

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 3/2002

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

Carsten Pallesen Det Gamle Testamente som kagebog – den systematisk-teologiske udfordring i Hans Jørgen Lundager Jensen: *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente* 161
Hans Jørgen Lundager Jensen Svar til Carsten Pallesen 180
Christina Petterson Johannesevangeliets identitetskonstruktion 184
Anna Marie Aagaard Radical orthodoxy. En præsentation 196
Johannes Adamsen Det spermatiske punkt. Overvejelser over Joakim Garff: *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. En biografi* 218
Litteratur 224

Det Gamle Testamente som kokebog

– den systematisk-teologiske udfordring i Hans Jørgen Lundager Jensen: *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*

LEKTOR, CAND. THEOL.
CARSTEN PALLESEN

»Koge kan enhver udlært Kok, – stege kun den fødte Mester«.¹

I. Indledning

Den fortærende ild er et imponerende helstøbt og lærd værk, som fortjener at blive skelsættende i GT-forskningen. Forfatteren præsenterer en ny helhedstolkning af GT gennem en kompetent og konsekvent udfoldelse af den strukturelle myteanalyse. Afhandlingens projekt er:

en omfattende, transformationel analyse af et større antal gammeltestamentlige fortællinger og ritualer, på tværs af disses respektive narrative forløb og bestemte genrer, sådan som det er den strukturelle myteanalyses egentlige ambition.²

Mit perspektiv vil primært være den systematiske teologi, og herudfra vil jeg formulere nogle principielle spørgsmål og kommentarer. Til afhandlingens fortrin hører, at den angår teologien på en mere overordnet måde. Den plæderer for en *mytisk* imod en *frelsesøkonomisk* helhedsforståelse. Afhandlingen udfordrer derved en lang teologisk og eksegetisk tradition, der har prioriteret omvendt.

1. Brillat-Savarin: *Smagens fysiologi* (1825) Gyldendal, København (1947) 1996, 24.
2. Hans Jørgen Lundager Jensen: *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Aarhus Universitetsforlag, 2000, 36. Transformation defineres nærmere som overbegreb for de forskellige former for spil mellem koder, som analysen afdækker: »I det omfang de pågældende myter tilhører samme semantiske rum, kan der formodes at bestå visse overensstemmelser i henseende til elementer, koder eller meddelelser mellem den første og den næste myte, der inddrages i analysen, og så fremdeles. Overensstemmelsen kan bestå i redundans (myte 2 siger, på visse punkter, det samme som myte 1), supplement (myte 2 siger andet og mere om et punkt, den har fælles med myte 1), skift af kode (myte 2 siger det samme, eller noget andet og mere, på en anden måde), eller inversion (myte 2 siger det modsatte af myte 1, i den samme eller i en anden kode). Disse overensstemmelser kan sammenfattes som lige så mange forskellige former for *transformationer* inden for en gruppe«, *Den fortærende ild*, 25-26.

Projektet går nærmere bestemt ud på at undersøge rituelle og mytiske tekster i GT ud fra Levi-Strauss' teori om den alimentære kodes (»fødens«) betydning i amerikanske myter. Afhandlingen lægger ud med en analyse af Gen. 2-3 som overgangen fra frugtens lettilgængelige til brødtets sværttilgængelige føde. Denne myte og dens alimentære kode udpeges som den referensmyte, der varieres i andre myter og rituelle tekster.³ Herved forstås hverken grundfortælling eller arkemyte, men et mere arbitrært udgangspunkt for metodiske sammenligninger.⁴ Den sammenlignende strukturanalyse skal muliggøre, at myter fra andre geografiske og historiske sfærer kan inddrages i undersøgelsen.

Overgangen fra »det rå« til »det kogte« betegner den afgørende transformation fra naturens til kulturens orden, fra dyrets til menneskets verden. Inden for kulturens orden opererer teorien med en række beslægtede distinktioner som »det kogte« og »det stegte«. Stegning er især af betydning for offerrøgen og for den religiøse formidling mellem himmel og jord, Gud og mennesker. Titlen *Den fortærende ild* går på ildens betydning for kulturens og køkkenets oprindelse, altså ildens domesticering som mulighedsbetingelse for kulturens verden. Afhandlingens helhedstolkning lader således GT fremtræde som kokebog.

Omkring ildens grundkode lejrer der sig et netværk af andre beslægtede koder som vestimentære, domicilære, sociale, spatiale, seksuelle etc. Disse såkaldte »kode-armaturer« optræder i forskellige kombinationer i forskellige tekstgenrer, der alle henføres til afhandlingens grundbegreber velsignelse og frugtbarhed:

Ved velsignelse forstås korn, vin, olie, får og køer, en verden hvor jomfruer danser af glæde, unge og gamle jubler, hvor præsterne får fede ofre og folket mættes af Jahves gode gaver.⁵

Afhandlingen udfordrer til at tage stilling til, om skabelsesordenen og den dermed sammenhængende betoning af kulten, det hellige og velsignelsen skal anses for at være den bærende struktur i GT og til at opgive »frelsens« ideologiske kompleks med udvandringen fra Ægypten og Israels Credo som en sekundær overfalde-semantik, som

3. Ibid., 26.

4. »(...) en strukturel analyse er imidlertid primært komparativ. I en første analyse afsøger den ganske rigtigt fortællingens koder og noterer sig mulige betydningsstrukturer og ansatser til mere overordnede problematikker. Det egentlige analysearbejde ligger imidlertid i den følgende fase, hvor den af søgte tekst gøres til referensmyte for etableringen af én eller flere grupper af varianter.« Ibid. 483.

5. Ibid., 572.

jødedommen og den kristne virkningshistorie har overpointeret. Den deuteronomistiske teologi, som kristendommen forudsætter, har ifølge afhandlingen oversat de mere universelle funktioner ved myten i GT, nemlig at den er »bearbejdelse af en række »kriser« for tanken«, som kan diagnosticeres og løses på mytens narrative, rituelle og kultiske niveau.⁶

Mytens universelle funktion er således dels at opfange afvigelser fra det normale, som skyldes afhængigheden af naturen, dels at se den menneskeskabte verden som en efterligning af en verden, der er skabt af Gud. Disse afhængighedsrelationer beskrives i afhandlingen som parasitære relationer. Heri ligger implicit den taknemmelighedsproblematik, som afhandlingen ikke tematiserer, men som kan tages op i lyset af den kristne nadver og som baggrund for frelsens betydning i GT og NT.

Mit kritiske perspektiv på afhandlingen er dels inspireret af Paul Ricoeurs hermeneutiske udlægninger af GT, dels af systemteoretiske perspektiver hos Niklas Luhmann. Hermeneutik og systemteori er ligesom strukturalismen (og teologien selv) teorier med universalistiske prætentioner. De egner sig derfor som modspil til den klassiske strukturalisme, som *Den fortærende ild* bygger på. Det centrale spørgsmål er, om strukturalismen som en universal teori kan erstatte eller magte den systematiske teologis traditionelle opgave, nemlig at være den bibelske tros »refleksionsteori«.

Luhmann spørger kritisk til, hvilke videnskabelige frihedsgrader, strukturalismen tillader, når den antager, at transformationsreglerne

6. Som den mest basale »krise« anføres misforholdet mellem det menneskelige arbejde og dets udkomme: »På den ene side er arbejdet og dets rutiner indlejret i en social orden. På den anden side viser erfaringen, at rutinerne ikke kan garantere resultatet: ydre faktorer – tørke, skadedyr, fjendeangreb – kan gribe destruktivt ind, så resultatet bliver mindre end forudset; eller resultatet kan, i kraft af særlige gunstige vilkår, blive større end forventet. For disse afvigelser fra normen har GT særlige begreber: forbandelse og velsignelse. Knyttes disse afvigelser til et bevirkende subjekt, vil gudstanken være løsningen på dette »første« spørgsmål: hvorfor har vi mindre, end vi havde regnet med? Hvorfor får vi mere, end vi havde forventet? Guddommen er imidlertid også et tilfredsstillende svar på et andet og mere »filosofisk« spørgsmål, der inverterer det første: menneskene kan leve af verden, og de kan danne små sub-verdner inde i verden, små systemer, der imiterer den overgribende verden; men de kan ikke selv skabe den overgribende verden, og deres sub-systemer kan ikke erstatte den, men er henvist til »parasitært« at eksistere på dens betingelser. Hvis de menneskelige verdner skyldes aktive subjekter, er det nærliggende at antage, at den verden på hvis nåde og unåde de menneskelige eksisterer, selv skyldes et subjekt, der forholder sig til sin verden, som menneskelige subjekter forholder sig til deres. Hvis det første spørgsmål angår variationerne fra normen, angår det andet selve normen.« Ibid., 446-447.

er invariante strukturer, som er frembragt af forskningsgenstanden selv.⁷ Dette spørgsmål kan teorien ikke selv afgøre, og det er grunden til, at »strukturalistische Theorien ambivalent bleiben in bezug auf kritische oder konservative, linke oder rechte Verwendung.«⁸ I teorien ligger altså en forhåndsafgørelse om, hvad det er for strukturer, der er bestemmende i GT, nemlig invariante tidløse transformationsregler. Disse regler ontologiseres, hvorfor strukturalismen kan kaldes en erkendelsesteoretisk realisme i cartesiansk forstand, nemlig at det der erkendes som »klart og distinkt« tilkendes sandhed og væren. Til forskel herfra bliver strukturer hos Luhmann selv forstået som tidslige eller refleksive forventningshorisonter, nemlig som »forventninger til forventninger«. Hermed reformulerer Luhmann implicit det hermeneutiske begreb om virkningshistorie, der netop angår sådanne refleksive strukturer, som er konkretiseret ved tekster eller ved sociale systemer. Striden kommer derved til at gå på, om GT er en »metafysisk« tidløs mytebog, eller om den er en hermeneutisk handlings- og begivenheds-bog, sådan som både Ricœur og Luhmann plæderer for. Her står valget også for den systematiske teologi mellem enten en metafysisk eller en hermeneutisk grundorientering.

7. Niklas Luhmann: *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1984, 377f. Ifølge Niklas Luhmann skal transformationsbegrebet forstås inden for den strukturfunktionalisme fra 50'erne og 60'erne, som Lévi-Strauss hører hjemme i. Begrebsskemaet *input* og *output* knyttes her sammen med en ligevægtsteori. Myten og riten betragtes som systemer, der transformerer et *input* til et *output*, nemlig hhv. »kriser« og social orden eller ligevægt. Mytens koder skal følgelig forstås som transformationsregler: »Die Funktion des Systems kann mit seiner Transformationsleistung identifiziert werden, und als Struktur werden dann die internen Bedingungen dieser Transformation angesehen. Dies Modell ermöglicht die Neuformulierung einer Art Gleichgewichtstheorie in dem Sinne, daß ein Gleichgewicht besteht, wenn sowohl Inputs als auch Outputs weder im Übermaß (overload) noch zu wenig (defizit) prozessiert werden...« *Soziale systeme*, 275. Denne model er attraktiv for Luhmanns systemteori, men i to afgørende henseender er den problematisk: »Andererseits verführt es zu einer strukturfunktionalistischen und dadurch zu stark verengten Betrachtungsweise. In den 50er und den 60er Jahren ist es in der Systemtheorie zu einer Hausse des Strukturalismus und zu einer Hausse des Input – Output-Schema gekommen. Dies Zusammentreffen war kein Zufall. Beide Ansätze stützen sich wechselseitig. Man konnte Strukturen mit Hilfe des Input/Output-Schemas als Transformationsregeln begreifen, konnte ihre Variabilität prinzipiell zugestehen, sah sich dann aber gleichwohl genötigt, die konkreten Systemanalysen an jeweils als invariant angenommen Strukturen zu orientieren. In diesem Sinne sprach man von Systemdynamik, meinte damit aber nur den Durchlaufprozeß und nicht die Selbstregulierung auf der Ebene der Strukturen.« *Ibid.*, 276.

8. *Ibid.*, 377f.

II. Mytens diatoniske univers

Hans Jørgen Lundager Jensens myteanalyse er kontroversiel ved i langt højere grad end traditionel GT-forskning at betone ligheden mellem GT og den samtidige omgivende frugtbarhedskult. Men også ved at foreslå en langt mere universel myteteori end Lévi-Strauss selv gør, når han mener, at GT er for intellektuelt bearbejdet til at kunne omfattes af den strukturelle myteanalyse, som han anvender på indianske og andre »skriftløse« folks myter.

Den fortærende ild åbner – i højere grad end Lévi-Strauss og i tilslutning til Vernant og Dumézil – for en diskussion af det indholdsmæssige særpræg ved den gammeltestamentlige myte: dens ærinde og særlige anskuelse af verden eller ligefrem dens teologi.⁹ Afhandlingens interesse, som afviger fra den rene matematik, ligger på linje med Lévi-Strauss' egen optagethed af køkkenilden og den dermed sammenhængende kosmologiske tematik, som hos Lévi-Strauss selv synes at indtage en særstilling:

forud for menneskenes opnåelse af køkkenilden var solen tættere på jorden (menneskene tilberedte nødtøftigt deres kød ved at lægge det ud i solen), men dermed også en potentiel trussel. Køkkenildens oprindelse medfører en kosmisk stabilitet, hvor solen placeres på den rette afstand af jorden, ikke for tæt (»den brændte verden«) og ikke for fjernt (»den rådne verden«, der tematiseres af andre myter) (...) Køkkenet betragtes »som centrum i et universelt system, hvor ikke mindst kosmos, civilisation og socialitet tænkes sammen: som ilden medierer mellem himmel og jord, sol og mennesker, således medierer den mellem dyr og mennesker, eftersom menneskene spiser føden tilberedt, mens dyrene spiser den rå, og mellem samfundets grupper, fordi udvekslingen af kvinder mellem klaner eller moieties implicerer udveksling af fødevarer.¹⁰

Ganske vist gælder det som hos Lévi-Strauss, at alle koder principielt befinder sig på samme plan uden hierarkisk over- og underordning ud fra en privilegeret kode; alligevel tildeles ild-koden og myter om ildens domesticering og dermed den alimentære kode en særlig privilegeret plads i en bestemt sammenhæng hos Lévi-Strauss, som Hans Jørgen Lundager Jensen kan knytte til ved:

9. Ibid., 30.

10. Ibid., 31.

I denne vision er der således ikke kun tale om kodernes kalejdoskopiske spil uden noget tematisk centrum, en forskelssættelse, der ikke betegner andet end selve den mentale aktivitet, der er forskelssættelsen selv. Disse myter har faktisk en meddelelse, der bedst og klarest kan formuleres i den alimentære og den kosmologiske kode: køkkenets oprindelse igennem ildens domesticering og den uoverskridelige afstand mellem himmel og jord – dette er *la condition humaine* if. Lévi-Strauss' vision af en tanke, der er »résolument pessimiste par son inspiration, diatonique par son orientation.«¹¹

I de indianske myter betales overgangen fra natur til kultur ifølge Lévi-Strauss med »den definitive afbrydelse af kommunikationen mellem den himmelske og den jordiske verden.«¹² Dette *condition humaine* genfinder Hans Jørgen Lundager Jensen også i GT, men her finder han samtidigt et modspil til mytens nedslående univers. Forbindelsen mellem himmel og jord er nemlig ikke definitivt afbrudt. Offerkulten ved alteret og templet sikrer forbindelsen mellem himmel og jord og velsignelsen fuldbyrdes her som en dennesidig lykke og trivsel. Eskatologi og frelse er midler til målet, nemlig velsignelsens uforanderlige orden (ligevægten mellem overflod og hungersnød).

Spørgsmålet bliver derfor primitivt formuleret, om GT alene skiller sig ud fra indianske myter ved at være en »glad« myte, der ser positivt på skabelsen, hvor de tilsvarende indianske myter if. Lévi-Strauss, er kendetegnet ved en pessimistisk orientering?¹³

Drejer det sig slet og ret om en forskel mellem en »dum« og pessimistisk vs. en ligeså (diatonisk) »dum«, men glad myte. Det synes at blive konsekvensen, når den intellektuelle og teologiske problematisering af mytens og skabelsens ordenstænkning, som andre (herunder Lévi-Strauss selv) hæfter sig ved i det deuteronomiske tekstkorpus, afvises.¹⁴

III. Nadveren som et »måltid af anden orden«

Min kritik kan forekomme som en noget modstræbende eller ligefrem utaknemmelig spisen. At der i GT er et grundlæggende positivt syn

11. Ibid., 34.

12. Ibid, 33.

13. *Den fortærende ild*, 34. Begrebet 'diatonique' betegner en skala uden mellemtoner (sort/hvid), modbegrebet hertil er »kromatisk«, som betegner en skala med højere frihedsgrader og koloristiske variationsmuligheder. Disse musikvidenskabelige betegnelser stammer fra Rameau og indgår i Lévi-Strauss' meget musikinspirerede teorisprog. Denne terminologiske udredning er mundtligt meddelt af Hans Jørgen Lundager Jensen.

14. Ibid., 34.

på skabelsen skal ikke bestrides, tværtimod: netop fordi alt er godt, bliver det onde og lidelsen så meget mere uforståelige og påtrængende. Denne erfaring gives en stemme og et sprog i den bibelske klagesalme, der indeholder et vigtigt moment af anklage imod Gud, som det ses i Salme 22.¹⁵ Vægningen ved at godtage den strukturelle myteanalyse som grundparadigmet for GT har at gøre med denne teologiske problemstilling, som passende kan tages op ud fra Nadveren forstået som en anti-myte og som et afbrudt måltid.

Nadveren kan altså anskues som et »måltid af anden orden« i forhold til mytens »måltid af første orden«, som *Den fortærende ild* udmønter i en velsignelsesteologi. Nadveren er nemlig i flere henseender en uorden: Judas' forræderi ved den sidste nadver indleder en kaskade af afvisninger, der kulminerer med Getsemane, hvor alle har forladt Jesus. Den frivillige accept af kalken bliver derfor det sidste måltid.¹⁶

Parasitten er hos Michel Serres en metafor for det, der i logikken kaldes »det udelukkede tredje«. Det er en iagttager, der iagttager sine egne iagttagelser, og som svarer til den, der »spiser eller drikker ved siden af«. ¹⁷ I Getsemane er Jesus således den udelukkede, der efter bordfællesskabets opløsning »drikker ved siden af«. Judas og Jesus er begge det udelukkede tredje.

Nadveren er således i flere henseender et »afbrudt måltid« i forhold til velsignelsesteologiens alimentære grundkode. I et teologisk perspektiv kan afbrydelsen, forræderiet og den sidste kalk opfattes som en frisættelse af friheden og ikke som en påmindelse om skylden. Friheden frisættes nemlig fra den taknemmelighedsgæld, som er den anden side af mytens (og skabelsens) orden og dermed af velsignelsens teologi og dens ontologiske idealer om ligevægt. Nadveren reflekterer velsignelsens andet, nemlig utaknemmeligheden, som ifølge Paulus er alle synders moder (Rm.1,21). Myten registrerer ganske vist

15. Jf. Ricœurs udlægning: »La plainte comme prière« *Paul Ricœur/André La-Cocque: Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998; klagesalmen hæver sig over bodssalmens forudsigelige skema ved at være en bøn, der er formet som en anklage: »Toutefois, l'important, à mes yeux, ne réside pas dans la classification, mais dans le caractère inquiétant, paradoxal et presque scandaleux de la prière de plainte, ou, pour mieux dire, de la »plainte comme prière«, (...). Par égard pour ce caractère insolite, la terminologie employée n'est pas indifférente: la traduction usuelle *Klage* par lamentation ne rend pas compte de la parenté déroulante entre la plainte (*Klage*) et l'accusation (*Anklage*) // plainte/complainte, dirait-on.« 282.

16. Denne tolkning kan knyttes sammen med Luhmanns forslag til en kristologi »ohne happy ending«, *Funktion der Religion*, Suhrkamp Frankfurt/M. 1977, 211ff.

17. Michel Serres: *Le Parasite*, Grasset, Paris 1980, side 9 ff. La Fontaines fabel om *Landmusen og bymusen* læses som en række forhold mellem vært og gæst, hvor det udelukkede tredje tematiseres i anden-ordens-betragtninger.

gavens problematik som en angst for at miste, som den søger at overvinde gennem riten; Nadveren (eukaristien = takkemåltid) afspejler heroverfor en situation, hvor mytens orden er uigenkaldeligt brudt. Nadveren er således ret beset en utaknemmelig spisen. Her sker den frivillige accept af velsignelsen og forbandelsen, livet og døden i en frihedens bevægelse, der transcenderer disse mytiske koder. Bruddet med myten er således netop Nadverens pointe, som gør den til et *novum* i Bibelen og i religionshistorien, og måske – som Geert Hallbäck har hævdet – det eneste virkeligt originale indslag i NT?

Nadveren genopretter således ikke den orden, som myten indstifter, når den ses som en funktion af en førmoderne socialitet, hvori det overalt er de samme invariante strukturer, der gentages. I denne mytiske socialitet er mytens funktion at gøre det ikke-fortrolige fortroligt gennem koder som helligt/profant, rå/kogt, kaos/kosmos, mandligt/kvindeligt etc.¹⁸ Ved hjælp af disse koder kan myten på en fortrolig måde omgås med det ikke-fortrolige (hemmeligt-uhygge) bag horisonten og bag overfladerne. Nadveren er heroverfor det samlende udtryk for en mere generel forskydning af forholdet mellem myten og den sociale formation, som sker når mytens paradoks bliver synligt, nemlig at den har gjort det ikke-fortrolige fortroligt. Denne overgang fra mytens socialitet til en ikke-mytisk socialitet forbinder Luhmann med skriften. Mytens direkte orale kommunikation (med Gud) kan ikke overleve alfabetiskriftens udbredelse. Ordet må som svar på den nye situation forlade mytens forestillinger blive kød og gå ind i samfundet. Mytens forestillinger løsnes fra deres oprindelige *Sitz im Leben* og indlejres herefter i skriftens medium. Nadveren kan følgelig hverken kommunikationsteoretisk eller teologisk betragtes som en genoprettelse af en mytisk orden. Den er heller ikke blot en »inversion« af den alimentære kode. Nadverens afsked med myten ignoreres imidlertid af den strukturelle myteanalyse. Den går ud fra, at de samme invariable strukturer og koder gentages overalt: modernitet og kristendom er i det lys overfladesemantikker, der ikke berører de bærende sociale strukturer og deres basale alimentære kodning.

Også ud fra Lévi-Strauss' egne præmisser kan man hævde, at Nadveren ikke er en mytisk overgang fra uorden til orden og ligevægt, men tværtimod er en excessiv »råspisen«, der overgår selv de »vildes« kannibalisme. Disse tilbereder i det mindste den fjende, de fortærer. Ved den kristne nadver spises ikke bare et menneske, men Gudmennesket og det endda rå. Længere kan man ifølge Lévi-

18. Luhmann: »Brauchen wir einen neuen Mythos?«. *Soziologische Aufklärung 4*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1987, 255ff.

Strauss ikke komme ud i barbariet.¹⁹ Nadverens afsked med mytens gamle orden må som nævnt ses på baggrund af skriftens udbredelse. Hermed udsættes myten nemlig for en betragtning af anden orden, som gør dens iscenesættelser af det hellige virkningsløse. Ricœur taler derfor i den bibelske kontekst om mytens *Sitz im Wort*, som reflekterer dens tekstlige fiksering og den tekstens verden, som myten herefter indgår i. Myten bliver herved inddraget i tekstlige, litterære og religiøse tydningsammenhænge af forskellig art, som udfolder dens betydningsoverskud. Men samtidigt løsgøres myten fra sin oprindelige socialantropologiske funktion. Myten underkastes gennem skriftens formidling forskellige former for anden-ordens-betragtninger, herunder teologiske. Hermed er et virkningshistorisk problemfelt ridset op, som adskiller en klassisk strukturfunktionalistisk forståelse af måltidet fra en hermeneutisk og systemteoretisk perspektivering af Nadveren.

I sammenhæng med bibelvidenskabens aktuelle anglofile terminologi er det i dag nødvendigt at gøre opmærksom på, at der med betegnelse »hermeneutik« ikke menes det forskningsparadigme, man kalder »literary criticism«. Det er en indsnævring af den filosofiske hermeneutiks universalitetspræstationer, som det i denne forbindelse er vigtigt at understrege.

Spillet mellem velsignelse og eskatologisk frelse dramatiseres i denne hermeneutiske forståelse af nadveren som et måltid af anden orden. Det er ikke længere muligt at tale om en kontinuerlig overgang mellem skabelse og frelse, men om et brud af den slags, som virkningshistorien består af. Bruddet hænger teologisk sammen med det ondes problem og en potenseret bevidsthed om menneskets udskilthed (eksempelvis Job), som gør det betænkeligt at tale om skabelsen som et kontinuum, sådan som den tyske ekseget Hans Hein-

19. Jf. Kennet Pedersen: »Symbolnydere, kannibaler og råædere. Om en passage i Jean de Lérys »En rejse, foretaget til Brasiliens Land, også Amerika kaldet« fra 1578«: *Kritisk forum for praktisk teologi*, 45/1991, 64-76. Det kan bemærkes, at Jean Lery læste jura sammen med Calvin og delte dennes nadver-syn. Jean Lerys beretninger fra Brasilien regnes i øvrigt for en af antropologiens grundlæggende tekster. Her skabes begrebet om den ædle vilde (kannibalen) for første gang som modbillede til de bestialske religionskrige, som hærgede i Europa, og som netop drejede sig om nadverens sande betydning. Samme: *Nadvergæster. To bidrag til Tupinamba'ernes etnografiske historie og historiske etnografi*. Specialeafhandling til magisterkonferens i etnografi, Institut for antropologi Københavns Universitet 1990. Speciale række Nr 37 1991, Institut for Antropologi.

rich Schmid har gjort,²⁰ og som Hans Jørgen Lundager Jensen også gør:

parallelt med Westermanns inddragelse af velsignelse som fundamentematik står Hans Heinrich Schmidts (1974) velkendte (og for mig at se overbevisende) påvisning af ordensprincippet som grundlæggende for gammeltestamentlig tænkning og teologi, ikke kun for skabelses- og visdomstænkning.(...)²¹

IV. »Deuterose« –Det ga(m)le Testamente

»Über Verrücktheit zu reden, zu schreiben oder zu lesen, ist etwas ganz anderes, als sie zu produzieren und zu erleben. Es ist die Art Unterschied, wie sie zwischen einer Speisekarte, der Zubereitung des Essens und dem Essens besteht. Wer Kochbücher verzehrt, ist verrückt.«²²

Måltidet som universel kode vs. måltidet som en teologisk spisevægring og som en frisættelse af friheden fra den taknemmelighedsgæld, som ledsager velsignelsen, er en vigtig ledetråd ikke kun i NT. Denne problematik udvikles nemlig allerede i de såkaldt deuteronomistiske tekstlag i GT. Allerede her har en teologisk »anden-ordens-betragtning« indbygget en refleksiv distance til mytens orden. Denne teologis varemærke er den etiske monoteisme (eksempelvis Israels *Shema*, Deut. 6), som er den ideologiske baggrund for farisæismens overdrevent nidkære forhold til loven. Jahves hellighed (transcendens) er her knyttet sammen med loven og retfærdigheden, hvormed transcendenten ikke længere forstås med distinktionen hel-

20. Jf. Ricœurs diskussion af Schmidts skabelsesmonisme i »Penser la Création«: *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998. Mellem Guds retfærdighed og verdens uretfærdighed åbner der sig en kløft, som anfægter en skabelsesteologisk helhedstænkning, der vil forene skabelse, ret og frelse under en helhed, side 89f. Det ondes persistens og det skabtes skrøbelighed gør det ikke muligt ifølge Ricœur at tale om skabelse som en helhed: helhedsideen brydes af de kræfter, som opløser skabelsen, af kravet om retfærdighed, som stilles til mennesket, og af frelsen, som udkastes som historiens eskatologiske horisont: »la création reste peut-être »l'horizon global« à l'égard de la totalité du champ théologique, mais elle ne peut devenir un *englobant* à l'égard de ces thématiques dispersées. Et pourquoi? Parce que le champ théologique ne se laisse pas totaliser.« Side 93. Vi er ikke længere i stand til at tænke »Guds retfærdighed« som en på samme tid indbygget struktur i den skabte verden og som et krav, der ovenfra skal bestemme den praktiske sfære. En sådan opfattelse er blevet fuldstændigt fremmed for den moderne verden. Denne udifferentiering mellem hhv. den kosmiske, etiske, politiske og eskatologiske tænkning er netop ifølge Ricœur et af de træk, hvorved det historiske Israels erfaringer skiller sig ud fra den tanke om en altomfattende kosmisk orden, som ifølge Schmid dominerer i antikkens nærorientalske verden. Side 94.

21. *Den fortærende ild*, 18.

22. Fritz B. Simon: *Meine Psychose, mein Fahrrad und ich. Zur Selbstorganisation der Verrücktheit*, Carl-Auer-Systeme Verlag, Heidelberg 2000, 11.

ligt/profant, men med distinktioner som synd/retfærdighed, hvilket forstærker monoteismens universalitetskrav.²³ Samtidigt hævdes umuligheden af at repræsentere transcendenzen i verden, jf. »navnets hemmelighed« Ex. 3,14.²⁴ Deuteronomisternes kamp imod afguder, Ba'al'er, lokale kultsteder, frugtbarhedskulten og dens skulpturelle inventar er udtryk for det samme.²⁵ Ilden i den brændende tornebusk er således ikke længere køkkenilden, som det udelukkende drejer sig om i *Den fortærende ild*. Med den deuteronomistiske teologi får ver-

23. Ifølge Luhmann er denne universalisering, som den deuteronomistiske teologi er udtryk for, forløber for uddifferentieringen af religionen som et særligt funktionssystem, der tager afsked med den mytiske orientering til fordel for en mere abstrakt og totaliserende kodering og for en orientering ved hjælp af distinktionen mellem selv- og fremmedreference: »Diese Unterscheidung ist, da sie das Selbst des Systems engagiert, in allen Systemoperationen vorausgesetzt – und nicht so, wie die Unterscheidung von hell und dunkel, groß und klein, Himmel und Erde, fröhlich und traurig manchmal anwendbar und manchmal nicht. Die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremddferenz hat, mit anderen Worten, eine totalisierende Tendenz, freilich nur aus der Sicht des Systems. (...). Sie erzeugt eine universalistische Orientierung; aber es handelt sich (...) immer um eine durch Systembedingungen konditionierte Universalität«, Luhmann: »Die Ausdifferenzierung der Religion«: *Gesellschaftsstruktur und Semantik IV*. Suhrkamp Frankfurt/M 1989, 266ff. Religionen er forløber for det moderne funktionelt differentierende samfund, i hvilket religionen selv autonomiseres eller muligvis falder bort. Funktionel autonomi i fuld betydning vil sige at være i stand til: »..., im selbstreferentiell-geschlossenen Zusammenhang ihrer Autopoiesis die Operationen, die sie vollziehen, zu reproduzieren. Erst damit wird die Differenz von Selbstreferenz und Fremddferenz zur dominierenden Dimension der Informationsverarbeitung. Erst damit wird Autonomie einer postulativen Programmik« *Ibid.* 269. Moden, markedet og demokratiet er indretninger med en høj omverdenssensibilitet, der med kort tidsafstand er i stand til at garantere forandringer, og som i mange henseender frigiver moraluafhængige selektioner. Men: »Was Religion betrifft, so ist vorab keineswegs ausgemacht, daß sie an alldem teilhaben kann. Nicht alle Funktionsbereiche evolvieren unter der Logik funktionaler Differenzierung gleichermaßen, und es fehlt nicht an Stimmen, die sagen, die Neuzeit bekomme der Religion nicht; sie bleibe zurück und gehe zugrunde. (...) *Ibid.*, 269.
24. »Den wohl markantesten Einschnitt in dieser Entwicklung finden wir in der Religion der Hebräer, und zwar in der Form einer resoluten Verweigerung der Rückkehr des Jenseits ins Diesseits. Bei allen Inkonsequenzen einer dann wieder anschließenden Priesterreligion: der Gott der Hebräer hat keinen Namen. Er entzieht sich der Erkenntnis und der Behandlung, indem er sich vorstellt als die Zukunft, die er sein wird. Er gibt sich als Text in die Welt. Der Text, der der Welt als Bauplan zugrunde liegt, ist als doppelgleisige Tradition offenbart, als *schriftliche* Fixierung für zukunfts-offene *mündliche* Überlieferung der Interpretation. Er ersetzt alle anderen Formen des immanenten re-entry, besonders nach der Zerstörung des zweiten Tempels« Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp Frankfurt/M 2000, 89.
25. »Gerade der Code Immanenz/Transzendenz ist deshalb schon sehr früh unabhängig von Repräsentationsproblemen. Der »Auszug aus Ägypten« markiert den Einschnitt. Der Gott dieses Auszugs verweigert sich der Repräsentation.

den en ny symbolsk dybde: renhed/urenhed bliver symboler for samvittighedens indre dimension. Men i ét med at synden således »culpabiliseres« og individualiseres bliver blikket på verden og mennesket mere hermeneutisk og intellektuelt udviklet, hvilket ikke mindst afspejler sig i den måde, hvorpå forskellige heterogene myter og mytiske elementer er indarbejdede i Gen 1-3. Den deuteronomistiske teologi er en genindskrivning af myten i myten ud fra en kodering, som overskrider myten og dens kosmologiske koder. Først derved får myten en både teologisk og symbolsk dybde, som er uden sidestykke. Heroverfor virker den strukturelle myteanalyse reduktiv, fordi den ser bort fra deuteronomisternes meget bevidste tilrettelæggelse af myten ud fra den mytetranscenderende kode immanens/transcendens. Denne kode kan ifølge Luhmann ikke repræsenteres i immanensen og kan følgelig ikke længere føres tilbage til mytens skelnen mellem det rå og det kogte eller tilsvarende partikulære sondringer, der ikke gælder altid og overalt.

Frelsens teologiske problematik er i den deuteronomistiske teologi forbundet med det problem, som kunne kaldes gavens eller velsignelsens indbyggede *forbandelse*: at det er vanskeligt at bære gode dage.²⁶ Synds-, bods- og skyldssymbolikken i denne teologi er udtryk for en inderliggørelse og individualisering og dermed for en berigelse af antropologien. Men denne gavens paradoksi, at den frembringer dårlig samvittighed og skyld, fortrænges af velsignelsesteologiens bekræftelse af en oprindelig god orden. Det samme kan ikke siges om Nadveren, hvor netop denne paradoksi udfoldes som en irreversibel kaskade, der blokerer for en tilbagevenden til de gode gamle dage under mytens (økologiske) regimente. Her opfanges det, som myten

25. (fortsat) Betrachtet man den Code Immanenz/Transzendenz als Bedingung der Ausdifferenzierung des Religionssystems, läßt sich also eine Besonderheit der hebräisch-christlichen Tradition verständlich machen. Gerade hier hat seit den Anfängen, wenn auch später durch andere Momente oft überdeckt, dieser Code eine konstitutive Rolle gespielt. Wie immer man sich das soziologisch erklären mag – durch den Kontrast zu ägyptischen Frömmigkeitsformen oder durch das Nomadensein und seine Clanstruktur, die keine Lokalisierungsmöglichkeiten für eine Repräsentation bieten konnten: die biblischen Texte sind in dieser Hinsicht eindeutig. Daß es immer wieder zu Kosmologisierungen und Moralisierung gekommen ist, ist nicht zu bestreiten. Himmel und Hölle werden in den einmal konstituierten Code hineininterpretiert.« Luhmann: »Die Ausdifferenzierung der Religion«: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 3, 1989, 321f. Kosmologiseringer og moralisering af koden immanens/transcendens kan i den bibelske kontekst betragtes som forfaldstendenser og »refeudaliseringer«. *Ibid.*, 322.

26. Jf. et (klassiker-?) citat hos Michel Serres »*Que nous étions heureux, Margot, t'en souviens-tu, quand nos problèmes, comme on dit, n'étaient pas résolus...*« Michel Serres: *Le Parasite*, Grasset, Paris 1980, 121.

udelukker fra sin orden, men som allerede dukker op i GT i form af synds- og frelsesteologiens eskatologiske perspektivforskydninger. Her gives den mulighed plads, som grundlæggelsesmyten ekskluderer fra sin orden, nemlig den individualiserende skylds- og syndssymbolik og en dertil svarende forsonings- og tilgivelsesteologi. Her indrømmes gudsforladtheden og det onde en vigtig plads og stemme i den bibelske tale om *condition humaine*.

Den deuteronomistiske teologis omgang med det bibelske mytestof foregriber således den kristologiske problematik. Der består derfor både kontinuitet og diskontinuitet mellem GT og NT, som den kristne lære med rette har fastholdt. Den måde myten i GT er føjet ind i den tekstlige sammenhæng løsgør den fra dens socialantropologiske kontekst og frigør et symbolsk betydningsoverskud, som NT knytter til ved.

Et udtryk for dette er gentagelsen: den tvangsmæssige genindskrivning af det deuteronomistiske program. Gentagelsen antager neurotiske proportioner, hvorfor Paul Beauchamp har foreslået betegnelsen »deuterose« eksempelvis om Deut. 6 og 8. Teksten arbejder her med sig selv »*le travail du texte sur lui-même*«²⁷, siger Ricœur, inspireret af Freuds tale om »drømmearbejdet«. I denne redundans ser Ricœur et tegn på genrerens differentiering og (autopoietiske) selvafgrænsning (i dette tilfælde *lov-genren*). Teksten producerer i sin margin en »intertekst« (eksempelvis redaktionelle sammenføjninger, spor af sammensyninger, rammebemærkninger, sammenstillinger efter stikordsprincip og andet »arvæv«). Denne såkaldte intertekst har ifølge Ricœur helt afgørende betydning for tekstens videre virkningshistoriske skæbne, eksempelvis for dens spil med andre bibelske genrer som myten, salmen, visdommen og historieberetningen. Spillet mellem skrift og tale bliver her en vigtig dimension for forståelsen af Bibelen som en selvreferentiel tekst.²⁸

Som et aspekt af denne »deuterose«, den stadige genindskrivning (*réécriture*), kan man sige, at teksten »spiser sig selv«, og at den opfører sig psykotisk (= det ga(m)le testamente). Skriften er i dette perspektiv en »kagebog af anden orden«. Profeten Ezekiel er et af flere

27. Ricœur: »L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique«: *Lectures 3*, Seuil Paris 1992, 307. »C'est le mouvement qu'opère le Deutéronome, bien nommé »redondance de la Loi« où il est simplement dit et répété qu'il faut obéir à la Loi, sans s'attarder à énumérer une fois encore les lois. Or cette »deuterose« comme dit Beauchamp (deutérose de la Loi qui aura son pendant dans une deutérose de la prophétie avec le Second Isaïe, et peut-être aussi dans une deutérose de la sagesse avec Job et le Qohelet), recourbe en quelque sorte la Parole vers nos paroles et du même coup vers l'écriture qui en préserve l'énergie et l'inscrit dans la durée.«, *Ibid.*, 316.

28. *Ibid.*, 322.

konkrete eksempler på dette spil mellem tale og skrift: profeten kaldes af en stemme, der byder ham at fortære skriftrullen. Det skrevne ord gives dermed en krop som erstatning for den levende stemme:

Et le péril que même la trace écrite disparaisse a pu être si urgent qu'Ézékiel, apprend-on s'entendit sommé par la voix de dévorer son livre, comme si la même bouche qui parle et qui mange pouvait rendre un corps à l'écrit déjà privé, en tant qu'écrit, du secours de la voix vive.²⁹

Konsekvensen af dette syn på Bibelen bliver en ganske anden forståelse af, hvad myten yder i GT, end den, som den strukturelle myteanalyse i *Den fortærende ild* når frem til. »Adamsmyten«, som Ricœur benævner Gen 2-3, er mere end noget andet en teologisk reflekteret bearbejdning af flere mytiske forlæg, som er med til at gøre den universel. I kraft af denne bearbejdning bliver Adamsmyten ifølge Ricœur i eminent grad den eskatologiske myte om »mennesket« forstået som et »konkret universale«, der gør det muligt at tale universelt om mennesket og dets vilkår.³⁰ Spørgsmålet er, om den strukturelle analyse af myten og riten, som prioriterer velsignelsen fremfor frelsen, opfanger eller giver plads for udfoldelsen af den eskatologisering og individualisering, som i en teologisk sammenhæng forekommer at være væsentlig.

Man må naturligvis her ikke underkende værdien af at få velsignelsens dimension udarbejdet så radikalt, som det sker i afhandlingen. Faren er imidlertid, at velsignelsens universelle mønster pointeres lige så ensidigt, som visse udgaver af den frelseshistoriske eksegesi har underkendt denne dimension i Det Gamle Testamente. Man kunne heroverfor forestille sig en fremgangsmåde, som ville være i stand til at rumme både den deuteronomistiske og den mytisk præstelige dimension i GT. Her henviser afhandlingen selv til store forgængere som von Rad og Westermann, som jo også arbejder med synkroner analyser. Til disse navne kunne man føje Paul Ricœur, som i sin udlægning af mytekomplekset i Gen 1 og i Gen 2-3 sammen-

29. Ibid., 319.

30. Adamsfiguren er tømt for individuelle træk, men også for alle overmenneskelige, kongelige træk, der karakteriserer den mytiske eller tragiske helt i andre myter. Anonymiseringen af Adamsfiguren betinger ifølge Ricœur, at denne figur kan individualiseres og eskatologiseres, som det sker i Den anden Adam. Den anden Adam overgår den første ifølge den paulinske typologi Rom 5,12 ff. Den er således ikke blot en gentagelse, men en eskatologisering, der beriger modellen. Ricœur: »La symbolique du mal«: *Philosophie de la volonté* 2, Aubier, Paris (1960), 1988, 310, 316.

holder strukturelle analyser som P. Beauchamps med eksempelvis von Rads og Westermanns.³¹ Derved opnås en flerdimensionel, »stereoskopisk« perspektivering af teksten, som opfanger de spændinger mellem diakrone og synkrone lag, som dels lader sig beskrive eksegetisk, dels viser sig at være betydningsbærende.

Spørgsmålet er derfor fortsat, om den strukturelle myteanalyse kan løse den systematiske teologis traditionelle opgave, nemlig at være »konsekvent eksegetisk« (Jüngel), og som i dette tilfælde at være en fyldestgørende gammeltestamentlig teologi. Kan eller vil strukturalismen magte den opgave, der er konstituerende for teologien som en hermeneutisk videnskab eller har den ikke netop afskåret sig fra dette, fordi den ser bort fra de spørgsmål, som hænger sammen med den skriftlige fiksering, mytens *Sitz im Wort*, og dermed fra den udvidelse af mytens verden fra den mundtlige og rituelle sfære til læsningens og fortolkningens sfære.

Den strukturelle myteanalyse synes at blive offer for mytens verdensbillede, i det omfang den ontologiserer sine erkendelser og bliver til en »analytisk realisme« i den cartesianske stil – eller modificeret i stil med Kants »transcendentale deduktion«.³² I det omfang strukturalismen afskriver den distance, som ligger i tekstens og skriftens problematik, bliver dens iboende ontologi tilsvarende uformidlet eller tilfældig. Det er det centrale punkt, som Luhmann sætter ind overfor med sin kritik af strukturalismen.³³ For Luhmann går det ledende spørgsmål i kritikken af strukturalismen på, at den ikke beskæftiger sig nok med sig selv og for meget med andres tekster og taler, der holdes andetsteds. Den kritiseres kort sagt for at mangle selvrefleksion, hvorved den falder tilbage i en førkantiansk metafysik *à la (Des-)cartes*:

Både strukturalisme og strukturfunktionalisme kan følgelig karakteriseres som epistemologisk ontologi eller som analytisk realisme. Den videnskabelige analyse af systemer, tekster, sprogspil osv. tilskrives realitetsreference, og *denne realitetsreference garanteres gennem strukturbegrebet*. Fordi analysen støder på strukturer, fordi bestemte prægnante (fx binære) konfigurationer kan erkendes, opstår der en bevidsthed om ikke-tilfældighed, som bekræfter referencen til realiteten. Når analysen overhovedet afdækker orden og ikke kaos, når den trods abstraktion ikke glider ud i det vilkårlige, men støder på forhold

31. Ricœur: »Penser la Création«. *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998, 57 – 102. On the Exegesis of Genesis 1:1-2:4a.« *Figuring the Sacred*, Fortress Press, Minneapolis, 1995, 129 – 143.

32. Denne terminologi berøres kort i *Den fortærende ild*, 265, 480f.

33. Luhmann: »Soziale Systeme«, 276f.

med fine konturer, så er det for den symptom på, at den har med realiteten at gøre. Oplevelsen af prægnans fjerner på denne måde den gamle erkendelsesteoretiske tvivl, som hverken den transcendentale syntese eller dialektikken kunne hamle op med. Det hele er meget mere enkelt, end Kant og Hegel tænkte: hvis analysen overhovedet støder på strukturer, så kan dette ikke være tilskrevet analysen selv. Analysen medfører altid bevidsthed om sin egen kontingens, om sin egen åbne indstilling til andre muligheder, og den er netop derfor, når den støder på strukturer, nødt til at tilskrive disse realiteten og ikke sig selv. Netop radikaliseringen af analysens kontingensbevidsthed fører dermed til en indstilling, i hvilken realiteten nødvendigvis indskrives: som reduktion af en fuldstændig åben, ubestemmelig kompleksitet.³⁴

Teorien tillader at se bort fra realiteten, men netop derfor vender dens ambivalens tilbage i forstærket form. Erkendelsen af strukturer og koder indebærer en ontologisering af dem, som ikke levner plads for formidlingens dimensioner.

I Luhmanns spørgsmål om frihedsgrader ligger m.a.o. det der i kogekunsten svarer til »sovsens« problematik (= formidlingen). Den unddrager sig den binære kodering af »det rå« og »det kogte« (»det kogte« og »det stegte«). Brillat-Savarins forbistring af ordsproget (se ovenfor) er derfor et rammende motto for netop strukturalismen. Den korrekte formulering går nemlig på sovsens mysterium: »Koge kan enhver, stege kan enhver, *lave sovs kun den fødte mester*«.

Intertekstens flydende medium er den »sovs«, som disse distinktioner selv frembringer, men som strukturalismen ikke kan tematisere med sine diatoniske midler. Mytens genindskrivning i sig selv producerer med andre ord det ekstraktmiddel, den essens, som ifølge Brillat-Savarin er kogekunstens egentlige hemmelighed: Osmazom'et.³⁵

34. Luhmann: *Sociale Systemer* (1984) Hans Reitzel, København 2000, 329 (*Soziale Systeme*, 379).

35. »Det er Osmazomet, der gør en Suppe god og kraftig og faaer den til at smage lifligt; det er Osmazomet, der frembringer den gyldne Skorpe paa et Stykke stegt Kød, – *rissolerer* det, som det hedder i Fagsproget (...) Ved saaledes først at være blevet »officielt« opdaget paa et Tidspunkt, hvor det allerede i Aarhundreder havde henrykket vore Forfædre, kommer Osmazomet til at indtage en lignende Stilling som Alkoholen, der jo har virket som berusende Middel gennem et Utal af Slægtled, før man gjorde den Opdagelse, at den lod sig fremstille i ren Tilstand gennem Destillation.« Brillat-Savarin: *Smaagens fysiologi*, (1825) Gyldendal 1996, 100.

V. Afrunding

Den fortærende ild er et markant pejlemærke i de verserende debatter om metoder i teologien. Den understreger et spændingsforhold mellem systematisk teologi og eksegesi, som med skiftende accentueringer har bestået gennem hele teologiens historie. Denne strid er et sundhedstegn. De aktuelle rivninger mellem eksegesi og systematik, som bringer de teologiske fag og institutter sammen, er derfor hverken overraskende eller udtryk for en ny situation. Om noget er det nemlig netop som en forløber for den moderne hermeneutik og diverse systemvidenskaber, at *teologien som videnskab* har skilt sig ud fra den klassiske antikke videnskabsforståelse.³⁶ Teologi kan i dette lys forstås som en refleksion fremkaldt af de spændinger, divergenser, uoverensstemmelser og modsigelser, som eksplicit og implicit er givet med dens udgangspunkt i den bibelske tekst. Striden om, hvad denne tekst drejer sig om kan betragtes som teologiens konstituerende »genstand«.

Ifølge Lévi-Strauss er den indianske mytologi trist og diatonisk, fordi kulturens orden betales med tabet af forbindelsen med himlen. Heroverfor mener Hans Jørgen Lundager Jensen, at myten i Det Gamle Testamente rummer et svar nemlig via offerinstitutionen og forestillingen om Jahves nærvær i ilden. Men dette svar eller »gode budskab« forbliver vel at mærke inden for mytens rammer, som forbinder den sociale og den kosmologiske orden.

Afhandlingen fremkalder derfor spørgsmålet, om det forhold mellem myte og logik, som undersøgelsen afdækker, er universelt, eller om det kun gælder i en førmoderne mytisk socialitet. Spørgsmålet er om den alimentære kode også er den latente struktur i den moderne socialitet. En kritik, som ofte har været rejst i forbindelse med strukturalismen, går på, at Lévi-Strauss viderefører en arv fra Rousseau, der lader mytens verden af ædel vildskab og primitiv kollektiv orden træde frem som et økologisk alternativ til civilisationens fordærv og til det moderne samfunds frafald fra mytens ordnede univers.³⁷ *Den fortærende ild* har et tilsvarende sigte, også den vil aktualisere mytens orden og socialitet i en moderne verden gennem opgøret med frelseshistoriens teologier. Afhandlingen plæderer således for at lade myten og religionen vende tilbage som en dybtliggende la-

36. Om denne virkningshistoriske sammenhæng mellem teologien og disse moderne videnskaber kan man læse mere udførligt hos Niklas Luhmann. Jf. Luhmann: *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1977, 257; Luhmann: *Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1997, 542ff.

37. Eksempelvis Odo Marquard: Hos Levi-Strauss »rumort ... allüberall das Rousseau-Interesse am guten Wilden. Und es genügt dann nicht, daß er in der Vorzeit oder den traurigen Tropen lebt: Die Nostalgie transportiert ihn –

tent orden, som vi fortsat kan trække på uanfægtet af modernitet og historie.

Den strukturelle myteanalyse betragter således myten ud fra dens etiologiske funktion, hvilket, som det fremgår af *Den fortærende ild*, er en både frugtbar og berettiget metode. I lyset af hermeneutikken og systemteorien er det imidlertid tvivlsomt, om mytens etiologiske funktioner kan betragtes som grundlag for teologi både i antikkens og i den aktuelle kontekst. I disse sammenhænge har myten allerede – senest ved sin skriftlige fiksering – fået en symbolsk og virkningshistorisk dimension, der overstiger dens oprindelige sociale kontekst og funktion.

SUMMARY:

The article *The Old Testament as a Cookbook* responds to the systematic-theological challenge in Hans Jørgen Lundager Jensen's doctoral thesis on The Old Testament, *The Devouring fire. Structural analyses of narrative and ritual texts in The Old Testament*. The overall interpretation of The Old Testament is based on Lévi-Strauss structural analysis of the social function of myths. According to this theory mythical representations correspond to a cosmological and social order based on universal codes such as fertility and alimentary codes. The article calls attention to the critique of this approach by Niklas Luhmann. Luhmann's view of the religious code gives priority to the deuteronomistic theology of ethics and salvation. Here the radical monotheism implies an abstract and universal code »transcendence-immanence«. This code clears the way for a process of differentiation in which the mythical codes such as »the roasted and the cooked« is reinscribed in the universal code. The article argues in line with Luhmann that this selfreferential process in which the mythical codes are reinscribed in The Old Testament takes place in the deuteronomistic corpus. The all-over conception of The Old Testament that the article maintains is also indebted to Paul Ricœur's biblical hermeneutics. Ricœur's theory of the interplay of biblical genres and of the interre-

37. (fortsat) Zitat: denn die Gegenwart sind zitierende Lebewesen – in die gegenwärtigste Gegenwart. Als der Bruch mit dem Etablierten durch Kleidungs-sitten demonstriert werden sollte, verfiel man nicht zufällig auf den Savage-look: Was da – zottig und bärtig – unter uns weilte und weilt, repräsentiert (auf der Spitze der Modernität) den bon sauvage; es ist nicht so, wie der Irrtum Älteren es suggerieren wolte: da trotten nicht ungepflegte Menschen, sondern gepflegte Zitate: Rousseau-Zitate.« Odo Marquard: »Lob des Polytheismus«: *Hans-Joachim Höhn (ed.): Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Fischer Verlag, Frankfurt/M 1996, 164.

lationsship between writing and oral tradition in The Old Testament texts imply an alternative view of The Old Testament compared to the etiological perspective in structural anthropology and its theological consequences. According to Paul Ricœur The Old Testament does not allow the kind of totalisation of the cosmic and social order of creation, which he finds in Hans Heinrich Schmid, who Hans Jørgen Lundager Jensen is affiliated with. The article does not only call attention to this philosophical critique of a mythical and ritual reading of The Old Testament, it also deals with the meal in The New Testament perspective: the Lords Supper as a meal »of a second order« in relation to the alimentary code in Lévi-Strauss as a meal »of a first order«.

Keywords: Hans Jørgen Lundager Jensen – Old Testament – cook-book – Brillat-Savarin – »osmazom« – Claude Lévi-Strauss – structural analyses – »the roasted and the cooked« – myth – ritual – Niklas Luhmann – transcendence-immanence – writing – orality – »deutero-se« – deuteronomistic theology – Paul Ricœur – biblical hermeneutics – intertextuality – alimentary code – blessing – salvation – the Lords Supper – systematic-theological.

Svar til Carsten Pallesen

LEKTOR, DR. THEOL.
HANS J. LUNDAGER JENSEN

Redaktionen på Dansk Teologisk Tidsskrift har opfordret mig til at vedføje en reaktion på Carsten Pallesens artikel, »GT som kagebog«. Jeg vil svare kortfattet, eftersom det væsentlige af, hvad jeg har at sige, allerede er publiceret tidligere i en mere uformel publikation.¹ Der er mange enkeltheder i CP's artikel, som kunne fortjene en nøjere drøftelse, men hvor yderligere opklaring forud ville være nødvendig. Mit svar her angår kun to punkter: dels min afhandlings forhold til systematisk teologi, dels CP's syn på det væsentlige i GT.

CP går ud fra, at min afhandling angår teologien på en mere overordnet måde, idet den »plæderer for en *mytisk* imod en *frelsesøkonomisk* helhedsforståelse«. Derfor bliver det et centralt spørgsmål, om »strukturalismen som en universel teori kan erstatte eller magte den systematiske teologis traditionelle opgave, nemlig at være den bibelske tros »refleksionsteori« – jf. »om den strukturelle myteanalyse kan løse den systematiske teologis traditionelle opgave, nemlig at være 'konsekvent eksegese' (...) og som i dette tilfælde at være en fyldestgørende gammeltestamentlig teologi.«

Hertil er først at sige, at afhandlingens mellemværende med strukturalismen i alt væsentligt indskrænker sig til den strukturelle myteanalyse, som den er praktiseret inden for forskellige regionale mytologier og andre betydningssammenhænge. Luhmanns kritik, som den er refereret af CP, forekommer mig at vedrøre strukturalismen i bredere forstand, ikke mindst som en sociologisk teori, og som en »-isme«. Strukturalisme i denne forstand – der i øvrigt bør defineres og præciseres – har aldrig foregivet at kunne rivalisere med systematisk teologi.

For det andet og væsentligere kan der ikke drives systematisk teologi med *udgangspunkt* i gammeltestamentlig eksegese, strukturel eller ej. Eksegesen er en kulturhistorisk disciplin, hvis primære opgave er af deskriptiv art (den kan desuden påtage sig sekundære opgaver af forklarende art, men disse forudsætter den deskriptive virksomhed). Den gammeltestamentlige eksegese beskriver primært gammeltestamentlig religion i dens historiske og åndshistoriske kontekst. Institutionelt og videnskabshistorisk udføres denne opgave ofte af afdelinger

1. Det drejer sig om et hæfte med titlen *Hans Jørgen Lundager Jensens doktor-disputats »Den fortærende ild« i tværfaglig belysning*, Arkentryk nr. 126, Forlaget Arken, København 2002.

under teologiske fakulteter, selv om opgaven også kan varetages i andre institutionelle rammer; heri adskiller den sig ikke fra fx kirkehistorie. Den gammeltestamentlige eksegeses *sui generis*-karakter er naturligvis resultatet af en historisk proces, teologiens fortsatte uddifferentiering og arbejdsdeling, og den samme proces har også frembragt systematisk teologi. Den gammeltestamentlige eksegesis fremlægger sine resultater for hvem, der måtte være interesserede, og naturligvis i særlig grad for det teologiske miljø, som huser eksegesen.

GT's religion er naturligvis ikke i sig selv »den bibelske tro«, og for så vidt som systematisk teologi er kristen teologi, må enhver belæring eller inspiration, der vedrører GT eller som fremføres med henvisning til GT, må have en karakter af noget marginalt. Der kan være tale om et indskud i en systematisk teologi, men ikke om noget, der kan udgøre et fundament.

Omvendt gælder det, at den gammeltestamentlige eksegesis har ret til at drive sine undersøgelser uden forhåndsbetingelser eller -garantier. Den kan bekræfte overleverede opfattelser eller anfægte disse. Således har den underkastet konstruktioner som »etisk monoteisme«, »monoteismens universalitetskrav«, »frugtbarhedskulten« osv. en kritisk prøvelse. De fleste af disse skyldes formentlig den gammeltestamentlige eksegesis selv, og prøvelsen er derfor også en eksegetisk selvkritik.² Det står nu til diskussion, om der overhovedet – og i så fald i hvilket omfang – er tale om genuin monoteisme (også dette begreb står til kritisk efterprøvelse) i GT. Det er ikke indlysende, at der skulle være nogen nøjere sammenhæng mellem etik og monoteisme, i hvert fald ikke i den gammeltestamentlige kontekst. Hvis der er noget universalitetskrav i den gammeltestamentlige religion, melder det sig i forskellige indre-gammeltestamentlige sammenhænge og med forskellige grader af insisteren. Kategorien »frugtbarhedskult« som noget væsensforskelligt fra gammeltestamentlig kult og religion i det hele taget er en forvirret kategori, for gammeltestamentlig kult og religion er frem for alt netop dette. Renhed og urenhed bliver ikke symboler for samvittighedens indre dimension i deuteronomismen.

Det er uklart, hvad »deuteronomisternes meget bevidste tilrettelæggelse af myten ud fra den mytetranscenderende kode immanens/transcendens« refererer til. Dette er muligvis Luhmanns forestillinger, men synspunktet er ikke god eksegesis. Hvis »koden« immanens/transcendens ikke kan »repræsenteres i immanensen«, betyder både »ko-

2. Jeg er enig med CP i, at Paul Ricoeurs gammeltestamentlige udlægninger er interessante; men jeg mener i dem at finde en ganske stor lydhørhed over for den aktuelle eksegeses problemstillinger og resultater, og en vilje til at bevæge sig hinsides Ricoeurs eget udgangspunkt i Gerhard von Rads deuteronomistiske gammeltestamentlige teologi.

de« og »transcendens« (og muligvis også »repræsentere«) noget andet, end hvad jeg forbinder med disse begreber. Efter mine begreber er templet med Herligheden (der er mere end køkkenilden) en sådan repræsentation af det transcendent i det immanente. Dette er ikke central deuteronomisme, men dét er til gengæld den fortærende ild på toppen af Horeb, hvorfra Jahve udsiger toraen, hvilket også er en slags myte, der lader det transcendent manifestere sig i det immanente.

Om disse gammeltestamentlige myter om Jahves nedstigning til jorden i øvrigt er gode eller dumme, kan man naturligvis diskutere, hvis man finder disse kategorier sagligt relevante, hvilket man i så fald også kan om en anden og endnu mere radikal fortælling om det transcendentets manifestation i immanensen, nemlig Kristus-fortællingen, der er grundlaget for teologi i antikken og i den aktuelle kontekst, og som må være grundlaget for en systematisk teologi, der vil reflektere den bibelske tro.

Uanset om Gud fortalte en historie, eller mennesker fortalte en historie om Gud, fortalte de en historie, og ingen af dem kunne gøre det uden på fortællingens, dvs. på sprogets og på narrativitetens præmisser, herunder de semantiske koders metaforiske spil. Og disse er hverken arkaiske eller moderne, og det giver ikke mening at historisere dem. Uanset hvad nadveren kan hævdes at betyde, kommer man heller ikke uden om det ikke-trivielle faktum, at kristendommen her formulerer et centralt punkt i den alimentære kode. CP antyder, at tænkning ved hjælp af køkkenet er et før-moderne og dermed irrelevant fænomen. Men dels reflekterer han velopløst videre inden for koden (og det parodierende element skal være ham vel undt), dels er kroppens fortærende omgang med omverdenen endnu ikke umoderne. Ved at urgere det transhistoriske igennem det alimentære undgås til lige en modernisme-triumfalisme, som vel ikke behøver at være den systematiske teologis vigtigste opgave, i betragtning af hvor mange der ellers villigt påtager sig netop dén opgave?

Under alle omstændigheder gør en teologi efter min mening ikke klogt i at etablere sig i en position, der må implicere i bedste fald overbærenhed over for den rituelle praksis, som fortsat er den bibelske tros primære artikulationssted, og som i sin dybdestruktur ikke kan undgå at være ikke kun før-moderne, men uhjælpeligt arkaisk. Heraf gives der forhåbentlig også tilknytningspunkt for en gammeltestamentlig-eksegetisk beskæftigelse med de ikke-deuteronomistiske dimensioner, der blev marginaliseret af den protestantiske teologi i både dens liberale og dialektiske varianter.

Om der så på den strukturelle myteanalyses præmisser kan formuleres en »fyldestående gammeltestamentlig teologi«, er et mangesidet

problem. Hvad menes der her med »teologi«? – og hvad menes der med »fyldestgørende«? Hvis der menes en deskriptiv redegørelse for en relativ systematisk og relativ konsekvent, religiøs tanke- og forestillingsverden (uanset de uomgængelige variationer i henseende til tid og sted i alle henseender: geografisk, socialt, eksistentielt), der er formuleret i GT, og hvis dette er »fyldestgørende«, så formoder jeg, at dette kan lade sig gøre; men det er endnu ikke gjort. Men jeg antager også, at et sådant deskriptivt projekt ikke ville opfylde CP's forventninger til »fyldestgørende«. Og det er i sin orden, så længe forventningerne ikke slår tilbage på den deskriptive anstrengelse og docerer den dens resultater. Til gengæld må man håbe, at den systematiske teologi i CP's udgave vil være genuint interesseret i GT og ikke stille sig tilfreds med repetition af forrige generationers konsensus.

SUMMARY:

This response to Carsten Pallesen's article emphasizes the different tasks of systematic theology and Old Testament exegesis. Exegesis, traditional or structural, may be an inspiration for Christian theology, and this is also one of the objects of my dissertation *Den fortaerende ild*, but it cannot lay the foundation for it. Exegesis has revised traditional conceptions concerning »ethical monotheism«, »fertility cult«, etc. and warns against an over-evaluation of the importance of deuteronomism for an understanding of the Old Testament as a whole.

Keywords: Carsten Pallesen – Niklas Luhmann – structural study of myth – Old Testament Theology – deuteronomism.

Johannesevangeliets identitetskonstruktion¹

AF CAND. THEOL.
CHRISTINA PETTERSON

Evangelierne udtrykker særlige kristologiske og soteriologiske fortolkninger, der er bestemt af den enkelte forfatters interesser. Dette gør sig ikke mindst gældende for Johannesevangeliet, der i meget høj grad synes at være styret af et andet formål end synoptikerne. Denne artikel skal redegøre for den johannæiske menigheds selvforståelse, som den kommer til udtryk i de johannæiske særtræk, der er med til at tegne et helt andet billede af Kristusbegivenhedens betydning end den, vi kender fra de synoptiske evangelier. Fortolkningsparadigmet er apokalyptisk, idet nogle af de traditionelle fortolkningsproblemer løses ved at anskue evangeliet fra denne vinkel. Der vil blive argumenteret for, at de johannæiske særtræk skal bruges som fortolkningsled i konstruktionen af den johannæiske menigheds identitet, der på en eller anden måde er truet. At dette er evangeliets overordnede formål, er det synspunkt, som jeg vil belyse gennem nogle udvalgte karakteristika i evangeliet.

Først vil jeg redegøre for evangeliets apokalyptiske verdensbillede samt perspektivere Jesu rolle og den præsentiske eskatologi ud fra dette verdensbillede. Dernæst følger en mere detaljeret undersøgelse af Parakletens rolle og forholdet mellem Jesus, Parakleten og evangelisten. Til sidst nogle overvejelser omkring yndlingsdisciplen og dennes rolle i evangeliet, idet denne figur fremhæves kraftigt i forhold til Simon Peter, hvilket er en omstændighed, der må have sin særlige pointe.

Johannesevangeliets verdensbillede

Forfatteren til Johannesevangeliet anses for at være bekendt med den synoptiske tradition og følger denne traditions overordnede ramme-fortælling. Johannesforfatteren begynder sit evangelium med en prolog, der følges af mødet mellem Jesus og Døberen, og evangeliet slutter med Jesu korsfæstelse og opstandelse.² Indholdet er dog meget anderledes, og den fundamentale årsag hertil er det apokalyptiske

1. Denne artikel er baseret på mit speciale, *Menighedsidentitetens Ætiologi*, Københavns Universitet 2000.

2. Kapitel 21 regnes sammen med 7,53-8,11 for en senere tilføjelse.

verdensbillede,³ som evangeliet beherskes af. Dette ses i den overordnede dominans af den transcendent sfære, der introduceres i prologens ἐν ἀρχῇ. Med den kraftige vægtlæggen på denne transcendens konstrueres en ontologisk dualisme, der overvindes i 1,14: »ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ...«, idet λόγος er den transcendent sfære og σὰρξ den materielle, der bliver et ved ἐγένετο.

Mødet mellem disse to verdener er ikke et unikt johannæisk fænomen,⁴ hvilket forfatteren må være klar over, siden Jesus i 3,13 siger, at ingen er steget op til himlen, undtagen Menneskesønnen, der er steget ned. Dette betyder, at det Jesus åbenbarer, er dén himmelske virkelighed. Derved gøres åbenbaringen eksklusiv, og denne eksklusivitet får det guddommelige sandhedsstempel, eftersom det er Jesus, der taler, og han er den guddommelige λόγος, der blev kød. Dette kvalificerer menigheden som de eneste indehavere af guddommelig indsigt og dermed afvises det, at andre skulle være i besiddelse af guddommelig indsigt på baggrund af en himmelrejse. Jesus er altså den eneste åbenbarer af den transcendent sandhed, hvilket understreges i brugen af ordparret ἀναβαίνειν/καταβαίνειν, der skal minde om den transcendent sfæres konstante tilstedeværelse i Jesus.

Åbenbaringens eskatologiske indhold

Indholdet i denne åbenbaring er ifølge den bultmannske parole kun, at han er åbenbareren.⁵ Der er dog også et stærkt eskatologisk indhold i hans åbenbaring, mere præcist at den, der tror ham, har evigt liv, mens den, der ikke tror ham, skal for dommen (3,18; 5,24-25). Dette synes måske ikke at være noget enestående, men det har stor betydning for forfatteren, idet den troendes identitet samt det at tro er en del af forfatterens måde at definere sin menighed på. Det at tro på Jesus synes ikke at være noget, der tilkommer hvem som helst, det er snarere en særlig evne, og evangeliet præsenterer os for det ene negative eksempel efter det andet. Dette hænger sammen med et gennemgående motiv i Johannesevangeliet: At tro på Jesus skal være givet én af Gud (6,37.44.65). Denne determinisme indskrænker kredsen af de

3. Dermed ikke sagt, at evangeliet er en apokalypse, men at evangeliet anskuer verden på den måde, der er karakteristisk for apokalyptikken. Jf. »A worldview is not tied to any one literary form, and the apocalyptic worldview could find expression in other genres besides apocalypses.« John J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London & New York: Routledge Publishing, 1997, s. 8.
4. Det er netop et særtræk ved apokalyptikken, jf. John J. Collins, »Introduction: Towards the Morphology of a Genre« i *Semeia* 14, (1979): 1-20, s. 9.
5. Rudolf Bultmann, »Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums« i *ZNW* 24 (1925): 100-146, s. 102.

sande troende, og således har forfatteren gjort klart, at der for ham er tale om at være udvalgt til at tro på Jesus, og at Jesus udelukkende er kommet for at kalde dem, der er forudbestemt til ham af Gud.

For at forstå, hvad forfatteren mener med at tro på Jesus, må der gribes tilbage til prologen. Når Jesus er Guds inkarnerede λόγος, indeholder han både den transcendent og den materielle sfære, hvilket også hans ord og tegn gør.⁶ Således bliver Jesus, hans ord og tegn de jordiske formidlere af hans guddommelighed. Ved hjælp af denne ontologiske dualisme bliver hvert møde med Jesus en udvælgelsesproces, hvor den enkeltes opfattelse af Jesus er bestemmende for den enkeltes frelse. Hvis man ser formidleren og ikke det, der formidles, skal man dømmes på den yderste dag, idet ens erkendelse ikke flytter sig fra den materielle sfære. Ser man derimod den helhed, der formidles, er man i besiddelse af den indsigt, der udvirker en genfødsel, som betyder, at man er frelst (3,3). Denne præsentiske eskatologi står side om side med den klassiske futuriske eskatologi (5,24-29), der i Johannesevangeliet er mindre udtalt. Der er tale om en yderste dag, hvor alle skal opstå til dom eller frelse (5,29), samt en forestilling om, at Jesus vil rejse den troende på den yderste dag (6,40). Her har vi altså eskatologien som afslutning på historien, ganske som i de synoptiske evangelier.

Den dobbelte eskatologi i Johannesevangeliet

Umiddelbart synes de to eskatologier at udelukke hinanden, idet de bliver to punkter på en historisk akse, der ekskluderer hinanden. Det engelske udtryk *realised eschatology*, som Charles Dodd introducerede i 1953⁷, indeholder, i bagklogskabens lys, en mulig løsning, som går tabt i den danske oversættelse realiseret eskatologi. Dette ordvalg udelukker nogle af de nuancer, der er i det engelske ord *realise*. Vægten i det danske ord realisere ligger på betydningen virkeliggøre, men det engelske *realise* rummer også indsigt og erkendelse. Anskuet fra denne vinkel udelukker de to eskatologier ikke hinanden, idet den præsentiske eskatologi bliver til en særlig indsigt, som menigheden har del i,⁸ og som gør, at de kan betragte sig selv som frelste. Dette betyder, at den præsentiske eskatologi er en bevidsthedstilstand, en kognitiv frelse, der befinder sig på den vertikale akse i det kosmiske rum, og ikke på den horisontale akse. Evangeliet bibeholder altså

6. Se også G.B.Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, London: Duckworth, 1980, s. 104f.

7. Charles H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1968, s. 296.

8. Jeg vil gerne takke lektor, cand. theol. Henrik Tronier for denne idé.

uforandret omend nedprioriteret det jødisk-kristne syn på en dommedag som Guds endelige indgriben i historien.

I mødet med Jesus kortlægges, hvem der frelses, og hvem der ikke frelses. Den, der tror, bliver frelst, og evnen til at tro bliver givet en af Gud. Der er ingen positive udfald af konfrontationerne med Jesus i evangeliet.⁹ Dialogerne viser gang på gang, at Jesus misforstås både af modstanderne og disciplene, der bortset fra den elskede discipel forekommer at være usædvanligt dumme selv efter markinsk målestok. De krav, som Jesus stiller til den troende, kan ses som menighedens selvforståelse, der formuleres som kriterier, der lægges i munden på Jesus. Derved skaber menigheden et billede af sig selv som de »ægte disciple«, der bliver en eksklusiv gruppe med et meget esoterisk præg. Så når Jesus siger: »Sandelig, sandelig siger jeg jer: Den, der hører mine ord og tror ham, som har sendt mig, har evigt liv...« (Joh. 5,24), så er det menigheden, han taler om. Menighedens medlemmer er de eneste, der lever op til de krav, der stilles, og som tror på Jesus på johannæisk vis, og de er dermed også dem, der har evigt liv.

Menigheden er altså de eneste, der er indbefattet i den præsentiske eskatologi, der således har en identitetsskabende funktion, idet den forklarer, at den johannæiske menighed er udvalgt af Gud til at tro på Jesus (6,44.65) på den sande måde (3,18-20). De er de udvalgte (15,16) i en verden, der har en anden opfattelse af godt og ondt, rigtigt og forkert, men menigheden forsikres om (15,19), at verdens opfattelse af tingenes tilstand hører mørket og verden til. De dualistiske begrebspår (lys/mørke; kød/ånd; af denne verden/ikke af denne verden, osv.) tjener til at definere menigheden over for verden, med hvilken menigheden er i uoverensstemmelse.

»Dualism is obviously highly compatible with a sectarian ideology. It provides a way of explaining why the truth, as the sect sees it, is utterly rejected by others, even those who profess to worship the same God ...«.¹⁰

Dualismen har altså en afgrænsende funktion i Johannesevangeliet, idet dualismen identificerer menigheden og på samme tid bestemmer menighedens modstandere med den i dualismen indeholdte negative modsætning, uden at dogmet om det udvalgte folk brydes.

Det er således Guds vilje, at den johannæiske menighed skal tro på Kristus (6,44.65), og det er også Guds vilje, at menigheden skal forfølges (15,18-21). Der er gjort et meget stort stykke arbejde for at forklare, at menigheden er Guds udvalgte. Dette peger på, at det mod-

9. Måske med undtagelse af den blindfødte i kap. 9.

10. Collins, *Apocalypticism*, s. 44.

satte synes at være tilfældet, altså at menigheden er udstødt i den historiske materielle verden. Den ekstreme accentuering af determinisme og præsentisk eskatologi er udtryk for, at forfatteren ønsker at forstærke isolationen og vende den til noget positivt for menigheden, der bliver de frelste i en fordømt verden. Menigheden er i besiddelse af en særlig indsigt, der gør, at den kan betragte sig selv som frelste. Derved fremhæves den præsentiske eskatologi på bekostning af dommedag, fordi det er her og nu problemerne er, hvis løsning ikke længere kan skydes ud i en ubestemt fremtid. Anskuet således bliver hele evangeliet en bearbejdelse af kognitiv dissonans,¹¹ der overvindes ved at skabe en bevidsthedstilstand for menigheden, et rum, hvori de er de udvalgte og de frelste og besidder den rette forståelse af verdens sammenhæng.

Talestoffets legitimationsfunktion

Da dualismen, determinismen og den præsentiske eskatologi giver udtryk for en radikaliseret af frelsen, er det vigtigt indadtil, at denne tolkning legitimeres. Hertil tjener den omfattende mængde talestof, der findes i Johannesevangeliet. I talestoffet indgår gang på gang de tre ovennævnte elementer, hvorfor der kan argumenteres for, at talestoffet tjener til at omfortolke en given situation. Fx frem for at fabrikere en helt ny nadverindstiftelse undlader forfatteren den traditionelle pagtsfortolkning og tilbyder i stedet sin egen fortolkning et andet sted i evangeliet (6,26ff). På denne måde omfortolkes traditionen i det johannæiske talestof. Subjektet for dette talestof og dermed omfortolkningen er Jesus. Derved legitimeres omfortolkningen ved selveste Guds λόγος. Den transcendent sfære er dermed en vigtig faktor for forfatteren, fordi den udgør et fortolkningsrum,¹² der giver mulighed for frigørelse fra traditionen. Johannesforfatteren har via Jesus forsikret sin menighed om dens eksklusivitet og dens frelse ved hjælp af dualisme og den præsentiske eskatologi med dens implicite determinisme. Menighedens situation er åbenbart af så ugunstig karakter, at bevidstheden om dens særstatus og frelse er yderst vigtig.

11. Teorien om kognitiv dissonans er udviklet af Leon Festinger i Leon Festinger et al. *When Prophecy fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World*, New York: Harper & Row 1956, og er videreudviklet af J. Gager i nytestamentlig sammenhæng, dog ikke i forbindelse med Johannesevangeliet, i John Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, New Jersey: Prentice-Hall, 1975.
12. Henrik Tronier, »Apokalyptikkens historiefilosofi. Erkendelse og historiekonstruktion i Dyreapokalypsen, Første Enoksbog 85-90« i Geert Hallbäck og John Strange (eds.), *Bibel og historieskrivning*. (FBE 10), København: Museum Tusulanums forlag, 1999: 140-161, s. 158.

Dette er temaet i evangeliets første tolv kapitler, der kan karakteriseres som en ætiologi om menighedens grundlæggelse og identitetsskabelse. Menighedens opretholdelse efter Jesu død bliver genstand for anden del (13-20), hvor parakletfiguren er en væsentlig faktor for forståelsen af den johannæiske menighed.

Parakletens rolle i identitetskonstruktionen

Parakleten introduceres i afskedstalerne (13-17), der omhandler disciplenes livsførelse efter Jesu bortgang. De fem paraklettekster (14,15-17; 14,25-26; 15,26-27; 16,8-11; 16,12-13) definerer og legitimerer Parakleten som sendt af Faderen og redegør for de forskellige aspekter af hans funktion i menigheden. Disse tekster er meget vigtige for forståelsen af menighedsidentitetens konstruktion, hvorfor de følgelig vil blive behandlet mere detaljeret end det foregående.

I 14,15-17 introduceres en anden talsmand ἄλλον παράκλητον, som Jesus vil bede Faderen om at give til disciplene. Denne talsmand er sandhedens ånd, som verden ikke kan tage imod, fordi den hverken ser eller kender ham. Parakleten, sandhedens ånd, bliver sendt fra Faderen, hvilket er en dobbelt garanti for formidlingens ægthed, fordi ånden kommer fra Faderen, og fordi den er sandhedens ånd. Dette giver indtryk af, at det er den ultimative sandhed, der sendes. Adjektivet »ἄλλον« gør læseren opmærksom på, at Jesus selv var en paraklet, og at sandhedens ånd vil fortsætte Jesu funktion, hvilket er at formidle Faderens lære. Tanken om ubegribelighed er et særdeles velkendt tema i evangeliet, hvor det introduceres i prologen (1,10-11), og følges op i dialogerne, hvor Jesu guddommelighed er uerkendbar for verden. Den fulde konsekvens af dette drages i 14,18-20, hvor Jesu parusi ikke er begribelig for verden, men kun for de troende. Således anvendes ubegribelighedsmotivet til at kvalificere menigheden som særligt indsigtfuld over for en uforstandig verden. Derved bliver menigheden den eneste, der besidder sandheden.

I 14,25-26 anføres Parakletens første funktion: At lære og minde om Jesu ord. Dette er en paraklettekst, der er fundamental for forståelsen af parakletfigurens betydning for de troende, idet den fortæller, at Parakletens første funktion er udlægning af Jesu ord. Det at disciplene først får den fulde erkendelse om Jesu ord og deres betydning efter Jesu død (fx 2,17), afspejler den samme metode, der anvendes i Lukasevangeliets Emmausberetning (Luk. 24,13-35), hvor den opstandne Kristus udlægger skrifterne for to disciple og forklarer dem, at Kristus ifølge skrifterne skulle lide døden og gå ind i sin herlighed. I Lukasevangeliet legitimeres det frelseshistoriske perspektiv af den opstandne Kristus, og på samme måde legitimeres Johannesforfatterens kristologi og soteriologi af Jesus ved Parakleten. Dette betyder

også, at denne særlige udlægning af Jesu ord påberåber sig den Hellige Ånd (14,26) og den guddommelige sandhed (14,17).

I 15,26-27 noteres vidnesbyrdet som Parakletens anden funktion. Han/den skal sammen med disciplene vidne om Kristus, for de var med ham fra begyndelsen. Her ser vi en dobbelt begyndelse, idet den begyndelse, som Parakleten var med fra, er den transcendent verdens begyndelse (1,1), og den begyndelse, som disciplene var med fra, er Johannes Døberens vidnesbyrd i den materielle verden. Kravet om at være med fra begyndelsen er også et krav, der stilles til apostlene i Acta 1,21-23, og som tjener til at sikre det visuelle vidnesbyrd, sådan at der altid kan henvises til en, som var samtidig med Jesus, som havde set ham og kunne vidne om hans liv, død og opstandelse. I Johannesmenigheden har man således det visuelle materielle vidnesbyrd ligesom i Lukasevangeliet, men man har desuden det transcendent vidnesbyrd. Hvor det i evangeliet er Jesus, der skal vidnes om, er det faktisk Jesus-tolkningen, der vidnes om, hvorfor evangelisten også påberåber sig himmelsk vidnesbyrd for at understrege, at denne tolkning er den rigtige.

Parakletens tredje funktion er ifølge 16,8-11 at afdække verdens skyld, idet han skal overbevise verden om synd, retfærdighed og dom forstået som forfatterens tolkning af disse begreber. Dette kan sammenlignes med Jesu monolog i 3,18-21, hvor dommen indtræffer med lysets komme til verden, fordi lyset afslører menneskets gerninger. På denne måde forsikres disciplene om, at forholdene ikke ændrer sig på trods af Jesu bortgang. Der vil stadig være en verden, der afviser deres tro, og dette vil stadig være en synd, fordi verden afviser sandheden, den guddommelige sandhed, som kun de troende sidder inde med. Verden er ikke i stand til at erkende denne sandhed. Det vil sige, at det forhold mellem den transcendent og den materielle verden, som blev påbegyndt af Jesus i 1,14, opretholdes.

16,12-13 er det sidste parakletafsnit, og det indeholder løftet om vejledning og forkyndelse. Forkyndelsesfunktionen sikrer i Johanneevangeliet kontinuiteten af de troendes lære, i og med at enhver udvikling af et givent dogme kan påberåbe sig Parakletens indflydelse.

Paraklet/Jesus/evangelist

Forholdet mellem Parakleten og Jesus har Rudolf Bultmann undersøgt grundigt. Han kommer frem til, at deres funktioner er ens. Ud fra dette argumenterer han for, at Parakleten er en parallelfigur til Jesus, hvilket er grunden til den snævre sammenhæng mellem dem.¹³ Parak-

13. Rudolf Bultmann, *Das Johanneevangelium*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht¹⁹, 1968, s. 437.

leten vil altså fortsætte Jesu arbejde og støtte og trøste den lille menighed, vejlede, vidne og give dem ret i, at alt, hvad de mener om sig selv, er guddommeligt bevist. Denne funktion, mener jeg, udføres af endnu en instans: Evangeliet selv. Forfatteren udlægger sin egen tekst igennem evangeliet og kommer med forklaringer på Jesusord (2,21; 6,6.64; 7,39; 11,13.51-52; 12,33; 13,11). Evangeliet vidner ligeledes om Jesus som det inkarnerede λόγος og indeholder både det materielle vidnesbyrd (1,29-34) og det transcendent (1,1-18). Evangeliet blotlægger verdens skyld, idet det gang på gang nævner de mislykkede forsøg på at tro på Jesus og afvisningen af ham og dømmes ud fra aksiomet i 5,24-25. Endelig forkynder teksten sit helt eget budskab, idet det er forfatterens implicite fortolkning, der gøres rede for, hvilket vil sige, at det er hans kristologi og soteriologi, der udtrykkes. Således er Parakletens/Jesu funktioner de samme som de opgaver, evangeliet varetager.

Eftersom Parakleten og evangelisten funktionelt er identiske, er det usandsynligt, at løftet om Parakleten stammer fra Jesus. Hvor det i evangeliet er Parakleten, der er den sekundære konstruktion (ἄλλον παράκλητον), bygget op over Jesusfigurens egenskaber, må det uden for evangeliets litterære verden nødvendigvis være Jesusfiguren, der er den sekundære konstruktion, baseret på Parakletens funktion som identitetsskaber og menighedsopretholder. Med andre ord lægges Parakletens tolkning af Jesus i munden på Jesus, sådan at det er Jesus, der i evangeliet skaber menighedens identitet, hvorfor man kan tale om evangeliet som en identitetsætiologi.

Jeg vil give Bultmann ret i, at der er en snæver sammenhæng mellem Jesus- og parakletfiguren i Johannesevangeliet, men jeg mener, at det nærmere er Jesus, der i evangeliet gives Parakletens egenskaber. Parakletens udlægning af Jesu liv i den historiske, materielle virkelighed danner grundlaget for den efterfølgende fiktive konstruktion i evangeliet, idet Parakletens egenskaber og fortolkning gøres til Jesu egenskaber og fortolkning. Derpå lover Jesus, at Parakleten kommer for at fortsætte Jesu virke, således at Parakleten får autoritet fra Jesus i evangeliet. Dermed legitimeres hans rolle i den historiske, materielle virkelighed, og derfor er der konsensus mellem de to figurer, fordi de overordnet er den samme.

Eftersom Parakleten og evangeliet har identiske funktioner, må der være en sammenhæng mellem Paraklet og forfatter. Om Parakleten er evangelisten selv, er umuligt at sige, men der er sandsynligvis tale om en konkret person, et karismatisk individ, der formentlig har påberåbt sig Helligåndens indflydelse og udlagt Jesustraditionen for menigheden. Det vil sige, at Parakleten forklarer menigheden den transcendent orden, eller rettere fortolker menighedens situation ind i Jesus-

traditionen ud fra et transcendent synspunkt, som han er i besiddelse af. Parakleten er altså formidler af transcendent viden, der er meget gunstig for hans menighed (hvilket højst sandsynligt altid er tilfældet). Her er en sammenligning af Parakleten med Retfærdighedens Lærer oplagt, idet hans opgave er at udlægge GT i sin egenskab af at have indsigt i transcendent sandhed.¹⁴ Således bliver traditionsfortolkning en fællesnævner for disse to skikkelser, hvis udlægningsevne kan sammenlignes med apokalyptikkens *angelus interpres*. Disse tre er repræsentanter for skriftgrupper, der udmærker sig ved at være i besiddelse af et apokalyptisk verdensbillede og i forlængelse heraf at inddrage den transcendent sfære i deres fortolkningssystem. I alle tre tilfælde er der tale om en skikkelse, der er i stand til at etablere en transcendent orden i en kaotisk verden og derved tolke det jordiske liv fra den transcendent synsvinkel for at støtte sin menighed/gruppe.¹⁵

Yndlingsdisciplens funktion

Disciplen, som Jesus elskede, er en meget omstridt figur. Diskussionen drejer sig i hovedtræk om, hvilken af de tolv disciple, han er, eller om han er en person uden for tolv-kredsen, eller om han overhovedet har eksisteret.¹⁶ Når denne disciple kun figurerer i sidste halvdel af evangeliet (13,23ff.), sætter det spørgsmålsteget ved hans konkrete eksistens i Jesu egen tid. Dette anfægter dog ikke hans værdi på det bevidsthedshistoriske plan. Hans fremtrædende rolle som litterær frontfigur i evangeliet skal vise, hvor betydningsfuld hans rolle er i evangeliets historiekonstruktion, idet hans tilstedeværelse og vidnesbyrd (19,35) skal give evangeliet et skær af autenticitet.¹⁷ Han er Jesu yndlingsdiscipel og står som sådan i et konkurrenceforhold til Simon Peter. Han er den ideelle disciple og øjenvidne (19,26-27; 20,8), hvorved han bliver den johannæiske ækvivalent til Matthæus-

14. Se bl.a. 1QpHab II, 6b-10a; VII, 4-5a.

15. For apokalyptikkens vedkommende se Tronier, »Apokalyptikkens Historiefilosofi«, og idem »Om engle og den sunde fornøft - Angelus Interpres og Logos« i Niels Peter Lemche og Mogens Müller (eds.), *Fra Dybet, FS John Strange*. (FBE 5), København: Museum Tusulanums forlag, 1994, s. 253-273 og for Qumranskrifternes vedkommende se Bodil Ejrnæs, »Peshar-litteraturen fra Qumran« i Niels Hyldeahl og Thomas L. Thompson (eds.), *Dødehavsteksterne og Biblen*. (FBE 8), København: Museum Tusulanums forlag, 1996, s. 27-40 og Håkan Ulfsgård, »Rättfärdighetens Lärare och Qumranförsamlingens historia. En kort skiss över problematiken« i *ibid.* s. 129-157.

16. Se sammenfatningen af debatten hos Raymond E. Brown, *Introduction to the New Testament*, New York: Doubleday, 1997 s. 369.

17. Han tilskrives forfatterskabet i Johs. 21, men dette kapitel betragtes som sekundært stof, se også C. H. Dodd, *Interpretation*, s. 290; Brown, *Introduction*, s. 365-368 og Bultmann, *Johannevangelium*, s. 542-547.

og Lukasevangeliets Simon Peterfigur, der til gengæld ikke har en høj stjerne i Johannesevangeliet. Yndlingsdisciplens tilstedeværelse skal forankre menighedens lære i Jesu egen tid, hvilket er den samme funktion som Lukas- og Matthæusforfatteren tilskriver de tolv disciple/apostle.

Det vigtigste vedrørende denne discipels identitet er efter min mening, *at han ikke er Simon Peter*. Ved at sætte en anden discipel højere end Simon Peter omfortolkes den konventionelle magtstruktur, idet Simon Peter traditionelt anses for at være disciplenes leder og en frontfigur i den jersalemitiske menighed.¹⁸ Denne omfortolkning af magtstrukturen kan ses som en omfortolkning af autoritet, således at forfatteren vil vise, at han og den menighed, han repræsenterer, ikke underkaster sig den autoritet, der er repræsenteret ved Simon Peter.¹⁹ Det ses i udeladelsen af Zebedæussønnerne og den grænseløse uforstand, der tilskrives Simon Peter, hvilket kan ses som tegn på, at Simon Peter og det, han repræsenterer, bestemt ikke har en fremtrædende rolle i den johannæiske menighed. Sammenholdes dette med den johannæiske accentuering af λόγος-kristologien, soteriologien og determinismen, synes der at fremstå tegn på en intern kristen konflikt. Denne konflikt kan være af alle mulige arter: Sakramental (6,66),²⁰ kristologisk (7,40-44) eller hierarkisk/autoritær (10,1-19; 13,12-17). Konfliktens kerne må dreje sig om fortolkning og fortolkningsautoritet, siden Johannesforfatteren gør så meget ud af at omfortolke, hvilket peger på, at den eksisterende fortolkning ikke er tilfredsstillende. Der kan altså være tale om konkurrerende fortolkninger, der resulterer i en konflikt, som ikke kan være faldet ud til den johannæiske menigheds fordel. Dette spores i evangeliets understregning af menigheden som en udvalgt skare, der er i besiddelse af sandheden, hvilket vil sige den rette fortolkning og forståelse af Kristusbegivenheden. Denne fortolkning gives den højest mulige legitimation, nemlig Jesus, der som Sønnen taler på Faderens vegne. Således vender forfatteren en tilsyneladende negativ identitet til en positiv, og traditionens nye klæder danner grundlaget for menighedens selvopfattelse.²¹ Evangeliet fremstår som en virkelighedsflugt fra sin

18. Som det kommer til udtryk i bl.a. Gal. 2,9.

19. Jerome Neyrey mener også, at den johannæiske menighed står i opposition til Simon Peter, men når dog frem til denne konklusion ad andre veje i *An Ideology of Revolt. John's Christology in Social-Science Perspective*, Philadelphia: Fortress Press, 1988.

20. Brown, *Introduction*, s. 336.

21. Se også Wayne Meeks, »The Man from Heaven in Johannine Sectarianism« i *JBL* 91, (1972): 44-72, s. 70: »One of the primary functions of the book, therefore, must have been to provide a reinforcement for the community's social identity, which appears to have been largely negative.«

historiske, materielle omverden, via den præsentiske eskatologi og ind i det kognitive, transcendent rum, som forfatteren har skabt, hvor den rette orden er etableret, og hvor den johannæiske selvforståelse er i stadig bekræftelse. Derved afløses den kognitive dissonans af en kognitiv konsonans, hvormed konstruktionen af den johannæiske menighedsidentitet er fuldført.

Konkluderende bemærkninger

Johannesmenighedens identitetskonstruktions umiddelbare kontekst har jeg valgt at tolke som en kristen kontekst, hvilket er et standpunkt, der kan diskuteres. Det kan overvejes om identifikationen udelukkende eller overhovedet grunder i kristne konflikter. En indvending mod, at identifikationen udelukkende skal ses i forhold til andre kristne er ganske legitim, idet jødernes rolle i denne fortolkning er påfaldende underbelyst. Dette skyldes jødernes besynderlige rolle i Johannesevangeliet, hvor der dels synes at være tale om en distancering i forhold til jødedommen,²² dels er tegn på, at forholdet til jødedommen ikke er uden problemer.²³ Denne dobbelte rolle, mener jeg, er tegn på, at jøderne ses som symbol på dem, der afviser den johannæiske teologi.²⁴ Jeg vil på ingen måde afvise, at der polemiseres mod jøderne i Johannesevangeliet, men mit synspunkt er, at den *udslagsgivende* konflikt, som er årsag til den krise, der afføder evangeliets affattelse, er kristen. Dette standpunkt begrundes med Johannesforfatterens bevidste afstandtagen fra den synoptiske tradition, hvilket peger på at denne, for synoptikerne fælles, kristne tradition ikke er en, som Johannesforfatteren tilslutter sig.

Det burde stå klart, at jeg ikke kan tilslutte mig et standpunkt, der hævder, at identifikationen udelukkende er rettet mod jøder, og overhovedet ikke grunder i kristne konflikter. Jeg mener, at der er diskrepans mellem forestillingen om, at det udelukkende er et jødisk samfund, der polemiseres imod, og de fundamentale kristne temaer, der er indeholdt i det johannæiske fortolkningskompleks. Determinismen, den præsentiske eskatologi og omfortolkningen af den synoptiske tradition peger i høj grad på et forsøg på radikaliserings af og løsrivelse fra udgangspunktet. Den implicite selvforherligelse af johannæisk rettroenhed på bekostning af samtlige skæbner i evangeliet er ligeledes en faktor, der viser et meget afgrænsende mønster. Jeg men-

22. »I siger«, »jeres lov« osv., se fx 7,19-24; 8,17; 10,34 samt manglen på skellen mellem de forskellige partier indenfor jødedommen, her er det begrænset til farisæere, yppersteprester og jøder.

23. Jf. de tre omtaler af udelukkelsen fra synagogen i 9,22; 12,42; 16,2.

24. Bultmann, *Johannesevangelium*, s. 59.

er derfor, at en afvisning af Johannesevangeliets teologi som sekterisk er yderst tvivlsom.²⁵

SUMMARY

This article focuses on the identity-crisis suffered by the community behind the gospel of John, and the attempt made by the author of the gospel to overcome this crisis. The point of departure is the apocalyptic worldview, dominant throughout the gospel. The supramundane viewpoint inherent in this worldview is claimed by the author in the prologue and enables the author to reinterpret the Jesus-tradition, thus asserting his interpretation to be the divine truth. In the gospel of John the mediator of divine truth is the Johannine Jesus who, as the divine λόγος, provides a solid warrant for the Johannine interpretation, focused on creating a positive identity for the Johannine community as Gods elect. The apocalyptic worldview enables the author to employ various motifs in this identity-construction. Realised eschatology, one of the main themes in this construction, is seen as a salvational state of mind exclusively within the community, mediated through Jesus. Determinism and dualism, inherent in this eschatology are also motifs, which qualify the Johannine community as the elect. Finally, the Paraclete is seen as a historical person, the mould in which the Johannine Jesus is shaped. This makes the Paraclete the actual mediator of divine truth and thereby the founder of the Johannine community identity, which can be characterised as sectarian.

Keywords: Gospel of John – apocalyptic worldview – realised eschatology – sectarian identity – Paraclete

25. Se fx Thomas Brodie, *The Quest for the Origin of John's Gospel*, New York: Oxford University Press, 1993 s. 149-152 og Johannes Nissen, »Johannesevangeliet« i *Gads Bibelleksikon* I, s. 383, der begge mener at Johannesevangeliets teologi ikke er sekterisk.

Radical orthodoxy

En præsentation

DOCENT, DR. THEOL.
ANNA MARIE AAGAARD

»Radical Orthodoxy« har vundet hævd som henvisning til nogle teologiske positioner, der har været stærkt omdebatteret i de senere år. Anmeldelser i hobetal og hele numre af renommerede tidsskrifter og flere seminarer har beskæftiget sig intensivt med en »ny teologi«, der hævder at være »radikal« uden at være revolutionær og »orthodoks« uden at være restaurativ. Skønt *Radical Orthodoxy* bruges som selvbetegnelse på begge sider af Atlanten, og selv om udtrykket i dag mere henviser til teologisk interessefællesskab end til en afgrænset bevægelse, giver det kun mening, når det også refererer til en gruppe af først og fremmest britiske teologer. Essaysamlingen *Radical Orthodoxy. A New Theology* (Routledge 1999) viser med tydelighed de fleste bidragsyderes tilknytning til Cambridge; manifestets udgivere, John Milbank, Catherine Pickstock og Graham Ward, er det intellektuelle centrum.

I 1990 udgav John Milbank *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (Blackwell), hvis teser danner afsæt for Radical Orthodoxy. Den bog vender jeg tilbage til. Essaysamlingen *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture* (Blackwell 1997) afsøger derefter på en lang række felter (Arche; Logos; Christos; Pneuma; Ethos; Polis) rækkevidden af en position, der situerer al virkelighed teologisk. Ifølge Milbank har ingen diskurs nogen »sækular« eller »videnskabelig« autonomi i forhold til teologi, men omvendt har teologi ikke noget at tale om uden om det skabte, d.v.s. umedieret af sprog og kultur. Teologi kan kun tale i lånt tonefald – men (ifølge titlen »The Word Made Strange«) teologi må tale, så det gør en afgørende forskel for det lånte. »For at tale om Gud må (menneskelig fornuft) tale om noget andet. Dens tale om Gud er i realiteten den eneste forskel den gør til talen om alt muligt andet«. ¹

Catherine Pickstock's *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Blackwell 1998) er en filosofisk tour de force med en meget enkelt tese. Denne går ud på, at moderne tænkning skaber størst afstand til middelalderen ved sit forsætlige brud mellem

1. John Milbank, »The Programme of Radical Orthodoxy«, i *Radical Orthodoxy? - A Catholic Enquiry* (Laurence Paul Hemming ed.), Ashgate: Aldershot 2000, 34

mellem Skaber og skabning, tid og evighed. Som logikken i denne tænkning blev udfoldet i løbet af den moderne tid, blev den virkelighed, der var tænkt som det skabtes autonome territorium, til intet. Det er nu i sen- eller postmoderniteten kun muligt at genvinde konkret og finit virkelighed ved at modtage den i lovprisning af Skaberen som al værens udgang og opfyldelse. »Tid kan kun bekræftes gennem den liturgiske handlen, der modtager tid fra evighed som gave og tilbagegiver den til evighed som et offer« (118).²

Argumentationen for denne tese begynder med Pickstock's dekonstruktion af Derrida's læsning af Faidros. Hvor Derrida gør Sokrates' filosofiske »erotic gaze« til »a gaze of mastery« er den filosofiske eros for Platon (i modsætning til sofisternes forsøg på at beherske) underlagt det, den stirrer på, nemlig det gode (32-33). Sokrates' dialogform fører »into doxology which for Plato is our principle human function and language's only possibility of restoration« (43).

Med lære om skabelse og participation kan Platon kristianiseres, men med tiltagende benægtelse af transcendens og doksologisk tillid til en donerende oprindelse, som ikke kan bemestres, bliver verden en eksplisit uliturgisk verden (49). Når Descartes så lader ontologi gå op i erkendelseslære, bliver resultatet en immanentistisk konstruktion af virkelighed som »det givne«, der igen muliggør, at »objekter« uden anden dimension end det kendte bliver til (57). Det forudsætter i sin tur en ontologi, hvor væren ikke tænkes som en guddommelig gave (som delagtighed i en fylde af uendelig aktualitet), men snarere som en ubevægelig givethed, et indholdsløst begreb om eksistens der univokt tilskrives både det endelige og det uendelige (64). Den tankegang bygger på Duns Scotus og hans opgør med Aquinerens analogiske tænkning (121ff).

I bogens anden halvdel argumenterer Pickstock for en »liturgical logic of imitation«, et eukaristisk performativt sprog med en skabelsesteologi, for hvilken skabningen uden delagtighed i det guddommelige helt præcist er »intet«. I et senere arbejde opsummeres interessen sådan, »Hvis brød og vin kan mediere (be the vehicle for) guddommeligt legeme og blod, så må vi antage, at intet bare er, som det synes. Men (imod Derrida) i stedet for at opfatte dette ukendte overskud som en trussel om bedrag, er det et løfte om yderligere dybder af betydning og sandhed«.³ Og dermed er hun tilbage ved opgøret med de radikale dekonstruktivisternes (Derrida's) videreførelse af tankestruktu-

2. Jeg har haft hjælp af et utrykt arbejdspapir, udarbejdet af David Burrell, og af Ola Sigurdson's anmeldelse i *SKT* 74/1998, 148-149

3. »Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist«, i *Modern Theology* 15:2, April 1999, 165. Artiklen genbruges i John Milbank and Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas*, Routledge: London 2000

rer, der blev grundlæggende for den sækulare modernisme, og tilbage ved doksologien som en »consummation« af sprog- og livsform bestemt af participation. Snarere end et faktum er liturgi en »performance«, hvor vi ser (jf. den platoniske stirren) ved at handle og lader blive til ved at se.

Graham Ward har skrevet om Barth og Derrida og kritisk teori. Han arbejder med teologisk analyse af en lang række kulturområder – fra lingvistik til arkitektur og byplanlægning, køn og seksualitet. Det sker i diskussion med især ny fransk teologi og filosofi og med bevidst fokusering på analogisk tænkning. *Cities of God* (Routledge 2000) kan læses som et plædoyer for en analogisk virkelighedsopfattelse, i hvilken legemlighed og materialitet opretholdes af en teologisk opfattelse af al skabelse.⁴

Britisk kontekst

Med de tre nævnte teologer i centrum har Radical Orthodoxy i første omgang en britisk kontekst. I britisk teologisk miljø blev det muligt at tænke nye kombinationer af »ortodoks« og »radikal« – kombinationer, der signalerer *opgør* med udpinte opdelinger (rationalitet versus åbenbaring; privatiseret tro versus videnskabelig sandhed om virkeligheden) og henviser til *forsøg* på at indsætte alt – al virkelighed, al diskurs – i en teologisk, i sidste ende trinitarisk horisont.

En omtale af dette særlige miljø kunne passende begynde med »The Society for the Study of Theology«. Gennem det seneste kvarte århundrede har britiske teologer ved årlige konferencer genbesøgt de klassiske teologiske temaer. Man har satset på et tværfagligt samarbejde og skabt grobund for en tillid til, at beboet teologi i en specifik, kirkelig tradition og liturgisk kontekst kan oplyse (be at home in) de mange tiltag, hvormed mennesker forsøger at skabe mening og sammenhæng i tilværelsen.

Teologisk nytænkning er blevet fremmet også på anden måde. Hvor de højere læreanstalter i Vesteuropa og i USA⁵ oftest viderefører skarpe opdelinger mellem religionsvidenskab og (konfessionel) teologisk forskning, har de britiske universiteter i det store og hele forladt disse opdelinger. De historiske forudsætninger for dem er forsvundet. Ifølge David Ford er tendensen gået i retning af at integrere

4. *Barth, Derrida, and the Language of Theology*, Cambridge University Press: Cambridge 1995; *Theology and Contemporary Critical Theory*, Macmillan: London 1996. Ola Sigurdson's anmeldelse i *SKT* 77/2001, 138-40 fokuserer på *Cities of God* som kulturkritik.
5. Jf. William Placher, »Postmodern Theology« i David Ford *The Modern Theologians*, 2nd ed., Blackwell: Oxford 1997, 354 og udførligt i David B. Burrell, »Radical Orthodoxy in a North American Context«, i *Radical Orthodoxy?—A Catholic Enquiry* (note 1), 20-30

teologi og religionsvidenskab.⁶ I det britiske miljø giver det ingen mening, at religionsvidenskab anti-teologisk skulle vægre sig ved at bidrage til ortodoks kristendoms debatter om Gud, sandhed og virkelighed. Omvendt giver det i dette miljø heller ingen mening at videreføre en kun from, privatiseret teologi, der ikke har prætentioner om at kunne tale om kunst, naturvidenskab og politisk historie, så det kristne perspektiv i denne tale bliver tydeligt og genkendeligt.

Anglo-katolsk kontekst

Forholdet mellem Radical Orthodoxy og institutionaliserede kirkelige traditioner forekommer mig at være mere komplekst end den skitserede sammenhæng mellem ny teologi og udviklinger i britisk universitetsmiljø.

For det første drejer det sig næsten udelukkende om forholdet til anglikansk og romersk-katolsk tradition. Artiklerne i *Radical Orthodoxy. A New Theology* er skrevet af fem katolikker og syv højkirkelige anglikanere. Denne kombination af kirkeligt tilhørsforhold hænger sammen med de involverede teologers gennemgående diagnose af protestantismen som uløseligt forbundet med de historiske udviklinger, der fra og med Duns Scotus' teologi efterhånden fik skabt en hæretisk, nihilistisk sækularitet; en privatiseret og spiritualiseret religion og det autonome, løsrevne individ.⁷ *For det andet* følges en skarp kritik af protestantismens »forlovelse« med sækular modernitet ikke af en udskiftning af anglikansk med romersk-katolsk kontekst. Også romersk-katolsk tradition har nemlig solgt ud til modernitetsopdelinger, der placerer religion i en særlig spirituel sfære under gejstlig kontrol, mens lægfolks egne tiltag må finde sig til rette i en kun sækular virkelighed. Således John Milbank i et relativt nyt samlebind, der belyser Radical Orthodoxy's diskussion med romersk-katolsk teologi.⁸ Samtalens explicit romersk-katolske perspektiver forekommer mig at væ-

6. David F. Ford, »Theological Wisdom, British Style«, *The Christian Century*, April 5 og April 19-26, 2000. Ford henviser bl.a. til de regeringsforordnede »benchmarking statements« 1999.

7. Sammenfatning af centrale punkter i Radical Orthodoxy's kritik i »Introduction« til *Radical Orthodoxy. A New Theology* (John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward eds.), Routledge: London 1999 og John Milbank »Knowledge«, *ibid.* 21-37. Se endvidere Fergus Kerr o.p., »A Catholic Response to the Programme of Radical Orthodoxy«, i *Radical Orthodoxy?-A Catholic Enquiry* (note 1), 50ff.

8. »The Programme of Radical Orthodoxy«, i *Radical Orthodoxy?-A Catholic Enquiry* (note 1), 36

re få.⁹ Størstedelen af diskussionen går på temaer, der har været taget op også i andre sammenhænge.

De mest konstruktive overvejelser beskæftiger sig med levende, kirkelig tradition som en fortællebåren praksis, der opretholdes over tid ved historisk omskiftelige afvisninger og indoptagelser fra anden praksis og andre diskurser. Både Radical Orthodoxy og deres romersk-katolske samtalepartnere privilegerer den praksisbundne kristne fortælling uden at regne med, at en metafortælling (en konfigurerende organisation af fortællebåren kristen praksis) kan eller skal undgås. Kristendom som den rene, utøjlede narrativitet er ikke den teologiske løsning på de postmoderne problematiseringer af én »master story« og opgøret med onto-teologien. Men, lyder det pointeret fra romersk-katolsk hold, en organiserende, tolkende metafortælling er selv en historisk størrelse. Som al fortælling er den bundet til et fortællefællesskab. Den fortæller ikke sig selv; den opretholder ikke selv sin kritiske, organiserende funktion. Og så går spørgsmålet til Radical Orthodoxy teologerne da på det abstrakte i deres antagelse af anglo-katholicisme som mediering af konfigureret, kristen fortælling. Er der, imod Radical Orthodoxy's egne grundantagelser om historisk kirkeligt samfund som bærer af kristen tolkningstradition, alligevel ikke tale om, at et akademisk miljø og en bestemt form for akademisk teologi bliver kontekst for en konfigurerende organisation af kristen trosfortælling?¹⁰

To sæt spørgsmål

To sæt spørgsmål følger. *Det ene sæt* drejer sig om overførsel af figurer, læreelementer, specifik fromhed og sakramental praksis fra én kontekst til en anden – fra konkret romersk-katolsk kirke til anglo-katolsk teologkreds. I den faktiske debat tilspidises dette spørgsmål i diskussionen om Aquineren. Den diskussion skal jeg vende tilbage til.

Sagt meget kort drejer *det andet sæt* sig om metafortællingens karakter af fortælling. Er det muligt at anerkende en organiserende tolk-

9. Efter at Jean-Luc Marion (*Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982, kap 6) og Louis-Marie Chauvet (*Symbole et Sacrement*, Cerf: Paris 1987, 393 ff) har genåbnet den teologiske debat om transsubstantion har denne lære været taget op af William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist*, Blackwell, London 1998, 227ff og især af Catherine Pickstock i *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Blackwell, London 1998, 253ff. Se endvidere Simon Oliver, »The Eucharist Before Nature and Culture«, i *Modern Theology* 15:3, July 1999.

10. Jf. Nicholas Lash, »Where does Holy Teaching leave Philosophy? Questions on Milbank's Aquinas«, *Modern Theology* 15:4, Oct 1999, 437 med henvisning til Milbank's *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Blackwell, London 1997, 1. Se endvidere Thomas Flietmann's præsentation af Radical Orthodoxy i *Herder Korrespondenz* 8/2002, 407-411

ning af den kristne fortælling (en metafortælling) *uden* at metafortællingen bliver et eksternt supplement til den kristne fortælling? Med andre ord: er det muligt at hævde, at selve fortællingen privilegerer en bestemt metafortælling, så metafortællingen beholder sin fortællekarakter? Radical Orthodoxy teologerne svarer ja. Den kristne metafortællings karakter af fortælling er nemlig afledt af selve metafortællingens indhold. Gud som Fader, Søn og Helligånd; én, treenig Gud, hører selve fortællingen til. Trinitarisk konfiguration af den kristne fortælling kommer ikke som et supplement udefra til den kristne fortælling, for der er, ifølge den kristne fortælling, ikke noget »udenfor«. Metafortællingen er både indeholdt i og udfolder den gudsfortælling, der situerer alle andre fortællinger.

Er der med en sådan opfattelse så alligevel ikke tale om en til syvende og sidst voldelig »master story«? Radical Orthodoxy teologerne svarer nej.¹¹ Indholdet af den kristne fortælling med sin indbyggede metafortælling om selv-hengivelsens trinitariske dans, der ikke undertrykker, men fordrer forskel – dette indhold begrundes den kristne fortællings unikke karakter af en ikke-voldelig fortælling, der situerer alle andre fortællinger.

Kritikken af denne opfattelse samler sig om to ting. *For det første*: hvorfor denne trinitetsteologi, der med Augustin privilegerer forskel i fred eller harmoni – og ikke en anden? Den trinitariske teologi er ikke den kristne fortællings iboende konfiguration, men kun Radical Orthodoxy's egen. *For det andet*: Volden, der uværgerligt knytter sig til privilegering af én fortælling med indbygget koordinerende metafortælling, kan kun undgås, hvis man slipper fortællingen løs og uden at henfalde til den rene perspektivisme bevæger sig gennem mange mulige tolkninger i en »fictional nihilist« holdning.¹² Sådanne postmo-

11. Gerard Loughlin, »Christianity at the End of the Story, or the Return of the Master-Narrative«, *Modern Theology* 8:4, Oct 1992, 380-81

12. Udtrykket »fictional nihilist« stammer fra Gavin Hyman. Det henviser til en dobbeltbevægelse: en postmoderne forpligtelse på konkrete fortællinger og et kontinuerligt opbrud fra dem. Det er lettere at skelne denne position fra en i sidste ende modernistisk »metafysisk nihilisme« end fra postmoderne teologiske positioner, der er »textual«, men »finally nihilistic« (jf. Gerard Loughlin, *Telling God's Story. Bible Church and Narrative Theology*, Cambridge University Press 1996, 10). Postmoderne teologer, inklusiv teologer i interessefællesskab om Radical Orthodoxy, strides både om tolkningen af Nietzsche og om Heideggers Nietzsche-tolkning. Gavin Hyman har fat i alt dette i *The Predicament of Postmodern Theology. Radical Orthodoxy or Nihilistic Textualism*, Westminster John Knox Press 2001, især kap. 5. Hyman låner (134ff) udtrykket »at bevæge sig gennem tolkninger« fra de Certeau, jf. F.C. Bauer-schmidt's introduktion til de Certeau i Graham Ward ed., *The Postmodern God. A Theological Reader*, Blackwell 1997, 135ff. Anden opfattelse af de Certeau hos Graham Ward, »The Postmodern Theologians« i David Ford ed., *The Modern Theologians*, 2nd ed. (note 5), 595ff.

derne »practices of departures« regner med, at vold på »den anden« kun kan undgås, ved at forpligtelse på bestemte tekster aldrig bliver total. Ingen teologi kan give varig organiserende kontur til en identifikation af kristen praksis.

Radical Orthodoxy teologerne har et omfattende interessefællesskab med disse kritikere. De deler det postmoderne opgør med den præmoderne privilegering af objektet og modernismens forsøg på at privilegere et universelt subjekt. John Milbank skriver: »I postmoderniteten er der uendeligt mange udgaver af sandheden. Den kan ikke løses fra bestemte fortællinger (narratives). Objekter og subjekter er, som de fortælles. Uden for en handlingssammenhæng (plot) med egne unikke begrundelser kan man hverken forestille sig, hvordan objekter og subjekter skulle være til, eller at de overhovedet skulle være til. Hvis subjekter og objekter kun findes i fortællingens komplekse relationer, så er objekterne ikke længere privilegeret som i førmoderniteten, ej heller subjekterne som i moderniteten«. ¹³ Radical Orthodoxy teologerne er lige så postmoderne som den skitserede kritik af deres position. Begge parter ved, at såvel kristendom som al anden perspektiverende og perspektiveret fortælling er fortælling. Det kan ikke påvises, at kristendom er mere rationel end nihilisme, og bagom eller udenom den kristne fortælling kan det ikke gøres troværdigt, at kristendom skulle være at foretrække frem for nihilisme.

Radical Orthodoxy teologerne står imidlertid af, når den nævnte kritik slipper den kristne fortælling så løs, at enhver forbindelse mellem konfigurerende metafortælling og institutionaliseret kirkepraksis og kristent sprog helt udelukkes. En ukirkelig kristen fortælling er nonsens. Den kristne fortælling er en beboet fortælling. Uden tilblivet og stadig tilblivende trosfællesskab er den kristne fortælling kun tomme fabler. Og denne sammenhæng: fortælling-fortællebåren praksis kan ikke tænkes uden institutionaliseret praksis. *Det er den kristne fortælling som bærer af konkret historisk kirke og selv båret af institutionaliseret trosfællesskab, der har en trinitarisk metafortælling indbygget.* Man kan godt diskutere vokabular for den trinitariske metafortællings indhold, men ikke sætte sig uden for konkrete liturgiske parametre for organisering af den kristne fortælling. John Milbank udtrykker sig sådan: »Hvordan den end svarer på nihilisme, så kan postmoderne teologi kun udvikles ved at udlægge kristen praksis. Den kristne Gud kan ikke længere tænkes som en Gud, der primært ses, men derimod som en Gud, der primært bedes til og forestilles. En Gud, der fremkalder visse handlinger. En Gud, der altid primært er

13. »Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions«, *Modern Theology* 7:3, April 1991, 225

talt om og altid allerede er tænkt objektiveret, selvom det erkendes, at denne objektivering uundgåeligt er utilstrækkelig«. ¹⁴

Dermed er jeg tilbage ved spørgsmålet, om Radical Orthodoxy teologerne arbejder med for abstrakt en kirke. Abstraheres den fortællebårne praksis, så har Radical Orthodoxy teologerne nemlig ikke noget at svare en »nihilistic textualism«, der i sin mangel på sans for den kristne fortælling som institutionaliseret praksis kan løsrive den organiserende metafortælling fra tilbedelse af en treenig Gud, bøn og bekendelse til en treenig Gud og sakramental modtagelse af den treenige Guds selvmeddelelse. ¹⁵ Helligåndens samfund findes kun in concreto. Hvad Milbank da også vedkender sig, når han »til trøst og fortrøstning« indrømmer, at »nulpunktet« (the degree zero) ikke kan indtræffe, selv om konkretisering af sand kristen praksis ofte er »omtrent umulig«. ¹⁶

Hinsides sækular rationalitet

Der må skelnes mellem teologer, der benytter selv-betegnelsen Radical Orthodoxy, og teologer, der et (langt) stykke deler interesse og teologisk udgangspunkt med Radical Orthodoxy. En række af de sidstnævnte kan man finde som bidragydere til det transatlantiske tidsskrift *Modern Theology*, hvis udgiverkreds rummer centrale skikkelser i Radical Orthodoxy's forældregeneration: Rowan Williams, Nicholas Lash, Stanley Hauerwas. På den mere filosofiske side tæller forældregenerationen Alistair McIntyre, Aquinas-forskeren David Burrell og den nu afdøde engelske filosof Gillian Rose, der har øvet indflydelse på Hegel-læsningen og skærpet sansen for Duns Scotus' indflydelse på nihilismens genealogi.

Hverken blandt Radical Orthodoxy teologerne eller i det videre interessefællesskab er der tale om nogen teologisk ensretning. Men centralt i forsøgene på at skabe en ny, uapologetisk teologi hinsides »secular reason« ligger diskussionen af modernistisk tæknings genealogi og forholdet til nihilisme og postmodernitet. Essaysamlingen *Radical Orthodoxy. A New Theology* (1999) sammenfatter sin opposition til både moderne sækularitet og postmoderne nihilisme på følgende måde:

14. Ibid. 227

15. I følge med den sene de Certeau foretager Hyman (note 12) denne løsrivelse. Jf. Bauerschmidt (note 12), 139, »Having described Christianity as both a doing and a saying, Certeau came to question the possibility of theology speaking a truth which could define an identifiably Christian praxis. He increasingly saw the formality of Christian faith breaking free from its content; practices of departure are no longer tied to a determinable vocabulary of faith, nor to an institutional Christian place«

16. John Milbank, »Intensities«, *Modern Theology* 15:4, Oct 1999, 487

- sækular modernitet er skabt af en fordærvet (perverse) teologi
- modsætningen fornuft-åbenbaring er en moderne korrupsion
- al tænkning, der sætter Gud i parentes, er yderst og sidst nihilistisk
- kropslighed, køn, kunst og socialitet (alt det, moderniteten påstår at værdsætte) kan kun opretholdes ved anerkendelse af disse tings delagtighed i det transcendent.

Theology and Social Theory

Argumentationen for disse påstande begyndte med John Milbank's *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, 1990. Bogen er et defensorat for en augustinsk trinitarisk ortodoksi; – et defensorat, der opnås ved en postmoderne »performance«. Også det vender jeg tilbage til. Men først en præsentation af Milbank's bog.¹⁷

Den er lagt op som en kristendoms-og teologihistorie, der dekonstruerer moderne »social theory« i et forsøg på at befri kristen tænkning fra en »secular reason«, der i bund og grund er frugten af et teologisk syndefald. I Milbank's genealogi for moderne »social theory« får ortodoks kristendom kontur af patristisk teologi, ikke mindst Augustin. Til og med højmiddelalderen og Thomas Aquineren bevarer den patristiske opfattelse af verden som skabning i konstitutiv relation til sin Skaber. Kontinuiteten opretholdes over århundreder, ved at virkelighed opfattes som participation i Guds virkelighed. Kun fordi noget står i participationsforhold til Gud, er det overhovedet til og får ontologisk vægt. Dette muliggør en tænkning, hvor intet i tid og flux er »udenfor« den kristne gudsfortælling, samtidigt med at skabt, materiel verden bekræftes netop som skabt.

Bruddet/syndefaldet i europæisk tænkning kom med Duns Scotus og hans præference for »værens entydighed« (univocity of being). Imod en thomistisk analogitænkning, der lader den ontologiske differens mellem Skaber og skabning tillade delagtighed i guddommelig væren, lader Duns Scotus »væren« have metafysisk primat i forhold til både det uendelige og det endelige. Gud regnes for »at være« på samme måde som skabningerne, bare mere intensivt. Gud bliver den større snarere end den helt anderledes. Værens entydighed fostrer dog paradoksalt nok tvetydighed (equivocity). Gradsforskel i væren tillader nemlig ikke nogen specifik lighed mellem Gud og mennesker.

17. Jeg har haft god hjælp af David B. Burrell, »An Introduction to Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason«, i *Modern Theology* 8:4, Oct 1992, 319ff og Reinhard Hüter, »The Church's Peace Beyond the 'Secular': A Postmodern Augustinian's Deconstruction of Secular Modernity And Postmodernity«, i *Pro Ecclesia II:1*, 106ff. Det siger sig selv, at jeg står ansvarlig for den følgende læsning

Gradsforskelle mellem Guds og menneskers væren bliver til et uoverstigeligt svælg. »Det samme« bliver det radikalt disparate.¹⁸ I en senere artikel sammenfatter Milbank sin opfattelse sådan, »(Den senmiddelalderlige nominalistiske filosofi) var arvtager til det største af alle brud i europæisk tænkningens historie, nemlig det brud, der skete med Duns Scotus. Som den første etablerede han en radikal adskillelse mellem filosofi og teologi ved at påstå, at det var muligt at betragte væren i abstraktion fra spørgsmålet om væren som skabt eller skabende. Efterhånden affødte dette forestillingen om en ontologi og en erkendelsesteori transcendentalt forud for teologi og uden teologisk bestemmelse«. ¹⁹

Milbank's bog begynder med dette brud. Han argumenterer for, at liberalismens »privatejendom«, »absolutte suverænitet« og »aktive rettigheder« (hvori »ren magt« residerer) forudsætter en antropologi, der begynder med enkeltindivider men definerer deres individualitet essentialistisk som »vilje« eller »evne« eller »selvopholdelsesdrift« (14). Først måtte tanken om »ren« magt imidlertid opfindes. Dette skete via en nominalistisk teologi, der tog afsked med menneskers delagtighed i Guds væren, opprioriterede Guds *potentia absoluta* og opfattede gudsforhold som et kontraktforhold. »Det sækulare« er en teologisk opfindelse, der er »lige så fortællebåret som alle andre menneskelige topografier« (15). Vejen blev banet for Hobbes' nye bibelske hermeneutik med dens identifikation af »the right of Nature« med Guds »irresistible power« (15) og de efterfølgende århundreders fokusering på libido dominandi (37). Virkningerne af opdelingen mellem ontologi og teologi kom til at præge den moderne tids tænkning. Filosofi forstod sig selv som autonom tænkning, mens både katolsk og protestantisk teologi blev dybt præget af nominalismen.

Milbank argumenterer i bogens anden del (51-143) for, at sociologi ideologiseres som quasi-teologi. Positivistiske samfundsteoriens »sociale fakta« får tildelt metafysisk status. Enten ved at »det religiøse« bliver »det sociale« (som i fransk tænkning) eller ved en (tysk, kantiansk) dikotomi mellem »det religiøse« og »det sociale«. Så sent som i Webers religionssociologi optræder idéen om, at »det sociale« forudsætter en apriori grænse mellem det religiøse, det evaluative og det økonomiske og en tilsvarende opdeling mellem en »social« autoritet og en »asocial« autoritet baseret på ren magt/karisme (92). Med Weber (og før ham Kant) er protestantismens udgave af den kristne fortælling fuldført. Ifølge denne udgave har kristendom den unikke

18. Jf. Catherine Pickstock, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Blackwell 1998, 122ff

19. »The Theological Critique of Philosophy«, i *Radical Orthodoxy. A New Theology* (note 7):23

opgave at udsondre en privat, viljesbestemt religiøs sfære, hvor værdier kan trives. Protestantisk kristendom opfatter det, der hører den hinsidige verden til som »sublimely inaccessible«. Det hører tro til, mens konkret, materiel tilværelse er bundet til religiøst neutrale gerninger. Religiøs bestemt moral er grundlæggende en privat affære (93), og det overlades til (de valgte) myndigheder at mediere mellem statens ubegrænsede suverænitet og individets egen vilje (103). Det sidste kapitel i denne del argumenterer for amerikansk (religions)sociologi's »policing the sublime«. Benægtet bliver forestillingen om religion placeret i samfundets grundlæggende symbolske organisering. Den forestilling ville nemlig gøre det af med tanken om et abstrakt »samfund« ved siden af eller under »religion« (109).

Bogens tredje (147-255) del – »for og imod Hegel og Marx« – beskæftiger sig med teologi og dialektik. Milbank's eget projekt begynder at vinde kontur. Han vil overvinde liberalismen og økonomisk teori om klasser med uforsonlige mål med en kristen socialteori, hvor forskel tolkes positivt ved hjælp af en ontologi, der privilegerer fred og harmonisk differentiering. Dette projekt vil genoptage Hegel's indsats på fire områder: en teologisk kritik af oplysningstænkning; en historisk tilgang til sammenbinding af religion og politik; selvkritik af kristen praksis, og (sidst, men ikke mindst) en transformation af græsk, filosofisk *logos* i et møde med teologisk *logos*, så man kommer »beyond secular reason«, idet selve tænkningen uundgåeligt bliver kristen (147). Ifølge Milbank holder Hegel dog fast ved sin dialektiske metafortællings »myth of negation«. Den kristne fortælling placeres i centrum af denne metafortælling, og derved afskærer Hegel kristendommen fra muligheden af grundlæggende at kunne forandre konkret socialliv.²⁰ I slutningen af tredje del vender Milbank sig til nyere katolsk tænkning som forløber for postmoderne tænkning om forskel. Blondel's »supranatural pragmatism« anticiperer a »postmodern discourse about difference«. I interesse for handlingens fænomenologi afdækker Blondel transcendent dimensioner i menneskers stræben. Al handling er helt og fuldt menneskets egen, men har dog alligevel »self-surpassing character« (214). Fra Blondel går vejen til

20. Milbank skriver, »...one needs to question Hegel's dialectical account of a necessary tragedy: the rejection of Jesus and his teachings was surely a contingent event – as one might put it, sin's refusal of the offer of salvation. For Hegel the rejection was only inevitable because he regards the family, punishment and absolute private property rights as *natural* realities which cannot be overridden. Thus while at a certain level, one can transcend law, there cannot, for Hegel, be a society without law, a society where processes of forgiveness, contrition and expiation form of themselves a self-sustaining cultural process. Yet to deny that this is at least a possibility, is to deny that there can be complete salvation within the physical, bodily sphere«, 167.

Hans Urs von Balthasar og ikke mindst de Lubac. Ifølge Milbank leverer denne sidste de mest konstruktive teologiske tilskyndelser til at videreføre Blondel's begyndende opgør med enhver form for beskrivelse af *humanum* uafhængig af åbenbaring. De Lubac understreger nådens intrinsiske gavekarakter. Guds selv-gave i skabelsens og forløsningens nåde forbliver gave og kan kun modtages som gave. Der findes ikke i skabt tilværelse nogen autonom »sfære« eller »natur«.

I bogens sidste afsnit »Theology and Difference« (259-438) prøver Milbank at bane vej for en kristen forståelse af forskel uden om absolut historicisme og en metafysisk nihilisme, der i sig rummer en voldens ontologi (279). David Burrell sammenfatter Milbank's position sådan: »Milbank fremstiller en specifik kristen onto-logik... over for nihilismens præference for eller kapitulering over for forestillingen om kosmisk terror. Han (Milbank) viser overbevisende, hvordan forkærlighed for scotistisk entydighed fører tænkere til at antage, at det eneste hinsidige (beyond) i forhold til væren (being) er intet, mens sans for analogi tillader eksistens at være både nærværende og fraværende, for alene væren kan rumme den ontologiske differens«. Det er præcist de postmoderne dekonstruktivistens (Derrida) overtagelse af Duns Scotus' opfattelse af værens entydighed, der får dem til at absolutisere forskel. Men: at understrege negativitet og eksakt modsætning er intet andet end dialektisk at forblive i »det samme«. En forskellens ontologi bliver alligevel underkastet en proces, hvor alt i lige måde er nødvendigt og vilkårligt. For radikale dekonstruktivister er det uundgåeligt. For Milbank viser det bare, at der i postmoderniteten ikke findes nogen tredje vej mellem nihilistisk entydighed og katolsk analogi (318).

Til allersidst skitserer Milbank så sit konstruktive program (jf. Hegels indsats på de fire områder): a) en »mod-historie«, hvor ecclesia (en specifik kristen praksis) altid allerede er en »læsning« af andre samfund; b) en »mod-etik«, som beskriver kristen praksis bundet til Helligåndens samfund »beyond politics«, og c) en »mod-ontologi«, der med Augustin forbinder forskel med fred, ikke konflikt. Skabelse er til, fordi den parteciperer i den selv-differentierende treenige Gud, og Milbank argumenterer for en forståelse af forskel som trinitarisk funderet harmoni. Fred har ontologisk vægt, mens ondskab er fravær af fred og dermed en ontologisk ikke-nødvendighed.

Ti år efter

Efter ti år, et par bøger og essaysamlinger, utallige artikler og en omfattende kritisk diskussion vender Milbank, Pickstock og Graham Ward tilbage til, hvad Radical Orthodoxy står for. Jeg vil tage to ting op.

a) Et ambivalent forhold til det postmoderne

I en artikel »Radical Orthodoxy and the Mediations of Time«²¹ beskæftiger Pickstock sig indledningsvis med den gentagne kritik, at Radical Orthodoxy teologerne har et ahistorisk, nostalgisk forhold til præmoderne tradition. Hun præciserer, at Radical Orthodoxy ikke kritiserer modernistiske positioner for at undertrykke fortiden, men fremtiden. Modernitet er nemlig karakteriseret af interesse i endelighedens evige strukturer. Som substitut for evighed sættes rum over tid, og det går i glemmebogen, at »spatial fixity is a fictional contrivance«. Positivt hævder hun, at ingen fortidig tradition kan genvindes »identically« i nutiden, men at der omvendt heller ikke er en mur omkring fortidig tradition. Det ville igen rumsliggøre tiden og umuliggøre den ikke-identiske gentagelse af fortiden i nutiden, der i Radical Orthodoxy perspektivet er en mulighed, fordi tid »is a giving and not a taking away«. Tid er Guds nådegave. Tidens koordinater – fortid, nutid og fremtid – er »eternity's moving image«. Det er således medieringen via tid mellem endelighed og transcendens, der er Radical Orthodoxy's interesse i opgør med både teologisk konservativ fetichering af bestemt tradition og liberal fiktion om tidløse humanistiske værdier.

Når Pickstock i denne forbindelse bestemmer Radical Orthodoxy som »a hermeneutic disposition and a style of metaphysical vision... not so much a »thing« or a »place« as a »task««, fremhæves tænkningens postmoderne perspektiv. Hvad enten det drejer sig om tøj eller tænkning eksternaliserer stil forestillinger og vision. Stil organiserer respons; den koncentrerer sig om resultatet af processer, ikke om alle »mellemgøingerne«. To ting forekommer mig vigtigt her.

For det første at stil og »performance« hører sammen. Radical Orthodoxy præsenterer en vision, en gentænkt tradition. Opgaven består ikke, traditionalistisk, i at gentage tradition, men i at gen-tænke tradition: »Radikal står for at vende tilbage til patristiske og middelalderlige rødder, og især til den augustinske vision af al erkendelse som guddommelig oplysning (illuminatio) – en forestilling, som transcenderer de moderne dualismer mellem tro og fornuft, nåde og natur. Radikal står for at søge at anvende denne genvundne vision i systematisk kritik af moderne samfund, kultur, politik, kunst, videnskab og filosofi... Radikal også derved, at vi i sådanne foretagender er nødt til også at gen-tænke traditionen...«²²

Med understregning af stil, vision og gen-tænkning er vi, for det andet, tilbage ved de tidlige rejste spørgsmål om forholdet til post-

21. I *Radical Orthodoxy? - A Catholic Enquiry* (note 1), 63ff

22. *Radical Orthodoxy. A New Theology* (note 7), 2

modernisme. Skaber den nye teologi ikke blot arbitrære visioner og skjuler egen magtudøvelse? Producerer den ikke kun ved postmoderne »practices of departures« fiktion på fiktion til konsum?

Believing and Belonging

Graham Ward tager fat om problemet, når han i nogle kulturpolitiske overvejelser²³ understreger, at Radical Orthodoxy er del af en kultur med et stadig skiftende »flow of signs«. Det, mennesker sætter lid til, skifter i takt med, at idéer modificeres, reformuleres og transplanteres. Vi producerer tro (belief) og reproducerer hvad vi tror (what we have come to believe) i en endeløs bevægelse uden nogen ideologifri zone.

I denne situation er Radical Orthodoxy optaget af »at demaskere de kulturelle afguder og at forsyne sækulare vidensformer med oprindelsesfortællinger om deres forudsætninger, politik og skjulte metafysik«. Også teologi fortæller »stories of the true«. Den har til hensigt at producere en tro (a belief) ved at læse verden (især alt det, der er investeret kulturel kapital i: kroppen, seksualiteten, parforhold, lyst, maleri, musik, byen, det naturlige og det politiske) med den kristne tros grammatik. Men udover at indsætte nutidens verden i den kristne fortællebårne tradition er teologi, in casu Radical Orthodoxy, også involveret i »making its beliefs believable«. Og så bliver det nødvendigt at reflektere over, hvordan dette gøres. Radical Orthodoxy er selv en kulturel praksis, der må beskæftige sig kritisk med sin egen retorik og politik, hvis den ikke skal blive autoritær.

Men varetagelse af det niveau, hvor det drejer sig om troværdig relation mellem »the discursive body«, »the body of Christ« og »the social and political bodies that organise values«, gør ikke nødvendigvis teologi til andet og mere end leverandør af endnu en »story of truth« til konsum. Det er Ward meget klar over, og derfor slutter han også sit essay med henvisning til, at den tro, der produceres, ikke er ikke tro uden tilhørssted (a believing without belonging). Det er heller ikke tro uden substans. Med forpligtelse på specifikke kirkelige samfund begynder og slutter teologi. Radical Orthodoxy forstår sig selv som involveret i tro (a believing), der ikke kun produceres. Den forkyndes og kan, ifølge Radical Orthodoxy teologerne, ikke tænkes løsrevet fra kirkens ontologiske påstand om, at den er sandheden. En påstand, der er baseret på kirken som modtager og formidler af Kristi åbenbaring. Denne »story of truth« er ikke til rådighed for konsum, men baseret på den må teologiske udsagn altid rumme viden om den sociale, poli-

23. »Radical Orthodoxy and/as cultural Politics«, i *Radical Orthodoxy?—A Catholic Enquiry* (note 1), 97ff. citerer 102,103,104 og 110

tiske og økonomiske matrix, i hvilken de bliver til. Det er i denne dialektik mellem ontologiske påstande og overtalelsens retorik, at teologi åbner op for en endeløse spørgen, i hvilken »faith seeks understanding«.

Det postmoderne – endnu engang

Det kan man lade sig overbevise om eller ej. For de fleste kritikere er Radical Orthodoxy's perspektiv enten for postmoderne eller for neo-orthodokst. Den sidstnævnte kritik rammer ikke. Den glemmer både Radical Orthodoxy's aksept af den sproglige/kulturelle mediering af al teologi og det mere og mere pointerede opgør med modernitetens opdelinger mellem »ren« tro og »ren« fornuft.

Men Radical Orthodoxy teologerne har et ambivalent forhold til »det postmoderne«. På den ene side hilses postmodernitet velkommen. Teologi skal ikke længere tilpasse sig en normativ rationalitet eller den sækulare fornufts aksepterede standard for videnskabelig sandhed. »Enden på moderniteten – som endnu ikke er fuldbyrdet, men som fortsætter med at indtræffe – betyder enden på ét eneste sandhedssystem baseret på universel fornuft«. ²⁴ Med postmodernisme deler Radical Orthodoxy en aksept af »the linguistic turn« og dermed en aksept af, at alle »truth claims« er situerede i fortælling. At al virkelighed i bund og grund er sproglig (fundamentally linguistic) har kristen *teologi* dog den bedre fortælling om i sin lære om den treenige Gud og Ordets og Åndens lige-oprindelig (equiprimordiality) med Faderen. Dette fører helt konsekvent til diskussionen om meta-fortælling og nihilisme, jf. ovenfor s. 202. Milbanks holdning er entydig: Selvom postmodernitet med sin perspektivisme synes at involvere en slags »positiv nihilisme«, der prioriterer det kontingente, så er enhver tænkning, der søger at udelukke Gud, i bund og grund nihilistisk. ²⁵ Nihilisme i dens forskellige former er således kristendommens eneste virkelige rival. Udover fortsat diskussion om tolkningen af Nietzsche og postmodernitet er opmærksomheden i stigende grad blevet vendt til den nihilisme, der ligger gemt i en kantiansk humanisme. Denne har nemlig tendens til at sammenblande en fastholdelse af vor erkendelses endelighed med den falske forestilling om faste og altid gældende grænser for finitte væseners mulige erkendelse. I følgeskab med Phillip Blond placeres det nihilistiske element i den kantske tænkning i dennes benægtelse af enhver tanke om attributiv analogi eller participation. Og det siger det samme som benægtelse af »any

24. John Milbank, »Postmodern Critical Augustinianism...« (note 13), 225

25. Jf. John Milbank, »Knowledge«, i *Radical Orthodoxy. A New Theology* (note 7), 21-27

real kinship between the visible and the invisible worlds«.²⁶ Ifølge Milbank er megen kantiansk humanisme langt hen ad vejen postmoderne nihilistisk. Simpelthen p.gr. af mangel på mediering mellem det infinitte og ukendte og det finitte og kendte.

b) Teologisk metafysik

Allerede i *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (382ff) distancerer Milbank sig fra en »narrativ fundamentalisme«, der både overser en organiserende meta-fortællings uundgæelighed og dens begrebsmæssige overskud. Milbank understreger, at sprog aldrig blot repræsenterer. Sprog tolker. Denne indsigt bruges til at fremhæve, at dogmer som fortællingsbaserede tolkningsregler for kristent sprog og praksis (jf. George Lindbeck) altid rummer et kreativt element, der er en slags »speculative moment« (383). Inkarnationsdogmet hævder f.eks. det endegyldige i Guds nærvær i Kristi kors og død og siger dermed, at den kristne Gud ikke kan være anderledes og ikke tilfældigvis har valgt den vej. Der er et uundgæeligt spekulativt »overskud« i dogmet som tolkning af de antagelser, der ligger implicit i den kristne gudsfortælling. I den videre diskussion understreger Milbank *for det første*, at sprogregler hverken kan formuleres eller nytolkes uden om de begrebsmæssige ressourcer, der historisk er til rådighed. *For det andet*, at sprogregler bliver en uomgængelig del af gudsfortællingen. Fortælling uden »inescapably »surplus« propositional elements« (385) er en illusion.

Hvor spekulativt er så »det spekulative element« i kristen tradition? Med andre ord: er det nødvendigt med en kristen metafysik? En stor del af den teologiske diskussion med og om Radical Orthodoxy har været fokuseret på dette spørgsmål.

På det grundlæggende, og afgørende, plan er Milbank blevet ved med at registrere sin opposition imod den historisk tilblivne idé om *enten* en helt intern kristen diskurs *eller* en teologisk apologetik med et eller andet »neutralt« udgangspunkt. Der findes ingen »almene« begreber ubesmittet af historisk kontekst og tilfældigheder. Omvendt findes der intet konkret begyndelsespunkt ubesmittet af sprograditionens »almene« abstrakte begreber.

26. John Milbank, »The Programme of Radical Orthodoxy«, i *Radical Orthodoxy? - A Catholic Enquiry* (note 1), 39 med henvisning til *Post-Secular Philosophy. Between Philosophy and Theology* (Phillip Blond, ed.), Routledge, London 1998, Introduction. Denne indføring i modernitetens genealogi og teologisk læsning af fænomenerne som »donated givens, gifts whose phenomenology is saturated with their origin in God« (7) har et mere positivt forhold til fænomenologi end John Milbank. Blond mener, at Milbank's ontologi mangler »phenomenological presence in the world« (61, note 38). Det er et spørgsmål, om denne kritik holder efter Milbanks seneste udgivelser

Sammen med begreber som fred, gave, skønhed står delagtighed helt centralt i forsøgene på at overvinde en dubiøs opdeling mellem en kun intern, neo-orthodoks diskurs og en kristendomsapologi bundet til sækulare tankeforudsætninger. I introduktionen til essaysamlingen *Radical Orthodoxy. A New Theology* argumenterer Milbank, Pickstock og Ward for fokusering på participation på følgende måde: Som udviklet af Platon og senere kristianiseret bliver »participation« det centrale begreb i kristen teologi, fordi enhver anden organisering af den kristne fortælling viser sig at rumme et territorium, som Gud holdes udenfor. Det fører bare til nihilisme. »Delagtighed afviser derimod ethvert »helle« i det skabte, samtidig med at alt det endelige bekræftes i dets egen integritet« (3). Og videre: »Delagtighed som teologisk perspektiv redder fænomenerne ved at overskride dem. Dette teologiske perspektiv ser materialisme og spiritualitet som falske alternativer, fordi der, hvis der kun er endelig materie, ikke engang er det. Skal fænomenerne virkelig være, så må de for at være der, være mere end blot tilstedeværelse... Alt, der er, er *kun*, fordi det er mere, end det er« (4).

I det andet afsnit (Logos) af *The Word Made Strange* begynder Milbank bogens argumentation for en decideret kristen metafysik, ifølge hvilken virkelighed fundamentalt er sproglig. Er skabelse *ex nihilo* og ved Guds Ord, medfører det, hævder Milbank, at skabelse ikke kan opfattes som form, der presses på et eller andet allerede eksisterende, men som en tilblivelse af former, der er lige så vel intelligible som materielle. Er sprog primært i en teologisk opfattelse af skabelse, så falder de skarpe opdelinger mellem natur og kultur. Sprog er konstitutivt for det, der er. Men omvendt bliver begrebmæssig struktur kun til ko-ekstensivt med tilvejebringelse af materielle, kulturelle former.²⁷

I tankemæssigt meget tætte afhandlinger beskæftiger Milbank sig med den kristne fortællings »speculative element«. Han argumenterer for, at en thomistisk, analogisk opfattelse af væren (esse) kan tale om Gud *uden* afgudsdyrkelse, d.v.s. uden at videreføre den scotistiske forestilling om en væren, der univokt tilskrives både Gud og skabningen, og *uden* at forveksle væren som gave med det værende som noget givet.

27. Ifølge F.C. Bauerschmidt, »The Word Made Speculative? John Milbank's Christological Poetics« i *Modern Theology* 15:4, Oct. 1999, 419 følger Milbank her Vico's dictum »that the order of ideas must follow the order of institutions«. Milbank's Vico studier er fremlagt i John Milbank, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico (1688-1744)*, 2 vols. The Edwin Mellon Press, N.Y. 1991-92.

Milbank lader sin position vinde kontur ved opgør med Derrida og især med den franske fænomenolog og teolog Jean-Luc Marion.²⁸ Virkelig afsked med moderniteten er, ifølge Marion, kun mulig for teologien ved en metafysikkritik, der imod enhver form for onto-teologi skelner radikalt mellem kærlighedens og Værens logik. Men hvorfor nu det? Her sætter Milbank skytset ind. Trods al sympati for Marion's projekt finder Milbank, at det ikke er tilstrækkeligt radikalt, fordi det lader Heideggers (og dermed en fænomenologisk filosofis) bestemmelser af Væren og det værende gøre disse termer teologisk uanvendelige for at tale om Gud og relationen mellem Skaberen og det skabte. Fænomenologi kommer til syvende og sidste til at bestemme; filosofi sætter sig på »væren« og efterlader Gud »uden væren«.²⁹

Ifølge Milbank trues Marion's forståelse af tilværelsen som Guds gave dermed af tomhed. Når gave løsrives fra ontologi, bliver det umuligt at identificere gaven med noget, vi kender. Den forsvinder i en ensidig tænkt gudsrelation, der alene fokuserer på Guds given (donating) uden tanke på gensvar. Med Marion understreger Milbank, at modtagelse af »den anden« i modtagelsen af hans gave kræver, at distancen til »den anden« bevares: »The gift only remains a gift if it persists in the mode of transference, and consequently goes on being given through time«. Men Marion's gave forsvinder i den ensidighed, der alene fokuserer på subjektet og distance og ikke på overdragelse og det indholdsfulde »ind imellem«, som skaber distancen. Grundlæggende går Milbanks kritik ud på, at Marion gør Gud til et ontisk Jeg uden for alting – et jeg, mennesket kun kan bøje sig for i forum-

28. Jf. »Only Theology Overcomes Metaphysics« i *The Word Made Strange* (note 10), 36-52 (en tidligere version i *New Blackfriars* 76/1995), og »Can A Gift Be Given? Prolegomena To A Future Trinitarian Metaphysic« i *Modern Theology* 11,1995, 119-161. Roland Spjuth behandler begge essays i »Guds-tro bortom modern metafysik – en jämförelse mellan Jean-Luc Marions och John Milbanks postmoderna teologier«, i *SKT*, årg. 72, 1996, 158-167. Jean-Luc Marion præsenteres af Henrik Vase Frandsen, »Teologien og metafysikkens lukning – om Jean-Luc Marion«, i *DTT* 4/2000, 262-294. Om teologen Jean-Luc Marion, se Graham Ward, »The theological Project of Jean Luc Marion«, i *Post-Secular Philosophy* (note 26), 229ff.

29. Milbank skriver, »As Marion himself has recently stressed, Heidegger remained to the end a phenomenologist, such that in speaking about the temporality of Being, he considered that he was speaking about reality when «reduced« to its fundamental »givenness« as a *phenomenon* for raw intuition, the primary passivity of *Dasein*. For all that Being remains, for Heidegger, by definition outside our conceptual grasp (which grasps only the ontic), it yet discloses itself to us precisely *as that* which is disclosed in self-concealing, as that which has no preferred content and so as the univocal »presence« or »passage« of time which is exhausted by the happenings in time which it nonetheless ceaselessly suspends«, i »Can a Gift be Given?« (note 28), 140. Jf. »Only Theology Overcomes Metaphysics« (note 28), 37.

dring. Gaven er i Marion's tænkning til syvende og sidst »en religiøs refleks af det modernes fiksering på det absolutte subjekt som fra sin ophøjede distance ikke formår at ændre det værende indefra«. ³⁰

Milbank hævder, at Marion's fokusering på subjektet lader den givende kærligheds ontologiske forankring i den treenige Guds væren forsvinde. Guds given bliver »only giving, the pure gesture«, og dermed bliver Guds given også indifferent over for gavens indhold. For gaven kommer ikke ud af en uendelig fylde af »existing possession, albeit possession always already given«, nemlig fra Fader til Søn. Hvis det skal tænkes som gave, kan liv og nyt liv kun tænkes teologisk, nemlig som delagtighed i Guds treenige liv. Kun dermed værnes der nemlig om gavens logik som en udveksling mellem giver og modtager og gensvar. Bagom eller udenom den trinitariske udveksling kan »gave« ikke komme. Vi modtager liv og nyt liv som »en altid forudgående gave-udvekslings gave«. ³¹

Er virkelighed af Ånd og det materielle uløseligt forbundet med Ånd; er fænomener uadskillelige fra Ordet og sprog og begreber; ender opdelingen mellem tro og fornuft i nihilisme; kan det aktuelle ikke sætte grænser for hvad der er muligt; er det en falsk antagelse, at menneskers delagtighed i Guds liv reducerer Guds fylde til det, som livet aktuelt består af – så er det ikke underligt, at Milbank og Pickstock i de senere år har kastet sig over tolkning af Thomas Aquineren. For står Aquineren ikke som den store barriere imod ethvert teologisk projekt, der vil overvinde både modernitetens immanens-transcendens paradigmer og postmodernitetens nærvær-fravær horisont med dens dekonstruktion af opfyldelse? Med andre ord: kan Radical Ort-

30. Således Roland Spjuth (note 28), 165. En passage hos Milbank lyder sådan, »The problem ..., indicated by Phillip Blond... is that the calling »other« can only be identified as a subjective caller, or as a giver, *by way of* a projection of one's own ego upon the other, an ego that would once again be an initial »I«... Marion implies that the fundamental, overwhelming call, which is that of a transcendental »being given« identical with a universal »giver«, is mediated through our experience of the gaze of the human person as a preontological ethical demand. However, it is clear that the first is entirely modelled upon the second, and that the second still conceals a »representing«, punctiliar subject, whose admittedly irreducible self-consciousness (or *cogito*) is abstracted from his specific and contingent mode of self-embodiment and physical capacity«, i »Only Theology Overcomes Metaphysics« (note 28), 38 og 39. Jf. »Can a Gift be Given?« (note 28), 133 ff.

31. John Milbank, »Can a Gift be Given?« (note 28), 134, 150. Jf. 144: »...a divine gift that can be given must still exemplify, albeit at the extreme, the logic of gift-exchange which depends not only on *distance*, which locates the gift in the giver, but also on *exchange* which commits the very being of the giver to the gift and the expected return of the gift in reciprocal relation, and this in turn upon *delay* and *non-identical repetition* which alone distinguishes the gift... from contract«.

hodoxy komme udenom, at Aquineren står som den kirkelige tradition (af moderniteten ubesmittede) garant for, vi kan erkende mange ting i skabelsen ved fornuftens hjælp uden assistance fra troen? Igen med andre ord: Er der – imod Radical Orthodoxy's egne antagelser – ikke en afgørende forskel på filosofisk teologi og *sacra doctrina*?³²

Milbanks og Pickstock første skridt består i at torpedere en (romersk-katolsk) skolebogstolkning af Aquineren. Thomas' tilsyneladende så klare aksept af en autonom fornuft og en filosofisk teologi er kun tilsyneladende. Ved gen-læsningens gen-tænkning af Aquineren viser distinktionerne mellem fornuft og tro og mellem filosofisk teologi (divina scientia) og *sacra doctrina* sig at være relative distinktioner. I Radical Orthodoxy teologernes læsning af Aquineren er tro ikke fremmed for fornuft, men ganske enkelt fornuftens intensivering. Sande udsagn om det skabte involverer opmærksomhed på det skabte *som skabt*: »(Aquinerens) »rationelle« behandling af skabelsen er bestemt af tro, mens hans fremstilling af den »åbenbarede« Treenighed i høj grad er argumenterende«. ³³ Pickstocks og Milbanks argumentation for deres gen-tænkning af Aquineren er uhyre krævende læsning, men konklusionerne er ikke svære at få fat på: tro og fornuft er grader (jf. titlen »Intensities«) af delagtighed i Guds tanke. For at fornuft kan være fornuft og filosofisk teologi nå til udsagn om at Gud er som første årsag, må der være en higen efter perfektion og komplet erkendelse af Gud. For det endelige, skabte menneske er sådan en higen i al dens flygtighed og foreløbighed kun mulig ved delagtighed i det eftertragtede. Både fornuft og tro er eskatologisk bestemt, og fornuftens opadstigning (via skabelsens hierarkisk ordnede tegn og symbol – et lån fra Dionysius Areopagitten) er således altid allerede nådens nedstigning. Denne læsning af Thomas er en pointeret videreførsel af Augustins tænkning om det skabtes eros eller hunger/higen og den

32. Jf. »Intensities« (note 16), 447. Der henvises eksempelvis til STh I.Q.1 a 2 ad 2 og II.1.Q.109 a 1; endvidere STh I. Q.2 a 2. og Q.12. Udover *Truth in Aquinas* (note 3) og »Where Does Holy Teaching Leave Philosophy? Questions on Milbank's Aquinas (note 10) samt »Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist« (note 3) leveres der materiale til denne diskussion i David Burrell, »Recent Scholarship on Aquinas«, *Modern Theology* 16:1, Jan. 2002, 109ff og (fra et konfessionalistisk romersk-katolsk standpunkt) i Laurence Paul Hemming, »Quod Impossible Est! Aquinas and Radical Orthodoxy«, i *Radical Orthodoxy?—A Catholic Enquiry* (note 1), 76ff.

33. »Intensities« (note 16), 448. Jf. »The Programme of Radical Orthodoxy«, i *Radical Orthodoxy?—A Catholic Enquiry* (note 1), 34: »Radical Orthodoxy, re-invoking premodern positions... does not consider there to be any secure reason without reference to our remote and uncertain vision of the divine – an anticipation of the beatific vision granted by grace, which in a fallen world must take the shape of a figurative anticipation of the incarnate logos... And if reason is already Christological, then inversely, faith, until the eschaton, remains dispersed in all the different discourses of human reason«.

kristne ombøjning af den platonske tanke om, at fornuften for at være fornuft i noget mål må kende, hvad den søger, for overhovedet at søge. Vigtigere end at fremhæve den thomistiske tanke om, at ikke engang *sacra doctrina* fuldt ud kender Gud, er det at insistere på, at også filosofisk teologi dog har et glimt af, hvad den søger. Både distinktionen mellem tro og fornuft og distinktionen mellem filosofisk teologi og *sacra doctrina* »is at most one of degree and of different phases within a single extension«.

Med argumentationen for, at også Thomas slører en skarp dualitet mellem tro og fornuft, bakkedes der med en respektindgydende gentænkning af teologisk tradition op om en teologisk metafysik, der kan omgås fænomener som Guds fylde tegn. Der kan kun være tale om tegn for Gud, hvis guddommelig fylde dog nogenlunde er synlig i skabt fylde – eller rettere: hvis det at se noget skabt i dets fuldkommenhed indebærer at fatte det som videregivelse af en fuldkommenheds fylde hinsides dets egen rækkevidde. Med andre ord: Aquinens participations-metafysik er både umiddelbart og implicit en »phenomenology of seeing more than one sees, of recognizing the invisible in the visible«. Ikke sådan at det sidste skulle fundere det første. Der er, for Aquineren og for Radical Orthodoxy teologerne, ingen neutral intuition af deltaget væren uden om en tænkning, der med traditionens sproglige og begrebsmæssige apparat siger, at det forhold sig sådan.³⁴

Stiller man så til sidst det naive spørgsmål: hvad vil Radical Orthodoxy med alt dette, må et lige så enkelt svar blive: disse teologer forsøger med et enormt opbud af uomtvistelig teologisk lærdom at vise, at der hverken filosofisk eller socialt findes nogen neutral grund forud for teologi – ikke noget område, der udstikker parametre for distance-ret diskussion af tilværelsens store spørgsmål. Der findes ingen neutral *logos* uden om de beboede fortællinger med deres implicite meta-fortællinger og disses ontologiske, spekulative overskud. Imod enhver form for akcept af teologiens tankemæssige og sociale marginalisering hævder Radical Orthodoxy, at kun *theos* – den treenige Gud – fuldbyrder *logos*. Alt andet ender i nihilisme.

SUMMARY:

The presentation looks at »Radical Orthodoxy« as referring to shared interests in theological thinking »beyond secular reason«. Discussion of the British and Anglo-Catholic context is followed by a focus on

34. Citaterne findes i »Intensities« (note 16), 462,473,474.

Radical Orthodoxy's ambivalent attitude to postmodern thinking and its attempt to construct a theological metaphysics by reactivating »participation« as key theological perspective. Milbank's critique of Marion and the Milbank-Pickstock readings of Aquinas receive special attention.

Key words

Aquinas – gift – Marion – Milbank – nihilism – phenomenology – Pickstock – Radical Orthodoxy – theology, narrative and metanarrative – Ward

Det spermatiske punkt

*Overvejelser over Joakim Garff: SAK. Søren Aabye
Kierkegaard. En biografi¹*

FORSKNINGSSTIPENDIAT, PH.D.
JOHANNES ADAMSEN

Joakim Garff har til overmål godtgjort sin tese at det på trods af megen modstand er muligt og rimeligt at skrive en biografi om vores store tænker. Og på rigtig mange måder kan man også med sindsro konstatere at Joakim Garff er sluppet godt fra opgaven. Der er sproglig nerve, verve og spændstighed, ja endog suveræniteten over lange stræk. På dette punkt såvel som på det næste er dagbladenes ros helt på sin plads.

Dertil kommer at man også vanskeligt kan forestille sig en konkurrent til SAK som biografi, nemlig at en sådan skal overtræffe Garffs eminente tekst- og samtidskendskab samtidig med en udpræget biografisk interesse. Garff har præsteret noget ekstraordinært.

Den opgave som Joakim Garff har villet løse er helt elementært at skrive en biografi om Søren Kierkegaard. Den er bygget kronologisk op, dog ikke uden finurligheder som fx begyndelsen med en skildring af Kierkegaards begravelse. Og så præsenteres vi for Kierkegaards familiære baggrund, hans fødsel, liv og tænkning. Der øses flittigt og gavmildt af såvel af Kierkegaard selv publiceret som – især – upubliceret materiale. Garff bliver aldrig nyfigen, omend han går tæt på. At han efter mit temperament næsten går for tæt på lader sig forsvare med at kun således kan allehånde løse rygter, spekulationer og bagtalelser tilbagevises. Hvilket altsammen sker sobert og myndigt. Det kan heller ikke prises nok at mange af de henvisninger til samtiden som man normalt får, nu er erstattet med fyldige præsentationer i referat- og citatform. Der må være meget få mennesker som ikke er blevet oplyst og informeret af bogen.

I det følgende skal jeg på trods af alt det gode anmærke nogle betænkeligheder. Min grundlæggende anke er at Garffs biografi med sin æstetiserende tendens udelukker en nærmere præsentation af Kierkegaards intellektuelle horisont. Jeg vil påpege, hvori denne tendens består og derefter præsentere nogle konsekvenser.

I gennemgangen af *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* har Garff påtalt at der er »umådeligt meget, som forties« og fortsætter med følgende i parentes: »eksempelvis forholdet til Regine, der køligt

1. Gads Forlag 2000, 790 sider

kaldes »hiint Faktum« og presses ind i en lille parentes«. Nu kunne man selvfølgelig indvende at en brudt forlovelse jo ikke forties fordi den udelades af en redegørelse for *forfatterskabet*. Men spørgsmålet er mere elementært om Garff ikke fejllæser betydningen: »hiint Faktum« er næppe Regine, men forlovelsens ophævelse, og dette »Faktum« er ikke presset ind i en parentes, men tværtom fremstillet som centralt: Det hedder i *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*: »med mine Forudsætninger i Retning af det Religieuse, ja med min afgjorte Religieusitet, blev det samme Faktum mig tillige en religieus Opvækkelse, saa jeg i det meest afgjørende Forstand kom til at forstaae mig selv i det Religieuse, i den Religieusitet, til hvilken jeg dog havde forholdt mig som til en mulighed. Faktumet gjorde mig til Digter« (*Synspunktet*, SV 18, 3. udg., s. 131). Garff overser her to helt centrale oplysninger. For det første at bruddet »opvækker« ham religiøst, og dette ligger som bekendt *før* hele forfatterskabet. For det andet forstår Kierkegaard det selv således at det samtidig gjorde ham til digter. Skulle Garff have ret i at hint faktum er Regine, får han så meget desto mere uret i at hun ingen rolle spiller. Men Kierkegaards sprogbrug præges konsekvent, som datidens græsk- og latinkyndige, af en etymologisk bevidsthed (hvilket konkret vil sige at bag det danske »Faktum« høres det latinske »factum«). Desuden rimer Garffs opfattelse ikke med afsnittets indledning: »jeg maatte selv være den Handlende«; derfor »faktum«, noget gjort og sket.²

Det leder mig frem til mine betæneligheder. Bogen er nemlig fra først til sidst underkastet en æstetiserende præmis, nemlig at »drift bliver skrift«, anvendt i forskellige formuleringer bogen igennem. Gennemgangen af *Synspunktet* (s. 476ff.) er derfor omdrejningspunktet for den samlede tolkning³ og Garff hævder da også at »bedrag og selvbedrag kæmper opslidende jævnbyrdigt med hinanden« (s. 489) i *Synspunktet* og dertil hørende optegnelser. Kort og

2. Jeg trækker her på indsigter fra Ole Thomsen, »Kierkegaard og det ironiske. Kierkegaard målt med Kierkegaard. Forfatterens LIV som skildret i Synspunktet set i lyset af hans LÆRE om ironi og humor« i *Kierkegaard og... hovedtemaer i forfatterskabet*, red. af Christian T. Lystbæk og Lars Aagaard, Philosophia 2001, 81-108.
3. Desuden omtales i gennemgangen af *Synspunktet* en »Omstændighed« som helt uventet, som »et Vink af Styrelsen«, kom Kierkegaard til hjælp i forbindelsen med *Efterskriftets* færdiggørelse ultimo 1845 (s. 487; jf. SV, 18, 113). Garff tolker denne »lille Omstændighed« som »*Corsarens* fremkomst«. Det kan næppe være rigtigt, da *Corsaren* påbegyndtes i 1840, og derfor ikke kan omtales som en »lille Omstændighed« der som »et Vink af Styrelsen« kommer Kierkegaard til hjælp fem år efter. Hvorfor ikke P.L. Møllers *Gaea*, som allerede Brandes foreslog (*Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*. 1877, s. 222)?

godt: Kierkegaards påstand, at forfatterskabet fra begyndelsen var religiøst, benægtes.⁴

Lader det sig virkelig gennemføre at argumentere for at det tidlige forfatterskab (vel fraset *Af en endnu Levendes Papirer*) kun er æstetisk? Og uagtet det vel ikke uberegtigede i at hævde at Kierkegaard af gemyt mere sympatiserer med æstetikeren end med etikeren i *Enten-Eller*, så lader det sig vanskeligt forsvare at Kierkegaards *hensigt* var at forsvare æstetikeren. Betænk hvorledes A foregriber fortvivlelses-analyserne i *Sygdommen til Døden* når han afslører æstetikerens altopløsende nihilisme: »Mit Liv er aldeles meningsløst. Naar jeg betragter dets forskjellige Epocher, da gaaer det med mit Liv som med det Ord Schnur i Lexikonnet, der for det første betyder en Snor, for det andet en Sønnekone. Der manglede blot, at det Ord Schnur for det tredje skulde betyde en Kameel, for det fjerde en Støvekost.« (SV 2, s. 38). Med andre ord, er det ikke mere end sandsynligt at forfatterskabet fra først af er religiøst, når endda de æstetiske analyser tjener til en afsløring af den æstetiske positions livsuduelighed/nihilisme? Er påstanden om »bedrag og selvbedrag« i virkeligheden ikke en underkendelse af Kierkegaards underfundighed, som om han ikke netop fremstiller hvordan han bagom egen ryg blev opdraget af »Styrelsen?«

Garff skriver: »Skønt det således kan kræve en vis vilje til abstraktion fra det evidente *ikke* at læse Kierkegaard biografisk, handler værker som *Gjentagelsen* og *Frygt og Bæven* begribeligvis om andet og mere end Kierkegaard selv.« (s. 230). Kun sjældent, fx i den glimrende indledende præsentation umiddelbart efter, demonstrerer Garff en sådan vilje i forhold til det evidente. Fx fremstiller Garff under præsentationen af Martensen (s. 500 ff.) ham som nærmest kun Mynsters adept og protégé. Kierkegaard har, fortsætter Garff, »hadet Martensens held, men især hadet, at heldet skyldtes Mynster« (s. 501). Kierkegaard har »følt sig tilsidesat, vraget, ydmyget, og hans vurdering af Martensens dogmatiske arbejde har derfor nogen forudsigelighed«. Er forudsigeligheden ikke mest på Garffs side? Kunne der ikke være regulære, saglige, indvendinger?

Den valgte præmis styrer fremstillingen således at forfatterskabet graviterer til forklaring af Kierkegaards liv og person, mens liv og person kun sjældent eleverer til forklaring af forfatterskabet. Denne efter min mening reducerede biografi-forståelse udelukker en mere adækvat intellektuel biografi. Ville ikke både bruddet med Regine Olsen og *Corsar*-striden være uinteressant uden Kierkegaards brug

4. Benægtelsen går hos Garff tilbage over licentiatafhandlingen *Den søvnløse* (1995) til artiklen Argus' øjne. »Synspunktet« og synspunkterne for Kierkegaards »Forfatter-Virksomhed« i *DTT*, 1989, s. 161-189.

deraf? Med intellektuel biografi mener jeg at der i mindst i samme omfang måtte sigtes på en præsentation af værket og dets placering i tidens litteratur og videnskab. Når man med rette roser præsentationen af det danske guldaldermiljø er det på bekostning af en klargøring af forfatterskabets større europæiske, teologiske og filosofiske, sammenhæng. Det rejser to spørgsmål.

For det første, den æstetiserende præmis giver den konsekvens at forfatterskabets teologiske og filosofiske sværvægttere faktisk ikke præsenteres. Hvor vi får fyldige fremstillinger af de værker som kan bruges til personlighedens belysning, fx *Forførelserens Dagbog* og *Gjentagelsen*, så får vi faktisk intet at vide om *Philosophiske Smuler*, *Begrebet Angest*, *Afsluttende uvidenskabelige Efterskrift* og *Sygdommen til Døden*, bortset fra marginale en passant-beskrivelser. Det samme gælder det opbyggelige forfatterskab, fx *Kjerlighedens Gjerninger*. Når disse værker minimeres i bogen får man ganske vist en biografi som giver en slags stridspause i forhold til forskningen, men omvendt kan man heller ikke få hjælp og orientering, hvis man ønsker en præsentation eller introduktion.

Derfor og for det andet: Selv om vi får en god introduktion til det københavnske guldaldermiljø, hører vi ikke noget om *horisonten* for Kierkegaards læsende og tænkende intellekt. For lidt substantielt hører vi om antikken, om Hamann, Lessing, Jacobi og Schleiermacher, eller om Kant, Fichte, Hegel og Schelling (trods s. 182 ff.).

Givet at Kierkegaard var romantiker, gælder det at forstå det romantiske som tidsalder og som filosofisk og teologisk problem. Oplysningstidens tænkning, og ikke mindst Kant, drager uigenkaldelige konsekvenser af oplysningstiden, dens autonomitænkning, fornuftsforståelse, historietænkning, den radikale skrifts- og kildekritik, samt problematisering af åbenbaringen. Den konsekvens Hegel drager af Kants fornuftskritik er at åbenbaring overhovedet kun er muligt som filosofisk kategori, men så til gengæld som *videnskabeligt* system. Kant havde jo før hævdet at gudstanken ikke mere kunne afledes af den teoretiske fornuft, kosmologisk og ontologisk, men kun postuleres af den praktiske fornuft som følge af de indre problemer som en autonom etik rejser. Ud over at alle disse radikale udsagn afføder voldsomme følger for individets selvforståelse i forhold til bl.a. fromhedsliv, etik og historie – af *intellektuelle* grunde var mennesket blevet hjemløst (jf. den berømte *spleen*) –, så rejser de ikke mindst problemet om en mulig horisont for kristendommen. Og Kierkegaards spørgsmål, hvordan får man genindført kristendommen i kristenheden, er jo et forudgrebet af *pietismen*.

Hamann hævder tværtimod at »poesien er menneskeslægtens modersmål« (*Aesthetica in nuce*, 1762), hvormed han muliggør en tolk-

ning af hele tilværelsen, inklusive sanseligheden og det æstetiske⁵, som noget en teologi skal udlægge. Heri er han i overensstemmelse med en typologisk/figural tolkning og han åbner vejen for en teologi som ligger i direkte forlængelse af en adækvat forståelse af Jesus' lignelser: ikke begreber, men det skabtes skabthed (jf. poiesis) byder sig til som teologisk medium.

Lessing, som heller ikke præsenteres overhovedet, er dog som noget helt særligt hos Kierkegaard bæret med en smuk elege (SV 9, s. 55 ff.); hvorfor? Og Schleiermacher affærdiges så at sige med Martensens manuduktioner (jf. s. 27). Men kan det kierkegaardske forfatterskab ikke langt bedre forstås når man medtænker at Schleiermacher allerede i 1799 med *Über die Religion* havde argumenteret for uholdbarheden af en reduktion af religion til metafysik eller moral? Er ikke denne baggrund, dvs. urgeringen af det eviges/uendeliges betydning, og romantikkens almindelige udarbejdelse af *individualitetens* betydning og uomgængelighed nogle vigtige forudsætninger til forståelse af Kierkegaards *oeuvre* og liv som sådan?

At Kierkegaards sande element »overhovedet var det æstetiske« (s. 196), som Garff gennemgående tolker det, skygger altså for et større og mere fyldestgørende billede af menneske og forfatterskab. Optagetheden af »Produktionsdrift« (Brandes), skrift og »spermatisk spruttende pen« (s. 482) har stillet sig i vejen for en både præcisere og fyldigere historisk indplacering. En på mange måder ekstraordinær og extravagant ydelse styres af et synspunkt på værket, som ikke forløser den biografiske genres muligheder. Det egentlige »spermatiske Punkt« (jf. SV 18, s.163) – udtrykket taget etymologisk-stoisk – findes ikke ved at stille sig udenfor og »forklare« manden ud fra en freudiansk (forældet) psykologi, men ved at bevæge sig ind i værket og dets problemstillinger og samtidig bevare en kritisk distance – som den historiske afstand her oven i købet delvis har foræret.

Dette punkt, springende eller ej, muliggør også først for alvor at biografien fører ud over sig selv til værket, i stedet for at den – som man nu kan frygte – som en kugle har sit eget centrum, ind imod hvilket alt graviterer.

Det er ikke for at være utaknemmelig over for det meget vi faktisk har fået, men fordi netop det givne – i sidste instans – ikke tegner Kierkegaard i fuld figur.

5. Også her savner man at Garff medtænker Kierkegaards etymologiske bevidsthed: Intetsteds tilbydes vi en præcisering af ordet æstetik som kan svinge fra sanselighed som apori, jf. Diapsalmata, til digt, poesi, som det *medskabende à la Hamann*; jf. førnævnte citat fra *Synspunktet*, »Faktumet gjorde mig til Digter«. Derfor er det æstetiske synspunkt ikke i sig selv illegitimt, jf. den »religieuse Digter«.

SUMMARY

Joakim Garff has written a voluminous biography on Søren Kierkegaard (1813-55) which has been received with much well-deserved praise. Going along with the praise, which concerns both the presentation of the man, the Danish culture of his age and the language used, this review nevertheless questions Garff's basic premise, the aesthetical point of view. It is argued that it is based on a problematic reading, and furthermore that it causes serious flaws. One is the missing presentation of Kierkegaard's most important philosophical and theological works, an other is the lack of the wider intellectual horizon: Greek philosophy, and German thinkers such as Hamann, Lessing, Kant, Hegel and Schleiermacher.

Keywords: Kierkegaard – biography – theology – intellectual history.

Litteratur

John F. Kutsko

Between Heaven and Earth

Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel, Biblical and Judaic Studies, Vol. 7, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2000. 185 s. Pris 29,50\$

Afhandlingen angår hovedtemaer i Ezekiels bog, primært forholdet mellem Jahve-dyrkelse og dyrkelse af afgudsbilleder, det ødelagte tempel og eksilet. Trods sin notoriske tekstlige kompleksitet, både tekst og redaktionskritisk, betragtes Ezekielsbogen her som et tematisk konsistent skrift. Ezekiel forstås som en teolog, der med udgangspunkt i israelitiske og mesopotamiske ideologiske traditioner gennemtænker Jahvetroen i lyset af babylonernes ødelæggelse af Jerusalem-templet og eksilering af en del af Judas befolkning. Den israelitiske basis er både præstelige og profetiske traditioner; Præsteskriftet antages at gå forud for Ezekiel. Den mesopotamiske basis er navnlig de forestillinger, der knyttede sig til gudebilleder.

Ezekiels opgave er at gennemtænke tre spørgsmål, tre problemstillinger, så den åbenlyse katastrofe kan vendes til en slagkraftig Jahveforkyndelse for de eksilerede. Disse tre er teodicé, teofani og teonomi. På det første spørgsmål – hvorfor er Israel i eksil? – er Ezekiels svar Israels dyrkelse af afgudsbilleder og deres blodsudgydelser. På det andet – hvor er Gud under eksilet? – er svaret Jahves usynlige tilstedeværelse hos de eksilerede, hvilket Ezekiels visioner godtgør. På det tredje – hvilken magt har Gud under eksilet? – er svaret, at han fortsat besidder al magt og agter at føre sit

folk hjem, lade opføre et nyt tempel og til sidst selv indtage dette.

Det interessante ved Ezekiel er imidlertid ikke disse tre svar i sig selv, men begrundelsen af dem. Kutskos påstand er her, at Ezekiel støder frem til en ny teologisk konception af Jahves væsen igennem en polemisk bearbejdelse af dele af de mesopotamiske modstanderes egen ideologi eller religion, og at Ezekiel i denne proces yder et vigtigt bidrag til udarbejdelsen af en monoteisme – der i øvrigt if. Kutsko er overset i den gammeltestamentlige forskning.

Ezekiels refleksion går via den nærorientalske billeddyrkelse. Ezekiel inverterer denne ved at modstille nærvær og fravær, håndgribelighed og uhåndgribelighed. Billederne er konkrete, men menneskeskabte og indholdstomme; Jahve derimod er virkelig, men usynlig, ikke bundet til et håndfast billede, men suveræn. Billeddyrkerne dyrker altså i virkeligheden tomheden; de sande Jahvetilhængere derimod lader sig ikke forblinde af den tilsyneladende manifests realitet. Dermed kommer Ezekiel naturligvis ud i det problem, at han selv erfarer Jahves nærvær i visioner, der er nogle af de mest figurative, der forekommer i GT; men afvisningen af gudebilleder gælder materielle billeder, ikke synet af Gud og den sproglige beskrivelse af det.

Kutsko undersøger i den forbindelse, hvordan bestemte termer bruges i Ezekiel, og hvordan andre undgås. Bogen benytter ikke ælæm (»billede«) om Jahve, der ligger for tæt på det akkadiske almu, der ofte bruges om en gudestatue, men kun demut (»lighed, billede«) og mar'æh

(»syn«). Den tvetydige form *ælohim* bruges her ikke om andre guder, men erstattes med det entydigt pejorative *gillulim* (i 1992-oversættelsen »møgguder«), der understreger, at der intet muligt indhold er i de menneskeskabte billeder. If. Kutsko viderefører Ezekiel den præstekriftlige lære om, at det sande billede, *ælæm*, er mennesket, som er Guds billede, *ælæm*.

Dette er et eksempel på bogens gennemgående idé, at Ezekiel konsekvent og bevidst inverterer centrale forestillinger i mesopotamisk religion. Afgørende her er de forestillinger, man gjorde sig angående gudebilleder, kendt navnlig fra neoassyriske kilder. I forbindelse med forflytningen af den del af et besejret folk var det ikke ualmindeligt også at bortføre det pågældende samfunds gudebilleder. Disse statuer kunne den fremmede erobrer eller hans efterfølger senere lade reparere og føre tilbage, hvis de politiske forhold havde stabiliseret sig. Den teologiske fortolkning hos såvel besejrede som sejrherre heraf var ofte, at de pågældende guder selv havde valgt at forlade deres templer som reaktion på lokale misforhold og gå i eksil, for så evt. senere at vende tilbage, formodentlig når deres befolkninger havde udstået deres straf og var kommet på bedre tanker. Dette er også grundske maet i fortolkningen af eksilet i GT, mest udpræget måske hos Ezekiel. If. Kutsko griber Ezekiel bevidst i sin forkyndelse, både i sin interpretation af katastrofens baggrund og i sin vision af de eksileredes hjemkomst, til disse forestillinger, men inverterer dem samtidig systematisk. Jahve har intet billede og kan ikke tvinges bort af nogen fremmed magt. Han er ikke tilstede som et billede i babylonsk fangenskab; men han – dvs. hans herlighed, *kabod* – er usynligt tilstede blandt

de eksilerede. Og det er Jahve selv, der »reparerer« sit folk ved at give det kødhjerner, og som fører det tilbage til dets hjemby. Denne sammenhæng gør det muligt, at baggrunden for den berømte skildring i Ez 37 af det døde folk, som Jahve gør levende, er en kombination af skabelsesforestillingen fra Gen 2 og forestillinger omkring reparation af bortførte gudebilleder før deres hjemsendelse – her altså transformeret fra fremmede folk, der restaureret erobrede gudebilleder, til en anikonisk, »selveksileret« guddom, der iklæder sit eksilerede folk nye lemmer og puster liv i det, før han fører det hjem.

Denne eksegese er i sine overordnede træk overbevisende. Kritiske anmærkninger kunne være, at Kutsko undertiden falder for fristelsen til overbetone sin udvalgte gammeltestamentlige teksts teologiske subtilitet og teologiske ironi. Man kan også betvivle visdommen i at operere med to så adskilte traditionskomplekser som det israelitiske og det mesopotamiske, som først sekundært, hos Ezekiel, bringes i samspil; ikke mindst de kultisk-præstelige kategorier, der fylder så meget hos præsten Ezekiel, er grundlæggende nærorientalske. Men dette er småting.

Det overrasker ikke, at Kutsko i en fodnote i slutningen af bogen udtrykker en vis sympati for Lévi-Strauss' strukturalisme. I virkeligheden har han i højere grad gennemført en strukturel analyse, end han selv erkender, hvilket igen viser, at megen »strukturalisme« ikke er til at skelne fra normalvidenskab. Desuden bliver det klart, at uden kendskab til de nærorientalske tanke-mønstre, som Ezekiel bearbejder og tænker med, er det reelt umuligt at se hans teologiske arbejde. Under tiden formulerer Kutsko det såan, at Ezekiel

parodierer mesopotamiske tankegange. Men Kutskos eget ræsonnement viser, efter anmelderens mening, at der er tale om mere end parodi, for Ezekiel har ingen selvstændig teologi, hvis man abstraherer fra inversionerne af det mesopotamisk stof. Man kan sige, at Ezekiel tænker ved hjælp af dette; men det vil være rigtigere at sige, at hans tanke *er* dette stof i dets inverte-rede udgave. Det betyder så (endnu engang), at komparativ religionshistorie må være en integreret del af den eksegetiske proces; gammeltestamentlig eksegesis og teologi kan ikke drives uden om nærorientalsk og anden religionshistorie.

Bogen omfatter ud over brødteksten en forkortelsesliste, et fyldigt noteapparat, samt registre over nævnte forfattere og omtalte skriftsteder. Der er ingen litteraturliste. Derimod rummer bogen et nyttigt appendiks med nærorientalske tilfælde af gudebilleder, der bliver ført bort, evt. repareret og ført tilbage til deres temler.

Hans J. Lundager Jensen

Lone Fatum (red.), Geert Hallböck, Henrik Tronier, Troels Engberg-Pedersen:

Læsninger i Galaterbrevet,
København: Fremad. 196 sider.

Læsninger i Galaterbrevet hedder en ny antologi bestående af syv bidrag skrevet af fire københavnske nytestamentlere. Den er tænkt som lærebog for teologistuderende på grunduddannelsen og til brug på højskoler, seminarier, o.l. Bogen er som skræddersyet til formålet. Den repræsenterer et meget fornemt stykke forskningsformidling og baner samtidig ved sin form vej for en tiltrængt fornyelse af lærebogstoffet på den teologiske grunduddan-

nelse. Her har vi i vid udstrækning forladt os på de klassiske kommentarserier, som kun de færreste uden forudgående studier er i stand til at få egentligt udbytte af. Kommentarerne enorme vidensakkumulation har en række negative konsekvenser. For det første bliver de, hvis ikke ulæselige, så i hvert fald vanskelige at håndtere som sammenhængende værker for de studerende. De mister overblikket i et uendeligt antal diskussioner af detailspørgsmål, og den overordnede forståelse af den analyserede tekst fortoner sig. For det andet får kommentarerne ofte på grund af den store stofmængde, de behandler, en parafraserende karakter, som gør, at de studerende ikke kommer i dybden med tekstens problemer. Dertil kommer, at kommentarerne forudsætter en betydelig teologihistorisk viden, som kun de færreste studerende har. Alt sammen forhold, som gør dem vanskelige at anvende som lærebogsgrundlag på en grunduddannelse. Derfor kommer den nye bog som *gefundenes Fresen*.

Med en enkelt undtagelse har samtlige bidrag været udgivet tidligere i en tungere videnskabelig form, dvs. *mit Fußnoten und Anhang*. Der er således tale om genskrevne arbejder, hvor formidlingsaspektet har stået i centrum. Hvad de enkelte bidrag i forhold til de oprindelige versioner har mistet i nuancer og problemkompleksitet, har de vundet i henseende til formidling. De er skrevet i et klart og tilgængeligt sprog og til trods for, at de behandler en notorisk vanskelig tekst og refererer til en række svært tilgængelige teorikomplekser, er det lykkedes forfatterne at formulere sig på en måde, så man rammer målgruppen. Det er flot.

De seneste års dansk teologiske debat har ikke mindst været præget af det nybrud, der er sket inden for Pau-

lus-forskningen. Mens det nye Paulusbillede tidligere har været præsenteret i form af en række introducerende artikler, er det med udgivelsen af den nye antologi første gang muligt på dansk at se den nye forståelse udmøntet i en konkret tekstlæsning af et helt Paulusbrev. Netop fordi Galaterbrevet spillede en afgørende rolle for reformatorerne og derfor siden har haft en fremtrædende placering i reformatorisk selvforståelse, bliver forskellen mellem en klassisk luthersk udlægning af brevet og en tolkning formuleret inden for rammerne af det nye paradigme særligt iøjnefaldende. Gennem antologien får læseren mulighed for at se, hvordan tydingen tænkt inden for det nye Paulusbillede på en række afgørende punkter afviger fra traditionelle udlægninger. Samtidig får læseren også en klar fornemmelse af spændvidden i den nye forståelse. Den er langt fra homogen.

Foruden et forord består bogen af to generelle kapitler og fem specifikke. I det ene af de to generelle diskuterer Lone Fatum en række væsentlige indledningsspørgsmål, mens Geert Hallbäck i det andet præsenterer en helhedslæsning baseret på brevets grundlæggende modsætninger (evangelium vs. non-evangelium, frihed vs. lov-gørelse, ånd vs. kød, etc.). I de følgende fem specifikke dele udlægger bogens forfattere enkeltvis brevets enkelte kapitler, dog således at Troels Engberg-Pedersen behandler det parænetiske afsnit kap. 5:13-6:10 under et. Det er der kommet en række spændende, men også indbyrdes afvigende læsninger ud af.

Det helt centrale spørgsmål er naturligvis lovens rolle i Galaterbrevet. Mens Paulus i den første del af brevet afviser loven og måske ovenikøbet er tilbøjelig til at tolke den som udtryk

for dæmoners forbryderiske handle (Tronier på grundlag af 3:19f.), tildeler han den en positiv funktion i brevets afsluttende del. Der er tre grundlæggende forståelsesmuligheder: 1) lovførelsen er i Gal. inkonsekvent og usammenhængende (dog ikke nødvendigvis i Paulus' selvforståelse); 2) opfattelsen er kohærent og skal primært tolkes i lys af de første fire kapitlers negative udsagn; 3) forståelsen er sammenhængende og skal tolkes i lys af de sidste to kapitlers positive udsagn. Både den anden og tredje forståelse er repræsenteret i bogen. Det er der ikke noget overraskende i, men det peger på en enkelt – formentlig uundgåelig – svaghed ved antologien. Når man lader de enkelte forfattere forholde sig til bestemte tekstafsnit og ikke til brevet som helhed, har de en tendens til at gøre de specifikke afsnits udsagn gældende for brevet betragtet under et. Det er selvsagt et formidlingsproblem, at læseren ikke får hjælp til at se, hvad Troels Engberg-Pedersens overvejende positive forståelse af loven – baseret på 5:13-6:10 – har for konsekvenser for hans udlægning af brevets første fire kapitler. Og omvendt hvilke konsekvenser Lone Fatums og Henrik Troniers negative lovførelse – baseret på brevets første fire kapitler – har for deres tolkning af brevets resterende kapitler.

Der er naturligvis mange andre spørgsmål, bogen også indbyrdes til at diskutere, men sammenfattende må jeg sige, at det er et af de bedste og smukkeste eksempler på forskningsformidling på højt niveau, jeg mindes at have læst. Der er al mulig god grund til at investere i bogen, om ikke andet så som pædagogisk forbillede.

Anders Klostergaard Petersen

Stefan Alkier

Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Paulus.

Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 134. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 354 sider. 178 DM.

I 1888 udgav Gunkel sin dissertation om Helligåndens virkninger, som de fremstilles hos Paulus og i efterapostolsk tid. Afhandlingen var eksegetisk banebrydende og blev Den religionshistoriske Skoles første fremtræden på skrift. Bogen blev opfattet som så radikal, at Gunkel få år senere af karriere-mæssige grunde måtte sadle om og i stedet tage til takke med en tilværelse som gammeltestamentler. Hans skrift var et opgør med en kanonisk bundet udlægning af de nytestamentlige skrifter og en dogmatiserende læsning: »Vi møder i urmenigheden overhovedet ingen lære om Helligånden og dens virkninger. Det handler ikke om en trosretning..., men om helt konkrete, for alle iøjnefaldende kendsgerninger, der er genstand for daglige erfaringer, og som man uden videre opfattede som åndsbevirkede« (1899, 4). Opfattelsen er en kongstanke for Den religionshistoriske Skole: den religiøse oplevelse som kerne til forståelsen af religion og tolkningen af religiøse tekster.

Med Den religionshistoriske Skoles sortie fra den eksegetiske scene omkring Første Verdenskrigs udbrud forsvandt betoningen af oplevelsesdimensionen og fremhævelsen af de kultiske elementers betydning i udlægningen af Paulus. Man søgte i den dominerende eksegesi i teologisk forlegenhed enten at fortie deres eksistens, at placere dem i en religionshi-

storisk periferi uden betydning for den paulinske forkyndelses påståede centrum, eller at afmytologisere dem for derved at gøre dem overtagelige for en moderne kristendomsforståelse. Set i det lys er det med spænding, man kaster sig over Alkiers afhandling. Interessen skærpes af en prometeansk præambel, der stiller læseren en fornyet forståelse af underproblematikken hos Paulus i udsigt hinsides modsætninger mellem »faktion og fiktion«, »rehistorisering og afmytologisering«.

Foruden en kort indledning består bogen af tre hoveddele, der yderligere er inddelt i en række kapitler. I første del skildres med brede penselsstrøg og en tilsvarende uøjagtighed den historiske baggrund for problemstillingen, og der redegøres for den metodiske tilgang. I anden del, som udgør bogens eksegetiske tyngdepunkt, »analyseres« de paulinske underudsagn i lys af den i første hoveddel præsenterede metode – diskussionen er ikke kun begrænset til de specifikke underudsagn, men gælder generelt kontraintuitive elementer hos Paulus. I tredje del forsøger forfatteren at bevæge sig fra de paulinske teksters *diskursunivers* til den bagvedliggende *encyklopædi*. Som det fremgår af de anvendte begreber, drager Alkier nytte af en semiotisk tradition inspireret af Peirce og Eco. Dertil kommer, at han i forlængelse af det paradigmeskifte fra en historisk til en antropologisk tilgang, der har præget de seneste års bibelforskning, lægger stor vægt på at rekonstruere de paulinske tekster i en anerkendelse af deres fremmedhed og fortidighed. Alt sammen fordringsfuldt og lovende, men netop derfor fremstår resultatet trivielt, for ikke at sige skuffende. For Alkier slutter, hvor det epistemologisk for alvor begynder at brænde på. I realiteten byder

han på mindre end en række af de forskningstraditioner, han noget nedladende affejer i gennemgangen af problemstillingens historiske baggrund.

Han taler i forlængelse af Peirce om *diskursunivers*, der betegner det betydningssystem, som en afsender og en modtager må dele, for at kommunikation kan etableres. Han kunne med fordel have inddraget Böhlers tanke om *kontaktuniverser*, der betegner det fysiske rum, i hvilket tegn, tegnbrugere og de objekter, tegnet refererer til, forstås som nærværende og indbyrdes forbundne. Det er netop forskelle i kontaktuniverser mellem en moderne og en paulinsk forståelse, der gør, at underproblematikken overhovedet kan opstå. I forlængelse af oplysningstiden opfatter vi tro på undere enten negativt som udtryk for overtro eller positivt som metaforiske omskrivninger. Under alle omstændigheder placeres de inden for kulturen, men uden for kontaktuniverset. Hos Paulus derimod anbringes de i et kontaktunivers, hvor de er lige så konkret til stede som andre fysiske fænomener. I sin iver efter at rekonstruere de paulinske teksters diskursunivers går Alkier slet ikke ind på denne problemstilling, men det er netop denne, der har affødt de modstillinger mellem »faktion og fiktion«, »re-historisering og afmytologisering«, som han selv tror at have lagt bag sig.

Den manglende vilje til at indlade sig på denne problematik fører Alkier til et anakronistisk og apologetisk slutresultat, der står i modsætning til hans kulturantropologiske credo. Han påviser i sit forskningshistoriske vue, hvordan der i moderne eksegese har været en tendens til enten at understrege Paulus' afstandtagen til undere eller at reducere hans underudsagn til puristiske påstande om evangeliets

skabende kraft. Men når Alkier selv flere steder taler om, at man hos Paulus ikke møder »en naiv underopfattelse« eller en *Wundersucht*, må man spørge, hvor disse kategorier stammer fra. De lyder som ekkoer af en moderne forståelse, der ikke levner plads til et kontaktunivers, i hvilket undere har en *naturlig* plads. If. Alkier bunder de paulinske udsagn i jødisk skabelsteologi, der står i modsætning til en »barnlig menneskeheds naive undertro«. De hører ikke hjemme i det gådefulde, i det hemmelighedsombølgede eller det sensationsfordrende livsområde – nej vel? Tilbage står kun at erklære dem for ganske tilforladelige, men det kræver, at man sætter sig ud over det kontaktunivers, de fleste af os siden oplysningstiden har levet i.

Anders Klostergaard Petersen

Jacob Jervell:

Die Apostelgeschichte.

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament Bd. 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 635 sider. Pris: 74,00 Euro.

I en menneskealder har Jakob Jervell veloplagt og provokerende blandet sig i debatten om den tidlige kristendoms historie med det synspunkt, at de jødekristne vedblev at spille en hovedrolle selv efter templets fald i 70 e.Kr. og efter, at de numerisk var overhalet af de hedningekristne. Det er derfor med store forventninger, man går i gang med hans kommentar til Acta i den klassiske tyske KEK-serie. Lad det være sagt med det samme, at forventningerne desværre bliver skuffede. Hvis den var kommet for 20 år siden, kunne den have sat en dagsorden; men i dag virker den nærmest som en anakronisme. Kæmpestor i omfang, men styret af nogle få reflekser virker den

dinosaurus-agtig, overhalet af den ek-segetiske evolution og helt ude af trit med de problemstillinger, der i dagens overlevelseskamp konkurrerer om Acta-forskernes opmærksomhed. Selv om Jervell refererer til et vældigt forskningsmateriale, er det slående, at såvel de mange litterære Acta-læsninger som den nye opblødede forståelse af forholdet mellem jødedom, kristendom og hellenisme ligger helt uden for kommentarens horisont.

I den lange og grundige *Einleitung* (s. 49-105), der på mange måder er kommentarens mest interessante læsning, peger Jervell på, at han er et overraskende valg som forfatter af en ny Acta-kommentar i KEK-serien. Den hidtidige Acta-kommentar i serien var forfattet af Ernst Haenchen (første udgave i 1956), hvis kommentar blev et flagskib inden for den redaktionshistoriske Acta-forskning, og Jervell sammenfatter denne forsknings grundpositioner således: forfatteren var hedningekristen, der skrev for hedningekristne; skriftet er mere litterært-teologisk end historisk; det står i et spændingsforhold til brevenes Paulus, der fremstilles som den store hedningemissionær; skriftet skal dateres til den tredje kristne generation, hvorfra der fortælles tilbageskuende om kristendommens tidligere periode. På alle disse punkter har Jervell den modsatte opfattelse: Acta er et jødekristent skrift; det rummer en høj grad af historisk troværdighed; forfatteren var den fra Paulus' breve kendte Lukas; det er således skrevet af en person involveret i begivenhederne, omend skrevet adskillige år derefter og med brug af andre kilder end Lukas' egne erindringer. I Jervells læsning er Actas historie om den kristne mission fortsættelsen af Gudsfolkets historie med Gud, der nok åbnes for hedninger, men vel at mærke de så-

kaldte »gudfrygtige«, der på forhånd har knyttet sig til det jødiske folk, og vel at mærke således, at Lovens fortsatte overholdelse er et gennemgående tema.

Det skinner tydeligt igennem, at Jervell gerne vil opfattes som klassens frække, men kvikke dreng, der gør op med især den tyske eksegeses vane-forestillinger. Og med denne programerklæring er man jo spændt på, hvordan han vil argumentere eksegetisk i den egentlige kommentar. Men det er rent ud sagt forbløffende, hvor lidt der argumenteres. Kommentaren er bygget sådan op, at hvert afsnit rummer en vers-for-vers kommentar samt en *Zusammenfassung*. Vers-for-vers kommentaren svinger sig sjældent op til mere end en udvidet parafrase med realkommentar. De eksegetiske diskussioner er sjældne; Jervell nøjes i de fleste tilfælde med at postulere sit eget synspunkt og afvise de andres opfattelser som *abweigig*. På mig virker denne skrivemåde utroværdig og arrogant, som om forfatteren ikke regner det for umagen værd at argumentere. Sammenfatningerne følger også et fast mønster. Først sammenfattes forløbet på fortællingens egne præmisser; det gør Jervell godt. Dernæst drøftes Lukas' kildebrug; Jervells grundopfattelse er redaktionshistorisk, men han forestiller sig intet modsætningsforhold mellem kilder og redaktion. Som regel må Jervell konstatere, at sprog og stil et typisk lukansk; alligevel må man regne med brug af kilder, ikke mindst missionsberetninger knyttet til de forskellige lokalmenigheder, som Lukas har omskrevet. Man kan jo spørge sig, om det så ikke er Lukas, der har skrevet det hele; men antagelsen af præ-lukanske kilder er nødvendig i sammenfatningens tredje del, hvor den historiske baggrund bedømmes. Her skal eksi-

stensen af kilder nemlig begrunde den historiske troværdighed af Actas fremstilling.

Jeg vil fremhæve tre steder, som må udgøre et problem for Jervells jødekristne opfattelse af Acta. For det første mødet mellem Peter og den romerske officer Cornelius i kap. 10. Her hævder Jervell, at Peters himmelsyn, der udtrykkeligt ophæver skellet mellem ren og uren føde, dvs. ophæver en af Lovens grundbestemmelser, slet ikke passer til Lukas' fremstilling, der alene angår forholdet mellem mennesker, ikke ophævelse af spisereglerne. Her omtolker Lukas et stykke tradition. Eller også er det Jervell, der omtolker Lukas, fordi det, han skriver, ikke passer til Jervells tolkning! Bedre går det med aposteldekretet i kap. 15. Her argumenterer Jervell overbevisende for, at dekretet skal ses i et jødekristent perspektiv: De hedningekristne skal opfylde de krav, Loven stiller til ikke-jøder. Men overraskende er det, at Jervell fejler Paulus' manglende omtale af dekretet til side; dekretet *blev* vedtaget på det møde, hvor også Paulus deltog, men Paulus anerkendte det ikke! Det er selvfølgelig et synspunkt; men det efterlader en stribe spørgsmål (godt nok til Paulus og ikke til Acta), som man leder forgæves efter hos Jervell. Endelig er der Paulus' tale på Areopagos i Athen i kap. 17, der normalt regnes for en missionstale til hedninger. Men det er slet ikke nogen missionstale, fastslår Jervell, for Acta gengiver kun én missionstale af Paulus: talen til jøder og gudfrygtige i synagogen i Antiokia i Pisidien (kap. 13). Areopagostalen er en polemisk tale mod filosoferne; og er i øvrigt et fremmedlegeme ikke blot i Acta, men i hele NT. Således afskaffer Jervell et problem for sin fortolkning; men

fremmedlegeme eller ej, talen står faktisk at læse i Acta.

Som det vil være fremgået, er jeg langt fra blevet overbevist af Jervells jødekristne tese. Det betyder ikke, at jeg ikke har lært meget og fået øje på nye aspekter i Acta; jeg indrømmer gerne, at jeg er blevet overtydet om, at jødiske problemstillinger spiller en langt større rolle for Acta, end jeg tidligere var parat til at acceptere. Men at Acta er en litterær-teologisk konstruktion, der i en tid efter begivenhederne henvender sig til hedningekristne læsere – netop for at fastholde dem på kristendommens jødiske oprindelse, det er en arv fra redaktionshistorien, der efter min mening falder bedst i tråd med den aktuelle litteraturkritiske og genrehistoriske Acta-forskning. Den forskning har Jervell ikke en eneste bemærkning til overs for, så man må tro, han slet ikke kender den. På den måde har Jervell skrevet sin store kommentar, der på mange måder skal sætte kronen på hans livsværk, for den forrige generation af eksegeter og ikke for den nuværende. Det er den store kommentars tragedie; den kan først skrives som resultatet af et helt livs arbejde. Og så er det for sent.

Geert Hallböck

Michael Fiedrowicz

Apologie im frühen Christentum:

Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2001, DM 88,00.

M. Fiedrowicz har skrevet en meget læseværdig og i det store og hele også læsevenlig bog om den kristne apologetik i de første århundreder. Bogen indledes med nogle nyttige overvejelser over, hvad apologetik er: Hvad er de kristne apologeters anliggende?

Hvem henvender de sig til? Hvilken karakter har deres skrifter? I denne sammenhæng gøres det klart, at apologetik ikke er en litterær genre, men derimod »die argumentative Darlegung der eigenen Überzeugungen angesichts von Skepsis, Kritik oder Polemik« (s. 11). Denne argumentative fremstilling af egne overbevisninger antog hos de tidlige kristne mange forskellige litterære former. Derfor indrager Fiedrowicz mange teologer, der normalt ikke regnes som apologeter, og mange skrifter, som normalt ikke betragtes som apologier. Det karakteriserer bogen første hoveddel, som bringer et historisk overblik.

Bogens historiske del er altså bredt anlagt, idet Fiedrowicz ikke begrænser sin redegørelse til de skrifter fra 2. århundrede, som vi normalt betegner som apologier. Han begynder derimod med de ansatser til apologetik, der allerede forekommer i Det Nye Testamente, derefter følger afsnit om apologeterne i det andet århundrede, om denne apologetiske traditions videreførelse ved overgangen fra andet til tredje århundrede, om de kristnes diskussion med nyplatonismen og synkretismen, og om apologiens udtryk i forbindelse med det store vendepunkt i den diokletiansk-konstantinske epoke, hvor Euseb fra Cæsarea spillede en hovedrolle. Derefter følger der afsnit om de kristnes reaktion på kejser Julian den Frafaldnes forsøg på at restaurere hedenskabet og om kristne teologers diskussion med det romerske senatsaristokrati, der længe forblev forsvarer af hedenskabet. Endelig er der et kapitel om Augustins svar i *De civitate Dei* på beskyldningerne mod kristendommen for at være årsag til Roms fald i år 410. Bogens historiske del rummer en kompetent gennemgang af et meget omfattende apologetisk

materiale fra de første kristne århundreder.

Bogens anden hoveddel rummer en systematisk fremstilling af den tidlige kristne apologetik. Det første kapitel i denne del af bogen beskæftiger sig med formspørgsmålet: Hvilke argumentative mønstre følger de kristne apologeters apologetik? Hvilket billede giver apologeterne af kristendommen? Dernæst følger en række kapitler, der systematisk behandler hovedtemaer i apologetikken f.eks. henvisningerne til de kristnes livsførelse som argument for kristendommen, henvisninger til historien som argument osv. Det er karakteristisk, at Fiedrowicz i disse kapitler, ligesom det var tilfældet i den historiske del, hele tiden gør opmærksom på, at de kristnes diskussionspartnere ikke blot er de filosofiske traditioners talsmænd, men i lige så høj grad den folkelige og politisk bestemte religiøsitet og kultiske praksis. Derved bringer Fiedrowicz en række apologetiske temaer frem, som ikke har præget diskussionen mellem de kristne og filosofferne, men som sandsynligvis har været lige så påtrængende i de kristnes dagligdags forhold til deres pagane omgivelser. Endelig er der i bogens systematiske del et kapitel om kristendommens universelle sandhedspræntention som drivkraft i apologetikken. Her gøres det klart, hvad Fiedrowicz betragter som den helt basale udfordring for den tidlige kristendom – at finde sin plads i den hellenistiske verden, der var præget af religiøs og kulturel synkretisme og pluralisme. Det kan ifølge Fiedrowicz ikke ske uden sværdslag, netop fordi den universelle sandhedspræntention er en del af kristendommens væsen. Hermed identificerer Fiedrowicz ganske præcist årsagen til, at kristendommen med nødvendighed må komme i konflikt med synkretisti-

ske og pluralistiske tendenser i dens omgivelser. Skønt det ikke er Fiedrowicz udtrykte anliggende peger han på en systematisk teologisk problemstilling, der ikke er mindre aktuel i øjeblikket, end den var i de første kristne århundreder. Fiedrowicz har fremlagt en bog, der viser, i hvor høj grad kristendommens historiske udvikling er bestemt af dens fundamentale væsen. Derfor har bogen appel både til historisk og til teologisk interesserede læsere.

Anders-Christian Jacobsen

Knud Rendtorff

Eksistens i tiden. Rudolf Bultmann - en teologisk livshistorie

Odense University Studies in Philosophy vol. 18. Odense: Odense Universitetsforlag 2001. 176 s. Pris kr. 200,00.

Biografien er blevet en populær genre. Som Garffs *SAK* og Safranskis bøger om Heidegger og Nietzsche er vellykkede eksempler på, gælder det også, når det drejer sig om de store teologer og filosoffer. Efter i årtier at have stået i skammekrogen er den konkrete, individuelle livshistorie igen blevet en legitim fortolkningsnøgle til de store tænkeres værker og ideer. Med Rendtorffs bog har vi nu på dansk også fået en sådan fremstilling af det 20. århundredes måske mest betydningsfulde teolog.

I bogens indledning definerer Rendtorff sin tilgang i opposition til den gængse sekundærlitteratur om Bultmann, hvor rent interne analyser af hans teologiske univers og dets forhold til samtidig filosofi og teologi har været dominerende. Rendtorff vælger i stedet at fortolke Bultmanns tanker »i relation til den kultur- og kirkekamp i samtiden, de implicit udsprang af og tog stilling til« (s. 11). Dette pro-

gram kan man måske se spiddet i bogtitlens tvetydighed, der på én gang kan læses som henvisning til det teoretiske kernebegreb i Bultmanns teologi, eksistensens *Zeitlichkeit*, og som henvisning til en konkret eksistens i en konkret tid: Bultmanns livshistorie i det 20. århundredes tyske kulturhistorie. Ved at tolke Bultmanns teologi i sammenhæng med hans konkrete eksistens mener Rendtorff at efterleve Bultmanns eget kriterium for egentlig historiefortolkning.

Gennem bogens tolv kapitler præsenteres Bultmanns liv og teologi kronologisk med de to verdenskrige som de afgørende, formative begivenheder. Mens Bultmanns krigsprædikener under 1. Verdenskrig vidner om en dyb forankring i den tyske, nationalistiske krigsteologi, er Bultmanns formhistoriske hovedværk fra 1921 udtryk for, at Bultmann »sprænger Jesu liv i luften ... akkurat, som krigen sprængte menneskene og kulturen i stumper og stykker og endte med døden som det absolutte nulpunkt for en ny begyndelse« (s. 49). Fragmenteringen af Jesusbilledet og opgøret med liberalteologien reflekterer nedbrydningen af kultur- og personlighedsidealerne på slagmarken under 1. Verdenskrig. Bultmanns Jesus-bog fra 1926 læser Rendtorff som udtryk for en pointeret afstandtagen fra den hero-dyrkelse og personlighedskult, der prægede tiden, ikke mindst Hitlers næsten samtidige *Mein Kampf*. Heideggers *Sein und Zeit* fortolker Rendtorff som »et filosofisk monument over angsten og døden i Weimarrepublikken« (p. 83), og Bultmanns insisteren på det personlige møde med historien er ifølge Rendtorff et polemisk vidnesbyrd om, at angst, død og intethed havde greb om menneskenes sind. Bultmanns fortolkning af jøderne i kommentaren til Jo-

hannesevangeliet fra 1941 læser Rendtorff som en kritisk replik til tidens antisemitisme. Tilsvarende fortolkes Bultmanns programatiske krav om afmytologisering af NT fra samme år som en direkte replik til nazismens mytologiske selvforståelse og accentuering af krigens apokalyptiske dimensioner. Afmytologiseringsprogrammet fortolkes således som et centralt led i Bultmanns kirkelige modstandskamp som medlem af *Den bekendende kirke*. Bogen afsluttes med en gennemgang af den teologiske strid om afmytologiseringsprogrammet i tiden efter 2. Verdenskrig.

Rendtorff har fået plads til fantastisk meget stof på de relativt få sider og leverer dermed en bred indføring i Bultmanns liv og teologi, der har manglet på dansk. Man er ikke i tvivl om Rendtorffs store fortrolighed med stoffet, og selv om fortegnet for bogen er at vise Bultmann som en teolog, der i enestående grad levede, hvad han tænkte, er den ikke blottet for et kritisk perspektiv (jf. kapitlet om krigsprædikenerne samt de kritiske overvejelser over implikationerne i Bultmanns Johanneskommentar og hans afmytologiseringsprogram). Bogen er let tilgængelig og henvender sig for så vidt til læsere uden særlige forudsætninger. Formidlingsmæssigt kan bogen dog ikke sige sig fri fra at have sat sig mellem to stole: Bultmanns forhold til Heidegger og Barth, der begge er helt afgørende for at forstå Bultmanns teologi, er præsenteret så stikordsagtigt, at det kræver en mere indforstået læser. En sådan læser vil imidlertid have begrænset udbytte af de mere elementære sider af indføringen. For en sådan læser bliver bogens interessante bidrag den direkte kobling mellem teologien og de store politiske og kulturhistoriske begivenheder i Bultmanns livsfor-

løb. Personligt finder jeg denne sammenhæng mest tankevækkende udfoldet i analysen af Johanneskommentaren, mens jeg langt fra føler mig overbevist, når det gælder formhistorien og afmytologiseringsprogrammet, og det forekommer mig næsten pjattet, når Rendtorff foreslår en sammenhæng mellem den formhistoriske fragmentering og det forhold, at Bultmann på grund af papirmangel under krigen måtte skrive på løsrevne papirlapper (s. 49). I forlængelse heraf kan det indvendes, at Rendtorffs biografiske, kronologiske tolkning af Bultmanns teologi kommer til at dække for den interne logik, sammenhæng og stabilitet, der er mellem de forskellige dele af Bultmanns teologi *på tværs af* alle de dramatiske begivenheder i det 20. århundredes Tyskland, som Rendtorff vil tillægge så afgørende, formativ betydning. Filosofisk hænger afmytologiseringen jo direkte sammen med det formkritiske fokus på den forkyndte Kristus; de er begge filosofisk funderet i det opgør med subjekt-objekt tænkningen, som hænger direkte sammen med Heidegger, den fænomenologiske tradition og opgøret med historismen. Det ville også have været en formidlingsmæssig gevinst, hvis disse interne logiske sammenhænge var blevet udfoldet. Men problemet er naturligvis, at den interne logiske stabilitet i tænkningen jo passer dårligt med det omtumlede, verdens- og livshistoriske drama, der udgør Rendtorffs fortolkningsnøgle. Hører filosofisk tænkning og konkret levet liv i virkeligheden til i to forskellige livsrum med forskellig grad af stabilitet, hvori-mellem der kun er et løst eller tilfældigt forhold? At Rendtorffs bog util-sigtet kommer til at rejse dette spørgsmål, er i sig selv en fortjeneste, fordi det åbner for et mere generelt spørgs-

mål om den stadig mere populære biografiske tilgangs begrænsninger.

Henrik Tronier

John Webster m.fl. (ed.)

The Cambridge Companion to Karl Barth

Cambridge University Press, Cambridge 2000, 312 s. £ 13.95 (paperback); £ 37,50 (hardback).

De fleste af bidragyderne til *The Cambridge Companion* har tilknytning til den anglo-amerikanske Barth-forskning. Bogens sigte er ikke »blot« at være en introduktion til forskellige temaer i Barths forfatterskab, men også at bruge Barth som samtalepartner ind i en aktuell teologisk debat. Formålet med det sidste er ikke så meget at påvise Barths mening om dette eller hint (anskuet ud fra Barths samlede værk, den historiske situation hvori han har udfærdiget sin teologi, hans forhold til sine teologiske samtidige etc.), men nærmere at lade sig inspirere og provokere af enkelte temaer inden for Barths teologi og bruge det som afsæt til en diskussion af nutidige teologiske problemstillinger. En tilgang som bogen betegner som »konstruktiv teologi«.

De 18 bidragsydere og deres temaer er som følger: *Introducing Barth* (John Webster), *Theology* (Christoph Schwöbel), *Revelation* (Trevor Hart), *The Bible* (Francis Watson), *The Trinity* (Alan Torrance), *Grace and being: the role of God's gracious election in Karl Barth's theological ontology* (Bruce McCormack), *Creation and providence* (Kathryn Tanner), *Karl Barth's Christology: its basic Chalcedonian character* (George Hunsinger), *Salvation* (Colin Gunton), *The humanity of the human person in*

Karl Barth's anthropology (Wolf Krötke), *The mediator of communion: Karl Barth's doctrine of the Holy Spirit* (George Hunsinger), *Christian community, baptism, and Lord's Supper* (James J. Buckley), *Barth's trinitarian ethic* (Nigel Biggar), *Karl Barth and politics* (William Werpehowski), *Religion and the religions* (J. A. Di Noia), *Barth and feminism* (Katherine Sonderegger), *Barth, modernity and postmodernity* (Graham Ward), og *Karl Barth: a personal engagement* (Alasdair I. C. Heron).

Jeg vil her koncentrere mig om to af bidragene, som viser spændvidden i antologien: McCormack og Sonderegger. McCormack gennemgår i sit essay prædestinationens afgørende betydning i Barths kirkelige dogmatik. Det centrale (omend dog stadig væsentlige) er her ikke, i henhold til McCormack, at Barth gør op med Calvins dobbelte prædestinationslære, men at Barth gør op med en spekulativ lære om Gud, som tager sit udgangspunkt i en tidlig skelnen mellem *Logos asarkos* og *Logos ensarkos*. Dette kommer hos Barth til udtryk ved, at Jesus Kristus beskrives både som *udvælgelsens subjekt* og *objekt*. At Kristus er udvælgelsens subjekt og objekt indebærer yderligere, at der nødvendigvis må være en givet sammenhæng mellem prædestination og trinitet. Den Kristus, som både er udvalgt og som udvælger, er den Kristus, som indgår i triniteten forud for skabelsen. Ordet forud er her brugt i mangel af bedre, idet det ikke er muligt at tænke i tidlige kategorier, hvad der var forud for skabelsen (og dermed forud for tiden). Det som her interesserer er den nødvendige *logiske* sammenhæng mellem triniteten og prædestinationen. Det er her McCormacks tese, at det er prædestinationen som er centrum for forståelsen af triniteten (og

ikke omvendt) i Barths teologi. Eller rettere, det var sådan, at det burde være. Barth har iht. McCormack ikke taget den yderste konsekvens af sin fremhævelse af prædestinationen. Prædestinationen bliver dermed tillagt ikke blot en noetisk, men også en ontisk betydning i menneskets forsøg på at gøre rede for, hvem Gud er. Guds væren er begrundet i Guds handling. Handling er konstitutiv for væren – ikke blot for Gud, men også for mennesket. Begge dele afsløres i Jesus Kristus som sand Gud og sandt menneske. Det sidste bliver dog kun meget skitseagtig antydning af McCormack.

Sonderegger søger i sit essay at gøre rede for nogle konstruktive ligheder imellem den ny-feministiske teologi (min beskrivelse af det som Sonderegger betegner som »second-generation feminists«) og Barths teologi. Forholdet mellem Barths teologi og den feministiske teologi er ellers typisk kun blevet beskrevet som værende modsætningsfyldt, idet Barths teologi nærmest har fremstået som arketyper på en spekulativ, dogmatisk, patriarkalsk teologi. Sonderegger fremhæver dog, at denne typiske modstilling er blevet afløst af – særligt fra amerikansk hold – et mere nuanceret synspunkt, hvor den ny-feministiske teologi i stedet på flere punkter har kunnet finde en afgørende inspiration i Barths teologi. Dette gøres ikke i et forsøg på at skjule den konfrontation som den feministiske teologi – i fald at den vil være trofast mod dens eget udgangspunkt – nødvendigvis må tage på visse punkter i forhold til Barths teologi, men der gøres her rede for at udviklingen i feministisk teologi har muliggjort en konstruktiv dialog mellem den feministiske teologi og den dialektiske teologi, sådan som den er udformet i *Die Kirchliche Dogmatik*. Der gøres såle-

des op med en ensidig afvisning af Barth fra feministisk teologisk side, sådan som det ellers er kommet til udtryk hos f.eks. Ruether, McFague, Carr og Hampson.

Sondereggers læsning af Barth står i tæt forbindelse med den del af den nyere Barth-forskning, som læser Barth ud fra og ind i en post-moderne sammenhæng. Hun læser således Barths teologi i opposition til såvel »foundationalism« som essentialisme. Hermed tages der både afstand fra en metafysisk begrundelse af tænkningen, og en a-historisk, a-kulturel begrundelse af menneskets identitet. Såvel ny-feministerne som Barth ses således som eksponenter for en teologi, hvori muligheden for at kunne tage udgangspunkt i en almen erfaring afvises. Hos de førstnævnte begrundes det i, at en sådan almen erfaring er en illusion. Socialvidenskabernes påvisning af erfaringens kontekstuelle betingethed bruges her som argument. Hos Barth er begrundelsen derimod at finde i en fremhævelse af, at mennesket ikke er i stand til at bryde sin egen erfaringens lukkethed, hvorfor det som erfares i erfaringen ikke er eller kan være andet end en projektion af menneskets egne idealer (det som mennesket ønsker at erfare forud for den aktuelle erfaring). Heri ligger der, som også Sonderegger selv er opmærksom på – en kritik af den feministiske teologi (i hvert fald den første generation af slagsen), idet dette argument indebærer, at en feministisk teologi, som begynder med en såkaldt særlig »kvinde-erfaring« uvilkårligt vil ende i en tale om Gud, som er båret af kvindelige metaforer. Gud vil dermed – med Sondereggers ord – få et kvindeligt ansigt. En kritik, som Sonderegger for så vidt deler, idet den er rettet imod en teologi, som tager sit udgangspunkt i en almen erfaring. Sonderegger får hermed via Barth eksemplificeret forskellen

mellem 1. og 2. generations feminister. Den ny-feministiske kritik af Barth har i henhold til Sonderegger to fronter. For det første må der tages afstand til Barths konservative, patriarkalske og nærmest kedsommelig konventionelle udformning af forholdet mellem mand og kvinde i KD III,4. Sonderegger gør her opmærksom på, at der er en utrolig stor forskel på KD III,4 og KD III,2 hvor Barth i sidstnævnte beskriver forholdet imellem mennesker generelt (en generel beskrivelse af menneskets relationelle karakter) og KD III,4 hvor dette gøres kønsspecifikt ud fra forholdet mellem mand og kvinde. Det andet store kritikpunkt går på, at hvor politiske handlinger evt. kan være en konsekvens af Barths teologi (men ikke nødvendigvis må være det i henhold til Sonderegger), da er kravet om social handling og social retfærdighed en uopgivelig del den feministiske teologi (kravet om handling er her ikke blot en mulig følge af teologien, men en *nødvendig* forudsætning og årsagsbegrundelse for denne). Det sidste ville Barth – igen i henhold til Sonderegger – formodentligt ligne med en liberalteologisk moral-teologi og derfor tage afstand fra.

Bogen har desværre den for denne genre (samling af essays) så ofte forekomne svaghed: en alt for stor uensartethed i stil og kvalitet. Dette forstærkes af, at bogen er tænkt ud fra et dobbelt-forehavende: både at ville fungere som en introduktion til Karl Barths forfatterskab og være et indlæg i en nutidig teologisk debat på én og samme gang. Visse steder er den for intern og kortfattet til at fungere som en egentlig introduktion, andre steder tager den ikke tilstrækkelig kritisk livtag med Barth til at det virkelig lykkedes at skabe et konstruktivt bidrag til en nutidig teologisk samtale.

Hans Vium Mikkelsen

Ted Peters

God- the Worlds' Future.

Systematic Theology for a New Era.2. udg., Fortress Press. Minneapolis 2000. 403 s. 25 dollars

Den amerikanske lutherske teolog Ted Peters skriver systematisk teologi på en sådan måde, at selv de mest komplicerede problemstillinger vil være tilgængelige for endog en førsteårsstuderende. Det er ikke nogen ringe egen-skab at have.

Peters' systematiske teologi falder i fem dele og i alt 12 kapitler. Delene er bundet elegant sammen af tanken om Gud som skaber, i fortid, nutid og fremtid og om menneskeheden som skabt medskaber. Inspireret af især Wolfhart Pannenberg og Carl Braaten skriver Peters således en proleptisk teologi om verdens fremtid med Gud: »...the gospel of Jesus Christ is essentially a promise for the future. In fact, it is more than just a promise. It actually embodies ahead of time the future God promised for the whole of creation, namely new creation« (s.21).

Eller som Peters også udtrykker det i et opgør med en *prima causa* eller mekanisk gudsforståelse: Guds skabende handlinger skal snarere ses som et ryk fra fremtiden end som et skub fra fortiden, fordi Guds magt hvert øjeblik søger at frigøre os fra det, der i fortid og nutid gør os indskrænkede.

Metoden er en »evangelisk eksplikation« styret af kontekstualitetsprincippet; og det hermeneutiske spørgsmål, som postmoderniteten stiller, besvares af Peters med anlæggelsen af et helhedssyn på de enkelte teologiske loci. I forlængelse heraf gør han ikke krav på en sandhedsprætention, der rækker ud over at fremlægge kristendommen som en hypotetisk rekonstruktion, der giver mening i en fragmenteret verden, og

som man frit kan vælge eller vælge fra. Efter dette prolegomenon følger de klassiske tre dele om skabelsen, frelsen og Helligåndens virke, mens den sidste del behandler spørgsmålene om pluralisme og økumenisk etik.

Peters turnerer alle teologiske spørgsmål ud fra en økumenisk, (post)moderne og kritisk synsvinkel med både vid og bid. For eksempel i et opgør med John Hicks suprakonfessionelle og superoptimistiske frelsesuniversalisme: »With all this salvation everywhere, why are we in such a mess?« (s.364). Peters ser, at problemet ligger i forestillingen om det evige helvede, som Hick ikke ønsker at styrte nogen i. Idet Peters fastholder hypotesen om *apokatastasis*, pointerer han, at den ikke skal ses som en antitese til et evigt helvede, men som udtryk for evangeliet om den Gud, der ikke kan tænkes at ville tillade et evigt helvede for nogen. I embedsspørgsmålet opfordrer Peters kristne til at strække våben og møde fremtiden i åbenhed, fordi apostolicitet i overensstemmelse med evangeliet er givet til kirken som helhed, ikke til et apostolsk hierarki eller »episkopalt aristokrati« (s.310).

Peters helhedssyn slår også igennem i behandlingen af gudbilledligheden og spørgsmålet om Guds inkarnation i manden Jesus. Idet Peters fastholder inkarnationens realitet, påpeger han, at det ikke er de historiske særheder som kønnet, men den universelle kvalitet ved at være menneske, der er centralt og konstitutivt for »imago Dei«-spørgsmålet. Her afmonteres i en bevægelse et helt minefelt af såvel præmoderne som postkristne positioner. I det afsluttende kapitel om økumenisk etik løfter Peters den fornemme arv fra Heidelbergprofessoren, den kritiske økumeniker Edmund Schlink. I Peters' ligefremme sprogbrug drejer

genuin økumeni sig om at »fjerne den dogmatiske voks fra de kristnes øren« længe nok til at høre, hvad der siges af andre, og samtidig ærligt genbedømme egne konfessionelle standpunkter (s. 356). Vi er nemlig alle dele af en større helhed, men ingen af os udgør i sig selv helheden. Derfor skal vi stoppe med at tænke i en »vi-de«-dikotomi og i stedet tænke som »os«, vi i verden, der ser hinandens menneskelige værdighed, som for kristne er kristologisk funderet. Kristne skal hverken forskanse sig eller ensrette sig og verden, men lære at lytte til hinanden og andre religioner.

Endskønt bogen på nogle steder kunne have medtaget flere teologer og være gået mere i dybden (eks. har kvindeteologien undergået mere forandring i 1990'erne, end det afspejles her), så har Peters foretaget et skønsomt valg, og alt i alt er der tale om en god indføring i alle teologiske loci. I en tid, hvor systematisk teologi står under anklage for at blive for historisk og deskriptiv, står denne bog som et klart dementi, for med evangeliet som norm søger Peters just at skrive teologi til tiden. Derfor er bogen ikke en genudgivelse men en opdatering af originalen fra 1992. Peters mejslers ud for os, at vi endnu ikke befinder os i himlen, men i verden, hvor både vi mennesker og teologien hører hjemme, mens vi venter på fremtiden med Gud.

Else Marie Wiberg Pedersen

Werner G. Jeanrond

Gudstro. Teologiska reflexioner II
Arcus, Lund 2001, 184 s., svkr. 192.

Professor i systematisk teologi i Lund, Werner Jeanrond, har skrevet en populærvidenskabelig bog (den anden af to) om centrale teologiske emner. Hans ambition er at forklare, hvad teologi og

kirke kan betyde i den moderne eller postmoderne (svenske) verden. For det er teologens pligt »att kritiskt og självkritisk relatere til det sammanhang i vilket dagens människa verkligt lever och dör«. Han starter med at forklare, hvad eskatologi er og fremhæver her kærligheden som en eskatologisk kategori. Og det er også kærligheden, han ender med. Indimellem drøfter han bl.a. forholdet mellem den historiske Jesus og Kristus, spørger efter Luthers aktualitet i dag og diskuterer kirkens identitetsproblemer over for det moderne autonome menneske. Hans tilgang er hermeneutisk og Ricoeur og Tracy de mest benyttede hjemmelsmænd. Det er en sympatisk lille bog, som ikke mindst teologistuderende vil kunne have udbytte af at læse. Kirke- eller teologifremmede vil nok ikke få alverden ud af den.

Jens Glebe-Møller

Peter C. Hodgson

Theology in the Fiction of George Eliot
The Mystery Beneath the Real. SCM Press, London 2001, 244 s., £ 17,95.

Den amerikanske forfatterinde George Eliot (død 1880) er blandt teologer også kendt som oversætter af Strauss' *Das Leben Jesu* og Feuerbachs *Das Wesen des Christentums*. Men på trods af at hun altså oversatte disse meget religionskritiske værker, spiller religionen en stor rolle i hendes mange romaner. Peter Hodgson, teologiprofessor på Vanderbilt University i Nashville, har sat sig for at undersøge det religiøse indhold i Eliot's forfatterskab. Og i sin fortræffelige bog kan han vise, at George Eliot ikke bare – i forlængelse af Feuerbach – kritiserede religion og kristendom, men tegnede konturerne af en ny religion, som skulle være en »religion of humanity«, der også var åben ud

mod »the larger human and natural community, and the ultimate mystery of things«. Idet Hodgson trækker på tankegange og formuleringer hos Vanderbilt-kollegen, Edward Farley, argumenterer han for, at Eliot's »religionsfilosofi« er relevant for en postmoderne teologi, ikke mindst fordi den altså går ud over det humane og inkluderer »mysteriet under det virkelige«, som bogens undertitel lyder. Interessant er det også, at Eliot åbenbart nåede sine religiøse indsigter under læsning af Spinoza – hun har bl.a. også skrevet en udgiven oversættelse af *Ethica*. Hodgson's bog, oprindeligt forelæsninger på universitetet i Manchester, giver lyst til at læse/genlæse Eliot's romaner. Og det er utvivlsomt også en del af hensigten med den. For som han programmatisk skriver mod slutningen: »without poetry religion is impossible«.

Jens Glebe-Møller

Tuija Hovi & Anne Puuronen (eds.)

Traditions of Belief in Everyday Life
Religionsvetenskapliga skrifter nr. 51.
Åbo Akademi, Åbo 2000. 205 s.

I serien af religionsvidenskabelige skrifter fra det svenske universitet i Finland, Åbo Akademi, er der siden seriens begyndelse i 1983 udkommet en bred vifte af lærebøger, artikelsamlinger og forskningsrapporter med særligt fokus på områderne religionspsykologi samt forholdet mellem religion og modernitet. Udgivelse nr. 51, der har to ph.d.-studerende fra afdelingen for komparative religionsstudier ved Universitetet i Turku som redaktører, passer med sit fokus på folketro og hverdagsreligiositet godt ind i denne linje. Bogen indeholder elleve artikler, der er skrevet af folklorister og religionsfagfolk fra Norge og Finland. Empirisk er artiklerne meget forskellige: De spæn-

der fra forskningshistoriske analyser af brugen af bandeord fra antikken til i dag (Ulrika Wolf-Knuts), over studier af folkelige aktualiseringer af nytestamentlige beretninger om mirakler (Torunn Selberg), til afdækninger af religiøse identifikationsprocesser i spændingsfeltet mellem traditionalisme og modernitet hos tyrkiske kvinder (Tuula Sakaranaho). Teoretisk er bidragene mere homogene: Artiklernes fælles omdrejningspunkt er således at belyse, hvorledes religiøs tro og praksis udformer sig for almindelige mennesker, når eller hvis de befinder sig uden for mere etablerede religiøse organisationers kontrol. Som et sidetema indgår desuden et fagteoretisk spørgsmål: Hvilke muligheder er der for at indlede et samarbejde mellem folkloristikken og religionsvidenskaben med henblik på at kaste lys over nutidens folkereligiøsitet?

Mens det sidste spørgsmål i udgivelsen gennemgående besvares positivt – mulighederne for et samarbejde mellem de to faggrupper er gode og skal gerne intensiveres – bliver én samlet konklusion på selve indkredningen af folkereligiøsiteten nærmest umulig at etablere ud over nogle meget almene betragtninger. Karakteristisk er i denne sammenhæng dette ræsonnement, som den ene af redaktørerne bidrager med: »The potential of language to produce religious experience also works outside the ritual context, namely, in personal narratives that grow out of everyday life« (s. 91). Man kunne uden at risikere ret meget tilføje: Brugen af religiøse forestillinger i menneskers hverdag er fluktuerende, lokalt og individuelt tilpasset, foranderlig over tid, etc.

Overordnet kan udgivelsen af *Traditions of Belief in Everyday Life* ses

som et udslag af den stigende interesse, der i de senere år har været for studier af *popular religion* både herhjemme og i udlandet. Det er, som det også antydes i folkloristen Stein R. Mathisens originale artikel om samisk magi i norske medier, som om folkereligiøsitetens både fagligt og folkeligt har fået en renæssance i takt med udbredelsen af sen- el. postmoderne livsanskuelser (s. 76-77).

Nogle flere tværgående eller sammenfattende linjer netop om den historiske udvikling af folkereligiøsitet som studieområde og fagligt projekt kunne redaktørerne med fordel have bidraget med. Når de i introduktionen til bogen desuden bedyrer, at projektet gerne skulle være internationalt (s. 7), kan det undre, hvorfor det *kun* er norske og finske forskere, der har bidraget til udgivelsen. Den norske folklorist Arne Bugge Amundsens redegørelse for, hvordan den dannede teologiske elite i Norge i begyndelsen af 1800-tallet udpegede den folkelige religiøsitet som håbløs, umoderne og nærmest kriminel (s. 105) kunne således i det mindste godt have tålt en sammenligning f.eks. med nogle teologiske synsvinkler på det folkelige fra det 19. årh.s Danmark.

Med bogens lidt skrabede udstyr og opsætning forsøges det dog ikke at give læseren indtryk af, at bogen er mere end den rapport fra et seminar, som den er, og udgivelsen skal vel derfor heller ikke som helhed ikke leve op andet. At flere af artiklerne desuden har en sjælden empirisk nerve og en herlig begejstring for detaljer betyder alt i alt, at bogen bestemt er værd at stifte bekendtskab med. F.eks. som afsæt for videre studier.

Morten Thomsen Højsgaard