veniat in me Deus meus?

6. *An vero celum et terra quæ fecisti, et in quibus me fecisti, capiunt te?*

Den materialistiske opfattelse af altings todelte natur, lysets og mørkets kræfter, som Augustin har udvundet af denne lære, har i hans retrospektive selvforståelse grundlagt hele perspektivet for den måde, han i sin ungdoms vildfarelse spurgte ind til Guds natur på. I kapitel 4 besvarer han spørgsmålet med en lovprisning af Gud, der bl.a. kaldes “den uforanderlige som forandrer alt, den aldrig nye og aldrig gamle, som fornyer alt” – og, hvad der nok så interessant, som “den mest skjulte og mest nærværende” (*secretissime et presentissime*, 1.4). Spørgsmålet synes stillet på ontologiens præmisser, men ‘svaret’ gives på bekendelsens. Gud er uforanderlig, skabningen er foranderlig og som sådan alene til ved Gud (1.2), som fornyer alt (1.4). For så vidt som Gud både er den mest skjulte og den mest nærværende,⁷ forbliver Gud en gåde, men en gåde, der viser sig som det mest nærværende for tanken og for hjertet, med andre ord: Gud er den gåde, der trænger sig på i menneskets forhold til sin egen væren. Kun i bekendelsen til Gud kan Augustins liv fremstå med en indre sammenhæng. Og sammenhængen knyttes allerede på dette sted til verdens skabelse, som udgør en implicit baggrund for hans spørgen (Gen 1-2,4). I ‘genfortællingen’ af sine egne ungdommelige betragtninger skrider Augustin nemlig direkte fra spørgsmålet om, hvorvidt han selv kunne rumme Gud, til spørgsmålet om, hvorvidt den himmel og jord, som han selv var blevet til ved, kunne rumme Gud.

Augustin vender flere gange tilbage til spørgsmålet om, hvorledes det overhovedet er muligt at begribe skaberen på den skabte verdens betingelser. Det går op for ham, at en manikæisk, materialistisk forståelseshorisont i sin tid fik ham til at stille forkerte spørgsmål. Dels forekom det ham allerede i ungdomsårene pinligt, at han ikke var i stand til at tænke nogen “substans anderledes end det man plejer at se med egne øjne” (*aliquid substantiæ nisi tale non poteram, quale per hos oculos videri solet*, 7.1), dels endte han med at indse det absurde i at forestille sig Gud som noget legemligt. Konsekvensen ville jo være, at en elefant var mere ‘opfyldt’ (*plena*) af Gud end en spurv (7.2). Samtidig antydes retrospektivt en vej ud af kniben: “Jeg var ikke opmærksom på, at selve den opmærksomhed, hvormed jeg forestillede mig disse former, ikke var som dem” (7.2).⁸ Augustin erkender med andre ord, at det ikke er en ‘objektiv’ materialitet, men selve synsvinklen, der er afgørende. At se en sammenhæng i det usammenhængen-

7. Dette skal næppe forstås som en gradbøjning, eftersom Gud også kaldes den “mest almægtige” (*omnipotentissime*), hvilket er en grammatisk umulighed. Superlativerne skal derfor snarere forstås således, at Gud er almægtighed *som sådan*, og ligeledes ‘det skjulte’ og ‘det nærværende’ *som sådan*.
8. *Nec videbam hanc eandem intentionem, qua illas opas imagines formabam, non esse tale aliquid.*

de, eller at se det uforanderlige i det foranderlige (7.17), er at se livet under evighedens synsvinkel, *sub specie aeternitatis*.⁹ Han bliver efterhånden klar over, at synsfeltet må skifte retning. Den ydre verden kan ikke løse værens gåde for ham; svaret må, hvis det findes, søges i ham selv. Men dette øger blot hjertets uro. Mere hvileløs end nogen sinde prøver han at forstå, hvad han ikke kan forstå, fordi det allerede ligger til grund for spørgsmålet selv, eller rettere: fordi gåden ligger i *at spørge*, eller i *at han* i det hele taget spørger.

Uanset hvor meget han kæmper med sig selv, kan han ikke finde ro, selv ikke efter at han rent intellektuelt føler sig overbevist om sandheden i de bibelske tekster og den katolske kirkes autoritet. Hverken i sit intellekt eller i sit hjerte finder han kraften til den endelige beslutning om at lade sig omvende til kristendommen. Men noget forandrer sig dog, da en landsmand ved navn Ponticianus fortæller ham om de omvendelser, som for to af dennes medrejsende skyldtes, at de i en landlig hytte fandt en bog, der skildrede den hellige Antonius' åbenbaring og omvendelse: "Du, herre, tog under hans fortælling og drejede mig omkring. Du trak mig frem bag min egen ryg, hvor jeg havde stillet mig, så længe jeg ikke ville se mig selv. Nu stillede du mig ansigt til ansigt med mig selv, så jeg kunne se, hvor hæslig jeg var, forkrøblet og snavset, fuld af pletter og sår" (8.7.16).

Igennem Ponticianus' fortælling foranlediges Augustin af Gud til at se sig selv som i et spejl, der stiller ham ansigt til ansigt med sin egen ringhed. Mens menneskesjælen hinsides skal stå ansigt til ansigt med skaberen, sådan som det lyder hos Paulus, må den på denne verdens betingelser nøjes med at stå ansigt til ansigt med sig selv i endelighedens spejl. Augustin erkender da også sin egen slethed, men skammer sig. Han forstiller sig, fortrænger og glemmer det, han ikke vil kendes ved i forhold til sig selv (jf. *sed dissimulabam; et connivibam, et obliviscebar*, ibid.). At han således i kraft af vidnesbyrdet om andres omvendelse indser, hvad det er, han ikke selv formår, fører i første omgang til, at han må skjule sig for sig selv. Først da han grædefærdig og udmattet af sin egen kvalfulde ubeslutsomhed kaster sig

9. Formuleringen stammer fra Spinoza, der imidlertid har en panteistisk ontologi i tankerne, og han trækker dermed på et naturbegreb, der er ukendt for Augustin. Formuleringen anvendes i mange forskellige sammenhænge, og vi finder den også hos Wittgenstein, der dermed vil sige, at hvor verden udgør totaliteten af kendsgerninger, får livet først mening gennem evighedens synsvinkel. For Augustin er verden Guds skabning og som sådan forskellig fra Gud, hvilket forekommer sammenligneligt med Wittgensteins henvisning til, at Gud viser hen til noget uudsigeligt højere end summen af kendsgerninger, *Tractatus Logico-Philosophicus* (København: Gyldendal 1963), 6.432; 4321. Ikke desto mindre erkender Augustin, da han taler til sin egen omvendte sjæl i bog 10, Gud som livet i livet selv: *Deus autem tuus etiam tibi vitæ vita est*, 10.6.10.

ned foran et figentræ og giver tårerne frit løb, kommer *noget andet* til ham. Han hører en barnestemme, der fra nabohuset syngende gentager ordene “tag og læs, tag og læs” (*tolle lege, tolle lege*, 8.12.20).

Denne begivenhed er med rette en af de mest berømte og omtalte steder i *Bekendelser*. Den udgør et højdepunkt i det narrative forløb og er samtidig et vendepunkt i Augustins liv. Den spændingstilstand, der omtales fra begyndelsen som hjertets uro, og som hele tiden mærkes gennem skildringen af de virile, men også rastløse ungdomsår, når en ubærlig grænse i bog 8, indtil et barns ord forløser den. Augustin foranlediges til at tolke barnestemmens ord som en guddommelig befaling, hvorfor han fattet går til sin bopæl og slår op i Paulus' breve, der allerede ligger fremme.¹⁰ Det tilfældige opslag lyder: “Ikke i svir og drik, ikke i utugt og løsagtighed, ikke i kiv og misundelse; men ifør Jer herren Jesus Kristus, og plej ikke kødet, så begæringer vækkes” (Rom 13,13-14).¹¹ Næppe har Augustin læst disse ord, før et “vishedens lys” (*luce securitatis*) strømmer ind i hans hjerte og fortrænger “al tvivlens mørke” (*omnes dubitationis tenebræ*, 8.12.29). Augustin er ikke i tvivl om, at disse ord er møntet på netop ham. Blokeringen for hans omvendelse bestod indtil det sidste i præcis den hang til kødelig tilfredsstillelse, som teksten anholder. Augustin ser sig selv som tiltalt direkte af Gud gennem apostlens ord.¹²

Når Augustin nu ser sig selv i tekstens spejl, ser han sig selv i noget *andet*, i en kontekst, der ikke umiddelbart angår ham, men som han pludselig selv indgår i. Ligesom Gud er uden for tiden, flyttes Augustin hen til et sted uden for sig selv, hvorved han endelig når frem til sig selv i Gud. Augustin omvendes i ordets egentlige forstand. Han vendes om og ser sig selv som et nyt (eller fornyet) selv, fordi han ser det i lyset af Gud. Det, der tidligere var anstødsstenen set ud fra hans

10. Skt. Antonius' opslag i Bibelen, Matt 19,21, som førte til hans omvendelse, omtales som parallel, 8.12.29, og understreger det divinatoriske aspekt ved omvendelsen, som forlener den med guddommelig autoritet.

11. *Non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiiis, non in contentione et emulatione; sed induite Dominum Jesum Christum, et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis.*

12. Der kan her henvises til den amerikanske religionsfilosof, Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse* (Cambridge: Cambridge University Press 1995), 51-54, hvis begreb om ‘appropriated discourse’, betegner det forhold, at en given tekst aktuelt kan virke som middel for (oplevelsen af) en direkte henvendelse fra Gud. Wolterstorff redegør endvidere for, hvorfor teksten må tilhøre en sammenhæng, der i overordnet forstand ‘tæller som’ et medium for Guds tale (1995, 54). Wolterstorff indleder faktisk sine ‘philosophical reflections on the claim that God speaks’ (bogens undertitel) med et kapitel om Augustins auditive oplevelse, der begrebsligt holdes adskilt fra et mere klassisk åbenbaringsbegreb, der ikke nødvendigvis indebærer forestillingen om en guddommelig taleakt (1995, 8-11; 19 ff.).

nyplatoniske orientering, nemlig forkyndelsen af, at Gud kunne antage et menneskes skikkelse, bliver nu det, der bortvejer hans skepsis. Netop *fordi* Gud har antaget et menneskes skikkelse, opløses det spørgsmål, han ikke selv formåede at besvare, nemlig spørgsmålet om, hvorvidt sjælen, endsiges himmel og jord, kunne rumme Gud? Jesus Kristus er det ord (7.19), logos, som for det ydre øre lyder i tiden, men som for det indre øre, lyder fra selve begyndelsen, den verdensskabelse, hvormed Gud allerede har planlagt sin ankomst i tiden (11.6-8). Med det ord, der på en gang er Gud og det ord, han har sat i stedet for sig selv i forkyndelsen, overvindes kløften mellem det foranderlige og det uforanderlige. Hvordan kommer Gud ind i sjælen? Som ordet gennem det ydre øre, omsat til dets 'evige betydning' for det indre øre (11.6).

4. Kærligheden

Som baggrund for Augustins genbrug af den paulinske passus om spejlets gåde, må vi kaste et enkelt blik på konteksten i det første Korinterbrevs kapitel 13. Når Paulus taler om at se i spejlet som det at se i en gåde, taler han i overordnet forstand om kærligheden. Interessant nok bekender han, at selv hvis han talte med engles tunger og ikke havde kærlighed, da var ordene for intet at regne (1 Kor 13,1). Selv hvis han i kraft af troen kunne flytte bjerge og ikke havde kærlighed, da var hans tro for intet at regne (1 Kor 13,2). Selv hvis han gav alt, hvad han ejede til de fattige, ja endog ofrede sit eget liv, og ikke havde kærlighed, da kunne det hele være lige meget. For kun i kraft af en kærlighed, som ikke søger sit eget og som aldrig skal forgå, skal vi erkende, ansigt til ansigt med skaberen, der kender og elsker os fuldt ud. "Så bliver da tro, håb og kærlighed, disse tre; men størst af dem er kærligheden" (1 Kor 13,13). Spejlets gåde er kærlighedens gåde.

For den unge Augustin er kærlighed og lyst tæt sammenslyngede. Hans levnedsskildring giver et indtryk af, at han uden større vanskelighed formåede at finde tilfredsstillelse for sine mange lyster, herunder en udtalt erotisk appetit. Han lod sig forføre af "forskellige lidenskaber" (*varii cupiditatibus*, 4.1) og var selv, som en begavet retoriker, i sine drifters vold, en forfører, både på det verbale og det erotiske plan. Alligevel synes der i hele denne livsførelse at indsnige sig en mangel, som ikke kun hidrører fra det tilbageblik, hvormed han i skrivende stund tager afstand fra sine tidligere laster. Hans succes som romersk lærer i retorik smigrede hans forfængelighed, men bragte alligevel ikke hans hjerte den ro, det søgte. Hans erotiske begær

blev tilfredsstillet i et "lidenskabeligt kærlighedsforhold" (*libidinosi amoris*, 4.2.3), men bragte ham alligevel ikke den attråede ro. Mest tilspidset genkalder Augustin sig sin ungdommelige værens mangel gennem tabet af en nær ven, der en tid var ham kærere end alt andet (4.4.7). Smerten over vennens bortgang formørkede hans hjerte, og hans blik tog farve af døden.

"Min fødeby var mig en pine og mit fædrene hus en ulykke, og alt, hvad jeg havde delt med ham, blev uden ham forvandlet til umådelig lidelse" [...] "Kun gråden var mig sød. Den blev nu min sjæls glæde i stedet for den ven, jeg mistede" (4.4.9). Den unge Augustin begræd sit eget afsavn, og kun de tårer, der for en stund vedligeholdte kærlighedens patos, kunne bringe ham lindring. Alt andet havde mistet sin tiltrækning, da han ikke længere kunne dele det med den ven, i hvem han havde deponeret sit halve hjerte (4.6). Overraskende nok har Augustin netop i den forrige bog bekendt, at han, da han senere i sit 19'nde år kom til storbyen Karthago – "denne heksekedel" (*sartago*), der sydede og boblede omkring ham af "forbudte elskovshistorier" (*flagitiosorum amorum*, 3.1) – endnu aldrig havde elsket nogen, men blot elsket elskoven (jf. *amans amare*). I sin afdøde ven troede Augustin for en stund at have fundet kærligheden, men indså, at han alligevel ikke havde fundet den. Eller rettere: han elskede, men hans kærlighed var ufuldkommen, for han elskede den anden for sin egen skyld. Deri lå hans sorg og hans vrede mod Gud i forhold til det tab, han havde lidt. Men deri stak også sentimentaliteten sin brod, den sentimentalitet, der ikke følger af kærligheden til et andet menneske, men derimod af kærligheden til kærligheden, forelskelsen i forelskelsen selv, den sentimentalitet, der netop lader sig trøste af tårer. Og som Kierkegaard skriver "...at den Hengivenhed, med hvilken den Elskende giver sig hen til denne Eneste, ja holder ham fast, at det er Selvkjerlighed, det seer blot Christendommen".¹³

Således ser også den omvendte Augustin tilbage og fælder sin dom. I fødebyen Thagaste havde han kun øje for sin egen sønderrevne sjæl. Det var i sidste ende den, han elskede, ja, som han havde forelsket sig i (4.7). Derfor måtte han flygte fra byen, da han mistede sin ven (ibid), for han flygtede i virkeligheden fra sin egen sjæl.¹⁴ Endeligheden havde forblændet ham. "Ulykkelig var jeg, og ulykkelig er hver en sjæl, som er bundet i venskab til noget dødeligt" (4.6). Heroverfor tager den aldrende Augustin til genmæle: "Salig er den, som elsker dig, elsker sine venner i dig og sine uvenner for din skyld. Kun den

13. *Kjerlighedens Gjerninger*, SKS, 9 (København: Gads Forlag 2006), II.B, 61.

14. Det er nærliggende her drage en parallel til Kierkegaards begreb om svaghedens fortvivelse (lagt i munden på Anti-Climacus), *Sygdommen til Døden*, SKS, 11, (København: Gads Forlag 2006), 135 f. 176 ff.

alene kan ikke miste nogen af sine kære, som har dem alle kær i ham [Gud], de aldrig skal miste” (4.9). En lignende bestemmelse af kærlighedens bestandighed genlyder hos Kierkegaard, der med henvisning til Paulus’ ord om kærligheden som lovens fylde (Rom 13, 10), skriver: “Den verdslige Viisdom mener, at Kjerlighed er et Forhold mellem Menneske og Menneske; Christendommen lærer, at Kjerlighed er et Forhold mellem: Menneske – Gud – Menneske, det er, at Gud er Mellembestemmelsen” (SKS, 9, III.A, 111), “... og hvem er det andet end vor Gud,” skriver Augustin, “den Gud som har skabt himlen og jorden og opfylder alt, fordi han har skabt det ved at give det fylde?” (4.9). Kun det menneske er i sidste ende i stand til at vende blikket fra død til liv, som ikke ser verdens fylde gennem forgængelighedens forelskede blik, men gennem loven og skabelsen. “Han [Gud] har nemlig ikke skabt denne verden og så trukket sig tilbage; men af ham og i ham er alt” (4.12). Dermed viger sentimentaliteten og det æstetiskes sanserforførende tiltrækningskraft for noget større. “Det skønne ville jo ikke være noget, hvis det ikke var fra dig. Det bliver til og forgår. Når det opstår, begynder det ligesom at være til, det vokser for at fuldkommes, og når det er fuldkommet, ældes det og dør. Ikke alt bliver gammelt, men alting forgår” (4.10), og når dette forgængelighedens uundgåelige villkår i det konkrete tilfælde sønderriver sjælen, skyldes det “et usundt begær, fordi den selv ønsker at være til og at finde hvile i det, som den elsker” (ibid). Men sjælen kan ikke finde hvile i den elskede genstand, som den ønsker at spejle sig helt og fuldt i, for dermed vil den i virkeligheden ikke vide af sig selv. Den flygter fra sin egen natur ved at deponere sin sjæl i en anden. “Jeg vendte nemlig ryggen til lyset og ansigtet mod de ting, der var belyst; så mit ansigt, som jeg betragtede dem med, var ikke selv belyst” (4.16).¹⁵ Kun for så vidt som denne relation ikke træder ind foran lyset og skygger for det, men selv lader sig oplyse af det, skal den forblive hos Gud (4.11).

Ved denne kærlighed, som ikke søger sit eget og som ikke ophører, skal vi engang ophøre med at erkende stykkevis, og vi skal kende alt, helt og fuldt, ansigt til ansigt med den, der kender os, helt og fuldt. Jesus Kristus var for Augustin vidnesbyrdet om denne kærlighed, el-

15. Augustin taler i denne passage om de frie videnskaber, men forholdet kan uden videre overføres på skaberværket som sådant, og kan på samme måde gælde relationen til et andet menneske. I modsætning til Kierkegaard udgør den kosmologiske relation mellem natur og sjæl en underliggende præmis *Bekendelser* igennem, hvorfor bl.a. spejlmetaforen bruges om begge dele. Således kan vi f.eks. i bog 13 læse: “Nu ser vi det i skyernes gåde og i himlens spejl og ikke, som det er; for skønt også vi er din søns elskede, er det endnu ikke åbenbaret, hvad vi skal blive”.

ler rettere: han var denne kærlighed selv, helt og fuldt, som det lys, der fortrængte mørket fra menneskenes blik. Også han gik bort, men kun "fra vores øjne, for at vi skulle søge i vores hjerter og finde ham der" (4.12), og således er det ikke længere gennem 'kødelighedens slør' (*retia carnis*) men hinsides, "at vi skal blive ham lig, thi vi skal se ham, som han er" (*similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*, 13.15), personficeringen af den evige kærlighed, som ikke søger sit eget.

5. Moderen (Monika og kirken)

Der skal ikke megen fantasi til, at udlægge forholdet mellem Augustin og hans moder, Monika, som et eksempel på Freuds 'ødipuskompleks'. Augustin har ikke meget pænt at sige om sin far, som han endda undlader at omtale ved navn indtil de sidste passager i den selvbiografiske del af *Bekendelser*. Det skal jeg vende tilbage til. Faderen spiller en beskedent, men dog ikke uvæsentlig rolle, i begyndelsen af *Bekendelser*. Han omtales anonymt som "denne far" (*illo pater*), der opdager drengens seksuelle modenhed på badeanstalten og som derfor glæder sig til børnebørn, ligesom han fremstilles som den, der nærer uddannelsesmæssige ambitioner på drengens vegne. Monika nærer mest af alt en anden slags forhåbninger til sin søn. Forskellen er, at faderen er udøbt, mens Monika er døbt og en troende kristen. Det er faderen, der med de nødvendige midler leder Augustin ind på de jordiske fortjenesters vej, mens moderen i tålmodig bøn forbereder de himmelske. Bagom denne forskel, der retrospektivt kaster et forståeligt lys over Augustins utvetydige præference for sin moder, lurer også en mere erotisk forskel. Som den retorisk-litterære mester Augustin var, lader han dette fremgå af en seksuelt ladet metaforik, der gælder fuldbyrdelsen af et spirituelt fællesskab mellem moder og søn. Man kan uden videre anvende Freuds begreb om sublimering på dette forhold, men dermed synes der ikke at være vundet meget i forståelsen af, hvad der egentlig er på færde for Augustin. Han omtaler igen og igen kødelige relationer, f.eks. mellem sundhed og sygdom, nærende og næringsfattig føde, overført på forholdet mellem Gud og menneske. Den egentlige sundhed, der ikke angår legemet, men sjælen, kan alene Gud sørge for; den føde, som sjælen hungre efter, kan legemlig føde ikke mætte, men kun Gud. På samme måde med de erotiske følelser, der, som udtryk for en sand længsel, ikke lader sig tilfredsstille på legemets betingelser, men alene på åbenbaringens. Og endelig gælder den sande avlekraft ikke evnen til at sætte børn i verden, men evnen til at udbrede Guds ord. Som vidnesbyrd tjener *Be-*

kendelser netop dette formål; at avle forståelse for Guds ord, ja endog tilskyndelse til omvendelse.¹⁶

Når Augustin taler om sex, taler han om 'begærets hængedynd', men det forhindrer ham ikke i at tage en seksuel metaforik i anvendelse, når han taler om åndens løftelse. Med den erotiske kærlighed forholder det sig som forskellen mellem det ydre og det indre menneske.¹⁷ Ser man kun livet på forgængelighedens præmisser, ser man ikke livet i livet. Søger man alene det ydre, finder man aldrig ro, men er hele tiden på jagt efter nye adspredelser. Legemets lyst og jegets forfængelighed tilfredsstilles kun kortvarigt, men hjertets uro sætter sig som en 'sygdom til døden', som en fortvivlelse, der netop består i at holde sig den sandhed fra livet, sjælen samtidig skriger af længsel efter. Det legemlige behov er som den søvnige dovenskab, der får os til at vende os om på den anden side, når vi egentlig bør stå op. "Straks, lige straks, vent lige et øjeblik!", som Augustin skriver, "Men det 'straks, straks' fik ingen ende, og det lille øjeblik blev langt" (7.5). Han kan ikke tage sig sammen. Han foretrækker at gøre sig det behageligt i sin rastløse lidelse frem for at tage den bitre medicin, som vil kunne helbrede den.

Monika venter i kulissen. Hun bifalder de ægteskabelige planer, som skal sætte en stopper for Augustins illegitime samliv med den kvinde, han elsker, men helst ser hun, at han helt omvender sig til den Gud, der allerede har bygget sit tempel i hende.

Efter Augustins omvendelse i bog 8 ser det ud til at skulle lykkes, og i bog 9 følger da den spirituelle forening mellem mor og søn. Oplevelsen finder sted kort før moderens død. Mor og søn har taget ophold i Ostia forud for den planlagte hjemrejste til Afrika. De står sammen ved et vindue og ser ud i en gårdhave foran huset. De taler kærligt sammen og glemmer tiden (9.10). Emnet er det evige liv, og de drikker med "hjertets mund" (*inhiabimus cordis*) af "den livets kilde" (*fontis vitæ*), som er hos Gud.

Samtalen førte os til, at ingen af de kødelige sansers nydelse, hvor stor den så er, og hvor herligt et jordisk lys den så står i, tåler at sammenlignes eller blot at nævnes sammen med saligheden i det andet liv (illius vitæ). Derpå loftede vi os med *glødende begejstring op imod det, som er det*

16. Jf. Gillian Clark, *Augustine: The Confessions* (Bristol: Phoenix Press 2004), 86-89, m.h.p. Petrarca og Teresa af Avila.

17. Ligesom Augustin flere gange skelner mellem det indre og det ydre øre, skelner han også mellem det indre og det ydre menneske, hvilket antagelig kan føres tilbage til Paulus, 2 Kor 4,16-18: "...for selvom vort ydre menneske går til grunde, fornyes dog vort indre menneske dag for dag", en skelnen også Kierkegaard tager op, se Claudia Welz, "Frihed til kærlighed hos Luther og Kierkegaard", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 2 (2009), 99-121 (105-106).

samme (erigentes nos ardentiore affectu in idipsum)¹⁸ [...]. Endnu højere steg vi gennem vores indre tanker [...] og vi kom til vores egne sind og gik ud over dem for at nå til den egen, hvis frugtbarhed ikke slipper op, hvor du lader Israel græse til evig tid på sandhedens eng. Der er livets visdom, den ved hvilken alt bliver til [...]. Mens vi talte sammen og længtes efter visdommen, rørte vi let ved den med et enkelt slag af vores bankende hjerte. Vi sukkede og efterlod åndens førstegrøde, som nu var bundet dér; og vi vendte tilbage til lyden af vores egen mund, hvor ord både har begyndelse og ende. (9.10)

Den åbenbaring, mor og søn her deler, overskrider de kødelige sansers nydelse. Deres oplevelse er inkommensurabel med erotikkens endelige betingelser, men netop ved at afvise sammenligneligheden sammenligner Augustin implicit den kødelige fuldbyrdelse med den åndelige.

I den åndelige forening stiger mor og søn op til deres egne sind og endnu højere til den egen, hvis frugtbarhed aldrig slipper op. Det er denne førstegrøde, de atter må forlade. Den tilhører ikke det liv, de lever som dødelige, men et liv hos Gud, der ikke desto mindre befrugter troen, håbet og – i særdeleshed – kærligheden. Guds kærlighed og kærligheden til Gud er pant på den evige salighed som et håb eller et løfte om engang at kende helt og fuldt. Og endelig: “Kødets uro tier!” (9.10). Mor og søn har fået en forsmag på denne sidste sandhed. De har overskredet det spejl, som deres eget sind udgør for dem selv, og ser i stedet sig selv i lyset af noget andet end sig selv, den evige frugtbarheds eng, Israel, selve Gudstrigets metafor.

Visionen ligner en plotinsk *unio mystica*, en uudsigelig sammen-smeltning med “det ene” (*to hen*), den rene, forskelsløse væren Vi hører intet om nogen mediator. Tværtimod synes de at høre Guds eget ord. “[h]verken fra menneskers tunge eller med englestemme (*voce[m] angeli*),¹⁹ ej heller fra tordenskyen eller i gåde og lignelse, men fra ham selv, som vi elsker i alle disse ting”, håber de på at høre sandheden (ibid.), og Gud synes at opfylde deres ønske, om end kun ved et enkelt slag af deres bankende hjerte. Det indre øre lytter med hjertet, og det evige liv smelter sammen med erkendelsens øjeblik (ibid.). Selvfølgelig varer alt dette kun en stund. Med et suk vender de tilbage til den kødelige tilværelses normale tilstand, men Monika bekræfter dog, at hun ikke har mere at ønske sig af dette liv. På dødslejet fremsætter hun et sidste ønske om ikke at blive begravet i hjemlandet. “Intet er langt fra Gud”, siger hun og har dermed frigjort sig

18. Udtrykket *ardentiore affectu* kan også oversættes med ‘løftet stemning’ eller ‘lidenskabelig sindstilstand’; *in idipsum* kan også oversættes med ‘ind i det selvsamme’.

19. Man kommer uvilkårligt til her at tænke på barnestemmen i bog 8.

fra de kulturelle konventioner, der påbyder hende at hvile ved siden af sin ægtefælle.

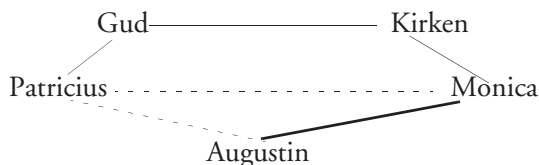
For Augustin betyder dette, at han ansføres til at gentænke hele sit tilhørsforhold til himmel og jord, nemlig den himmelske oprindelse hos Gud og den jordiske tilblivelse ved sine biologiske forældre. Netop dermed får hans livsforløb form, hvilket afspejles i en forskudt relation mellem de jordiske og det himmelske forældrepar, som samtidig relokaliserer de indbyrdes relationer i Guds rige, der gør alle til søskende. Dette fremgår af følgende 'erotiske' og 'familiære' kobling mellem de to første bøger og bog 9, hvilket samtidig danner ramme om den selvbiografiske del af *Bekendelser*:

<p>1.13: Gud, du mit hjertes lys, du brød i min sjæls mund, du avlekraft dybt i mit sind. (<i>Dues lumen cordis mei, et panis oris intus animæ meæ, et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meæ</i>)</p>	<p>9.2: Du havde ramt vores hjerte med din kærligheds pil, og vi bar på dine ord, som havde gennemboret vores indre. Dine tjeneres forbilleder, som du havde forvandlet fra sort til hvidt og fra død til liv, lå samlet i vores tankes skød (<i>congesta in sinum cogitationis nostræ</i>)</p>
<p>2.3: Da denne far (<i>illo pater</i>) så mig på badeanstalten, mens jeg var i puberteten, og min krop viste tegn på ungdommens uro, fortalte han glad min mor om, hvordan de nu kunne vente sig børnebørn ... Men i min mors bryst (<i>pectus</i>) var du allerede begyndt at bygge dit tempel og havde lagt grund til din hellige bolig (<i>sanctæ habitationis tuæ</i>)</p>	<p>9.13 Lad hende da hvile i fred med sin mand... Indgiv du, min herre og min Gud, indgiv du i dine tjenere, mine brødre, dine børn ... at så mange som læser dette, ved dit alter vil mindes Monica, din tjenerinde, sammen med Patricius, hendes tidligere ægtefælle, ved hvis kød du har ført mig ind i dette liv, jeg ved ikke hvordan. Lad dem fromt og kærligt mindes dem, som var mine forældre i dette flygtige lys, men mine søskende ved dig, fader, i vor moder, den katolske kirke og mine medborgere i det evige Jerusalem... Da vil min moders ønske [om at blive begravet i Ostia og ikke i Thagaste ved siden af sin mand. Jf. 9.11] blive rigeligere opfyldt end ved mine bønner alene.</p>

Augustin foretager med andre ord en dissociation mellem det jordiske lys, som skinner i forandringens verden, og den evige salighed, som lyser i det andet liv (Guds rige). Dermed associeres den legemli-

ge kærlighed (såvel i erotisk som i prokreativ forstand) med lyset i denne verden, i hvilken Monica og Patricius anerkendes som mor og far, mens *charitas*, den guddommelige nåde og kærlighed, skaber en association til den katolske kirke og Gud selv som det sande eller himmelske forældrepar i forhold til hvilket, Augustin, Monica, Patricius (og alle andre) er børn og derfor hinandens søskende. Samtidig følger med det himmelske forældrepar en ny topografi, den katolske kirke og det forjættede 'evige Jerusalem', som gør dem alle til borgere i samme 'by'. Dermed kan Monica hvile *sammen* med sin *tidligere* ægtefælle (*quondam ejus conjuge*) i Guds stad.

Grafisk vil dette kun anskueliggøres som et forhold mellem Augustin, Monica og Patricius, der igen står i forhold til Gud og kirken, således at en indledende dissociation mellem Augustin og hans far forstærker associationen mellem ham og Gud (som den sande far), ligesom dissociationen mellem den kristne Monica og den ukristne Patricius forstærker associationen mellem Monica og Gud (som hendes sande ægtefælle?). Endelig gør det himmelske forældrepar, Gud som fader og kirken som moder, en forsoning mulig, således at Augustin kan anerkende (og ære) sin kødelige far, og Monica kan hvile ved siden af sin (tidligere) ægtemand.



En gennemgående erotisk metaforik løftes således fra en legemlig til en ulegemlig betydningsramme, nemlig fra tiltrækningen mellem det forskellige (den kønslige kærlighed) til saligheden i det samme (mor og søn forenes, forskellen mellem Gud som fader og kirken som moder ophæver den kødelige betydning af en forskel i køn). Gud befrugter sjælen med det sædekorn, som er ordet (logos = Kristus).

Med troen på Gud og tilhørsforholdet til den katolske kirke etableres en spejlingsakse, som løfter mennesket ud af dets eget forhold til sig selv. Tilværelsens gåde er ikke løst, den endelige forløsning må vente, men hjertet har fundet hvile i Gud. "Dette er nemlig Formelen, som beskriver Selvets Tilstand, naar Fortvivlelsen ganske er udryddet: i at forholde sig til sig selv, og i at ville være sig selv grunder Selvet gjennemsigtigt i den Magt, som satte det" (Søren Kierkegaard, SKS, 11, A.A., 130). Ser vi bort fra, at kirken på ingen måde udgør

en uantastelig autoritet hos Kierkegaard (snarere tværtimod), kunne disse ord meget vel møntes på den ro, Augustin finder i Gudsforholdet.

6. Mellemstadiet

I bog 10 gør Augustin regnskabet op. Han refererer ikke længere til sit liv forud for omvendelsen, men til det liv, han nu lever som kristen. Den nye tilstand fritager ham imidlertid ikke fra tilbagefald i synden. Med til livet hører daglige fristelser (10.37), og selvom han, i det mindste efter eget vidende, afholder sig fra glæder, der vender ham bort fra Gud, eftersom fristelsens billeder ikke længere har nogen magt over ham i vågen tilstand, så får de ham i drømme til at føle nydelse og til at give efter for noget, som ligner virkelighed (10.29). "Så stor magt har de forførelsesbilleder over min sjæl og mit kød, at de falske syner får mig til at gøre i søvne, hvad de ikke formår i vågen tilstand" (ibid.). Selvom omvendelsens lys har fortrængt det kødelige begær fra Augustins bevidste vilje, vender det tilbage som en tyv om natten og berøver ham visheden om helt og fuldt at være Gud til behag.

Som omvendt kristen kan Augustin imidlertid, nu hvor beruselsen fra den umiddelbare Guds nærhed har fortaget sig, og anfægtelsens stunder stadig har det med at melde sig, læne sig op ad den inkarnerede Guds søn, som har taget alle menneskers synd på sig. Men op-høre med at spørge kan han ikke. Faktisk er det gentagelsen af bekendelsernes overordnede spørgsmål, angivet som bøn, der indleder og indrammer bog 10: "Lad mig kende dig, du som kender mig, lad mig kende dig, ligesom jeg jo selv er kendt". Denne implicit paulinske henvisning følges op af en mere udfoldet reference i 5te kapitel: "Sandelig, nu ser vi i et spejl, i en gåde, endnu ikke ansigt til ansigt; derfor er jeg nu mere nærværende for mig selv end for dig, så længe min udlændighed varer" (10.5). Augustin er stadig konfronteret med sig selv i sin spørgen ind til Gud; det ligger i hans jordiske, dødelige og legemlige konstitutions betingelser, men forskellen er, at han nu indser det i kraft af noget andet. "Under dit blik er jeg blevet til et spørgsmål for mig selv – det er det, jeg fejler" (10.33). Det er i kraft af noget andet end ham selv, at han nu ser sig selv i spejlet som et spørgsmål, han stiller til sin egen eksistens. Dette er på én gang gåden og gådens løsning. Svaret er i en vis forstand, at spørgsmålet overhovedet stilles. Gåden forbliver en gåde, men med udgangspunkt i noget andet, med udgangspunkt i 'en magt, som Selvet gennemsigtigt grunder i'.

Kierkegaard formulerer i en af sine opbyggelige taler et lignende spejlbillede, hvor selv et idet, det ser sig selv, samtidig ser ind i den modsigelse, som Kristus er.

[S]ee, idet man seer, seer man som i et Speil, man kommer til at see sig selv, eller han, der er modsigelsens Tegn, seer En lige ind i Hjertet, medens man stirrer ind i Modsigelsen. En Modsigelse stiller lige over for et Menneske [...] et et Speil; idet han dømmer, maa det blive åbenbart, hvad der bor i ham. Det er en Gaade; men idet han gjetter, bliver det aabenbart, hvad der boer i ham, ved hvorledes han gjetter. (Søren Kierkegaard, *SKS*, 11, A.A., 131)

For Augustin består der også 'en modsigelse' ved Kristus, som både er Gud og menneske, mens han selv, som skabning, står i absolut modsætning til skaberen.²⁰ Og dog forsøger Augustin samtidig – og mest udfoldet i *De Trinitate* – at forholde sig til treenighedens natur på troens timelige betingelser (næsten som i en thomistisk *analogia entis*), og han ser han således treenigheden afspejlet i sjælens tredobbelte natur som *memoria*, *intelligentia* og *voluntas*.²¹ Men ligesom selv et forbliver en gåde for det levende menneske, således også treenigheden: "Se, i en gåde viser Treenigheden sig for mig", som det lyder i *Bekendelser*, hvorefter den kosmologiske forbindelse til himmel og jord samt til Kristus straks følger, eftersom treenigheden "er dig, min Gud; for du, fader, skabte himlen og jorden i begyndelsen til vores visdom, som er din egen visdom, født af dig, lig med dig og lige evig med dig, det vil sige i din søn" (13.5).

Således forsøger Augustin platonisk og utålmodigt at overskride dødelighedens og timelighedens grænser. Men Gudsbekendelsen slår hele tiden om i et spørgsmål: "Hvad er det da jeg elsker, når jeg elsker dig?" Selv svarer han, at det ikke er noget enkelt fænomen, der er genstand for hans kærlighed, men det *særlige* i alt, som stammer fra

20. For Augustin er Kristus dog, som ovenfor omtalt, først og fremmest mediator mellem menneske og Gud, og selvom Augustin foregriber to-natur-læren ved at anerkende såvel guddommeligheden som menneskeligheden i Kristus, finder vi ikke den humanistiske klangbund hos Augustin, der hos Kierkegaard gør at Kristus i egentlig forstand kan fremstå som en modsigelse. Det er som skabning, at Augustin ser sig selv i absolut modsætning til Gud i hvis billede, han ikke desto mindre er skabt, og deri består spejlets gåde bl.a., mens det – med Hegel som mellemstation – forholder sig mere dialektisk hos Kierkegaard.

21. Se Augustin, *De Trin., Confessionum libri tredecium* i *Patrologia latina* vol 32, red., J.P. Migne (Turnhout: Brepols 1969-1987), III; XV 23, 43, hvor *voluntas* står parallelt med *amor*; sammenlign ligeledes IX 4, 4, hvor den sjælelige treenighed omtales som *mens-notitia-amor* med *Conf.* 13.11.12: *esse, nosse, velle*. Se endvidere Karsten Friis Johansen, *Den Europæiske Filosofis Historie. Antikken* (Viborg: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busk 1994), 768.

Gud, det sanselige omsat fra det ydre til det indre menneske. Således er det ikke længere “de lemmer, som kødet så gerne favner”, Augustin attrår, men Gud som “omfavnelsen i mit indre menneske”, og “dét favntag vedvarer, som ingen tilfredsstillelse løsriver mig fra. Det er dette, jeg elsker, når jeg elsker min Gud” (10.6).

Augustin taler endnu som platoniker, men selvfølgelig som en kristen platoniker, som en der higer efter at forstå under troens for-tegn.²² Augustin spørger, og svaret gives i kraft af det lys, der vender øjet fra dødens skygge, til “livet i livet selv” (*vitæ vita*, 10.6). Gud viser sig i det skabte under evighedens synsvinkel, *sub specie aeternitatis*. Når Gud på samme måde lader Augustin se *sig selv* i spejlet som en gåde, viser dette selv ikke tilbage til et selvberoende selv, men til det selv i selvet selv, der, skabt i Guds billede, viser tilbage til Gud.

7. Begyndelse og slutning

Af “kærlighed til Guds kærlighed” (11.1) helliger Augustin sig i bog 11 og i resten af *Bekendelser* en eksegesi af de første 35 linjer af *Genesis*. Det handler om “begyndelsen” (*principium*), ikke en begyndelse i tid, men om altings begyndelse, også tidens. Gud har skabt verden og tiden på én gang (*concreatio*), og alle spørgsmål til, hvorledes en begyndelse overhovedet giver mening for en skaber, der selv befinder sig uden for tiden, afvises som absurde (11.12), fordi de stilles på tidens, og dermed på den begrænsede menneskeforstands præmisser. Begyndelsen er ordet (Johs 1,1; 3,29; 8,25), og derfor er begyndelsen både verdens begyndelse og Kristus, Guds fornyende tilstedeværelse i verden. Begyndelsen er et paradoks eller en gåde, på én gang en densesidig meddelelse og en stemme udefra. “Disse ord fra dig, som lød til en vis tid, blev meddelt gennem det ydre øre til det forstandige sind, hvis indre øre lytter efter dit evige ord” (11.6). Såvel den gammeltestamentlige som den nytestamentlige forkyndelse, nemlig skabelsesberetningen på den ene side og kristologien på den anden, udgør en spejlingsakse mellem Gud og menneske: Evigheden meddeler sig timeligt gennem menneskets ydre øre, for at det indre øre kan høre det evige ord, og “det er selve dit ord, der også er begyndelsen, fordi det taler til os” (11.8).

I sin udlægning af de første linjer i *Genesis*, bekender Augustin foreløbig ved ‘himlens himmel’ at forstå “en begrebsmæssig himmel,

22. Jf. “ecce pietas et sapientia”, 5.5.8, sml. Sal 8,8; 1 Johs 2,15, reformuleret hos Anselm som “credo ut intelligam”, *Proslogion. Guds Virkelighed* (Frederica:Lohse 1982), kap. 1.

hvor det at erkende betyder at kende på én gang, ikke stykkevis, ikke i en gåde, i et spejl, men fuldt ud og klart, ansigt til ansigt, altså ikke at kende snart det ene og snart det andet, men som sagt på én gang uden nogen tidsforskel.” (11.13)

Igen skinner Augustins platoniske tænke måde tydeligt igennem, men mere interessant er det, at det atter er den paulinske spejlmeterfor, der tages i anvendelse, nu overført fra den individuelle sjæl til verden som sådan, altså fra mikrokosmos til makrokosmos. Samtidig følger begyndelse og slutning sig sammen i en cirkel uden for tiden. Ved livets ophør, ansigt til ansigt med skaberen, skal vi erkende alting fuldt ud og klart, verdens begyndelse og sjælens natur. Guds plan med det enkelte menneskes livsforløb og verdens tilblivelse står i forbindelse med hinanden. Der er i virkeligheden ingen forskel, i Guds stad er alle søskende, og det er ikke længere den menneskelige tilværelse, men livet i livet selv, ikke denne verdens himmel og jord, men himlens himmel og jordens jord, der afsløres for os som den sammenhæng, i hvilket gåden endelig opløser sig. Da skal vi skue i stedet for blot at tro, som Augustin formulerer det (13.13; *De Trin.* 2) i forlængelse af Paulus (2 Kor 5,7). Vi skal ikke længere nøjes med at lytte med det ydre øre, men vi skal høre ordet, som det er, hos Gud selv, som Gud selv.²³ Med Augustins egne ord:

Altså: før alle ting blev der skabt en visdom, som er skabt, det fornuftige og forstandsmæssige sind i din kyske stad, vor moder, som er oventil og fri, og som er evig i himlene – ja, i hvilke andre himle end de himlens himle, som priser dig? Og det er det samme, som den himlens himmel, der er herrens (12.15).

En ikke helt klar forbindelse knyttes mellem en platonisk og en paulinsk tankegang, mellem menneskets fornuftsforudsætninger og kirken som det Guds hus, de må udfolde sig inden for, men vigtigst af alt peger Augustin på den udlændighed, hvormed han som dødeligt menneske længes efter “Jerusalem, mit fædreland, Jerusalem, min moder” og efter Gud som “dets hersker, dets oplyser, fader, værge, brudgom, dets kyske og stærke fryd og dets grundfæstede glæde” (12.16). Bort fra livets adspredelse og forvrængning (jf. *non avetar*) vil Augustin vende sig “ind til dets fred hos min elskede moder, hvor *min ånds førstegrøde er*” (*sunt primitiæ spiritus mei*, 12.16.23, min understregning). Den sande begyndelse finder Augustin således hos sin

23. Som Jørgen Pedersen fint formulerer det i sin indledning til tekstsamlingen i serien *De Store Tænkere*: Augustin (Viborg: Rosinante 2000), 35: “Først når Guds egen uskabte visdom bliver vor tankes spejl, opfyldes forjættelsens ord, at ‘lys i dit lys skal vi skue’”.

moder i himlen, det forjættede Jerusalem, der dog også implicit synes at afspejle sig i den biologiske moder, i hvis bryst Gud byggede sit tempel (2.3, se ovenfor).

I den himmelske topografi, der samtidig er begyndelse og ende uden for tiden, den tid, der i øvrigt er en funktion af den menneskelige bevidsthed i dens jordiske begrænsning (jf. den berømte tidsanalyse i bog 11.14-28),²⁴ sammenføjes alle brud; dødelighedens sår heles, gåden vil finde sin løsning.

Og det urolige hjerte finder fred. Hen imod tekstens slutning formulerer Augustin denne tilstand som en bøn: "Herre, Gud, giv os freden, thi alt har du gjort for os – hvilens fred, sabbattens fred, freden uden aften! Hele denne skønne ordening af de såre gode ting skal forgå, når hver ting har nået sit mål (*peractis*); for med dem blev det morgen, og det blev aften" (13.35). Således indbefatter skabelsen det skabtes ophør, men ikke ophøret af den hvile, hvormed Gud markerer fuldbyrdelsen af sit eget værk. Det er denne hvile, Augustin på alles vegne beder om at få del i, og som i en vis forstand allerede synes realiseret gennem den jordiske sabbat, nemlig i kraft af den implikation, der ligger i henvisningen til dens himmelske spejlbillede.

Skabelsen peger ud over skabelsen selv. I begyndelsen var slutningen indskrevet som ordet om himlens himmel. Verdens skabelse afspejler sig i hjertets uro for det menneske, der forsøger at forme sit liv og forstå dets vilkår. Med verdens og tidens skabelse følger også ufuldkommenhed og længsel. Men alt er såre godt, en skøn ordening af gode ting, for alt hvad Gud har skabt er godt, og hvis længslen vender sig fra det attråedes forgængelighed til dets fylde i skabelsen, kan intet mistes. Således ser vi os selv og verden i det forgængeliges spejl som en gåde, indtil vi ser dette genskin som et spejl for noget andet, en sammenhæng, vi ikke kan tilskrive os selv eller det forgængeliges natur som sådan.

8. Konklusion

Jeg har i denne artikel fulgt en bestemt vej gennem *Bekendelser* ansporet af den paulinske metaforik omkring spejlets gåde, der på den

24. Af de mange temaer i *Bekendelser*, som ikke berøres i denne artikel, udgør tidsanalysen formentlig et af de interessanteste. Jeg skal blot henvise til K.E. Løgstrups skabelsesteologiske (jf. *Skabelse og Tilintetgørelse* (København: Gyldendal 1976), 11-17, og til Trond Berg Eriksens idehistoriske udlægning heraf (jf. *Augustin. Det urolige hjerte* (Oslo: Universitetsforlaget 2002), 189-192; endvidere Paul Ricoeurs mere hermeneutisk-filosofisk udfoldede analyse i *Temps et récit*, I (Paris: Éditions du Seuil 1983), 21-65.

ene side viser hen til den menneskelige erkendelses begrænsning og på den anden side til en eskatologisk forventning om erkendelsens fuldbyrdelse. Helt afgørende er det, at meningshorisonten for erkendelsens stræben ikke i sidste ende er givet med en nyplatonisk skuen, *theoria*, men derimod med Guds altoverskridende kærlighed, *charitas*. Spejlets gåde er ikke i sidste ende et teoretisk anliggende, men rejser et spørgsmål, som kun kærligheden, *charitas*, kan besvare. Det er i kraft af denne kærlighed ved Gud – og ikke ved mennesker alene –, at de menneskelige relationer som f.eks. mellem Augustin, hans moder og hans fader, forsones, og forskydes til et søskendeforhold, der bag om denne verdens tid og sted sammenføjes i den helhed, som endnu ikke lader sig skue.

Uanset hvor vidt denne forsoningstanke lader sig drive hos Augustin selv, er den til stede som et spor, der efter hans eget udsagn er unddraget en sidste videns horisont. På samme måde holder også spejlmetaforen sit udsagn åbent, hvilket jeg har udnyttet i forhold til de punktnedslag hos Kierkegaard, hvor lignende refleksioner synes at gøre sig gældende. Denne perspektivering sigter ikke så meget på Augustin eller Kierkegaard selv som på den spørgehorisont, vi deler med dem begge i kraft af deres tekster. De udgør så at sige et spejl, hvori vi fortsat bliver til spørgsmål for os selv.

Kristendommens aktualitet som viljen til sandhed

– og et beskedent forsvar for en radikal korsteologi

Ph.d.-stipendiat, cand.theol. Mads Peter Karlsen

I skal lære sandheden at kende
og sandheden skal gøre jer frie.
Johannesevangeliet 8,32.

Abstract: This article discusses the question of the influence and potential of Christianity in contemporary secularized culture. I take as my starting point the twofold thesis that ‘God is dead’ and ‘Christianity survived the death of God’. In section 1 and 2 I demonstrate how Friedrich Nietzsche and Michel Foucault have elaborated this thesis in a somewhat similar manner by criticising the ideological workings of what in the words of Nietzsche could be called the Christian ‘will to truth’. In section 3 I argue that Slavoj Žižek’s recent engagement with theology allow for another reading of the Christian truth-seeking, which in contrast brings out a potential for a critique of ideology. The difference between these two readings can be summarized as two interpretations of the famous words in *The Gospel of John*, “you will know the truth, and the truth will set you free.” Thus, Christianity does not only entail the suppressive danger of an obligation to tell the truth about oneself at any price, it also offers the liberating prospective in being true to the manifestation of the death of God on the cross.

Key words: The death of God – will to truth – Friedrich Nietzsche – confession – psychoanalysis – Michel Foucault – a suffering God – theology of the cross – Slavoj Žižek.

På en af de sidste sider af sin bog *Moralens oprindelse* fra 1887 stiller Friedrich Nietzsche følgende spørgsmål: “Strengt taget: *Hvad* har egentlig *sejret* over den kristne gud?” Nietzsche svarer selv med et citat fra et af sine tidligere værker, *Den muntre videnskab* fra 1882; “Selve den kristne moralitet, det stadig strengere begreb om sandfærdighed, den kristne samvittigheds skriftefader-raffinement overført og sublimeret til videnskabelig samvittighed, til integritet for enhver

pris.”¹ Lad mig forsøge at udfolde lidt nærmere, hvad Nietzsche mener med dette spørgsmål og med sit svar.

1. Nietzsche: Hvad har sejret over den kristne Gud?

I spørgsmålet “*Hvad* har egentlig *sejret* over den kristne gud?” har Nietzsche, som man kan se, kursiveret ‘*hvad*’ og ‘*sejret*’. Hvorfor? Det banale og indlysende korrekte svar er naturligvis, at det har han gjort, fordi han vil markere en tvetydighed ved netop disse to ord. Hvori denne tvetydighed består, bliver tydeligt i hans efterfølgende svar. Hvad er det nemlig, der har sejret over den kristne Gud? Det har den kristne moralitet, hvilket vil sige ‘det stadig strengere begreb om sandfærdighed’. Det, Nietzsche påpeger, er med andre ord det underfundige forhold, at kristendommen – eller noget ved kristendommen – har sejret over kristendommen selv. Ordet *sejret* får således også en noget, ja tvetydig, betydning. Som oftest taler man jo om, at der er noget, som har sejret over noget andet, men her er der altså tale om, at noget, kristendommen, har sejret over sig selv. Der ligger imidlertid også en anden tvetydighed i ordet *sejret* her. Når man har sejret over noget eller nogen betyder det normalt også, at man har overvundet det, som man sejret over. Vi kender det fra, når man for eksempel siger: “Hun sejrede til sidst over sin sygdom.” Men her er der ikke blot tale om, at kristendommen er blevet ‘overvundet’. Den er også, eller måske snarere, blevet ‘overført’ og ‘ophøjet’ (sublimeret).

Det, jeg mener, Nietzsche siger her i denne passage, er kort sagt følgende: Det kan godt være, at den kristne Gud er død, ja, at vi endda har slået ham ihjel, hvad Nietzsche jo er berømt for at have erklæret,² men det betyder ikke, at kristendommen er overvundet, måske endda tværtimod. Måske virker kristendommen endnu mere effektivt ind på os, netop fordi vi tror, at den er overvundet. Man kan sige, at Sigmund Freud er inden på noget tilsvarende, når han i sine religionskritiske analyser af myten om mordet på Ur-faderen i *Totem og tabu* påpeger, at faderen ikke mister sin magt over sønnerne, da de dræber ham, men at han netop præcis i kraft af sin død ender med at vende tilbage i en langt mere magtfuld guddommelig udgave.³ I forlængelse

1. Friedrich Nietzsche, *Moralens oprindelse* (Frederiksberg: DET lille FORLAG 1998), 175.
2. Friedrich Nietzsche, *Den muntre videnskab* (Frederiksberg: DET lille FORLAG 1997), 125.
3. Sigmund Freud, *Totem og tabu: nogle overensstemmelser mellem sjælelivet hos de vilde og hos neurotikerne; En djævleneurose fra det 17. århundrede; En illusions fremtid* (København: Hans Reitzels Forlag 1983), 116.

heraf har den franske psykoanalytiker Jacques Lacan bemærket, at “[...] ateismens virkelige sætning er ikke *Gud er død* [...] ateismens virkelige sætning er *Gud er ubevidst*.”⁴ Det vil sige, at først når man har indset, at Gud fortsat huserer efter sin død, bliver ateismen mulig. Som den slovenske filosof og psykoanalytiker Slavoj Žižek foreslår i sin introduktion til Lacan, så lader Lacans pointe sig måske i virkeligheden bedst illustrere gennem den følgende vittighed: En mand bliver indlagt på en sindssygeanstalt, fordi han tror, at han er et kornfrø. Lægen på sindssygeanstalten får til sidst manden overbevidst om, at han ikke er et kornfrø, men et menneske, hvorefter manden får lov til at forlade sindssygeanstalten. Men knap nok er manden trådt ud af døren, før han vender tilbage til sindssygeanstalten, bævende og rystende af skræk. “Der er en høne uden for døren, som vil spise mig”, siger han til lægen. “Men kære ven,” siger lægen, “du ved jo udmærket godt, at du ikke er et kornfrø, men et menneske”. “Ja selvfølgelig”, siger manden, “jeg ved det godt, men ved hønen det også?”⁵ Først når man har indset, at ‘Gud er ubevidst’, at Gud ikke bare er en subjektiv illusion, der kan ophæves ved blot at få at vide eller at proklamere, at han ikke eksisterer, kan man ifølge Žižek forholde sig til hele det netværk af handlinger, sprog og sociale relationer, hvori dette ubevidste sætter sig igennem bag om ryggen på en, og således nærme sig en genuin ateistisk position, hvor det ikke alene er mig, men også Gud selv, der ved, at han er død.⁶

Tilbage til Nietzsche. Nietzsche siger ikke kun, at kristendommen stadig gør sig gældende. Han siger også noget interessant om, i *hvilken skikkelse* den gør sig gældende. Nemlig som den kristne moralitet; mere præcis den kristne moralitet i form af et stadig strengere begreb om sandfærdighed. Denne kompromisløse sandfærdighedsmoralitet, som bliver tilbage, når kristendommen har sejret over sig selv, kalder Nietzsche også ‘viljen til sandhed’. Nærmere bestemt implicerer denne vilje til sandhed, som ifølge Nietzsche (1998, 174) udgør kernen i kristendommen, en intim forbindelse mellem det allermest ophøjede, Gud, og så sandheden, eller med Johannesevangeliets famøse ord: “Jeg er vejen og sandheden og livet; ingen kommer til Faderen uden

4. Jacques Lacan, *Psykoanalysens fire grundbegreber – seminar XI* (København: Politisk Revy 2004), 55.
5. Slavoj Žižek, *How to read Lacan* (New York: W.W. Norton og Company 2007), 93.
6. Man kunne spørge, om ikke den kristne Guds råb på korset: “Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig”, netop er et udtryk for en sådan Gud, der har indset sin egen (forestående) død? Eller med G.K. Chestertons (1874-1936) ord, et udtryk for, at “[...] God seem for an instant to be an atheist.”, Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxy* (San Francisco: Ignatius 1995), 145.

ved mig” (Joh 14,6). Det er denne ‘kristne’ forbindelse mellem det allermost ophøjede og sandheden, som Nietzsche hævder lever videre, ja måske endda intensiveres, selv efter at kristendommen for længst synes at have udspillet sin rolle. Nietzsche formulerer det selv på den følgende måde: “Også vi erkendende i dag, vi gudsløse og antimetafysikere, også vi tager endnu *vor* ild fra den brand, en årtusind gammel tro har antændt, den kristentro, der også var Platons, at Gud er sandheden, at sandheden er *guddommelig*...” (Nietzsche 1998, 166).⁷ Så anderledes sagt, hvis vi stadig i dag, længe efter at vi gladelig har erklæret den kristne Gud for død, er under kristendommens indflydelse, så er det i form af en vilje til sandhed og en vilje til sandhed for enhver pris.

Da Nietzsche skulle identificere denne ‘overførte og sublimerede’ vilje til sandhed i sin samtid i slutningen af det 19. århundrede, pegede han, som antydnet i citatet ovenfor, især på den moderne videnskab; ikke kun den i tiden så feterede naturvidenskab, men også eksempelvis historievidenskaben, der for alvor tog form af en egentlig videnskab netop i denne periode. Således kritiserer han i sit lille skrift *Historiens nytte* fra 1874 historieskrivning for at besidde en ‘videnskabelig samvittighed’, en vilje til sandhed, der er så stærk, at den i stedet for at fremme, faktisk risikerer at ende med at hæmme det liv, som den egentlig var sat i verden for at gøre os klogere på. Som modtræk til sin samtids ‘historiske syge’ stiller Nietzsche den betingelse til historieskrivningen, at “Kun for så vidt historien tjener livet, vil vi tjene den.”⁸ Opsummerende kan man lidt forsimplet sige, at det spørgsmål, som Nietzsche stillede på de sidste sider af *Moralens oprindelse*, var det følgende: I hvilke ritualer, praksisser, diskurser og sociale relationer lever troen på Gud som troen på Sandheden videre? Og det svar, som han gav, var altså, at det særligt er i vores videnskabelige praksisser, at troen på Gud er overleveret.

7. Når Nietzsche her skriver, at troen på, at Gud er sandheden, at sandheden er guddommelig, ‘også var Platons’, så er hans pointe naturligvis ikke, at kristendommen rastløst kan reduceres til platonisme (han påpeger tværtimod netop, at “[...] kristendom er platonisme *for folket*”), men at den kun lader sig forstå på baggrund af platonismen, ligesom viljen til sandhed i dens moderne sekulære skikkelse kun lader sig forstå på baggrund af kristendommen. Friedrich Nietzsche, *Hinsides godt og ondt* (Frederiksberg: DET lille FORLAG 2002), 18. Min kursivering.
8. Friedrich Nietzsche, *Historiens nytte* (København: Gyldendal 1996), 36.

2. Foucault: Kristendommens skriftefader-raffinement

Hvis man vil forsøge at gå i Nietzsches fodspor og spørge til, hvordan kristendommen i skikkelse af 'viljen til sandhed for enhver pris' kommer til udtryk i vores egen samtid, kan man få god hjælp af den franske filosof og idéhistoriker Michel Foucault. Ikke fordi Foucault var specielt interesseret i spørgsmålet om kristendommens aktualitet, men fordi han ligesom Nietzsche var dybt optaget af at diagnosticere samtidens moral ved at optrevle og undersøge dens historiske slægtsskabslinjer, og derfor alligevel endte med at sige noget væsentligt om dette spørgsmål. For ligesom for Nietzsche er det også tydeligt for Foucault, at samtidens moral har dybe rødder i kristendommen. Og noget kunne tyde på, at Foucault, der var velbevandret i Nietzsches forfatterskab, i sine undersøgelser af vores samtidsmoral har hæftet sig særligt ved en bestemt del af den ovenfor gengivende passage fra *Moralens oprindelse*, nemlig at den sandfærdighedsmoralitet eller vilje til sandhed, der ifølge Nietzsche kendetegner kristendommens selverleverede kerne, er en overført og sublimeret udgave af 'den kristne samvittigheds skriftefader-raffinement'. I hvert fald kan man i Foucaults bog – med den sigende titel *Viljen til viden* fra 1976 – læse følgende passage, som fortjener et længere citat:

[...] bekendelsen [er], ved siden af forsikringer givet af traditionens autoritet, ved siden af vidneudsagnene, men også ved siden af videnskabelige iagttagelses- og bevismetoder, blevet en af den vestlige verdens højest vurderede teknikker for produktionen af sandhed. Vi er blevet et i høj grad bekendende samfund. Bekendelsens virkninger er vidt udbredte: indenfor retsplejen, medicinen, pædagogikken, i familierne, kærlighedsforholdene, under de mest dagligdags omstændigheder og højtideligste ritualer: man bekender sine forbrydelser og sine synder, man bekender sine tanker og sine begær, man bekender sin fortid og sine drømme, man bekender sin barndom, man bekender sine sygdomme og elendigheder [...] man bekender offentligt og privat, til sine forældre, til sine opdragere, til sin læge, til dem man elsker, til sig selv gør man, af lyst og af nød, endelig de kendelser, der umuligt kan gøres overfor andre, ja man gør endog disse bekendelser til bøger.⁹

Alle disse mange forskellige bekendelsesformer, som gør sig gældende overalt i det moderne samfund, har ifølge Foucault deres rod i den kristne bekendelse, der gennem århundrederne er blevet udbredt til (og tilpasset) en lang række sammenhænge hinsides de kirkelige insti-

9. Michel Foucault, *Viljen til viden: Seksualitetens historie bind I* (Frederiksberg: DET lille FORLAG 1998), 66-67.

tutioner, hvori den blev til (Foucault 1998, 71). Den væsentlige pointe, som jeg mener kommer til udtryk, når man læser dette Foucault-citat i forlængelse af det indledende citat af Nietzsche, er således, at hvis vi vil sige noget om kristendommens aktualitet i dens sublimerede form som viljen til sandhed, så kan vi måske bedst gøre det ved nærmere at undersøge disse bekendelsespraksisser, som Foucault påpeger spiller en så afgørende rolle i de moderne vestlige samfund.

Foucault selv fokuserede imidlertid især på en bestemt samtidig bekendelsespraksis, nemlig psykoanalysen.¹⁰ Det skyldes, at psykoanalysen, og særligt dens forestilling om at man gennem samtale kan afdekke sit sande jeg, er blevet udbredt til en lang række sammenhænge, hvori vi netop gennem forskellige varianter af samtaleterapeutiske redskaber inciteres til at fremsætte og påtage os bestemte sandheder om os selv. Det kunne fx være elevsamtaler, rygestopsamtaler, klientudredningssamtaler og medarbejderudviklingssamtaler. I disse, og mange andre lignende, mere eller mindre formaliserede samtalsituationer, inviteres eller opfordres vi ustandseligt til at fremsige sandheden om os selv: Hvordan kan det være, at vi ikke kan sidde stille i matematiktimerne? Hvorfor tror vi, at vi ikke kan holde op med ryge? Hvilke årsager mener vi selv, at der er til at vi bliver stressede? Men hermed forpligtes vi samtidig også på denne sandhed, som vi udsiger om os selv. På denne måde etableres der en subtil magtrelation mellem den, der forpligter sig gennem den sandhed, som han eller hun udsiger om sig selv, og så den, der opfordrer til denne sandhedsudsigelse. I sin analyse af den kristne bekendelse i *Viljen til viden* beskriver Foucault det på følgende måde:

Dens [bkendelsens] sandhed garanteres ikke af mesterens fjerne autoritet og heller ikke af den tradition, han viderefører; men af det bånd [...], der består mellem den, der taler, og det han taler om. Til gengæld befinder dominationsinstansen sig ikke hos den, der taler [...], men hos den, der lytter og tier; ikke hos den, der er bekendt med og nævner svaret,

10. Selvom Freuds navn naturligvis ofte optræder i Foucaults kritiske behandling af psykoanalysen, så synes målet for denne behandling først og fremmest at være den amerikaniserede og populariserede udgave af psykoanalysen, den såkaldte 'ego-psykologi'. Foucault priser derimod ved adskillige lejligheder Freud for fx for hans opposition til fascismen (Foucault 1998, 155-56), ligesom han fremhæver Freuds måske mest freudianske efterfølger, Jacques Lacan, for at have været den eneste foruden Martin Heidegger, som i det 20. århundrede har stillet spørgsmålet om sandheden, (Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982*, (New York: Picador), 189. For en grundig og kritisk gennemgang af Foucault komplekse forhold til psykoanalysen, se Joel Whitebook, "Against Interiority: Foucault's struggle with psychoanalysis", *The Cambridge Companion to Foucault*, red. Gary Gutting (Cambridge: Cambridge University Press 2005), 312-347.

men hos den, der spørger og ikke formodes at vide besked. Og denne sandhedstale virker faktisk ikke hos ham, der modtager den, men hos ham, den aftvinges (Foucault 1998, 70).

Det er denne magtfulde forbindelse mellem tale, sandhed og forpligtelse, der for alvor har Foucaults interesse, og som han mener udgør den 'kerne', som vores moderne samtalepraksisser har arvet fra den kristne bekendelse.

Foucault har imidlertid også et skarpt blik for et andet bemærkelsesværdigt træk ved den magtrelation, som bekendelsen etablerer, nemlig at den meget sjældent er knyttet til nogen form for tvang, men tværtimod stort set altid iværksættes ganske frivilligt. Hvorfor? Fordi, og her nærmer Foucault sig for alvor Nietzsches idé om viljen til sandhed, bekendelsen ikke alene forudsætter, men med tiden også er blevet en medvirkende faktor til det, man kunne kalde 'sandhedsudsigelsens 'internalisering' og 'naturalisering'. Foucault formulerer det på den følgende måde:

Forpligtelsen til tilståelse [...] er så fast indpodet i os, at vi ikke længere kan opfatte den som udslag af en magt, som tvinger os, det forekommer os tværtimod, at sandheden i vort allerhemmeligste ikke "søger" andet end at komme for dagen, og at hvis sandheden ikke kommer [for dagen], er det fordi en tvang holder den tilbage [...], og at den ikke vil kunne artikuleres førend en slags frigørelse endelig indtræffer. Bekendelsen frigør, magten bringer til tavshed (Foucault 1998, 67).

Pligten til sandhedsudsigelse fremstår således ikke længere som noget udefra pålagt, men i stedet som noget *indefra* kommende, netop som en *vilje* til sandhed, endog en vilje til sandhed, der sætter os fri fra magten. Det diabolske ved den kristne bekendelse, og dens moderne afløser, er således, at det er i selve det øjeblik, hvor man opfordres til – gennem fremsigelsen af sandheden om sig selv – at frigøre sig selv, at magtudøvelsen er mest effektiv. Som for eksempel når vi konstant af alverdens terapeuter, rådgivere og coaches opfordres til at frigøre os fra den herskende moral eller den politiske korrekthed og åbent vedkende os (og realisere) vores inderste fantasier og begær.

Det er disse i samtiden efterhånden allestedsnærværende bekendelses- eller samtalepraksisser, som Foucault indirekte har i sigtekornet, når han forsøger at problematisere psykoanalysen ved gennem sine historiske optrevlinger at fremvise dens prekære herkomst. Psykoanalysen har som bekendt traditionelt været i opposition til religion og hermed også til kristendommen. Det har den været først og fremmest på en meget direkte måde i form af dens religionskritik, som allerede Freud indledte i *Totem og Tabu* og *En illusions fremtid*, og som siden

er blevet videreført af andre. Men psykoanalysen har også været i opposition til religion på en mere indirekte måde, nemlig i kraft af dens semividenskabelige status. Med udgangspunkt i denne oppositionelle baggrund forsøger Foucault i *Viljen til viden* at problematisere psykoanalysen ved at optegne en uventet og ubekvem slægtskabslinje mellem psykoanalyse og kristendom. Mere præcist mellem på den ene side psykoanalysens moderne semividenskabelige samtalerapi, der ifølge Foucault hævder at have frigørelsen af et seksuelt subjekt gennem realiseringen af dets biologiske begær som sit formål, og på den anden side den førmoderne kristne bekendelse, som har til formål at hjælpe et syndigt subjekt med at opnå sjælens frelse gennem forsagelsen af dets kødelige begær. Lidt forsimplet sagt kan man sige, at Foucault her bruger et kritisk greb, hvor han ved hjælp af historien viser, hvordan psykoanalysen rummer en række elementer, som både i tid og rum stammer fra en sammenhæng, der betragtes som hørende til 'udenfor' psykoanalysen for hermed at problematisere dens egen og omgivelsernes opfattelse af den.¹¹ Man kan også sige, at Foucault forsøger at problematisere psykoanalysen ved at fremvise, hvad man med Nietzsche kunne kalde dens *pudenda origo*,¹² dens 'skammelige ophav', i den kristne religion, som den selv lægger afstand til. Hermed problematiserer Foucault naturligvis på sin vis også samtidig kristendommen, nemlig som en prekær arv, der fortsat sætter sig igenem i vores ellers angiveligt gennemsekulariserede samtid.

3. Žižek: En sand Gud er en død Gud ...

Nu var det selvsagt ikke alle, der blev lige begejstret for Foucaults fremstilling af psykoanalysen som et barn af kristendommen. En af dem, som reagerede stærkt imod den, var Lacans svigersøn og arvtagger, den franske psykoanalytiker Jacques-Alain Miller. I en berømt rundbordsamtale fra 1977 diskuterede han sammen med flere andre, deriblandt en række filosoffer og historikere, *Viljen til viden* med Foucault. I denne samtale anklager Miller Foucault for at forsøge at udviske det brud i seksualitetens historie, som han mener, at Freud indstifter, og han afviser således, at der skulle kunne være tale om no-

11. Man kunne med den norske idéhistoriker Esben Schaanning kalde dette kritiske greb for 'idéhistorisk intervention'. For en videre uddybning se Esben Schaanning, *Fortiden i våre hender – Foucault som vitenshåndtør Bind. I* (Oslo: Unipub forlag 2000), 5-32.

12. Friedrich Nietzsche, *Nachlaß 1885–1887 i:* (red.) G. Colli og M. Montinari *Sämtliche Werke* Band 12, Kritische Studienausgabe (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter 1980), 160.

gen form for kontinuitet mellem den kristne bekendelse eller kristendommen som sådan og psykoanalysen.¹³

I lighed med Miller afviser dennes nok mest berømte elev, nemlig tidligere nævnte Slavoj Žižek, ligeledes Foucaults parallel mellem den kristne bekendelse og psykoanalysen.¹⁴ Men i modsætning til sin læremester så har Žižek intet problem med at bekræfte, at der skulle være andre forbindelseslinjer mellem psykoanalysen og kristendommen, ja, han ikke alene bekræfter, men understreger det eksplicit.¹⁵ Žižek henviser desuden til, at Freud selv har antydnet et slægtskab mellem psykoanalysen og kristendommen, idet han i sin sidste bog, *Manden Moses og Monoteisme*, påpeger, at kristendommen med korsfæstelsen af Jesus røber jødedommens traumatiske hemmelighed, nemlig fadermordet.¹⁶ Med afsæt i denne pointe forsøger Žižek at udfolde Freuds antydning. Det gør han på følgende måde. Med Jesu råb fra korset, "min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig!", vedstår kristendommen sig, ifølge Žižek, åbent noget, man i jødedommen har vidst siden Job, men som man ikke har villet acceptere og derfor – ligesom Job selv – har holdt for sig selv, nemlig Guds magtesløshed.¹⁷

13. Michel Foucault, "Confessions of the flesh", *Power/knowledge: Selected interviews & other writings by Michel Foucault* (New York: Pantheon 1980), 211. Se endvidere Jacques-Alain Miller, "Michel Foucault and Psychoanalysis", *Michel Foucault – Philosopher*, red. Timothy J. Armstrong (New York: Routledge 1992), 58-63.
14. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters* (London: Verso 1996), 1-2.
15. Žižek påpeger for eksempel, at: "This is the lesson of both psychoanalysis and the Jewish-Christian tradition: the specific human vocation does not rely on the development of man's inherent potentials (on the awakening of the dormant spiritual forces OR of some genetic program); it is triggered by an external traumatic encounter, by the encounter of the Other's desire in its impenetrability", Slavoj Žižek, *On Belief* (London: Verso 2001), 47. Det er ikke anliggendet her at præstere en sammenlignende læsning af Foucault og Žižek, snarere en supplerende. For en sammenligning se Fabio Vighi og Heiko Feldner, *Žižek: Beyond Foucault* (New York: Palgrave Macmillan 2007).
16. Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute or, Why is the Christian Legacy worth fighting for?* (London: Verso 2000), 97-98. Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion – Gesammelte Werke Bd. 16* (London: Imago Publishing Co., 1961), 196. Det er værd at bemærke, psykoanalysens traditionelle religionsfjendtlighed taget i betragtning, at Žižek langt fra er den eneste, der i de senere år har argumenteret for, at der eksisterer et nært slægtskab mellem den jødisk-kristne religion og psykoanalysen. Se for eksempel: Eric L. Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig* (Chicago: University of Chicago Press 2001), Clayton Crockett, *Interstices of The Sublime: Theology and Psychoanalytic Theory* (New York: Fordham University Press 2007) og Marcus Pound, *Theology, Psychoanalysis and Trauma* (London: Veritas 2007).
17. Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (Cambridge: MIT Press 2003), 126.

Både jødedommen og kristendommen rummer således en indsigt i det særdeles 'dystre og frygtindgydende' forhold, at Gud slet ikke er nogen almægtig Gud, men i virkelighed en afmægtig Gud, der intet kan udrette overfor Jobs og Jesu lidelser. Men i modsætning til jødedommen hemmeligholder kristendommen imidlertid ikke denne afmægtighed. Tværtimod, den åbenbarer dette traumatiske forhold fuldt ud i kraft af Guds inkarnation og død på korset, hvorved åbenbaringen af dette forhold samtidig heller ikke længere forbeholdes en partikulær gruppe, men gøres universelt tilgængelig. Gennem denne læsning forsøger Žižek at eksplicere et nært slægtskab imellem kristendommens åbenbaring af en impotent Gud og psykoanalysens endemål som afsløring af den store Andens ikke-eksistens. Men han vender altså samtidig værdien af et sådant slægtskab på hovedet i forhold til Foucault, således det altså nu får et positivt snarere end et negativt fortegn (Žižek 2003, 169-171). I Žižeks udlægning udgør kristendommen, ligesom psykoanalysen, en konfrontation med den traumatiske, men også frigørende sandhed, at der ikke findes nogen absolut Grund, ingen stor Anden, ingen Fader. Eller som Žižek formulerer det i forhold til det, han anser som kristendommens altoverkyggende omdrejningspunkt, korsbegivenheden: "When Christ dies, what dies with him is the secret hope discernible in "Father, why hast thou forsaken me?": The hope that there *is* a father who has abandoned me." (Žižek 2003, 171). Teologisk talt er det, Žižek her plæderer for, altså en radikal korsteologi, hvor også Gud-faderen, som det også fremgår af citatet, dør sammen med sønnen på korset. Tilbage bliver 'alene' Helligånden i form af et fællesskab af troende.¹⁸ Gud går således fra at være en transcendent substantiel entitet til at være et immanent 'virtuel' mellemværende, der alene eksisterer i kraft af de individers aktivitet, hvori han forudsættes:

What is sublated in the move from the Son to Holy Spirit is thus God himself: after the Crucifixion, the death of God incarnate, the universal God returns as a Spirit of the community of believers, i.e., he is the one who passes from being a transcendent substantial Reality to a virtual/ideal entity which exists only as the "presupposition" of acting individuals (Žižek og Milbank 2009, 61).¹⁹

Dette betyder ifølge Žižek også, at den kristne Gud er afmægtig i en anden forstand, nemlig i den forstand, at han intet kan gøre uden

18. Slavoj Žižek og John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (Cambridge: MIT Press 2009), 29.

19. Denne udlægning af korsbegivenheden står, som Žižek også gør opmærksom på, i stor gæld til Hegel. Žižek er ganske udmærket klar over hvad der teologisk set

mennesket, at han kun kan handle i og gennem mennesket, eller som Žižek siger det med et citat fra Paul Claudel: “Dieu ne peut rien sans nous [God can do nothing without us]” (Žižek og Milbank 2009, 60). Nu er Žižeks ærinde med kristendommen imidlertid ikke først og fremmest et teologisk men snarere et politisk ærinde, og i den henseende kan man sige, at hans pointe er, at selvom kristendommen utvivlsomt udgør et effektivt ‘ideologisk apparat’, for nu at parafrasere Louis Althusser,²⁰ så rummer den samtidig i kraft denne korsteologisk åbenbaring af Guds død også et ‘ideologikritisk’ og frigørende potentiale. Nærmere bestemt er dette frigørende potentiale ved kristendommens traumatiske åbenbaring af Guds afmægtighed, at den muliggør det, Žižek beskriver som en ‘frakobling’ fra loven; eller rettere en frakobling fra lovens ‘obskøne underside’. Med lovens ‘obskøne underside’ forstår Žižek en fortrængt, uofficiel tilskyndelse til overtrædelse, som ifølge Žižek altid følger med lovens offentligt anerkendte overside, dvs. de officielle udtalte eller nedskrevne forbud imod overtrædelse (Žižek 2000, 131). Loven indstifter nemlig med sin grænsedragning en forestilling om noget hinsides, der både undslipper og begrunder loven. Denne forestilling understøtter og oprettholder på paradoks vis loven præcis gennem sit incitament til overskridelse. Afkoblingen fra lovens obskøne underside består kort sagt i en distance til vores sociale forestillinger eller fantasier om noget sådant hinsides loven, der dækker over, at loven altså i sidste ende ikke er begrundet i andet end sig selv, og at den selv genererer dens overskridelser (Žižek 2003, 119). Denne distance finder Žižek blandt andet eksemplificeret i Jobs afvisning af sine tre teologiske venners forklaringer på sine lidelser, hvorved Job ifølge Žižek netop afslører, ikke at Gud er uretfærdig, men at han er afmægtig. Job fastholder på denne måde sine lidelsers meningsløshed. Og netop af den grund fremhæver Žižek ham som historiens første ‘ideologikritiker’ (Žižek 2003, 125).

Men også hos Paulus finder man ifølge Žižek denne jødisk-kristne frakoblende indstilling til lovens obskøne underside. Žižek forsøger blandt andet at belyse og uddybe dette forhold hos Paulus gennem en

står på spil i denne udlægning, nemlig den fulde identitet mellem den immanente og den økonomiske treenighed (Žižek og Milbank 2009, 253-254). Dette er ikke stedet at diskutere de nærmere konsekvenser af dette. I stedet vil jeg blot nøjes med at henvise til Regin Prenters diskussion af denne problematik hos Eberhard Jüngel, som Prenter netop klandrer for at være ‘mere hegelsk end oldkirkelig i sin udlægning af treenighedstanken’ (Regin Prenter, “Epilog”, *Proslogion [af] Anselm af Canterbury oversat og udlagt som en indførelse i theologien Guds virkelighed [af] Regin Prenter* (Aarhus: Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi 1982), 144.

20. Louis Althusser, *Ideologi og ideologiske statsapparater* (Ålborg: Grus 1983).

reference til den 'som-om' logik, der skitseres i første korinterbrev (7:29-31):

[...] what the Pauline emergency suspends is not so much the explicit Law regulating our daily life, but, precisely, its obscene unwritten underside: when, in a series of as if prescriptions, Paul basically says: "obey the laws as if you are not obeying them", this means precisely that we should suspend the obscene libidinal investment in the law, the investment on account of which the Law generates/solicits its own transgression (Žižek 2003, 119).

Det jødisk-kristne forhold til loven er således kendetegnet ved en bevidsthed om, at lovens forbud indbefatter et incitament til overskridelse ('lovens obskøne underside'), og at enhver overskridelse altid samtidig bekræfter loven, således at ethvert forsøg på at frigøre sig fra loven ved at overskride den ikke underminerer, men blot bestyrker den. Det er netop denne selvbestyrkende dialektik imellem forbuddet imod og incitamentet til overskridelse, som Paulus gør opmærksom på i det berømte kapitel 7 i Romerbrevet (Žižek 2000, 99-100).²¹ Grunden til, at kristendommen er relevant for samtidens kritiske tænkning, er ifølge Žižek da også, at vi fortsat fastholdes i denne dialektik. I det moderne liberale kapitalistiske samfund har vi ganske rigtig gjort godt og grundigt op med autoriteterne. Kynisk bekendtgør vi, at der ingen faste værdier findes, vi respekterer ingen grænser og ligger ikke under for nogen norm. Tværtimod, vi ligefrem opfordres til konstant at kritisere autoriteterne, overskride grænserne og opsøge enhver mulig nydelse, men herved har man ifølge Žižek blot afskaffet lovens officielle overside, mens dens obskøne underside styrkes desto mere (Žižek 2007, 92). Vores opgør med autoriteterne og frigørelse fra forbuddene ender således med at medvirke til det stik modsatte.

Žižek ynder at illustrere dette tilsyneladende paradoks gennem den følgende anekdote, der viser kontrasten mellem to forskellige fadertyper. Man skal forestille sig en situation, som de fleste måske genkender fra barndommen: Et barn får besked på, at besøge sin bedstemor søndag eftermiddag, i stedet at lege med sine kammerater, og protesterer naturligtvis. Den gammeldags autoritære faders besked til det modvillige barn ville være noget i retning af: "Jeg er ligeglad med, hvad du har lyst til. Du har bare at gøre din pligt og gå hen at besøge din bedstemor – og opfør dig ordentligt!" Den ikke-autoritær 'post-

21. Før Žižek har også Lacan bemærket, at Paulus blotlægger den mekanisme i Romerbrevet. Se Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan: Book VII* (New York: Routledge 2007), 102-103.

moderne' faders besked ville derimod være noget i retning af: "Du ved udmærket godt, hvor meget din bedstemor holder af dig. Men jeg vil selvfølgelig ikke tvinge dig til at besøge hende, du skal kun gå derhen, hvis du selv virkelig vil det." I det første tilfælde er barnet, som Žižek (2007, 92) påpeger, faktisk ikke så dårlig stillet endda, for selvom det er tvunget til at gøre noget, det ikke ønsker, så har det stadigvæk sin indre frihed og evnen til at (måske senere) at gøre oprør mod den faderlige myndighed. Langt mere lumsk er imidlertid den ikke-autoritære 'postmoderne' faders besked. For som Žižek understreger:

Beneath the appearance of a free choice there is an even more oppressive demand than the one formulated by the traditional authoritarian father, namely an implicit injunction not only to visit the grandmother, but to do it voluntarily, out of the child's own free will. Such a false free choice is the obscene superego injunction: it deprives the child even of his inner freedom, ordering him not only what to do, but what to want to do (Žižek 2007, 93).

Med andre ord, selvom moderniteten i en vis forstand har medført et 'faderløst' samfund, sådan som det er blevet hævdet, betyder det på ingen måde, at 'faderen' er forsvundet, der er snarere tale om, at den traditionelle fader med hans officielle forbud og grænsedragninger er blevet afløst af en anden og mere subtil 'faderfigur', der virker gennem et obscønt incitament til overskridelse.

Ligesom Foucault mener Žižek altså, at det er gennem selve opfordringerne til frigørelse og nydelse, at vi mest effektivt underlægges magten i det moderne samfund. Men i modsætning til Foucault ser han ikke kristendommen og psykoanalysen som et led i, men snarere et skridt på vejen ud af denne ideologiske mekanismes onde cirkel. Ganske kortfattet kan man sige, at den grundlæggende uoverensstemmelse mellem Foucault og Žižek handler om, hvorvidt kristendommen gennem bekendelsen internaliserer en 'lovens dialektik', hvori forbuddet og overskridelsen gensidigt forstærker hinanden, som så senere videreføres i psykoanalysen; eller om kristendommen og senere psykoanalysen tværtimod i kraft af deres kritiske distance til de sociale fantasier, som opretholder denne dialektik, netop muliggør et brud med den (Žižek 1999, 152).²²

22. Ifølge Žižek bunder hans uenighed med Foucault – herunder også hans uenighed med Foucaults kritik af psykoanalysen og kristendommen – i sidste ende i en modstand imod, hvad han anser for en 'pervers' cirkularitet imellem magtudøvelse og modstand i Foucaults magttænkning. I Žižeks optik udgør denne cirkularitet en teoretisk reproduktion af lov-dialektikkens ideologiske mekanisme, hvorved en ægte modstandsposition, et genuint brud med magten, bliver en umulighed. Se Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political*

4. Konklusion

Hvis vi her afslutningsvis ganske kort skal vende tilbage til Nietzsche, så kan man opsummerende sige, at hans pointe i den indledningsvis citerede passage fra *Moralens oprindelse* er, at kristendommens vilje til sandhed er så stærk eller kompromisløs, at den til sidst vender sig imod sig selv, og således ender med at problematisere, ja på sin vis opløse, sin egen gudstro. Dette sidste skridt tages ifølge Nietzsche i kraft af den moderne filosofi og videnskab, der på paradoksalt vis ikke alene har kristendommen som baggrund, men også kan siges netop at udgøre dens ophøjelse og overføring (Nietzsche 1998, 162). Det betyder imidlertid ikke, sådan som 'oplysningens fortalere' til tider ynder at hævde, at den kristne Guds død er historien om den moderne videnskabs og filosofis sejr. Nej, i Nietzsches perspektiv er der snarere tale om historien om eksekveringen af en uundgåelig dødsdom, som kristendommen selv indeholder kimen til, hvori den moderne videnskab og filosofi blot spiller rollen som bøddel. Denne historie, som ifølge Nietzsche tager sin begyndelse allerede hos Platon, og hvis afslutning altså står for døren med den kristne Guds død, er også den historie, som Nietzsche har givet navnet 'den europæiske nihilisme', hvilket netop vil sige historien om, hvordan 'de højeste værdier mister deres værdi'.²³

Žižek deler Nietzsches opfattelse af, at den moderne tids problematisering af kristendommens gudstro ikke alene er resultatet af en lang historisk proces, men at den allerede er til stede i udgangspunktet; dog ikke som hos Nietzsche i form af en nedarvet platonisk metafysik, men i form af Kristi råb på korset "Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?". Med andre ord, for Žižek er kristendommens (bogstavelig talt) grundlæggende og glædelige budskab, at dens Gud allerede fra begyndelsen er en Gud, der vedgår sig sin egen død, hvilket i Žižeks perspektiv ikke er et udtryk for indvarslingen af en uundgåelig forfaldshistorie, men tværtimod for et muligt brud med metafysikken. I Žižeks ateistiske øjne er kun den Gud, der gør det, som synes at være en umulighed i enhver religion, nemlig lider og dør, en sand Gud, og i den forstand er den kristne Gud enestående og kristendommen en enestående religion, hvorfor Žižek også – i stil med Ernst Bloch – har givet kristendommen det paradoksale prædikat

Ontology (London: Verso 1999), 251-254. Gilles Deleuze har påpeget en lignende 'cirkularitet' i Foucaults magttænkning i 1970'erne. Se Gilles Deleuze, *Foucault* (Frederiksberg: DET lille FORLAG 2004), 109-114.

23. Friedrich Nietzsche, *Nachlaß 1885-1887* i: (red.) G. Colli og M. Montinari *Sämtliche Werke* Band 12, Kritische Studienausgabe (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter 1980), 211-217 og 350.

‘ateismens religion’ (Žižek 2003, 171). Der er således ikke tale om ‘vending imod religionen’ hos Žižek, da han på ingen måde er ude efter at rehabilitere religionen som sådan. Tværtimod forsøger han i kristendommen netop at finde ressourcer til at kritisere og bekæmpe samtidens religiøsitet, hvad enten det er i form af New Age eller i form af den religiøse kerne, der overlever i forskellige humanistiske og sekulære erstatninger for den store Anden som garant for livets mening. Det er på denne metafysik- og religionskritiske baggrund, man skal forstå hans tale om kristendommen som ‘ateismens religion’:

The point of Christianity as the religion of atheism is not the vulgar humanist one that the becoming-man-of-God reveals that man is the secret of God (Feuerbach et al.); rather, it attacks the religious hard core that survives even in humanism, even up to Stalinism, with its believe in History as the “big Other” that decides on the objective meaning of our deeds (Žižek 2003, 171).²⁴

Også Nietzsche har blik for, at kristendommens Gud er en lidende og døende Gud og som sådan enestående.²⁵ Men i modsætning til Žižek er en Gud, der kan lide og dø, i Nietzsches øjne slet ikke nogen Gud, men selve gudsbegrebets negation. Som han skriver i *Antikrist*: “[...] deus, qualem Paulus creavit, dei negatio” (Nietzsche 1994, 63). Det er præcis dette forhold, som Žižek fremhæver som kristendommens (metafysik)kritiske potentiale, nemlig at Gud her tænkes som lidende, ja døende, der får Nietzsche til at afvise den kristne Gud. Det har fået Eberhard Jüngel, som ellers netop gør en dyd ud af at understrege Nietzsches teologiske finfølelse, til at anklage ham for en ‘anti-teologisk snæversynethed’, der i sidste ender betyder, at han på trods af sin heftige kritik af metafysikken alligevel forbliver inden for dennes rammer, i hvert fald når det gælder gudstanken.²⁶

24. Žižek illustrerer også den væsentlige forskel mellem en humanistisk og en kristen ateisme på følgende vis: “In the standard form of atheism, God dies for men who stop believing in Him; in Christianity, God dies *for Himself*” (Žižek 2003, 15).

25. Friedrich Nietzsche, *Antikrist: Forbandelse over Kristendommen* (København: Hans Reitzels Forlag 1994), 68-69.

26. Med Jüngels ord: “Darin blieb auch Nietzsche im Gegenüber zur Metaphysik zutiefst der Metaphysik verhaftet: daß er das Vergängliche ohne den Schmerz, daß er das Vergehen ohne das Leid und ohne die Trauer des Abschieds gedacht wissen wollte und daß er deshalb die Verehrung eines leidendes Gottes ‘Verbrechen am Leben’ anklagen mußte”, Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen: Mohr Siebeck 2001), 281. For en videre udfoldelse af konteksten for og de teologiske konsekvenser af Jüngels udlægning af Nietzsches

I lyset af det ovenstående kan man opsummerende sige, at de indledningsvist citerede ord fra Johannesevangeliets om, at "I skal lære sandheden at kende og sandheden skal gøre jer frie" kan udlægges på to markant forskellige måder, som begge kan siges at fortælle os noget vigtigt om kristendommens sandhed og denne sandheds fortsatte aktualitet. På den ene side er der ingen tvivl om, som først Nietzsche og siden Foucault har vist, at hvis kristendommens sandhedsfordring alene består i kravet om en afsøgning og udsigelse af sandheden om os selv, så udgør den, snarere end en frigørelse, en subtil måde at knægte os på, og det sågar i selve det øjeblik, hvor vi selv forestiller os at være allermest frigjorte. På den anden side er der heller ingen tvivl om, som Žižek har vist, at hvis kristendommens sandhedsfordring derimod består i en opfordring til at være tro imod, eller 'true to', som det netop hedder på engelsk, dens traumatiske åbenbaring af, at Gud er død, så rummer kristendommen samtidig et genuint kritisk og frigørende potentiale. At gennemtænke de videre (teologiske) konsekvenser af Guds død med afsæt i, og om nødvendigt i opposition til, dens egen righoldige tradition er således (fortsat) en af den kristne teologis fornemste opgaver.

Dogmatikk som samtidsteologi

En kritisk videreutvikling av N.H. Gregersens program

Ph.d.- stipendiat, M.Th., Asle Eikrem

Abstract: The article develops a sketch for a critical systematic reconstruction of Niels Henrik Gregersen's framework for "Dogmatics as Contemporary Theology". Three main issues are taken up for discussion. First, the relation between semantics and pragmatics is investigated. Secondly, the important theoretical procedure of "explication" is clarified in accordance with the three orders of systematic theological procedures found in Gregersen's framework. Through this discussion a third, and final, problem announces itself: how are we to determine the thematic fields of each order of systematic theological discourse: theology 1, 2, and 3? From the soil tossed and turned by this discussion, and contrary to strong trends in many so-called post-metaphysical ways of thinking, reasons are given why an explicated depth-metaphysical framework is necessary for clarifying the procedures of "Dogmatics as Contemporary Theology".

Key words: Semantics – pragmatics – explication – Gregersen – Puntel – metaphysics – universalism – coherentism.

Introduksjon

Niels Henrik Gregersen skisserer et interessant rammeverk for teologisk dogmatikk i sin artikkel med tittelen "Dogmatikk som samtidsteologi" i DTT, 71, 2008 (s. 290-310). I det følgende ønsker jeg å presentere og rekonstruere hans bidrag til forståelsen av dogmatikk som systematisk teologisk virksomhet. Rekonstruksjon betyr her at jeg, med utgangspunkt i Gregersens eget begrepsmessige og metodiske rammeverk, vil forsøke kritisk å presisere hans ansatser. Mitt bidrag til denne debatten vil være orientert rundt tre forhold. For det første vil jeg nærmere bestemme hvordan vi bør forstå forholdet mellom semantikk og pragmatikk i Gregersens modell. For det andre vil jeg presisere Gregersens begrep "eksplikasjon", og relatere det til måten han fremstiller dogmatikkens komparative dimensjon på. For det

tredje vil jeg forsøke å presisere de tematiske feltene for de ulike arbeidsmåtene i dogmatikk, slik Gregersen skisserer disse.

Grunntrekkene i Gregersens ansats

Gregersen definerer dogmatikk som "...studiet av den nutidige kristendoms store betydninguniverser (semantikker) med henblik på å udarbejde en sammenhengende kristendomstolkning, der på forskjellige måder kan gjøre kristendommen gældende som en *mulig* livsstilling og livsform (pragmatik)".¹ Denne formuleringen introduserer en rekke betydningstunge begreper som krever betydelig grad av presisjon for å kunne gjøres operasjonelle på en teoretisk forsvarlig måte innenfor dogmatisk arbeid. Gregersen utfolder denne definisjonen som en modell for dogmatisk teologi med tre dimensjoner:²

1. Første ordens teologi: eksplikasjon av ulike kristne semantikker slik de opptrer i samtidige praksisformer (sakramenter, bønn, bekjennelse, lovprisning, prekener etc.).³
2. Andre ordens teologi: normativ presentasjon av den indre sammenheng (koherens) i et størst mulig omfang av kristne semantikker.
3. Tredje ordens teologi: kritisk-komparativ presentasjon av kristne semantikker i relasjon til andre religiøse og ikke-religiøse semantikker. Ekstern koherens er her kriterium for hvilken semantikk som er den beste.

Som helhet fremstår Gregersens forståelse av dogmatikk som et samtidorientert vitenskapelig kulturstudium. Den tar utgangspunkt i de kulturelle fortolkningsmønstre som allerede eksisterer i samtidige kristne praksissammenhenger, og har som siktemål systematisk å presentere disse slik at de fremstår som beste mulige (les: mest koheren-

1. Niels Henrik Gregersen, "Dogmatik som samtidsteologi", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 71 (2008), 291f, jf. 302.
2. *Ibid.*, 307ff.
3. For Gregersen betyr ikke dette at dogmehistorie eller studier av tradisjonelle teologier (eks. Augustin, Luther, Calvin) blir uinteressant innenfor dogmatisk arbeid. I kraft av å være fiksert i skrifter er tradisjonelle teologier en del av samtidsteologiens ressurstilfang. *Ibid.*, 295. Sml. Niels Henrik Gregersen, "How to Cope with Pluralism in Dogmatics. A Proposal", *Studia Theologica* 44, no. 2 (1990), 134.

te) allmenne kandidater for faktisk livsorientering. I mitt forsøk på å presisere og videreutvikle Gregersen ansatser vil jeg her stille tre nært relaterte spørsmål.

1. Hvordan skal vi mer presist forstå forholdet mellom pragmatikk og semantikk i det Gregersen kaller teologi 1?
2. Hva innebærer det mer presist å eksplisere i denne sammenheng, og hvordan kan eksplikasjon forstås i sammenheng med det komparative aspektet ved systematisk teologisk arbeid?
3. Hvordan bestemmer vi det tematiske feltet for henholdsvis teologi 1, 2 og 3, og hvordan skal vi metodisk nærmere bestemme disse tre praksisene som sådan?

Hva dreier systematisk teologisk eksplikasjon seg om?

Det metodiske utgangspunktet for dogmatisk virksomhet av første orden kaller Gregersen "eksplikasjon". Gregersen forstår eksplikasjon som "tyk beskrivelse" av det kristne sprogunivers i funksjon, sådan det forstås ud fra et brugerperspektiv.⁴ Det første trinnet i dogmatisk arbeid består altså i, på en helt bestemt måte, å beskrive "den faktisk levede kristendom i nutiden" slik kristne mennesker selv forstår denne.⁵ Disse formuleringene vekker innledningsvis spørsmålet om det første trinnet i dogmatiske fremstillinger handler om å gjøre seg kjent med kristne menneskers selvforståelse slik det er artikulert fra et førstepersonsperspektiv ("Dette gjør/sier jeg..."), eller om det handler om en teoretisk fremstilling fra et tredjepersonsperspektiv ("Det forholder seg slik at kristne mennesker sier/gjør dette").⁶ Svaret på dette spørsmålet må med nødvendighet være det siste. Var ikke dette tilfellet, ville dogmatikk i beste fall vært redusert til religionssosiologi, og ikke ha status som systematisk (evt. teoretisk) teologisk virksomhet. For å nærme oss et svar på spørsmålet om hvordan vi skal forstå hva systematisk teologisk eksplikasjon faktisk går ut på, må vi klargjøre hva det er som skal ekspliseres.

Hva betyr det at dogmatisk arbeid begynner med å eksplisere kristendommens semantikker? Kristendommens "semantikker" forstår

4. Gregersen (2008),308, jf. 292, 303.

5. Ibid.,292, jf. 303.

6. Lorenz B. Puntel, *Sein und Gott : Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion*, Philosophische Untersuchungen, (Tübingen: Mohr Siebeck 2010), 185-90.

Gregersen ikke eksklusivt som bibeltekstenes betydningsunivers, men som de (bl.a. mer eller mindre, og på ulike måter, bibelsk orienterte) meningskonstellasjoner som kommer til uttrykk i samtidens ulike kristne sammenhenger.⁷ Betyr dette at dogmatisk arbeid av første orden dreier seg om å eksplisere hva mennesker gjør, hva de sier, eller hva de sier i kraft av det de gjør? Vi må m.a.o. klargjøre om dogmatisk arbeid av første orden handler om å eksplisere semantiske eller pragmatiske strukturer? M.a.o. *handler teologi av første orden om å eksplisere hva kristne mennesker gjør, eller handler den om å eksplisere hva kristne mennesker uttrykker når de gjør noe?* Dette spørsmålet blir ikke tydelig besvart i Gregersens fremstilling, hvor det kun presenteres generelle beskrivelser av hvordan dette forholdet skal forstås. Han slår fast at studiet av kristendommens semantikker i utgangspunktet også er studiet av dens pragmatikker, og henviser som sagt til Clifford Geertz anvendelse av Gilbert Ryles filosofiske begrep ”tyk beskrivelse” for en utdyping av hvordan slike studier utfolder seg. Hos Geertz blir dette begrepet brukt for å beskrive måten man fortolker *det som blir sagt* i og gjennom komplekse kulturelle handlingsmønstre. Geertz skriver:

What the ethnographer is in fact faced with [...] is a multiplicity of complex conceptual structures, many of them superimposed upon or knotted into one another, which are at once strange, irregular, and inexplicit, and which he must somehow contrive first to grasp and then to render [...] The thing to ask is what their import is: what it is [...] that, in their occurrences and through their agency, is getting said.⁸

Menneskelig praksis er altså, ifg. Geertz, ikke ren atferd, men semantisk (evt., semiotisk) strukturert, hvilket vil si at den er hva den er i kraft av å si oss noe – den er *meningsbærende*.⁹ Det semantiske og det pragmatiske er her to dimensjoner ved en og samme struktur: menneskelig væren-i-verden.

Det er imidlertid ikke bare *enheten* mellom disse dimensjonene som kan ekspliseres. Vi kan også forsøke å eksplisere forholdet mellom disse dimensjonene som sådan. Eksplikasjon handler nemlig om stadig å artikulere mer raffinerte strukturelle nyanser.¹⁰ Hvordan kan

7. Gregersen (2008), 292.

8. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books 1973), 10.

9. ”Ren atferd” er her brukt synonymt med det Geertz kaller ”a body of uninterpreted data” som er selve den begrepsmessige motsatsen til tykke beskrivelser. Denne ufortolkede databasen består nemlig, ifg. Geertz, av ”radically thinned descriptions”. Ibid., 16.

10. Jf. Lorenz B. Puntel and Alan White, *Structure and Being : A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy* (University Park, Pa.: Pennsylvania State Uni-

vi da mer bestemt forstå forholdet mellom det pragmatiske og det semantiske? Svaret på dette spørsmålet har betydning for hvordan vi skal forstå det deskriptive arbeidet i dogmatisk samtidsteologi på en mer presis måte enn det Gregersens tekst muligjør.

Innholdet i de meningsbærende handlinger som utgjør "kristne betydninguniverser" bestemmes på ulike måter.¹¹ *Eksplikasjon handler om nærmere å bestemme språket i relasjon til dets pragmatiske, semantiske og ontologiske dimensjon.* For det første blir meningsbærende handlinger bestemt kontekstuel av forhold i menneskers livsverden. Så fremt mennesker forstår hverandre når de kommuniserer ved hjelp av kristne ord, uttrykk og andre meningsbærende handlinger, er disse livsverdensmessig fullt bestemt. Oppstår det usikkerhet om *hvilke handlinger* som utføres, krever fortsatt kommunikasjon at man foretar en nærmere bestemmelse av de meningsbærende handlingene (språklige så vel som ikke-språklige) som utføres i en kommunikativ situasjon. Slike oppklaringer kan utføres fra et brukerperspektiv, eller det kan inngå som en del av dogmatikkens eksplikasjonsarbeid. I dogmatisk arbeid vil vi søke å gjenopprette det vi kan kalle en pragmatisk forståelse av det som gjøres i kristne sammenhenger. Dogmatikeren kan da utføre det jeg (med Puntel) vil kalle en *lingvistisk-pragmatisk bestemmelse* (evt. lingvistisk-pragmatisk eksplikasjon) av det kristne mennesker gjør når de lever ut sin tro. Eksempelvis kan man si til den/dem man snakker med at det vi nå gjør er ikke å be, men å utføre en blasfemi. Lingvistisk-pragmatisk å bestemme kristne handlinger, eller handlingsmønstre, handler ikke nødvendigvis om å fremstille dem som mest mulig koherente. Det første trinnet i dogmatikk som samtidsteologi handler om å forstå hva kristne mennesker gjør, uavhengig av om innholdet i disse handlingene for teologen fremstår som koherent eller ikke. Selve *fremstillingen* av handlingene må imidlertid være koherent dersom den skal kunne kalles en vitenskapelig (teoretisk) fremstilling. Da er vi imidlertid ikke lenger opptatt av språkbrukerens selvforståelse, men av evt. å oppklare teoretiske uklarheter i en fremstilling av kristne handlingsmønstre. En teologisk fremstilling av hva kristne mennesker gjør, er m.a.o. en teoretisk presentasjon av kristne meningsbærende handlinger, der man forsøker optimalt å bestemme den pragmatiske dimensjonen ved de semantis-

versity Press, 2008), 405-11, og Lorenz B. Puntel, *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, *Grundlagen der Kommunikation und Kognition = Foundations of Communication and Cognition* (Berlin ; New York: W. de Gruyter, 1990), 88ff.

11. Jeg følger her L.B. Puntels modell for pragmatisk, semantisk og ontologisk bestemmelse. Se Puntel (1990), 88ff., Puntel and White (2008), 150ff. og Puntel (2010), 172ff.

ke strukturer som utgjør ”kristendommens store betydningsuniverser”.

For optimalt å forstå hva kristne mennesker gjør, må en rekke språkeksterne (asemantiske) faktorer tas med i betraktning (faktorer som bestemmer det språklige subjektets relasjon til andre subjekter, situasjon, kontekst, osv.). Slike pragmatiske oppklaringer består derfor ikke utelukkende i å eksplisere rene semantiske forhold. Men det er heller ikke slik at semantiske forhold kan ekspliseres optimalt ved fullt å bestemme semantikkenes pragmatiske dimensjon. Selv om den pragmatiske dimensjonen ved språket ikke kan løsrives fra den semantiske, er ikke disse sammenfallende. En kristen språkhandling, som eksempelvis liturgisk bønn innenfor rammene av en gudstjeneste, er ikke identisk med innholdet bønnen uttrykker. *Å eksplisere hva kristne mennesker gjør i en bestemt sammenheng, er ikke det samme som å eksplisere hva disse menneskene uttrykker når de gjør noe.* Videre: mens pragmatisk eksplikasjon forutsetter at de uttrykkene man bruker for å oppklare pragmatiske forhold er semantisk bestemt (vi må f.eks. ha semantiske ressurser tilgjengelig for å forstå en pragmatisk eksplikasjon), forutsetter ikke semantisk eksplikasjon at noe faktisk uttrykkes, men at noe kan uttrykkes, dvs. at noe kan artikuleres som noe. Selv om de er gjensidig relatert, er ikke kristne semantikker reduserbare til kristne pragmatikker. Kristne mennesker handler som om det de gjør faktisk uttrykker noe, dvs. er informativt (semantisk bestemt), og som om det de sier faktisk forholder seg slik (dvs. at det er ontologisk fullt bestemt). Slik sett er de språkpragmatiske oppklaringer som utføres i det arbeid som konstituerer den teoretiske praksis vi kaller teologi 1, semantisk og ontologisk betinget. Dogmatikkens arbeid kan derfor ikke begrense seg til optimalt å bestemme (evt. eksplisere) hva kristne mennesker faktisk gjør. Den består også i fullt å bestemme hva kristne mennesker uttrykker når de gjør noe. Skulle det siste spørsmålet oppta oss, beveger vi oss fra en teoretisk lingvistisk-pragmatisk eksplikasjon til en teoretisk semantisk-ontologisk eksplikasjon.¹² En eksplikasjon av sistnevnte type er rent semantisk, dvs. *ingen språkeksterne forhold tas med i betraktning.* Vi er da kun opptatt av å eksplisere *indrespråklige* sammenhenger. Som vi skal se kan begrepet eksplikasjon videreføres som metodisk nøkkelbegrep i så vel teologi av første, andre som tredje orden.

Så langt har mitt forslag vært å rekonstruere teologi av første orden som teoretisk lingvistisk-pragmatisk eksplikasjon av ”det kristne sprog i funksjon”. Siktemålet for teologi av første orden er derfor å avklare pragmatiske faktorer som er medbestemmende for innholdet

12. Puntel and White (2008), 151f.

i kristen språkbruk slik at den pragmatiske dimensjonen ved slik språkbruk som helhet blir (teoretisk) fullt bestemt. Men hva betyr det at en slik presentasjon blir fullt bestemt?

Eksplikasjon av første, andre og tredje orden

Innledningsvis må et svar på dette spørsmålet bestå i å vise hvordan vi bestemmer det tematiske feltet for henholdsvis teologi 1, 2 og 3 (jf. tredje spørsmål ovenfor). Som definisjonen ovenfor viser, angir Gregersen dogmatikkens tema som kristne semantikker/pragmatikker. Valget av flertallsform er neppe tilfeldig. Spørsmålet som da melder seg, er hvordan dette arbeidet mer presist skal gjennomføres metodisk. Hvordan, og på hvilket grunnlag, avgrenser vi kristendommens "ulike" semantikker/pragmatikker fra hverandre, og hvordan, og på hvilket grunnlag, kan vi avgrense kristendommens semantikker/pragmatikker fra andre semantikker/pragmatikker? Liksom det er viktig å vite hvilke forhold som skal tas med i betraktning når man forsøker å utvikle en systematisk teologi, er det en forutsetning for kritisk vurdering av en dogmatisk fremstilling at det er klart hva som faller inn under dens tema og hva som ikke gjør det. Eksisterer det uklårheter om hva som faller inn under et teoretisk område, vil den systematiske fremstillingen være teoretisk underbestemt.¹³

Gregersen anerkjenner at kristne semantikker generelt sett ikke kan bestemmes ved å artikulere dens overhistoriske konstituerende essens, men er likevel noe tvetydig i måten han, inspirert av Pannenberg, skiller mellom dogmatikkens "egentligste genstand" (Guds selvåpenbaring slik den umiddelbart erfares) og teologiens "faktiske genstand" (konkrete tydninger av Guds selvåpenbaring slik den kommer til uttrykk i kristne språkpraksiser).¹⁴ Hvilken mening kan vi egentlig gi den førstnevnte genstand? Det må i så fall bestå i det forholdet at det som faktisk er uttrykt om Gud og det som kan uttrykkes om Gud, ikke sammenfaller. Dogmatikkens arbeid må derfor gå ut på stadig å artikulere flere dimensjoner ved Gud slik han faktisk forholder seg som uttrykkelig.¹⁵ Semantisk sett er imidlertid Gud kun tematiserbar som "faktisk genstand".

13. Puntel (1990), 90-98.

14. Gregersen (2008), 305. Sml. Gregersen (1990), 132. I sistnevnte artikkel kan han tolkes dithen at han bestemmer denne egentligste genstand som en apofatisk dimensjon ved Gud. Problemet er at denne apofatiske dimensjonen er per definisjon meningsløs (dvs. ikke språklig artikulert).

15. Jf. Puntel (2010), 189f.

Dogmatikkens temakrets endrer seg dermed i takt med hvordan kristne semantikker endrer seg innenfor de samtidspraksiser de inngår i. Et godt eksempel på dette er etableringen, og utviklingen, av en mer "feministisk" orientert diskurs i mange kristne sammenhenger. Gregersen taler likevel ganske uproblematisk om "det kristne språk" og "den levede kristendoms basale praksiser" som dogmatikkens tema, og angir historisk kontinuitet som det aspekt som knytter sammen kristen tradisjon slik at det utgjør et slags autentisitetskriterium som avgrenser disse størrelsene fra ikke-kristne språk og praksiser.¹⁶ Er dette tilstrekkelig? Selv om det hefter betydelig uklarhet rundt det alternativet han selv antyder, støtter jeg Gregersen i hans ansatser til å avvise en essensialistisk bestemmelse av kristne semantikker/pragmatikker. Men hvordan kan vi gjøre dette enda klarere?

Dogmatikken bestemmer kristne semantikker/pragmatikker ved å eksplisere dem *relasjonelt*, og da ikke kun i lys av andre *kristne* semantikker/pragmatikker. Mens Gregersen mener hensynet til ikke-kristne semantikker/pragmatikker ikke er konstitutiv for teologi av første og annen orden, men derimot kun for teologi av tredje orden, mener jeg at ikke-kristne semantikker/pragmatikker også har relevans for arbeidet innenfor teologi av første orden. Hvordan kan dette la seg bebrunne?

Wittgenstein beskrev menneskelig språk som et nettverk av familie-lige språklige praksiser, og den walisiske religionsfilosofen D.Z. Phillips anvendte Wittgensteins innsikt på det filosofiske studiet av religion.¹⁷ I møte med beskyldninger om å beskrive ulike religiøse språkpraksiser som semantisk og pragmatisk isolert fra hverandre responderte Phillips med følgende bemerkning:

Religion has something to say about aspects of human existence which are quite intelligible without reference to religion: birth, death, joy, misery, despair, hope, fortune and misfortune[...] Consider Jesus's words, 'Not as the world giveth give I unto you' [...] One could not understand the sense in which Jesus gives unless one also understands the sense in which the world gives. So far from it being true that religious beliefs can be thought of as isolated language-games, cut off from all other forms of life, the fact is that religious belief cannot be understood at all unless their relation to other forms of life is taken into account.¹⁸

16. Gregersen (2008), 298, 308. Sml. Gregersen (1990), 128f, 34.

17. Til dette og følgende se D. Z. Phillips, *Philosophy's Cool Place* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999), 49ff, 87, og D. Z. Phillips, "Locating Philosophy's Cool Place – a Reply to Stephen Mulhall," i *D.Z. Phillips' Contemplative Philosophy of Religion*, red. Andy F. Sanders (Aldershot: Ashgate, 2007), 51.

18. D. Z. Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry* (London,: Routledge & K. Paul, 1970), 97. Jf. D. Z. Phillips, *Wittgenstein and Religion* (New York, N.Y.: St. Mar-

Phillips ber oss her bite merke i at innholdet i kristne ord og uttrykk (kristne semantikker) ikke er mulig å beskrive uten å ta hensyn til liknende og/eller kontrasterende ord og uttrykk som ikke faller inn under kategorien "kristne semantikker".¹⁹ Studiet av "kristendommens store betydningsuniverser" kan derfor ikke bety at det kun er kristne semantikker/pragmatikker som gjøres til tema i samtidsteologi av første orden. For å kunne optimalisere en eksplikasjon av kristne semantikker/pragmatikker må disse relateres til så mange relaterte semantikker/pragmatikker som mulig (både kristne og ikke-kristne, religiøse og ikke-religiøse). Allerede teologi av første orden der ekspliserende dogmatisk arbeid inngår må derfor være *komparativ* i sitt metodiske arbeid.

Men er det ikke slik at vi *først* må identifisere og individualisere de størrelser som skal sammenliknes og relateres, for så å eksplisere disse komparativt og relasjonelt? I et essensialistisk rammeverk for systematisk teologi ville en slik prosedyre være naturlig, men dersom pragmatiske, semantiske og ontologiske forhold *primært* er å bestemme som relasjoner (evt. konfigurasjoner, strukturer), så fortoner eksplikasjonsarbeidet seg ganske annerledes.²⁰ Da handler systematisk teologisk virksomhet om primært å eksplisere relasjonene som sådan. De pragmatiske, semantiske og ontologiske forhold som inngår som tema for teologisk virksomhet, er dermed fullt bestemt først når alle relasjoner er eksplisert. Igjen: eksplikasjon som metodisk prosedyre bør dermed ikke kun begrense seg til teologi av første orden slik Gregersen antyder, men bør inngå i så vel teologi av første, andre og tredje orden.

I praksis innebærer imidlertid dette arbeidet alltid en rekke begrensninger for den enkelte teologiske forsker eller det enkelte teologiske forskningsprosjekt. Men selv om en rekke pragmatiske faktorer begrenser synsvidden for dogmatikkens eksplikative arbeid, driver det teoretiske kravet om optimal presisjon dogmatikere til alltid å utvide synsvidden samtidens diskursive univers. Økt presisjon henger nemlig sammen med å belyse forholdet mellom flest mulig språklige uttrykk. Gregersen uttrykker dette poenget ved å si at dogmatikken liksom filosofien "[...]tematiserer, hvad man bredt kan kalde univer-

tin's Press, 1993), 69. D. Z. Phillips, *Belief, Change, and Forms of Life* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1986), 8f., og Phillips (1970), 99f, 230.

19. I sin artikkel "How to Cope with Pluralism in Dogmatics" neglisjerer Gregersen den ene dimensjonen av familielikhetsbegrepet til Wittgenstein i det han skriver: "As a matter of fact, there exists a continual, non-hierarchical *interpenetration* between *different* cultural systems, each following their own codes of evaluation and interest." (Gregersen (1990), 125. Kursivering i original). Familielikhet består ikke bare i å være relatert i kraft av forskjeller, men også i kraft av *likheter!*

20. Puntel and White (2010), passim.

selle sammenhænge [...] om det sande og usande [...]”.²¹ Tematiseringen av tilværelsens universelle sammenhenger vekker spørsmålet om hvorvidt dogmatikk kan bidra til å utvikle en systematisk teologisk metafysikk. La meg forsøke å videreutvikle Gregersens ansatser til teologi 2 og 3 i så henseende.

Dogmatikk som metafysikk

Et livssyn, både i religiøse og ikke-religiøse varianter, kan forstås som en måte å forholde seg til tilværelsen som helhet. I kristen tradisjon har dette historisk sett særlig kommet til uttrykk i og gjennom vektleggingen av dens universalistiske karakter. Bibelfortellingen har tradisjonelt blitt forstått som en universalfortelling, i den forstand at den er en fortelling hvis dramaturgi inkluderer, og angår, kosmos som sådan og som helhet. Men selv om andre religioner som islam, hinduisme og buddhisme også uttrykker helhetssyn på tilværelsen, har ikke dette resultert i utviklingen av teoretisk virksomhet slik målet ble det for klassisk kristen systematisk teologi. I kristen tradisjon ble systematisk teologiske presentasjoner forstått som refleksivt etablerte teologiske helhetspresentasjoner av virkeligheten, hvor alle teologiske forhold som angår den menneskelige tilværelse skulle tas med i betraktning. Slik sett forstod de seg selv som de klassiske akademiske fagenes ”dronning”. I motsetning til hva tilfellet har vært for andre religioners vedkommende, har utviklingen av kristen systematisk teologi som universitetsfag betydd at den kristne religion i særlig grad har forsøkt å stå i et dialogforhold til andre vitenskapsorienterte kulturområder. Problematismen av metafysikkens helhetstenkning opp gjennom moderniteten og postmoderniteten impliserte derfor også en kritikk av teologiens status som vitenskapsfag, og ble dermed opplevd som en sterk utfordring for en kristen teologisk virksomhet som ønsket å fremstå som intellektuelt redelig.

En av de postmoderne (evt. postmetafysiske) hovedkritikkene mot klassisk teologisk metafysikk er at den anvender generaliserende strategier som hindrer oss i å få øye på partikulariteten, perspektiviteten, kontekstualiteten, subjektiviteten (osv.) i enhver teologisk bestemmelse av virkeligheten.²² Den gir skinn av å presentere universelt gyldige sannheter uavhengig av de subjektive og kulturelle perspektiv

21. Gregersen (2008), 294.

22. D. Z. Phillips, "Can There Be a Marriage between Religion and Metaphysics?," in *Religion and the End of Metaphysics*, red. D. Z. Phillips, Ruhr, M. van der (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 1. D. Z. Phillips, "Lindbeck's Audience," *Modern Theology* 4, no. 2 (1988): 136, 42. D. Z. Phillips, *Wittgenstein and Religion*, 115.

gjennom hvilke den er artikulert. Kan vi med rette opprettholde et syn på systematisk teologi som en disiplin med universalistiske premissjoner?

For å kunne besvare dette spørsmålet, må jeg først presisere et bestemt forhold. Selv om et helhetsblikk ofte har blitt ansett for å være konstituerende for systematisk dogmatisk teologi, er det viktig å understreke at systematisk teologi ofte har blitt forstått som å ha et begrenset siktemål, nemlig å presentere den indre sammenheng i en bestemt teologisk læretradisjon med det formål å gjøre den optimalt forståelig og velbegrunnet (jf. Gregersens beskrivelse av teologi av annen orden). Slik sett har ikke teologisk metafysikk vært en teologisk "teori om alle ting", men snarere en teoretisk rekonstruksjon av teologiske saksforhold slik de kommer til uttrykk i religiøse skrifter som f. eks. Bibelen, ulike bekjennelsesskrifter, Koranen (etc.). Metafysisk tenkning i streng forstand har imidlertid et videre synsfelt enn dette – nemlig "alle ting". Fra dette perspektivet vil en systematisk teologi, strengt tatt, kun være metafysisk dersom den fremstår som en livs-synsteori der ulike systematiske religionsteologier, samt andre ikke-religiøse helhetssyn, inngår i materialet som danner grunnlaget for en rekonstruksjon av virkeligheten som helhet *coram deo*. Et slikt prosjekt vil selvsagt være ekstremt komplekst, og i praksis ugjennomførbart for én enkelt forsker. Som tidligere nevnt vil man i praksis måtte begrense seg til å arbeide teoretisk med et bestemt utvalg av dette datamaterialet. Dette utelukker imidlertid ikke at tenkning må være universalistisk orientert slik metafysisk tenkning legger opp til. Tvert imot, jeg mener at all teoretisk virksomhet med nødvendighet *må* være metafysisk orientert – dog i en helt bestemt forstand. Hva betyr dette for konkret systematisk teologisk virksomhet?

Før jeg presenterer argumenter for hvorfor dogmatikk (forstått som en "tredimensjonal" systematisk teologi à la Gregersen) *må* være metafysisk, vil jeg henlede oppmerksomheten på presiseringen som ligger i at den *må* være slik *orientert*. I angivelsen av at dogmatikk *må* være metafysisk *orientert*, ligger det nemlig bestemte begrensninger.²³ For det første innebærer det en realitetsorientering, dvs. at kompleksitetsgraden i en slik virksomhet er så høy at hver enkelt teologisk

Jf. Merold Westphal, *Overcoming onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith*, første utg., Perspectives in Continental Philosophy (New York: Fordham University Press, 2001), 290-96.

23. Lorenz B. Puntel, "Kann es gelingen, innerhalb eines Systems aus Raum und Zeit zu einer Gesamtschau der Dinge zu gelangen?," in *Kann es gelingen, innerhalb eines Systems aus Raum und Zeit zu einer Gesamtschau der Dinge zu gelangen?*, ed. Thomas Busse, *Raumzeit-Zeitraum* (Neubrandenburg: Rehra-verlag, 2005), 341f.

presentasjon må begrense seg til å framstille relativt sett grovkornede teologiske bestemmelser av virkeligheten. Metafysikk må derfor, som Aristoteles allerede påpekte, med nødvendighet begrense seg til generelle beskrivelser.²⁴ Teologisk å bestemme hver enkelte bestanddel av virkeligheten fullt ut, faller utenfor rekkevidden av metafysisk virksomhet. I denne forstand vil enhver metafysisk orientert teologi alltid være ufullstendig.

For det andre er dogmatisk teologi hypotetisk i den forstand at den aldri kan oppnå absolutt sikkerhet om sine standpunkter. Den må derfor alltid være åpen for korreksjon. Den kan aldri forutsette et absolutt sikkert grunnlag som den kan utlede sine læresetninger fra (slik et fundamentalistisk orientert rammeverk for dogmatisk arbeid vil kunne tillate). En systematisk teologisk selvforståelse eksempelvis basert på en tese om Bibelens eller bekjennelsesskriftenes ufeilbarlighet, vil ikke kunne være annet enn naiv dogmatisme. En metafysisk teologi kan aldri være absolutt sikker, men er i sitt vesen kontinuerlig selvkorrigerende.²⁵ Robert C. Neville formulerer dette poenget mer radikalt: "Good theology hunts up reasons to doubt in order to reinforce its precious vulnerable ideas."²⁶ På denne måten er tvilen en integrert del av systematisk teologi.

For det tredje er gyldigheten av en metafysisk dogmatikk alltid bestemt av det teoretiske rammeverk den er utviklet innenfor.²⁷ En slik teoriramme inneholder en rekke antakelser om hvilke begrunnelsesmønstre man kan gjøre bruk av, og hvilken språkforståelse (semantikk) man baserer seg på. Innenfor denne teorirammen kan man ikke begrunne gyldigheten av teorirammen som sådan. For å kunne gjøre dette må man utvikle en overordnet teoriramme hvor den første kan begrunnes. Denne prosedyren kan *i prinsippet* pågå i det uendelige. Man kan alltid etablere større rammer innenfor hvilke gyldigheten av andre rammer kan vurderes. Et eksempel kan være å vurdere ulike helhetsutkast til systematisk teologi innenfor rammene av religionsteologi, og ulike religionsteologier innenfor rammene av en overordnet rammeverk for normativ livssynsteori (som vel tilsvarende Gregersen kaller teologi av tredje orden).

I så måte ligger det i denne begrensningen også en universaliserende bevegelse. I en angivelse av systematisk teologi som metafysisk orientert ligger det også en positiv bestemmelse, nemlig den at systema-

24. Aristoteles, "Metaphysica," ed. W. D. Ross (1990), 1059 b26, 60 b30. Jf. Puntel (2005), 341.

25. Jf. Robert C. Neville, *On the Scope and Truth of Theology: Theology as Symbolic Engagement* (New York: T&T Clark, 2006), ixff.

26. *Ibid.*, x.

27. Puntel (2010), 147ff.

tisk teologi alltid må søke å utvide sitt erfaringsgrunnlag i kontakt med andre vitenskaper. Først og fremst gjelder dette religionsteologi og normativ livssynsteori. Det er selve denne utvekslingen som gjør teoretisk arbeid meningsfullt. Vitenskapelige diskusjoner består nettopp i å utveksle argumenter for hvilken teoriramme som evner å inkludere flest mulig data. En universalistisk orientering er derfor konstitutiv for denne virksomheten som sådan. Dette er endatil en *pragmatisk* grunn for hvorfor metafysikk er uunnværlig i vitenskapelig arbeid. Systematisk teologi har en av sine viktigste begrunnelser i selve denne dialogiske praksisen.²⁸

Det hefter imidlertid en bestemt problematikk med begrunnelsesprosedyrene til ulike helhetssyn på virkeligheten. Kan man ikke alltid spørre etter videre grunner for det som hevdes innenfor en systematisk helhetsfremstilling? Sagt på en annen måte: kan man ikke alltid artikulere nye hvorfor-spørsmål *ad infinitum*, og dermed hindre en fremstilling i noen gang å bli helhetlig?

Hvorfor-spørsmål handler om alltid å spørre etter videre begrunnelse for et standpunkt. Innenfor en teoriramme der det kreves at man evner å etablere et standpunkt der ingen videre hvorfor-spørsmål er nødvendige (en ubegrunnbar grunn), vil mangelen på et slikt standpunkt være fatalt for muligheten til å utvikle et helhetssyn på tilværelsen. Evner man ikke å etablere en ubegrunnbar grunn må man se seg tvunget til å innse at en slik spørsmålsstrategi ikke leder noensteds hen – heller ikke til Gud. Alternativet er at man etablerer en teoriramme som ikke arbeider ut i fra en slik strategi.

En systematisk fremstilling av den typen jeg har forsøkt å skissere ovenfor, etableres ikke gjennom å stille hvorfor-spørsmål, men ved å stille hvordan-spørsmål: hvordan henger disse bestemte saksforhold sammen?²⁹ Mekanisk å stille hvorfor-spørsmål til alle saksforhold er problematisk fordi det ofte kan være uklart hvilke saksforhold man ønsker å undersøke sammenhengen mellom. Eksempelvis er det teoretisk sett problematisk å spørre etter (kausal-) forholdet mellom verden og en ”ukjent X”. Stiller man et hvorfor-spørsmål uten å spørre etter sammenhengen mellom bestemte saksforhold, er spørsmålet å

28. Neville (2006), 3. Men det finnes også en rekke andre grunner for dette. L.B. Puntel foreslår tre mulige måter som teoretisk virksomhet kan utvikle et helhetssyn på tilværelsen. For det første kan dette skje ved å diskursivt etablere et tredjepersonsperspektiv. For det andre er menneskets sinn (Geist) koekstensiv med det ubegrensede diskursive univers som er virkelighetens mest opprinnelige dimensjon. For det tredje kan man utvikle et helhetssyn på tilværelsen ved å eksplisere den sammenheng alle andre sammenhenger utfolder seg i, nemlig virkelighetsdimensjonen som sådan og som helhet. Puntel (2010), 185ff.

29. Puntel (2010), 61ff, 205f, 13-17.

betrakte som et kvasi-spørsmål – et spørsmål uten mål og mening. Forutsetningen for at det skal være mulig å avgjøre om et spørsmål er meningsfullt stilt eller ikke, er altså at det teoretiske rammeverket for diskursen er avklart.³⁰ Et slikt teoretisk rammeverk vil bl.a. bestemme hvilke saksforhold man kan undersøke sammenhengen mellom, og på hvilken måte dette kan gjøres (m.a.o. hvilke spørsmål som meningsfullt kan stilles når man undersøker forholdet mellom ulike saksforhold). En koherentistisk teoriramme besvarer ikke primært spørsmålet om hvorfor noe er som det er, men hvordan ulike saksforhold forholder seg til hverandre.³¹ Oppgaven for systematisk teologi av tredje orden vil her bestå i å vise hvordan en bestemt gudsforestilling kan gjøre en helhetsfremstilling av virkeligheten mer koherent (evt. mer bestemt).³²

Oppsummering

Jeg har i denne artikkelen forsøkt å *eksplicere* Niels Henrik Gregersens ansatser til et rammeverk for dogmatisk arbeid i kristen teologi. Eksplikasjon handler altså om å presisere relasjoner mellom ulike forhold. I det ovenstående forsøker jeg å utføre dette arbeidet på tre forhold.

For det første med henblikk på forholdet mellom pragmatikk og semantikk, for det andre med henblikk på forholdet mellom eksplikasjon som sådan og koherentistisk begrunnelsesstrategi, og for det tredje ved å bestemme forholdet mellom de tre dimensjonene ved dogmatisk arbeid som Gregersen skisserer i lys av en ansats til systematisk teologi forstått som metafysikk.

Til det første forsøker jeg å vise at Gregersen mangler en distinksjon mellom semantisk og pragmatisk eksplikasjon som er nødvendig for å presisere hva teologisk virksomhet av første orden faktisk dreier seg om. Semantisk eksplikasjon kan både ta form som pragmatisk ek-

30. At hvorfor-spørsmål kun er meningsfulle innenfor en teoriramme, innebærer videre at hvorfor-spørsmål ikke kan stilles om selve den aksepterte teorirammen (om det da ikke etableres en alternativ teoriramme der dette er mulig). En teoriramme som forutsetter at det må stilles hvorfor-spørsmål til alt, samtidig som det sier at det ikke er mulig å stille hvorfor-spørsmål til teorirammen som sådan, vil havne i uløselige problemer.

31. Puntel uttrykker dette poenget pregnant slik: "Wie sich alles verhält, ist Sein. Sein ist, wie sich alles verhält." Puntel (2010), 88.

32. Hvorfor- og hvordan-spørsmål leder oss på ulikt vis til bestemte gudsforestillinger. Dette kommer særlig klart til uttrykk når man som teolog forsøker å klargjøre hvordan Gud forholder seg til verden som skaper v.h.a. disse ulike spørsmålsstrategiene. Ibid., 254ff.

splikasjon av det kristne mennesker gjør, og som en ren språkintern semantisk eksplikasjon av hva kristne mennesker sier når de gjør noe. Skal disse formene for eksplikasjon med rette kunne gå under navnet dogmatikk, og ikke religions sosiologi, er det ikke, slik Gregersen hevder, først og fremst førstepersonsperspektivet (brukerperspektivet) teologer bør ta utgangspunkt i. Skal dogmatikk kunne sortere under betegnelsen systematisk teologisk virksomhet, må kristne bytydningsunivers artikuleres fra et tredjepersonsperspektiv.

Mens Gregersen begrenser det eksplikative arbeidet til det han kaller teologi av første orden, forsøker jeg videre å vise at siden eksplikasjon handler om nærmere å bestemme semantiske og pragmatiske relasjoner, så inngår dette også i teologi av andre og tredje orden. Etter som komparasjon handler om å belyse semantiske og pragmatiske relasjoner innenfor én sammenhengende ontologisk struktur (virkeligheten gitt som uttrykkbar), så inngår dette som et ledd i det eksplikative arbeidet på alle tre nivåer. Komparasjon begrenser seg dermed ikke til teologi av tredje orden, slik Gregersen hevder. Hensynet til ikke-kristne semantikker/pragmatikker må ivaretas innenfor alle tre former for dogmatisk eksplikasjon. Gregersen gir inntrykk av at vi først må individualisere kristne semantikker, og deretter relatere dem til andre semantikker. Jeg mener imidlertid at innholdet i hva kristne semantikker/pragmatikker er, og hva de faktisk uttrykker, bestemmes relasjonelt. Dermed kan vi ikke først forsøke å individualisere dem for så å undersøke relasjonene de står i til andre semantikker/pragmatikker.

Det er fokuset på denne grunnleggende relasjonalitet som utgjør skjelettet i min kritikk av Gregersens skisse for dogmatikk som samtidsteologi. Hva gjelder det tredje forhold jeg diskuterer i artikkelen, så skal dette primært forstås som et forsøk på å presentere argumenter for hvorfor dogmatikk må ekspliseres innenfor rammeverket av en eksplisert metafysikk. Slik sett er jeg mindre opptatt av å kritisere Gregersens forståelse av hvordan teologi av andre og tredje orden bør utfolde seg, og mer opptatt av å videreutvikle hans ansatser i retning av en velbegrunnet strategi for å eksplisere dogmatisk samtidsteologi som bestanddel i et systematisk teologisk helhetssyn på tilværelsen. Anerkjennelsen av Gregersens beskrivelse av dogmatikk som en virksomhet som handler om å undersøke universelle sammenhenger, kan derfor rettes mot såkalte "postmetafysiske" retninger innenfor teologi og religionsfilosofi. Fordi virkeligheten er å forstå som en uendelig mengde relasjoner som kan ekspliseres, vil motviljen, man ofte møter blant representanter for denne retningen, mot å utvikle teorier som belyser universelle sammenhenger, motvirke deres egen hensikt om å bidra til økt forståelighet av virkelighetens religiøse dimensjon.

Samtidsteologiens fokus og horisont

Professor Niels Henrik Gregersen

Abstract: In this response to Asle Eikrem's discussion of my program for "Systematic Theology as Contemporary Theology" (*DTT* 2008, 290-310), I lay out my principled reasons for maintaining the distinction between Theology1, 2 and 3. While I find Eikrem's proposals concerning the relation between the semantics and the pragmatics in Theology1 revealing, I argue that systematic theology should not be understood as a purely theoretical metaphysics.

Key words: Asle Eikrem – Lorenz B. Puntel – systematic theology.

Asle Eikrem har leveret en indgående analyse af mit forslag til en bestemmelse af dogmatik som samtidsteologi og har herunder fremlagt sine egne forslag til modellens videreudvikling.¹ Der er tale om et skarpsindigt arbejde, og jeg er derfor glad for at kunne svare på artiklen på den korte plads, der står til min rådighed.

Jeg kan tilslutte mig en række af Eikrems forslag til præcisioner, men er skeptisk over for hans forståelse af dogmatik som metafysik. Jeg medgiver gerne, at en "metafysisk orientering" altid hører med til teologiens horisont, men mener ikke, at samtidsteologi altid må drives inden for rammen af en "ekspliceret metafysik" (Eikrem 2011, 166, jf. 152). Min frygt er, at Eikrems rekonstruktion af min model fører til, at samtidsteologien mister sin indholdsbestemthed. Eikrem synes ikke villig til at foretage bevægelsen fra den mere konkrete Teologi1 (i nært samarbejde med den praktiske teologi) til den mere abstrakte Teologi3 (i nært samarbejde med religionsfilosofien). Eikrems eget forslag indebærer, at dogmatikkens arbejde skal være styret af en metafysisk problemstilling fra først til sidst. Men her må der skelnes mellem dogmatikkens *fokus* og dens *horisont*.

Ligeledes må der skelnes mellem et *program* og en *position*. Med samtidsteologien som "program" har jeg ønsket at præsentere en *model* for en afgrænsning af et bestemt forskningsområde, i dette tilfælde dogmatikken. Et sådant program skal for det første kunne rumme flere forskellige teologiske positioner (nogle mere, andre mindre metafysisk orienterede). Et program må i et vist omfang være "i overensstemmelse med allerede gældende forskningspraksis",² samtidig med,

1. Asle Eikrem, "Dogmatikk som samtidsteologi. En kritisk videreudvikling af N.H. Gregersens program", *DTT* 74:2 (2011), 152-166. – I det følgende over sættes citater herfra til dansk.
2. Niels Henrik Gregersen, "Dogmatik som samtidsteologi", *DTT* 71:4 (2008), 290-310 (296).

at modellen ønsker at være vejledende for, hvad der er fagets snævrere fokus og dets videre horisont. Fokus i min model ligger i kristendommen som en levet religion i samtiden.

For det andet er det afgørende, at et program er praktisabelt. Der må ikke stilles så idealiserede krav til et forskningsfelt, at fagets opgaver bliver umulige at løse i praksis. Et fagområde skal være håndterbart for dets udøvere, og der kan ikke appelleres til særlige erkendelser af mystisk eller trossmæssig karakter eller til særlige konfessionelle bindinger. Heller ikke kan der forudsættes en enighed om en bestemt metafysisk "livssynsteori" (således Eikrem 2011, 162).

Endelig er det for det tredje afgørende, at et fag har et bestemt og afgrænset genstandsområde. Dogmatikkens fokus er ikke religion og livssynstolkning i almindelighed (heller ikke "virkelighedens religiøse dimension", Eikrem 2011, 166), men derimod kristendommen i dens forskellige repræsentative former. Denne genstandsorientering forbinder samtidsteologien med andre kulturvidenskabelige discipliner, samtidig med at teologiens normative interesse forbinder den med socialvidenskaberne.

Forholdet mellem semantik og pragmatik på teologi1-niveau

Min model skelner mellem tre niveauer for samtidsteologien. Teologi1 rummer *eksplicerende genbeskrivelser* af den levede kristendom gennem dens typiske praksisformer, fx dåb, skriftlæsning, velsignelse og bøn. Teologi2 (dogmatik i ordets sædvanlige forstand) rummer mere *systematiserende genbeskrivelser* af kristendommens indre sammenhæng med henblik på at kunne formulere velgennemtænkte forslag til, hvordan kristendommen bedst kan eller kunne forstås i dag. Endelig drejer Teologi3 sig om at sætte kristendommen i relation til andre religioner og livstydninger i samtiden med henblik på at opfangne udfordringer og selv svare på disse (Gregersen 2008, 307-10).

Eikrems første spørgsmål drejer sig om, hvordan jeg forstår forholdet mellem det semantiske og det pragmatiske i bestemmelsen af Teologi 1. Han spørger, om det dogmatiske arbejde af første orden "drejer sig om at eksplicere, hvad mennesker gør, hvad de siger, eller hvad de siger i kraft af, hvad de gør" (Eikrem 2011, 44). Dette er ganske rigtigt ikke er blevet tilstrækkeligt afklaret i min artikel, og det er klagende, når Eikrem præciserer, at Teologi1 handler om "at eksplicere, hvad kristne mennesker udtrykker, når de gør noget" (Eikrem 2011, 155). Ligeledes må jeg give Eikrem ret i, at allerede Teologi1 rummer en teoretisk fremstilling fra et tredjepersonsperspektiv ("Det forholder sig sådan, at kristne mennesker siger/gør det-

te’))” (Eikrem 2011, 154). Teologi1 ville ellers kunne forveksles med en religionssociologi eller -psykologi, hvorved Teologi1 ville dreje sig om at samle forskellige informanternes udsagn om, hvad de alt sammen føler eller tænker fx under en dåbshandling. Men Teologi1 drejer sig ikke om, hvad enkeltpersoner tænker og mener, men om at præsentere en “tyk” genbeskrivelse af, hvad der udtrykkes med handlingen – “what is getting said”, som det elegant formuleres af Clifford Geertz.³ Min pointe vil så til gengæld være, at den teologiske eksplikation af sammenhængen mellem pragmatikken (dåben som handling) og semantikken (dåbens betydning) i princippet skal kunne genkendes af samtidens kristne mennesker. Eikrem har ret i, at der aldrig vil være identitet mellem et førstepersons brugerperspektiv og et teoretisk tredjepersonsperspektiv. Men adskilles kan de heller ikke.

Tilsvarende vil der også være en forskel mellem samtidsteologens og fx etnografens perspektiv. Dogmatikkens fokus drejer sig om dåbens “store” semantik og om dåbens typiske praksisformer, hvorimod dogmatikken normalt ikke interesserer sig for den “lille” semantik (hvad den enkelte opfatter situationen i en bestemt sammenhæng) eller for den konkrete pragmatik (fx kirkerummet, dåbens hvornår og hvorhenne, præstens rolle og stemmeføring, deltagerens grad af participation, etc.). Sådanne spørgsmål kan ganske vist vise sig at være dogmatisk relevante (er det for eksempel uproblematisk at arrangere lørdagsdåb for familien alene?). Men det er ikke sådanne spørgsmål, der står i centrum for samtidsteologiens eksplikation af kristendommens primære livsytringer. Dogmatikkens fokus er den samtidige kristendom i (nogle af) dens *repræsentative skikkelser* – uden dermed at forudsætte en teologisk essentialisme. For så vidt som dogmatikken på Teologi1-niveau søger efter de mere typiske aspekter ved handlinger og deres tolkninger, vil der her være en forskel i fokus i forhold til de “tykke beskrivelser” af helt konkrete sprog- og praksisformer, som antropologer à la Geertz vil interessere sig for.

“There’s a crack in everything: that’s how the light gets in”

Eikrem foreslår nu en model for en “lingvistisk-pragmatisk eksplikation” (en præcisering af Teologi1), som han har hentet fra Münchener-filosoffen Lorenz B. Puntel. Eikrem er med på, at kristne praksisser hører med til samtidsteologiens felt: “For optimalt at forstå, hvad kristne mennesker gør, må en række sprogksterne (asemantiske) fak-

3. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books 1973), 10, citeret Eikrem (2011, 155).

torer tages med i betragtning (faktorer som bestemmer det sproglige subjekts relation til andre subjekter, situation, kontekst, osv.)” (Eikrem 2011, 157). En sproghandling såsom en liturgisk bøn er fx ikke identisk med det, som bønnen faktisk siger. Men ligesom pragmatik ikke kan reduceres til semantik, kan semantik ikke reduceres til pragmatik. Ifølge Eikrem består den semantiske eksplikation endvidere ikke kun i det, der faktisk gøres eller udtrykkes, men i det, som overhovedet *kan* udtrykkes (Eikrem 2011, 157). Når denne skelnen mellem den faktisk udtrykte mening og den potentielle mening er vigtig for Eikrem, skyldes det, at både kristne handlinger og udsagn kan fremstå som usammenhængende for teologen. Det er rigtigt. Men heraf drager Eikrem den slutning, at også Teologi1-fremstillingen må være “kohærent, dersom den skal kunne kaldes en videnskabelig (teoretisk) fremstilling” (2011, 156).

Her er jeg faktisk uenig. Teologens lyttende Teologi1-tolkning af, hvad der siges og gøres i den levede kristendom, må også være opmærksom på brudfladerne i den levede kristendom. I religiøs praksis findes kun meget sjældent helt rene og klare udsagn. Hele øvelsen med at skelne mellem Teologi1 og 2 skal netop til for ikke at homogenisere troens udtryk for tidligt. Kravet om kohærens sætter først ind med den mere systematiske fremstilling på niveau 2. Idéen om en kristen kommunikation, som er “livsverdensmæssigt fuldt bestemt” (Eikrem 2011, 156) bygger på en idealisering, der dårligt kan andet end at øve vold imod det religiøse livs heterogenitet.

I religiøs praksis er polydoksi et udbredt fænomen.⁴ Men også det liturgiske sprog er gennemtrængt af udsagn, der giver afkald på sproglig entydighed. Det skyldes, at det religiøse sprog er metaforisk, dvs. spiller på fællesmenneskelige erfaringer, samtidig med at ordenes betydninger overskrides, når de bruges om Gud. Samtidig findes der også eksempler på et mere principielt afkald på de medbragte referencerammer, som i doksologien.⁵ Efter prædiken i folkekirken hører vi: “Lov og tak og evig ære være dig vor Gud, Fader, Søn og Helligånd, du,

4. Se fx Cecilie Rubow og Christine Tind Johannesen-Henry, “Variationer af liv i døden: Transcendenser i hverdagslivets (nye) polydoksi”, *Tidsskrift for Forskning i Sygdom og samfund* 7:12 (2010).

5. Se Wolfhart Pannenberg, “Analogie und Doxologie”, *Grundfragen systematischer Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967), 181-201. I denne forstand er der en apofatisk dimension i al tale om Gud inden for kristen tradition. Dette gør ikke talen om Gud “meningsløs”, som forudsat af Eikrem (2011, 158 n. 14). Der findes ikke (som det ofte antages) to typer af teologi, en katafatisk bestemt *via positiva* og en apofatisk bestemt *via negativa*. Også fx Pseudo-Dionysios’ *Theologia mystica* begynder med en analogisk tale om Gud, før skriftet ender i en doksologisk tale til Gud. Som påvist af John Macquarrie, *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism. The Gifford Lectures 1983-4* (London:

som var, er og bliver én sand treenig Gud, højlovet fra første begyndelse, nu og i al evighed. Amen.” Ingen nok så klog samtidsteolog vil kunne eftervise, hvordan en sådan lovprisning kan sættes i en entydig relation til alle andre udsagn om tilværelsen som helhed. I Teologi1 artikuleres dermed også grænserne for, hvad der lader sig rationalisere.

Faren for en rationel homogenisering bliver endnu tydelige, når Eikrem i forlængelse af Puntel (og som en præcisering af Teolog 2 og 3) gør gældende, at vi må bevæge os videre fra en lingvistisk-pragmatisk eksplikation til en semantisk-ontologisk eksplikation, dvs. en eksplikation af den virkelighedsforståelse, som er forudsat i hver enkelt kristen sproghandling. Dogmatik må derfor drives som metafysik, eller som Eikrem mere forsigtigt siger: må være “metafysisk orienteret” (2011, 162-63). Med den sidstnævnte kvalificering er jeg enig med Eikrem. Derfor går der på min figurtegnning over Teologi1, 2 og 3 (Gregersen 2008, 309) også indflydelser fra Teologi3 nedad til Teologi2 og Teologi1 (markeret med stiplede pile). Men jeg står fast på min hovedpointe om, at teologiens primære fødekæde går nedefra op (markeret med de brede pile).

Om cirkulationen mellem Teologi1, 2 og 3

Ifølge Eikrem er problemet med min distinktion mellem Teologi1, 2 og 3, at jeg så at sige udsætter de metafysiske spørgsmål til teologi 3. Min bestemmelse af Teologi1 og 2 er altså metafysisk underbestemt, fordi de forsøger at afgrænse et bestemt genstandsområde – om det nu er dåb eller doksologi på Teologi1-niveau eller større temaer såsom skabelse og kristologi i på Teologi2-niveau. Jeg er her enig med Eikrem i, at eksplikationsopgaven fortsætter på teologi2 og 3-niveau, hvorfor jeg også taler om en “genbeskrivelse” i forbindelse med dogmatikkens systematiserende teologi2 (Gregersen 2008, 309) – og dette er forudsat i min beskrivelse af Teologi3. Men Eikrems indvending er, at det komparative element er lige så grundlæggende for Teologi1 og 2 som for Teologi3. Man kan ifølge Eikrem ikke genfremstille kristendommens indre sammenhæng uden at præcisere kristendommen i forhold til andre livssyn. “Mens Gregersen mener, at hensynet til ikke-kristne semantikker/pragmatikker ikke er konstitutiv for teologi af første og anden orden, men derimod kun for teologi af tredje orden, mener jeg, at ikke-kristne semantikker/pragmatikker også har relevans for arbejdet inden for teologi af første [og anden] orden” (Eik-

SCM Press 1984), gælder dette også i den filosofiske tradition fra Plotin til Heidegger, med G.W.F. Hegel og A.N. Whitehead som markante undtagelser.

rem 2011, 159). Eikrem har her en pointe, eftersom intet arbejde foregår isoleret. Der foregår som sagt en cirkulation mellem de tre niveauer. Men jeg vil mene, at der kun vil være tale om *ad hoc*-komparationer med andre livssyn, når man på Teologi2 niveau skal præsentere sit bud på, hvad kristendom er og kunne betyde i dag. Der er netop tale om sideblik, ikke om de store systematiske udfoldelser, som bør føres i de specialiserede diskurser på niveau 3 (fx. vedr. teologi og naturvidenskab, kristendom og islam, etc.). Jeg ser kort sagt ikke nogen gevinst ved at udviske konturerne mellem de tre niveauer. Man behøver ikke at redegøre for alle denne verdens initiationsriter for at kunne eksplicere dåbshandlingens betydning, og man behøver ikke at redegøre for Jesus-skikkelsen gennem en komparation med Buddha og alle andre frelserfigurer. Alt er tilladt og kan være oplysende. Men ikke alt er lige nødvendigt i alle kontekster.

Jeg har kort sagt mange gode iagttagelser at takke Eikrem for. Men resultatet af Eikrems videreudvikling af min model bliver, at forskellene viskes ud mellem Teologi 1, 2 og 3. Hvis man kræver en fuldstændig transparens på Teologi1-niveau og samtidig kræver en gennemført komparation på niveau 1 og 2, så opløses modellen – og taber praktisk anvendelighed. Til sidst kan kun den, der kan tilslutte sig en universalistisk metafysik à la Puntel, anvende modellen.⁶ Men faget dogmatik skal også kunne udøves af den, som ikke er hegelianer.

6. Jeg har med udbytte læst Puntels tidligere arbejder til kohærens-teorien og er imponeret over Eikrems indlæsthed i Puntels nyere arbejder. Samtidig må jeg pege på nogle grunde til, at hans metafysik er mindre velegnet til mine formål: (1) Puntel forstår sin filosofi som “pure theory”, idet han udtrykkeligt afviser alskens terapeutiske eller pragmatisk formål for filosofien. Det program for dogmatikken, som jeg har fremlagt, må derimod beskrives som både analytisk og terapeutisk. (2) Puntels interesse i en teori om altings relationer til alt andet medfører, at hans teori ikke bliver meget afficeret af konkrete indhold. Jeg har her fundet mere gavn af Nicholas Reschers pragmatistiske metafysik, fordi Rescher – inspireret af C.S. Peirce snarere end Hegel – tilkender de empiriske videnskaber en grundlæggende betydning for filosofien. (3) Jeg er skeptisk over for en metafysik, der forudsætter et sammenfald mellem virkelighed og sproglighed, og som tilmed hævder at kunne artikulere “the interconnections between all its thematic components” inden for “the unrestricted universe of discourse”. Mindre må kunne gøre det. Se Lorenz B. Puntel, *Structure and Being: A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy*, translated by and in collaboration with Alan White (University Park, PA: Pennsylvania University Press 2008), 1, 8 og 10.

Litteratur

Hans-Günter Leder

Johannes Bugenhagen Pomeranus – Nachgelassene Studien zur Biographie mit einer Bibliographie zur Johannes Bugenhagen-Forschung, hg. von Irmfried Garbe und Volker Gummelt (Greifswalder theologische Forschungen 15) Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. 2008. 287 S. SFR 58.

Hans-Günter Leder, professor i kirkehistorie ved Greifswald universitet i årene 1978-2006, var den førende Bugenhagenforsker. Han udgav talrige afhandlinger og artikler, bidrag til samleværker og leksika, kongresindlæg mv. I december 2005 fejrede hans fakultet hans 75-årsdag. En måned senere afgang han ved døden. Han havde faktisk siden 1960'erne arbejdet på den endegyldige Bugenhagenbiografi, men erkendte til sidst, at han ikke magtede at samle de talrige forarbejder. I 2002 udsendte han en række af disse ("Johannes Bugenhagen Pomeranus – Vom Reformator zum Reformator") i den ovennævnte serie, og nærværende bind er ligeledes en række andre bidrag. De kaldes og nummereres studier I-VI og beskæftiger sig med Bugenhagens tidlige periode, 1518 til juni 1537, da han forlod Wittenberg for at rejse til Danmark, hvor han opholdt sig i to år.

I studie I gennemgår han Bugenhagens vej fra katolsk humanisme til evangelisk kristendom (1518-1521), og i studie II fortsætter han dette spor ved at behandle Bugenhagens første tid i Wittenberg (marts til august 1521). Et velkendt, forsigtigt formuleret brev, som han derfra sender hjem til sine tidligere elever i Treptow, markerer hans overbevisning om Luthers retfærdiggørelseslære. Den omdebatterede datering af brevet fastsætter forf. til juli 1521. I de følgende "studier" behandler forf. Bugenhagens reformatoriske arbejde i Lübeck, hans embede i Wittenberg som ordinerende superintendent, holdningen til tro/gerninger debatten, deltagelsen i teologmøderne i midten af 1530'erne, synet på konciliet og modstandsretten. Overalt diskuterer forf. særdeles omhyggeligt i fodnoterne med andre forskere. Hans styrke er det overordentligt nøje kendskab til – har man indtrykket af – stort set alle detaljer i Bugenhagens biografi og teologi. Men denne styrke indebærer også den svaghed, at han har vanskeligt ved at trække de store hovedlinjer op. Disse studier I-VI indeholder dog en fylde af oplysninger, også om andre forskeres Bugenhagenarbejder, som mange vil kunne drage nytte af.

Den bibliografi ved Irmfried Garbe, som følger sidst i bogen (203-284), er simpelthen en guldgrube for alle Bugenhagenforskere. Den dækker de seneste 50 års forskning, er inddelt i hjælpemidler, kildeudgivelser, titler til den biografiske forskning, til bl.a. eksegese, teologi, kirkeret, gudstjeneste, socialvæsen, sjælesorg og titler til receptionshistorien. Selvom der er enkelte overlapninger, så tæller bibliografien godt 1.300 numre. Dermed er der leveret et uomgængeligt og særdeles nyttigt redskab for den fortsatte beskæftigelse med Bugenhagen. Nu venter man så blot på udgivelsen af det første

bind af Bugenhagens samlede værker, som var planlagt til udgivelse allerede for et par år siden.

Martin Schwarz Lausten

Peter Lodberg (red.):

Religion and Normativity. Religion, Politics and Law. Aarhus: Aarhus University Press 2009. 186 s. Kr. 286.

Denne bog er én af i alt tre udgivelser fra en forskningsmæssig satsning på Det teologiske Fakultet i Aarhus i perioden 2005-2009: *Religion and Normativity*. Ifølge forordet undersøger dette bind, hvorvidt religion stadig er normativ. Bogen tager sit afsæt i teologisk etik, systematisk teologi og religionsvidenskab, og der spørges til mulige normative grundlag for politik og ret i samfund med religiøs pluralisme. Et helt centralt spørgsmål i nutidens samfund. Her reflekteres spørgsmålet i 15 artikler, skrevet af forskere med tilknytning til eller udgået fra fakultetet. Artiklerne er grupperet i to afsnit: *Democracy, religion and modernity* (dog uden bidrag fra kolleger på Afdeling for Idehistorie) og *Democracy, church and ethics*.

Bogens ide er ifølge indledningsartiklen at diskutere forskellige aspekter af religion i relation til den offentlige debat, og det er præcis, hvad artiklerne i bogen gør, hver for sig. Her er interessante analyser af Foucault og Habermas, af religionens genkomst i det offentlige rum, af religionsfrihed, ytringsfrihed og medborgerskab og af religionens synlighed i Folketinget. Der diskuteres civil religion og krig, radikalt-islamistiske syn på demokrati og empiriske eksempler på islamisk ret i Europa. I anden del af bogen – der ifølge forordet koncentrerer sig om spørgsmål med specifik sammenhæng med ekklesiologi og kirkens rolle i samfundet – findes glimrende artikler om bibelens autoritet i offentligt og personligt liv, om kirkens rolle mellem *nation and empire*, om skellet mellem synd og lovovertrædelse i middelalderens retstænkning, om Cistercienserteologiens bidrag til skabelsen af begrebet om Europa, om de kristne kirkers stilling til totalitære ideologier i Europa, om (retlige/politiske) konflikter mellem tro og stat, og om det guddommelige mystiske tilstedeværelse i samfund og politik (en refleksion mellem Luther og Bonhoeffer).

Man bliver klogere, mere oplyst af læsningen. Det er glimrende artikler, en fornøjelse at anmelde. Men – jeg beklager – jeg synes ikke, det er en *bog*, jeg anmelder. Jeg kan ikke få øje på den sammenhængende ide. Hvad er det, Aarhus-teologerne alt i alt vil sige til os om forholdet mellem religion, politik og ret i (sen)-moderniteten? Her skabes en fornem, teologisk talerstol og vi lytter, for i Danmark er det relevant at lytte til fagteologi. Så forekommer det for nemt at sige i forordet, at forfatterne selvsagt ikke har det endelige svar. Ingen forventer dét – men udgivelsen som bog giver dog forventning om et svar, også selvom det ikke er det endelige. Hvad er den samlede, grundlæggende *teologiske*, pointe?

Samtidig med denne anmeldelse har jeg anmeldt den dansksprogede bog *Kærlighedens lov*. Der er påstanden, at teologien *har* noget at sige om retten, og påstanden undersøges historisk. Jeg forventede at kunne finde de aktuelle, nutidige *teologiske* bidrag for det 21. århundrede i nærværende bog om, hvorvidt religion stadig er normativ. Bart Labuschagne har også i 2009 på Brill udgivet en bog med samme titel – Religion, Politics and Law. Undertitlen dér er *Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society*. Det er et sådant samlet bud på kilderne til den normative orden i samfundet, jeg troede at få fra danske teologer i bogen med samme titel fra Aarhus Universitetsforlag. Men jeg efterspørger måske noget, der teologisk set ikke kan leveres i dag? Eller er den bog, jeg har fået til anmeldelse, et glimrende indledningsarbejde, som kan danne grundlag for et senere, samlet bud på et teologisk grundlag for at reflektere ret og politik som normativ orden? Eller?

Uanset hvad svaret er, vil jeg igen understrege, at jeg har haft stor fornøjelse af at læse de mange interessante artikler om religion, politik og ret i den bog, Peter Lodberg har redigeret, og jeg anbefaler bogen for disse artikler. Skulle anmeldelsen så udløse en artikel fra den aarhusianske gruppe om, hvad svaret er, vil fornøjelsen være endnu større.

Lisbet Christoffersen

Svend Andersen og Ulrik B. Nissen (red.):

Kærlighedens lov. Retsteorier i dansk teologisk etik. København: Forlaget Anis 2009. 302 s. Kr. 289.

Et centralt element af den lutherske reformation i Danmark i 1536 er brudt med kanonisk ret og sekulariseringen af retsdannelsen. Men Svend Andersen er klar og tydelig i den fine introduktion til denne interessante antologi om forholdet mellem teologisk og juridisk tænkning om rettens grundlag: Sekularisering af retsdannelsen indebærer *ikke*, at teologien stopper med at reflektere ret og retsbegreb. Tværtimod. Lovens verdslige brug er lige så vel som lovens åndelige brug et udslag af Guds vilje for menneskelig handling. Det er det af Gud skabte menneskeliv, som udfolder sig både i åndelige og i verdslige sammenhænge. Derfor er der også efter reformationen fortsat brug for at tænke teologisk ikke alene om lovens åndelige brug, men også om grundlaget for den verdslige ret såvel som om grundlaget for den retlige organisering af det åndelige: kirkeretten. Emnet for denne bog er således retsteologi i bred forstand: teologisk tænkning om ret.

Systematisk placeres spørgsmål af denne kategori hos etikerne blandt teologerne. Bogen går således systematisk til værks og undersøger, hvilken refleksion af retten, etikerne blandt universitetsteologierne har lagt frem. Periodisk er det *nutiden*, der interesserer: teologers refleksion af retten i et demokrati. Det vil sige at man fokuserer på teologisk etik fra H.L. Martensen til Johannes Sløk, dog med en forudskikket analyse af de retsfilosofiske klassikere, som dansk retsteologi i bred forstand bygger på: Kant og Hegel.

Her er altså grundige artikler om Martensen, Scharling, Krarup, Høffding, Glarbo, Geismar, N.H. Søe, Søren Holm, K.E. Løgstrup og Johannes Sløk. Det er interessante arbejder, glimrende og oplysende fremlagt af teologer fra Aarhus Universitet, der endnu engang viser evnen til og glæden ved holdspillet. Og bogen er velredigeret: Der er fokuseret på de samme grundspørgsmål i forhold til hvert forfatterskab, samtidig med at udgangspunktet tages i særtræk, der karakteriserer det forfatterskab, der tages under behandling.

Det, der imidlertid gør bogen læseværdig langt ud over teologernes kredse og, tror jeg, langt ind i studerekamre både på universiteter og i præstegårde er, at de teologiske analyser af retstænkning er sat i relief af, hvordan der blev tænkt om retten i samme periode i den juridiske verden. I et fornemt tværfagligt samarbejde er professor Jørgen Dalberg-Larsen fra Juridisk Institut i Aarhus indbudt til at redegøre for centrale retsfilosofiske strømninger i hver af de perioder, bogen er inddelt i: idealisme, realisme, positivisme og efter-positivisme. Dalberg-Larsens evne til at formidle store oversigter over dansk og international retsfilosofi i et særdeles lettilgængeligt sprog er velkendt blandt jurister. Nu får også teologien glæde af hans pen i en godt tænkt bog.

Selvsagt er noget ærgerligt. Det er rigtig ærgerligt og ikke velbegrunnet, at der mangler artikler om Grundtvig og Kierkegaard. Denne anmelder forstår ikke, hvordan man kan fremlægge teologisk tænkning om ret fra grundloven og frem uden at forholde sig til disse to store tænkere? Og det er ligeså ærgerligt, at Prenter og dermed de store spørgsmål for også dansk luthersk teologi under 2. verdenskrig er udeladt. Begrundelsen – at man har villet fokusere på teologisk etik – holder ikke i praksis, også andre der ikke rummes under denne fagbetegnelse, er inddraget. Bogens forfattere henviser da også gang på gang til disse tre. I en evt revideret udgave bør man inkludere artikler om dem.

Og så bliver bogens indhold desværre nok ikke styrket af hverken omslag eller titel. Begge dele viser snævert – og lidt poppet? – ind i teologien. Det er ærgerligt, når der netop er tale om en bog, der rækker hen over retsfilosofi og teologisk etik og dobbelt ærgerligt, fordi omslag og titel vil vanskeliggøre denne bogs udbredelse i nabofag. Tredobbelt ærgerligt bliver det, når redaktørerne endog selv er opmærksomme på det og forklarer sig i forordet. Det havde været bedre at finde en mere dækkende titel med tilhørende omslag. Dansk retsteologi havde været en oplagt mulighed. Denne anmelder opfordrer derfor til, at det stof, der er samlet i denne antologi, kommer til at danne kernen i en ny og større dansk udgivelse om retsteologi. Gerne med de samme redaktører – og gerne i et nationalt samarbejde med både teologer og jurister på holdet.

Lisbet Christoffersen