

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 4/2004

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

Jesper Hyldahl Den gnostiske myte som retorik 241

Caspar Wenzel Tornøe Kampen om den vandsky slægt 259

Anne Mette Øeby Lambourne Tillid mellem Løgstrup og Luhmann 282

Litteratur 301

Den gnostiske myte som retorik

CAND.THEOL., PH.D.
JESPER HYLDAHL

Studier af de tekster, vi opfatter som gnostiske, har efterhånden overbevist mig om, at vi metodisk har grebet sagen uheldigt an. Man kan dog ikke bebrejde nogen dette forhold al den stund, at det andet til tredje århundredes kirkefædre synes at have bidraget til at føre forskningen ad tvivlsomme stier. Det er fra kirkefædrenes stofmængde, at forskningen har kunnet konstruere et religiøst fænomen som 'gnosticisme'. Disse forhold taget i betragtning har jeg tidligere foreslået, at benævnelser som 'gnosticisme' og 'gnostiker' er inadækvate og derfor burde opgives til fordel for mindre kategoriske udtryk som gnosis eller gnostisk.¹

De seneste fund af gnostiske tekster, hvoraf det mest berømte og epokegørende har været opdagelsen af i alt tretten håndskrifter ved byen Nag Hammadi i Øvre Egypten, har skabt en ny situation. Disse tekster stammer netop fra den kreds af læsere, der var genstand for kirkefædrenes polemik. Vi har ikke at gøre med sekundære, men primære kilder. Karakteren af disse kilder indebærer, at vi må stille os spørgende over for, om den traditionelle gnosisforsknings metoder er i stand til at yde det gnostiske fænomen retfærdighed. Noget kunne tyde på, at man kommer til at konstruere et fænomen, der viser sig fremmed for senantikkenes religiøsitet.

For at komme fænomenet nærmere må vi gå metodisk anderledes til værks. Det skyldes det faktum, at de gnostiske tekster (primærkilderne) fremviser en så mangefacetteret – og derfor forvirrende – anvendelse af mytologiske udtryk, at det stort set er umuligt at udhæve præcise kendetegn på det gnostiske, ligesom det også viser sig at være en vanskelig manøvre at forsøge sig på at finde kohærens og meningssammenhæng i deres tilsyneladende endeløse redegørelser for ontologiske og metafysiske virkelighedsdimensioner. Og det gælder ikke alene de forskellige tekster imellem, men sågar også inden for de enkelte tekster selv.

Det står derfor mere og mere klart, at det, teksterne først og fremmest tager sigte på, *ikke* er at afdække en datidig metafysisk og fysisk skabelsesproces. Var det tilfældet, måtte vi kunne forvente, at de havde gjort sig mere umage. Men hvis sigtet ikke primært er at redegøre

1. Jf. Hyldahl: "'Gnosticisme' eller 'Gnosis'. Overvejelser over en vanskelig forskningsterminologi" i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 62 (2001), p. 111-129.

for disse forhold, hvad er det så? Det skal jeg i det følgende forsøge at uddybe.

1. Retorik eller historie, myte eller metafysik?

Forskningen har vist, at de metoder, med hvilke man tidligere har behandlet et fænomen som det gnostiske, har medvirket til, at de resultater, man står tilbage med, ikke har ført til den fornødne afklaring af, hvad det gnostiske er for en størrelse. Som følge af denne situation har Karen L. King i sin seneste bog, *What is Gnosticism?* (Cambridge 2003), udstukket alternative metodiske retningslinjer for studiet af det gnostiske tekstmateriale. Gennem en kritisk vurdering af 19.-20. århundredes forskning peger King på, at grunden til, at man har spurgt, som man har gjort, er, at man i for stor udstrækning har videreført kirkefædrenes polemiske strategi og anliggende. Fædrenes strategi var styret af en idé om at skabe en diskurs, der opererer med sondringen mellem ortodoksi og hæresi. Den var styret af en idé om, at man kunne skelne mellem på den ene side den 'rene', naturlige og oprindelige tro, der i sagens natur blev anset som den sande, og på den anden side en deriveret, synkretistisk og falsk tro uden nogen berettigelse i sig selv. Denne kunstige og uholdbare distinktion er et led i kirkefædrenes polemik mod grupper, hvor de fandt (eller snarere opfandt) en lære, som de kunne fordømme som hæresi. Fædrene indfrie således deres anliggende dels ved at konstruere en gnostisk overleveringsgenealogi, der godtgjorde, hvordan de gnostiske ideer transformeredes fra den ene navngivne person eller gruppe til de følgende, dels forsøgte de at kondensere et bestemt gnostisk læresystem, der blev bestemt af særlige typologiske træk. Det er akkurat disse to overordnede indfaldsvinkler, der generelt har optaget den moderne forskning.

To metodiske tilgange har således kendetegnet forskningen. Den første består af en *genealogisk* tilgang, ifølge hvilken man interesserer sig for 'gnosticismens' oprindelse og udviklingshistorie, mens den anden består af en *typologisk* tilgang, ifølge hvilken man forsøger at danne typologiske skemaer indeholdende præcise definitioner på 'gnosticismen' som lære. Som Michael A. Williams påpegede i *Rethinking "Gnosticism"* (Princeton 1996), fremhæver også King det ufrugtbare ved den typologiske tilgang, fordi teksterne indbyrdes fremviser en så uensartet lære, at det er umuligt at formulere meningsfulde og dækkende typologier.²

Også den genealogiske tilgang er fejlslagen. Det skyldes ifølge King, at forskningen har forvekslet en retorisk kategori hos kirkefæd-

2. *What is Gnosticism?*, p. 213.

rene med en historisk.³ Således har de gamle polemikere haft en interesse i at føre den gnostiske historie tilbage til en vis Simon Mager (ofte identificeret med Satan), en påstået upålidelig svindler fra Samaria. Men det er en retorisk strategi, der dels har til formål at gøre det gnostiske til et selvstændigt religiøst fænomen, således at polemikerne kunne sondre mellem ortodoksi og hæresi. Dels har det til formål at nedgøre det, de påstod var selve udgangspunktet for det gnostiske for i samme åndedræt at kunne afvise alt, hvad der bygger på dette udgangspunkt, som svindel og Satans værk. Ideen om genealogier har forskningen imidlertid taget til sig, skønt man ofte har udtrykt forbehold over for det tendentiøse i fædrenes beskrivelser. Så selv om man i dag forestiller sig flere uafhængige udgangspunkter for det gnostiske fænomen, har man ofte anerkendt det historiske islæt i fædrenes genealogier – på trods af at det hele måske først og fremmest tjener et retorisk formål.

En retorisk kategori forveksles med en historisk. Det er Kings perspektivrige opfattelse. Den er perspektivrig, fordi den ikke alene kan gøres gældende for forholdet mellem historie og retorik, men tillige kan dække et idékompleks, der er nok så væsentligt, nemlig forholdet mellem myte og metafysik. For selv om King reserverer sin opfattelse til den genealogiske tilgang, ligger det i sagens natur, at noget tilsvarende må gælde den typologiske. Miseren skyldes netop også en forveksling, i dette tilfælde mellem en mytisk og en metafysisk kategori. Det vil sige, at en narrativ, mytologisk kategori, der kendetegner en lang række af gnostiske tekster, forveksles med en ontologisk, metafysisk kategori, ud af hvilken man har forsøgt at konstruere gnostiske læresystemer.

2. De gnostiske tekster og fortolkningerne

Denne forveksling mellem myte og metafysik berører de i alt tre søjler eller tekstgrupper, der står til diskussion. Den første er de gnostiske tekster som primærkilder, den anden kirkefædrenes redegørelser, den tredje den moderne forskning. Den første gruppe er i vid udstrækning kendetegnet ved en mytologisk, narrativ og poetisk sprogbrug, mens de to andre betjener sig af videnskabens argumentationsprægede sprog. Ja, egentlig er der også en fjerde søjle, nemlig de tekster, som fortolkes i de gnostiske tekster, dvs. de bibelske tekster og nogle af Platons dialoger. Denne fjerde gruppe er nok væsentlig i analysen af den gnostiske teksttolkning, men mindre central i nærværende sammenhæng.

3. *Ibid.*, p. 52 og 189.

Om de tre grupper af tekster er der tilmed dette at sige: Den første tekstgruppe, de gnostiske primærkilder, har i de tilfælde, hvor vi har at gøre med mytiske fremstillinger, et retorisk anliggende. Som jeg vil udfolde herunder, har disse tekster en særlig agenda, der gør det berettiget at kategorisere dem under betegnelsen retorik. Den anden tekstgruppe, kirkefædrenes polemik, fremstiller og systematiserer de mytiske fortællinger ved hjælp af et videnskabeligt anlagt fortolkningsprog. Under dække af at være historieskrivning tjener de et retorisk formål. Den tredje gruppe, den moderne forskning, er hverken mytisk eller retorisk, men historisk og videnskabelig.

Det mest bemærkelsesværdige er imidlertid forholdet mellem de tre tekstgrupper. Forvirringen om, hvad det gnostiske er, skyldes det indbyrdes forhold mellem de tre grupper. For selv om kirkefædrene, som udgør den anden gruppe, selv har kunnet skrive retorisk, så har de ikke opfattet (eller også har de ikke ønsket at opfatte) deres opponenter tekster som retoriske. De har gjort det mytiske og retoriske til noget, der gjaldt som metafysiske sandheder for deres gnostiske modstandere. Det har det måske gjort i nogle tilfælde, men næppe i alle. For vi kan naturligvis ikke afvise, at nogle af dem, der har læst de gnostiske tekster, over tid har reificeret myterne og opfattet dem bogstaveligt som udtryk for, hvordan verden er sat sammen. Det kender vi alt for godt fra den kristne tradition. Vi har erfaret, hvor nærliggende og besnærende det er at opfatte udsagnene som konkrete. Det gælder fortællingerne om skabelse, om Guds person og Guds handlen, og det gælder, når vi f.eks. som en ufravigelig historisk kendsgerning fastholder tanken om et evigt sted for straf og pinsel. Og så fremdeles.

På samme måde er det tydeligt, at kirkefædrene på baggrund af en forveksling mellem myte og metafysik har tematiseret forvirrende og modsigelsesfyldte læresystemer, som de efterfølgende let har kunnet afvise. Det er formentlig en velkendt strategi at læse sine opponenter skrifter bogstaveligt. Det, der står, er partout også det, der menes. Ordene identificeres med meningen. Teksten med betydningen. Og det går ikke altid an. Men det er vanskeligere at rette kritik mod det, der ikke står der, og som sikkert kun de indviede forstår omfanget af. At tage opponenterne på ordet hører til alle tider med til kritikkens væsen.

Hvad angår den moderne forsknings syn på kirkefædrenes tekster gør en tilsvarende tolkning sig gældende. Ikke alene har man fulgt kirkefædrenes forveksling af mytologi og metafysik, man har tillige forvekslet kirkefædrenes retorik med historieskrivning. Myterne, som er retorik, er blevet reificeret og ophøjet til historiske realiteter eller til metafysiske kendsgerninger. Og af dette forhold til traditionen udspringer forskningens to metodiske strategier (den genealogiske og

den typologiske) i relation til studiet af det gnostiske fænomen. Og alle problemerne.

Typologiske undersøgelser har således deres begrænsninger. Det betyder ikke, at vi må ophøre med at foretage sådanne analyser, men vi skal være os deres funktion og værdi bevidst. Typologier er forskningskonstruktioner, der let går fejl af sagen selv, fordi de forveksler teksten med sagen selv; de tillægger teksterne en bogstavelig betydning, som teksterne måske ikke kan bære. For at opnå en mere komplet forståelse af de gnostiske teksters betydning må vi metodisk gå anderledes frem. I stedet for at udhæve komplette læresystemer af den gnostiske myte, må vi spørge, hvilken rolle myten er tiltænkt i praksis. Det er beslægtet med den alternative strategi, King har foreslået.⁴

3. Kritik og apologetik

Inden jeg udfolder, hvad dette opgør med den tidligere forsknings metoder indebærer, er det berettiget at knytte et par kommentarer til forholdet mellem kritik og apologetik. Det er et problemfelt, der for øjeblikket nyder særlig bevågenhed ved det Teologiske Fakultet i Århus.⁵ Arbejdet med den antikke periodes apologetiske værker har dels åbnet øjnene for, at disse værker ofte er til intern brug, til styrke og trøst over for personer, der foranlediget af pres udefra er i fare for at forlade de fælles standpunkter, f.eks. den kristne tro. Dels har arbejdet med det apologetiske materiale bestyrket opfattelsen af værkernes deliberative aspekt.⁶ Anliggendet er ikke kun, at læseren skal afklare sig i forhold til noget, der er indtruffet i fortiden. Det er i lige så høj grad normativt, idet læseren skal forholde sig til nutiden og fremtiden og eventuelt bestyrke eller ændre sin indstilling til sociale, politiske eller religiøse sammenhænge. Ud fra dette synspunkt peger teksterne fremad og ikke tilbage.

Inden for dialektikken mellem kritik og apologetik gælder det som udgangspunkt, at de apologetiske værker er et indlæg, hvor man forsvaret sig over for en kritik, der er rettet fra det omgivende samfund. Kritikken kan enten være konkret i form af deciderede anklager og forfølgelser, eller den kan komme mere indirekte, ved at man som et kulturelt, socialt eller religiøst mindretal føler sig presset af flertallets

4. *Ibid.*, p. 239-247.

5. Et forskningsområde inden for "Antikken og Kristendommen" har under overskriften "Jøder, Kristne og Hedninger – Kritik og Apologetik" status som 4-årigt satsningsområde.

6. Jf. Anders Klostergaard Petersen: "Contra Celsum som apologi" i *Perspektiver på Origenes' Contra Celsum*, red. René Falkenberg og Anders-Christian Jacobsen, København 2004, p. 55f.

måde at tænke og agere på. Uanset hvad, så tjener apologetikken til i samtiden at skabe en kulturel (religiøs) identitet og drage grænser for social bevidsthed.

De apologetiske værker skal således i mange tilfælde opfattes som en korrektiv røst, der skal forklare misforhold i samtiden (evt. af politisk karakter) og byde ind med reelle eksistensmuligheder. De skal trøste og overbevise, dvs. pege fremad og ikke tilbage.

4. Den gnostiske myte som apologetik

Selv om vi ikke tidligere har genrebestemt de gnostiske tekster som apologier, indfrier de et apologetisk anliggende. Ligesom de traditionelle apologier giver også de gnostiske tekster mening i spændingsfeltet mellem kritik og apologetik. Også de fungerer som en korrektiv røst, der i samtiden bidrager med nye eksistensmuligheder. Også de peger fremad og ikke tilbage. Det gør de imidlertid ikke i kraft af en diskurs præget af argumenter, som ellers kendetegner de traditionelle apologier, men gennem en mytisk diskurs.⁷

Godt nok peger teksterne i deres mytologiske univers ud over sig selv og tilbage på metafysiske realiteter. Men selv om teksterne i høj grad er præget af mytologi med metafysiske undertoner, er anliggendet ikke primært at redegøre for metafysiske virkeligheder. Det er derimod at overbevise læseren om en eksistenserfaring, der kan forklare den virkelighed, som læseren befinder sig midt i. Denne forklaring giver kun mening, når læseren erfarer sin tilværelse som en byrde. En eksistensfortvivlelse, der eventuelt skyldes politisk forfølgelse eller social undertrykkelse, og som kritiserer hidtil normgivende forestillinger, hvad enten de skal findes i en jødisk eller kristen baggrund. Spørgsmål som: "Er det ikke nu, den almægtige Gud burde gribe ind?" og "Det siges, at skabelsen er god, hvorfra stammer så al denne ondskab?" har været sandsynlige. Det positive verdenssyn og synet på den almægtige Gud anklages af menneskets konkrete erfaringsverden. Og når de gamle dannelsesnormer ikke længere kan indfri deres løfte om meningssammenhæng, korrigeres de og suppleres eller erstattes af nye normative skrifter og forestillinger.

Derfor er sigtet med de forklarende, nye skrifter først og fremmest at give læserne et fornyet håb. Det sker (som det f.eks. er tydeligt i *Johannesapokryfen*) ved at bidrage med en redegørelse, hvori man dels kan genkende sig selv og sin egen situation, dels ser en lysere

7. Den gnostiske myte (med fremstillingen af Sophias (visdommens) fald, splitelsen mellem transcendent guder og underdanige skabermagter, menneskets fængsling i materien samt forløsning gennem en åbenbarende erkendelse) er mest udførligt gengivet i en fremtrædende tekst som *Johannesapokryfen*, men findes også i de fleste andre gnostiske tekster fra Nag Hammadi.

fremtid. Denne for samtiden praktiske funktion får effekt gennem en retorisk strategi, der først og fremmest har dette ene sigte: at viderebringe et håb til tilværelsen og finde en meningsfuldhed i sin egen eksistens i dens sociale, kulturelle og religiøse kontekst. Dette retoriske anliggende indfries gennem mytologiske redegørelser for, hvordan virkeligheden er sat sammen.

Det mytologiske stof er imidlertid så dominerende i mange tekster, at forskningen nærmest har gjort det til sagen selv. Der er imidlertid en pointe i, at disse redegørelser er holdt inden for en mytologisk horisont og i et sprog, der bedst betegnes som mytisk eller religiøst. Med et sådant sprog kan vi ikke umiddelbart antage, at de mener, hvad de skriver. Hvis sigtet med disse mytiske tekster ikke primært er at afdække ontologiske sammenhænge, men i stedet at formidle et håb og overbevise om en eksistentiel meningssammenhæng, og de mytologiske redegørelser tjener dette formål, så er det projekt at konstruere metafysiske læresystemer på baggrund af det mytologiske materiale et foretagende forbundet med talrige usikkerhedsmomenter. Dette forhold tillader os ikke at slutte, at de, der har læst de gnostiske tekster, ikke har haft grundlæggende ideologier og forestillinger om teologiske sammenhænge. Men disse sammenhænge fortoner sig i teksternes mytiske univers. Det mener jeg, vi kan lære af de gnostiske tekstfund.

5. Hans Jonas' eksistentialfilosofiske tilgang

Den tidligere forskning har bestemt bidraget med indsigtsfulde og nyttige resultater. Værd at nævne i denne sammenhæng er den jødiske filosof Hans Jonas, der var elev af Martin Heidegger. Jonas' eksistensfilosofiske analyser af gnosis, hvoraf de første er fremsat så tidligt som 1928,⁸ er bl.a. en forudsætning for, at vi i dag kan se på det gnostiske fænomen med nye øjne. Jonas er kritisk over for genealogiske konstruktioner og gør op med den religionshistoriske skoles interesse i at bestemme 'gnosticismens' oprindelse ved at afdække den historiske transformation af specifikke gnostiske motiver. Selv om Jonas anerkender, at den gnostiske myte er sammensat af mytologiske motiver, der florerer i hellenismens synkretistiske miljø, kan undersøgelser af specifikke temaer og deres historie ikke nå ind til ker-

8. Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist. II/1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1954 (på grund af den historiske situation blev Jonas' afhandling fra 1928 først publiceret i 1954); *idem: Gnosis und spätantiker Geist. Teil I: Die mytologische Gnosis*, Göttingen 1932; *idem: The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston 1963.

nen af det gnostiske fænomen.⁹ Det skyldes, at de enkelte mytiske motiver udelukkende giver mening inden for det gnostiske tankeunivers som en helhed. Oprindelsen skal ikke søges i motivhistorier, men i en eksistentiel erfaring, der gør sammenknytningen af de enkelte motiver meningsfuld.

Således var Jonas' hermeneutiske tilgang eksistensfilosofisk. Kun gennem en eksistensfilosofisk analyse af den gnostiske myte kan man nå til en bestemmelse af den gnostiske "ånd". Det er ikke mindst Jonas' fortjeneste, at myten rehabiliteres som myte, idet dens meningsfuldhed og fornuft anerkendes, og dens praktiske nytte og psykologiske relevans accepteres.

Jonas fandt i den gnostiske ånd et udtryk for en ny holdning til tilværelsen. Denne nye tilværelseserfaring, der radikalt omdefinierer menneskets hidtidige eksistensforståelse, fremstilles i mytens form.¹⁰ Den objektiveres sprogligt. Myten er og bliver et symbolsk, billedligt udtryk for en forklaring og udlægning af menneskets egen eksistens og dets vilkår. Den gnostiske ånd opstår som følge af verdensangst og fremmedgørelse, både over for mennesket selv og over for verden.¹¹ Den gnostiske skabelsesmyte kommer overens med denne fremmedgørelse ved at redegøre for, hvordan mennesket (der er guddommeligt af natur) som følge af guddommelige forviklinger og konflikter mellem indsigtsfulde guder og uvidende, retfærdighedshungrende magter uretmæssigt er havnet i verden og fængslet i det materielle. Uden denne myte står verdens sandhed ikke til at gennemskue. I sin uvidenhed er mennesket fremmedgjort og opslugt i en verden, hvor det principielt ikke har hjemme (*Verweltlichung*).

Men myten har en soteriologisk funktion, idet den meddeler en erkendelse, der kaster et nyt lys over verden som et sted, hvor man lever som fremmed, og som et sted, man skal tage afstand fra (*Entweltlichung*). Der indtræffer et pludseligt omslag (en *peripeti*) med den, der drages ind i myten, således at denne person meddeles en ny eksistensforståelse og erkender sig selv som mytens subjekt.¹² Det, der fortælleres, er personens egen faldshistorie. Den erkendelse, der ligger heri, rummer en befrielse fra verdslige bindinger og fører til, at personen er friset til efterfølgende at løsrive sig fra verden. Myten er derfor en *peripeti* af sin egen fortælling, idet den gør endeligt op med det, den beretter.

Med denne baggrund i eksistensfilosofiske analyser kunne Jonas fænomenologisk bestemme, hvad der er fælles for den gnostiske ånd,

9. *Gnosis und spätantiker Geist. Teil I*, p. 77f.; *The Gnostic Religion*, p. 24, 33.

10. *Gnosis und spätantiker Geist. II/1*, p. 4-13.

11. *Ibid.*, p. 9-13.

12. *Gnosis und spätantiker Geist. II/1*, p. 14-16.

idet han har opstillet en række typologiske kendetegn.¹³ Resultatet af disse anstrengelser blev bestemt af det kildegrundlag, Jonas havde til rådighed, størstedelen fra polemikernes hånd. Derfor blev den mest markante typologi – men nu også den mest problematiske – relateret til den gnostiske verdensanskuelse som gennemgribende antikosmisk. Et negativt verdenssyn, der skyldes en radikal dualisme mellem Gud og verden.

Ideen om den gnostiske ånd som eksistentiel fremmedgørelse får Jonas til at spørge, hvorfor denne fremmedgørelse opstår. Det er afgørende for Jonas, at fremmedgørelsen bl.a. skal søges i historiske forhold. Han har således blik for, at folks aktuelle livsforhold har en konstituerende funktion for deres måde at tænke på, men også ydre begivenheder spiller afgørende ind.¹⁴ Således har han hævdet, at den ekstreme afvisning af verden, der er udtrykt i den gnostiske mytes fordrejning af den metafysiske virkelighed, har sit sidestykke i en virkelig, fordrejet situation, hvilket vil sige, at indholdet af den gnostiske symbolisme afspejler en historisk krise hos mennesket selv.¹⁵

Flere elementer hos Jonas peger således i en nyttig retning. Det gælder især den eksistentielle fortolkning og de historiske forholds betydning for denne fortolkning. Det gælder den principielle fastholdelse af myten som myte og dens identitetsskabende betydning, idet myten bekræfter en påtrængende fornemmelse af fremmedgørelse og utilpassethed.

Andre elementer peger imidlertid i en uheldig retning. For eftersom Jonas primært baserer sine analyser på kirkefædrenes redegørelser, overtager han fædrenes polemiske strategier. Og det er problematisk. For det indebærer, at han dels reificerer det gnostiske til en selvstændig religion, dels finder der alligevel en glidning fra myte til metafysik sted, idet han definerer denne religion som en monolitisk størrelse med distinkte typologiske kendetegn. Begge dele må i dag regnes for problematiske.

13. Se f.eks. *The Gnostic Religion*, p. 42-47; *idem*: "Delimitation of the Gnostic Phenomenon – Typological and Historical" i *Le Origini delle Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, ed. Ugo Biancho, Leiden 1967, p. 90-108.

14. *Gnosis und spätantiker Geist. Teil I*, p. 63f.

15. Jonas: "Delimitation", p. 100. Flere har efterfølgende foreslået, hvilke historiske omstændigheder, der kunne have været årsag til den gnostiske verdensfornægtelse. Se f.eks. Robert M. Grant: *Gnosticism and Early Christianity*, New York 1966, p. 27ff. Kurt Rudolph: *Gnosis. The Nature & History of Gnosticism*, San Francisco 1983, p. 275-294. Birger A. Pearson: "Some Observations on Gnostic Hermeneutics" i *The Critical Study of Sacred Texts*, ed. W.D. O'Flaherty, Berkeley 1979, p. 253.

6. Myte og fortolkning

Hvordan kan vi nu vide, at teksterne ikke nødvendigvis skal læses dogmatisk? Ud fra de efterladte kilder synes en sådan antagelse at være usikker. Imidlertid er der forhold, der bestyrker mistanken om, at en ikke-dogmatisk læsning er den mest oplagte. Det gælder først og fremmest et bevidst valg af sproglig udtryksform. De gnostiske forfattere, som mange mener har tilhørt den intellektuelle elite, var godt bekendt med og fandt inspiration i filosofiske værker, især Platons dialoger og de senere platoniske skrifter. Forfatterne må derfor have haft kendskab til filosofiens argumentationsprægede og rationelle sprog. Det til trods overfører de udtryk og ideer fra den rationelle filosofi til det mytiske sprogs irrationelle og fortællende udtryksform. Det har de givetvis gjort bevidst med den hensigt at formidle en indsigtsrig, der ikke umiddelbart lod sig formulere på objektivitetens præmisser.

Formidling i mytens form lod sig gøre, fordi senantikkenes tænkere – især kendt fra Alexandria – havde en forståelse for teksttolkning og semiotiske principper, der forekommer næsten moderne. Således kunne Origenes fra Alexandria (185-253/54 e.Kr.) hævde, at der i bibelens mytiske fortælling om paradiset bevidst er indlagt udsagn, der strider mod fornuften.¹⁶ Sådanne udsagn skulle gerne få læseren til at erkende, at det hele skal forstås i overført betydning. Origenes' hermeneutiske princip synes således at være, at fortællingers fornuftsstridige og modsætningsfyldte udsagn opfordrer os til ikke at identificere sandheden med de bogstavelige udsagn, men at søge den under den tekstuelle overflade.

Denne af Origenes definerede allegoriske hermeneutik indebærer, at der sker bevægelser mellem fortællingens historieførløb og budskabets historieløshed. Den givne mytiske fortælling er en beretning i tid og rum, der på historieførløbets tidslige præmisser giver en fremstilling af ikke-tidsbundne eksistentielle sandheder, f.eks. om mennesket og forholdet til skaberen. Det er den allegoriske tolknings opgave at afdække disse sandheder.

På trods af at teksten på det bogstavelige plan beskriver noget datidigt, indebærer denne hermeneutik, at teksten primært har med nutiden at gøre. Dens ærinde er at formidle evige sandheder (f.eks. om mennesket), så mennesket kan forstå sig bedre og finde sig til rette i den kontekst, hvori det befinder sig.

Denne hermeneutiske tilgang, der sonder mellem tekst og mening og mellem historie og ahistorisk sandhed, finder vi ikke alene hos

16. Jf. *Contra Celsum* IV.39. Hyldahl: "Origenes og Bibelen: Den fortalte historie og den skjulte betydning. Allegori som apologetisk strategi i Origenes' *Contra Celsum*" i *Perspektiver på Origenes' Contra Celsum*, p. 124.

Origenes, men tillige hos den jødiske ekseget Filon (ca. 25 f.Kr.-50 e.Kr.), ligeledes fra Alexandria. Også Klemens af Alexandria (ca. 150-220 e.Kr.) deler denne opfattelse, som han endog har overført til et af sine egne værker, nemlig *Stromateis*. Så dette har været en velkendt hermeneutisk strategi, som formentlig også har være kendt af forfatterne til de gnostiske tekster.

7. Kosmisk dualisme og verdensfornægtelse som typologier

Den mest karakteristiske og konstante etiket, man gennem tiden har påhæftet det gnostiske fænomen, er det negative syn på verden og den dermed forbundne radikale afvisning af verden som et misfoster. Ifølge den gnostiske lære er verden et blændværk, der repræsenterer akkurat det modsatte af den guddommelige verden, menneskets sande oprindelsessted. Dette syn på det gnostiske kan måske være legitimt, så længe teksterne læses som metafysiske sandheder. Men er dette syn også legitimt, hvis teksterne læses som myter? Hvor reel er deres verdensfornægtelse i dette tilfælde? Er den såkaldt gnostiske dualisme et ufravigeligt ideologisk lærestandpunkt eller tjener den et andet ærinde?

Jeg vil i det følgende illustrere, hvad der sker med en sådan stereotyp, fastforankret idé om det gnostiske, når man undlader at følge bevægelsen fra myte til metafysik og fra retorik til historie. Jeg vil illustrere, hvad der sker med den gnostiske idékonstruktion om kosmos, når læreperspektivet forlades til fordel for en undersøgelse af, hvad teksterne i deres praksis ønsker at formidle i den tid, hvor de er skrevet, er læst og har givet mening. Det kan foreløbigt kun blive på antydningens plan, idet nærmere præciseringer kræver en indgående retorisk analyse af de enkelte tekster. Og med retorik menes ikke retorik som et litterært håndværk, men retorik som en undersøgelse af, hvad teksten gør ved læseren, og læseren ved teksten. Ikke at vi kan afgøre os for, hvad teksten i datiden har gjort ved den faktiske læser, men en retorisk analyse, der betragter det meningsgivende samspil mellem teksten og den implicitte læser, kan i det mindste undersøge, hvad teksten ønsker at gøre ved sin postulerede læser.

Først skal det bemærkes, at de gnostiske tekster kun i få tilfælde er kendetegnet ved at beskrive et univers, der fortjener betegnelsen radikal dualisme. Den radikale nedvurdering og fordømmelse af verden er et karikeret billede, man har arvet fra kirkefædrenes polemik. I langt de fleste gnostiske tekster – og det er også tilfældet med en dogmatisk læsning – er dualismen mellem Gud og verden kraftigt nedtonet til fordel for en delvis harmoni og samhørighed mellem den øvre, intelligible idéverden og den nedre, materielle sanseverden. I overensstemmelse med en platonisk kosmologi hævder mange tekster, at

alt, hvad der er skabt, stammer fra det første princip, den øverste gud. Der er derfor i højere grad tale om monisme frem for dualisme, selv om den gnostiske myte foruden at være kendetegnet ved den platoniske forestilling om forholdet mellem den øvre verdens intelligible ideer og den nedre sanseverdens materialisering af disse ideer tillige er karakteriseret af konflikter mellem de to verdener.

Nok så væsentligt er det, at en metodisk strategi, der udhæver mytens praktiske funktion, udsætter dogmatiske typologier som dualisme og verdensfornægtelse for alvorlige prøvelser. For at sætte tingene lidt på spidsen: Forholder det sig sådan, at disse fænomener fortrinsvis er mytologisk retorik, der skal få læserne til at affinde sig med tingenes tilstand, tilpasse sig og leve som gode og arbejdsomme borgere? Intet af dette er traditionelt forbundet med en gnostisk dogmatik, der omvendt associeres med verdensforsagelse, asketisme, elitisme og oprør mod guder og herskere. Noget tyder på, at den lære, som man har forsøgt at udhæve af myten, ikke svarer til de faktiske livsmønstre. Hvor man skulle forvente, at læsere, der finder mening i den gnostiske myte, ville tage konsekvent afstand fra verden, beskriver især de sekundære kilder en situation, hvor man i stedet ofte har søgt at tilpasse sig og tage del i det omgivende samfund. Således har Michael Williams som led i et opgør med 'gnosticisme' som definition afvist, at den antikosmiske verdensfornægtelse skulle være et kendetegn, der om noget definerer det gnostiske.¹⁷ Mytens fortælling om verden er én ting, folks adfærdsmønstre noget helt andet. Williams spørger, om vi skal forestille os personer, der ikke skulle være i stand til at glæde sig over noget som helst ved verden som f.eks. forårets komme eller en svalende dukkert i Middelhavet.¹⁸ Vi måtte forvente, at de brød med og isolerede sig fra resten af samfundet og det politiske liv. At de ville gøre oprør mod de politiske institutioner. Ud fra de oplysninger, vi har om disse personers adfærd, synes det modsatte ifølge Williams at være tilfældet. Frem for at tilstræbe isolation, konflikt og spænding i forhold til resten af samfundet er det snarere sådan, at de fleste af dem søgte mod tilpasning og højere grader af social engagement og kulturel akkommodation.

Med hensyn til sociale spændinger, ved vi fra Irenæus, at mange af de grupper, der var genstand for Irenæus' kritik, deltog i hedenske fester, spiste afgudsofferkød og forlystede sig ved dyre- og gladiator-kampe.¹⁹ Williams viser tillige, at man hos Tertullian får det indtryk, at personer med hæretiske tilbøjeligheder snarere søger mod at få me-

17. Williams: *Rethinking "Gnosticism"*, p. 96-115.

18. *Ibid.*, p. 96.

19. *Adv. haer.* I.6.3.

re politisk indflydelse frem for mindre.²⁰ Et andet bevis på, at de ikke var sociale afvigere, var, at de i en vis udstrækning stræbte efter at undgå martyriet. De var formentlig indstillede på at reducere frem for at skabe de sociale spændinger, der var en væsentlig årsag til religiøst motiverede forfølgelser. De var tilsyneladende mere opsatte på ikke at skille sig ud fra det omgivende samfund, end tilfældet var med de mere toneangivende, 'ortodokse' jødiske og kristne grupper.

Med hensyn til de kulturelle spændinger gør noget tilsvarende sig gældende. Deres myter er konstrueret på baggrund af samtidens filosofiske tænkning. Det viser, at de tilstræbte at reducere den kulturelle distance i kraft af indoptagelse af græsk-romersk tænkning, idet de ønskede at bringe den jødiske og kristne tradition i samklang med mere bredt funderede og accepterede tankemønstre.²¹ Det gjaldt f.eks. indarbejdelse af platonisk kosmologi og teologi samt for de kristnes vedkommende en mere filosofisk acceptabel idé om inkarnation og opstandelse.

Så vidt så godt. Dikotomien mellem mytens udsagn om verden og folks faktiske adfærdsmønster viser, at myten ikke kan afsløre eller give retningslinjer for disse folks sociale engagement. Myten er ikke en lov om etisk og social adfærd. Det indebærer imidlertid ikke, at myten ikke kan fortælle os noget overhovedet. Således vil jeg hævde, at en metodisk tilgang, der i lyset af problemfeltet kritik og apologetik ser på mytens praktiske funktion, vil bekræfte Williams' antagelse af, at de fleste grupper af gnostisk observans stræbte mod en høj grad af social og kulturel akkommodation.²²

8. Identitets- og meningsdannelse

Kritikerne af det gnostiske har forvekslet myte med metafysik. Man har fortrinsvis ladet teksterne pege tilbage på ontologiske realiteter og ikke frem mod nye livsmuligheder. Man har forvekslet en fortælling, der fungerer korrektivt i en given, praktisk situation, med en fremstilling af et tanke- og lærekompleks. Teksternes anliggende og praktiske rolle er dermed gledet ud af vores synsfelt. Selv om det foreløbigt kun kan blive ved antydningen, er det mit ærinde at vise, at forholdet mellem kritik og apologetik metodisk er i stand til at fjerne teksterne fra metafysikkens og dogmatikkens favntag for i stedet at betragte

20. *Op. cit.*, p. 102f.

21. *Ibid.*, p. 107f.

22. Dette forhold synes tilmed at blive bekræftet af moderne religionssociologiske teorier, ifølge hvilke det især er de intellektuelle og mere privilegerede klasser, der dels i lyset af nye erkendelser udtrykker skepsis over for de konventionelle trosmønstre, dels søger akkommodation i forhold til det omgivende samfund. Se f.eks. Rodney Stark: *The Rise of Christianity. A Sociologist reconsiders History*, Princeton 1996.

tekster som *Johannesapokryfen* som mytiske fremstillinger, der i en religiøs praksis indgår som væsentlige brikker i social og religiøs identitetsdannelse.

Analysere i spændingsfeltet mellem kritik og apologetik kaster de gnostiske tekster et nyt billede af sig. De gnostiske tekster bliver i dette tilfælde et apologetisk korrektiv til den kritik, som en given ældre tradition udsættes for, når den ikke kan rummes inden for nye filosofiske tankemønstre eller når den modsiges af konkrete socialpolitiske forhold. Kritik af de gamle normer indfinder sig, når de faktiske forhold ikke er, som de ifølge de traditionelle retningslinjer burde være, når verden har forvandlet sig til et lidelsens sted med forfølgelse og social undertrykkelse, når det går de onde godt, men de gode ilde, og når Gud det til trods ikke griber ind og korrejerer uretfærdigheder. Kritik af de gamle normer er det, når de gamle fremstillinger af Gud og hans virke ikke længere kan harmonere med nye opfattelser af Gud og universets sammenhæng. Behovet for religiøs innovation opstår med sådanne sociale, politiske og intellektuelle problemer.

Om kritikken er fremsat af personer udefra eller opstår naturligt som følge af de problemer, man konfronteres med, er for så vidt underordnet. Afgørende er det at forholde sig til og svare på en sådan kritik, hvis en religiøs livsanskuelse overhovedet skal give mening.

Teksternes svar på denne kritik egner sig derfor også fortrinsvis til intern brug, til opmuntring og trøst, til at give næring til et fornyet håb, som svandt ind i takt med, at den ældre tradition mistede sin overbevisning. Teksterne er i stand til at formidle en ny meningssammenhæng, hvor tidligere forklaringsmodeller har mistet deres kraft.

I praksis tjener de gnostiske myter, der indgår i en eller anden form for rituel kontekst, til at skabe sammenhæng og mening. Teologien har indskærpet os, at mennesket ikke kan bære tanken om eksistentiel meningsløshed. Derfor tilstræber mennesket at finde mening i tilværelsen. I denne proces vil man benytte sig af de til rådighed stående midler som f.eks. religiøse og mytiske symbolmønstre, der kan medvirke til at fortolke og skabe meningssammenhæng.

Synkretisme er således en betingelse for enhver religiøs innovation. Man henter forestillinger og udsagn forskellige steder fra, omformulerer dem og sætter dem ind i en ny sammenhæng svarende til en given tids behov. Sådanne religiøse nyskabelser er ligeledes identitetsdannende i en given social og religiøs kontekst. At definere sig som religiøs og social gruppe er en stadig identifikations- og formationsproces, en konstant trang til at finde mening i tilværelsen og lade den bekræfte i fællesskab med andre. Processen er for så vidt uafsluttelig, fordi livsforhold og videnskab bestandigt ændres. Det indebærer, at man ikke altid kan lade sig definere af et på forhånd fastlagt læresy-

stem, men må lade de religiøse symboler tilpasse og være meningsgivende i lyset af de konkrete forhold. Nye normative fortællinger må træde til, hvis den hidtil gældende kanon undertvinges et dogmatisk system på en sådan måde, at myterne ikke kan tilbyde en tilfredsstillende meningssammenhæng. Hvis ikke det er muligt at rive den mytiske tekst ud af den dogmatiske spændetrøje, er det nødvendigt at skabe nye mytiske fortællinger, der kan være meningsfulde i den givne situation.

9. Den gnostiske skabelsesmytologis funktion

Hvad er da i en given situation hensigten med den gnostiske myte? Hvorfor beskrive mytisk, hvordan verden er blevet til som følge af en guddommelige disharmoni, hvordan de skabende magthavere i komplet uvidenhed kommer til at gøre oprør mod en højere gud, hvordan mennesket, der er af højere valens, tilfangetages i den materielle verden osv.? Hensigten kunne være, som flere også har antydnet,²³ at forklare og kaste lys over den verden og den politiske magtbalance, som man erfarer som undertrykkende og forfølgende.

Selv om man bør være påpasselig med at drage for bastante konklusioner om socialpolitiske forhold på baggrund af en mytisk redegørelse, må der være en pointe i, at den gnostiske myte i udpræget grad interesserer sig for at redegøre for myndighedernes og de herskende magters natur. Det er ikke tilfældigt, at herskerne benævnes med de samme udtryk, som bruges om den politiske øvrighed.²⁴ Det er ikke tilfældigt, at magthavernes regime gentagne gange associeres med misundelse og død, med uvidenhed og hovmod, med frygt og uretfærdighed.²⁵ Og det er ikke tilfældigt, at myndighederne er navngivet og derved forbundet med forhold som vrede, tårer, lidelse, smerte, jammer, gråd, stridslyst osv.²⁶ Som Hans Jonas også antydede, giver det kun mening, hvis det kan paralleliseres med de faktiske, historiske forhold.

23. F.eks. Hans Kippenberg: "Versuch einer soziologischen Verortung" i *Numen* 17 (1970), p. 211-232. Rudolph, *Gnosis*, p. 289-294. A.F. Segal: "Ruler of this World: Attitudes about Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition" i *Jewish and Christian Self-Definition*, 2, ed. E.P. Sanders with A.I. Baumgarten and Alan Mendelson, London 1981, p. 245-268. Henry A. Green: *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Atlanta 1985, p. 202f.

24. Det gælder udtrykkene *árchôn* og *exousía*.

25. Se f.eks. *Ark. væs.* 86,28-29; 90,29; 92,27; 93,1-2; 93,7; 96,8-10; 97,6-7; *Ver. opr.* II 99,2-13; 106,19-29; *Joh. Apok.* II 10,26; 11,18; 13,8-13; 20,1; 28,22-26.

26. *Ver. opr.* II 106,30-34; *Joh. apok.* II 18,14-29.

Men det hævdes ligeledes – overraskende – at alt dette sker ifølge en på forhånd fastlagt guddommelig plan. Ens sociale status og magthavernes voldelige fremfærd er derfor naturlig givet. Verden er ikke nødvendigvis ubetinget god af natur, men har altid været en kampplads mellem det gode og det onde. Skabelsen som sådan er godt nok villet af Gud, men inkompetente regenter har korrumpet den og gjort den til et lidelsens sted. Myten bekræfter, at dette ikke er tilfældigt. Det er derimod naturligt for magthaverne at drage frem med sværdet, fordi det romerske styre er legitimeret ved sekundære, uvidende og brutale guder.

Endvidere er det muligt at acceptere og leve med ens skæbne, fordi myten formidler bevidsthed om, at menneskets inderste væsen, guddommeligt af natur, umuligt kan skades af ydre tildragelser. Sådan fungerer et retorisk spørgsmål som: “Tror du, at disse herskere har magt over dig?”²⁷ Det giver tillige et håb, fordi mennesket er stillet en højere bestemmelse i udsigt, eftersom den jordiske eksistens blot er en midlertidig trængselsperiode. Altså er der en vis trøst at finde, og man kan derfor affinde sig med tingenes tilstand og lægge en dæmper på utilfredshed og oprørstendenser.

10. Myten om menneskets ophøjelse

Myten om, at det skabte menneske ophæves moralsk, åndeligt og intellektuelt over verdens arkonter, har formentlig en tilsvarende afdæmpende rolle.²⁸ Umiddelbart kunne man tro det modsatte, hvis altså denne myte beskriver en situation, hvor den politiske og sociale magtbalance omstyrtes. Sociologiske undersøgelser har ofte draget den konklusion, at den gnostiske myte har tilsigtet et regulært oprør mod eller en decideret omstødelse af den politiske magtstruktur. Det forudsætter, at verdens arkonter og regenter opfattes som en hentydning til de konkrete magtinstitutioner og politiske håndlangere. Det gør det formentlig. Men eftersom det ikke var meningen, at de gnostiske myter skulle læses uden for de indviede kredse, vil jeg hævde, at den principielle omstyrning af sociale magtrelationer ikke sigter på politisk og social opstand, men på ro og tilpasning. Man trøster sig med, at man er hævet intellektuelt og åndeligt over magthaverne. Man postulerer – i hvert fald over for sig selv – at man er mere værd end dem og ikke har del i deres uvidenhed og åndløshed. Også dette fører til accept af tingenes tilstand. Det gælder således både i tekstproduktionen og i reproduktionen af teksten, at der i menighedens egen opfattelse sker en dekonstruktion af den sociale magtbalance,

27. *Ark. væs.* 93,22-23.

28. Se f.eks. *Joh. apok.* II 20,3-9; 20,30-33; 22,15-18; 28,5-11; *Ark. væs.* 88,10-16; *Ver. opr.* II 115,9-15.

der bestrides, samtidig med at en ny magtrelation konstrueres. Teksten er på denne måde dynamisk og skaber meningssammenhænge, den organiserer og strukturerer sociale forhold. Men at ville fremture udadtil og postulere en ny magtbalance har ikke været meningen.

Den gnostiske mytologi er til intern brug og sigter mod øget kulturel akkommodation. Så længe myten opfattes som myte, er dette sigte opfyldeligt. Men der kan også her ske et skred, hvis myten læses bogstaveligt, dvs. metafysisk. Så kan det føre til det modsatte, nemlig kulturelle spændinger og sektdannelse. Dette skred hen mod bogstavelighed kan ske som noget selvfølgeligt, ligesom det også kan ske ved, at man må forsvare sig, hvis udenforstående personer får adgang til værkerne og kritiserer dem.

Derfor er der også en vis fornuft i, at teksterne dels holdes hemmelige, dels fremstiller sin sag mytisk. De hemmeligholdes, fordi brugen af disse tekster må forudsætte en vis åbenhed og sensitivitet for sagen tillige med en instruktion i tekstens betydning og praktiske funktion. De er affattet mytisk, ikke alene fordi guddommelige anliggender, når det vedrører det øverste princip, alene kan fremstilles ved hjælp af en mytisk eller apofatisk diskurs. De er måske først og fremmest affattet mytisk, fordi tingene ikke kan siges direkte. Det ville have været for risikabelt utvetydigt at have fremsat den sønderlemmende kritik af de politiske og sociale forhold, som myten hentyder til. Hvis kritikken var kommet de forkerte i hænde, ville det blot føre til en yderligere forværring af situationen, det vil sige akkurat det modsatte af intentionen.

11. Konklusion

Sekundære vidnesbyrd peger på, at personer med såkaldt gnostisk observans ikke som ventet har tilstræbt social isolation og politisk opmærksomhed. En metodisk tilgang, der opererer inden for spændingen mellem kritik og apologetik, lader de primære vidnesbyrd bekræfte den antagelse, at læserne af den gnostiske myte søgte øget social engagement og kulturel samhørighed. Denne tilgang indebærer et opgør med en tendens, der har været udbredt i forskningen, og som har analyseret de gnostiske værker ud fra et læresynspunkt. Der er således sket en uheldig metafysisering og ideologisering af en mytologisk fremstilling, hvis følge er, at forskningen står tvivlrådig og forvirret tilbage. Hvis vi skal gøre os forhåbninger om at forstå det gnostiske anliggende, må vi acceptere den mytiske sprogdragt og gå anderledes metodisk frem, idet vi forsøger at analysere, hvilken rolle teksterne er til tænkt i deres praktiske affattelse og kommunikation.

Det er nærliggende, at denne alternative metode fører til overraskende resultater. Et af disse resultater er, at den gnostiske myte ikke

nødvendigtvis forfægter en negativ, dualistisk kosmologi. Negative-ringen af verden og dens magtinstitutioner er ikke altid et læresynspunkt, men ofte et mytologisk og retorisk redskab til at man på trods af alle erfaringer kan leve et nogenlunde fredeligt og harmonisk liv. Midlet til at undgå forfølgelser og undertrykkelse er ikke isolation, oprør og konflikt, men tilpasning, assimilation og nedtoning af sociale spændinger.

Et andet interessant resultat er, at sondringen mellem ortodoksi og hæresi udviskes. Der er ikke længere belæg for at opfatte alle personer, der har læst de gnostiske tekster, som tilhørende en selvstændig religiøs retning. Hvis de ikke har fastholdt f.eks. kosmisk dualisme og et negativt verdenssyn som et læresynspunkt, er det intet der hindrer, at de skulle have været en del af et mere bredt jødisk eller kristent miljø.

At de har udviklet deres egne forestillinger om de bibelske skrifers betydning og om, hvordan man skal agere i det sociale miljø, er en anden sag. At forsøget på at nedtone de sociale spændinger i forhold til det omgivende samfund angiveligt har ført til konflikter i relation til andre jødiske og kristne miljøer, der har været mere distancerende over for græsk-romersk kultur, er ligeledes en anden sag.

SUMMARY

Modern research in the Gnostic phenomenon has resulted in much confusion and ambiguity. This is due to the fact that scholars often analyse the Gnostic mythological texts from a doctrinal point of view. Thus, a mythical category has been reified into metaphysical realities. It has been taken for granted that the authors of the gnostic text meant what they expressed. This article suggests that an alternative methodological approach focusing on the role of the Gnostic texts in their actual communication will put well-known typological ideas of the Gnostic phenomenon into question. Instead of seeing the Gnostic phenomenon as an independent, world-rejecting, and political rebellious movement, the alternative approach reveals that the opposite has often been the case. The Gnostic movement often strives for accommodation to the dominating culture and aims to lessen cultural tensions in society.

Keywords: Gnosticism – mythology – rhetoric – apologetic.

Kampen om den vandsky slægt

– om Gud og menneske hos Feuerbach og Kierkegaard

CAND.THEOL.
CASPAR WENZEL TORNØE

Denne artikel forsøger at konstruere en diskussion mellem Ludwig Feuerbach og Søren Kierkegaard om den kristne gudstanke. Nogle af de mange ligheder mellem de to tænkere afdækkes i takt med en stadig kredsen om differensproblemet i det forhold mellem Gud og menneske, der synes at ligge i den kristne, åbenbarings- og inkarnationsbestemte gudstanke. Både Feuerbach og Kierkegaard anerkender kristendomskritikkens legitimitet, idet de ser dens rødder i kristendommens eget væsen. Dog søger artiklen snarere de punkter, hvor uoverensstemmelsen melder sig i forståelsen af begreber som tro, sandhed, kærlighed og deres sammenhæng med Guds transcendens eller mangel på samme. Artiklen vil frem til formuleringen af et kierkegaardsk svar til Feuerbach, et svar på det efter min mening endnu særdeles aktuelle spørgsmål om, hvordan distinktionen mellem Gud og menneske lader sig fastholde i og ud fra kristendommen. Tesen er den, at de feuerbach'ske konsekvenser kun undgås for så vidt eskatologien er "styret" af en inkarnationsteologi, der igen er skabelsesteologisk styret.

1. Alt er vand

Ifølge Thales af Milet er vandet værens grundelement. Alt kommer af vand, følgelig også guderne – tilføjer Ludwig Feuerbach i forordet til første udgave af sit epokegørende værk "Kristendommens væsen" fra 1844.¹ Vandsymbolikken er så fremtrædende hos Feuerbach, i både forordet og slutordet til de to første udgaver såvel som i hans analyse af den kristne dåb i særdeleshed, at nogle af samtidens ikke så velmenende læsere sammenfattede det positive indhold af værket i den tanke, at det gjaldt om at bade, drikke og spise² – hvad der jo næsten kunne lyde som et hedonistisk opråb fra rejsebranchen.

Ludwig Feuerbach kan ganske rigtigt siges at være fortaler for det første – for badet. Dog er det at bade i Feuerbachs forstand langt fra nogen behagelig oplevelse for de fleste; vandet er nemlig koldt. Der

1. "Das Wasser ist der Ursprung aller Dinge, folglich auch der Götter." Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Reclam, Stuttgart, 2002, s. 11. I det følgende forkortet til WDC.

2. Jf. *ibid.* s. 29.

er snarere tale om den type hændelse, vi forsøger at udtrykke, når vi f.eks. taler om at "få en kold spand vand i hovedet" eller at "slå koldt vand i blodet" – en blanding af skuffelse og selvbesindelse. Men hvori består det bad, der kan medføre dette? Hvad er det kolde vand? Og hvor erfares det?

Inden spejlets opfindelse var vandets element det eneste, hvori menneskets kunne se sig selv, spejle sig selv. I vandet ser, bedømmer, beundrer og kritiserer mennesket sig selv. I vandet er mennesket, som det eneste væsen, i stand til at identificere sig selv. Dyret genkender ikke sig selv i spejlbilledet, men betragter det udelukkende som andet, og reagerer måske på det ved at flygte. Det samme gør måske det menneske, der ikke vil erkende eller finde sig selv i det sete.

Dog det, som udmærker mennesket i forhold til alle andre væsner, er tillige at bestemme som dets væsen. Dette væsen, siger Feuerbach, er selvbevidstheden eller fornuften. Vandet er derfor på sin vis selv at forstå som menneskets væsen, for uden vand ingen refleksion, ingen selvbevidsthed. Det at bade betyder således så meget som at forholde sig til sig selv; men dermed er ikke sagt tilstrækkeligt, for det at bade er jo selvsagt noget andet end blot på afstand at betragte sig selv i vandets spejl. Det at bade er tværtimod at stige ned i vandet, at overvinde afstanden mellem billede og betragter og således vokse sammen med sig selv, "at vorde concret" – som Kierkegaard ville sige. For Feuerbach står badet symbolsk for det helbredende, det frelsende, hvorved mennesket gennem sit væsens selvkritiske refleksion kommer ud over sin selvforskyldte fremmedgørelse og bringes i overensstemmelse med sit eget væsen som fri fornuft. "Den hellige vanddåb" kalder Feuerbach denne menneskets forsoning med sig selv.³

Henvisningen til den joniske filosofis grundtanke rummer dog også en ontologisk pointe, nemlig den, at hvis vandet er værens grundelement, hvoraf alting er opstået og hvortil alt vender tilbage, så er menneskets væsen, fornuften virkelighedens kerne. Mennesket er *ens realissimum*.⁴ Om end han forsikrer læseren om det modsatte, om kun at være idealist i politisk henseende, inden for den praktiske filosofi alene,⁵ viser Feuerbach sig her som klassisk idealist, for så vidt man ved klassisk idealisme groft sagt forstår en lære, der tager udgangspunkt i den overbevisning, at det ideelle, åndelige eller rationelle er virkelighedens primære, oprindelige og endelige ontologiske bestemmelse.

3. Jf. *ibid.* s. 12.

4. I forordet til anden udgave: "... das allerwirklichste Wesen, das Wahre Ens realissimum: den Menschen." *Ibid.* s. 21.

5. "Ich bin Idealist nur auf den Gebiete der praktischen Philosophie, d.h. ich mache hier die Schranken der Gegenwart und Vergangenheit nicht zu Schranken der Menschheit." *Ibid.* s. 19.

Ganske vist med den altafgørende, antropocentriske tilføjelse, at mennesket selv udgør den højeste virkelighed, at intet altså står over mennesket som sådan. Dette var vel allerede Hegels mening, da han fremførte, at mennesket ikke kunne tænke for højt eller stort om sig selv og sin fornuft.⁶ Men Feuerbach går til den yderlighed udtrykkeligt at sætte mennesket som altings årsag. For Thales' vand er selv guderne udgået fra. I badet stiger mennesket ned i vandet og i takt hermed synker guderne ligeledes tilbage i deres ophav, for dér at finde deres evige endeligt. Ud fra den joniske tanke om vandet som grundelement spiller Feuerbach altså på betydningen af badet som to bevægelser i én: menneskets selvoverensstemmelse, opfyldelsen af dets væsen, dets hjemkomst er identisk med det guddommeliges hjemkomst i menneskets væsen. "Kristendommens væsen" handler alene om at beskrive og fuldende denne bevægelse.

Karl Marx har, oplagt nok, inddraget selve Ludwig Feuerbachs navn i vandsymbolikken. Kulturen og tidsånden skulle renses ved et bad i "das Feuer-bach", ildbækken.⁷ For Feuerbach selv stod ilden, i modsætning til det klare og rolige lys, for den aggressive og polemiske lidenskab, der alene kunne få en døsig og vandsky slægt til at gå i bad.⁸

2. Kritikkens religion

Når nu religionen bliver hovedanliggende i et sådant soteriologisk-epistemologisk projekt, så hænger det sammen med det for Feuerbach aksiomatiske forhold, at religionen er særegen for mennesket, og at den altså er funderet i selve dets væsen. Han kan ligefrem skrive: "at fornægte mennesket er at fornægte religionen" – hvilket sker i f.eks. materialismen, skepticisismen og panteismen.⁹ Det menneskelige væsen som fornuft er at forholde sig til sig selv, at være selvbevidst; dette selvforhold realiserer hovedsagelig sig selv i religionen som det medium, hvorved mennesket anskuer sig selv, sit egentlige og fuldkomne væsen som tilhørende en anden genstand. Ydermere er religionen ikke nogen tilfældig åndsforeteelse, hvis hemmelighed kan afsløres udefra, f.eks. af en eller anden filosofi eller videnskab. Den tilhører med nødvendighed menneskets væsen og kan ikke kasseres el-

6. "Der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich selbst des höchsten würdigen achten, von der Größe und Macht seines Geistes kann er nicht gross genug denken." G.F.W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Sämtliche Werke, Frommann, 1965, Bd. 17, s. 22.

7. Jf. Karl Marx, *Luther als Schiedrichter zwischen Strauss und Feuerbach*, in: *Werke-Schriften-Briefe*, Lieber und Firth, Stuttgart 1962, Bd. 1, s. 109.

8. "ein wasserscheues, sich selbst betörendes, sich selbst verweichelichendes Geschlecht, wie grossenteils das gegenwärtige ist." WDC. 12.

9. *Ibid.* s. 94.

ler afskaffes, hvis ikke gennem religionen selv. Kun dens egen historiske proces kan føre til dens endeligt. Den har sit kulminationspunkt, hvor den slår over i sin modsætning, i irreligiøsiteten.¹⁰ Man kan i en vis forstand sammenligne Feuerbachs syn på religionen med Marx' forhold til kapitalismen: den kan ikke på kunstig vis overvindes eller omkalfatres, men må opløse sig selv gennem sig selv. At dens logik er begrebet, tyder i sig selv på, at denne opløsning forestår. Hvad England var for Marx, var kristendommen for Feuerbach, dvs. stedet for den allerhøjeste udvikling, for logikkens kulmination, hvor omslaget ville indfinde sig. Marx tog som bekendt fejl. Feuerbach gjorde ikke (nu var der heller ikke tale om en profeti, men om en konstatering).

Det er i en vis forstand misvisende at kalde Feuerbach for religionskritiker. Det blev han ganske vist, men kun i kraft af kristendommen. Denne var den absolutte religion, der åbenbarede den antropologiske hemmelighed i religionen som sådan. Kristendommen er derfor sand eller *har* sandhed, den sandhed, som ikke træder frem i de andre religioners selvfordunkling. Feuerbach er i højeste grad *teologikritiker*; han kritiserer de teologier, der tolker kristendommen i lighed med andre religioner, og som derfor ikke indser dens sandhed, men kun bevarer religionens almene bedrag. Feuerbach kritiserer ikke kristendommen negativt, ej heller omtolker han den til ukendelighed; han er ikke religionens *sufflør*, som han siger;¹¹ han lader derimod kristendommen selv komme til orde angående religionens væsen. Man kan på sin vis sige, at Feuerbach i egne øjne er kristen, at han i egne øjne står på toppen af den kristne proces.

Hvis det er tilfældet, sådan som det er blevet sagt, at Feuerbach er den blandt kristne teologer mest vellidte religionskritiker, så skyldes det ikke mindst den højst privilegerede åbenbaringsfunktion, han tilkender kristendommen. Årsagen til den religionsfilosofiske kritiks skarphed og effektivitet samt til dens teologiske fascinationskraft er én og samme: hvis kritikken og endog opløsningen af religionen kommer af religionen, så er kritikken så meget desto vanskeligere for religionen at imødegå. Hvis én bestemt religion har en så afgørende rolle i en sådan kritik, dvs. et så sandhedsbærende væsen, så er det samtidig svært for dens tilhængere ikke, trods alt, at få en vis følelse af overlegenhed, samt for dens modstandere ikke i en eller anden grad at ære kristendommen. Betænkes skal nemlig det forhold af stor betydning, at ikke blot tillægger Feuerbach kristendommen en sandhedsbærende mening, endog en sandhedsåbenbarende særstatus, der

10. Ibid. s. 27.

11. Ibid. s. 22.

udgør forudsætningen for forståelsen af religionens og endda menneskets væsen, men af det, han hævder, følger det, ville jeg mene, at kristendommen er forudsætningen for al kritik, for al selvkritik overhovedet. Ifølge Marx er kritikken af religionen forudsætningen for al kritik;¹² hvis kristendommen er forudsætningen for kritikken af religionen, hvilket jo ifølge Feuerbach er tilfældet, så danner kristendommen altså grundlaget for al moderne, humanistisk, oplyst, kritisk tænkning. Kristendommen er "kritikkens og frihedens religion" – hedder det.¹³ Det undrer naturligvis heller ikke Feuerbach, at den eneste civilisation, der bygger på principper og værdier, der i grunden kan sammenfattes i begrebet *selvkritik*, er den på kristen grund opbyggede vestlige. Den moderne religionskritik kan endog ikke tænkes, ikke forstås uden kristendommen.

Den tyske filosofihistoriker Karl Löwith har bemærket, at de venstrehegelianske religionskritikere ustandselig opdager kristendommen i hinandens tankegange. Der findes stort set ikke en eneste religionskritiker af betydning fra midten af 19. århundrede, som af en anden ikke er blevet beskyldt for at være kristen. Udover Feuerbach gælder det især Strauss, Bauer og Stirner.¹⁴

3. Psykopatologien

Disse overvejelser bringer mig nu videre til at spørge om det systematiske forhold til Søren Kierkegaards tænkning. Forfatterne til henholdsvis "Kristendommens væsen" og "Sygdommen til Døden" – to værker, der er blevet til nogenlunde samtidig – synes at have visse grundanskuelser tilfælles, ikke mindst hvad deres selvforståelse såvel som deres forståelse af tidsånden angår. For det første omtaler Feuer-

12. "Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik." Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: Marx-Engels Werke, Dietz Verlag Berlin, 1981, Bd 1, s. 378.

13. Som citeret af Karl Löwith i dennes efterord til WDC, *ibid.* s. 532.

14. Således Karl Löwith: „Dass seine Religionskritik den Vorwurf der Frömmigkeit auf sich nehmen musste, kennzeichnet die ganze Bewegung nach Hegel: was dem einen als Atheismus erschien, hat schon der nächste als immer noch theologisch, religiös und christlich entdeckt. Strauss galt Bauer als „Pfaffe“, Feuerbach Stirner als „frommer Atheist“, Bauer galt Marx als ein Kritiker, der nur als Theologe kritisch ist. Stirner aber, der alle zu übertrumpfen glaubte, wird – zusammen mit der „heiligen Familie“ (Bauer) – von Marx als „Kirchenväter“ und „Sankt Max“ persifliert... Ein jeder will dem andern einen Rest von Christlichkeit nachweisen, was in der Tat für jede Kritik des Christentum zutrifft, die noch polemisch durch ihren Gegner bedingt ist. Feuerbach hat die Möglichkeit diese Vertauschung geschichtlich auf die Unterscheidung des Evangeliums von der jüdischen Gesetzesreligion zurückgeführt. Die Christliche Religion sei im Gegensatz zur jüdischen Positivität bereits eine „Religion der Kritik und Freiheit“. *Ibid.*

bach udtrykkeligt sit projekt som psykopatologisk.¹⁵ Anti-Climacus forstår ligeledes sig selv som læge i åndens verden.¹⁶ Begge ser de altså sig selv som psykopatologer, der diagnosticerer og forsøger at helbrede sygdomme i ånden.

Om selve grundtrækkene i diagnosen og helbredelsesrecepten er de enige: sygdommen består i et misforhold i selvet, en psykisk spaltning, en manglende selverkendelse; det terapeutiske består i at fremkalde en bevidsthed om disse misforhold, og den fulde sunde tilstand følger i en fuld selvgennemsigthed eller -overensstemmelse. Begge værker handler væsentlig om det alment menneskelige og dog netop af den grund om kristendommen. For i denne åbenbares det alment menneskelige, den sande antropologi.

Spørgsmålet om "Gud" og gudsforholdet styrer slagets gang. For begge deler de den antropologiske grundtanke, at mennesket er en enhed af modsætninger – en enhed, der ikke umiddelbart realiseres i mennesket selv, men i "Gud" som princippet for denne enhed. Helbredelsen går således på det rette gudsforhold¹⁷ – et forhold, der i begge tilfælde vindes negativt, dvs. ved at gå den nødvendige vej til forsoningen gennem fremmedgørelsens stadier. Begge kan tilslutte sig Feuerbachs berømte slagord: teologi er antropologi og vice versa.¹⁸ Menneskets "teologiske selv" er dets sande selv. I Gud får selvet "uendelig realitet" (Kierkegaard), bliver *Ens realissimum* (Feuerbach).¹⁹

Til alle disse ligheder kommer nu den afgørende: helbredelsen, det rette guds- og selvforhold er at finde i eller kommer i stand i kraft af

15. "Die Theologie wird weder als eine mystische Pragmatologie, wie von der christlichen Mythologie, noch als Ontologie, wie von der spekulativen Religionsphilosophie, sondern als psychische Pathologie behandelt." Ibid. 8.

16. "Alt Christeligt maa i Fremstillingen have Lighed med en Læges Foredrag ved Sygesengen." Samlede Værker, 1963, Bd. 15, s. 67. Jfr. tillige s. 81-83: "Den Sjelekyndige", "Aandens Sygdom" osv.

17. "... hvis Opgave er at vorde sig selv, hvilket kun lader sig gøre ved Forholdet til Gud." ibid. s. 87.

18. Til Kierkegaards mere eller mindre eksplicit omtale af Feuerbach, se: Istvan Czako, *Kierkegaards Feuerbach-Bild im Lichte seiner Schriften*. Kierkegaard Studies. Yearbook 2001. De Gruyter, Berlin, s. 396-413. Som Czako gør opmærksom på, har Kierkegaard læst Feuerbach, hvad spredte, mere eller mindre direkte henvisninger til Feuerbach vidner om. I øvrigt var Kierkegaard i besiddelse af tre værker af Feuerbach, deriblandt *Das Wesen des Christentum*.

19. Dette er, hvad man i en vis forstand kan udlede af følgende: „Dette Selv er ikke mere det blot menneskelige Selv, men er, hvad jeg, håbende ikke at blive misforstået, vilde kalde det theologiske Selv, Selvet lige over for Gud. Og hvilken uendelig Realitet faaer Selvet ikke ved at være sig bevidst at være til for Gud, ved at blive et menneskeligt Selv, hvis maaalestok er Gud!”, ibid. s. 133. Bortset fra det med håbet om ikke at blive misforstået, der ganske vist er en vigtig tilføjelse, kunne Feuerbach lige så godt have skrevet disse ord.

kristendommen! Kristendommens sandhed, den sande kristendommen er dog ikke kendt af samtiden; den eksisterer slet og ret ikke længere. Derfor er der i både Feuerbachs og Kierkegaards tilfælde tale om et slag, et opgør med samtiden, med den "karakterløse", "magelige" og "feje" moderne religiøsitet²⁰ i sandhedens, kristendommens navn. Både den ene og den anden forfatter ser den moderne, magelige og ufarlige version af kristendommen som et falsum, en behagelig illusion, der slører kristendommens sprængfarlige åbenbaringskraft. Derfor ser de tillige nødvendigheden af skandalen (det græske ord for forargelse) og bestyrkes således i deres martyrrolle.

4. Religiøsitet eller ateisme

Med så mange både ydre og indre ligheder kunne man måske forledes til at tro, at vi har med en grundlæggende enighed at gøre. Den pågældende sygdom diagnosticeres til at bestå i manglende selverkendelse pga. en manglende erkendelse af kristendommen, hvorfor lægen følgende udskriver den sande kristendom som helbredelsesmiddel. Men netop i denne grundlæggende enighed er den største modsætning at finde. Feuerbach er kendt som ateist, Kierkegaard som religiøs, og andet skal jeg heller ikke påstå. Så meget desto mere må man forbløffes over så mange fundamentale overensstemmelser, der tillige opstår nogenlunde samtidig historisk set.

Hvor går grænsen her mellem det religiøse og det ateistiske? Hvori består den grundlæggende uenighed mellem Kierkegaard og Feuerbach? Sidstnævntes tese om, at teologi i en eller anden forstand er antropologi, fremkalder ingen uenighed. Det har som Feuerbach bemærker længe været tilfældet.²¹ Al teologi handler om det menneskelige, og dette standpunkt tager Feuerbach netop kristendommen til indtægt for. Det ville derfor på ingen måde overraske Feuerbach, at pointen om, at teologi er antropologi, (også bevidst) kan forenes med en religiøsitet. Tværtimod er det jo netop hans pointe. Vender vi sætningen om, "antropologi er teologi"²², følger en ateisme heller ikke med nødvendighed heraf. Den er lige så selvfølgelig for den religiøse, siden en antropologi, der udforsker det menneskelige selv, fører til

20. "Um daher das Christentum als ein *denkwürdiges* Objekt fixieren zu können, musste der Verfasser von dem feigen, charakterlosen, komfortabeln, belletristischen, koketten, epikureischen Christentum der modernen Welt abstrahieren..." WDC, s. 9.

21. "Die Theologie ist längst zur Anthropologie geworden". Ibid, s. 10.

22. At få vendt sætningen således er det overordnede positive formål i Feuerbachs antropoteistiske projekt: "indem Ich die Theologie zur Anthropologie erniedrige, erhebe ich vielmehr die Anthropologie zur Theologie, gleichwie das Christentum, indem es Gott zum Menschen erniedrigte, den Menschen zu Gott machte". Ibid, s. 26.

Gud som princippet for den rette enhed, for selvets sandhed. Uenigheden drejer sig snarere om forståelsen af, hvad Gud som enhedsprincip vil sige – om Gud så ikke netop blot er det ideale princip for denne enhed og intet andet, dvs. det menneskelige væsen som sådan; om Gud er dette og noget mere, noget i sig selv hinsides denne enhedsfunktion, eller om Gud kun er denne enhed, men dog reelt eksisterende som selvstændigt væsen. Disse spørgsmål fører som bekendt direkte ind i gudsbevisernes gamle aporier, som ikke skal gentages her. Men vi kan sige så meget som at uenigheden ikke angår Feuerbachs tese om, at teologi er antropologi og vice versa, men snarere den tilfælgstese, der dog ikke nødvendigvis følger heraf, nemlig at kristendommens sandhed er ateisme.

5. *Gud og mytologien*

En ontologisk hypotese ligger til grund for denne pointe. Som allerede nævnt følger Feuerbach den joniske fundamentalontologi om vandet som altings grundelement og ophav, men identificerer dette vand med fornuften som menneskets essens.²³ Det i traditionel forstand guddommelige har ingen ontologisk prioritet, men er et derivat i forhold til en grund, som det er bestemt af og underlagt. Dette er grundtanken i al mytologisk gudsforståelse (også en filosofi, der tænker i elementer, begreber og principper kan således være mytologisk). Feuerbach er derfor en mytologisk tænker (dermed intet sagt om en sådan tænkningens sandhed eller usandhed), men selvsagt en moderne en af slagsen, for til forskel fra den klassiske mytologiske tænkning er værens grund ikke en andethed, mennesket blot i endnu højere grad end guderne ligger under for; værens grund er mennesket; menneskets væsen er værens grund.

Denne pointe om filosofiens stadige hang til at behandle religionens gudstanke som underordnet et højere ontologisk princip (også kaldet ontoteologi) har den tyske filosof F.W.J. Schelling belyst. I sine senfilosofiske forelæsninger, som omfatter adskillige tekster udarbejdet over en længere periode fra ca. 1820 til 1854, har Schelling ved tilbagevendende lejligheder gjort opmærksom på den kraftige

23. Ifølge Kierkegaard er menneskets væsen ånd; denne ånd kan dog ikke siges at være det samme som fornuft i græsk forstand, altså en evne til tænkning, der hæver mennesket over det biologiske liv. Ånd udspiller sig i et eksistentielt selvforhold i negativitet: sygdommen, fortvivlelsen er "Menneskets Fortrin for Dyret" (s. 74.). Feuerbach begynder ligeledes sit værk med at afvise dyrenes religion (WDC, s. 74.); kun det selvbevidste væsen kan blive fremmed for sig selv i religionen. Fornuften står ikke hos Feuerbach kun for en formåen til slutninger eller lignende, dvs. for en region i mennesket. Hans fornuftebegreb nærmer sig Kierkegaards åndsbegreb, idet det betegner en det hele menneske omfattende essens.

tendens, der i filosofien har været til at tænke Gud som et sidste produkt. Det gælder både det ultimative transcendentale ideal hos Kant såvel som den absolutte ånd hos Hegel. "Der Gott am Ende" kalder Schelling denne filosofiske gudstanke.²⁴ Også Feuerbach kan siges at stå i eller endog fuldende denne tradition, for så vidt som det guddommelige forstås som sekundært, afledt produkt af en eller anden urværen. Dermed går filosofien fejl af religionens – i det mindste den monoteistiske religions – gudstanke, der i en enhver henseende tilkendes absolut prioritet som det, hvorved alt "begynder" – skaberen, Gud i begyndelsen. Dette standpunkt er det religiøse, og netop dette indtager Kierkegaard ved at følge den hypotese, at selvet – forholdet, der forholder sig til sig selv – er sat ved et andet og ikke ved sig selv. Det er et "deriveret selv". Dette andet må være at forstå som den Gud, der har absolut prioritet i forhold til væren – ellers var vi lige vidt, da det "andet" kunne være det joniske vand, naturen eller et helt tredje upersonligt, ontologisk fundament. Dette er altså det religiøse, ikke-mytologiske standpunkt (hvormed vi stadig ikke har sagt noget om sandhedsværdien).

Mytologien eller manglen på samme afgøres ikke i kraft af spørgsmålet om, hvorvidt mennesket er sat af sig selv eller en anden, men i kraft af det status- og prioritetsforhold, man opstiller mellem Gud og værens grund, og følgelig også mellem Gud og fornuften som værens grund. Ifølge Schelling er de mytologiske guddomme reelt eksisterende i bevidstheden, reelle produkter af den menneskelige frihed og selvbevidsthed; de er dog produkter, som blander mennesket og henseatter det i ufrihed ved at beslaglægge dets bevidsthed. For så vidt som det er denne ufrihed, disse misforhold i selvbevidstheden, kristendommen afslører og overvinder, er det netop kristendommen, både Schelling, Feuerbach og Kierkegaard betragter som det frelsende. Men Feuerbach skiller sig her ud ved at se mytologiens intethed og falskhed som religionens samme. Han inkluderer m.a.o. selvbedragerets åbenbarer i selvbedraget selv; og præcis dette er den anden store forskel mellem det kristen-ateistiske og det kristen-religiøse standpunkt. Schelling og Kierkegaard ser åbenbarerens som adskilt fra mytologien (selvbedraget), hovedsagelig fordi åbenbarerens andethed, dvs. Guds transcendens er forudsætningen for overhovedet at kunne åbenbare den falske bevidsthed (synden, om man vil). Det drejer sig derfor om at tænke Gud således, at han ikke belastes af og vikles ind i verden, at han bevarer sin frihed i forhold til verden, sin frihed til at

24. F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, Ausgewählte Schriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985. Bd. 5. s. 693. Såvel som f.eks. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Ausgewählte Schriften, Bd. 4. s. 571.

frigøre mennesket, og dette lader sig ikke gøre uden transcendens.²⁵ Helt modsat Feuerbach er det for Schelling og Kierkegaard i inkarnationen, i enheden mellem Gud og menneske, at Guds transcendens og absolutte prioritet viser sig.²⁶ Derfor kan selv den åbenbarede Gud for Schelling og Kierkegaard (i lighed med Luther) ikke medføre den fulde gennemsigtighed, den endegyldige fjernelse af *Deus absconditus*, som Feuerbach ser i inkarnationen.

6. Guds andethed

Denne pointe gør det dog ikke af med Feuerbach, men fører os tværtimod dybere ind i problemet. Ifølge Feuerbach og utallige kristne tænkere er mennesket i selvuoverensstemmelse, fordi det er adskilt fra Gud, i hvis væsen det alene kan genfinde og hele sig selv. Beviset for, siger Feuerbach, at det, som den religiøse mener sig sat af, altså Gud, ikke er en anden end mennesket selv, er, at en adskillelse, en spaltning forudsætter en enhed, en identitet mellem Gud og det menneskelige væsen.²⁷ Selv om man taler om en enhed af forskelle, er disse forskelle ikke andet end de partikulære forskelle i den menneskelige ånd eller de menneskelige individer imellem, der således i Gud objektiveres som enhed. Intet retfærdiggør den tanke, at den ene forskel i enheden skulle være et andet væsen.

Nu består helbredelsen af misforholdet i selvet hos Kierkegaard i den rene selvgennemsigtighed i Gud – medieret ved Gud-mennesket Kristus; "Et Selv er Qualitativt hvad dets Maalestok er."²⁸ Andet si-

25. Således lyder Schellings kritik af Hegels teologi: "Denn der absolute Geist entäussert sich selbst zur Welt, er leidet in der Natur, er gibt sich einem Process hin, von dem er nicht mehr loskommen kann, gegen den er keine Freiheit hat, in den er gleichsam unrettbar verwickelt ist. Der Gott ist nicht frei von der Welt, sondern mit ihr belastet." Ibid, s. 575.

26. Således f.eks. Kierkegaard: „I intet er et Menneske så forskellig fra Gud, som deri, at han, og det er ethvert Menneske, er en Synder, og er det „for Gud“, hvorved jo Modsætningerne i dobbelt Forstand holdes sammen, de holdes sammen (continentur), de faae ikke Lov at gaee ud fra hinanden, men ved saaledes at holdes sammen viser Forskelligheden sig desto stærkere." SV Bd. 15, s. 171.

27. "Die Religion ist die Entzweiung des Menschen mit sich selbst (...). Die innere Notwendigkeit dieses Beweises ergibt sich schon daraus, dass, wenn wirklich das göttliche Wesen, welches Gegenstand der Religion ist, ein *andres* wäre als das Wesen des Menschen, eine Entzweiung, ein Zwiespalt gar nicht stattfinden könnte. Ist Gott wirklich ein *andres* Wesen, was kümmert mich seine Vollkommenheit? Entzweiung findet nur statt zwischen Wesen, welche miteinander zerfallen sind, aber eins sein sollen, eins sein können, und folglich im Wesen, in Wahrheit eins sind." WDC s. 80.

28. "jo mere Forestilling om Christus, jo mere Selv. Et Selv er qualitativt hvad dets Maalestok er. At Christus er Maalestokken, er det fra Guds side til Viterlighed bekræftede udtryk for, hvilken uhyre Realitet et Selv har; thi først i

ger Feuerbach ikke. For ham ville Kierkegaard være blot endnu en luthersk kristen, der bekræfter ham i hans tese. Hvordan kan Guds egentlige andethed i forhold til menneskets væsen forsvares? Tesen om, at selvet er sat af en anden holder ikke, når det viser sig, at selvet først er realiseret i enhedsprincippet kaldet Gud.

Feuerbachs argumenter forekommer vanskelige at gendrive, men så vidt jeg ser, forsøger Kierkegaard at imødegå ham i kraft af to pointer. Den første er allerede nævnt og hedder *Deus absconditus*. Allerede Hegel gjorde alt for at opløse denne tanke.²⁹ Feuerbach sætter i sidste afsnit af "Kristendommens væsen" alt ind på voldsomt at bekæmpe den. Her viser Feuerbach ved modsætningen mellem tro og kærlighed, at kristendommen er sandheden, men at den som sådan kommer til at afskaffe sig selv og al anden religion, der bygger på forestillingen om en guddommelig andethed.

Kierkegaards anden pointe er for mig at se den afgørende – den, der som den eneste ikke kan siges at møde noget svar fra Feuerbachs side: kombinationen af skabelsesteologi og åbenbaret antropologi. Jeg tager den første først og bruger så vidt muligt kun Feuerbach som kritiker. Hans positive filosofi, principperne i hans kristne ateisme, den utopiske antropoteisme, er efter mit skøn mindre aktuelle. Ikke sjældent gøres værdien af Feuerbachs kritik afhængig af værdien af hans alternativ. Derved kommer man let og uelegant hen over Feuerbach.

7. Transcendens og sandhed – tro og kærlighed

Hos Luther er mennesket et sammensat væsen, der finder sin enhed i Gud, der så igen fremtræder flertydigt, nemlig som både skjult og åbenbaret. At Gud også som åbenbaret bevarer sin skjulthed, vil sige, at han bevarer sin transcendens eller andethed, og at en fuldkommen guds- og selverkendelse følgelig heller ikke indtræffer i det dennesidige forhold til den åbenbarede. En sådan fuldkommenhed er eskatologisk – også for Kierkegaard. Imidlertid er det netop realiseringen af denne eskatologi, det kommer an på hos både Hegel og Feuerbach. De tager dermed kristendommen til indtægt for en absolut opløsning af den skjulte Gud i det hinsides, der betragtes med afsky. Feuerbach sætter nu lighedstegn mellem opløsningen af skjultheden og afskaffelsen af den partikulære tro, dvs. troen i det hele taget – til fordel for kærligheden og den almene fornuft.

Christo er det sandt, at Gud er menneskets Maal og Maalestok." SV 15, s. 164.

29. "Die geoffenbarte Religion ist die *offenbare*, weil in ihr Gott ganz offenbar geworden. Hier ist alles dem Begriff angemessen; es ist nichts Geheimen mehr an Gott." G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Werke, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, Bd. 16. s. 88.

Til modsætningen *absconditus/revelatus* svarer modsætningen tro/kærlighed. Troen distancerer, splitter, udelukker; kærligheden forener, forsoner, formilder. Kristendommen må tage konsekvensen af sin tro på, at Gud i Kristus har vist sig at være kærlighed, og blive ateisme – og ateisme i kristen forstand består i at lade de kristelige gudsprædikater med kærligheden som øverste styrende princip bestå og lade det bagvedliggende, det transcendent subjekt falde. Kristendommen sætter kærligheden over alt, idet den identificerer den med Gud; dermed erklærer den subjektet, det, som kunne tænkes at være blevet tilovers i denne identifikation, for intet.³⁰ Kærligheden er ateistisk.³¹ "Gud er kærlighed" betyder følgelig, at "Gud er død". Også hos Luther, Hegel og Nietzsche er der tale om, at Gud dør af kærlighed, medlidenhed, barmhjertighed. I Kristus er frelsen, fordi han gør kærligheden til øverste princip. Men hvorfor har kristendommen så ikke ført den fulde realisering af kærligheden med sig? Det har den ikke, siger Feuerbach, fordi den har villet beholde det andet væsen i kraft af troen, skjultheden, transcendensen. Denne opretholder en splittelse i menneskets væsen, og er således også skyld i spliden menneskene imellem. Kristendommens sandhed bryder dog med tiden igennem; den er historisk ustandselig, for den er sandheden om mennesket. Den bygger på den grundlæggende modsætning (der historisk ikke kan bestå), som ligger i begrebet om en "kristen kærlighed", nemlig en universel kærlighed i en partikulær tro.

Et ganske andet syn på transcendensen, og altså på troen, gør sig gældende hos Kierkegaard, der tværtom sætter alt ind på at redde denne – også for sandhedens skyld. For transcendensen er forudsætningen for et eksistentielt-lidenskabeligt forhold, hvori sandheden udfolder sig som subjektiv tilegnelse. Derfor bevarer Kierkegaard paradokset, skjultheden, troen. Kærligheden kan ikke her udgøre nogen modsætning til troen, tværtimod holdes de begge sammen i sandhedstanken. Ja, den fulde – dog aldrig umiddelbare og i det dennesidige næppe opnåelige – gennemsigtighed i Gud hindres ikke, som hos Feuerbach, af troen, men er simpelthen dennes definition.³² Sandheden realiseres i sand eksistens, i et sandt selvforhold, hvis forudsætning er kærligheden til sandheden i tro. Uden tro, uden transcendens kan mennesket derfor ikke nå sin egen sandhed, sandheden om sig

30. "Gott ist die Liebe, heisst: Gott ist nichts für sich; wer liebt, gibt seine egoistische Selbständigkeit auf; er macht, was er liebt, zum Unentbehrlichen, Wesentlichen seiner Existenz." WDC, s. 392.

31. "die Liebe ist Freiheit, sie verdammt selbst den Atheisten nicht, weil sie selbst atheistisch ist." Ibid, s. 370.

32. "Tro er: at Selvet i at være sig selv og i at ville være sig selv gennemsigtigt grunder i Gud." SV 15. s. 136.

selv; og derfor afskaffer kristendommen heller ikke sig selv, troen. Netop fordi dens interesse er kærligheden til menneskene, kærligheden menneskene imellem, kan og vil den ikke af med troen. Troen er ikke kærlighedens fjende, men dens forudsætning. Det er, så vidt jeg kan se, det springende punkt i uenigheden mellem Feuerbach og Kierkegaard. Sandheden er i begge tilfælde et spørgsmål om tilegnelse, om selvovertagelse gennem negativitet, om at finde sig selv i kristendommen, men hvordan denne tilegnelse, denne sandhed fuldbyrdes, om i tro og kærlighed eller i kærlighed og "trølsshed", derom hersker der uenighed. For Kierkegaard er Guds transcendens, dvs. Gud en nødvendighed for overhovedet at kunne eksistere i sandheden, dvs. for sandheden, den sandhed, der er opnåelig i det dennesidige – sandheden i det jordiske. Derfor tillader Kierkegaard (eller Gud) heller ingen fuldt realiseret selvgennemsigthed, en skyggeløs åbenbaring i verden, men forbeholder den, ligesom Luther, den eskatologiske tilstand – den evige salighed. Dog her indtræffer det feuerbachske moment, identiteten af Gud og selvet, altså sandheden. Dette moment er ikke kun hos Feuerbach, men også tidligere i den mystiske tradition inden for kristendommen blevet beskrevet som en tilintetgørelse af Gud. Menneskets fulde realisering af sig selv i Gud er blot et symbolsk udtryk for intetheden, nihilismens religiøse formel.³³

Forskellen mellem Feuerbach og Kierkegaard ligger i modsætningen mellem en i det dennesidige realiseret eskatologi på den ene side og en fastholdelse af den nødvendige forbindelse mellem transcendens og sand eksistens på den anden. Feuerbach ser andetheden som nødvendig for religionen, men har ikke, som Kierkegaard, søgt en positiv forklaring på hvorfor. Det ville heller ikke have virket til fordel for hans anliggende. Vi har ikke med "videnskabelige" afhandlinger at gøre i nutidens ideale, "karakterløse" (Feuerbachs yndlingsord) forstand, men med lidenskabelige, viljedrevne kampskrifter.

33. Problemet om Guds andethed var allerede i skolastikken et fundamentalteologisk spørgsmål, der angik teologiens videnskabelighed og enhed. Således tager Thomas Aquinas afsæt i den aristoteliske pointe, at en videnskab ikke kan have to ting af forskellig art til genstand, og at teologien, hvis genstand just er Gud og menneske, altså ikke er en enhed, ikke én videnskab, men samlingspunkt for flere forskellige. Kun ved at ophæve genstandenes artsforskellighed, bliver teologien til én videnskab (Feuerbach kunne tilsvarende siges at begrunde teologiens enhed). Denne pointe gendrives af Thomas ved den tanke, at teologien ganske vist ikke har med genstande af samme orden (ex aequo) at gøre, men at den anskuer Gud og menneske i deres enhed, eller rettere i deres tilknytningspunkt: Gud som princip og endemål. Gud som princip for et væsen, der kommer ud af intet, kan aldrig reduceres til en identitet med sidstnævnte, uanset hvad det realiserede endemål måtte vise sig at bestå i. Netop ved at holdes sammen viser den største forskellighed sig – som Kierkegaard siger. Jf. *Summa Theologiae* Ia, g. 3.

8. Eskatologiens blindgyde og det skabelsesteologiske alternativ

Feuerbachs tese er den enkleste, klareste, forståeligste og for moderne læsere derfor også mest overbevisende. Om end Kierkegaard giver transcendensen et positivt udtryk, også ud fra kristendommen, dvs. begrundet den i sandheden og vel at mærke i sandheden om mennesket og dermed bevarer troen og altså Gud, så står Feuerbach stadig med sit væsentlige spørgsmål: Hvad er i grunden forskellen på Gud og det menneskelige væsen? I din eskatologi ophæver du denne forskel og betragter denne tilstand som den ultimative sandhed, den ultimative sandhed om dig (dit) selv, om det menneskelige væsen som sådan – den sandhed, mod hvilken du og alle ting stræber, og som, hvad du jo indrømmer, forlener dit selv med den allerhøjeste realitet. Hvad siger du dermed, andet end at Gud og det menneskelige væsen i sandhed, i grunden, i dybeste forstand er et og det samme? Hvad siger du, andet end at Gud er intetheden – den intethed, som du selv indtræder i, når den tid kommer?

Den kristne kan herpå ikke svare, at Gud eskatologisk set er en anden. Han kan ikke argumentere ud fra eskatologien, ud fra Gud som det sidste, dvs. på filosofiens præmisser. Han må derfor, sådan som Schelling indså det, ty til begyndelsen.³⁴ Om forskellen på Gud og menneske, må han sige, at Gud er skaberen, den, hvorved alt er, mens mennesket er skabningen, den hvis eksistens forudsætter Gud. Det menneskelige væsen er ud af intet, ikke *ex Deo*; derfor kan det heller ikke siges, at udsagnet om, at menneskets splittelse fra Gud tillige er en selvspaltning, så er identisk med udsagnet om, at Gud og det menneskelige væsen i grunden, i det allervirkeligste dyb, er én og samme "ting". Dogmet om skabelsen *ex nihilo* forhindrer en sådan slutning, og ingen, heller ikke Feuerbach, kan beskylde det for at være et af den moderne, selvafkræftende kristendoms konforme påfund. Den filosofiske teologi fra Spinoza til Hegel har da også bestræbt sig på at omtolke eller helt at forkaste tanken, for *ex nihilo nihil fit*. Ifølge kristendommen har mennesket samt al væren sin rod i intetheden; den eskatologiske enhed kan derfor ikke slet og ret siges at være en hjemkomst i et evigt, uforanderligt selv, en genetablering af en væsentlig ur-enhed. Inkarnations- og åbenbaringsteologien såvel som eskatologien må og skal holdes sammen med tanken om *creatio ex nihilo*.

34. "Die Christliche Theologie und also auch die christlichen Schulen bedurften eines Gottes, mit dem sich etwas anfangen, der sich als Urheber der Welt und insbesondere der Offenbarung denken liess." Schelling sammenligner her den middelalderlige teologis behov for nytænkning i forhold til den græske gudstanke med samtidens teologiske udfordring, som efter hans mening var at imødegå den herskende filosofi og dens ensidige *causa finalis-teologi*. *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung...*, Ausgewählte Schriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, Bd. 5. s. 710.

Denne forskel er betydelig. Kierkegaard argumenterer derfor, i lighed med Schelling, også på denne måde, dvs. skabelsesteologisk.

Denne skabelsesteologiske dimension fremkommer nu ved det fænomen, Kierkegaard kalder "fortvivlet at ville være sig selv". Dette fænomen, siger Kierkegaard, kan der kun være tale om, for så vidt som selvet ikke er sat af sig selv, men af et andet.³⁵ Havde jeg "sat mig selv" kunne jeg fortvivle over det, jeg er blevet til; jeg kunne ville ikke være det selv, som jeg har gjort mig selv til; jeg kunne ville være noget andet, alt efter f.eks. om de omstændigheder, i forhold til hvilke jeg opfatter mig selv, ændrer sig. Jeg kunne ville af med mig selv.

Fortvivlet at ville være sig selv er derimod udtryk for selvets afhængighed, dvs. at det ikke ved egen kraft kan komme "i Ligevægt og Ro." Fortvivlet at ville være sig selv kan man kun være, for så vidt man ikke er alene om at være sig selv. Havde jeg sat mig selv, og var mit selv derfor mit eget produkt, dvs. var mit selv udelukkende et resultat af mit rene selvforhold, da kunne jeg ikke ikke være mig selv, siden et sådant selv, med hvilket jeg kunne være i uoverensstemmelse, ikke ville være givet. Selvet, menneskets væsen er også ifølge Feuerbach en evig størrelse, men det giver, netop som Kierkegaard siger, kun mening at tale om ikke at ville være sig selv, ikke at ville tilbage til sig selv, at ville af med sig selv, f.eks. i religionens fremmedgørelse, i flugten i det hinsides osv.; *ikke at kunne* giver i denne sammenhæng ingen mening; tværtimod er det Feuerbachs pointe, at mennesket *kan* være sig selv, hans filosofi er følgelig en gendrivelse af fænomenet "fortvivlet at ville være sig selv." At jeg kan ville være mig selv, uden dog at kunne, giver således kun mening, hvis selvet er sat i forhold til en anden – ikke en hvilken som helst anden, men en anden, som har sat selvet.

Derfor er det heller ikke så mærkeligt, at Feuerbachs implicite afvisning af fænomenet "fortvivlet at ville være sig selv" sker i takt med afvisningen af denne *anden*. Eller rettere: følelsen af afhængighed anerkendes, men tolkes som henvisende til naturen eller andre mennesker – vor individuelle afhængighed tænkt som almen, kollektiv forudsætning, vor naturbundethed tænkt som metafysisk afhængighed osv. Schleiermachers følelse af absolut afhængighed er ganske vist reel nok, dvs. den afspejler det absolutte afhængighedsforhold til naturen, som engang var. Denne afhængighed er nu overvundet, hvorfor den påståede afhængighed af en supranaturalistisk,

35. Jfr. SV 15, s. 73.

metafysisk guddom kan forstås som “projektion”.³⁶ Den menneskelige ånd former naturen og ikke omvendt (hvad der kommer til udtryk i nadveren, der til forskel fra dåben er forbeholdt det voksne, selvbevidste menneske³⁷).

Hos Schleiermacher erstatter anerkendelsen af den absolutte afhængighedsfølelse som “alment livselement” alle såkaldte gudsbeviser.³⁸ For helt modsat Feuerbach er det netop i kraft af tanken om den i forhold til naturen i princippet ubegrænsede, om end relative afhængighed, at den absolutte afhængighedsfølelse må siges at henvise til det naturen transcendent og således udgøre et slags “gudsbevis”, dvs. et argument, der søger at påvise et for det menneskelige væsen konstitutivt forhold, der rækker ud over og ikke kan reduceres til naturen eller socialiteten.

Kierkegaards argument om det fortvivlet at ville være sig selv, der, som han siger, er formen, der udtrykker en afhængighed, har ligeledes karakter af et sådant antropologisk gudsbevis. Når nu argumentet forekommer langt stærkere hos Kierkegaard end hos Schleiermacher, så skyldes det, tror jeg, at sidstnævnte (i det mindste i sin dogmatik) “blot” fremsætter det som en konstatering, der tjener det formål at skulle danne grundlag for den videre udfoldelse af den kristne dogmatik i lærebogsform, mens Kierkegaard forbliver i psykologien (ganske vist den kristelige) og analyserer fænomenet afhængighed til bunds som det mest almene overhovedet. I begge tilfælde er grundtanken dog den samme, nemlig anerkendelsen af afhængighedsfølelsen som alment livselement. Det drejer sig derfor, netop som hos Feuerbach, om en undersøgelse af menneskets væsen. Dette består i at være ånd – en ånd, der er sat af en anden. Det mest grundlæggende fænomen, hvori dette væsen kommer til udtryk, er nu et sådant, der med nødvendighed peger på en anden som ophav – et ophav, som det

36. Det bør indskydes, at begrebet projektion overhovedet ikke forekommer hos Feuerbach. Det skyldes den engelske oversættelse af *kristendommens væsen*, hvor det oversætter begrebet *Vergegenständigung*.

37. “Wenn wir im Wasser die reine Naturkraft anbeten, so beten wir im Weine und Brote die *übernatürliche Kraft des Geistes*, des Bewusstseins des Menschen an. Darum ist dieses Fest nur für den zum Bewusstsein gezeitigten Menschen; die Taufe wird auch schon den Kindern zuteil. Aber zugleich feiern wir hier das wahre Verhältnis des Geistes zur Natur: die Natur gibt den Stoff, der Geist die Form.” WDC, s. 409.

38. “Die Anerkennung, dass dieses schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, indem darin unser Selbstbewusstsein die Endlichkeit des Seins im allgemeinen vertritt, nicht etwas Zufälliges ist, noch auch etwas persönlich Verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebensselement, ersetzt für die Glaubenslehre vollständig alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes.” Friedrich Schleiermacher, *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange Dargestellt*, De Gruyter, Berlin 1960 (1830). Bd. 1, § 33. s. 174

så tillige er dets væsen at forholde sig til i sit selvforhold som ånd. Det ville også Feuerbach sige, men tilføje, at der kun er tale om en indbildt anden, en misforstået natur eller intersubjektivitet.

Men natur eller andre mennesker kan det ikke være; måske man her kan gribe til Descartes' klassiske argument om, at der ikke kan være mere, mere realitet i virkningen, end der er i årsagen.³⁹ Hvordan kan ikke-ånd frembringe ånd? Det, som selvet er sat af, må selv være ånd. Fortvivlet at ville være sig selv ville måske være muligt, hvis selvet var en urokkelig substans sat af naturen (generne osv.). Men en sådan substans er selvet ikke, hvilket Feuerbach i øvrigt selv slår til lyd for i sin kamp mod materialismen, og desuden kan vi – så vidt det i dag skønnes – forandre naturen i og uden for os. Ej heller er andre mennesker uden for vor forandringskrafts rækkevidde. Det er ikke i kraft af min individualitet, min udskillelse fra arten, min særegenhed i forhold til et fælles menneskeligt væsen, jeg føler mig sat af en anden, men i kraft af netop dette væsen, i kraft af mit tilhørsforhold til arten, i kraft af det, jeg har tilfælles med alle andre væsener. Ikke min individualitet, men menneskets væsen begrundes, i mit selvforhold, forholdet til en anden, som jeg er sat af. Det er, hvad Kierkegaard, imod en position som Feuerbachs, vil frem til, når han om sygdommen til døden siger, at den er det mest almindelige overhovedet, og at det fortvivlet at ville være sig selv ikke er én blandt andre former for fortvivlelse, men det, hvortil alle former i sidste ende kan reduceres. Den anden, som selvet er sat af, kan således hverken være naturen eller medmenneskene, men kun en evig, uforanderlig ånd.

9. Synd og tilgivelse – differensen hinsides den negative teologi

For Feuerbach gives ingen egentlig sygdom til døden – hverken den biologiske eller den åndelige. Kristendommen har ikke blot ophævet den første, den Lazarus' sygdom, om hvilken Kristus siger, at den ikke var til døden, men også den anden, den fortvivlet at ville være sig selv. Dette begrundes Feuerbach kristologisk eller inkarnationsteologisk, og dermed er vi tilbage ved ovennævnte problem angående den påståede uforenelighed mellem Guds transcendens og inkarnationen. Kierkegaard er selv i allerhøjeste grad opmærksom på problemet. Andel del af *Sygdommen til Døden* kredser om spørgsmålet om Guds transcendens og andethed – om den forskellighed, der viser sig i enheden, i Guds tilnærmelse til mennesket, i frelsen og forsoningen i Kristus. Mange bemærkninger er som henvendt til Feuerbach. Kier-

39. "Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente & totali, quantum in ejusdem causae effectu." René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris 1996. s. 61.

kegaard forstår, i lighed med Feuerbach, at kristendomskritikken ikke er en vulgær, nederdrægtig, forsætligt forvrængende kritik, men at den binder i kristendommens teologiske problem *par excellence*, dets egen iboende modsætning: "Christenhedens Grund-Ulykke er egentlig Christendommen, at Læren om Gud-Mennesket (...) ved idelig og idelig at prædikes er taget forfængeligt, at Qvalitets-Forskellen mellem Gud og menneske pantheistisk (først fornemt speculative, siden pøbelagtigt paa Gader og Stræder) er hævet."⁴⁰ Til imødegåelse af denne berettigede, men lidt for simple kritik, af den lidt for grove logik, der tager kristendommen til indtægt for ateismen som religionens sandhed, gør Kierkegaard brug af begreber, der urgerer distancen i netop den størst tænkelige identitet mellem Gud og menneske: paradokset, det absurde, forargelsens mulighed, synd, tilgivelse. Her be-fæster og bekræfter inkarnationen, forsoningen, Kristus snarere det "svælgende dyb" mellem Gud og menneske, der i skabelsesteologien forelå i kraft af tanken og dogmet om skabelse *ex nihilo* (som Kierkegaard ganske vist ikke selv hentyder til, men som dog af ovennævnte grunde må være hans udgangspunkt). Han får inkarnationen til at fremstå som en konfirmation af forholdet mellem Gud og menneske som et forhold, uden hvilket selvet synker ned i intetheden. Derfor forlener Gud i Kristus mennesket med en "uhyre realitet", for hinsides dette er mennesket intet andet end sit ophav: intet.

Helt modsat Feuerbach, som ser forestillingen om Gud-mennesket som afsløringen af religionens hemmelighed, nemlig ateismen, den fulde identitet mellem Gud og det menneskelige væsen, og som derfor afslutter sit værk med en højstemt Kristus-bekendelse, en bekendelse til kristendommen,⁴¹ ser Kierkegaard åbenbaringen som åbenbaringen af et svælgende dyb. Ikke menneskets væsen, men dette enkelte menneske, Kristus, er ét med Gud. Hvad der dermed åbenbares om mennesket som sådan, er, at det er en synder. Hvad der åbenbares er m.a.o. den radikale differens, Guds radikale transcendens. Denne, siger Kierkegaard nu, viser sig derved, at det på ingen måde (end ikke *via negationis*) kan prædikeres om Gud, at han er en synder: "At udsige om Gud, at han ikke er en Synder, er Gudsbespottelse."⁴² Den dif-

40. SV 15, s. 167.

41. "Alle sollen wir eins in Christus sein. Christus ist das Bewusstsein unserer Einheit. Wer also den Menschen um des Menschen willen liebt, wer sich zur Liebe der Gattung erhebt, zur universalen, dem Wesen der Gattung entsprechenden Liebe, der ist Christ, der ist Christus selbst. Er tut, was Christus tat, was Christus zu Christus machte. Wo also das Bewusstsein der Gattung als Gattung entsteht, da verschwindet Christus, ohne dass sein wahres Wesen vergeht; denn er war ja der Stellvertreter, das Bild des Bewusstseins der Gattung." WDC, s. 399.

42. SV 15, s. 171.

ferens, der åbenbares, er så uhyre, at vi endog befinder os hinsides den negative teologiske mulighed. Når dette hinsides det positive og det negative ikke blot er en spidsfindig formel for intetheden, så skyldes det, at det ikke kan skilles fra enhedstanken, men bestandig må holdes sammen dermed, med den størst tænkelige lighed. Det er det kristelige paradoks, at en uhørt transcendens meddeler sig i den fuldbyrdede identitet. Uden denne transcendens, der er "betrygget i Paradoxet og Forargelsens Mulighed"⁴³, står vi uden for det kristelige, og deri består Kierkegaards svar til Feuerbach. Det, som afvises, er ikke ateismen som sådan, men det, at denne skulle kunne finde sit grundlag i kristendommen. Teologi er antropologi, men kristendommens hemmelighed er ikke ateismen; det er paradokset. For Feuerbach ville et paradoks ikke kunne gælde for en åbenbaring, da det i sig selv er et paradoks, at en åbenbaring skulle bestå i et paradoks. Ikke Gud-mennesket, men det, at åbenbaringen skulle bestå i et paradoks, er bruddet på al logik, nemlig at det, som Hegel siger, skulle være åbenbart, at Gud ikke er åbenbar. Der ville i så fald ikke være tale om en åbenbaring, men om en utålelig mystifikation. Men for Kierkegaard er netop en sådan åbenbaring, paradokset, forudsætning for sandheden, for sand eksistens i lidenskab, for tankens lidenskab, og dermed er vi tilbage ved det afgørende spørgsmål om, hvad sandhed er – det spørgsmål, uenighederne i sidste ende angår.

Vi er gået fra skabelsteologien til inkarnations- eller åbenbarings-teologien og kan derfor passende ende i eskatologien. Det blev sagt, at den kristne ikke kan argumentere herudfra. Eskatologien kan ikke danne et udgangspunkt, der lader den sidste enhed annullere den foregående differens som uegentlig, uvirkelig, illusorisk – den differens, der består mellem den, der skaber ud af intet, og den, der er skabt ud af intet, mellem den, der åbenbares som synder, og den, der er hinsides den negative teologi. Kierkegaard kommer i en enkelt bemærkning ind på den eskatologiske enheds problem.

Når nu troen består i, at selvet gennemsigtigt grunder i Gud, og synden, der ifølge Kierkegaard er troens modsætning, markerer den svælgende differens, så turde man vel ikke fortænke nogen i at foretage den slutning, at så må syndens ophævelse, som åbenbaringen trods alt går ud på, om end den ikke afskaffer, men kundgør den, føre en overvindelse af differensen med sig. Dette sker som sagt ikke i åbenbaringen, der tværtimod, dog dialektisk, graver kløften dybere; men overvindelsen udgør dog den eskatologiske dimension. Men Kierkegaard afviser nu, at syndens ophævelse skulle være ensbetydende med en udligning af den forskel, som dog synden i særlig grad står

43. Ibid, s. 167.

for: "Som Synder er Mennesket adskilt fra Gud ved Qvalitetens meest svælgende Dyb. Og selvfølgelig er Gud atter adskilt fra Mennesket ved det samme Qvalitetens Dyb, naar han forlader Synden. Dersom det dog nemlig ellers lod sig gjøre, ved en omvendt Art Accomodation, at overføre det Guddommelige paa det Menneskelige: i Eet kommer han evigt aldrig til at ligne Gud, i at tilgive Synder."⁴⁴ Den omvendte Accomodation, appropriationen, det er det feuerbachske projekt. Hvor Kierkegaard i inkarnationsteologien så syndens åbenbaring som transcendensens manifestation, ser han nu, i eskatologien, syndens ophævelse, tilgivelsen som kendetegn på det samme. Gud kan ikke udslette forskellen, fordi hans "forsøg", hans handling i den henseende blot bekræfter den. Kierkegaard tænker altså blivende, evige forskelle i forholdet mellem Gud og menneske, og af den grund er han ikke mystiker. Eskatologien er skabelsesteologisk og inkarnationsteologisk styret og ikke omvendt sådan som det er tilfældet i Feuerbachs kristne religionspsykologi og den spekulative religionsfilosofi. "Formelen for den Tilstand, hvori der slet ingen Fortvivlelse er: i at forholde sig til sig selv og i at ville være sig selv grunder Selvet gjen-nemsigtigt i den Magt, som satte det. Hvilken Formel igjen, hvorom oftere er mindet, er Definitionen paa Tro."⁴⁵ Troen, der som nævnt ifølge Feuerbach netop er differensens kendetegn, og som af den grund bekæmpes, forbliver. Selvet i sin fulde sandhed forholder sig stadig til en anden. Derfor slutter Kierkegaard formelen for den eskatologiske tilstand ved at gribe tilbage til begyndelsen, til skabelsen: Gud forbliver "den Magt, som satte det."

10. Stof til tanken?

Forbløffende er det, at man snart to hundrede år efter denne debat ustandselig støder på feuerbachske pointer – som oftest fremsat uden henvisning til Feuerbach. Troens genstand er troens væsen, at tro på at tro, kærlighed frem for tro, Gud er en kraft inde i os, kristendommen en myte, vi kan spejle os psykologisk i, teologi er antropologi. Feuerbach er blevet almindeligt tankegods – både fornemt og "pøbelagtigt på gader og stræder." At noget sådant kan fremsættes som nyt, at der overhovedet kan være anledning til at fremføre det, forekommer yderst mærkværdigt. Vidner det om en alvorlig mangel på teologisk og historisk dannelse? Om den universitære teologis ringe formidlingsevner? Eller hvilke mystiske og endnu uudforskede forhold er her på spil?

44. Ibid, 171.

45. Ibid, s. 180.

Måske det har været kristendommens og kirkens overlevelsesstrategi at forvandle sig til menneskekult, men Feuerbachs og Kierkegaards pointe er, at den, kristendommen, derved ikke består. Begge havde eller søgte de en fast ide om, hvad sand kristendom er. Uden en mere eller mindre klar ide om, hvad kristendommens væsen er, er ingen teologi af betydning nogensinde blevet til. Nu regnes selve spørgsmålet for "for alvorligt", direkte omsonst eller sågar intolerant, som om det apriori kunne fastslås, hvilke tankeveje, der kan bære frugt, og hvilke der er dømt til tørke.

Ifølge Feuerbach, Strauss og Kierkegaard er den moderne kristendom ganske enkelt ikke kristendom. De har hver især givet deres bud på hvorfor ved at vise hvori kristendommen består. Vi kan her gøre brug af Schleiermachers enkle regel, der kort formuleret lyder således: hvad der er et forhold til Kristus uden forhold til Gud eller et forhold til Gud uden forhold til Kristus, således at denne er den fulde, nødvendige og tilstrækkelige betingelse for det sande guds- og selvforhold, er ikke kristendom.

I sin *Der alte und der neue Glaube* stiller D.F. Strauss det indledende spørgsmål: er vi stadig kristne? Han konkluderer med et nej.⁴⁶ For om end Kristus, siger han, er en ærværdig person, der kan inspirere os håb og kærlighed, tro på en bedre verden osv., hvormed kirken søger at retfærdiggøre sin eksistens og kristendommens fortsatte beståen, så er kirken, uanset hvad den udadtil måtte sige, dog i sine ritualer, sin forkyndelse, sin musik, sin bekendelse, sin symbolik, sit sprog, i hele sin konstitution indrettet til tilbedelse af Kristus. Religion handler om tilbedelse af guder. Er Kristus ikke Gud, bør han heller ikke tilbedes. Kirken bør altså nedlægges eller, hvad der er det samme, revolutioneres til ukendelighed, ændre alle sine udtryk, bortskaffe sin eksistensgrund, gøre rent bord, for her er en sag man ikke kan tolke sig ud af. Så vidt Strauss. Dog typisk for kristendommen er det, at én af dens største kritikere, én af dens største teologer, efter at have afvist samtlige argumenter til fordel for kristendommens og kirkens beståen, efter at have påvist den ene utålelige modsigelse efter den anden i både den gamle og moderne kristendom, efter at have denonceret sidstnævntes hykleri og konsekvensløshed, dens karakterløshed, efter således kraftigt at have slået til lyd for kirkens afskaffelse kan tilføje: "Men jeg ønsker ingen ændring i den ydre verden; dertil er tiden ikke

46. "Also meine Ueberzeugung ist: wenn wir nicht Ausflüchte suchen wollen, wenn wir nicht drehen und deuteln wollen, wenn wir Ja Ja und Nein Nein bleiben lassen wollen, kurz wenn wir als ehrliche aufrichtige Menschen sprechen wollen, so müssen wir bekennen: wir sind keine Christen mehr." David Friedrich Strauss, *Der alte und der neue Glaube, Ein Bekenntnis*, Verlag von Emil Strauss, Bonn 1881, s. 94. Ibid.

moden.” Hvorfor får vi ingen forklaring på; tiden bliver tilsyneladende aldrig moden til noget sådant. Store kristendomskritikere som Strauss og Feuerbach nærer i virkeligheden så stor kærlighed til kristendommen, at man kan mistænke dem for inderst inde ikke at ville, hvad de siger, de vil. De skylder nemlig kristendommen deres tankekraft; de er vokset sammen med den gennem måske et helt livs opposition. Derfor vil kristendommen også i fremtiden bestå som tankens udfordring, som filosofisk religion for intellektuelle. Pøblen har, takket være disses indsats, for længst søgt andre steder hen. “Christenhedens Grund-Ulykke er Christendommen.”

Den bedste forklaring på Guds fortsatte eksistens finder vi måske hos Kierkegaard: “Som man i Stats-Livet bliver sig selv vigtig ved at høre til Oppositionen, og vel til sidst ønsker at der er en Regjering, for dog at have Noget at opponere imod; saaledes vil man til sidst ikke afskaffe Gud.”⁴⁷ Derfor kan vi også svare bekræftende på Feuerbachs spørgsmål i en tidlig aforisme angående Gud:

„Brot zum Essen, das kann er uns wohl noch geben im Notfall,
Aber gibt er uns auch jetzt wohl zum Denken noch Stoff?“⁴⁸

SUMMARY

“The battle for the hydrophobic generation. God and man in Feuerbach and Kierkegaard.” The title of this article refers to Feuerbach’s frequent usage of aquatic metaphors denoting the transparency of reason and the process of becoming oneself through the negation of divine otherness. Having argued that Feuerbach’s criticism of religion as well as the idea of self-criticism are conditioned by Christianity, the article then attempts to construct a discussion between Feuerbach and Kierkegaard, occasionally involving other thinkers such as Marx, Hegel, Schelling, Schleiermacher and Strauss, focused on the question whether a real distinction between God and man can be maintained in and through Christianity. Striking similarities concerning the truth of Christianity are to be found in the respective projects of the two thinkers. However, the goal of the article is to try and come to a formulation of a Kierkegaardian answer to the Feuerbachian challenge. Kierkegaard seems to acknowledge the legitimacy of the Feuerbachian project, but tries to avoid its consequences by unfolding the Christian idea of creation, incarnation and eschatology as revelation of eternal

47. S. 165.

48. *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*; Werke in sechs Bänden 1. Suhrkamp, 1975. s. 287.

difference and divine transcendence. Kierkegaard denies the eschatological identity seen by Feuerbach as the truth of Christianity confirmed by the incarnation. He does so by anchoring his theology of incarnation in a theology of creation stressing the eternal difference between God and man, thus refuting Feuerbach's thesis of Christianity being a cult of humanity.

Keywords: The religion of criticism – Psychopathology – Appropriation – Transcendence – Eschatology – Love – Faith – Truth – Otherness – Incarnation – Creation – The essence of Christianity.

Tillid mellem Løgstrup og Luhmann – en interdisciplinær diskussion

CAND. THEOL.

ANNE METTE ØEBY LAMBOURNE

Nærværende artikel handler om tillid. Anliggendet er en teologisk diskussion om synet på fænomenet tillid hos henholdsvis den tyske sociolog og systemteoretiker Niklas Luhmann (1927-1998) og K.E. Løgstrup (1905-1981). Fra et dansk teologisk synspunkt må det nemlig siges at være interessant, at i samme periode som Løgstrup beskæftigede sig indgående med tillidsfænomenet først og fremmest i *Den etiske fordring* (1956) og *Opgør med Kierkegaard* (1968), skrev Luhmann bogen *Vertrauen* (1968) om samme fænomen.¹ Det udfordrende spørgsmål i denne kontekst er, hvad der kan siges om et centralt fænomen som tillid fra henholdsvis en systemteoretisk, sociologisk synsvinkel som Luhmanns og et fænomenologisk, teologisk perspektiv som Løgstrups. Står deres syn på tilliden i skarp modsætning til hinanden, eller kan der være tale om nogen form for konsensus? Og i forlængelse heraf: har Løgstrup og med ham teologien noget særligt at bidrage med, en særlig replik, over for en teori som Luhmanns, der vinder større og større indflydelse på mange fag og områder?

Hos Luhmann er det en central pointe, at tillid i det moderne samfund i stigende grad bliver nødvendig og udbredt. Også inden for sociologien og samfundsteorien generelt opfattes tilliden som et aktuelt emne, hvilket afspejles af mængden af litteratur, der i disse år udgives om netop temaet tillid.² I en teologisk kontekst er fænomenet og begrebet tillid i dag heller ikke ukendt, her i landet først og fremmest i kraft af det løgstrupske forfatterskab; på sin vis kan Løgstrups etiske tænkning siges at være bygget op over fænomenet og begrebet tillid. Generelt må tillidsbegrebet i den teologiske tradition siges at stå cen-

1. Jeg henviser i det følgende til K.E. Løgstrup: *Den etiske fordring*, 2. udgave, Gyldendal: København, 1991 – K.E. Løgstrup: *Opgør med Kierkegaard*, 2. udgave, Gyldendal: København, 1994 – Niklas Luhmann: *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, UTB für Wissenschaft: 2185, Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft: Stuttgart, 2000.
2. Eksempelvis kan nævnes Francis Fukuyama: *Trust*, Hamish Hamilton: London, 1995; Barbara Misztal: *Trust in Modern Societies*, Polity Press: Cambridge, 1996; Ulrich Beck: *Risikosamfundet*, Hans Reitzels Forlag: København, 1997; *Det handler om Tillid*, Anders Bordum og Søren Barlebo Wenneberg (red.), Samfundslitteratur: Frederiksberg, 2001.

tralt, eftersom det græske ord for tillid er πίστις, som jo også betyder tro. Som bekendt definerer Luther da også tro som tillid i udlægningen af det første bud i *Den store Katekismus*:

En Gud kaldes det, hvoraf man venter sig alt godt, og hvortil man tager sin tilflugt i al nød. Altså, det at have en Gud er intet andet, end at man af hjertet stoler og tror på ham. Det er det, jeg ofte har sagt, at alene hjertets tillid og tro afgør, både hvad der er Gud og afgud. Er troen og tilliden ret, er også din Gud ret. Og omvendt: hvor tilliden er falsk og urigtig, er den rette Gud der heller ikke. Thi de to hører sammen, tro og Gud. Det, hvortil du nu (siger jeg) knytter dit hjerte og hvorpå du forlader dig, er i virkeligheden din Gud.³

Vi står altså over for et fænomen, som er teologisk grundlæggende og samtidig har påkaldt sig interesse i socialvidenskaberne.

I nærværende artikel sættes fokus på Løgstrups og Luhmanns syn på tillid; hos Luhmann står hans tillidsanalyse i bogen *Vertrauen* i centrum, hos Løgstrup hans tillidsanalyse i *Den etiske fordring* og udfoldelsen af tilliden som suveræn livsytring. Kender man blot det mindste til Luhmann og hans systemteori, vil man vide, at hans tilgang, position og metode er radikalt anderledes end Løgstrups, ja ved første øjekast kunne de næsten ikke være mere forskellige. Der er tale om en funktionalistisk og systemteoretisk tilgang overfor en fænomnologisk og teologisk. Man kunne have valgt at stoppe her ved konstateringen af divergensen i den formening, at to så forskellige tilgange og metoder ikke kan have noget at sige hinanden. Den primære forudsætning er imidlertid her, at det blotte faktum, at to så forskellige teoretikere som Løgstrup og Luhmann har beskæftiget så indgående med samme fænomen og tema, i sig selv er nok til at starte en diskussion. Heri ligger intet ideal om konsensus eller nogen stillingtagen på forhånd, men ganske enkelt den opfattelse, at det er konstitutivt for teologien at orientere sig bredt, kulturelt og samfundsmæssigt, at tage de udfordringer op, der melder sig, og at reagere derpå. En sådan udfordring for teologi og religion udgør Luhmanns teori. Derudover kunne der i øvrigt nævnes mange gode grunde for teologien til at gå i dialog med Luhmann. Frem for alt er han en af tidens store, indflydelsesrige sociologer, hvis teori om sociale systemer på et højt filosofisk refleksionsniveau omhandler hele det sociale felt, herunder religion.⁴ Med andre ord: Luhmann er en samtalepartner, som ikke bør ignoreres, og hvem ved, måske kunne teologien ligefrem lære noget.⁵

3. *Den Store Katekismus*, i: *Luthers skrifter i udvalg*, bind 2, Regin Prenter (red.), Gads Forlag: København, 1963, s. 114.

Forskellene til trods har Luhmann og Løgstrup et vigtigt udgangspunkt til fælles: begge har de rod i en fænomenologisk tradition og kan kaldes *iagttagere*. De *iagttager* fænomenet tillid, *ser*, hvordan tilliden optræder i det sociale liv, mellem mennesker. Imidlertid betyder fænomenologien noget vidt forskelligt for de to. Løgstrup mener med sin fænomenologiske realisme at kunne iagttage ontologiske, metafysiske træk ved virkeligheden selv, som han tyder religiøst. Luhmanns fænomenologiske tilgang implicerer i forfatterskabets løb i stigende grad en erkendelsesteoretisk konstruktivisme, som kulminerer i et pointeret begreb om *iagttagelse*. Enhver iagttagelse er ifølge Luhmann bundet til en distinktion, som er valgt af en iagttager, og som udgør iagttagelsens blinde plet. Enhver iagttagelse er således en kontingent konstruktion. En iagttagelse kan altså ikke selv iagttage sin egen distinktion; denne kan kun betragtes fra en anden iagttagelse, som derfor kaldes iagttagelse af anden orden. Iagttagelse af anden orden er netop, hvad Luhmann selv praktiserer, når han videnskabeligt iagttager andre systemer iagttage. Iagttagelsen af anden orden fører altså til systemets egen relativering og til reflektive indsigter i verdens polykontekstualitet og kontingens.⁶

Eftersom både Luhmann og Løgstrup kan kaldes iagttagere, har jeg valgt i det følgende at gøre brug af den luhmannske generaltese om iagttagelse; der spørges derfor først, hvad Luhmann i sin iagttagelse af anden orden kan iagttage angående fænomenet tillid, som Løgstrup ikke kan, og hvilke implikationer dette har for Løgstrups syn på tillid. Derefter spørges omvendt, om der er noget Løgstrup kan se i sin optik, i sin iagttagelse af første orden, som Luhmann ikke kan se, og hvad det betyder for Luhmanns syn. Det er klart, at denne metode er udtryk for en accept af Luhmanns tese om iagttagelse med dens hævdelse af, at alt er iagttagelse, og at altså også deltagerperspektivet er et

4. Luhmanns hovedværk er *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1984. Af bøger om religion bør nævnes fra den tidlige fase af forfatterskabet: *Funktion der Religion*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1977 – fra den sene fase: *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 2000 samt de tre artikler “Die Unterscheidung Gottes”, “Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?” og “Brauchen wir einen neuen Mythos?” i: *Soziologische Aufklärung 4*, Westdeutscher Verlag: Opladen, 1987 og artiklen “Die Weisung Gottes als Form der Freiheit” i: *Soziologische Aufklärung 5*, Westdeutscher Verlag: Opladen, 1990.
5. Luhmann taler selv for en dialog mellem teologi og sociologi, eksempelvis i forordet til *Funktion der Religion*, s. 8, og i “Die Unterscheidung Gottes”, s. 252.
6. Begrebet optræder ikke i *Vertrauen*, men bliver et særdeles centralt begreb i forfatterskabets anden fase, jf. Kneer og Nasehi: *Niklas Luhmann – introduction til teorien om sociale systemer*, Hans Reitzels Forlag: København, 1997, s. 99-108.

iagttagerperspektiv; Løgstrup selv ville nok betakke sig for at blive kaldt iagttagere. Men samtidig er iagttagelsesbegrebet og -tesen omdrejningspunktet i denne artikel, idet det netop er her, man fra en teologisk eller fænomenologisk side kan sætte sin kritik af Luhmann ind i forlængelse af Løgstrup, som det vil fremgå af det følgende. Til en begyndelse redegøres for de to tillidsbegreber og metoder; der tages udgangspunkt i Løgstrups tillidsanalyse i *Den etiske fordring*, hvoraf visse elementer kort diskuteres.

Løgstrup: tillid som suveræn livsytring

Løgstrups tillidsanalyse spiller en meget central rolle i *Den etiske fordring*. Dette fremgår af analysens fremhævede placering i bogen som det første afsnit efter indledningen, men især af den store rolle tilliden spiller betydningsmæssigt som udtryk for det etiske livs grundfænomen og den "kendsgerning", den etiske fordring udspringer af. Med hensyn til tillidsanalysens umiddelbare kontekst indledes *Den etiske fordring* med en kort redegørelse for bogens sigte, som fremgår af bogens første underoverskrift: "Om forsøget på rent humant at bestemme den holdning til det andet menneske, der er indeholdt i Jesu af Nazareth's religiøse forkyndelse".⁷ Gennem en udskillelse af det universelt humane (holdningen til det andet menneske) fra det specifikt religiøse (indholdet) i Jesu forkyndelse søger Løgstrup at afklare betingelserne for at høre kristendommens budskab. Forkyndelsen må for at være vedkommende og forståelig knytte til ved og tale til træk ved vores tilværelse. Jesu forkyndelse angår ikke mindst de træk ved vor tilværelse, som angår forholdet mellem mennesker, og i netop dette forhold afgøres gudsforholdet ifølge Jesu forkyndelse. Gud vil nemlig have draget omsorg for det enkelte menneske, som det fremgår af næstekærlighedsbudet.⁸ Det er denne holdning, dette bud, som Løgstrup ønsker at formulere "rent humant", og "den etiske fordring" er en sådan human udlægning af det kristne næstekærlighedsbud. På baggrund af det her fremførte kan man således sige, at Løgstrup i *Den etiske fordring* intenderer at udforme en human etik.

Fordringen om at tage vare på næsten møder vi imidlertid før Jesu forkyndelse i kraft af træk ved livet selv, som det hedder, og her har tillidsanalysen sin plads i sammenhængen. Ifølge Løgstrup udspringer fordringen nemlig af tilliden som udtryk for den kendsgerning ved vores tilværelse, at vi lever i gensidig afhængighed og udleverethed.⁹ Det etiske livs grundfænomen er denne interdependens eller "empiriske kendsgerning", som illustreres med det kendte billede, "at

7. *Den etiske fordring*, s. 9.

8. *Den etiske fordring*, s. 9-13.

9. *Den etiske fordring*, s. 17-39.

det ene menneske aldrig har med det andet menneske at gøre uden at han holder noget af dets liv i sin hånd”.¹⁰ Tilliden hører således i elementær forstand menneskelivet til, som det formuleres i tillidsanalysens overskrift, og dette uddybes således:

Det hører vort menneskeliv til, at vi normalt mødes med en naturlig tillid til hinanden. Det er ikke blot tilfældet, når vi træffer et menneske, vi kender godt, men det gælder også, når vi møder en vildtfremmed ... På forhånd tror vi hinandens ord, på forhånd har vi tillid til hinanden. Det er måske mærkeligt nok, men det hører med til at være menneske. Det ville være livsfjendsk at bære sig anderledes an.¹¹

Tilliden er altså ikke blot et elementært fænomen, det er den fundamentale indstilling i forhold til mistilliden, der som tillidens deficiente modus opstår af mangel på tillid. Løgstrups definition af tillid lyder altså: tillid er selvudlevering og blottelse.¹²

Løgstrup underbygger nu disse påstande med, hvad han betegner som en fænomenologisk analyse af tilliden.¹³ Hvor elementært et fænomen tilliden er, ses på to måder. For det første iagttages det i situationer, hvor tilliden misbruges eller ikke imødekommes. Reaktionen herpå er ofte voldsom, fordi man i tilliden har udleveret og blottet sig. Dette gør sig også gældende i situationer, hvor tilliden ikke misbruges, men hvor “sind og verdener” støder sammen. I sådanne konflikter er ingen uret blevet begået, men alligevel er reaktionen ofte moralske bebrejdelser og absurde beskyldninger, selvom situationen intet har med moral at gøre. Igen skyldes reaktionen, at man i tilliden har udleveret sig, men ikke er blevet imødekommet; vi opfatter vore blottelser som pinlige og gør derfor alt for at skjule dem. For det andet viser tilliden sig som et elementært fænomen i det personlige samvær. Har man tillid til og sympati over for den anden, gør man sig intet billede af den andens karakter, men lader den anden komme til i tale og handling. Mangler tilliden derimod, eller er der måske endda tale om mistillid, gør man sig et objektiverende billede af den anden. At have mistillid til den anden, ikke at ville lade den anden komme til som den han er, er at reducere den anden til blotte determinerede reaktioner og er direkte livsfornægtende, hedder det. Man lader ikke livet komme til i den andens ord og gerninger. Men i det personlige samvær kan det objektiverende billede og mistilliden normalt ikke oprettholdes. I den andens nærvær bryder billedet sammen; “noget elemen-

10. *Den etiske fordring*, s. 25.

11. *Den etiske fordring*, s. 17.

12. *Den etiske fordring*, s. 18.

13. *Den etiske fordring*, s. 18-24.

tært sker, før al moral og konvention”, som det formuleres. Tilliden viser sig som den grundlæggende interpersonelle indstilling og karakteriseres som “en tillid til livet selv i dets stadige fornyelse”.¹⁴

Løgstrup karakteriserer som nævnt sin analyse af tilliden som en analyse af fænomenologisk karakter. Selv siger Løgstrup ikke meget om fænomenologi eller om sin metode; i afsnittet “Nogle bemærkninger om undersøgelsens metode” kritiseres blot, når teologen lægger sig fast på en enkelt distinktion til forklaring af alt og lader “begrebsmøllen male”.¹⁵ Løgstrup kalder dog som sagt selv sin tillidsanalyse fænomenologisk, og det fremgår tydeligt i nævnte metodeafsnit, hvad det for ham handler om: “Opgaven, der skulle løses, består metodisk set i at foretage de distinktioner, der er nødvendige for at forstå det tavse, radikale, ensidige og uopfyldelige ved den fordring, der er indeholdt i Jesu forkyndelse”. Hertil må vi forstå og formulere “vor egen eksistens’ sammenhænge, modsigelser og konflikter”; til vor eksistens er fordringen rettet, og med vor eksistens må fordringen forstås. Løgstrups anliggende kan altså siges at være hermeneutisk i eksistensteologiens betydning, og projektet er i den forstand parallelt til Bultmanns eksistentiale interpretation. Denne eksistentialistiske intention er også udtryk for, at Løgstrup i høj grad er påvirket af eksistentialfænomenologien, her ikke mindst Martin Heidegger (1889-1976) og hans i forhold til Husserl modificerede hermeneutiske udgave af fænomenologien.¹⁶

Løgstrups metode i *Den etiske fordring* er altså fænomenologisk i betydningen eksistential interpretation. Han hævder at tale fænomenologisk eller “rent humant”, idet han søger at udforme en human etik gennem en udlægning af det kristne næstekærlighedsbud som den etiske fordring. Det er dog spørgsmålet, om man i dag ikke må påpege tillidsanalysens implicitte teologiske kontekst. Gang på gang viser formuleringer, at en religiøs eller metafysisk livsforståelse forudsættes. Tilliden er således et givet vilkår i kraft af, at livet er skabt sådan; en magt har givet os livet og velsignet det med tillid.¹⁷ Senere i bogen hævdes det også, at der ligger en metafysisk instans bag fordringens ensidighed; en instans eller magt, som kræver os til regnskab, når vi ikke opfylder fordringen.¹⁸ Løgstrups tillidsbegreb og etik generelt har således allerede i *Den etiske fordring* skabelsesteologiske og metafysiske implikationer.

14. *Den etiske fordring*, s. 23.

15. *Den etiske fordring*, s. 14-15.

16. Også Hans Lipps (1889-1941) har med sine materiale analyser af konkrete etiske fænomener haft stor betydning for Løgstrup.

17. *Den etiske fordring*, s. 27f., 134f., 161.

18. *Den etiske fordring*, s. 141 og 196.

Man kan altså argumentere for, at Løgstrup ikke holder sig til det rent fænomenologiske og humane i sit projekt, idet han forudsætter en kristen-jødisk skabelsesteologisk og metafysisk livsforståelse. Derudover synes *Den etiske fordring* at indeholde en selvmodsigelse, idet det på den ene side gang på gang hævdes, at fordringen er uopfyldelig på grund af menneskets ondskab og tilliden dermed en "tænkt størrelse",¹⁹ mens på den anden side tillidens realitet og mulighed forudsættes blandt andet i tillidsanalysen;²⁰ hvordan og hvorfor foretage en fænomenologisk analyse af et tænkt fænomen banalt sagt.

Det er da netop også på dette punkt, at Løgstrup korregerer sig selv i *Opgør med Kierkegaard*. I denne bog nyformulerer Løgstrup sin interdependensetik gennem introduktion af begrebet *den suveræne livsytring*. Begrebet bruges som en samlebetegnelse for en række af hver for sig forskellige fænomener; udover tillid nævner Løgstrup barmhjertighed og talens åbenhed. De suveræne livsytringer er fra nu af det etiske livs grundfænomen hos Løgstrup. Pointen er i forhold til *Den etiske fordring*, at det gode, skabte liv nu ikke kan holdes tilbage af menneskets ondskab, men rent faktisk sætter sig igennem i de suveræne livsytringer, eksempelvis tilliden. Bogens polemiske kontekst, som man bør holde sig for øje, er et opgør med Kierkegaard, men sigtet med opgøret er bredere; ofte nævnes eksistentialismen både i dens filosofiske og teologiske udgave, og også bevidsthedsfilosofien i vid forstand. Gennem en kritik af Kierkegaard og med ham eksistentialismen udfolder Løgstrup sit alternativ. Kierkegaard og hans disciple tillægger den enkeltes valg, afgang og frihed så stor betydning, at de totalt ignorerer, hvad livet på forhånd er i kraft af de suveræne livsytringer.²¹ De suveræne livsytringer indfinder sig spontant og umiddelbart, "bag om ryggen på os", og kræver ingen refleksion. De kan ikke anvendes som principper eller forskrifter, men fuldbyrdes, idet de blot skal "overtages"; i et hermed realiserer mennesket sig selv. De suveræne livsytringer er altså vore i kraft af vor skabte natur, men de er ikke vor fortjeneste: gør vi os til herrer over dem og

19. Eksempelvis *Den etiske fordring*, s. 187-191. Udtrykket "tænkt størrelse" er Løgstrups eget fra *Opgør med Kierkegaard*, s. 114.

20. Netop her spiller det specifikt kristne eller rettere jesuanske en rolle i bogen, idet Løgstrup helt til slut i kapitel 12 antyder, at fordringen *kan* opfyldes, nemlig i Jesu forkyndelse af Guds tilgivelse: "I troen på, at det er Gud selv, den enkelte møder i Jesu liv, bliver den fordring, skyld og tilgivelse, alt drejer sig om i hans forkyndelse, til realiteter...[Gud stiller] os i sin tilgivelse overfor sin fordring og sin påstand om, at den er til at opfylde", *Den etiske fordring*, s. 237. Denne jesuanske forkyndelseslinje er et særligt tema for *Den etiske fordring*, jf. Svend Bjerg: *Århusteologerne*. P.G. Lindhardt, K.E. Løgstrup, Regin Prenter og Johannes Sløk. *Den store generation i det 20. århundredes danske teologi*, Lindhardt og Ringhof: København, 1994, s. 252-6.

21. *Opgør med Kierkegaard*, s. 92-104.

gør dem til instrumenter, ødelægges de. De er nu det mest grundlæggende og egentligt etiske fænomen, over for dem er fordringen og med den al moral sekundær opfyldelse af pligt.²² Det handler altså for Løgstrup om en opvurdering af det skabte liv, af umiddelbarheden, over for Kierkegaards og eksistentialismens betoning af valget og refleksionen.²³

Løgstrups fænomenologiske tilgang bliver i stigende grad metafysisk og religionsfilosofisk i forfatterskabets løb og kulminerer som bekendt med udformningen af en egentlig metafysik, *Metafysik I-IV*. I Løgstrups metafysiske univers er tillidens ubetingethed således det metafysiske træk, vi umiddelbart erfarer, som ligger en religiøs tyding nær, med det velkendte løgstrupske udtryk.²⁴ I Løgstrups religiøse totaltydning er Gud en før-etisk gud bag skabelse og tilintetgørelse; denne evige og guddommelige magt opretholder vores tilværelse med suveræne livsytringer. De suveræne livsytringer bløder op på denne tilværelses karakter af selvopholdelse og tilintetgørelse, som først ophæves i det eskatologiske gudsrige.²⁵ De suveræne livsytringer er desuden Løgstrups afgørende argument mod eksistentialismens hævde af tilværelsens meningsløshed og absurditet. Nok er selvopholdelse vores tilværelses struktur, men dermed er alt ikke sagt ifølge Løgstrup; vi har jo erfaringer af eksempelvis tillid og af, at livet lykkes.²⁶

Luhmann: tillid som mekanisme til reduktion af social kompleksitet

På baggrund af Løgstrups univers fremstår det luhmannske nærmest anti-løgstrupsk i sin grundstemning; at *Den etiske fordring* og *Vertrauen* er skrevet med blot få års mellemrum understreger kun forskellen. Allerede titlen på Luhmanns bog, som også definerer tilliden, ville få de løgstrupske alarmklokker til at ringe: *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. Luhmanns tillidsanalyse er imidlertid udtryk for en radikalt anderledes tilgang og tankegang end Løgstrups. Som omtalt har også Luhmann rod i fænomenologien og tager i sin tillidsanalyse udgangspunkt i nogle fænomenologiske iagttagelser, som udvides med en systemteoretisk analyse. Men som systemteoretisk sociolog er Luhmann interesseret i det sociale

22. *Opgør med Kierkegaard*, s. 115-123.

23. Det er altså nu så at sige hele etikken, der funderes i et begreb om *lex naturalis*, ideen om, at alle mennesker har nedlagt en viden i sig om det etiske i kraft af en form for naturlig fornuft. Løgstrup overtager dette begreb fra den stoisk-kristne tradition, ikke mindst i Luthers udgave og altså i en skabelses-teologisk tyding af begrebet.

24. *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 211.

25. *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 228f., 90, 233f.

26. *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 225f.

sui generis og ser således tilliden som et socialt fænomen og forhold og ikke som et etisk eller psykologisk fænomen.²⁷ Og som funktionalist ser Luhmann på, hvordan tilliden *fungerer*, hvilken *funktion* tilliden har samfundsmæssigt, og ikke som Løgstrup på, hvad tillid *er* substantielt eller ontologisk.

I den funktionalistiske metode ligger desuden, at der tages udgangspunkt i problemer og derefter fokuseres på, hvordan disse kan løses. Udgangsproblemet for Luhmanns tillidsanalyse er den sociale dimension af verdens kompleksitet, det vil sige eksistensen af et frit *alter ego*, som kan tænke og handle anderledes end jeg selv, og som således udgør en risiko eller usikkerhed for mig. Den sociale kompleksitet må reduceres til et niveau, mennesket kan leve med, som det fremgår af bogens indledende ord:

Vertrauen im weitesten Sinne eines Zutrauens zu eigenen Erwartungen ist ein elementarer Tatbestand des sozialen Lebens. Der Mensch hat zwar in vielen Situationen die Wahl, ob er in bestimmten Hinsichten Vertrauen schenken will oder nicht. Ohne jegliches Vertrauen aber könnte er morgens sein Bett nicht verlassen. Unbestimmte Angst, lähmendes Entsetzen befielen ihn. Nicht einmal ein bestimmtes Mißtrauen könnte er formulieren und zur Grundlage defensiver Vorkehrungen machen; denn das würde voraussetzen, daß er in anderen Hinsichten vertraut. Alles wäre möglich. Solch eine unvermittelte Konfrontierung mit der äußersten Komplexität der Welt hält kein Mensch aus.

For at undgå en sådan uformidlet konfrontation med verdens kompleksitet træder forskellige kompleksitetsreducerende mekanismer i funktion – en sådan er tillid.²⁸

En afgørende pointe er her, at tilliden og mistilliden optræder som funktionelle ækvivalenter, hvilket vil sige, at de optræder på lige fod til løsning af samme problem. Tillid er altså hverken bedre eller mere rationel end mistillid som sådan, dette afhænger af situationen; dog er tillid lettere psykologisk set.²⁹ Luhmann behandler altså tilliden værdineutralt, og hans metodiske tilgang implicerer en kritik af og et alternativ til det etiske syn på tillid, og således også til Løgstrups. For Løgstrup og for etikken er tillid per definition bedre end mistillid,

27. *Vertrauen*, eksempelvis s. 1-4, s. 102 og s. 113-14. Netop angående hævdel-sen af det sociale som et selvstændigt område må E. Durkheim (1858-1917) siges at være en afgørende forudsætning for Luhmanns systemteori. Durkheim hævdede over for den sociologiske og filosofiske tradition det sociale *sui generis* som sociologiens emne og område for at undgå at reducere sociale fænomener til psykologiske.

28. *Vertrauen*, s. 1-9, citatet er fra s. 1.

29. *Vertrauen*, s. 92-101.

selvom det kan være nødvendigt nu og da at vise mistillid. Forskellen mellem tillid og mistillid er ontologisk hos Løgstrup, idet mistillid nedbryder tilværelsen, mens tillid opbygger tilværelsen. Hvor udgangspunktet for Luhmann er den sociale kompleksitet som tilliden eller mistilliden træder til for at reducere, er tilliden for Løgstrup det naturlige udgangspunkt, mistillid optræder først sekundært ved tillidsbrud.

Tilliden er ifølge Luhmann en strategi eller taktik, som må læres. Godt nok karakteriseres tilliden desuden som et vovestykke, idet man ved tillid tager "springet ud i uvisheden".³⁰ Dette kunne måske umiddelbart lede tankerne hen på Løgstrups definition af tilliden som blotelse og selvudlevering, men tilliden er for Luhmann udtryk for et valg; man vælger at tage den risiko, det er, at vise tillid. At udvise tillid er ifølge Luhmann altså en beslutning, man tager, og ikke noget der sker spontant, for ikke at sige bag om ryggen på én.³¹ I denne forbindelse optræder et vigtigt begreb i Luhmanns bog, nemlig begrebet *selvfremstilling*, som Luhmann overtager fra den amerikanske sociolog Erving Goffman (1922-82). I sin *selvfremstilling* må man vise sig som en individuel personlighed og holde fast ved dette billede, hvis man vil opnå tillid; det handler altså mere om at *fremstå* som tillidsværdig end om at *handle* tillidsværdigt. I den forbindelse kan Luhmann beskrive den sociale kontakt som skin. Tillid bygger på en illusion, men det er en illusion, som virker!³² Luhmann viser sig her som en ægte funktionalist: det afgørende er tillidens funktion og virkning, ikke en ontologisk dikotomi mellem *Sein* und *Schein*.

En anden central pointe er, at Luhmann indfører en grundlæggende distinktion mellem persontillid, som er den interpersonelle tillid, og systemtillid.³³ Systemtillid er blandt andet tillid til de sociale systemer, som det moderne samfund ifølge Luhmann er funktionelt uddifferentieret i, eksempelvis det økonomiske system, retsvæsnen, det politiske system og videnskaben. Disse er selvstændige sfærer eller områder, som opererer selvreferentielt på baggrund af hvert deres funktionspecifikke perspektiv, og hvert sociale system udgør således sit

30. *Vertrauen*, s. 40.

31. *Vertrauen*, s. 27-38.

32. *Vertrauen*, s. 27, s. 48 og s. 80-87.

33. Det bør præciseres, at systemtilliden både betegner tillid til sociale systemer og til bevidsthedssystemer eller psykiske systemer, som det hedder hos Luhmann. Imidlertid bruger Luhmann næsten konsekvent begrebet i betydningen tillid til sociale systemer, mens begrebet persontillid ofte bruges til betegnelsen af tillid til psykiske systemer, jf. overskrifterne til kapitlerne 6 og 7. Begrebet persontillid bruges dog også til betegnelse af den mere simple form for interpersonel tillid baseret på følelser og bundet til fortrolighedens livsverden.

eget “univers” med egne regler og koder. Hvert socialt system repræsenterer en meningshorisont, en måde at iagttage og kommunikere på og en måde at afparadoksere verden på. Luhmann opfatter altså udifferentieringen radikalt, og det moderne samfund er således uden centrum og uden spids: multicentrisk og polykontekstuel. Pointen er her i relation til tillidstematikken, at det moderne samfund er blevet så uoverskueligt og komplekst, at det ikke længere er nok med tillid mellem mennesker; det bliver med andre ord nødvendigt med systemtillid.³⁴

Problemet for systemtilliden er i udgangspunktet stadig den sociale kompleksitet, nu ikke blot i det interpersonelle møde mellem *ego* og *alter*, men så at sige i masseformat. Den høje kompleksitet i moderne differentierede samfund kræver, at der opstår sammenhænge mellem *egos* og *alters* selektioner, dvs. at disse reguleres og fordeles i sociale systemer. For at disse kan fungere forudsættes det, at der næres tillid til dem. For at eksempelvis det økonomiske system kan fungere, er det ikke nok med den punktuelle tillid til de penge, man har i hånden, men der må herske tillid til pengeværdiens stabilitet og til fortsatte anvendelsesmuligheder, tillid til, at det økonomiske system som sådan fungerer. Uden tillid ville de samfundsmæssige subsystemer, og dermed samfundet, ganske enkelt bryde sammen. For mennesket betyder omstillingen til systemtillid, at det får en mere stabil indstilling til verdens kontingens og kompleksitet, og at det dermed bliver muligt at leve med bevidstheden om, at alt kunne være anderledes.³⁵

I denne forbindelse foretager Luhmann en fænomenologisk iagttagelse, som angår en distinktion mellem fortrolighed, *Vertrautheit*, og tillid, *Vertrauen*. Der hersker ifølge Luhmann i almindelighed fortrolighed mellem mennesker, og der er ikke brug for tillid i nogen særlig grad. Først når den sociale kompleksitet bliver synlig, og det andet menneske mødes som et frit *alter ego*, opstår behovet for tillid. Samtidig er der tale om en samfundsmæssig udvikling fra fortrolighed til tillid, idet socialordenen bliver mere og mere kompleks og usikker. Jo mere komplekst et samfund er, jo større er behovet for tillid. Fortroligheden relaterer sig altså den kendte, selvfølgelige livsverden, til fortiden, mens tilliden relaterer sig til fremtiden med dens kompleksitet og af åbne horisont af muligheder.³⁶

Iagttagelse af første og anden orden

Spørger der nu først, hvad Luhmann kan iagttage angående tillidsfænomenet, som Løgstrup ikke kan, er det klart, at Luhmann som socio-

34. *Vertrauen*, s. 59f.

35. *Vertrauen*, s. 60-67.

36. *Vertrauen*, s. 20-27.

log og systemteoretiker er optaget af sociale systemer, herunder samfundet som det sociale system, der omfatter alle sociale systemer. I sin analyse ser Luhmann derfor tillidsfænomenet i relation til de samfundsmæssige betingelser og inddrager den historiske udvikling. Heroverfor fremhæver Løgstrup tillidens ubetingethed som suveræn livsyttring; det er adfærden, der er betinget, ikke livsyttringen. Denne hævdelse af tillidens ubetingethed fører som omtalt til en metafysisk og religiøs livsopfattelse hos Løgstrup. Dette korresponderer med, at religionens emne for Løgstrup er tilværelsens fundamentale vilkår og fænomener, heriblandt tilliden: "epoken ser på hvad der veksler. Religionen ser på hvad der bliver", som det hedder i forordet til *Skabelse og Tilintetgørelse*.³⁷ Imidlertid implicerer en religiøs livsopfattelse ikke nødvendigvis en hævdelse af fænomenets, tillidens, totale ubetingethed og uafhængighed. Netop angående tillidens sociale og historiske betingelser kan Luhmanns analyse bidrage med skarpe sociologiske iagttagelser, som er uomgængelige, også for teologien.

Frem for alt må nævnes Luhmanns afgørende indsigt, at der i det moderne samfund i stigende grad bliver behov for tillid grundet den sociale kompleksitet og de voksende samfundsmæssige risici. Luhmann har blik for tillidens funktion og for den historiske og samfundsmæssige udvikling og betydning for tillidsfænomenet. Fra et luhmannsk perspektiv kan man sige, at Løgstrups tillidsbegreb svarer til Luhmanns begreb om fortrolighed og den simple, begrænsede personlige tillid bundet til fortrolighedens livsverden. Den moderne systemtillid i den luhmannske forstand, som fremprovokeret af social kompleksitet, rummes ikke i Løgstrups analyse og begreb. Dette ligger ganske enkelt uden for Løgstrups horisont, hvilket naturligvis til dels hænger sammen med den kontekst, Løgstrup skriver ind i. Den foreløbige konklusion på denne iagttagelsesdyst mellem Luhmann og Løgstrup synes uundgåelig: Luhmanns sociologiske tillidsanalyse er tankevækkende og i høj grad aktuel som del af hans modernitets- og samfundsanalyse og må tages alvorligt af enhver, som vil prøve at forstå sin samtid. Sammenlignet med Luhmanns tillidsanalyse bærer Løgstrups tillidsanalyse unægteligt i højere grad præg af at være skrevet til en anden tid og situation end i dag. Det interessante spørgsmål i denne kontekst er naturligvis, hvad der teologisk kan og skal siges til det. Før dette spørgsmål kommer i fokus med udgangspunkt i Løgstrups iagttagelse af tilliden, synes det relevant at knytte nogle kommentarer til den løgstrupske kontekst. Set fra et luhmannsk perspektiv er det nemlig klart, at enhver påberåbelse af universalitet som den løgstrupske relativiseres af indsigten i enhver iagttagelses bundethed til

37. *Skabelse og Tilintetgørelse*, s. 11.

sin valgte forskel, og at den derfor ses som bundet til den partikulære kontekst, i dette tilfælde samtidssituationen og en teologisk tradition.

Det er allerede blevet antydet, at man i dag, på afstand, må påpege uklarheden hos Løgstrup i relation til tillidsanalysernes mere eller mindre implicitte teologiske kontekst. Det blev problematiseret, at Løgstrup i *Den etiske fordring* hævder at have en rent human og fænomenologisk tilgang, idet det viser sig, at han underforstår en religiøs og metafysisk livsopfattelse. Der må sættes spørgsmålstegn ved, om intentionen om at udforme en human etik holder, når der ligger religiøse forudsætninger bag eksempelvis fordringens ensidighed. Når denne problematisering er fremført, må det retfærdigvis siges, at intentionen om at udforme en human etik, at foretage en ren fænomenologisk analyse osv., naturligvis hænger sammen med det faktum, at Løgstrup levede i og skrev til en anden tid med til dels andre problemstillinger end i dag. For Løgstrup og hans generation af teologer i efterkrigstiden var den altafgørende udfordring sekulariseringen og irreligiøsiteten, at tale til mennesker, for hvem tale om kristendom og religion ikke længere gav mening.

Sekulariseringen taget i betragtning forekommer en intention om at udlægge det kristne næstekærlighedsbud rent humant som en nærliggende strategi, og Løgstrups udbredelse og indflydelse uden for snævre teologiske kredse har da også været kolossal. At Løgstrup i sin humane etik implicerer en kristen-jødisk skabelsestanke og i øvrigt benytter kristen sprogbrug, viser blot, at der til trods for sekulariseringen stadig var kendskab til den kristne semantik. Situationen i dag må imidlertid siges at være en anden: sekulariseringen er selvfølgelig stadig et vilkår, men tiden i dag er snarere præget af religiøs pluralitet og mødet med andre religioner. Religion er for alvor kommet på dagsordenen igen, også den politiske, og har genindtaget det offentlige rum. "Religionens tid er forbi", kunne man hævde, da Løgstrup skrev *Skabelse og tilintetgørelse* i 1976;³⁸ det kan man ikke mere. Den religiøse virkelighed trænger sig på, som indvandrede muslimer, som uforståelig ekstremisme den 11. september, og også som almen interesse for religiøsitet og "åndelighed". Nu diskuteres pludselig sekularisering og forholdet mellem politik og religion også uden for teologiske fora, naturligvis fremprovokeret af mødet med islam; "de kan ikke skelne, det kan vi", som det ofte høres i den offentlige debat. Der er ikke samme berøringsangst overfor religiøse emner, som for få år tilbage, men der er heller ikke samme kendskab til kristendommen. I dag kan man ikke som Løgstrup forudsætte fortrolighed med kristen tankegang og sprogbrug; i den forstand kan der nu

38. *Skabelse og Tilintetgørelse*, s. 9.

for alvor tales om afkristning. Som det ofte høres, er multikulturaliteten og multireligiøsiteten med andre ord nutidens uomgængelige vilkår, også for teologien.³⁹

Det kunne her have været interessant at inddrage Luhmann i overvejelserne over sekulariseringen og religionens rolle i dag. Dette ville imidlertid sprænge rammerne her. Blot skal det fremhæves, at Luhmann også på dette punkt længe har været på højde med denne nye samfundsmæssige situation i modsætning til mange andre, det være sig sociologer, filosoffer eller politiske iagttagere. Luhmann er nemlig ikke religionskritiker, men har tværtimod blik for religionens samfundsmæssige betydning. Det er blevet hævdet her, at Løgstrup heroverfor netop ikke synes helt på linje med vores tid og den aktuelle samfundsmæssige situation. Løgstrup er altså indtil videre blevet kontekstualiseret, idet hans bundethed til tid og sted er blevet betonet. Denne kontekstualisering har været relevant, fordi det har betydning for hans tillidsbegreb. Men bundethed til tid og sted gælder naturligvis enhver; *the view from nowhere is nowhere*, som bekendt, eller med Luhmanns ord: man kan ikke se sin egen iagttagelses blinde plet. Det presserende spørgsmål er da også nu – når kontekstualisering og problematisering én gang er fremført, hvad den naturligvis må – om der trods alt fra Løgstrups vinkel kan iagttages noget ved tillidsfænomenet, som det kølige luhmannske iagttagerblik ikke kan se. En teologisk indrømmelse af fænomenets betingethed fører nemlig ikke nødvendigvis til en ophævelse af fænomenet i dets betingelser, og der synes at være et aspekt ved den interpersonelle tillid, som går tabt for en luhmannsk iagttagelse. Fra Løgstrups synsvinkel er tillid selvudlevering og blottelse; det er tillidens ontologiske dybdestruktur, som med den sene Løgstrups formulering lægger en religiøs tydning nær. Løgstrup synes her at have gjort nogle centrale iagttagelser af tilliden, som relaterer sig til vores oplevelse og erfaring af den. Det angår tilliden som udtryk for interdependensen, som blottelse. Løgstrups hovedpointe kan formuleres som den, at der gives noget, som mennesket ikke har skabt og ikke er herre over – et sådant fænomen er tillid. Tanken har vi set formuleret og varieret på forskellig vis med begreber som suverænitæt, spontanitet og umiddelbarhed.

Det handler med andre ord om forskellige perspektiver, om forholdet mellem iagttagere- og deltagerperspektiv, eller formuleret med

39. Som Hans Hauge fremfører det i essayet "Hen imod en løgstrupsk indre mission", ville det i religionsmødet mellem kristendom og islam være oplagt at knytte til ved netop Løgstrup, idet han betoner det universelle, skabelsesteologiske. Hans Hauge: "Hen imod en løgstrupsk indre mission", i: *Interesse for Gud. Ni tidssvarende essay*, Forlaget ANIS: Frederiksberg, 2002, s. 46-65.

Luhmanns vokabular, om forholdet mellem iagttagelsen af første og anden orden. Luhmann er iagttageren par excellence fra sin position, den videnskabelige iagttagelse af anden orden. Denne er naturligvis bundet til sin egen blinde plet og er dermed ikke "universel" eller "objektiv", men ikke desto mindre er Luhmann herfra i stand til at iagttage, gennemskue og måske afsløre blandt andet tilliden som fænomen. Fra Luhmanns position kan man således iagttage Løgstrup iagttage tilliden. Løgstrup er også iagttagere, ikke mindst som fænomenolog, men hans tilgang til tilliden er en iagttagelse af første orden. Fra et luhmannsk perspektiv kan man sige, at der er tale om flere lag i Løgstrups tillidsiagttagelse. For det første er der tale om en fænomenologisk og etisk iagttagelse af tilliden på baggrund af distinktionen tillid/mistillid, for det andet implicerer dette en metafysisk iagttagelse på baggrund af den løgstrupske distinktion skabelse/tilintetgørelse, og endelig fører dette til den religiøse tolkning og iagttagelse af tilliden på baggrund af distinktionen immanens/transcendens. Luhmann beskæftiger sig som sociolog og videnskabsmand med iagttagelsen af anden orden og ikke med, hvordan mennesker oplever tingene som deltagere i de enkelte systemer. Strategien og tilgangen fører da også til nye erkendelser og iagttagelser, men spørgsmålet stilles her, om ikke koncentrationen om iagttagelsen af anden orden betyder, at indsigter fra iagttagelsen af første orden ikke kan rummes i Luhmanns teori. Dette kan siges at være en generel indvending mod den luhmannske teori, men angår i denne sammenhæng tillidsproblematikken. I al fald er det pointen her, at iagttagelsen af første orden rummer indsigter angående tillidsfænomenet, som går tabt ved en ren luhmannsk iagttagelse af anden orden.

Det synes altså nødvendigt over for en teori som Luhmanns at betone iagttagelsen af første orden eller deltagerperspektivet. Dette ses netop som teologiens opgave i denne sammenhæng, selvom hævdelser af dette praksisperspektiv naturligvis ikke behøver at komme fra en teologisk kant alene. Med hensyn til tilliden er pointen, at der ved et fænomen som tillid er noget, som gør, at vi kan erfare, at tilliden indfinder sig spontant og umiddelbart, og at vi i den forstand ikke er herre over den. Desuden oplever vi tilliden som positiv, vi tilskriver den positivitet og regner et menneske, som er præget af mistillid, for forkrøblet eller måske endda sygt. Netop dette aspekt ved tillidsfænomenet, at den er givet forud for os, synes kun mulig at iagttage fra første ordens perspektivet, og det åbner op for en religiøs tolkning.

Hermed hævdes det implicit også, at erfaringsdimensionen udgør et vigtigt aspekt af den kristne religion. Kristendommen relaterer sig til og fortolker det enkelte individs eksistentielle erfaringer, det være sig erfaringer af negativitet som sorg, nederlag, død og sygdom eller er-

faringer af positive, spontane fænomener som eksempelvis tillid og kærlighed. I begge tilfælde kan man sige, at der er tale om erfaringer af en grænse, erfaringer af, at noget er større end os. Disse erfaringer tydes i religionen, og har man ikke blik for denne centrale eksistentielle dimension, som angår deltagerperspektivet i udpræget grad, bliver synet på religion overfladisk eller i hvert fald reduktionistisk. Med hensyn til tillidstematikken har pointen her været, at Løgstrup med sit begreb om den suveræne livsytring har fat i noget grundlæggende angående det liv, vi lever sammen som mennesker, og dermed i kristendommen. Der er tale om noget centralt i kristendommen, som gang på gang er dukket op i historiens løb. Det handler om noget så basalt, at vi måske nogle gange glemmer det; det handler om det, vi lever af og på. Det handler om spontaniteten og umiddelbarheden, alment formuleret med Løgstrup de suveræne livsytringer, religiøst formuleret nåden.⁴⁰

Afsluttende bemærkninger

Diskussionen om tillidstemaet i feltet mellem det løgstrupske og det luhmannske univers har nødvendigvis været konfronterende. Konsensus har da heller ikke været et motiverende ideal i denne diskussion mellem teologi og sociologi; i en sådan interdisciplinær diskussion er dissens måske ligefrem at foretrække ifølge Luhmann, eftersom hver side tvinges til selvrefleksion og eftertanke over, hvad der er uopgiveligt inden for systemet.⁴¹ I udgangspunktet er Luhmann og Løgstrup enige om tillidens centrale og grundlæggende betydning i det sociale liv, men ved konstateringen af tillidens fundamentale betydning skilles vejene. For Luhmann er tillid en bevidst selektion og en social mekanisme, som tjener den funktion at reducere social kompleksitet på lige fod med mistillid. Luhmanns tilgang er værdineutral og implikerer en kritik af den etiske tilgang, som Luhmann ser som et *paradigm lost*.⁴² Løgstrups tilgang er derimod netop etisk og fænomenolo-

40. Eksempelvis ynder den teologiske konsensus at se Løgstrup og Kierkegaard som hinandens antipoder, men set i et mere overordnet perspektiv er det spørgsmålet, om ikke noget af det samme er på færde i Kierkegaards forsvar for praksis-dimensionen mod den hegelske refleksion.

41. "Die Unterscheidung Gottes", s. 252.

42. Jf. titlen på afhandlingen: *Paradigm Lost. Über die ethische Reflexion der Moral. Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1990. Etikken har ifølge Luhmann den noget begrænsede rolle under inddragelse af samfundsteoretiske indsigter at reflektere over moralens kommunikative tematisering af distinktionen agtelse/misagtelse og særligt at vogte på moralens negative tendenser til at skabe konflikt og til imperialisme. Denne kritiske indstilling til etikken kan hos Luhmann siges at være en del af en overordnet normativ-

gisk, men i den særlige løgstrupske forstand, at tilliden som suveræn livsytring ikke er et etisk fænomen i kraft af menneskelig fortjeneste; det "sande" etiske er for Løgstrup det skabte, gode liv, der kommer til udtryk spontant i de suveræne livsytringer, mens det, der normalt kaldes etik eller moral, er sekundær, villet pligtbefyldelse. Tilliden er det naturlige udgangspunkt, og kan siges at udgøre det sociale bånd.

Løgstrups og Luhmanns syn på tillidsfænomenet lader sig altså ikke harmonisere. Pointen har her været, at begge gør centrale iagttagelser af samme fænomen, som den anden ikke kan se fra sin vinkel. Luhmanns stærke side er iagttagelsen af anden orden, det videnskabelige, systemteoretiske perspektiv, som rummer sociologiske indsigter i samfundsmæssige betingelser, ikke mindst nødvendigheden af systemtillid. Løgstrups stærke side er iagttagelsen af første orden, den fænomenologiske, selvinvolverende tilgang. Fra dette deltagerperspektiv kan han iagttage aspekter ved den personlige tillid, som ikke kan ses fra iagttagelsen af anden orden, nemlig spontaniteten, suveræniteten og umiddelbarheden, som han tolker religiøst. Formuleret anderledes handler tillidsdiskussionen mellem Luhmann og Løgstrup altså om den grundlæggende konflikt mellem refleksion og umiddelbarhed, den konflikt, som Kierkegaard så præcist har formuleret som dette, at livet forstås baglæns, men må leves forlæns. Noget af det tætteste, Løgstrup selv kommer på en formulering af problemstillingen, er i *Skabelse og Tilintetgørelse* i afsnittet "Kollisionen mellem den expanderende teori og den expansivt fødte tilværelsesoplevelse", hvor det hedder: "På teorien kan der ikke eksisteres, ikke så meget som et øjeblik".⁴³ Parallellen mellem Kierkegaard og Løgstrup på dette centrale punkt er ikke til at tage fejl af.

Når forskellen og konfrontationen mellem Luhmanns og Løgstrups syn på tilliden er blevet slået fast, er det dog interessant, at Løgstrup med sin religiøse iagttagelse og tykning af tilliden synes i overensstemmelse med Luhmanns forståelse af religion. Ifølge Luhmann skal religionen nemlig tolke immanensen ud fra transcendensen, idet der tages udgangspunkt i hverdagslivets erfaringer og fænomener, som sættes i andet lys.⁴⁴ Netop dette er, hvad Løgstrup foretager sig med sin religiøse tykning af et fænomen som tillid. I modsætning hertil foretager eksistensteologien ifølge Luhmann en identifikation af religionens distinktion immanens/transcendens med distinktionen verden/Gud og foretager derved en alt for skarp opsplitning.⁴⁵ Det er

tetskritik, som særligt kommer til udtryk i hovedværket *Soziale Systeme* (1984) med udfoldelsen af den centrale tese om *autopoiesis*.

43. *Skabelse og Tilintetgørelse*, s. 167.

44. "Die Unterscheidung Gottes", s. 238f.

45. "Die Unterscheidung Gottes", s. 250f.

klart, at Luhmann selv behandler emnet tillid strengt immanent i sin analyse; tolkning ud fra transcendens hører ikke hjemme inden for Luhmanns videnskabelige system. Løgstrups religiøse tydning af tilliden vil han derimod kunne anerkende som en iagttagelse af første orden inden for det religiøse system; blot vil han hævde, at hans egen tillidsiagttagelse af anden orden kan rumme mest kompleksitet. Men samtidig står det også klart, at denne "harmonisering" kun kan ses fra et luhmansk perspektiv. For Løgstrup vil den fænomenologisk-metafysiske tilgang altid være primær, mens den videnskabelige er sekundær, idet den reducerer fænomenet. Fra den løgstrupske iagttagelse af første orden vil den luhmannske iagttagelse således altid blive problematiseret i en hævvelse af, at den fænomenologiske iagttagelse iagttager fænomenet selv, virkeligheden selv, og at der ikke blot er tale om en kontingent konstruktion.

Iagttagelsesdysten og tillidsdiskussionen mellem Løgstrup og Luhmann har demonstreret, at den spænding mellem iagttagelsen af første og anden orden, som ifølge Luhmann karakteriserer moderniteten, i særlig grad kan siges at være teologiens. Det moderne menneske lever og fungerer i de forskellige sociale systemer, men må samtidig ud fra iagttagelsen af anden orden leve med bevidstheden om de sociale systemers kontingens, med bevidstheden om, at alt kunne være anderledes. Også teologien må leve med og i denne spænding og må medreflektere begge perspektiver i en konstant besinden sig på balancepunktet, i en konstant nyfortolkning af traditionen. Med sin plads på akademiet må en moderne teologi medreflektere iagttagelsen af anden orden. Det betyder først og fremmest, at moderniteten og uddifferentieringen må anerkendes af teologien. Det er klart, at en enhedstænkning og en metafysik som Løgstrups her vil rumme problemer for en teologi, som vil anerkende uddifferentieringen. En sådan teologi må reflektere over sin og religionens plads i et overordnet samfundsmæssigt perspektiv frem for at erklære moderniteten illegitim. Dette betyder desuden en forpligtelse til at gå ind i en diskussion kulturelt, samfundsmæssigt og interdisciplinært. Endelig betyder medrefleksionen af iagttagelsen af anden orden, at teologien naturligvis kan lære af andres indsigter, eksempelvis af en sociologisk teori og en iagttagelse af tillid som Luhmanns. Men samtidig er teologien som religionens refleksionssystem også forpligtet på iagttagelsen af første orden. Teologien må medreflektere deltagerperspektivet, både hvad angår religionen, og hvad angår et fænomen som tillid. Udfra religionens og teologiens iagttagelse af første orden må iagttagelsen af anden orden problematiseres, og med Løgstrup må hævdes det overskud af spontanitet ved de alment menneskelige fænomener, som netop åbner op for religionens tolkning.

SUMMARY

The aim of this article is a discussion of two very different views of the phenomenon of trust. On the one hand the view of the German sociologist and system-theorist Niklas Luhmann, and on the other hand the position of the Danish theologian K.E. Løgstrup. Luhmann's approach is functionalistic; thus he defines trust as being a mechanism for the reduction of social complexity. Løgstrup's phenomenological and ethical definition is that trust is a form of "self-exposure" as an expression of life's interdependency, and that trust is one of the spontaneous "sovereign expressions of life". As both Luhmann and Løgstrup can be called observers, the question is posed: who can see what about the phenomenon of trust? I surmise that Luhmann's sociological and system-theoretical view, which he describes as an observation of "second order", is undoubtedly more contemporary and can uncover societal and historical conditions of trust, in particular the central role it plays as a "systemic trust" in our complex modern society. But Løgstrup's more immediate observation of "first order" can help pointing out aspects of trust as a spontaneous and interdependent expression of life, an aspect which opens up for a religious interpretation. I conclude that there remains a point of tension between observations of first and second order, which is characteristic of modernity, and should be considered by contemporary theology.

Keywords: ethics – functionalism – Luhmann, Niklas – Løgstrup, K.E. – observations of first and second order – phenomenology – reflection – social complexity – spontaneity – systems theory – trust.

Litteratur

RGG, Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Band 5 (L-M)

Hg. von Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 2002, 1703 spalter. Pris 214 €.

Den fulde titel er værd at bemærke. Ganske vist drejer hovedparten sig om kristendommen, i dette i alle henseender vigtige leksikon, men også personer, begreber, institutioner inden for jødedommen, islam, buddhismen behandles. Enkelte artikler er illustrerede, fx når lande eller større geografiske områder eller særlige emner inden for kunstens verden beskrives. Centralt i dette bind står den store artikel om *Martin Luther*, som er ind delt i tre afsnit, *Leben und Schriften*, *Theologie* (sp. 558-588, Reinhard Schwarz) og *Wirkung* (588-600, Karl-Heinz zur Mühlen). *Philipp Melanchthon* har fået tildelt 10 spalter (1002-1012, Heinz Scheible). Forskningsbidragene til de enkelte emner er ført op næsten til udgivelsestidspunktet, og de enkelte forfattere har haft mulighed for at anlægge personlige betragtninger og vurderinger. Det siges fx om *Leuenberger Konkordie*, at med den blev en proces indledt, som skal ende med, at de evangeliske kirker i Europa vokser sammen, og i det Europa, som i fremtiden vokser mere og mere sammen, skal der således skabes en stærkere opmærksomhed omkring kirkefællesskabets stemme (292, Eckhard Lessing). Gad vide, om danske teologer mente det samme? Man bemærker i øvrigt, at de biogra-

fiske artikler om *Maria*, Jesu moder, og *Maria Magdalena* er lige store (798-799, Ingrid Rosa Kitzberger, 800-801, Judith Hartenstein). Men derefter følger så alle sammensætninger med *Maria*, bl.a. *Mariendichtung*, *Marienerscheinungen*, *Mariologi* osv, i alt 12 spalter ved en række forskellige forfattere.

Vigtige artikler, som i virkeligheden er hele afhandlinger, drejer sig om *Laien*, *Liturgie*, *Messias*, *Musik*, *Mystik* og det hos os for tiden aktuelle emne *Lehrbeanstandungs-/Lehrzuchtverfahren*, som belyses både kirkehistorisk og kirkeretligt (195-200, Eilert Herms, René Pahaud de Mortanges og Michael Germann).

Danske mænd, som er fundet værdige til optagelse i dette bind er *Kaj Munk*, *H.L. Martensen (1808-1884)*, *K.E. Løgstrup*, *Johs. Edv. Lehmann*, *D.G. Moldenhawer*, *Fr. Münster*, *J. P. Mynster* og, måske overraskende, *Hans Mikkelsen (d. 1532)*. Sidstnævntes optagelse skyldes formentlig, at han var en af hovedkræfterne bag Christian d.2.'s danske Ny Testamente, som var det første uden for Tyskland, som blev oversat til et lokalt sprog. Et leksikon bør være pålideligt i alle henseender, selvom fejl i de mange tusinde artikler ikke kan undgås. Om Lehmann oplyses, at han i 1913 forlod lærestolen i Berlin til fordel for *det danske* Lund (180, Astrid Reuter), og det er ligeledes misforståeligt, når det oplyses, at Hans Mikkelsen bistod Chr.d.2. i hans *kursachsiske eksil* (1221, Christian Willm Rasch). *Børge Ørstedt* er fejl for *Børge Ørsted* (1634), og i den angivne titel under artiklen om Martensen er *of* fejl for *og*. Det er i småtingsafdelingen, men har lignende unøjagtigheder også

sneget sig ind i artikler om andre ikke-tyske emner og områder?

Martin Schwarz Lausten

Else K. Holt og Kirsten Nielsen

(red.)

Dansk kommentar til Davids Salmer I-III

København: Forlaget ANIS 2002, i alt. 825 s., kr. 800,- (kr. 298,- pr. bind)

Kommentargenren har et indbygget paradoks: Kommentarer er ikke primært beregnet til at læse, men som hjælpemiddel til at læse noget andet, nemlig den kommenterede bibeltekst. Kommentaren i sig selv er således principielt ulæselig, hvis man ikke har den kommenterede tekst præsent eller liggende opslået ved siden af. Og da man skal være mere end almindeligt skeløjlet for at kunne læse to bøger samtidigt, kommer kommentaren derfor nemt til enten helt at tage magten fra sin genstand og blive sit eget formål – eller den får lov at ligge i udkannten af det eksegetiske synsfelt som noget, man kan slå op i, når det kniber. Ideelt skulle tekst og kommentar måske aftrykkes sammen a la Talmud?

Heller ikke *Dansk kommentar til Davids Salmer* (DKDS) undgår det traditionelle kommentarpræg af let usammenhængende opremsning af filologiske, tekstkritiske, religionshistoriske, teologiske og litterære etc. enkeltoplysninger i tekstens versrækkefølge. Men der gøres en betydelig indsats for sideløbende at etablere en sammenhæng for læseren:

Gennemgangen af den enkelte salme indledes (efter litteraturhenvisninger og kortfattet tekstkritik) med en samlet "Karakteristik", der i mange tilfælde er lige så omfattende som detailkommentaren. Her behandles sal-

mens temaer, opbygning, genre og tilknytning til den litterære kontekst.

Og netop interessen for salmens litterære kontekst er et karakteristisk træk ved DKDS: Flere af værkets forfattere (ud over redaktørerne har Bodil Ejrnæs, Hans Jørgen Lundager Jensen og Knud Jeppesen bidraget til selve kommentardelen) har i tidligere arbejder introduceret tekstens "Sitz-im-Literatur" som et nødvendigt forskningsobjekt ved siden af dens Sitz-im-Leben – og her udfoldes denne metodiske tilgang i fuld målestok: Salmesamlingens redaktorer ansues som tænkende teologer med en bevidst dagsorden: Spørgsmålet i Sl 89,50, "Hvor er din tidligere troskab, Herre?", læses på baggrund af Jahves løfter til kongen i Sl 2,7-9, og salmesamlingens fjerde og femte bog ses som svar på spørgsmålet: De noksom bekendte Jahve-konge-salmer, der følger efter Sl 89, er altså ikke blot kilder til et føreksilsk intronisationsritual; redaktionelt set er de i højere grad svar på en (eksilsk, eftereksilsk eller helt almen) spørgen efter et håndgribeligt udtryk for Jahves omsorg. Sådanne teologiske længdesnit igennem salmesamlingen lægges der en del af, fx følges også visdomstænkningens mulige rolle for samlingens komposition.

En vigtig rolle spiller ligeledes "den personlige fromhed", et område som i ældre salmekommentarer har stået i skyggen af det nationale og/eller det kultiske: Hos Mowinckel samlede interessen sig vedr. de individuelle klagesalmer (eller "bønssalmer", som det med et klart terminologisk fremskridt hedder i DKDS) helt om at identificere den forfølgelse, som den bedende er udsat for, og den kultisk forankrede tilflugt, som betinger det afsluttende tillidsudbrud. En fornyet forskningsinteresse for den gammeltestamentlige

“Ritualbog” som den findes i P-litteraturen i 2-4 Mos. har øjensynligt frigjort salmesamlingen til at være dét, den er: Salmebog og ikke Ritualbog, og bønssalmernes længsel efter Herrens tempel læses derfor nu i højere grad som metaforiserende udtryk for individets fromhed, snarere end nedslag af en specifik kultisk praksis med orakelgivning etc.

Selve kommentaren udgøres af bind II-III. Det traditionelle indledningskapitel er svulmet op til et bind i sig selv bestående af ti selvstændige kapitler: De fem kommentatorer samt Pernille Carstens og Martin Ehrensvård introducerer her til forskningshistorien, den redaktionsorienterede synsvinkel på salmesamlingen, salmernes poetiske virkemidler og deres teologiske hovedmotiver. Der henvises flittigt fra enkeltkommentarerne tilbage til disse kapitler, hvilket er med til at skabe sammenhæng i værket – og i læserens hovede. Yderligere tre kapitler skildrer skriftets tidlige virkningshistorie i jødedommen i det andet tempels tid, i Ny Testamente (v/ Aage Pilgaard) og i de jødiske og kristne kanoniseringssprocesser. Disse syv kapitler opsummerer og formidler forbilledligt et svært overskueligt materiale, hvilket i sig selv er grund nok til at anskaffe bogen, men der præsenteres også en række værdifulde pointer, som er nye i hvert fald for undertegnede. Men ikke nok med det:

Titlen “Dansk kommentar ...” refererer ikke blot til det sprog, bogen er affattet på – der er også en specifikt dansk vinkel på stoffet: Indledningsbindets tre afsluttende kapitler (v/ Bodil Ejrnæs, Gerhard Pedersen og Peter Balslev-Clausen) skildrer de bibelske salmers reception i danske bibeloversættelser, gudstjenesteordning og salmebøger. Det er naturligvis af indly-

sende praktisk relevans for præster, som med gudstjenesteordningen af 1992 har fået en lang række salmetekster ind på livet – men i øvrigt er det også spændende lystlæsning.

Det er en samvittighedsfuldt gen-nemarbejdet bog, der ikke på nogen måde skæmmes af det relativt store antal forfatters forskellige – tværtimod er der noget charmerende ved, at kommenteringen af enkeltsalmerne, hvor forfatterne har haft frie hænder, demonstrerer forskellige mulige tilgange, mens indledningskapitlerne med held er ”homogeniseret”, så at de forskellige forfatters bidrag hænger smukt sammen.

Søren Holst

Birgitte Graakjær Hjort

Det Nye Testaments omverden

Aarhus Universitetsforlag, 2003. 350 sider, kr. 298,-.

En ny bog om tidshistorie lyder nærmest som en selvmodsigelse, men det er ikke desto mindre, hvad Birgitte Graakjær Hjort (BGH) har vovet sig ud i. For det er da et vovestykke at udgive en bog om tidshistorie i en tid, hvor enhver mening er relativ, enhver virkelighed en tekst, og hermeneutisk refleksion altings udgangspunkt og endepunkt. Og bogen er da hverken banebrydende, nyskabende eller verdensomvæltende. Ikke desto mindre imødekommer den et uopfyldt behov og udgør i eksegeseens verden en nyhed af kosmiske dimensioner. Den er noget så uanstændigt som pædagogisk og skræddersyet til den studerendes behov, hvilket vil sige eksamenspensum. Det er en vaskeægte *textbook* med alt, hvad det indebærer af plancher, tabeller, billeder og lækkert layout.

Det Nye Testamentes omverden består af 4 kapitler. Kapitel 1 er en gennemgang af jødernes politiske historie fra Alexander d. Store til Bar Kokba-opstanden. Da kapitlet fylder knap 100 sider er det indlysende, at det er en omfattende mængde viden der præsenteres på lidt plads. Dette er der taget højde for, idet kapitlet er delt op i flere underafsnit, hvilket gør læseprocessen mere overskuelig. Det samme kan gøres gældende for kapitel 4 om fællestræk i den jødiske gudsdyrkelse. Disse to lange kapitler danner ramme omkring to kortere kapitler, der omhandler hellenisme (kap. 2) og hellenistisk filosofi (kap. 3).

Det første, man lægger mærke til, er dens gæld til *Den nytestamentlige tids historie* fra 1994, der er så omfattende, at der til tider næsten er tale om en kompilation. Nogle steder har det afhjulpet nogle vanskeligheder, andre steder tilføjet nogle nye. Til den første kategori hører kapitel 1 om jødernes politiske historie, der giver et solidt fundament at bygge videre på. Ligeledes undgås for mange gentagelser, i og med at det er samme person, der har skrevet alle fire kapitler. Og endelig er der det pædagogiske sigte, der på en gang er bogens styrke og dens svaghed. For *Den nytestamentlige tids historie* er skrevet af eksperter på deres felter, og på trods af BGHs brede kendskab til sit emne kan hun ikke have samme fortrolighed med alle fagets delområder, som netop Otzen, Engberg-Pedersen og Bilde har det med deres respektive specialistfelter. Men dette påberåber BGH sig heller ikke. Allerede i indledningen understreger hun, at fremstillingens form gør faren for forenkling overhængende, og at bogen er tænkt som introducerende præsentationer. Alligevel er der dog visse afsnit, der lider mere end almin-

deligt under denne behandling, hvoraf Qumran-afsnittet er et oplagt eksempel. Qumranforskningen er et felt i hastig udvikling, hvilket desværre ikke fremgår. Ganske vist kan man ikke forlange, at en lærebog skal indeholde samtlige facetter af igangværende diskussioner, men det er da ærgerligt, at noget nær forældede positioner præsenteres som noget, der er enstemmig tilslutning omkring.

Kapitel 4 om fællestræk i den jødiske gudsdyrkelse påkalder sig særlig opmærksomhed, da BGH her redegør for problemet omkring kilderne til perioden (s. 221-222). Hun henleder læserens opmærksomhed på, at NT som kilde til jødedommen er stærkt tendentiøs, da evangelierne har særlige interesser og hensigter. Det samme gør sig gældende for Josefus (der på de første 100 sider optræder i ikke mindre end 4 forskellige oversættelser: Hyldahl, Jacobbi, Harsberg og Graakjær Hjort; man undres over, hvorfor hun ikke har oversat dem alle selv). Ligeledes påpeger BGH at brugen af det rabbiniske materiale som kilde er problematisk, da det er affattet langt senere end den periode, som det beskriver. Og allerede i begyndelsen af bogen (s. 15-16) gør hun rede for dele af den nyere gammeltestamentlige forsknings afvisning af teksternes historiske værdi især inden for perioden 1000-587 f.v.t. Forvirringen for læseren til *Det Nye Testamentes omverden* opstår, når BGH anvender Første Kongebog som kilde til Salomos tempel, hvilket er en ganske traditionel datering af Første Kongebog, men som strider imod den foroven anførte problematisering af teksternes historiske værdi. Dernæst anvendes Mosebøgerne ganske ukritisk som kilder til kultdyrkelsen i Herodes' tempel, hvilket enten peger på en meget sen datering af Mosebø-

gerne, eller forestillingen om, at den antikke jødedom blindt har fortsat med de nøjagtig samme forskrifter som anført i 2-5 Mos. Når Mishna så pludselig – og tilsyneladende uproblematisk – inddrages som kilde til at skildre fejringen af påske- og løvhyttefesten, bliver forvirringen for læseren komplet, idet alle de før omtalte forbehold ignoreres. Denne inkonskvens med hensyn til kilderne udgør den største udfordring for læseren, idet det ser ud, som om BGH prøver at sætte sig mellem to skoler, idet de bibelske tekster på en gang anvendes som objektive kilder, samtidig med at der tages forbehold over for deres historiske værdi.

Afslutningsvis må det anføres, at så længe tidshistorie i dens nuværende skikkelse er en del af den nytestamentlige fagsammensætning vil denne bog være kærkommen for de studerende – om end den kræver en hjælpende hånd.

Christina Petterson

Ulrich Luz

Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28). Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/4. Benziger Verlag/Neukirchener Verlag 2003. XII + 483 s. Pris € 79.

Nogenlunde samtidig med afslutningsbindet på Luz' monumentale Matthäus-kommentar foreligger en 5. fuldstændig nybearbejdet udgave af 1. delbind, der oprindeligt udkom i 1985. Rent kvantitativt er sidetallet her steget fra 420 til 554, således at der samlede værk nu er på i alt på 2.135 sider.

Selvfølgelig er det ikke mængden, der gør det. Men på de næsten 500 sider til de kun tre kapitler udfolder Luz

Matthäusevangeliets passionshistorie i flere retninger, som gør læsningen til en enestående righoldig oplevelse. Som indledning optræder en oversigt over tekstafsnittet som helhed samt en drøftelse af kildespørgsmålet, hvor Petersevangeliet, som af enkelte amerikanske skribenter er blevet gjort til nærmest den ældste kilde, fornuftigt nok bliver erklæret for sekundært i forhold til de kanoniske evangelier. Dernæst får vi under overskriften "virkningshistorie" relativt fyldige afsnit om passionsfromhedens grundmødder, Jesu passion i musikken, passions- og påskespil samt passionshistorien i kunsten, alt sammen i hermeneutisk belysning.

Ellers er opbygningen som i bind 3: De enkelte afsnit gøres til genstand for oversættelse, analyse, hvor forholdet til eventuelle kilder samt de andre evangelier drøftes, en forklaring, hvor de gængse eksegetiske spørgsmål afhandles, en omfattende behandling af virkningshistorien, en sammenfatning og sine steder endelig også et afsnit med overskriften "Heutiger Sinn". I bind 3 var der som noget nyt et par illustrationer samt et løfte om, at det ville blive til mere i bind 4. Og det løfte bliver indfriet: Der er ikke mindre end 55 illustrationer med billeder fra både ældre og nyere tid, hvis (be)tydning på en frugtbar måde bliver inddraget.

Luz nøjes dog ikke med at behandle selve tekstens betydning og virkningshistorie. Han går desuden ind på det historiske spørgsmål om forholdet til de begivenheder, der berettes om, dvs. graden af fiktitivitet eller interpretation. Det har naturligvis betydning for muligheden af at skabe den nødvendige distance til det fortalte, så graden af tolkende reception bliver klar. Luz er i denne henseende ikke radikal, men bestemt heller ikke ukritisk. Undervejs

fornemmer man desuden klart fortolkerens ubehag ved de mere kriminelle dele af virkningshistorien. Det er fx tilfældet i gennemgangen af "folkets selvforbandelse" i Matt 27,24-25. I afsnittet "betydningen i dag" fastslår Luz, at ordene rent faktisk står der og således er kanonisk tekst, ligegyldig hvor meget de end er "fiktion". De kan derfor alene imødegås ved hjælp af "sagkritik" ud fra, hvad der også står i skriftet.

Bindet rummer to ekskurer, den ene om processen mod Jesus, hvor blandt andet de forskellige juridiske detaljer samt spørgsmålet om historicitet behandles. Den anden har som emne Judas og kommer på næsten 20 sider godt rundt om både historie og virkningshistorie, derunder opfattelsen af denne skikkelse i nyere forskning og teologi. Dette sidste bind afrundes med et tilbageblik, hvor Luz sammenfatter sin fortolkning af Jesus-historien i Matthäusevangeliet med Immanuel-motivet som ledetråd og også kort drøfter den aktuelle betydning af dette evangelieskrifts udgave af denne historie. Endelig er der registre til hele værket over skriftsteder, begreber og græske ord (for 1. binds vedkommende henvises der til den nye udgave).

Man har forståelse for, at Luz har følt en stor lettelse ved at have sat det sidste punktum for sin kommentar. Og så har det jo ikke været den alene. I de år arbejdet har stået på, har Luz desuden offentliggjort en lang serie studier om emner relateret til fortolkningen af Matthäusevangeliet samt en bog om dette skrifts teologi (jf. *DTT* 59 (1996) s. 74-75). Han har således skabt en guldgrube for fremtidig Matthæus-forskning. Selv dér, hvor man ikke er enig, gør engagementet indtryk. For mange vil denne kommentar måske være for meget af det gode.

Men det må altså understreges, at det i givet fald er af *det gode*.

Mogens Müller

Lars Hartman

Markusevangeliet 1:1-8:26

Tolkning till Nya Testamentet 2a.

EFS-förlaget, Stockholm 2004. 285 s.
Pris indb. svkr. 210.

Den svenske kommentarserie skridder regelmæssigt frem. Således er dette første bind af i alt to af Lars Hartmans Markuskommentar det syttende siden begyndelsen i 1982. Og lad det være sagt med det samme: Dette bind er en fornem præstation. I et enkelt og lige-til sprog leverer forfatteren en metodisk reflekteret og velargumenteret fortolkning af Markusevangeliet.

I en kort indledning redegør Lars Hartman for sit sigte: Med udgangspunkt i det foreliggende skrift vil han beskæftige sig, ikke så meget med, hvad der hændte, men i første række med hvad evangelisten siger, og ikke mindst med, hvad det har sagt hans læsere/tilhørere. "Genom denna läsarinriktning skiljer sig denna kommentar från de flesta andra" – bemærker forfatteren med rette. Og så mener han i øvrigt, at dette evangelieskrifts første læsere/tilhørere var hedningekristne, der havde deres forståelsesbaggrund i en hellenistisk-romersk verden, og at den sammenhæng, hvori de hørte det, først og fremmest var den kristne gudstjeneste, men at det desuden også anvendtes i undervisning af nyomvendte eller børn. Der kan her udmærket have været en forskel på, hvad forfatteren mente at kunne forudsætte hos tilhørerne, og så disses faktiske forudsætninger for at forstå, for eksempel

når det gælder hentydninger til og citater fra Det Gamle Testamente.

Dette er så stort set også alt, hvad der er af traditionelt indledningsstof. For efter de fire sider begynder selve fortolkningen. I overensstemmelse med seriens anlæg er den opbygget med en oversættelse – og her bruges den nye *Bibel 2000* – et noteapparat, der både drøfter tekstkritiske spørgsmål, begrundet eller problematiserer oversættelsen, rummer kortere forklaringer af ord og begreber og oplyser om personer og historiske/tidshistoriske spørgsmål. Derudover er der tekstbokse, der behandler temaer lidt mere udførligt, samt et analyseafsnit, der tager fat på konteksten, opbygningen, de agerende personers roller og det pågældende tekststykkets genre. Endelig er der så selve udlægningen.

At det ikke er den græske tekst, der lægges til grund for kommentaren, betyder ikke – og det ville også andre enhver, der kender forfatteren – at læseren ikke konfronteres med den. Det sker først og fremmest i noterne, hvor de vigtigste forståelses- og oversættelsesvanskeligheder drøftes. Tilhørernes forudsætninger for at forstå det sagte søges belyst gennem samtidige fortrinsvis hedenske kilder, som der citeres relativt udførligt fra. Som eksempel kan nævnes tekstboksene “Demonutdrivningar och andra botanden” og “Marias son”, hvor det gennem mere eller mindre samtidige belæg i det første tilfælde godtgøres, hvordan tilhørerne har reageret på evangeliets helbredelseshistorier, i det andet vises, at det at Jesus benævnes efter sin mor ikke var deklasserende, men almindeligt dér, hvor enten moderen var berømt, eller faderen død.

Kun enkelte gange bevæger Lars Hartman sig bort fra “tekstplanet” og lader sig indfange af historiske spørgs-

mål som for eksempel om Johannes Døbers selvforståelse, Jesus og Guds rige-forkyndelsen, og om den historiske Jesus alene mente sig sendt til jøderne. Få steder henvises læseren til behandlingen af et spørgsmål i Tord Fornbergs Matthæus-kommentar i samme serie; det gælder f.eks. udtrykket menneskesønnen. I øvrigt – og det er en mindre tilfredsstillende ting ved kommentaren – henvises der uhyre lidt til anden fortolkningslitteratur, og i nogle tilfælde virker det tilmed virke tilfældigt. Således er det anførte citat (i oversættelse, selvfølgelig) af J. Kremer, med henvisning til hvilket tidsskrift, der stammer fra, ikke vældig dybsindigt. Når man så må mangle en henvisning til William Wrede i boksen “Hemlighållandet av Jesu identitet”! Der er således ikke meget “positionering” i forhold til andre fortolkere.

Mine bemærkninger her udspringer af en moderat ærgrelse over, at så fornem en fortolkning dermed ikke er helt fyldestgørende for en teologistuderende. Men det ligger altså i selve seriens anlæg, at den henvender sig til alle, som “på allvar vill arbeta med de bibliska texterna” uden kendskab til Bibelens grundprog og uden selvstændig interesse i fortolkningshistorien.

Der er grund til at se frem til det afsluttende bind, hvor der også vil være litteraturfortegnelse og registre.

Mogens Müller

Niels Hyldahl

Kommentar til Paulus' breve til Thessalonika

København: Forlaget ANIS 2003, 170 sider, kr. 189,-.

Niels Hyldahls kommentar til thessalonikerbrevene falder i tre dele. Indledning (s. 9-58), fortolkning af Første

Thessalonikerbrev (s. 59-122) og fortolkning af Andet Thessalonikerbrev (s. 123-150). Hvert afsnit har sin altoverskyggende pointe.

I indledningen er pointen Hyldahls opgør med Apostlenes Gerningers kildeværdi og hans deraf følgende utraditionelle opfattelse af den paulinske kronologi. Det kan forekomme underligt at bruge en tredjedel af det begrænsede sideantal på indledningsstof, men det er en ubetvivlelig fordel, at Hyldahls overvejelser over Paulus' historie nu foreligger på dansk.

Hovedpointen i eksegesen af Første Thessalonikerbrev angår brevs anliggende og årsag. Ifølge Hyldahl stod thessalonikerne i fare for at forlade Kristus-troen og vende Paulus ryggen, fordi nogle af menighedsmedlemmerne var døde. Paulus måtte derfor skrive brevet for at fortælle dem om de dødes opstandelse. Brevets centrum og grunden til dets affattelse er således 4,13-18 (s. 103), og alle andre elementer er orienteret efter denne pointe. Det viser Hyldahl i detaljer. Fx ved håbsmotivet, der glimrer ved sit fravær i 3,6; 4,13, men nævnes indledningsvis som en integreret del af Kristus-troen ved menighedens grundlæggelse (1 Thess 1,5) og atter fremhæves ved brevs afslutning (5,8), hvor menighedens håb optræder som resultatet af brevet (s. 63-64). Paulus' mål er således at genoprette det forhold til menigheden, som var brudt på grund af indtrufne dødsfald. For at opnå dette indfører han et nyt element i sin forkyndelse: de dødes opstandelse.

Hyldahl er naturligvis klar over sin tolknings konsekvenser for den paulinske teologi, nemlig at den ikke altid har indeholdt et budskab om de dødes opstandelse, og at forkyndelsen af Jesu opstandelse ikke altid er sket i sammenhæng med en generel opstandel-

sestanke (s. 104). I stedet har Paulus forkyndt Kristi snarlige parusi. Ved læsningen af 4,13-18 bliver man ifølge Hyldahl vidne til opstandelsestankens tilblivelse i det paulinske univers (s. 112).

Den eksegetiske pointe i tredje afsnit angår Andet Thessalonikerbrevs ægthed. Hyldahl bestrider den almindelige opfattelse, at Andet Thessalonikerbrev skulle være pseudepigrift. I stedet argumenterer han for, at det er forfattet af Paulus ganske kort tid efter Første Thessalonikerbrev. Årsagen til den ivrige korrespondance er ifølge Hyldahl, at thessalonikerne blev opskræmt af Paulus' bemærkning, at Herrens dag kommer som en tyv om natten (1 Thess 5,2f). De misforstod ham og troede, at Herrens komme ville finde sted i allernærmeste fremtid. Denne misforståelse korrigerer Paulus i sit andet brev (2 Thess 2,2) og indfører forestillingerne om foranstående epoker (2 Thess 2,1-12), som må gennemleves inden genkomsten (s. 130). Det, forfatteren tager afstand fra i 2,2, er altså ikke Første Thessalonikerbrev, men en fejlfortolkning deraf (s. 134).

Til grund for bogen ligger et undervisningsmateriale, som Hyldahl udarbejdede i sin tid på Københavns Universitet. Den foreliggende bog egner sig da også af flere grunde fortrinligt til undervisningsbrug. En grund er den passende mængde filologisk akribi. En anden er den meget klare fremstilling af hovedpointerne. En tredje er, at Hyldahls holdninger er så markante, at de tvinger læseren til forholde sig dertil. Dette punkt anser jeg for en væsentlig pædagogisk gevinst. Selv har jeg bl.a. måttet forholde mig kritisk til den manglende fremstilling af den menighedskonstruktion, som Paulus foretager gennem 1 Thess 2-3. Hyldahl ser naturligvis, at Paulus bruger familie-

metaforer (fx 1 Thess 2,11), men nævner ikke, at disse metaforer er ladet med værdi fra samtidens pater-familias-institution og således placerer Paulus og menigheden i en hierarkisk struktureret relation. Om end Hyldahl kan have ret i sin tolkning af Første Thessalonikerbrevs overordnede anliggende, indeholder brevet flere niveauer, end Hyldahl tilskriver det. Desuden er jeg ikke overbevist om Andet Thessalonikerbrevs ægthed. Er det virkelig sandsynligt, at menigheden først mistede håbet om genkomsten og umiddelbart efter blev skræmte over dens snarlige komme? Er det ikke mere sandsynligt, at korrektionen af Første Thessalonikerbrev først blev nødvendig efter en rum tid?

Selv om jeg ikke er overbevist på alle punkter, og selv om jeg mener, at der også bør siges andet og mere om brevenes indhold og funktion, anbefaler jeg bogen som en glimrende indføring i thessalonikerbrevene og i særdeleshed i historien bag dem.

Jesper Tang Nielsen

Andrew T. Lincoln:

Truth on Trial. The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel

Hendrickson, Peabody 2000, 527 s.,
Pris: £ 16.88.

Ikke så få blandt Johannesevangeliets kommentatorer har hæftet sig ved skriftets gennemgående juridisk-retslige terminologi, der giver sig til kende i udtryk som f.eks. vidnesbyrd, sandhed og dom. I 60'erne og begyndelsen af 70'erne sås en stigende interesse for dette forhold, hvilket bl.a. gav sig udtryk i flere mindre monografier, der på forskellig måde gjorde rede for, hvorledes processen mod Jesus, der jo i

den synoptiske tradition mestendels knytter sig til Jesusfortællingens afslutning, i Joh udspiller sig under hele forløbet i en vekselvirkning mellem anklage, forsvar og modangreb. Med det foreliggende værk lægger forfatteren, der er *professor* i Ny Testamente ved University of Gloucestershire, sig i forlængelse af disse forgængere, men sigter efter en mere *all-round* undersøgelse af retsmotivet, idet han med udgangspunkt i litterære analyser lancerer en hel række tilgangsvinkler til problematikken. Lincoln vil således ikke nøjes med at svare på, hvorledes rettergangsmotivet styrer fortællingens plot, men opstiller et temmelig ambitiøst projekt, idet han også behandler motivets traditionshistoriske rødder i GT (kap. 2), dets rolle i en johannæisk teologi (kap. 5), dets funktion i evangeliets oprindelige tilblivelsesmiljø (kap. 6), samt mulighedsbetingelserne for en nutidig overtagelse af Joh's vidnesbyrd (kap. 7-9). På denne måde kan Lincoln siges at knytte an ved traditionen i den britiske, litterære eksegese (f.eks. Stibbe), hvor den litterære analyse sjældent får lov til at stå alene, men derimod ofte tjener som springbræt for en diskussion af historiske og/eller teologiske problemstillinger.

Sit udgangspunkt tager Lincoln som sagt i en litterær læsning, hvor det påvises, at evangeliet fremstår som en retsproces, hvor Jesu identitet står på prøve, hvorfor det juridiske tema hævdes at være evangeliets omdrejningspunkt. Fortællingens plot sættes således i gang, da Kristus sendes til verden som hovedvidne i en "cosmic lawsuit", hvori Gud udfordrer verden til at anerkende sig som Gud. Motivet er ifølge Lincoln en kristen bearbejdning af retstalerne hos Deuterojesaja, hvilket der gøres en del ud af at vise –

ofte med henvisning til Kirsten Nielsen's studie af Jahve som anklager og dommer hos de gammeltestamentlige profeter. Det er Lincolns opfattelse, at retsmotivet allerede indgik i den synoptiske tradition, mens der hos Johannes sker en forarbejdning, således at tematikken bliver den helt centrale, hvorunder så godt som alle andre motiver kan subsumeres. En sådan fremhævelse af det retslige betragtes af Lincoln som foranlediget af Johannesmenighedens erfaring af juridisk konflikt dels med synagogen – her rehabiliteres J. Louis Martyns tese på trods af den kritik, som den for nylig har været genstand for fra især jødiske forskere – dels med romermagten, hvilket må siges at være mere originalt. I disse konfliktsituationer fungerer fortællingen således ikke blot som en *re-trial*, hvori processen mod Jesus går om og vendes mod jøderne, men først og fremmest som et forsvar for Johannesmenigheden selv og dens aktuelle vidnesbyrd.

Som det måske fornemmes, gør Lincoln sig flere interessante og rigtige iagttagelser om retstemaets centrale rolle i Johannesevangeliet, men desværre er hans diskussioner med anden forskning ret så spredt og ofte uden præcis adresse, hvorved bogen får et noget egensindigt præg. Der ud over kan fremstillingen ikke siges at være præget af stor fremdrift. Eksempelvis består hele kapitel 3 (knap 100 sider) ikke af meget mere end parafraser over de for retstemaet mest centrale perikoper og kunne med fordel have været kortet meget ned. Bogen er i øvrigt præget af det synspunkt, at eksegetens ideologiske interesse i forhold til teksten skal spille en eksplicit rolle i fremstillingen, hvilket betragtes som uløseligt knyttet til en redelig, akademisk diskurs under *the post-modern*

condition. For Lincoln bliver endvidere spørgsmålet om en nutidig "critical appropriation" af Johannesevangeliet vigtigt, idet det retslige spørgsmål om tekstens troværdighed som vidnesbyrd må prøves i enhver læsning af den – et spørgsmål, som behandles i bogens sidste kapitler. Hvor forfatterens apologetiske ærinde kun anes svagt i de litterære og historiske afsnit, kommer dette nu tydelig frem. Det er f.eks. tilfældet i Lincolns diskussion af en række moderne indvendinger mod Joh's nutidige relevans som eksempelvis dets anti-judaisme, dets uhistoriske fremstilling af Jesu liv og dets potentielt voldelige sandhedsfordring. Lincoln mener, at disse forhindringer for den moderne læsers tilegnelse af teksten kan overvindes, når man – og her henvises hyppigt til Ricoeur – ikke betragter dets vidnesbyrd som gældende faktuelle begivenheder, men som en formidling af en selvforståelse og en ontologi. Og det er vel at mærke her, man ifølge Lincoln skal finde Johannesevangeliets overtagelighed.

Disse overvejelser fylder temmelig meget i fremstillingen, og skønt man kan være uenig eller uinteresseret i dem, ændrer det ikke ved, at Lincolns fremdragelse af retstemaet er både interessant og berettiget. Dette tema er nemlig sammen med herliggørelsestemaet den mest markante figurativisering af evangeliets kognitive hovedproblematik. På smudsomslaget lances bogen af R. Alan Culpepper – et af Johannesforskningens store navne – som "[the] definitive study of this motif". Det er måske nok at tage munden for fuld, men der er uden tvivl tale om den til dato mest omfattende undersøgelse af det johannæiske retstemas mange aspekter.

Kasper Bro Larsen

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 2004

Redaktion:

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

67. årgang
2004

Forlaget ANIS, Frederiksberg

Indhold

Afhandlinger

René Falkenberg, "Se, jeg har lært jer den fuldkomnes navn". Matthæusevangeliets missionsbefaling og dåbsformel i Nag Hammadi-biblioteket.....	96
Jesper Hyldahl, Den gnostiske myte som retorik	241
Niels Hyldahl, En ny Paulus?.....	150
Jesper Høgenhaven, Fortællinger fra det persiske hof (4Q550).....	15
Anne Mette Øeby Lambourne, Tillid mellem Løgstrup og Luhmann – en interdisciplinær diskussion.....	282
Henning Lehmann, Rotaen og Danmark. Om Per Ingesmanns disputats.....	129
Lars Sandbeck Nielsen, Amos Niven Wilders mytisk-poetisk teologi	35
Amalie Nørgaard, Offeret mellem mytologi og åbenbaring. En tolkning af den kristne forsoningslære på baggrund af René Girards sonofferkritik.....	109
Lars Nørgaard, "Dér skal I se ham, som han har sagt jer" (Mk 16,7b).....	81
Carsten Pallesen, Paulus og Nietzsche – et tværfagligt tema for nytestamentlig eksegesi og systematisk teologi.....	179
Nils Arne Pedersen, Kristendom og skole i oldtidens Antiokia	1
Gert Theissen, Eksegesi og Teologi	161
Casper Wenzel Tornøe, Kampen om den vandsky slægt – om Gud og menneske hos Feuerbach og Kierkegaard.....	259
Henrik Tronier, Paulus og Nietzsche eksegetisk perspektiveret. Replik til Carsten Pallesen	207
Peter Widmann, Augustin mellem gnosis og ortodoksi. Spørgsmål til Niels Grønkjærs disputats	54

Litteratur

Charlotte Appel, Peter Henningsen, Nils Hybel (red.), <i>Mentalitet & Historie</i> . 2002 (Martin Schwarz Lausten)	77
Cornelis Augustijn, <i>Humanismus</i> . 2003 (Martin Schwarz Lausten)	79
William Baird, <i>History of New Testament Research</i> 2. 2003 (Mogens Müller)	71
H.D. Betz m.fl. (red.), <i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i> 4. Aufl. Band 4. 2001 (Martin Schwarz Lausten)	68
H.D. Betz m.fl. (red.), <i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i> 4. Aufl. Band 5. 2002 (Martin Schwarz Lausten)	301
D.A. Carson, Peter T. O'Brien & Mark A. Seifried (eds.), <i>Justification and Variegated Nomism</i> . Vol 1. 2002 (Anders Klostergaard Pedersen)	312
Wilfred Engemann, <i>Einführung in die Homiletik</i> . 2002 (Bent Flemming Nielsen)	158
Peter Freybe (Hg.), <i>Wittenberger Sonntagsvorlesungen og</i> <i>Die Reformation und die Künste</i> 2001 og 2003. (Martin Schwarz Lausten)	314
Andrew Gregory, <i>The Reception of Luke and Acts in the</i> <i>Period before Irenaeus</i> . 2003 (Mogens Müller)	155
Lars Hartman, <i>Markusevangeliet 1.1-8:26</i> . 2004 (Mogens Müller)	306
Martin Hengel, <i>Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III</i> . 2002 (Anders Klostergaard Pedersen)	311
Birgitte Graakjær Hjort, <i>Det Nye Testamente omverden</i> . 2003 (Christina Petterson)	303
Else Kragelund Holt og Kirsten Nielsen, <i>Dansk kommentar</i> <i>til Davids Salmer I-III</i> . 2002 (Søren Holst)	302
Niels Hyldahl, <i>Kommentar til Paulus' breve til Thessalonika</i> . 2003 (Jesper Tang Nielsen)	307
Anders Jarlert, <i>Romantikens och liberalismens tid. Sveriges</i> <i>Kyrkohistoria</i> 6. 2001 (Martin Schwarz Lausten)	157
Seán P. Kealy, <i>John's Gospel and the History of Biblical</i> <i>Interpretation</i> 1-2. 2002 (Kasper Bro Larsen)	70
Hans-Günther Leder, <i>Johannes Bugenhagen Pomeranus</i> . 2002 (Martin Schwarz Lausten)	315
Harry Lenhammar, <i>Individualismens och Upplysningens tid</i> . <i>Sveriges Kyrkohistoria</i> 5. 2000 (Martin Schwarz Lausten)	156
Andrew T. Lincoln, <i>Truth on Trial. The Lawsuit Motif in the</i> <i>Fourth Gospel</i> . 2000 (Kasper Bro Larsen)	309

Ulrich Luz, <i>Das Evangelium nach Matthäus 4</i> (Matt 26-28). 2003 (Mogens Müller)	305
Lena Lybæk, <i>New and Old in Matthew 11-13</i> . 2002 (Mogens Müller)	69
Ingun Montgomery, <i>Sveriges kyrkohistoria - 4</i> . <i>Enhetskyrkans tid</i> . 2002 (Thorkild Lyby)	74
Martin Nicol, <i>Einander ins Bild Setzen</i> . <i>Dramaturgische Homiletik</i> . 2002 (Bent Flemming Nielsen)	160
Morten Petersen, <i>Oplysningens gale hund –</i> <i>Niels Ditlev Riegels</i> . 2003 (Jens Glebe-Møller)	76
Heinz Scheible, <i>Melanchthons Briefwechsel, Band 11</i> . 2003. (Martin Schwarz Lausten)	239
Heinz Scheible, <i>Melanchthons Briefwechsel, Band T 5</i> . 2003. (Martin Schwarz Lausten)	240
Christoph Schulte, <i>Die jüdische Aufklärung</i> . 2002 (Martin Schwarz Lausten)	79
Wolfgang Simon, <i>Die Messopfertheologie Martin Luthers</i> . 2003 (Bo Kristian Holm)	72
<i>Theologische Realenzyklopädie Band 33, 34 og 35</i> . 2002-2003 (Mogens Müller)	237

Martin Hengel

Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III, WUNT 141

Tübingen: Mohr-Siebeck 2002. 587 s. 159 Euro.

Paulus und Jakobus er det tredje af i alt seks planlagte bind, der indeholder Martin Hengels 'mindre arbejder' (de to tidligere udkomne bind er blevet anmeldt i DTT 4/1997 og 3/2000). Der er tale om 11 bidrag med hovedvægten lagt på Paulus (ni bidrag), mens de to sidste diskuterer hhv. Jakobsbrevet og Jakobs rolle i tidlig kristendom. Dertil kommer en optegnelse over Hengels skriftlige arbejder for perioden 1999-2002, som fuldstændiggør bibliografien i festskriftet. Indekser til bind 3 følger i næste bind af *Kleine Schriften*. Otte bidrag har tidligere været udgivet, men er for de seks' vedkommende blevet gennemarbejdet på ny og for nogles vedkommende også udvidet. Ser man bort fra de to temaer, der er angivet med titlen, er det ikke overraskende problemfeltet jødedom og hellenisme, der er i fokus i en række af bidragene. Hengels opgør med Bultmannskolens brug af hellenismejødedom-dikotomien er velkendt, men den forfølges her gennem en række indgående Paulusstudier, der alle bidrager til at placere Paulus inden for jødedommen.

Der kan i en anmeldelse som denne ikke være tale om en fyldestgørende gennemgang af bogens bidrag. Derfor vil jeg koncentrere mig om et af de ikke tidligere offentliggjorte, men omfangsrige Paulusarbejder, der er repræsentativt for Hengels forståelse af tidlig kristendom. I artiklen *Paulus und die frühchristliche Apokalyptik* diskuteres på 115 sider en af de væsentligste nytestamentlige problemstillinger siden 1960, hvor Käsemann på

skrift formulerede sin programmatisk berømte tanke om apokalyptikken som den kristne teologis moder. Som Hengel dokumenterer i en klar, men kortfattet teologihistorisk gennemgang går diskussionen imidlertid tilbage til slutningen af det 19ende århundrede, hvor de nytestamentlige teksters apokalyptiske elementer for alvor gerådede i teologisk modvind. Det er baggrunden for Bultmannskolens positive brug af eskatologi om de præsentiske frelsesudsagn og apokalyptik som negativ kategori om de futuriske. Det er denne fortrinsvis tysksprogede diskussion, Hengel genopliver i et angreb på Hans Weders Bultmanninspirerede apokalyptik- og eskatologiforståelse.

Hengel gør det klart, i hvor høj grad diskussionen er knyttet til moderne teologiske præferencer; men spørgsmålet er, om han selv i tilstrækkelig grad får vristet sig fri af det sene 19ende århundredes tolkningsfilter. Jeg deler hans opfattelse, at sondringen mellem apokalyptik og eskatologi udspringer af et falsk alternativ, men tilbage står spørgsmålet, hvordan de to begreber analytisk skal defineres, hvis de skal gøres gældende som videnskabelige kategorier. Det er som om, Hengel i et opgør med Bultmannskolen får gjort *apokalyptisk* til positivt begreb, uden af den grund at definere det nærmere. At det bringer en fælles kristen og jødisk 'grundstemning' i en bestemt periode til udtryk (343), der betegner et indbrud af Guds transcendens "in unsere (selbst wieder so rätselhafte) raum-zeitliche Welt" (338), løser ikke problemerne. Det er en karakteristik og ikke en definition. Når Hengel stiller sig skeptisk over for anvendelsen af *apokalyptik* og *apokalyptiker*, er det berettiget, men begrundelsen, at begreberne ikke har klangbund i den antikke verden, er uholdbar. Afgørende for den

videnskabelige brug af kategorier er, om de har eksplanativ kraft, om vi bliver klogere på det materiale, vi studerer gennem deres anvendelse. Frem for at forkaste dem burde vi snarere bruge tid på at klargøre dem ved at vriste dem fri af den virkningshistorie, der har gjort dem problematiske. Trods forbehold over for begrebet erklærer Hengel Paulus og med ham tidlig kristendom for apokalyptisk: "Da m.E. *das ganze Urchristentum (ebenso wie Paulus) aufgrund seiner auf Gottes endzeitlicher Offenbarung beruhenden Christologie, seines Selbstverständnisses als eschatologisches Gottesvolk der Erlösten und von seiner intensiven Hoffnung her als „apokalyptisch“ bezeichnet werden muß, sollte man um der historischen Wahrheit willen die Frage dennoch mit einem klaren Ja beantworten.*" (397). Men med en sådan karakteristik, risikerer man at gøre apokalyptik til en kristen kategori med begrænset komparativt potentiale. Og så er man ikke kommet videre end Bultmanntraditionen, man har blot flyttet fokus.

Der er mange læseværdige og lærde bidrag i tredje bind af Hengels *Kleine Schriften*, men, som det gerne skulle være fremgået, bevæger diskussionen sig i overvejende grad inden for en tysksproget tradition. Det er helt berettiget, men ærgerligt at en række nyere engelsksprogede arbejder ikke drøftes. Samme indtryk får man ved læsning af bidraget *Paulus, Israel und die Kirche*, hvor hovedtanker i den nye Paulusforståelse afvises som udtryk for pelagianisme eller occamisme, uden at der refereres til eller diskuteres med repræsentanter for opfattelsen. Det er problematisk. Eksegesen kan ikke være tjent med, at forskellige traditioner isolerer sig, så man ikke læn-

gere fører diskussion på tværs af teologiske uoverensstemmelser.

Anders Klostergaard Petersen

D.A. Carson, Peter T. O'Brien og Mark A. Seifried (eds.)

Justification and Variegated Nomism. Volume I. The Complexities of Second Temple Judaism, WUNT 2 vol.140
Tübingen: Mohr-Siebeck 2002, 49 €, 619 s.

Der er artikler og bøger, som gør en forskel. De skal være velskrevne, profilerede og innovative, men det er ikke tilstrækkeligt. Skal de opnå forskningshistorisk gennemslagskraft, skal de også på afgørende punkter modsvare væsentlige strømninger i tiden, der i en simultan proces beforder deres udbredelse. Kun da får de en virkningshistorisk betydning, der gør, at de i en grad, som det kun er få værker forundt, opnår en dagsordensættende eller paradigmedannende rolle i den følgende debat. Et sådant skelsættende værk var E.P. Sanders' *Paul and Palestinian Judaism*. Man kan næppe forestille sig tilblivelsen af den nye Paulusforståelse eller det ændrede syn på jødedom i Anden Tempelperiode, havde det ikke været for hans banebrydende monografi. Derfor er det også berettiget, at man bagudskuende daterer fremkomsten af den nye Paulusforståelse til netop dette værk. Bogens betydelige receptionshistorie gør det i 25-året for dens udgivelse rimeligt at stille spørgsmålstejn ved en af dens grundlæggende teser: *Covenantal nomism* som bærende struktur i jødedom i Anden Tempelperiode. Diskussionen er så meget mere væsentlig, fordi begrebet med få undtagelser efterfølgerne nærmest har fået karakter af hævdunden sandhed i tolkningen af jødedommen.

Den foreliggende antologi er den første af to bind, som problematiserer en af Sanders' kongstanker. Hvis pagtsnomisme ikke kan gøres gældende som central kategori for forståelsen af jødedom i den drøftede periode, stiller det også spørgsmål til den Paulustolkning, der ikke mindst i angloamerikansk forskning – trods alle indbyrdes forskelle – i kølvandet på Sanders har fået konsensusagtig karakter, fordi den i vid udstrækning har det ændrede syn på jødedommen som forudsætning. Mens *Justification and Variegated Nomism* har pagtsnomisme som emne, skal næste bind bringe diskussionen i anvendelse på Paulus selv. Det er der god grund til med spænding at afvente, fordi bind I i kraft af soliditet og empirisk omfang rummer en velgørende og nødvendig nuancering af Sanders' opfattelse.

Gennem 14 bidrag drøftes pagtsnomismebegrebet på de væsentligste jødiske tekster fra Anden Tempelperiode og tiden umiddelbart efter. I forhold til Sanders rummer inddragelsen af dels diasporalitteratur, herunder et selvstændigt bidrag om Filon (David M. Hay), dels et essay om Josefus (Paul Spilsbury) samt et i forhold til udgivelsestidspunktet for Sanders' bog betydeligt større Qumranmateriale (Marcus Bockmuehl; Daniel Falk om salmelitteraturen) et vigtigt supplement. Dertil kommer kort indledning og en informativ sammenfatning og konklusion af D.A. Carson. Bogen er forsynet med en række værdifulde indices, der gør, at man ubesværet kan bevæge sig rundt mellem de forskellige bidrag.

Antologiens force er dens empiri. Man kommer i en række instruktive og overvejende velskrevne bidrag hele vejen rundt i periodens mangespektrede jødiske litteratur. Derfor er det hel-

ler ikke overraskende, at pagtsnomismebegrebet, som det er udformet hos Sanders, i flere artikler problematiseres som utilstrækkeligt til at indfange den tekstuelle mangfoldighed. De færreste vil direkte afvise det, men i stedet fremhæve den forskelligartethed, hvormed *getting in* og *staying in* vægtes i de forskellige tekster. Det er udmærket, men jeg savner generelle og mere teoretiske drøftelser. Det nærmeste, man kommer, er to bidrag af Philip S. Alexander om rabbinsk litteratur og Peter Enns om udvidelser af Den Jødiske Bibel (hovedsageligt *rewritten Bible*). Alexander gør opmærksom på, at Sanders' begreb til trods for at repræsentere et opgør med en protestantisk påvirket måde at tolke rabbinsk jødedom på selv er afgørende præget af protestantiske kategorier. Det er ikke forkert, som også andre har gjort opmærksom på, i Sanders' forståelse af pagtsnomisme at se en protestantisk farvet *Common Judaism*. Er rabbinsk jødedom problematisk som udtryk for gerningsretfærdighed, bliver den i et sandersk postholocaust-perspektiv tilgængelig som en nådefokuseret religionstype. Fokus er skiftet, men perspektivet er ikke mindre anakronistisk.

En tilsvarende problematisering optræder i Enns' drøftelse af pagtsnomisme i sammenhæng med *Jubilæerbogen*. Hvis udvælgelse er frelsens fokuspunkt, hvorfor så tale om synd til døden? Hvis frelsen er ved nåde, hvorfor så gøre den fortsatte frelsestilstand lydighedsbetinget? – eller som formuleret af Enns: "It might be less confusing to say that *election* is by grace but *salvation* is by obedience" (s. 98). Det havde været klargørende, om overvejelser af denne type var blevet yderligere udfoldet. For måske ligger problemet ikke i kategorien, men i en – begrundet i afhængigheden af ældre

tolkningsfiltre – utilstrækkelig kategoridefinition. Det er tankevækkende, at der ikke gøres noget forsøg på at diskutere *covenantal nomism* som kategori eller de enkelte størrelser, den omfatter. Har den *emic* eller *etic* status? Hvad er dens relation til en narratologisk kontraktuel model? Hvad betyder frelse som kategori i en periode karakteriseret ved betydelige strømningers transformation fra velsignelses- til frelsesreligiøse typer? Hvad er forholdet mellem national genoprettelse og individuel frelse?, etc. Den slags mere teoretiske drøftelser havde været et værdifuldt supplement, men det ændrer ikke ved, at der er tale om en betydningsfuld antologi, som er uomgængelig for alle med interesse for Paulus og jødedom i Anden Tempelperiode.

Anders Klostergaard Petersen

Peter Freybe (Hg.)

*Wittenberger Sonntagsvorlesungen.
Alltagsleben zur Zeit Martin Luthers*

Die Reformation und die Künste,
Drei Kastanien Verlag, Wittenberg
2001 og 2003, 144 s. og 124 s.

Martin Luthers 500 års fødselsdag, 1983, blev anledning til, at man ved *Evangelisches Predigerseminar* i Wittenberg holdt nogle søndagsforelæsninger over temaer, som vedrørte Luther og reformationen. Som forholdene var dengang i DDR blev disse forelæsninger holdt i "kirkelige" rammer og kunne derved blive mødested for mere eller mindre åbenhjertige meningsudvekslinger om åndelige, kirkelige og kulturelle temaer. Man fortsatte med forelæsninger om temaer fra ældre og nyere litteratur og om andre protestantiske teologer. Forelæsningsne holdes i tilslutning til gudstjene-

sten fra 11,15 til 12,15 og henvender sig både til de studerende ved institutonen, og navnlig, til den brede offentlighed. Med en enkelt undtagelse har man kunnet holde forelæsningsne hvert år, og de bliver derefter udgivet i den ovennævnte serie. I den sidste halve snes år er man vendt tilbage til reformationstiden, og det er kendte fagfolk, som leverer forelæsningsne. De seks, som blev holdt om temaet "hverdagsliv på Luthers tid" var Helmar Junghans, Helmut Bräuer, Manfred Jakubowski-Tiessen, Stefan Oehmig, Hartmut Kühne og Siegfried Bräuer. De belyste emner som byen Wittenbergs forhold på Luthers tid, håndværkets socialhistorie, pest og andre katastrofer, kriminalitet i byen, relikvietyrkelsen og afladspraksis og middagsselskaberne ved Luthers bord. I det andet hefte om reformationen og kunst gennemgås kurfyrstens residens i Wittenberg på Lukas Cranachs tid (Enno Bünz), forholdet mellem den mundtlige forkyndelse og billeder (Gerlinde Strohmaier-Wiederanders), hvor der gives et instruktivt rids af udviklingen fra oldkirken til 1500-tallet, Albrecht Dürer og billedforbudet (Anne Merijke Spijkerboer), opfattelsen af musikken hos wittenbergreformatorerne (Christoph Krummacher), synet på skuespil og bibeldramaer i reformationstiden (Siegfried Bräuer). Albrecht Grözinger beskæftiger sig igen med de principielle spørgsmål om billedkunst og reformation og trækker linjerne frem til nutiden, og udgiveren Peter Freybe foretager i et kortfattet tillæg interessante sammenligninger mellem Luther og Michelangelo og omtaler dennes *Pieta Rondanini*.

Selvom der naturligt nok er forskel på stil, udtryksmåder og fremstillings-evner repræsenterer disse hefter formidlingskunst på et fint niveau. Alle

forelæsningsmanuskripter er forsynet med grundige noter med henvisninger til kilder og sekundlitteratur og hefterne er smukt illustrerede.

Martin Schwarz Lausten

Hans-Günter Leder

Johannes Bugenhagen Pomeranus. Vom Reformier zum Reformator. Studien zur Biographie, hg. von Volker Gummelt.

Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt a. M. 2002. 438 s. 49,80 Euro.

Under sit ophold i København 1537-1539 spillede Bugenhagen en aldeles afgørende rolle ved opbygningen af den evangeliske kirke i Danmark. Medens man længe har beskæftiget sig med hans praktisk-kirkelige arbejder, Kirkeordningerne, pastorateologiske anvisninger og ret store brevveksling, så har forskere først i nyere tid kastet sig over hans eksegetiske værker. Fra ældre tid foreligger biografiske fremstillinger, men det er bemærkelsesværdigt, at der endnu ikke i nyere tid er skrevet en biografi over ham efter moderne principper. Hans-Günter Leder, som i en årrække var professor i kirkehistorie ved universitetet i Greifswald har gennem årenes løb ydet gode bidrag til Bugenhagens forskning, men som det fremgår af ovennævnte titel, er der heller ikke med denne bog tale om en biografi. Volker Gummelt, privatdocent ved samme universitet, har derimod her samlet en række af Leders tidligere afhandlinger, suppleret med nogle nye. Af bogens 12 kapitler har 8 tidligere været publiceret. De 4 nye drejer sig om Bugenhagens aktivitet i forbindelse med gennemførelsen af den evangeliske reformation i Braunschweig (215-254), i Hamburg (255-286), i Pommern (317-356) samt et af-

snit om hans liv i Wittenberg i årene 1532-1534 (287-316).

Det er interessant, at Bugenhagen blev indsat som "lærer og prædikant", da han skulle reformere i *Braunschweig*. Dermed skulle hans retlige basis være i orden. Hans prædikenaktivitet var omfattende der, og forf. viser, hvorledes han i prædikenerne indflettede krav og forslag til nye kirkeordninger over for de ofte skeptiske tilhørere. Kirkeordinansen her blev i øvrigt grundtypen for alle hans senere kirkeordinanser, også den danske fra 1537. Bemærkelsesværdigt er i øvrigt hans dengang ret revolutionerende forslag om, at der også skulle oprettes pigeskoler. I fremstillingen af forholdene i *Hamburg* inddrages også religionsdiskussionen i Flensburg i 1529 med sværmeren Melchior Hoffmann, og selvom Bugenhagen i Hamburg kunne bygge på sin kirkeordinans for Braunschweig, måtte han alligevel igennem talrige vanskelige forhandlinger med bystyre og borgere og afværge modstand fra nonner og domkapitel. Også her benyttede han i øvrigt prædikenerne som hjælpemiddel. Forf. sammenligner de to kirkeordinanser og gennemgår detaljeret den hamburgiske ordinans' selvstændige afsnit. Lige så detaljeret er skildringen af Bugenhagens ophold i hjemlandet Pommern, hvor hans kirkeordinans blev indført i 1535. Et stort afsnit danner her forf.'s skildring af den omfattende visitats, som blev gennemført. Som en ekstra opgave fik han her pålagt hvervet som formidler af ægteskabet mellem hertug Philipp og Maria af Sachsen.

I de tidligere trykte kapitler beskæftiger forf. sig også intenst med Bugenhagens aktivitet i Danmark og med hans korrespondance med Christian d.3. Forf. har her og andre steder også

inddraget en del af den relevante nyere dansksprogede litteratur. Selvom en hel del mere af denne art kunne indtages, bl.a. vedr. Melchior Hoffmann og vedr. kirkeordinansen, så kan man kun appreciere dette. Dog undrer man sig over, at forf. ikke har anvendt den originale udgave af Chr.d.3.'s breve til Bugenhagen i stedet for Vogts gengivelser. Desuden forekommer oplysningen om, at Knipstros skrift *Dialogus* findes i håndskrift fra 19. årh. i Stettin mærkelig. Jeg har arbejdet med originalen i forf.'s hjemby, Greifswald. Endelig forveksler han Frederik d. 2. med Frederik d. 1 (s. 320). Vær-

ket er ikke er forsynet med en litteraturliste. Dette er ærgerligt, ikke mindst fordi personregisteret stort set kun indeholder navne fra 1500-tallet.

Trods disse bemærkninger er der dog tale om et særdeles grundigt bidrag til en Bugenhagenbiografi. Der er samlet en uhyre mængde af detaljerede oplysninger, funderet på kildematerialet. Der er talrige korrektioner til tidligere forskning, oplysninger om originale Bugenhagenhåndskrifter og meget andet. Alt sammen også af stor interesse for dansk reformationsforskning.

Martin Schwarz Lausten