

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 1/2001

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

Allan Rosengren Parallelismer i Det Gamle Testamente. Salme 2 som eksempel 1

Carsten Pallesen Objectum fidei - Luthers nadverlære i systemteoretisk belysning 16

Bent Rosendal Hvordan er Gud? »Egenskabslæren« i dansk dogmatik siden Martensen - og Det Gamle Testamente 45

Jesper Tang Nielsen Den johannæiske eskatologi - anmeldelse af Jörg Freys trebindsværk 63

Litteratur 74

Parallelismer i Det Gamle Testamente

*Salme 2 som eksempel*¹

AF CAND.THEOL., PH.D. ALLAN ROSENGREN

1753 er et vigtigt år i den gammeltestamentlige forskningshistorie. Det var det år, Robert Lowth udgav sine forelæsninger *De Sacra Poesi Hebræorum – Om hebræernes hellige poesi*.² Lowth har været uhyre indflydelsesrig på to områder: For det første beskrev og systematiserede han det stilistiske virkemiddel, som siden har gået under navnet parallelismer. For det andet fremsatte han den tanke, at parallelismer er kendetegnet for hebraisk poesi. For så vidt har parallelismer i hebraisk digtning samme funktion, som rim og rytme har i traditionel vesteuropæisk digtning: Det er simpelt hen det, mere end noget andet, der gør en tekst til poesi. En konsekvens heraf – og det er en af Lowths store »opdagelser« – er, at de gammeltestamentlige profeter var digtere, eftersom deres taler jo er behersket af parallelismer.

Der er ikke mange teorier, der har været så succesfulde i den gammeltestamentlige forskningshistorie. Det skulle da lige være Jean Astruc kildesondringshypotese, som sjovt nok udkom samme år, 1753.³ Men det skal jeg ikke komme ind på her.⁴

Min artikel falder i fire dele: 1) Først vil jeg kort redegøre for Lowths definitioner. 2) Dernæst for den klassiske forståelse af parallelismer. 3) Derefter vil jeg kritisere denne klassiske forståelse af parallelismens væsen, idet jeg kortfattet introducerer nyere teorier vedrørende parallelismer. 4) Til slut vil jeg demonstrere, hvilke konsekvenser det nye syn på parallelismens væsen får for læsningen af en gammeltestamentlig tekst, og her har jeg valgt en velkendt tekst, Salme 2.

1. Denne artikel er bortset fra enkelte rettelser og tilføjelser identisk med foredrag holdt i Teologisk Forening den 18. maj 1999.
2. Robert Lowth: *De Sacra Poesi Hebræorum. Prælectiones Academicæ Oxoniæ Habite*, Oxford 1753. Tredjeudgaven fra 1775 samt G. Gregorys engelske oversættelse fra 1787 findes genoptrykt i *Robert Lowth (1710-1787): The Major Works* (8 bind), med introduktion af David A. Reibel, London 1995.
3. Jean Astruc: *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi, pour composer le Livre de la Genèse. Avec des Remarques, qui appuient ou qui éclaircissent ces Conjectures*, Bruxelles 1753. Udgivet anonymt og med falsk angivelse af udgivelsessted og forlag. I virkeligheden udgivet i Paris, se hertil Adolphe Lods: *Jean Astruc et la critique biblique au XVIII^e siècle*, Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses publiés par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, Paris 1924, s. 60.
4. Se hertil min ph.d.-afhandling *Prose and Parallelisms. The Beginning and the End of the Documentary Hypothesis* (ikke udgivet).

Robert Lowths definitioner

En parallelisme er, når én linie korresponderer med en anden linie, enten hvad indholdet eller hvad den grammatiske struktur angår.⁵ Sådan en linie eller halvvers kaldes et led, og man taler i den forbindelse om leddenes parallelisme, *parallelismus membrorum*.⁶ Man kan også kalde enkelte ord eller udtryk, som svarer til hinanden inden for sådan en parallelisme, for parallelle udtryk.

Lowth inddelte parallelismer i tre typer: Den synonyme, den antitetiske og den syntetiske:

En synonym parallelisme er, når den samme tanke udtrykkes to eller tre gange med forskellige, men synonyme udtryk. Fx Sl 1,1:

Lykkelig den,
som ikke går efter gudløses råd,
som ikke står på synderes vej,
og som ikke sidder blandt spottere,

En antitetisk parallelisme er, når den samme tanke udtrykkes med to kontrasterende udsagn: Fx Sl 1,6:

For Jahve kender de retfærdiges vej,
men de gudløses vej går til grunde.

En syntetisk parallelisme er, når to linier svarer til hinanden udelukkende i kraft af formen (»sola constructionis forma«⁷): Fx Sl 19,8-11:

Jahves lov er fuldkommen, den styrker sjælen.
Jahves vidnesbyrd står fast, det giver den uerfarne visdom.
Jahves forordninger er retskafne, de glæder hjertet.
Jahves befaling er ægte, den giver øjnene glans.
Jahve-frygten er ren, den består til evig tid.
Jahves domme er sandhed, de er alle retfærdige.
De er mere kostbare end guld, end det reteste guld i mængde,
de er sødere end honning, end flydende honning.

5. Lowth: *De Sacra Poesi Hebræorum*, prælectio XIX samt Lowth: *Isaiah, A New Translation*, London 1778 (genoptrykt 1995), *The Preliminary Dissertation*, s. X-XI.
6. Lowth anvendte en række forskellige betegnelser på fænomenet parallelisme, fx *Sententiarum Parallelismus*, *Sententiarum Compositio*, *parallelismus membrorum*, *parallelismus* eller simpelt hen *parallela*. Først senere er *parallelismus membrorum* blevet dét akademiske standardudtryk.
7. Lowth: *De Sacra Poesi Hebræorum* (1775), prælectio XIX, s. 257-58.

Altså, en række parallelle linier, som er opbygget på samme måde. Når det gælder synonyme og antitetiske parallelismer, er det altså indholdet, det semantiske, der er afgørende, ved syntetiske parallelismer er det formen. Så vidt Robert Lowth.

Den klassiske forståelse af parallelismer

Lowths klassificering har holdt sig op til vore dage og benyttes stadig. Men med en enkelt forskydning: Hvor Lowths syntetiske parallelisme er bestemt af form, har man siden hen forskudt definitionen, så det ligesom ved de første to typer af parallelismer er det semantiske, der er afgørende. Det kan man læse i fx Gads Bibelleksikon: Ved syntetisk parallelisme menes, »at 2. linie viderefører og udfolder *indholdet* af 1. linie«. ⁸ Det er det, jeg vil kalde den klassiske forståelse af parallelismer.

Med til denne forståelse af parallelismens væsen hører, at de synonyme og antitetiske parallelismer opfattes som noget statisk. Det ligger allerede i fx betegnelsen »synonym parallelisme«. Den samme tanke udtrykkes to gange. Særligt tydeligt er det i Svend Holm-Nielsens introduktion til den poetiske litteratur i Bibelens Kulturhistorie: »Hvor yndet dette spil med parallelle udsagn har været, kan man se rundt omkring i den gammeltestamentlige poesi, hvor man næsten dynger parallelle vers op, uden at der bliver sagt noget nyt fra det ene vers til den andet.« ⁹ Den, der læser Salme 119 eller Jesus Siraks Bog, vil sikkert give Svend Holm-Nielsen ret. Men spørgsmålet er, om denne forståelse af parallelismer virkelig er træffende for parallelismen, *når den er bedst*. Er det virkelig den gode digters hensigt at udtrykke det samme to gange igen og igen? Kunne det tænkes, at parallelismen var mere raffineret end som så?

Nyere teorier vedrørende parallelismer

Ja, det mener James L. Kugel, Adele Berlin og andre. ¹⁰ Det, som er i fokus hos disse forskere, er de små, men somme tider signifikante forskelle mellem første og andet led af parallelismen. Det er dynamikken, og ikke det statiske, der er i fokus.

8. *Gads Bibelleksikon*, udgivet af Geert Hallböck og Hans Jørgen Lundager Jensen, København 1998, s.v. *poesi*. Min kursivering.

9. Svend Holm-Nielsen: »Den poetiske litteratur«, i: Svend Holm-Nielsen, Bent Noack og Sven Tito Achen (red.): *Bibelens Kulturhistorie*, bd. 2, København 1979, s. 13.

10. James L. Kugel: *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and its History*, New Haven 1981. Adele Berlin: *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington 1985. Robert Alter: *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985. Se endvidere Adele Berlin: »Parallelism« (med bibliografi) i: David Noel Freedman (red.): *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992.

Kugel har foreslået følgende formel: »A, and what's more, B.«¹¹ (Idet A betegner parallelismens første led, B det andet). B betegner altså noget mere end A. Men dette, og det er Kugel udmærket klar over, er en meget generel tendens og langt fra nogen regel. Det er et af forskningens resultater, at Lowths tre kategorier ikke holder. Kugel udtrykker det på denne måde: »Biblical parallelism is of one sort, 'A, and what's more, B', or a hundred sorts; but it is not three.«¹²

Hvordan de tre klassiske kategorier bryder sammen, kan man iagt-tage ved at analysere Sl 1,1 lidt nærmere:

Lykkelig den,
 som ikke går efter gudløses råd,
 som ikke står på synderes vej,
 og som ikke sidder blandt spottere,

De tre led er nok synonyme, og alligevel indeholder de en bevægelse: *går, står, sidder*, hvilket kan tolkes som en intensivering.¹³ Parallelis-men er for så vidt snarere syntetisk end synonym. Hertil kommer, at vers 1 står i kontrast til vers 2. Der er således også et element af anti-tetisk parallelisme på spil. Sl 1,1 kan altså betegnes synonym, synte-tisk eller antitetisk, alt efter hvilken synsvinkel man anlægger.

Salme 2

Som eksempel på hvilken betydning denne nye forståelse af paralle-lismens væsen har for læsningen af gammeltestamentlige tekster, har jeg valgt Salme 2.

Salme 2 begynder med en beskrivelse af de fremmede folkeslags oprør mod Jahve og hans Messias:

- (A) 1: Hvorfor er folkeslagene i bevægelse?
- (B) Hvorfor grunder folkene på det som er forgæves?

- (C) 2: Jordens konger stiller sig op,
- (D) fyrsterne lægger råd op sammen

mod Jahve
 og mod hans salvede.

11. Kugel 1981, s. 58.

12. Kugel 1981, s. 58.

13. Se hertil Kirsten Nielsen: »Overvejelser over de poetiske teksters funktion i Gammel Testamente«, i: *Collegium Biblicum Årsskrift 1997*, s. 9-23.

At folkeslag og folk er synonyme udtryk, er indlysende. Man ville da også traditionelt betegne vers 1 som en synonym parallelisme. Men egentlig er denne parallelismes led ikke særlig synonyme. Det er snarere således, at andet halvvers supplerer og beskriver det første: Folkene er i oprør (hører vi i første halvvers), men det er først i andet halvvers, vi får at vide, at det de har i sinde er umuligt. Jf. fig. 1.

Fig. 1:

Vers 1: A-B
 Vers 2: C-D

I andet vers beskrives oprøret fortsat med to parallelle led, men bemærk, hvordan disse led ikke blot forholder sig til hinanden (konger og fyrster er parallelle udtryk, jf. fig. 1), men også forholder sig til det foregående: »at stille sig op« er en videreførelse af den bevægelse, det oprør, der var i gang i vers 1, ligesom »at lægge råd op« er et parallelt udtryk til »at grunde« i andet halvvers af vers 1. Jf. fig. 2.

Fig. 2:

Vers 1: A B
 | |
 Vers 2: C D

Denne dobbelt-parallelisme er ikke bare et stilistisk raffinement. Fokus er først på folkene, dernæst deres konger. Hvis blot kongerne havde været nævnt, ville det ikke have været lige så effektivt. Som det står nu, får vi billedet af folkemasser, som er i bevægelse – under kongernes ledelse, dvs. det er ikke bare uregerlige folkemasser, der er tale om, det er folkemasser under ledelse, det er hære.

For at fuldstændiggøre billedet af, hvordan de fire halvvers er kædet sammen, har jeg også skematisk illustreret den kiasme, der befinder sig mellem verberne, idet vi først har en perfektum, så en imperfektum, så en imperfektum og perfektum, jf. fig. 3.

Fig. 3:

Vers 1: (A) perf (B) imperf
 X
 Vers 2: (C) imperf (D) perf

Da perfektum og imperfektum i denne sammenhæng faktisk udtrykker det samme,¹⁴ er det en nærliggende tanke, at tiderne eller aspekterne (hvad man nu vil kalde det) her er anvendt med et stilistisk mål for øje. Sådanne analyser af grammatisk parallelisme er noget, som især Adele Berlin har udforsket.

Så er der lige en struktur til: Folkene *grunder* på det, som er forgæves. Det verbum finder vi også i Sl 1,2, hvor den retfærdige grunder på Jahves lov. Hermed får vi en herlig kontrast mellem den retfærdige i Salme 1, som tænker på Jahves lov, og de gudløse, som tænker på oprør. Så er der tre verber tilbage i Sl 2,1-2: Af disse tre verber betyder det første »at være i urolig bevægelse«, det andet verbum »at stille sig op« (som en kriger til kamp), det tredje verbum »at slå sig sammen – at rådslå sammen«, nemlig i en רִד , en kreds, en rådsforsamling. De ugudelige kongers oprør skildres således som en bevægelse: De er i urolig bevægelse, de stiller sig op, de rotter sig sammen – en bevægelse, der ikke er meget forskellig fra den gudløses i Sl 1,1, hvor vi havde verberne *går, står, sidder*, jf. fig. 4.

Fig. 4:

Vers 1: A

|

Vers 2: C - D

Det vil sige, at både på det semantiske plan (fig. 1 og 2), det stilistiske (fig. 3) og på det intertekstuelle plan (fig. 4) er parallelismene i vers 1 og 2 knyttet vældig godt sammen på kryds og tværs, samtidig med at de indholder den for gode parallelismer så typiske dynamik. Folkenes oprør er et oprør

mod Jahve
og mod hans salvede (Messias)

At der skulle være tale om nogen intensivering her, er nok så meget sagt; men linien er signifikant nok, da den henviser til de to sfærer, som Salmernes Bog udspiller sig i, og som kongernes oprør er et oprør mod, mod himlen og mod dén jordiske magt, der er sanktioneret af himlen.

14. Jf. Gesenius' grammatik §106,2e anm.

V. 3: Lad os sprænge deres lænker,
og lad os kaste deres reb fra os.

Begge halvvers betyder naturligvis »lad os befri os«, og for så vidt er de synonyme. Men man kunne måske nok hævde, at rækkefølgen af de to halvvers indeholder en vis logik: Først sprænger man lænkerne, og dernæst kan man kaste de snærende bånd fra sig. Hvis man visualiserer v. 3 for sig, giver rækkefølgen af verber god mening.

V. 4: Han, som troner i himlen, ler,
Herren spotter dem.

Her er intensivering tydelig: »Han, som troner i himlen, ler...«. Læseren eller tilhører lades et øjeblik i tvivl om karakteren af latteren: Er det mon en mild, næsten overbærende latter (vi véd jo, at fjendernes anslag er omsonst); først i andet halvvers bliver første halvvers' udsagn præciseret. Eduard Nielsen oversætter verset:

Han, der troner i himlen, ler,
Herren hånler ad dem.¹⁵

Denne intensivering fortsætter i det følgende vers:

V. 5: Så taler han til dem i sin vrede,
og i sin harme forfærder han dem.

Altså: Jahve ler, han spotter dem, han taler til dem i sin vrede, ja, han forfærder dem i sin harme. Fire udtryk, der sammen betegner en vældig intensivering. Robert Lowth, og med ham gammeltestamentlere op til vore dage, vil betragte de to vers som to par synonyme parallelismer. Jeg håber, det nu er klart, at betegnelsen »synonyme parallelismer« er misvisende, og evt. kun kan bibeholdes som en meget foreløbig beskrivelse af fænomenet.

Efter det vældige crescendo i v. 4-5 kan man ikke være i tvivl om, at det følgende er vigtigt; det er da også Jahve, der taler:

V. 6: Jeg har indsat min konge
på Zion, mit hellige bjerg.

15. Eduard Nielsen: *31 udvalgte salmer fra Det gamle Testamente*, Frederiksberg 1990, s. 69.

Indholdsmæssigt er dette vers naturligvis uhyre vigtigt. Kongen på Zion er Jahves udvalgte. Forbindelsen mellem det himmelske og det jordiske er at finde i denne Messias.

Men formmæssigt er vers 6 måske ved første øjekast en skuffelse. Når det nu er første gang, Jahve kommer til orde i Psalteret, og vi véd, han er fnysende vred, så kunne man godt have ventet en længere svada formet i parallelismer – som Guds svar til Job i slutningen af Jobs Bog. Men vers 6 er ikke formet som de øvrige parallelismer i salmen; det parallelistiske element er her reduceret til en apposition i andet halvvers: »på Zion, mit hellige bjerg«. Men verset er et glimrende eksempel på, hvor elastisk parallelismen er: i vers 4-5 omfatter den i virkeligheden fire led (halvvers), i vers 6 et enkelt halvvers. Virkningsfuld er i hvert fald denne vekslen mellem den stærkt intensive struktur i vers 4-5 og det korte fyndige udsagn i vers 6.

V. 7: Jeg vil fortælle, hvad Jahve har besluttet:

Han sagde til mig:

»Du er min søn,
jeg har født dig i dag.«

Semantisk er

Jeg vil fortælle, hvad Jahve har besluttet:

Han sagde til mig:

én parallelisme, mens

»Du er min søn,
jeg har født dig i dag.«

er en anden parallelisme. Men sådan er teksten ikke stillet op i Biblia Hebraica eller i 1992-oversættelsen, muligvis af metriske grunde.¹⁶

V. 8: Bed mig, og jeg vil give dig folkene som ejendom
og den vide jord som arvelod.

En synonym parallelisme. Og dog: Den vide jord er et lidt mere favnende udtryk end folkene. »Jeg vil give dig folkene som ejendom, [ja, endog hele] den vide jord som arvelod.«

16. Mowinckel anfører i hvert fald »Han sagde til mig: Du er min søn« som et eksempel på den grundlæggende jambiske rytme i hebraisk digtning. Michélet, Mowinckel og Messel (udg.): *Det Gamle Testamente, bd. 4, Skriftene*, Oslo 1955, s. 23.

Vers 9 er interessant i vor sammenhæng. I DO lyder teksten:

Du skal knuse dem med et jernscepter,
sønderslå dem som pottemagerens kar.

Altså, en perfekt synonym parallelisme.
Verset lyder en anelse anderledes i Septuaginta:

Du skal vogte dem med et jernscepter,
sønderslå dem som pottemagerens kar.

Her kommer vi ikke uden om det hebraiske. Det hebraiske verbum, som indleder vers 9 har fire konsonanter: הַרְעֵם. Disse konsonanter er af masoreterne i den tidlige middelalder blevet vokaliseret, så de skal udtales: הַרְעֵם, du skal knuse dem, af verbet רָעַע. Septuaginta læser her *πομπανείς*, »du skal vogte«, hvilket forudsætter nøjagtig de samme konsonanter, men vokaliseret lidt anderledes, nemlig הַרְעֵם, det vil sige, at konsonanterne opfattes som en form af verbet רָעַע. Altså, masoreterne og Septuaginta-oversætterne har læst nøjagtig samme konsonanttekst. Hvad skal vi så vælge, når vi oversætter? Hvad er den bedste forståelse af konsonantteksten? Her har man hidtil oftest valgt at følge masoreterne, fordi deres læsning efter den klassiske forståelse af parallelismens væsen gav den bedste parallelisme, dvs. den højeste grad af synonymitet mellem de to halvvers. Når man imidlertid er blevet opmærksom på det dynamiske i parallelismen og ser, hvordan det behersker de fleste parallelismer i fx Salme 2, er det temmelig oplagt, at Septuagintas læsning er en anelse bedre:

Du skal vogte dem med et jernscepter,
[ja, du skal endog] sønderslå dem som pottemagerens kar.

Ligesom karakteren af den guddommelige latter kun gradvis, men derfor også så meget mere effektivt, kommer til udtryk i vers 4, således udfoldes også karakteren af Messias' herredømme gradvist:

Du skal vogte dem med et jernscepter,

Det lyder måske nok truende¹⁷, men først i andet halvvers fuldbyrdes billedet af magtudøvelsen:

17. »At vogte« bruges på hebraisk sædvanligvis om dem, man beskytter (fårene, Israel), men kan også benyttes om dem, man beskytter mod. Det er i den sidste betydning verbet bruges i Sl 2,9. Smlg. Mika 5,5.

du skal sønderslå dem som pottemagerens kar.

Dermed får scepteret eller staven (det hebraiske ord betyder begge dele) også en tredobbelt betydning som magtsymbol, hyrdestav og som våben.

V. 10: I konger, vær nu kloge,
tag imod råd, I jordens dommere.

Vers 10 har jeg ikke mange kommentarer til. Om der her er tale om en intensivering fra A til B, eller om de to led ikke snarere er så synonyme, som det kan lade sig gøre, er vanskeligt at afgøre. Men en af mine pointer er også, at man ikke skal presse parallelismer i en prokrustesseng fx ved at hævde, at alle såkaldte synonyme parallelismer virkelig blot udtrykker det samme to gange *eller* ved at hævde, at alle parallelismer er dynamiske. Begge dele vil være at gøre vold på teksten. Og jeg medgiver gerne, at vi i vers 10 har en synonym parallelisme.

Vers 11 og 12 er uhyre interessante. Den hebraiske tekst lyder i direkte oversættelse:

Tjen Jahve i frygt
og fryd jer med bæven!
Kys sønnen, for at han ikke skal blive vred,
og I skal gå til grunde,
for hans vrede blusser hurtigt op.
Lykkelig enhver, som søger tilflugt hos ham.

Denne tekst giver ikke mening, hævder gammeltestamentlere sædvanligvis.¹⁸ »Tjen Jahve i frygt« er godt nok, men »fryd jer med bæven« duer ikke. Man kan ikke fryde sig, glæde sig, samtidig med at man ryster som et espeløv af angst. Det er simpelt hen noget vrøvl. Hertil kommer at »kys sønnen« er problematisk, fordi ordet er det aramæiske ord for søn, כִּרְּ og ikke det hebraiske בֵּן.

Dette berettiger til en konjektur, hævdes det. Jeg skal spare læseren for at redegøre for, hvordan man konjicerer, at én skriver ved en fejl har byttet rundt på nogle bogstaver og ord, og hvordan den næste skriver nærmest bevidstløst har skrevet den fejlagtige tekst af uden at have nogen idé om, hvad teksten i virkeligheden skulle betyde. Sum-

18. Konjekturen går tilbage til Alfred Bertholet: »Eine crux interpretum. Ps 2« 11f. i: ZAW 28 (1908), s. 58-59 og 193.

ma summarum er, at man gennem denne konjektur er kommet frem til følgende oversættelse med en god synonym parallelisme:

Tjen Herren i frygt!
 Kys hans fødder i rædsel!
 Ellers bliver han vred, og I går til grunde;
 for hans vrede blusser hurtigt op.
 Lykkelig hver den, der søger tilflugt hos ham. (Sl 2,11-12 – DO)

Vigtigt er det imidlertid, at denne konjektur ikke er bevidnet i de antikke tekstvidner. Jeg synes, der er grund til dvæle et øjeblik ved den overleverede tekst og overveje dens mening. Men det kræver en lille ekskurs.

Ekskurs. Den gammeltestamentlige salmebogs opbygning og indhold

Salmernes Bog indledes med en progerklæring, Salme 1, der slår fast, at den retfærdige skal det gå godt, mens de gudløse skal udryddes. Salme 2, som skal læses i umiddelbar forlængelse af Salme 1, beskriver et oprør mod den verdensorden, der er beskrevet i Salme 1, og Jahves salvede introduceres.¹⁹

Hermed har et vældigt drama taget sin begyndelse. (Og når jeg her og i det følgende taler om drama, mener jeg ikke et kultisk drama, men det narrative drama, der udspiller sig, når man læser Salmernes Bog i sammenhæng). Dramaet finder sted på to planer, det himmelske og det jordiske plan. Et begrænset antal aktørgrupper deltager:

På det guddommelige plan er der Jahve, de andre guder og nogle mytologiske uhyrer, som Jahve behersker.

På det jordiske plan er der to hovedgrupper: de gode og de onde. De gode er Israel, eller måske kun en kerne af Israel, nemlig de rigtig Jahve-tro. Denne gruppe har som sit overhoved kongen, som er Jahves salvede, Jahves statholder på jord. Disse retfærdige er omgivet af en stor skare af fjendtlige og gudløse mennesker, som betegnes med en række forskellige udtryk: fjenden eller fjenderne, de gudløse, de ugudelige, uretfærdige, undertrykkere, spottere, syndere, hovmodige osv. I virkeligheden er der tale om én stor grå masse: de andre, alle dem, der ikke hører til kredsen af Jahve-tro israelitter.

Der består et vist hierarki mellem de to verdener, den himmelske og den jordiske. Hierarkiet består i, at det himmelske er det primære. Jahve agerer og er hovedperson i begge verdener. Det erfarer vi allerede i Salme 3. I Salme 2 begyndte folkeslagenes oprør »mod Jahve og mod hans salvede«; det er stadigvæk situationen i Salme 3, hvor David, idealkongen, Messias eller slet og ret kongen klager over fjendernes styrke: »Jahve, hvor er mine fjender mange«. Men kongen opgiver i en vis forstand forsvaret og overlader det til Jahve:

19. Niels Peter Lemche: »Indledningen til Davids Salmer. Nye betragtninger vedrørende Salme 2«, i: Lone Fatum og Mogens Müller (red.): *Tro og historie. Festskrift til Niels Hyldahl*, Forum for Bibelsk Eksegese 7, København 1996, s. 142-151.

Du, Jahve, er mit skjold,
 min ære, den der løfter mit hoved.
 Jeg lagde mig og sov,
 jeg vågnede, for Jahve støtter mig.
 Jeg frygter ikke ti tusind krigere,
 der belejrer mig fra alle sider.
 Rejs dig, Jahve,
 frels mig, min Gud!
 For du har slået mine fjender på kinden
 og knust de ugudeliges tænder.
 Frelsen kommer fra Jahve. (Sl 3,4.6-8)

Dermed er linien lagt for resten af Psalteret. Det er Jahve, der bekæmper de gudløse; men så er det også Jahve, der får æren for fjendens overvindelse. Nu er Psalteret ganske vist temmelig tumultarisk i form af pludselige stemnings- og situationsskift; men der er dog en vis mening i galskaben: I begyndelsen af Salmernes Bog er klagesalmerne dominerende i antal, dvs, den kamp, der er indledt i Salme 2-3 fortsætter og er hård. Undervejs holdes der undertiden våbenhvile, fx i Salme 72 hvor idealkongen og hans fredsrige skildres. Men allerede i Salme 73 er den gal igen: »Gud er (ganske vist) god mod Israel og mod de rene af hjertet, men jeg var nær snublet.« siger salmisten, »for jeg måtte se de ugudeliges lykke«. Med andre ord, det går de gudløse godt, programerklæringen fra Salme 1 er endnu ikke ført ud i livet. Bedre går det, når vi kommer hen til tronbestigelsessalmerne i slutningen af 90'erne. Her tvinges folkeslagene til at bringe tribut til Jahve og kaste sig ned for ham som for en storkonge. Der er ikke mange klagesalmer efter Salme 100. Hymner og takkesalmer bliver de dominerende genrer – især henimod slutningen, hvor de fem sidste salmer både indledes og afsluttes med Halleluja. I takt med at lovsangen til Jahve tager til, forstummer fjenderne: Salme 145 rummer den smukke passage:

Alles øjne er rettet mod dig,
 og du giver dem deres føde i rette tid.
 Du åbner din hånd
 og mætter *alle skabninger* med det, de ønsker. (Sl 145,15-16)

Men nogle få vers senere præciseres budskabet:

Jahve beskytter alle dem, der elsker ham,
 men alle de ugudelige udrydder han. (Sl 145,20)

I Salme 148 opfordres hele skabningen til at lovprise Jahve:

Alle jordens konger og folk,
 alle jordens stormænd og dommere,

unge mænd og piger,
gamle og unge! (Sl 148,11-12)

En opfordring, som straks sættes i relief i Salme 149:

De fromme fryder sig i herlighed,
på deres leje bryder de ud i jubel.
Fra deres struber lyder hyldest til Gud,
i deres hænder har de tveæggede sværd,
så de kan hævne sig på folkene,
straffe alle folkeslagene
og lægge deres konger i lænker,
deres fornemme i fodjern. (Sl 149,5-8)

Det universalistiske lovsangskor bliver således hele tiden korrigeret af et mere partikularistisk verdenssyn.

På den baggrund kan Salme 150 »Det store halleluja« synges. Salme 150 og dermed hele Psalteret slutter med ordene: »Alle, der ånder, skal lovprise Jahve«. ²⁰ Dette er ikke udtryk for et håb om eskatologisk genrejsning af hele skabningen. Når salmisten kan sige: »Alle, der ånder, skal lovprise Jahve«, er det kun, fordi de ugudelige er udåndet undervejs. Der er ikke nogen apokatastasistanke i Salmernes Bog.

Salme 150 får således lov til at afslutte Salmernes Bog. Og dog: Septuaginta har lige én salme til, som handler om tvekampen mellem David og Goliat. Denne salme kommer, idet den runder Psalteret af, til at stå som et sindbillede på det, Salmernes Bog handler om: Kampen mellem den retfærdige og den store stygge ugudelige fjende – og udfaldet af denne kamp. Og nu er det ikke fordi jeg vil hævde, at Septuagintas slutning er den oprindelige slutning på Psalteret eller noget lignende, men den er psykologisk set en vældig god afsluttende bemærkning, fodnote eller epilog – og som netop er uden for nummereringen, jf. salmens overskrift: »Denne salme er skrevet af David selv og er udenfor nummereringen. Da han kæmpede ene mod Goliat.« ²¹ Karakteren af lovsangen til Jahves ære er vældig godt udtrykt gennem den synonyme parallelisme i Sl 149,6:

20. Jeg følger her Knud Jeppesens korrektion af traditionen og 1992-oversættelsen, som lyder »Alt, hvad der ånder, skal lovprise Herren.« Se Knud Jeppesen: »Alle der ånder skal lovprise Herren!«, i: Else K. Holt (red.): *Alle der ånder skal lovprise Herren!*, Frederiksberg 1998, s. 13-32.
21. Denne salme, sædvanligvis kaldet Salme 151, kendes også fra salmerullen fra Qumran, hule 11. Se hertil J. A. Sanders: *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11. Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*, bd. IV, Oxford 1965 s. 54-64, samt Florentino García Martínez: *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, 2. udg., Leiden 1996, s. 310.

Fra deres [de frommes] struber lyder hyldest til Gud,
i deres hænder har de tveæggede sværd (Sl 149,6)

Og nu kalder jeg den bevidst en synonym parallelisme. Den står blandt andre synonyme parallelismer: i alle de andre vers supplerer og illustrerer andet halvvers det første halvvers på en højst synonym måde. Det gælder også for vers 6: At hylde Jahve og at foranstalte etnisk udrensning er to sider af samme sag. Det er det, der udtrykkes i vers 6, en fortrinlig sammenfatning af hele salmen og af slutningen af Psalteret. Programmerklæringen fra Salme 1 er endelig blevet realiseret.

Tilbage til Sl 2,12:

Tjen Jahve i frygt
og fryd jer med bæven!

giver uhyggelig god mening. Det er lige præcis det, de ugudelige skal gennemgå, inden de går helt til grunde. Tag fx Salme 47:

Alle folkeslag, klap i hænderne,
bryd ud i jubelråb for Gud!
For Jahve, den Højeste, er frygtindgydende,
en mægtig konge over hele jorden.
Han lægger folkene under os,
folkeslagene under vore fødder.

Hvis vi lige et øjeblik ser situationen fra folkenes side, altså læser teksten *against the grain*: Hvorfor i alverden skulle folkene glæde sig over at blive underlagt Israel? Den hyldest, folkene skal præstere, er en hyldest i bæven. Der er ikke nogen frelse, som hedningerne kan glæde sig over.

»Tjen Jahve i frygt, og fryd jer med bæven« giver ikke alene god mening, det giver også en dynamisk parallelisme.

Salme 2 slutter med en opfordring om at underkaste sig gudssønnen og en påmindelse om alternativet:

- (A) Kys sønnen, for at han ikke skal blive vred,
- (B) og I skal gå til grunde,
- (C) for hans vrede blusser hurtigt op.
- (D) Lykkelig enhver, som søger tilflugt hos ham.

At kysse er her tegn på underkastelse, jf. Gen 41,40, hvor Farao siger til Josef: »Du skal styre mit hus, og hele mit folk *skal adlyde dig* (ordret: skal kysse på din mund). Kun tronen vil jeg have frem for dig« og

1 Kong 19,18: »Jeg vil lade syv tusind blive tilbage i Israel, alle dem, der ikke har bøjet knæ for Ba'al, og hvis mund ikke har kysset ham.« Vredemotivet nævnes i A og C, og i B og D gentages de to mulige skæbner, der var indholdet af Salme 1, endog med brug af de samme ord: אָבַד קָרָךְ (gå til grunde) i B, som alluderer til sidste linie af Salme 1, og אֲשֶׁרִי (lykkelig) i D, som er et ekko af første linie i Salme 1. Sl 1,1 og 2,12 danner således en inclusio, en variation af parallelismen. Et stærkt indicium på, at Salme 1 og 2 skal læses sammen, som Lemche har redegjort for andetsteds.²²

Hermed har jeg også gjort klart, håber jeg, at det at beskæftige sig med stilistiske detaljer og i det hele taget at studere Det Gamle Testamente på hebraisk ikke blot er noget for gammeltestamentlige feinschmeckere, men er noget, som har betydning for oversættelse og fortolkning af teksterne, og som derfor er en nødvendig del af det grundlæggende teologiske arbejde.

SUMMARY

The classical concept of parallelisms as belonging to one of three classes: synonymous, antithetic or synthetic parallelisms, is inadequate, as has been demonstrated by James L. Kugel and Adele Berlin. Parallelisms often contain a dynamic element, an element of difference between the first half-verse and the second half-verse. In this article, Psalm 2 is analysed from this point of view, which brings about important new interpretations. E.g. Bertholet's widely accepted conjecture of the verses 11-12 is shown to be superfluous; the Hebrew text makes perfectly good sense. The article also contains a lengthy excursus on aspects of the composition and theology of the Book of Psalms.

Keywords: Parallelism – Psalm 2 – theology of the Psalms – composition of the Book of Psalms – the enemies

22. Lemche 1996, s. 142-151.

Objectum fidei – Luthers nadverlære i systemteoretisk belysning

UNIVERSITETSLEKTOR CAND.THEOL.
CARSTEN PALLESEN

»– but the French every one of em' to a man, who believe in it, almost as the REAL PRESENCE, »That talking of love, is making it.« – I would as soon set about making black-pudding by the same receipt.«¹

Temaet for det følgende er Luthers forståelse af *objectum fidei* – troens genstand, som den kommer til udtryk gennem hans nadverforståelse. Hvad menes der med den såkaldte realpræsens, som knytter sig til ordene: *dette er mit legeme*? Dette spørgsmål skal belyses ud fra de teorier om kvasi-objektivitet og symbolsk generaliserede medier, som indgår i Niklas Luhmanns systemteori. Artiklen vil vise, at den tingslige udpegning af troens genstand og den dermed sammenhængende ubikvitetslære primært ses i et socialt perspektiv, hvor tingsligheden formidler socialiteten før sprogets og kontraktens intersubjektivitet. Det drejer sig derfor kun sekundært om en strid mellem en sproglig metaforisk overfor en førsproglig, fænomenologisk og ontologisk formidling. Systemteorien åbner for centrale perspektiver i Luthers tænkning, som den moderne diskussion ofte har afskrevet som førmoderne reminiscenser. Nadverlæren er i den forbindelse et paradigmatiske eksempel. Artiklen tager sit udgangspunkt i den moderne teologiske reception af Luthers nadverlære, hvor det systemteoretiske perspektiv hidtil ikke har været udfoldet eksplicit.

Luthers nadverskrifter har spillet en central rolle i striden mellem metafysisk fænomenologisk skabelsteologi og hermeneutisk eksistensteologi. Det har været omstridt, hvorvidt realpræsensen bæres af en religiøs ontologi, eller om den snarere drejer sig om nadverens performative og metaforiske karakter. Det første har været hævdet af Erwin Metzke og K.E. Løgstrup og det andet af eksempelvis Eberhard Jüngel og Jan Lindhardt. Overfor disse opfattelser, som alle

1. Sterne, Lawrence: *Tristram Shandy* (1759-1757) Boston 1965, Vol IX chapt. 18, 486. Om dette værk skriver Dietrich Schwanitz: »Alles im allen ist *Tristram Shandy* einer der bizarrsten, intelligentesten und witzigsten Romane, die je geschrieben wurden ... und ist in seinem ganzen Zuschnitt nach eine vorweggenommene Illustration der Systemtheorie von Niklas Luhmann, der derzeit modernsten Gesellschaftstheorie im Angebot.« Schwanitz, Dietrich: *Bildung. Alles, was man wissen muss*, Eichborn, Frankfurt/M. 1999, 257.

rummer berettigede synspunkter, vil jeg forsøge fremdrage den sociale dimension i Luthers nadverlære. I den aktuelle økumeniske debat bliver Luthers tidligste nadvertekster ofte fremhævet for deres betoning af Kristi legeme som menighedens fællesskab, mens det beklages, at Luther i sine senere skrifter helt synes at udelade denne metaforiske betydning af nadveren. I lyset af Luhmanns systemteori åbner der sig et andet perspektiv på Luthers nadverskrifter efter 1526.

Metzkes Luthertolkning, som Løgstrup overtager, er blevet gendrevet af Peter Widmann i en forfriskende nylæsning af Luthers skrift *Vom Abendmahl Christi* fra 1528, som nok anerkender Luther som analytisk tænker, men helt ignorerer hans systematiske for ikke at sige systemteoretiske potentiale.² Widmann tilslutter sig Erik Kyndals opfattelse af, at debatten om realpræsens og ubikvitet har overskygget det egentlige sigte i Luthers sakramentsforståelse, men hverken Kyndal eller Widman giver nogen tilfredstillende redegørelse for Luthers begreb om *objectum fidei* og den dermed sammenhængende forståelse af det sociale, herunder af kirken. Luther afviser i sine senere nadverskrifter »Kristi legeme« som metafor for kirken. Der sker en markant vending fra en metaforisk kristologi (og ekklesiologi), som var bærende for hans tidligste nadverskrift, til en realpræsens. Den er imidlertid fortsat metaforisk, men nu i en mere afgrænset betydning, som i det følgende søges beskrevet med teorien om kvasiobjektivitet hos Luhmann.

Kyndal og Widmann afskriver denne vending fra det subjektive til det tingslige hos Luther som en førmoderne anakronisme, der hverken kan forsvares eksegetisk eller systematisk. Heri kan de ganske vist have ret, hvad angår Luthers spekulative udredninger af ubikviteten, men ikke hvad angår det mest afgørende, nemlig at fastholde trosgenstanden som et socialt objekt. Det er konstituerende for menigheden på en måde, som i høj grad giver mening i en moderne systemteoretisk samfundsbeskrivelse. Widmann kommer ikke ind på dette spørgsmål, da hans sigte begrænser sig til at gendrive Metzke og derigennem give et korrektiv til Løgstrup og det, han ser som en modernitetskritisk fascination af Luther. Den systemteoretiske forståelse af realpræsensen bliver til gengæld en relevant udfordring til Kyndals ekklesiologiske og økumeniske tilgang til nadverlæren. I denne kontekst findes nemlig en forståelse af kirke og menighed som et indforstået »vi«, et fællesskab af ligesindede, som beror på en konsensus

2. Peter Widmann: »Erwin Metzkes Luthertolkning – gendrevet« i: *Verbum Dei - Verba ecclesiae F.S. til Erik Kyndal*, Det teologiske Fakultet, Aarhus 1996, 145. Erwin Metzke: »Sakrament und Metaphysik« (1948) i: *Coincidentia Oppositorum*, Witten 1961. K.E. Løgstrup: *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysik IV*, 59ff.

eller på en kontraktlig overenskomst. Denne forståelse af det sociale diskvalificerer alt det i Luthers nadverlære, som Luther selv lagde afgørende vægt på, nemlig realpræsensen knyttet til ordene: »Dette er mit legeme«. Det afvises som udtryk for Luthers inkompatibilitet med det moderne eller som en ikke overvundet rest af nominalisme og af en dermed sammenhængende skærpet bevidsthed om kontingens. Men denne fragmentering af et mere »organisk« (grundtvigiansk) menigheds- og nadversyn, som sker i Luthers sene nadverlære, forekommer heroverfor at hænge sammen med en radikalt anden forståelse af spillet mellem det sociale generelt og menighedens fællesskab og trosgenstanden i særdeleshed. Denne positions modernitet og teologiske aktualitet aftegner sig i lyset af Luhmanns teori om det moderne samfund.

Udgangspunktet for Luthers nadverlære er ikke en særlig interesse i sakramenternes mysterium.³ Han regner heller ikke realpræsensen for nødvendig til frelse, men som et middel blandt flere, som er indstiftet til at meddele tilsagnet om retfærdiggørelsen.⁴ Sakramentsforståelsen blev først vigtig i opgøret med Karlstadt, Zwingli og Oekolampadius, der med deres symbolske og figurative nadverforståelse drager nadvertekstens klarhed i tvivl. Tekstens klarhed er et første formelt kriterium for eller kendetegn ved *objectum fidei*. Problemet med figuren og symbolet er, at de i Luthers øjne opløser den klare tekst i subjektive tydinge. Sværmerne skaber et problem af noget, som ikke burde være problematisk, fordi evangelieførståelsen ikke gør en bestemt opfattelse af nadveren til en salighedssag.⁵ Et andet udslag af sværmerens subjektivisme er deres forståelse af menigheden som et fællesskab af ligesindede. Troen bestemmes herved på en vilkårlig psykologisk måde, hvilket for Luther er en værre anmasselse end den katolske transsubstantiationslære. Luthers bestemmelse af *objectum fidei* i sakramenterne indeholder et modtræk imod dette og er derfor væsentlig for spørgsmålet om det sociale og det personale. Han hævder nemlig troens genstand som *res et verba externa* overfor den uformidlede åndeliggørelse, der ikke formår at skelne mellem det personale og det sociale. I understregningen af de ydre ting og ords

3. Peter Widmann: »Erwin Metzkes Luthertolkning – gendrevet«: *Verbum Dei – verba ecclesiae F.S. til Erik Kyndal*, Det teologiske Fakultet, Aarhus 1996, 135 ff.
4. Peter Widmann: »Erwin Metzkes Luthertolkning – gendrevet«: *Verbum Dei – verba ecclesiae F.S. til Erik Kyndal*, Det teologiske Fakultet, Aarhus 1996, 146.
5. Peter Widmann: »Erwin Metzkes Luthertolkning – gendrevet«: *Verbum Dei – verba ecclesiae F.S. til Erik Kyndal*, Det teologiske Fakultet, Aarhus 1996, 148.

primære og bærende betydning ligger flere ting: for det første begrebet om tekstens ydre klarhed, for det andet et begreb om en fælles verden, hvor troens sager og ting ses i relation til en mere omfattende verdslig socialitet. Kritikken af sværmernes vilkårlige omtydninger af ordene »dette er mit legeme« påberåber sig hverken en tekstfundamentalisme eller en ahistorisk religiøs ontologi. Den sker ud fra en »objektiv« tydnings- og formidlingssammenhæng.⁶

Luthers samfundsforståelse er for et første blik førmoderne, men det rummer i kraft af sin kristologiske horisont en række selvrelative-
rende distinktioner, der er uforenelige med den metafysiske ordentænkning, som Luther i øvrigt bekæmper overalt ikke bare i teologien. Med sin teoretiske beskrivelse af samfundet peger Luther frem imod et moderne decentreret samfund. Denne kontinuitet mellem Luther og den moderne tid ser Hegel som en forudsætning for sit eget forsøg på i en moderne kontekst at give en mere konkret historisk begrundelse af det sociale og dets institutioner og organisationer end eksempelvis Kants abstrakte forståelse af moral og fornuft, der lader det sociale være begrundet i subjektet. Forudsætningen for at hævde et sådant evolutionært perspektiv fra Luther over Hegel til Luhmann kræver – snarere end velvillige læsere – først og fremmest evnen til at kunne iagttage sociale former og strukturer over lange tidslige forløb. Dertil har tænkningen dannet distinktionen mellem teori og empiri. Teorien tænkes at kunne se noget, som ikke fremtræder empirisk. Som vilkår for en legitim tilknytning til tænkere som Luther kræves en abstraktionsevne på niveau med Hegel eller Luhmann, der formår at skelne mellem læren på den ene side og den historiske og sociale praksis på den anden.⁷

6. Ordet »objektiv« bruges her som hos Hegel, hvor »objektiv ånd« stikordsagtigt betegner det sociale i en omfattende betydning til forskel fra »subjektiv« og »absolut« ånd. Det objektive er et væsenstræk ved det almene og verdslige. Med udarbejdelse af den objektive ånds sfærer og formidlinger vil Hegel overvinde begrænsningerne ved den moderne kontraktteoretiske samfundsforståelse fra Hobbes til Kant. De går ud fra en atomistisk opfattelse af individerne som oprindeligt adskilte størrelser, der først gennem en fornuftig kontrakt slutning overvinder naturtilstandens kaos.
7. Spørgsmålet om, hvad teorien (læren) nytter i praksis, er uberettiget. Heroverfor henviser Luhmann til, »dass die Gegenüberstellung von Theorie und Praxis keine historischen Wurzeln hat, sondern verhältnismässig neuen Datums ist, wahrscheinlich 19. Jahrhundert. Vorher hatte man Theorie und Praxis getrennt unterschieden: Theorie als Fernwissen von Alltagswissen und Praxis von Poiesis, das heisst von der Herstellung von Werken.« Niklas Luhmann: »Schluss. Theorie und Praxis«. *Organisation und Entscheidung*, Westdeutscher Verlag, Opladen 2000, 473.

Luther skelner eksempelvis principielt (teoretisk eller læremæssigt) mellem trosfællesskabet på den ene side og det verdsligt - sædelige fællesskab og dets ordner på den anden. Hermed henviser han til en virkelighed, der erfares af enhver, der har øjne i hovedet: der er åbenlyst ikke mange kristne, de kender ikke hinanden eller sig selv, men er som én af tusinder. De kan ikke være bærende for hverken samfundet eller kirken. Luther omtaler karakteristisk nok de kristne i tredje person: de lader sig ikke bringe ind under moralens fællesnævner. Retfærdiggørelseslærens forhold til moralen er kendetegnet ved en særlig asymmetri. Den tilspidser sig i et meget abstrakt distinktionsprincip, nemlig mellem loven og evangeliet, der udgør flydende termer i en dynamisk proces. Dette skærper forskellen mellem den personale og den sociale dimension af *objectum fidei*, som ifølge Luther går tabt i sværmernes sammenblanding af kærlighedens sædeligt-moralske orden med troens sfære og sag. Luthers distinktioner mellem ydre og indre og mellem tro og kærlighed er særdeles flydende og må derfor tænkes gennem en nutidig begrebsliggørelse af sagen.

Det centrale sociale perspektiv af objektiviteten i Luthers nadverlære fremgår først og fremmest af Luthers store og afsluttende indlæg i striden fra 1528 og af den efterfølgende gennemgang af trosbekendelsen. Det er bemærkelsesværdigt, at han i denne opsummering af hovedindholdet ikke med et ord nævner realpræsens eller ubikvitet, hvad Widmann gør opmærksom på.⁸ Men denne bekendelse er ikke desto mindre *objectum fidei* i betydningen *fides quae creditur*. Den kan sammenholdes med den særlige betydning af *objectum fidei* i sakramenterne, hvor den går på Kristi virkelige tilstedeværelse (realpræsens) i vin og brød. Det sidste kan betragtes som en sidefløj af den centrale betydning af begrebet *objectum fidei*, nemlig bekendelsens regnskabsaflæggelse for troens hovedindhold. Konkretiseringen af *objectum fidei* i nadverelementerne er udtryk for den kommunikationsteoretiske indsigt: at det ydre ord kommer før det indre, som er blevet centralt i den filosofiske hermeneutik og systemteorien overfor en ældre psykologisk og historisk hermeneutik. Luthers implicite kommunikationsteori giver sig af den centrale figur i hans kristologi, som kaldes idiom-kommunikation. Hermed betegner han den fuldstændige og gensidige udveksling af guddommelige og menneskelige egenskaber i Kristus. Den er et hermeneutisk modtræk imod en dualistisk forståelse af tonaturlæren. Heroverfor udgør kristologien og treenhedslæren paradoksale selvreferentielle figurer, som ifølge

8. Peter Widmann: »Erwin Metzkes Luthertolkning – gendrevet«: *Verbum Dei – verba ecclesiae.F.S. til Erik Kyndal*, Det teologiske Fakultet, Aarhus 1996, 137.

Luhmann foregriber den semantik, der gør sig gældende i det moderne samfund.⁹ De sociale systemers autopoiese foregribes med andre ord af de kognitive strukturer, som kendes fra gudsbegrebet, idet selvreferencen udtrykker enheden i en forskelliggørende proces på nye mere adækvate måder i forhold til en forandret omverden. Religionens særlige semantiske ydelser er ifølge Luhmann, at den repræsenterer verden som enhed i verden, der som følge af evolutionen bliver stadigt mere uensartet.

Alles in allem wird so eine *noch einheitliche* Weltbeschreibung mit *hoher Inkonsistenzbewältigung* erreicht. »Diversitas« liegt in der Absicht Gottes, ist geradezu ein Merkmal der Perfektion. Und erst der Buchdruck dramatisiert die Erfahrung, wie stark diese Inkonsistenzen auch in die Gotteslehre selbst, auch auf die Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung zurückwirken.¹⁰

Objectum fidei i Luthers nadverlære – historisk baggrund

Begrebet *objectum fidei* kan belyses ud fra udviklingen i Luthers nadverlære fra 1519 til 1528. Man kan ifølge Kyndal, som jeg her trækker på, opdele denne udvikling i tre faser.¹¹

En første upolemisk fremstilling finder man i Luthers sermon fra 1519 *En sermon om Kristi hellige, sande legemes højværdige sakramente og om broderskaberne*. Den afløses allerede et halvt år senere af den anden fase, som med skriftet *En sermon om Det nye Testamente, d.v.s. om den hellige messe* indleder hans generalopgør med den katolske sakramentlære, som udfoldes i *De captivitate Babylonica*, også fra 1520.

Den tredje fase, som kaldes den store nadverstrid, indledes med skriftet imod Karlstadt *Wieder die himlischen Profeten* 1523/1524. Den afsluttes for Luthers vedkommende med det store nadverskrift: *Om Kristi nadver. En bekendelse* 1528.

Udtrykket *objectum fidei* stammer fra denne sidste fase fra en tekst med titlen, *Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi* fra 1526. Teksten er et svar på Karlstadts kritik af Luthers realpræ-

9. »Rückblickend erscheint es daher so, als ob die Gesellschaft am Gottesbegriff nur trainiert hätte mit dem ungeplanten Nebeneffekt, den Eintritt in die moderne Welt semantisch vorzubereiten.« Niklas Luhmann: »Kontingenz als Eigenwert der modernen Gesellschaft« : *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1992, 114.
10. Niklas Luhmann: »Kontingenz als Eigenwert der modernen Gesellschaft« : *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1992, 115.
11. Erik Kyndal: *Nadverlære og nadverfællesskab*, GAD, København 1984, 17f.

senslære. Karlstadts afvisning af Luthers realpræsентiske forståelse havde vundet gehør hos Zwingli og Oekolampadius.

I indledningen til denne tekst, siger Luther, at striden om messen hidtil har drejet sig om den rette brug af messen (troen, som begærer og tilegner sig sakramentet), men at tiden nu er inde til at tale om *objectum fidei*: selve det vi tror på.¹² Denne terminologi må ses på baggrund af Luthers distinktion mellem tegnet og brugen i de tidlige sakramentsskrifter.¹³ Tegnet, som er vandøsning for dåbens vedkommende, måltidet, brødet og vinen for nadverens, stilles overfor brugen eller nytten af de ydre tegn og ord. Her drejer det sig om opgøret med misbrugen af messen som en god gerning, der virker automatisk (ex opere operato) uafhængigt af troen, og som derfor kan købes og sælges og praktiseres uden menighedens tilstedeværelse. I de senere skrifter er adressaten ikke længere Rom, men sværmerne, som i Luthers øjne fornægter *objectum fidei*.

Den ny front begrunder så en ny prioritering i opbygningen af sermønen, hvor Luther først behandler indstiftelsesordenes første led: »Dette er mit legeme« og dernæst det andet led: »givet og udgydt for jer til syndernes forladelse«¹⁴.

Kyndal og mange nutidige teologer fremhæver den tidlige fase som den mest perspektivrige for en aktuel nadverforståelse. Den særlige realpræsентiske forståelse af brødet og vinen som Kristi sande legeme og blod og den dermed sammenhængende tilsigelse af syndernes forladelse står nemlig i dette skrift sammen med en række andre motiver og overførte betydninger af udtrykket Kristi legeme. Det er et symbol på et åndeligt fællesskab med »Kristus og alle hans hellige« og et løfte om den evige salighed. Nadverens måltidsfællesskab og dets elementer er her også et tegn på fællesskabet, idet Luther fremhæver dets sociale, etiske og eskatologiske aspekter.

Karakteristisk for denne første fase er også, at Luther med henvisning til Augustin fremhæver det tredje punkt, troen, som det vigtigste forud for tegnet.

Det nye i den anden fase, opgøret med den katolske messe, består ifølge Kyndal i, at Luther nu lader indstiftelsesordene stå i centrum på

12. Erik Kyndal: *Nadverlære og nadverfællesskab*, GAD, København 1984, 30, 33.

13. Jf. Katekismens spørgsmål 1. Hvad er et sakramente? og 2. Hvad nytter en sådan spisen og drikken? Dette kan gengives med distinktionen mellem *fides qua creditur* overfor *fides quae creditur*. *Fides quae creditur* går på genstanden, sagen, mens *fides qua creditur* går på troen som en subjektiv tilegnelse og nytte.

14. Erik Kyndal: *Nadverlære og nadverfællesskab*, GAD, København 1984, 30.

bekostning af de motiver og billeder, der tidligere understregede fællesskabets sociale og eskatologiske perspektiver.

Luther polemiserer imidlertid hverken imod, at messen bliver celebreret på latin eller imod den skik, at man fremhviskede nadverordene. Luthers kritik retter sig først og fremmest imod, at nadverens betydning var blevet fortiet i den kateketiske undervisning og oplysning om nadveren for lægfolk. Artiklen om nadveren blev nemlig ifølge Ebh. Grötzingers forbigået i tavshed i den gængse kateketiske litteratur og i undervisningen.¹⁵

Hverken det forhold, at nadveren kun uddeltes under en skikkelse (at kalken forbeholdtes præsten) eller transsubstantiationslærens spiller nogen central rolle som genstand for Luthers kritik. Heller ikke tilbedelsen af hostien, som var en udbredt skik, er nogen anstødssten for Luther. Tværtimod forsvarer han sin egen og andres praksis med at tilbede hostien – som et kvasi-objekt.

Luthers bemærkning om, at tiden nu er inde til at tale om *objectum fidei*, indleder den tredje fase, opgøret med sværmerne. Her betegner dette udtryk simpelthen det første led i indsættelsesordene: *Dette er mit legeme*. Til denne formale betydning af *objectum fidei* knytter sig en særlig betydning, idet ordet legeme knyttes til brødet og til en forståelse af et realpræsentsk nærvær. Denne betoning af realpræsensen sker i fuld bevidsthed om at det andet led: *givet og udgydt for jer til syndernes forladelse*, fortsat er uendeligt meget større. Realpræsensen befinder sig på det objektive niveau, som relativiseres af den absolutte betydning, men som netop i spillet med det absolutte fortjener en særlig opmærksomhed.

Kritik af Luther

I de to efterfølgende store nadverskrifter af Luther fra 1527 og 1528 drejer striden sig altså om *objectum fidei* i en tilsyneladende meget snæver betydning. Luthers fokusering på realpræsensen medfører en betydelig nedtoning af nadveren som måltidsfællesskab og dermed af nadveren som et billede på fællesskabet og dets eskatologiske perspektiver. Denne fremhævelse af identiteten mellem brødet og ordene: *dette er mit legeme*, opfatter Kyndal ikke blot som en beklagelig individualisering, men også som en tingsliggørelse af den personale relation til Kristus.

På den ene side accepterer Kyndal selv et aspekt af realpræsensen, men på den anden side tager han afstand fra: »at den legemelige spisen af brødet medindeholder en »legemlig spisen af Kristi legeme«. På dette punkt siger Kyndal fra overfor Luther.

15. Ebh. Grötzingers: *Luther und Zwingli*, Zürich/Köln, 1980, 321ff.

Vi må:

indrømme, at der her foreligger en forståelse af nærværet, som *vi* ikke er i stand til at tænke i personale kategorier, og at vi derfor må være frie til at tænke anderledes om det, netop for at fastholde bekendelsen til den personale relation til Kristus i dette måltid.¹⁶

Kyndal og Widmann mener altså, at Luthers nadverlære er passé på de punkter, som Luther selv anså for at være afgørende. Man anser den for at være præmoderne og eksotisk, og hverken konsensus- eller sandheds-*fähig*. Metzke og Løgstrups aktualiseringsforsøg betegnes som en dragnings imod det eksotiske, en længsel efter noget autentisk, individuelt, som kan være holdepunkt for identiteten: »Metzkes tolkning beror på en upræcis læsning af Luthers teologiske argumentation og forveksler derfor nadveren med eleusinske mysterier.«¹⁷

Widmann foretager samtidigt en nylæsning af Luther. Han peger på, at Luthers argumentation og gendrivelse af modstanderne er mere formal sproganalytisk og logisk, end det er fremgået af den moderne diskussion. Han vil ikke vide af den fænomenologiske, hermeneutiske og systemteoretiske tydningsproblematik hos Luther. Widmann interesserer sig heller ikke for den sociale dimension i det tingsligt formidlede nærvær. Ligesom Luther giver en filosofisk fortolkning af ubikvitetslæren, kan man sige, at hans forståelse af fællesskabet/menigheden er en almen filosofisk forståelse, og ikke en specifik teologisk. Netop disse filosofiske perspektiver er for Widmanns analytiske tilgang forældede. Han synes at afvise alle reflektive teoriers relevans i forbindelse med Luthers teologi som irrationalisme. Widmanns kritik er tankevækkende, fordi den ikke går ud fra, at der er noget berøringspunkt mellem nutidens og Luthers tænkning, hverken metafysisk, logisk eller sprogfilosofisk. At Luthers tænkning i enhver henseende er forældet, er den konklusion, som Widmann synes at drage ud fra en grundig gennemgang af Luthers historiske og teologiske kontekst.

Det oversete systemteoretiske perspektiv i Luthers argumentation

Realpræsensen udelukker for Luther, at ordene: *Dette er mit legeme* er en metafor for kristenheden eller kirken forstået som *corpus Christi*. Herom siger Luther:

16. Erik Kyndal: *Nadverlære og nadverfællesskab*, GAD, København 1984, 165.

17. Peter Widmann: »Erwin Metzkes Luthertolkning – gendrevet«: *Verbum Dei – verba ecclesiae.F.S. til Erik Kyndal*, Det teologiske Fakultet, Aarhus 1996, 145.

Men skal »legeme« også være en virkelig talefigur, må det betyde Kristi åndelige legeme, som er kristenheden. Så ville teksten kort sagt lyde således:

»Det brød, vi bryder, er en åndelig uddeling af den kristne kirke« med den betydning, at hvor dette brød bliver brudt, der bliver den kristne kirke delt ud – og der ville kunne komme mange flere horrible ting ud af det.«¹⁸

De horrible konsekvenser er, at nadveren bliver en selvfoedringsmaskine, hvor menigheden spiser sig selv. Her er det igen distinktionen mellem tro og kærlighed, der ligger bag. Derfor afviser Luther også overalt og konsekvent at lade den symbolske tale om Jesus som livets brød i Johannesevangeliet kap 6 spille nogen rolle for nadverforståelsen. Han lægger dermed afstand til kirkefædrene og Østkirken, som hovedsageligt bygger på brødmetaforen i Johannes 6.¹⁹ Dette er et led i Luthers af-figuralisering af nadveren. Bag den ligger et opgør med en normativ fællesskabstænkning, der overser socialitetens bærende, transmoralske formidlinger, og som derfor tænker sig selv som en selvfoedringsmaskine. Udtrykket for den type organisations-tænkning er hos Luhmann »trivialmaskiner«. Den førmentale formidling gennem organisationer og sociale strukturer kan heroverfor bedre beskrives og fastholdes ved hjælp af systemteoriens teser om kvasiobjektivitet og symbolsk generaliserede medier.

Luther argumenterer for sin egen ikke-trivielle forståelse af fællesskabet ud fra Paulus' udsagn om, at fællesskabet om velsignelsens kalk er ligeså konkret som hedningernes fællesskab om afgudsofferkød, idet begge slags fællesskaber er tingsligt og sagligt formidlede: »Velsignelsens kalk, som vi velsigner, er den ikke fællesskab om Kristi blod? Det brød, som vi bryder, er det ikke fællesskab om Kristi legeme?« (1 Kor 10,16). Dette fællesskab om kalken er hverken symbolsk eller åndeligt. Paulus taler i de efterfølgende vers (1 Kor 10,20) om hedningernes fællesskab med onde ånder, som er formidlet ved ofringer. I Luthers udlægning:

18. Luther: *Om Kristi nadver. Bekendelse 1528*, Credo, København 1994, 313-314. »Sol aber leib hie auch ein recht tropus sein, so mus es den geistlichen leib Christi heissen, welcher ist die kirche. Und wurde der text ynn summa also stehen: Das brod, so wir brechen, ist eine geistliche austeilung der Christenheit, auff die meynung: Wo dis brod wird gebrochen, da wird die Christenheit ausgeteilet, Un viel grewlicher grewel wurden mehr folgen.« WA 26, 289
19. Peter Widmann: »Erwin Metzkes Luthertolkning – gendrevet«: *Verbum Dei – verba ecclesiae F.S. til Erik Kyndal*, Det teologiske Fakultet, Aarhus 1996,147.

Den der spiser offeret til Djævelen har et fællesskab med ham. Dette er sandelig et konkret fællesskab ... Det er lige som vi kunne sige, både værdige og uværdige har del i fællesskabet med Gud, når vi modtager Kristi legeme på konkret vis ... Er det ikke tydeligt nok, at Djævelens bord er noget konkret? Derfor må fællesskabet om det eller deltagelsen i det sandelig også være noget konkret, lige så vel som Herrens bord må være noget konkret og fællesskabet med ham af konkret art.²⁰

Luther giver også andre eksempler på, at et fællesskab er konstitueret ved en genstand eller en sag, og at et rent »åndeligt fællesskab« derfor er en »uting«:

En fælles ting er noget mange har gavn af, en fælles brønd, en fælles gade, en fælles mark, eng, skov, ild osv. I skriftstedet her (nemlig: »*det brød vi bryder er fællesskabet om Kristi legeme*«, min tilføjelse) kan det ikke betyde fællesskabet om troen i hjertet, for ordet taler om det fælles gode, man skal modtage og nyde som f.eks. brød og vin (...). Nu er det ikke kun de værdige, der nyder dette brudte brød, men også Judas og de uværdige, for *brødet brydes blandt onde og gode*. Det er ikke muligt, at de sidstnævnte kan nyde det på åndelig vis, for de har hverken ånd eller tro, og Kristus har kun ét legeme. Skal nu de uværdige nyde dette legeme og have del i det i et indbyrdes fællesskab, må det ske på en konkret og ikke åndelig måde (...). Da nadveren ikke kan nydes som et *symbol*, et *tegn* eller et billede, fordi der hverken er noget symbolsk eller noget tegn i den, må Kristi sande legeme nødvendigvis være konkret til-

20. Luther: *Om Kristi nadver. Bekendelse 1528*, Credo, København 1994, 320-321; »Wer teuffels opffer isset, der ist ynn der gemeinschaft des teuffels, Das ist ia eine leibliche gemeinschaft, (...) gleich wie wir möchten sagen, das, wirdigen und unwirdigen, ynn der gemeinschaft gottes sind, wenn wir christus leib empfahen leiblich, denn wir geniessen und sind teilhaftig leiblich des leibs Christi, der ein gottes opffer und gott geopffert ist... Ist das nicht klar gnug, das des teuffels tisch ein leiblich ding ist? So mus ia die gemeinschaft odder teilhabung desselbigen auch leiblich sein, so wol als des herrn tisch leiblich und seine gemeinschaft leiblich sein mus. Denn wir müssen nicht so grob verstehen, das wir hier am diesen ort des teuffels gemeninschaft wollten also verstehen, das man des teuffels selbs geniesse odder teilhaftig ist on eusserlich leiblich ding,... « WA 26, 493.
21. Luther: *Om Kristi nadver. Bekendelse 1528*, Credo, København 1994, 316-317; »Denn gemeyn ding heisst, des viel ynn gemeyn ge-

stede i det brød, vi bryder, og de uværdige må nyde på konkret vis, da de ikke kan gøre det åndeligt.²¹

Det vil sværmerne ikke anerkende, siger Luther: »Ved ordet »fællesskab« stritter sværmer-ånden imod igen, fordi han vil gøre det til et åndeligt fællesskab, der kun findes hos de fromme.«²² Ifølge Luther er fællesskabet med Djævelens bord og fællesskabet med Herrens begge ligeværdige eksempler på, hvad man overhovedet skal forstå ved et fællesskab. Det understreges netop af, at Judas sad med ved den første nadver. Og derfor må også fællesskabet om Kristi legeme forstås rent socialfilosofisk, idet dette udtryk (Kristi legeme) simpelt hen viser:

hvad den ting er, hvori fællesskabet består, nemlig Kristi legeme, og ikke hvem den ting eller genstand tilhører, for det er jo Guds eller Herrens. Derfor kan det her ikke opfattes som et åndeligt fællesskab, for det brudte brød er et sådant fællesskab om Kristi legeme, og hans legeme er den ting eller genstand, hvori et sådant fællesskab består, som både værdige og uværdige tager del i, når de spiser det brudte brød.²³

(fortsat) niessen als gemeyne born, gemeyne gassen, gemeynes acker, wiesen, holz, fevr etc. Denn es kann hie an diesem ort nicht heissen die gemeynschafft des glaubens ym herten, Denn der text redet hie von solchem gemeynen gut, das man empfahe und geniessen sol, als da ist das brot und der becher ... Nu geniessen dieses gebrochen brods nicht allein die wirdigen, sondern auch Judas und die unwirdigen, denn das brot brechen ist bey guten und bösen. Nu ists nicht möglich, das sie desselbigen geistlich geniessen, denn sie haben wider geist noch glauben. So hat auch Christus nicht mehr denn einen leib. Sollen nu des die unwirdigen geniessen und yhn unter sich gemeyn haben, so mus es leiblich sein und nicht geistlich, weil kein geniessen ist, denn entwedder leiblich odder geistlich, Denn das figurlich, zeichlich und deutlich geniessen kan ym abendmahl nicht sein, weil keine deuteley noch zeicheley ist, Darumb mus von nöten der rechte ware leib Christi leiblich ym brod sein, das wir brechen, das sein die unwirdigen leiblich geniessen mügen weil sie sein geistlich nicht geniessen...« WA 26, 490-491.

22. Luther: *Om Kristi nadver. Bekendelse 1528*, Credo, København 1994, 317. »Hie widder ficht nu der schwarmgeist uber dem wörtlin 'gemeninschafft' und wil eine geistliche gemeinschafft machen, die bey den frummen sey allein, welche solle bedeutet werden durch das brod brechen...« WA 26, 491.
23. Luther: *Om Kristi nadver. Bekendelse 1528*, Credo, København 1994, 322; »was das ding sey darynn die gemeninschafft stehet nemlich der leib Christi und nicht wes solch stuck odder ding sey denn es ist Gottes odder des herrn. Darumb kan hie kein geistliche gemeninschafft zuuerstehen sey weil das gebrochen brod solche gemeinschafft

Som konklusion på denne udredning opstiller Luther et formalt kriterium for den socialfilosofiske forståelse af *objectum fidei*:

Selv om jeg var tyrk, jøde eller hedning, der ikke regnede den kristne lære for noget, og hørte eller læste sådanne ord om nadveren, måtte jeg alligevel sige:

Jeg tror ganske vist ikke på de kristnes lære, men det må jeg indrømme: Vil de være kristne og holde fast ved deres lære, må de tro, at Kristi legeme og blod bliver spist og drukket i brødet og vinen på konkret måde.²⁴

Denne forståelse af *objectum fidei* kan underbygges med en bemærkning fra Luthers *Store Galaterkommentar*. Her skriver han i et tilbageblik på den store nadverstrid:

Men i lige så høj grad som de (= sværmerne; min tilføjelse) har forkyndt enighed i levevis bør vi forkynde enighed om læren og troen. Hvis de ville lade os beholde den enighed i fred, så vil vi også sammen med dem betone enigheden i kærlighed, som dog kommer langt bag efter troens eller Åndens enhed. For om du mister den, har du mistet Kristus. Og har du mistet ham gavner kærligheden dig intet...²⁵

Trosobjektet tilhører altså ikke kun menigheden, og troen er ikke identisk med en bestemt levevis. Det er kontroversielt i dag, hvor det er almindeligt at opfatte dåben som en indmeldelse i en religiøs klub

(fortsat) des leibes Chri ist und der leib Christi das ding odder stücke ist darynn solche gemeynschaft stehet welchs beide wirdige und unwirdige mügen geniessen weil sie des gebrochen brods geniessen« WA 26, 495.

24. Luther: *Om Kristi nadver. Bekendelse 1528*, Credo, København 1994, 323; »Denn wenn ich gleich Türcke Jüde odder heide were der nichts von der christen glauben hielte und horet doch odder lese solche schriff vom sacrament so müste ich doch sagen Ich gleube swar nicht an der Christen lere aber das mus ich sagen wollen sie Christen sein und yhre lere halten, so mussen sie gleuben das Christus leib und blut ym brod und wein gegessen und getrunken werde leiblich« WA 26, 496.

25. Luther: *Store Galaterkommentar*, Credo, København 1984 II: 338; »Sed quantum ipsi concordiam doctrinae praedicaverint, tam nos praedicare debemus concordiam doctrinae et fidei. Quam si nobis integram relinquunt, tum amplificabimus una cum ipsis etiam charitatis concordiam, quae longe postponenda est concordia fidei seu Spiritus. Nam si hanc amiseris, Christum amisisti; illo amisso nihil proderit tibi charitas...« WA 40 II, 136.

eller menighed, der skiller sig ud fra andre religiøse klubber gennem forskellige kriterier for inklusion og eksklusion. Derved overses, at dåben er et frelsesmiddel. Den forpligter ikke til andet end selv uforbeholdent at godtage, hvad der er blevet erklæret for godt nok og værdigt til Guds kærlighed. Heri ligger ingen udskillelse af de kristne fra det verdslige fællesliv, sådan som pietister og calvinister lærer. Kyn-dal og Widmann synes at dele denne forståelse af kirken som en klub blandt andre klubber. Derfor kan de ikke stille noget op med det, Luther selv anså for at være det væsentlige i nadverlæren – eller med retfærdiggørelseslærens transmoralske radikalitet. Luther afviser at tænke i menigheder eller klubber, når han udlægger nadverlæren ud fra den fælles sociale verden som en kærlighedens orden. Han vender sig imod sværmerne, der tror, at man kan melde sig ud af den generelle socialitet med henvisning til, at troens fællesskab skulle kunne erstatte den almene socialitet. At lade trosfællesskabet erstatte kærlighedens orden er ligeså alvorlig en fejltagelse som det omvendte at forveksle kærlighedens verdslige orden med troens. Derved sammenblandes tro og gerninger, ligesom det sker når messen bliver til en god gerning.²⁶

Luther skelner altså mellem en *enighed i levevis* og en *enighed om læren og troen*. Denne distinktion og striden om læren og troen indfører en refleksiv dimension i sædeligheden, der afstedkommer en særlig dynamik. Den objektive sfære ses ud fra en absolut sfære (Troens), som er en sfære, der er »udløst« (absolutus) fra subjekt-objekt dikotomien. Troens sfære er hverken subjektiv eller objektiv, men en midte, der transcenderer og forbinder dem.

Læren og livsformen (praksis) må her holdes ude fra hinanden af hensyn til trosfriheden. Distinktionen imødegår den trussel, som udgår fra kollektive formationer, der lader fællesskabet og dets myter gå forud for den enkelte. Trosenigheden lader sig derfor ikke binde til en bestemt praksis eller levevis, hvad der i højere grad er tilfældet med kærlighedens orden forstået som sædelighedens (b)ånd. Den fælles levevis er ikke i samme grad en omstridt sag som den kristne tro. Den

26. Luther siger om den katolske sammenblanding af tro og kærlighed: »Selv om jeg har været en stor og forbitret og forhærdet synder og tilbragt min ungdom på den mest skammelige måde, er min værste synd dog den, at jeg har været sådan en from munk og i mere end 15 år på en grufuld måde har fortørnet, pint og plaget min kære Herre med de mange messer... I forbindelse hermed har jeg rådet folk til at forlade... klostrene... og begive sig ud i de sande kristne ordninger, så de slipper fri af den afskyelige messe og den forfærdelige fromhed som f.eks kyskhed, fattigdom, lydighed, hvormed man tror man bliver salig.« Luther: *Om Kristi nadver. Bekendelse 1528*, Credo, København 1994, 335.

har ingen sandsynlighed for at vinde tilslutning, da den netop ifølge Kierkegaard udsondrer den enkelte fra det umiddelbart givne fællesskab, og dermed intensiveres distinktionen mellem det sociale og det individuelle, hvilket paradoksalt nok kan opfattes som en refleksiv berigelse af fælleslivet.

Konsensuskriteriet er hermed ikke tilsidesat, men må gøres gældende på et andet niveau, nemlig der hvor troslæren bliver til et universelt og offentligt anliggende, og hvor mennesker, der ikke tror på kristendommen eller kender den på forhånd, i princippet skal kunne være opmænd, der loyalt skal kunne fremstille dens indhold som en mulighed for tro eller forargelse. Luther nævner selv tyrkere og hedninger, hvilket kan siges at have en vis nutidig relevans i forbindelse med kulturmødet og med debatten om fritagelse for kristendoms- og religionsundervisning i folkeskolen.²⁷ Dette universelle aspekt ved kristendommen ligger også til grund for læren om de to regimenter hos Luther. Toregimentelæren kan nemlig anskues som en udvidelse eller fordobling af sædelighedens regimente. Fordoblingen forlener dette med en refleksiv kontingensbevidsthed, der gør det muligt at skelne mellem objektiv og absolut ånd. Konsensuskriteriet bliver her til et spørgsmål om at respektere, hvad den kristne lære går ud på, og så selvom den forekommer absurd og undergravende. Luther gør selv et sådant højere konsensuskriterium gældende overfor sværmerne, idet han tager deres indbyrdes uenighed om nadvertekstens ydre klarhed som et indicium for, at de ikke har Helligånden med sig, som de selv tror.

Trosgenstanden forstået som kvasiobjekt er hverken konsensus- eller sandheds*fähig*. Men alligevel opererer Luther altså med enighed som et kendetegn på sandhed. Deri ligger der ikke nogen modsigelse. Striden drejer sig nemlig om bestemmelsen af *objectum fidei* som en

27. Den tyske religionsfilosof Jacob Taubes' bog om Paulus' politiske teologi er et fremragende aktuelt eksempel på dette. Som ikke-kristen jøde karakteriserer han kristendommen som en »tro på...« *Glaube an (objectum fidei)* til forskel fra det jødiske trosbegreb *emuna*, der betegner en naturlig tro (16) og i polemisk modsætning til en lære om retfærdiggørelse ved gerninger (153). I sin nutidige læsning bliver distinktionen mellem det åndelige og det verdslige regimente det afgørende hos Paulus. Denne »absolut nødvendige« distinktion finder Taubes langt mere perspektivrig end den eksistentielle udlægning af begreberne synd og nåde (139). Derved adskiller den paulinske kristendom sig nemlig såvel fra den jødiske messianisme (fx hos Benjamin og Scholem), som er Taubes' eget udgangspunkt, og fra den totalitære (katolske) statstænkning hos Carl Schmitt (135), som bogen indirekte er fremkaldt af. Jakob Taubes: *Die politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993.

klar ydre tekst og ikke om den tro eller forargelse, som den afstedkommer.

Sværmerne krav om fælles sindelag og værdier tager ikke højde for forargelsens mulighed eller for, at troens kontra-intuitive karakter modsiger erfaringens og filosofiens common sense forståelse af mennesket. Sværmerne hævder, at en ret forståelse af kristendommen må omsættes direkte i et handlings- og følelsesfællesskab. Herved forveksler de deres egen ånd og følelse med den åndsforståelse, Luther knytter til *objectum fidei* som en kontingensformel, der netop øger kompleksiteten.

Konsensus går hos sværmerne ud på at bringe livsformen i overensstemmelse med læren eller omvendt: at tilpasse læren efter deres egne overbevisninger. Overfor denne psykologiske åndeliggørelse fremdrager Luther den objektive formidling i form af tekstens klarhed og realpræsens og derved markeres forskellen mellem kærlighedens og troens fællesskab. En sammenblanding ville medføre en overbelastning af menigheden og det personale nærvær i form af forkerte og skadelige forventninger til troens og trosfællesskabets direkte, sociale betydning.

En tilsvarende sammenblanding sker hos Kyndal, når han mener, at en nutidig forståelse af nadveren kræver, at nærværet og fællesskabet opfattes i *personale* kategorier. Herudfra kritiserer han Luthers synekdotiske tale om »blodvin« og »kødbrød« og om at spise Kristus med tænderne (*manducatio oralis*) for at være en uacceptabel *tingsliggørelse* af det personale. Kyndals egen vage formulering af, hvordan vi skal tænke det personale nærvær, siger mindre om person og socialitet, end Luther gør. I lyset af tænkere som Hegel og Luhmann er det heller ikke sikkert, at Luthers socialfilosofi er så umoderne og irrationel, som Widmann og Kyndal går ud fra. Med hævdelser af kærlighedens objektive orden forpligter Luther teologien på en helt igennem filosofisk forståelse af socialitet og rationalitet, der ikke gør forskel mellem troende og vantro, når det gælder forståelse af *objectum fidei*. Spørgsmålet er, om Luther overhovedet regner med andet end uværdige modtagere af nadveren, selvom man i pietismen har gjort et stort nummer ud af hans skelnen mellem værdige og uværdige og af hans drabelige betoning af ordene om, at man kan æde sig en dom til. Logikken i Luthers teologiske tænkning kan under ingen omstændigheder vurderes med hans personlige psyke og fromhedspraksis. Luther kommer selv med de bedste argumenter imod denne forveksling af hans egen person med sagen, idet hans selvkritik over-

går hans kritikere.²⁸ Hans forståelse af det sociale respekterer i hvert fald den ydre tingslige formidling af selv det mest intime personale forhold, og i dette ligger der netop en løsere kobling end den direkte uformidlede kobling mellem tænker og tænkning, forfatter og tekst. Denne løsere kobling mellem det indre og det ydre kommer til udtryk i Luthers nominalistiske understregning af, at det er *mere personligt* at synde imod en del af personen end hele personen, når det gælder Kristi legeme og blod i nadveren. At synde imod disse dele: »er mere personligt end hans majestæt og love. Derfor er sværmernes forklaring noget sludder.«²⁹ I spørgsmålet om, hvad interpersonalt og intersubjektivitet er, afskærer Luther hermed muligheden af en særlig teologisk teori om det sociale, eksempelvis i form af en ekklesiologi.

Modstanderne gør troen til en indre forudsætning for at forstå teologiens anliggende, idet de kun vil anerkende troen som ånden i hjerterne. Dermed unddrager de *objectum fidei* fra det stridens felt, som alle ting hører hjemme i ifølge grundbetydningen: *at tinge om noget*. Den socialfilosofiske forståelse af tingen ligger således i tingsbegrebets etymologi. Dette trænger ifølge Jüngel til en systematisk belysning hos Luther.³⁰ Det er nemlig væsentlig for at kunne forstå Luthers *Frihedstraktat*, nærmere bestemt dens tese om, at den kristne er »Herre over alle *ting*«. ³¹ Som retningslinjer for en sådan systematisk undersøgelse af tingsbegrebet, angiver Jüngel, at ting netop i germaniske og nordiske sprog betyder noget omstridt, noget der »tinges« om,

28. Türcke, Christoph: »Luthers Geniestreich: die Rationalisierung der Magie«: *Heilige Hure Vernunft. Luthers nachhaltiger Zauber*, Wagenbachs Taschenbücherei, Berlin 1983, 9.

29. Luther: *Om Kristi nadver. Bekendelse 1528*, Credo, København 1994, 308; »Aber hie spricht S.Paulus, man sundigt an den stücken der person, als am leib und blut Christi, das ist neher und mehr denn an der maiestet odder regiment Christi, Darumb ist solch glöslin auch an yhm selbss nichts, das von der maiestet und regiment sagt, so der text von stücken odder teil der person redet.« WA 26,485.

30. Jüngel: »Zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige Theologie«: *Luther und die Theologie der Gegenwart. Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung*, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1980, 60.

31. Den kristnes usynlige og åndelige herredømme og frihed over de ydre ting er ikke uden relevans for den ydre verdens ting: »Wobei unter »den Dingen« – entsprechend der Etymologie - durchaus alles begriffen ist, was zeitlich und in seiner Wahrheit eben deshalb strittig ist und im Rechtlichen Sinn zur Verhandlung steht. Luther exemplifiziert es *anthropologisch* an der peinlichsten Erfahrung des zeitlichen Lebens, am Tod...« Jüngel: »Zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige Theologie«: *Luther und die Theologie der Gegenwart. Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung*, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1980, 67f.

eksempelvis i et Folketing. Heideggers refleksioner over tingen som begivenhed ville være et oplagt udgangspunkt.

Luthers modstandere gør med deres reduktion af tingsbegrebet til en symboliseringsfunktion teologien til en ghetto-diskurs, der ikke længere står strid om, fordi den ikke længere handler om eller udfordrer det fælles og personale liv. Som symbol eller tegn bliver tingen reduceret til at være en funktion af bevidstheden, et tegn for noget fraværende, hvormed den sociale dimension går tabt. Overfor sværmeries subjektivering betoner Luther troen som teknisk term for Credo, altså trosbekendelsen. I den forbindelse er det vigtigt, at Luthers nadverskrift fra 1528 netop afsluttes med en kort gennemgang af de vigtigste punkter i tros læren, tonaturlæren, treenighedslæren og andre mere situationsbestemte punkter i katekismen. Denne tekst blev det centrale forlæg for Melanchtons *Confessio Augustana*.

Dette er nemlig den videste betydning af begrebet *objectum fidei* som *fides quae creditur*. Trosbekendelsen er en offentlig sag, som skal tages op uafhængigt af troen som en indre subjektiv erfaring. Det skete eksempelvis i de rigsdagsforhandlinger, som var et centralt forum for reformationstidens lærerstridigheder, og hvis alvorlige konsekvenser fremgår af de efterfølgende religionskrige. Men det har i øvrigt været tilfældet siden Nikænum. Teologien må følgelig også forstås som en politisk og filosofisk diskurs og ikke som i calvinismen og pietismen, hvor den blev en sær-diskurs for de genfødte, en *theologia regentorum*.

Den førnævnte distinktion mellem *hellighed* og *salighed* (alias *kærlighedens* og *troens regimenter*) ligger allerede i distinktionen mellem troens genstand som lære (*fides quae*) overfor troen som individuel erfaring og inklusion i et fællesskab (*fides qua*).

Kærlighedens fællesskab synliggøres i verdslige ordninger. Trosfællesskabet er heroverfor sporadisk og porøst, og ikke umiddelbart synliggjort i et oplevelsesfællesskab. De kristne bor langt fra hinanden og er få, og derfor er der brug for ordninger som Ordets forkyndelse og sakramenterne til at fastholde trosgenstanden fra at blive opløst i mere konventionelle livsformer og almindelig sædelighed.

Luther opregner her tre ordninger: præsteembedet, ægteskabet og den verdslige øvrighed, men oven over disse

samfundsordner befinder sig den almindelige orden, der hedder kristen kærlighed, hvori man ikke kun tjener de tre samfundsordner, men også i almindelighed enhver der er i nød, med alle mulige velgerninger: giver den sultne mad, de tørstige noget at drikke, tilgiver sine fjender ... Se, det hedder alt sammen lutter gode

gerninger, men alligevel er ingen af dem en vej til salighed. Der er kun én vej, der er hævet over alle andre veje: troen på Jesus Kristus. At være hellig og blive salig er nemlig to vidt forskellige ting.³²

Det verdslige regimentes institutioner hører altså hjemme under kærlighedens orden, som begge findes forud for troens fællesskab. Indenfor denne kærlighedens orden fremtræder troens særlige ting eller sag som noget omstridt, et modsigelsens tegn, der er kastet ind i verden, og som derfor ikke kun angår menighedens særlige socialitet.

Symbolsk generaliserede medier og kvasi-objekter

I sin teori om symbolsk generaliserede medier henviser Luhmann til Michels Serres' teori om kvasi-objekter. Eksempler på kvasi-objekter er kunstværker, profeter, fodbolde eller våben. Det drejer sig om »ting« i vid betydning, der fastholder blikket, og som skaber en social organisering forud for kontrakt- og intersubjektivtetsforholdet.³³ Kvasi-objekter er sociale bånd, som konstituerer socialiteten på en måde, der hverken kan tænkes med de gængse kontrakt-teorier siden Hobbes eller ud fra en normativ konsensus-teori.³⁴

Med udgangspunkt i sin teori om kvasi-objektet kan Serres fastholde et vigtigt aspekt af det sociale som spil eller leg. Dette ligger på linje med Gadammers redegørelse for spillets u dødelige charme som optakt til hans teori om kunstværkets ontologi. Et eksempel hos Serres er våbnene, som traditionelt ikke kun bruges til at dræbe, men primært til at skræmme med, altså som *mimicry* eller spilfægteri. Widmann hævder eksempelvis, at det er »spilfægteri«, når moderne teologer vil forsvare en luthersk nadverlære »uden at forsvare hans monstrøse begreb om en usynlig uendelig menneskelig legem-

32. Luther: *Om Kristi nadver. Bekendelse 1528*, Credo, København 1994, 329; »Aber diese drey stiftt und orden ist nu der gemeine orden der Christlichen liebe, darynn man nicht allein den dreyen orden, sondern auch ynn gemein einem iglichen dürfftigen sc. Vergeben den feynden, bitten für alle menschen auff erden, leiden allerley bösses auff erden sc.Sihe das heissen alles eitel gute heilige werck Dennoch ist keiner solcher orden ein weg zur seligkeit, sondern bleibt der einig weg über diese alle, nemlich der glaube an Jhesum Christum, Denn es ist gar viel ein anders heilig und selig sein...« WA 26,505
33. »Nie und nimmer evoluiert die Religion über Prozesse der »Konsensfindung«. Vielmehr wird die soziale Koordination mit Hilfe von Objekten oder »Quasi-Objekten« bewirkt«. Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2000, 256.
34. Luhmann: *Die Kunst der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995, 81f.

lighed«. ³⁵ Man skulle snarere sige det modsatte: at et sådant forsvar netop er en misfortæelse, der viser mangel på sans for påfuglens spilfægtteri og for mediets kvasiobjektivitet. I forlængelse af dette kan man også nævne skikken med at tilbede hostien, som Luther selv praktiserede, og skikken med at frembære den i processioner på gader og i marker.

At *visé* våbnene er nemlig også en måde at bruge dem på. Forbindelsen til kunsten fremgår af etymologien bag ordet *skilderi*, der er afledt af skjold-maleri. Det har samme betydning som påfuglens hale, hvis funktion også er at skræmme, fascinere og aflede opmærksomheden fra en ubehjælpssom fugl. Romerne bar deres hellige objekter og våben foran sig i krigen og alene synet af monstransen fik hunnerne til at flygte. I moderne tid har skæret fra Hiroshimabomben haft en tilsvarende funktion i efterkrigstiden. ³⁶ Hertil kan føjes eksempler som Reagans stjernekrigsprogram og Spielbergs *Star Wars*.

Luhmann indfører denne teoriskitse hos Serres i sin mere omfattende teori om symbolsk generaliserede kommunikationsmedier. Det er hans betegnelse for de mere abstrakte medier som tro, kærlighed, penge, magt, sandhed, moral, kunst og ret, der gør sig gældende i det moderne samfund. ³⁷ Disse medier muliggør en beskrivelse af det moderne samfund som autopoietiske kommunikationsprocesser, uden forudsætning om konsens eller kontrakt. Kvasiobjektet er i den forbindelse et teknologisk apparat, en skinne eller protese, som evolutionen bevæger sig med. Det kan substitueres med andre, der er mere egnede til mere komplekse forhold:

So werden aus Transcezuständen Propheten, und die Metaphysik wird schliesslich die Unterscheidung von sichtbaren und unsichtbaren Dingen anbieten, um die Welt unterbringen zu können. So werden Opfer und Rituale als Komplexeinheiten inszeniert und damit objektiviert. ³⁸

Kvasiobjektivitet gives derved en videre betydning, der ikke bare omfatter myter, riter og fester, men også metafysikkens sontring mellem det synlige og det usynlige, herunder sjælens funktion som kvasiob-

35. Peter Widmann: »Erwin Metzkes Luthertolkning – gendrevet«: *Verbum Dei – verba ecclesiae F.S. til Erik Kyndal*, Det teologiske Fakultet, Aarhus 1996, 142.

36. Michel Serres: *Genese*, Sjakalen, Århus 1984, 119ff.

37. Lars Qvortrup: *Det hyperkomplekse samfund. 14 fortællinger om informationsamfundet*, Gyldendal 1998, 176.

38. Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2000, 256.

jekt. Betydningsglidninger og meningsforskydninger er et kendetegn ved kvasiobjektet, der unddrager det en lineær semantisk logik, meningen er flydende. Deres moderne funktionelle ækvivalens svarer til tekniske installationer: lyset tænder, når man trykker på kontakten, helt uanset, hvad man mener, uafhængigt af konsens. Denne kvasiobjektive funktionalitet optræder i andre ikke-teknologiske sammenhænge i det moderne samfund som reminiscenser eksempelvis i kunst, religion, pop etc. Den tilsvarende funktion varetages imidlertid primært af symbolsk generaliserede medier som magten, der ikke længere er bundet til kongen som kvasi-objekt:

Schon mit der sprachlichen Verwendung von Zeichen muss eine solche Revolutionierung verbunden gewesen sein, die dann kaskadenhafte Folgen hatte. Einerseits wird Kognition mit Irrtumsfähigkeit ausgestattet und Kommunikation mit der Fähigkeit zur Lüge. Man kann dann Realitäten beobachten, die, wenn wir so formulieren dürfen, nicht referenzreal sind (*eksempelvis i spil, kunst, religion og statistik, min tilføjelse*) ... Das führt auf die weitere Frage: Wie wird eine solche ernst gemeinte Unterscheidung zwischen Realität und Imagination (die gleichwohl kein Irrtum sein soll) reproduziert? Es muss Zeichen geben, die vor einer Konfusion bewahren – etwa Quasi-Objekte wie Profeten oder Fussbälle, die erkennen lassen, dass Sequenzen dem Doppel der Realität zuzuordnen sind, oder die Regeln des Spiels oder die Regeln der Statistik, die sicherstellen, dass man im Bereich des Wahrscheinlichen/Unwahrscheinlichen bleibt und nicht etwa den Fehler macht, auf konkrete Ereignisse zu schliessen. Aber muss es gerade im Falle der Religion, nicht auch Möglichkeiten geben, Konfusion zuzulassen, ja sie in bestimmten Situationen, etwa in der Form ekstatischer Kulte, planmässig zu erzeugen?³⁹

Skriften udgør i den forbindelse et vigtigt skel mellem en social erindring, der er knyttet til kvasiobjektivitet på den ene side og en individualiseret erindring på den anden. Alfabetskriften er nemlig ifølge Luhmanns teori grundlaget for uddifferentieringen af de symbolsk generaliserede medier. Kommunikation, som sker gennem disse medier, er ikke forståelig ud fra de forestillinger om normativitet og gensidighed, som har været ledende for de gængse teorier om kommunikation. Luhmann kan derfor med sin medie- og kommunikationsteori knytte til ved begrebet om kvasiobjektivitet.

39. Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2000, 60.

Sakramenterne og trosbekendelsen kan hos Luther tages op ud fra disse teorier om kvasiobjektivitet og symbolsk generaliserede medier. Det er væsentligt i det omfang, alt dette for Luther selv fremtræder indenfor en fælles socialitet forud for deres betydning for den individuelle tro (*fides qua creditur*). Det er også oplagt dels i forbindelse med Luthers egen skriftteologi, dels i forbindelse med bogtrykkets udbredelse og betydning som medie for den lutherske reformation.

På baggrund af Luhmanns uddifferentieringsteori og dens basis i (alfabet-)skriften kan Luthers sondring mellem sædelighedens/kærlighedens orden på den ene side overfor troens fællesskab på den anden gøres gældende. De ses nemlig af Luther som to forskellige autopoietiske systemer, der som følge af uddifferentieringen ikke kan kommunikere med hinanden, men højest »irritere« hinanden. Irritation er Luhmanns udtryk for, hvordan den gensidige påvirkning mellem delsystemer kan ske, eksempelvis også mellem personale og sociale systemer. Sædelighedens regimentering kommer til udtryk i en ydre levevis, mens der i troens regimente ikke kan angives nogen overensstemmelse mellem læren og en bestemt ydre praksis. Kirken kan derfor ikke beskrives som et fællesskab af ligesindede, hvor læren som et sprogspil modsvares af en livsform, der udgør denne læres dybdegrammatik. Troens sag og indhold er skjult under sin modsætning og deri ligger et opgør med sværmernes påberåbelse af troen i hjerterne og af den dermed sammenhængende menighedsforståelse. Kvasi-objektiviteten i sakramenterne kan heroverfor siges at være en materiel og symbolsk formidling af troen og ordet i et symbolsk generaliseret medie. Kvasiobjektiviteten drejer sig om formidlingsaspektet, som falder ud i korrespondensteoriene og den dermed sammenhængende repræsentationsmodel, hvor tilegnelsen kommer til at bestå i en afspejling eller efterligning. Ældre sprogbrug understreger – på linje med denne kvasi-objektivitet – en tilsvarende »transitiv« forståelse af prædikenen: at præsten »prædiker Ordet«, ligesom hammeren banker på sømmet. Men denne objektivitet er netop indskrevet i en selvreferentiel eller tautologisk forståelse af kommunikationen generelt og derfor også af den teologiske sagslighed. Kvasi-objektiviteten bliver derved et afgørende udgangspunkt for dogmatikken. Dens opgave er nemlig ifølge Luhmann at varetage den systematiske udlægning og applikation af de kontingensformler, der konstituerer den religiøse kommunikation.⁴⁰

40. »Unter Dogmatik verstehen wir im weitesten Sinne jene gedanklichen Konzepte, mit denen das Grundmaterial religiöser Erfahrungen und situationsbezogener Interpretationen gesichtet, fachlich bearbeitet, auf Fehler hin kontrolliert und systematisiert wird«, Luhmann: *Funktion der Religion*, Frankfurt /M 1977, 126.

Dette aspekt har man som nævnt oftest set som et træk hos Luther, der peger bagud, en magisk atavisme i hans teologi. Med udgangspunkt i Luhmann er det mere oplagt at forstå denne distinktion mellem lærens og Ordets kvasiobjektive karakter på den ene side overfor sædelighedens livsfællesskaber på den anden som et udtryk for en kontingensbevidsthed, der forstærkes i det moderne samfund. Den kan derfor også siges at være udtryk for en teologisk saglighed hos Luther, der hænger sammen med hans forståelse af den underliggende bibelske refleksionsmodel. Hvad der hermed sigtes til er den forståelse af ordet, som muliggør den selvreferentielle kvasiobjektivitet, der kendetegner prædikenen som ord, der driver på eller »slår på« ordet. Dette kan sammenholdes med karakteristiske semitiske formler som at dø døden.⁴¹ Denne selvreferentielle model indebærer en afsked med den metafysiske og moralske opfattelse af kristendommen, som hævder en eller anden metafysisk korrespondensmodel. Den forståelse af Luther, som hermed foreslås, bryder med ideen om, at en teologi eller tænkning ikke kan indeholde mere eller andet end det, der ligger i dens historiske, psykiske og sociale betingelser. Ved teologi forstår Luther heroverfor en tænkning, der i kraft af sine distinktioner kan og skal løfte sig op over alt dette til et principielt niveau.⁴² Men dette refleksive potentiale frakendes Luther ofte i receptionen af ham, der har været mere optaget af at få ham parkeret i hans historiske, sociale og psykiske kontekst end af en nutidig systematisk udfoldelse af den model, han peger på som den bibelske overfor den metafysiske.

41. Formlen kaldes »absolut infinitiv« og bruges assertorisk *forstærkende*: døden skal du dø = du skal sandelig dø (Gen 2,17); viden véd du = du véd det helt sikkert (Gen 15,13); spisen må du spise = du må gerne spise (Gen 2,16); han dømmes dømmen = han dømmes så sandelig (Gen 19,9); jeg fører dig op op-føren = jeg vil sandelig føre dig op (Gen 46,4); eller *iterativt*: og den gik ud udgåen og tilbagevenden = og den fløj frem og tilbage (Gen 8,7) og det vendte tilbage gåen og tilbagevenden = [vandet] fortsatte med at vende tilbage [=synke] (Gen 8,3). Jfr. Johs. Pedersen: *Hebraisk grammatik*, Branner og Korck 1990, § 121 stk O, 228.
42. Luther »scheut sich nicht, seine Todesahnung in die Ankündigung zu fassen, er werde sich alsbald »in Sarg legen und den Maden einen feinsten Doctor zu essen geben«. Auf seinen Charakter oder gar sein Äusseres hat er sich wahrlich nichts zugute gehalten, vielmehr lebt seine Theologie gerade von der Überzeugung, dass Gott ihm daraus keinen Strick dreht. So geht jeder Versuch fehl, mit einer Kritik an den moralischen Schwächen des Menschen Luther auch seine reformatorische Leistung zu treffen...« Türcke, Christoph: »Luthers Geniestreich: die Rationalisierung der Magie«: *Heilige Hure Vernunft. Luthers nachhaltiger Zauber*, Wagenbach, Berlin 1983, 9.

Som antydnet ligger der et evolutionsperspektiv i Luhmanns teori om symbolsk generaliserede medier: kristendommens uddifferentiering af tro og moral ses på baggrund af en tidligere skriftreligions etisering af Gudsforholdet, eksempelvis i tanken om pagtens gensidighed. Heroverfor indeholder kristendommen en yderligere radikalisering, som ligger i sondringen mellem *salighed* og *hellighed*. Betydningen af denne teoretiske sondring og dens kaskadeagtige asymmetri fremgår af Luhmanns udlægning af Joh 8:

Wer Moral einfordert, muss sie auch für sein eigenes Verhalten gelten lassen. Die Ausnahme ist wie immer: Gott. ... die Abwandlung des Gesetzes, Ehebrecherinnen seien zu steinigen, vollzieht Jesus durch eine für andere unsichtbare Schrift; und durch die neue Regel: »Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie«. Die Regel stellt sich – und entzieht sich der Kommunikation. Sie lautet nicht: »Wer unter uns...«. Denn sonst hätte Jesus selbst den ersten Stein werfen müssen.⁴³

Den nye regel står skrevet i sandet med en usynlig skrift som er troens medie og kvasiting, der bryder moraliseringens truende kaskade. Den bliver en gave, der ikke kræver »modgift« i form af moralske modforholdsregler, fordi den unddrager sig en symmetrisk gensidighed. Denne usynlige sand-skrift er en asymmetrisk transcendens overfor moralens krav om gensidighed. Dens paradoks eller hemmelighed fastholdes med Det første Bud, der netop selv sætter et skel mellem moral og religion. Kristendommen gør alvor af dette, hvis den – undtagelsesvis – læses med Luthers eller Luhmanns briller og ikke – som det plejer at ske – eksempelvis af Nietzsche og pietisterne bliver opfattet som en moral af højere orden. Transcendensens asymmetri, som er givet med Det første Bud kan nemlig forstås ud fra et tilsvarende asymmetrisk gavemotiv. Det er netop bærende for Luthers udlægning af treenigheden i den afsluttende *Bekendelse*, der er føjet til som et slags appendix til teksten *Om Kristi nadver*.⁴⁴ Gavens økonomi består i, at Faderen giver himmel og jord, Sønnen giver sig selv og Helligånden giver den gave, det er at kunne tilegne sig disse gaver med en *utaknemmelig* frihed. Luhmann udfører på tilsvarende vis gave-logikkens asymmetri i kristologien. I den anden person modtager Gud selv livets og dødens gave og gør sig her fri af sig selv som den store

43. Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1997, s. 242.

44. Luther: »Om Kristi nadver. Bekendelse, 1528«: *Skrifter i udvalg*, Credo Forlag, København 1994, 330-331.

giver til fordel for en rolle som frivillig modtager af frihedens gave, som er symboliseret ved kalken i Getsemane.⁴⁵

Sønnens frivillige accept af kalken er den eksemplariske frigørelse af friheden fra ontologiens og moralens nødvendigheder. Spørgsmålet *hvorfor* besvares ifølge Luhmann med et implicit: *Es war nicht notwendig!* Det samme svar hører Luhmann som det egentlige svar på korsordenes *hvorfor har du forladt mig?* Med denne ikke-nødvendighed er frihed og kontingens accepteret, uden at de indføjes i et nyt krav om moralsk gensidighed eller tilbageføring til ontologisk nødvendighed.

Baggrunden for dette er den paulinske tanke om, at skaberens gave er så stor, at den vanskeligt kan undgå at hensætte modtageren i en uendelig taknemmelighedsgæld og dermed afstedkomme den synd, det er ikke at ære og takke Gud nok. Dette er nemlig ifølge Paulus alle synders moder (Rom 1,21). Eller sagt i en anden terminologi: gaven risikerer at gøre modtageren ufri, og derfor bliver forsoningen et spørgsmål om at befri friheden. På baggrund af denne kristologi opfattes Helligånden af Luther som den person i Gud, hvori Han modtager sig selv og sine gaver, og dermed fjerner taknemmelighedsgældens og den dårlige samvittigheds byrde i en fortsat frigørelsesproces, som begynder med tilgivelsens skrift i sandet. Den kræver ikke svar eller begrundelse, og den minder ikke om skylden, hvilket netop kun en pervers kærlighed gør. Befriet til frihed, siger Paulus med en »auto-logisk« figur (Gal 5,1). Stedfortrædelse og forsoning bliver afpsykologiseret, idet korsfæstelsen bliver udtryk for et ikke-nærvær, hvor Gud så at sige giver plads i sig selv til den gudløse, som herved tildeles en andens retfærdighed.

I Luthers disputation *De homine* er svaret på spørgsmålet om mennesket ikke trivielt: det afviser såvel en skeptisk resignation (anti-humanismen) som en aristotelisk substansontologi (mennesket som socialt dyr eller animal rationale). Mennesket defineres som det af Gud retfærdiggjorte menneske, hvilket Jüngel udlægger som Guds selvdistinktion:

Gerechtfertigt werden heisst: zu seinem eigenen Besten von Gott definitiv unterschieden werden. Eine definitive Unterscheidung von Gott ist für den wie Gott sein wollende Menschen aber erst dann gegeben, wenn er nicht mehr wie Gott zu werden begehren muss.⁴⁶

45. Luhmann: *Funktion der Religion*, Frankfurt /M 1977, 219ff.

46. Jüngel: »Zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige Theologie«: *Luther und die Theologie der Gegenwart. Referate und Berichte des*

Guds interne forhold til sig selv bliver med systemteoriens termer at betegne som »logologisk« eller »autologisk«, hvilket også er det udtryk, som de nikænske fædre opfandt for at udtrykke Guds Ordets selvreference: selv-ordet.⁴⁷

Relationen til troen (fides qua) er ikke en simpel intersubjektiv gensidighed, men formidlet af gavens kvasiobjektive og asymmetriske karakter. Transcendensen formidler sig selv i den anden person, hvis legeme uddeles i brødet og vinens skikkelse. På linje med dette gavemotiv forstås Robert W. Jenson Luthers korsteologi som en selvobjektivering:

...»true« theology *begins* with seeing God, in that God intrudes himself as one of our objects, as a »visible« event in our world, summed up as »the cross«. This event is anything but the Perfection we seek beyond – or behind or below or be-whatever – this world, it is suffering in our world ... God makes himself our object, and that in cross and sufferings. ... the religious quest is empty because God was not missing. He is all too present, for what could God present in our world be but cross and sufferings?⁴⁸

Gavens asymmetriske struktur uddrager sig sprogliggørelsens normative rationalitet. Troens symbolsk generaliserede medie (sandskriften) kan derfor ikke opfanges med den rationaliseringstese, som Habermas hævder i forlængelse af Weber og Durkheim.⁴⁹ Religio-

46. (fortsat) *Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung*, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1980, 26.

47. T.F. Torrance: *The Trinitarian Faith*, Edinburgh (1988) 1995, 103. Luhmann henviser til Burke, Kenneth: *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*, 1961. Luhmann: »Die Unterscheidung Gottes«: *Soziologische Aufklärung 4*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1987, 236.

48. Robert W. Jenson: »The Doctrine of the Trinity«: Robin Gill (ed.): *Readings Modern Theology*, London 1995, 103. som en kommentar til Jensons spil på det synlige og det usynlige kan henvises til Jüngels bemærkninger om »Guds præcise skjulthed under modsætningen«(29) og i sammenhæng hermed om denne skjulte Guds »skabende blik« (31-33f) in: Ebh. Jüngel: »Zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige Theologie«: *Luther und die Theologie der Gegenwart. Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung*, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1980.

49. Jfr. Habermas tese om sprogliggørelsen af det sakrale« Die rationale Struktur der Versprachlichung des Sakralen«: Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, 1981, 118ff. Habermas har i øvrigt fornyligt i en tekst fra 1996 udtrykt sin beundring for Luhmann: »Luhmann, der wahre Philosoph übt einen anderen Stil der Reflexion: er bohrt mit einigen – nur scheinbar leichtfüßigen – Kommenta-

nens evolution og dens forandrede rolle i det moderne samfund kan imidlertid ifølge Luhmann *ikke* ses som en sådan rationaliseringsproces. Det drejer sig nemlig i ligeså høj grad om en erfaring af at skrive i sandet eller på en defekt computer, som spiser teksten. Religionen drejer sig om, hvordan mening overhovedet er mulig, om verdens mening som sådan og ikke om en meningskrise, der i særlig grad er knyttet til det moderne samfund. Han afviser, at religionen her skulle have at gøre med den »Sinnkrise«,

die es ja als Thema erst seit gut hundert Jahren gibt. Bei Themen wie »Sinnverlust«, »Identitätsverlust«, »Weltverlust« handelt es sich nur um Phantomschmerzen nach grossen historischen Amputationen – wie der Ermordung des Königs und der Entleerung des Hauses durch Schulen, Fabriken und Büros; und wenn das zutrifft wäre es eine Zumutung an Religion, sich damit zu befassen. Religion versteht Sinn auch nicht als »Bedürfnis« das zu befriedigen wäre. Sie ist nicht dazu da, »Sinnsuche« mit Aussichten auf Erfolg auszustatten. ... das Problem der Religion, das sie von allen anderen Weltunternehmungen unterscheidet, ist nur: wie Sinn möglich ist, wenn dies so ist.⁵⁰

I det radikale spørgsmål om mening som religionens egentlige horizon ligger en væsentlig begrundelse for med Luther at fastholde talen om realpræsens (som kvasi-objektivitet). Det nødvendiggør nemlig en principiel skelnen mellem hellighed og salighed.

Kvasi-objektivitet og spørgsmålet om mennesket

Kvasiobjektiviteten synes at være relevant for religionen som andet end en nostalgi mod noget eksotisk og en tilbagevenden til naturen inspireret af Rousseau og Heidegger, som Widmann mener.⁵¹ Kvasiobjektivitet drejer sig om det materielle aspekt ved symbolsk generalis-

(fortsat) ren das Ganze an. Hier geht es um die handwerkliche Abschätzung der Tragweite und der Tragfähigkeit eines Unternehmens, jenseits des Rechthabenswollens. Jeder von uns geht ohnehin seinen Weg, und man muss sehen, wie weit und wohin man kommt. Im übrigen habe ich das Gefühl, dass Luhmann – im Laufe einer lange währenden Diskussion, aus der ich stets gelernt habe – noch nie mit einem so hohen Mass an hermeneutischer Bereitschaft operiert und dem Prinzip der Nachsicht so weiten Spielraum gegeben hat.« Jürgen Habermas: *Die Einbeziehung des Anderen*, 1999, 393.

50. Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp 2000, 35.

51. Peter Widmann: »Erwin Metzkes Luthertolkning – gendrevet«: *Verbum Dei – verba ecclesiae F.S. til Erik Kyndal*, Det teologiske Fakultet, Aarhus 1996, 142.

erede medier, for så vidt som de er tilgængelige for bevidsthedens sansning. Her spiller kunsten en særlig rolle ifølge Luhmann. Den kan afsløre, at vi lever med en illusion om, at bevidstheden og kommunikationen allerede er forbundet i kraft af en underliggende intersubjektivitet og livsverden. Det drejer sig om de sociale relationer og bånd, som heller ikke i det moderne samfund kan føres tilbage til kontraktens eller samtalens fornuft, men hvis usynlige skrift Luhmann søger at rekonstruere med sin medieteor. Luhmann har et anliggende fælles med en anden af Widmanns irrationalister, nemlig Nietzsche, der i syvende afsnit af fortalen til *Zur Genealogie der Moral* taler om at opspore moralens »schwer zu entziffernde Hieroglyphen«. Men modsat Nietzsche kan Luhmann skelne mellem moral og religion i kristendommen, som det fremgår af hans udlægning af historien om Jesus og synderinden.⁵² Retfærdiggørelsens transmoraliske dimension fremgår ikke kun af det, der siges, men også af det, der symboliseres med en usynlig skrift. Skriften i sandet stiller spørgsmålet om mennesket til den anti-humanisme, som Luhmann selv kan siges at tilhøre, men på en anden måde end Nietzsche eller Foucault, som slutter sit værk *Ordene og tingene* med de ofte citerede ord om »at mennesket vil blive visket bort som et ansigt af sand ved havets bred.« Luhmann stiller således indirekte spørgsmålet om mennesket i forlængelse af debatten mellem humanisme og antihumanisme.⁵³

SUMMARY

Following a new approach this article relates the problem of the real presence in Martin Luther's eucharistic theology to the concept of quasi-objects in Niklas Luhmann's theory of social systems. The point of departure is Peter Widmann's recent critique of the position of Erwin Metzke and K.E. Løgstrup. Widmann claims along with Erik Kyndal that Luther's position cannot be maintained, neither from a systematic nor from an exegetical point of view. Opposing both Widmann and Kyndal the author of this article argues that they, along with Metzke, ignore an important aspect in Luther's position. The social dimension of objectivity is a prominent idea in Martin Luther's works in general and in his *Vom Abendmahl Christi* in particu-

52. Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1997, 242.

53. Det sker direkte i Niklas Luhmann: »Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen«: *Soziologische Aufklärung 6, Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1995, 155ff.

lar. The key notion of the *objectum fidei* in this text leaves room for a new interpretation of the Lord's Supper, an interpretation different from understanding the real presence exclusively based on the theory of the corporeal ubiquity of Christ. Using Luhmann's theory of social systems with special regard to the role of religion, the social aspect of the *objectum fidei* can be taken even further. This theory offers a new approach to theological anthropology in the light of the question about man in contemporary philosophy. The article here draws on the reception of Luther in Eb. Jünger, who has pointed to »the thing« as a crucial category in Luther's theological anthropology.

Keywords: The Lord's Supper – real presence – quasi-object – theory of social systems – Luther, Martin – Luhmann, Niklas

Hvordan er Gud?

»Egenskabslæren« i dansk dogmatik siden Martensen – og
Det Gamle Testamente

AF LEKTOR, LIC.THEOL. BENT ROSENDAL

En fremstilling af den kristelige troslære stiller gerne spørgsmålet »Hvad ved vi om Gud?« eller »Hvad er kilderne til den kristne guds-erkendelse?« eller »Hvordan er Gud?« Man føler nødvendigheden af at sige noget om, hvad vi mener, når vi siger »Gud«. De fleste traditionelle fremstillinger af dogmatikken giver svaret i et kapitel, der hedder »Guds væsen og egenskaber« eller noget lignende, og på spørgsmålet »Hvordan kan vi vide noget om Gud?« svares der gerne, at det kan vi, fordi han har givet sig til kende, han har åbenbaret sig. Tanken om Gud som åbenbaringsens Gud er baggrunden for, at vi kan sige noget om, hvordan han er.

H. Martensen

Dette fremhæves i det 19. århundredes klassiske danske dogmatik, H. Martensens *Den christelige Dogmatik* (1849, 3. oplag 1865). Først et kort blik på, hvad Martensen i sin indledning (Prolegomena) siger om Det Gamle Testamente og kristentroen. På den ene side understreger han (s. 55), at Det Gamle Testamente for den kristne kun sanktioneres ved Det Nye Testamente. »Der kan ikke tilkomme det nogen anden canonisk Anseelse end den, der kan tilkomme Forberedelsens Testamente«. På den anden side skatter Martensen Det Gamle Testamente ikke blot som »et exegetisk Hjælpemiddel til det Nye Testaments Forstaaelse«, men også som »Fremstillingen af Guds opdragende Førelser med det udvalgte Folk«. Dette sidste synspunkt er vigtigt, og Martensen vender tilbage til det i sin fremstilling af Guds væsen, hvor det hedder om Gud, at han ikke blot er alskabningens Gud, men tillige »sin Menigheds, sine Troendes Gud« (s. 85; jfr. Sl 95, v. 4-5, over for v. 6-7). »Menighedens egen Skabelse og Opholdelse under den gamle og nye Pagt er det fuldkomne, livsfyldige Vidnesbyrd om den personlige Gud, om »Herren«, hvis Væsen er Kjærlighed, og Gudserkjendelsens Veie finde her deres Endemaal.« (s. 85). Dogmatikkens formål bliver da »at ransage Gud som den Aand, der ikke blot er Alskabningens Gud, men i Christo er aabenbaret som sin Menigheds Gud« (s. 88).

Martensen indleder sin fremstilling af »Guds Væsen« (s. 75ff.) med det kendte spørgsmål, om der gives en naturlig guds-erkendelse. Det gør der, men den forholder sig til åbenbaringen som »det Elementaire

til det Fuldkomne«. Den naturlige gudserkendelse har fundet udtryk i de gammelkendte gudsbeviser.

Men nu til åbenbaringens Guds væsen. Gud er *personlighed*, hedder det hos Martensen. Dette kan udledes af åbenbaringstanken. Kun en personlighed kan åbenbare sig for personer. Til personlighedsbestemmelsen føjes bestemmelsen *absolut*, hvormed menes Guds uafhængighed af alt. Da Gud har åbenbaret sig, kan han også *erkendes*. Men vores erkendelse af Guds væsen er »sand« (åbenbaret), men ikke »adæquat« (udtømmende). Vi lever med en *theologia viatorum*, ikke en *theologia beatorum* (s. 92).

Guds væsen åbenbarer sig i hans *egenskaber* som væsensbestemmelser; de er »forskjellige Grundyttringer af det samme Væsen«. De er »Guds egne Aabenbaringsmaader« (s. 92), ikke menneskelig nødhjælp.

Gud er den *evige*, dvs. den uforanderlige og uomskiftelige. Således tolker Martensen det berømte '*æhjæ 'ashær 'æhjæ* i Ex 3,14 (LXX: *ho on*). Men denne uforanderlige Gud er tillige den *levende*, der »i uendelig Frugtbarhed vorder af sig selv« (s. 94). »Hvad Han lever er uomskifteligt det Samme, og dog ophører Han aldrig at leve det som Nyt« (Sl 90,2).

Gud er *allestedsnærværende*, og Martensen giver denne ofte uinteressante bestemmelse en dynamisk karakter: Gud er »Livet i alt det Levende« (s. 95). Det klassiske gammeltestamentlige udtryk for Guds allestedsnærvær har vi i Sl 139,7ff. Tanken, at Gud er »Livet i alt det Levende, Aanden i alle Aander«, har utvivlsomt sammenhæng med skabelsesudsagn som Gen 2,7 og Sl 104,30: »Du sender din ånd, og de skabes, jordens flade fornyer du«. Sl 104 betoner også Guds frihed: han er ikke indesluttet i sin skabning, som panteismen mener.

Alvidenhed og *almagt* behandles naturligt nok sammen, da alvidenhed uden almagt ikke er meget værd. Alvidenheden udtrykkes ofte symbolsk ved at afbilde Gud som et øje (kendt fra kirkekunsten). Det Gamle Testamente er forholdsvis fåmælt om Guds alvidenhed. Sl 11,4 taler om Jahves øjne, og talen om solen, for hvis glød intet er skjult (Sl 19,7), peger i samme retning. Sl 33,18 taler også om Guds øje, men ligesom i Sl 11,4 ser Gud ikke bare for at informere sig, men for at handle. Alvidenhed og almagt hører sammen. For Martensen er endvidere tanken om frembringelse ved Guds ord udtryk for Guds almagt, og han forbinder også motivet nyskabelse med almagtstanken og citerer Jer 31,22: »Jahve skaber *nyt* i landet«. I den sammenhæng hører også Sl 51,12 og Ez 36-37 hjemme. Den almægtige Guds uudtømmelige væld af muligheder er udtrykt i Sl 77,15: Gud er den, der *øver pælæ'*, det underfulde. Martensen henviser til stedet, og endnu bedre ville det have været at henvise til Gen 18,14 (»Mon noget er for

underfuldt for Jahve?«), det sted, der er forlæg for Luk 1,37, som Martensen anfører. Jer 32,17 udtrykker det samme.

Alvidenheden og almagten er i sig selv kun evner, muligheder, og det er nødvendigt at sige noget om, hvordan Gud anvender disse evner. Til at besvare det spørgsmål bruger Martensen det gammeltestamentlige begreb *visdom*, der betegner den formålstjenlige, målrettede adfærd. Visdommen er den »teleologiske« videns hos Gud. For at understrege, at det målrettede altid har kendetegnet Guds virke, omtaler Martensen udførligt Ordsp 8,22ff., hvor den personificerede visdom har været virksom ved Guds side fra skabelsens morgen.

Men ligesom alvidenheden må kompletteres med almagten, må Guds visdom kædes sammen med hans *retfærdighed*, som Martensen træffende karakteriserer som etisk magt, en »altordnende Magt, som sætter Maal og Grændse« (s. 99). Derimod fjerner Martensen sig noget fra det bibelske retfærdighedsbegreb, når han videre bestemmer retfærdigheden som »den fordelende Magt« og mener, at den åbenbarer sig som dømmende og gengældende. Det er klart, at han ikke kan finde nogen gammeltestamentlig støtte for den opfattelse. I stedet henholder han sig til Gal 6,7 og Rom 2,5f. Men Rom 2,6 taler ikke om Guds *dikaiosyne*, men om hans *dikaiokrisia*, der lader enhver få efter sine gerninger. Og Gal 6,7, der blot siger, at et menneske skal høste hvad det sår, har slet intet at gøre med det bibelske retfærdighedsbegreb. Martensens henvisning til stedet er et tydeligt vidnesbyrd om, at han indlæser sit eget distributive retfærdighedsbegreb i teksten. Han er dog klar over, at det distributive retfærdighedsbegreb ikke dækker det bibelske. Han kæder nemlig Guds retfærdighed sammen med Guds *godhed*, med henvisning til Rom 3,26 (at Gud er retfærdig og forbarmer sig og gør den, som tror, retfærdig) og til 1 Joh 1,9, der forkynder syndernes forladelse som et udslag af Guds troskab og retfærdighed. Retfærdigheden og godheden er ikke modsætninger; retfærdigheden er »Godhedens eget Moment« (s. 100). Guds godhed er hans omsorg for sine skabninger, den »guddommelige Livsmeddelelse« (s. 100).

Alle skabninger har del i Guds godhed, men kun de personlige skabninger, dvs. menneskene, har del i Guds *kærlighed*. De øvrige skabninger er genstand for Guds godhed, men forholder sig ikke til den. Kærligheden findes kun i et jeg-du forhold. Denne sondring findes vistnok ikke i Det Gamle Testamente. Der er ingen tvivl om, at Det Gamle Testamente vidner fyldigt om Guds godhed og kærlighed, men ikke sådan, at det nytestamentlige gudsbillede tilføres supplerende træk.

Det er derimod tilfældet, når talen er om Guds *hellighed*, den egen-skab, der fastholder forskellen mellem skaber og skabning. Jes 6 er

det klassiske gammeltestamentlige sted, og Martensen nævner desuden Dt 7,21, der kalder Jahve stor og frygtelig (*nora*). Et blik på den nytestamentlige konkordans viser klart, at hellighed er et gammeltestamentligt fyldt træk i gudsbilledet. I nyere dogmatisk tænkning er det teologer som Karl Barth og Emil Brunner, der stærkest har fremhævet Guds hellighed.

Martensen slutter sin lære om Guds egenskaber med Guds *salighed*. Det er svært at øjne nogen dogmatisk nødvendighed eller værdi i dette epiteton. Martensen definerer saligheden som »det i sig selv fuldendte Liv« og »Kjærlighedens evige Fred« (s. 103). Hvorfra stammer ideen om Guds salighed? Martensen anfører ingen bibelske udtryk, der med føje kan gengives »salig« eller »salighed«, og ingen gammeltestamentlige overhovedet. Derimod kaldes Gud to steder i Det Nye Testamente (1 Tim 1,11 og 6,15) *makarios*, og disse to steder er formentlig grunden til, at salighed optræder i dogmatikken som en guddommelig egenskab. I indførelsen af den er Martensen sikkert bestemt af en ortodoks tradition. Han kunne have givet begrebet bibelsk grundlag ved at sætte det i forbindelse med det gammeltestamentlige *shalom*, »fred« i betydningen livsharmoni – ikke det samme som et liv i fredelig uforstyrrethed. Havde Martensen indført dette gammeltestamentlige begreb (der modsvares af det nytestamentlige *eirene*), ville han have haft lettere ved at afgrænse Guds salighed fra »de hedske Guders Eudaimonie og ørkesløse Nydelse«. Han ville heller ikke have følt vanskeligheden ved at forlige Guds sorg og vrede med hans salighed (s. 103f.).

C. Henrik Scharling og Peder Madsen

I året 1913 udkom to fremstillinger af den kristne tros lære. Forfatterne var århundredskiftets to gamle mænd ved det københavnske fakultet, Peder Madsen (død to år forinden som Sjællands biskop), og C. Henrik Scharling (1836-1920). Disse to konservative lærebøger er begge helt traditionelt opbyggede og begynder deres fremstilling af tros læren med et kapitel om »Guds Væsen og Egenskaber«.

Scharling (bedst kendt som forfatter af novellen *Ved Juletid i Nødbø Præstegaard*) indleder med en behandling af spørgsmålet om »Vor Gudserkendelses Mulighed og Begrænsning« og følger her Martensen i den betragtning, at åbenbaringstroen rummer muligheden for en erkendelse af Gud. Men hvor Martensen taler om en naturlig *gudserkendelse*, der ligger uden for den egentlige åbenbaring (s. 76), taler Scharling om to slags åbenbaring, den naturlige åbenbaring og åbenbaringen i Jesus Kristus, som han lidt uheldigt i vore øren kalder »den overnaturlige«, »der har sin Forberedelse i den gammeltestamentlige Pagtshistorie«. Han indrømmer dog, at den naturlige

åbenbaring i naturen, historien, den »sædelige Verdensorden« og samvittigheden taler uklart, »ikke mindst paa Grund af den med Synden indtraadte Fordunkling og Svækkelse af de menneskelige Aands-evner« (s. 38).

Scharling kalder sit værk *Evangelisk luthersk Dogmatik* og definerer gudslærens opgave som »at udlede og sammenstille de Bestemmelser, som findes i den hellige Skrift« (s. 45). Som dogmatikkens emne formulerer han »Guds Kærlighed, som aabenbarer sig i hans Handlinger« (s. 50). Fremstillingen af Guds væsen indleder han med at fremhæve, at Gud er den eneste Gud. Det er Israels strenge monotheisme – til forskel fra »Oldtidens Hedningefolk, hos hvilke Polytheismen er herskende« (s. 46). Det er »denne rent og klart udtalte Monotheisme, der i den senere forklarede Skikkelse som Christendom bærer Israels Tro frem til at blive den universelle Verdensreligion« (s. 46).

Dernæst er Gud *ånd*, og det ikke blot i den uinteressante betydning usanselig og usynlig, men især i den gammeltestamentlige betydning livgiver, den fra hvem alt liv udgår, den levende Gud. Fra Det Gamle Testamente anfører Scharling to steder: Dt 5,26 og Jer 10,10, hvor udtrykket '*elohim hajjim* bruges, men ikke *ruah*. Bedre ville det have været at nævne kendte og betegnende steder som Sl 104,29f., Jes 31,3 og ikke at forglemme Ez 37,1-14.

Som Martensen karakteriserer Scharling Gud som absolut personlighed – til forskel fra mennesket, der er en skabt personlighed. Et udtryk for, hvor vanskeligt det er at skelne mellem Guds væsen og hans egenskaber, er det forhold, at mens Martensen bestemmer Guds væsen som absolut personlighed og regner kærligheden blandt hans egenskaber, rubricerer Scharling Guds kærlighed under hans væsen, med den samme skelnen mellem godhed og kærlighed som hos Martensen. Hertil føjer han den etisk betydningsfulde bestemmelse, som minder om Det Gamle Testaments gudsbillede: »Kærligheden er ikke alene Selvmeddelelse, men ogsaa Selvhævdelse, thi for at Jeget skal kunne meddele sig, maa det fornemme og bevare sit eget Selv, uden dette vil Jeget svømme ud i en ubestemmelig Blødhed og deraf følgende Selvopløsning. Denne Guds Selvhævdelse finder sit Udtryk i hans Hellighed og Retfærdighed, som danne den faste Kærne i Guds Kærlighed.« (s. 49).

Det centrale udtryk for Guds kærlighed er betegnelsen den himmelske *Fader*, som Jesus anvender, og som Scharling og senere dogmatikere som F.C. Krarup (*Livsforstaaelse*, s. 253) og N.M. Plum (*Dogmatik*, s. 442f.) anser for en ny bestemmelse af Guds væsen i forhold til Det Gamle Testamente, idet Scharling og med ham Plum mener, at faderforestillingen ikke spiller nogen nævneværdig rolle i Det Gamle

Testamentes tale om Gud. Men fadernavnet for Gud er ikke så tilbagetrædende som de synes (se f.eks. Jenni/Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I*, sp.14f.). Man kan tænke på de ikke helt få udtryk for adoptionsforholdet mellem Jahve og kongen (2 Sam 7,14; Sl 2,7; Sl 89,27), på Israelfolkets sønneforhold til Jahve (Hos 11,1ff.) og på de talløse israelitiske personnavne, hvori 'ab, »fader« (dvs. den faderlige Gud) indgår. Konkluderende bestemmer Scharling Guds væsen som »absolut personlig d.e. selvbevidst og selvwillende Aand i fuldkommen Kærlighed« (s. 50).

Guds egenskaber er de »Fremtrædelsesformer, i hvilke han oplader sit Væsen for os« (s. 53). Vi lærer disse egenskaber at kende dels gennem den naturlige åbenbaring, dels gennem »den særlige Aabenbaringshistorie ifølge Vidnesbyrdet om denne i den hellige Skrift« (s. 55). At den hellige skrift regner med en naturlig åbenbaring, begrundes Scharling ud fra Acta 14,17; 17,27; Rom 1,20. Men skriften kan ikke bruges umiddelbart som kilde. Den er »spredt og usammenhængende« og »stærk billedlig og anthropomorphistisk. Ville man tage det bogstaveligt, naar der tales om Guds Arm og hans Øie, saa føres man tilbage til den groveste hedenske Overtro. Her maa Grundopfattelse af Guds Væsen som Aand blive corrigerende for Bestemmelsen af de enkelte Egenskaber.« (s. 56).

Efter disse fornuftige kritiske bemærkninger (der har rod i rationalismen, se Bent Rosendal, *En rationalist og hans Bibel*. DTT 61, 1998, s. 23-32) går Scharling i gang med den dogmatiske opgave, der er »at frigjøre den bibelske Fremstilling af de guddommelige Egenskaber for den billedlige Indklædning og fremstille dem begrebsmæssigt i deres indre Sammenhæng« (s. 57). Først anfører han nogle betragtninger over egenskabslærens betydning: den uddyber den religiøse grundopfattelse, der er afgørende for livssyn og livsførelse. Og Scharling benytter lejligheden til et spark til »Nutidens Opvækkelse«, som han afskyede for dens »ensidige Jesusforkyndelse og Omvendelsesprædiken, i hvilken den troende Christen kun stilles i Forhold til Jesus, og den religiøse Livsopgave indskrænkes til at elske Jesus« (s. 58f.).

Guds *evighed* og uforanderlighed er fyldigt bevidnet i Det Gamle Testamente (Sl 90; 102,26-28; Deuterocesaja), men spiller ingen nævneværdig rolle i Det Nye Testamente. Det Gamle Testamentes metaforik er derimod rig på udtryk for det evige og uforanderlige hos Gud (f.eks. »klippe«), og man finder talrige sammenligninger mellem Guds uforanderlighed og menneskets forgængelighed.

Allestedsnærværelsen behandles på linje med Martensen, med Sl 139,8-10 som hovedstedet. Talen om, at Gud bor i himlen (Sl 2,4; Matt 6,9) afsvækker Scharling til et »billedligt Udtryk for Guds uen-

delige Ophøiethed« (s. 63). Det mener han at kunne udlede af udsagnene Dt 4,39 og 1 Kong 8,27 om Gud, der egentlig ikke »bor«, da han ikke kan rummes af noget på jorden eller i himlen. Det er formentlig denne betragtning, der giver Scharling anledning til at indføre *umålelighed* som endnu en egenskab hos Gud. Han advarer dog skyndsomst mod materialistiske vildfarelser og tolker umåleligheden »indefter om det uendelige Dyb af Livsfylde, som er i Gud, og som ingen menneskelig Tanke formaar at gennemtrænge eller udgrunde« (s. 65).

Alvidenhed og *almagt* behandles efter almindelig skik. Skildringen er præget af Scharlings rationalistiske skyhed over for antropomorfer og antropopatisme. Han tager anstød af Guds anger i Gen 6,6; 1 Sam 15,11 og er glad for, at 1 Sam 15,29 viser, at angeren ikke skal tages bogstaveligt, men er udslag af disse skrifers »naive Fortællingsmaade«, s. 69. Han understreger også, at det er billedligt, når vi siger, at Gud ser os og hører vore bønner.

Til slut seks egenskaber, som Scharling sammenfatter under betegnelsen »Den guddommelige Kærligheds Attributer« (s. 74ff.). Kærligheden henføres til Guds væsen, og den giver sig udslag i godhed og visdom, hellighed og retfærdighed, barmhjertighed og nåde. Som hos Martensen bestemmes *godheden* som den fysiske omsorg, Gud viser alle sine skabninger, mens kærligheden i egentlig forstand kun kan blive »de frie Fornufts væsener« (bemærk udtrykket!) til del. Guds godhed er et hyppigt forekommende og rigt varieret tema i Det Gamle Testaments lovsang, ligesom den er optaget i Jesu forkyndelse af den himmelske Fader. Guds *visdom* bestemmes godt gammeltestamentligt som den praktiske handlen. For at nå sit mål må godheden kende både sin genstand og den rette måde at hjælpe på. Det er helt klart, at det er det gammeltestamentlige vidnesbyrd, der giver begrebet Guds visdom indhold og farve. De paulinske og deuteropaulinske lovprisninger af Guds visdom savner den gammeltestamentlige indholdsfylde. Også Guds *hellighed* er et dogmatisk begreb, der henter sit væsentlige indhold fra Det Gamle Testamente, specielt Hellighedsloven og Jesajabogen (Jahve er »Israels Hellige«). Scharling definerer det træffende som Guds selvbevarelse, uden hvilken kærligheden bliver til svaghed og selvopgivelse. Derimod er overensstemmelsen med Det Gamle Testamente mere tvivlsom, når det gælder Scharlings bestemmelse af Guds *retfærdighed*, der ubegribeligt overfladisk kaldes »den Egenskab hos Gud, ifølge hvilken han hævder og oprettholder sine Love gennem Belønninger og Straffe og giver Enhver, hvad der tilkommer ham efter hans Livsvandel (suum cuique)«. I sin bibelteologiske begrundelse for denne opfattelse nøjes han med at anføre en række steder, der kalder Gud en retfærdig dommer el.lign. og nogle få andre steder om Guds vrede eller straf – alt bestemt af den

forudfattede mening, at Guds retfærdighed alene udmøntes i hans belønnende og straffende aktivitet. Begrebet *sædæq/sedaqa* tager han overhovedet ikke stilling til, og som sædvanlig er han lidt flov på Guds vegne over de stærke antropomorfismer, der er indeholdt i talen om Guds vrede og hævn.

Professor, siden biskop Peder Madsens *Den kristelige Troslære*, der udkom posthumt i 1912-13, adskiller sig fra Scharlings dogmatik ved en udførlig »Troslærens Indledning«. I disse prolegomena indgår naturligtvis en paragraf om »Den hellige Skrift«, af hvilken man klart ser, at forfatteren som lederskikkelse inden for Københavns Indre Mission var i en vanskeligere stilling end Scharling med den frejdigt overfladiske holdning til bibelproblemerne. Madsen bekræfter indledningsvis det Martensenske syn på Det Gamle Testaments stilling som »middelbart kanonisk for os, d.e. for saa vidt som dets Indhold er stadfæstet i det nye (Testamente), enten ved udtrykkelige Ord eller ved sin aandelige Overensstemmelse med dette.« (s. 62). For de nyttestamentlige skrifers vedkommende hævder han den såkaldte »Personalinspiration« til forskel fra »Litteralinspirationen« – i vore dage kaldet fundamentalisme. Den karakter giver han ikke Det Gamle Testamente som helhed, men kommer inspirationskravet i møde ved at tilkende de profetiske skrifter en særstilling som inspirerede – dog kun i den forstand, at de er »den ufejlbare Gengivelse af Guds Ord paa det forberedende Aabenbaringstrin, som altsaa, naar det fuldkomne er indtraadt, kun har relativ Gyldighed. Det er dette, man har betegnet som 'relativ Ufejlbarhed'«. Forlegenheden er aabenbar! Med hensyn til »bibelkritikken« går Madsen også balancegang: »Det er umuligt at bestride disse Undersøgelsers principielle Ret, men der maa paa den anden Side advares mod at hengive sig til ubevislige Konstruktioner paa disse Omraader, hvor det er saa vanskeligt at faa fast litterær-historisk Grund at bygge paa.« Flugtvejen søges sikret!

Med hensyn til Guds *væsen* overtager Madsen den ikke ukendte grundbestemmelse af Gud som »den absolute Personlighed, der har den hellige Kærlighed til sit Indhold« (s. 185). Det svarer ret nøje til Scharling (bortset fra den fra Martensen overtagne væsensbestemmelse »absolut Personlighed«), og den nærmere udfoldelse af Guds væsen og egenskaber rummer praktisk taget intet, der ikke findes hos Scharling. Litterært står Madsens værk tilbage for Scharlings, men det rummer mere viden og refleksion, og han er langt fyldigere orienteret og orienterende om eksegetiske og bibelteologiske spørgsmål. Madsen tager således stilling til Albrecht Ritschls indflydelsesrige bestemmelse af Guds retfærdighed som hans frelsende aktivitet (*justitia salutifera*). Madsen kommer dog ud af diskussionen med Ritschl uden at mene ret meget andet end Scharling, og hans »skriftbevis« for

Guds straffende retfærdighed (Jes 5,16; 10,22; Sl 50,6) bygger på stikordene »dom«, »dommer« (som Scharling) og ikke på en virkelig undersøgelse af indholdet. Ikke desto mindre konkluderer han (s. 238): »Derfor maa vi blive staaende ved Begrebet af Guds gengældende, baade belønnende og straffende, Retfærdighed som skriftmæssigt.« Kaster man et blik på Madsens (og Scharlings) forsoningslære, øjner man den dogmatiske interesse, der ligger bag deres tilsidesættelse af de eksegetiske overvejelser. Herom senere.

J.P. Bang

I 1910 efterfulgte J.P. Bang (1865-1936) P. Madsen som professor i dogmatik og Ny Testamente. Nogle år senere, 1917-20, skrev han sin store dogmatik, *Troen og Livet*. Den omfattende indledning rummer et noget spinkelt afsnit (s. 151ff.) om den dogmatiske skriftbenyttelse, hvor Bang mod ortodoksiens stive skriftsyn gør gældende, at Det Gamle Testamente »i enhver Henseende maa underordnes N.T.« (s. 152). Nok kan det gammeltestamentlige studium berige forståelsen af Det Nye Testamente, men Bang mener i grunden med Schleiermacher, at Det Gamle Testamente ingen dogmatisk autoritet har. At Bangs benyttelse af Det Gamle Testamente faktisk er rigere, end hans prolegomena lover, kan man kun glæde sig over.

Til forskel fra de to stive gamle herrer, der tegnede den systematiske teologi i København indtil da, er Bang åben for det dengang nye. Han er en kritisk discipel af Albrecht Ritschl, og han er en begejstret discipel af Grundtvig, som han livet igennem skrev om. På baggrund af dette sidste discipelforhold undrer det ikke, at Bangs indledning til dogmatikken munder ud i opstillingen af hans ejendommelige dogmatiske grundbegreb, der kort og godt hedder *Livet*. Bang ønsker i modsætning til sine ortodokse forgængere at knytte det dogmatiske arbejde til den menneskelige virkelighed. Kravet om at ville leve har vi alle. Derfor »kan vi faa Ørenlyd hos alle« (s. 159). I sit valg af »livet« som dogmatisk grundbegreb er Bang bestemt af Grundtvig, hvis velkendte ord »Mein Gegensatz ist Leben und Tod« han citerer (s. 166). Det bibelteologiske grundlag søger han med ringe held i Jesu forkyndelse i Synopsen, men finder det i Romerbrevet og – især – i Johannesevangeliets tale om livet og døden som den store modsætning. I den forbindelse savner man den opgørelse af gælden til Det Gamle Testamente, som Henning Høirup på glimrende vis har foretaget i sin lille Grundtvig-bog *Fra døden til livet* (1954).

Nu skal »livet« naturligvis forstås som andet og mere end mad og drikke og velvære. Bangs tale om livet kan minde om den Løgstrupske. »Livet kommer til os med sine Muligheder og banker paa vor Dør« – »Livet er en saare selvstændig Virkelighed, der har sine

Love, som ikke lader sig krænke. Hemmeligheden ved Livet er netop dette, at det vindes ikke ved at spares, men ved at sættes ind.« (s. 161). Det er livsloven for kristendommen og den kristelige livsforståelse. Livet er »Personlighedens Selvbekræftelse gennem Selvhængivelse« (s. 162).

Men hvor er Kristus henne i denne sammenhæng? »Skal jeg kunne tro paa Livet som Helhed, ... maa der indenfor Tilværelsen være et Punkt, hvor Livet selv, nemlig Livets Grundmagt afslører sit inderste Væsen og derved giver Menneskene Mod og Kraft til at leve. Dette Livets klare og mægtige Aabenbaringsmidtpunkt er Jesus Kristus.« (s. 162). Jesus er således forstået »den absolute Livsværdi« (s. 163), og i den forstand er dogmatikken kristocentrisk.

Selve troslærens fremstilling begynder traditionelt med læren om Gud, og det afsnit hedder betegnende nok »Læren om Gud som Livets Gud« (II, s. 1ff.). Bang indrømmer den traditionelle lære om Guds væsen og egenskaber en *praktisk* nødvendighed. Den giver en »Grundforestilling om den Gud, om hvis Handeln over for os den hele Troslære drejer sig.« (II, s. 5).

Guds *væsen* udtrykker Bang i fire velkendte grundkategorier: personlighed, absolutthed, hellighed, kærlighed. Han betoner, at disse kategorier er hjælpemidler for en praktisk erkendelse af Gud, og han sammenfatter dem i Det Nye Testaments grundbenævnelse for Gud: Faderen (II, s. 12).

At Gud er Livets Gud, udfolder Bang på forskellig vis. Han er livskilden. Han er verdens skaber, opretholder og styrer (II, s. 15ff.). Det Gamle Testaments tale om skabelsen er forudsat i Det Nye Testamente, der intet følger til ud over den tanke, at verden er skabt ved Kristus (Kol 1,16 m.fl.st.).

Guds *egenskaber* definerer Bang som udtryk for »forskellige Sider af den Gudserkendelse, som indesluttet i det praktiske Gudsforhold« (II, s. 24). Om evighed og allestedsnærværelse siges der ikke stort ud over det man finder hos Bangs forgængere. Man bemærker den tiltalende opbyggelige udlægning af allestedsnærværet: »Hvor Guds Formaal naar et Menneske, dér er han til Stede for ham.« (II, s. 31). I forbindelse med omtalen af Guds uforanderlighed bemærker man et temmelig overflødig stykke apologetik, der synes udsprunget af den naivt-rationalistiske antropomorfisme-angst, man møder hos Scharling: »Den Antropomorfisme, at Guds Liv foregaar i en Skiften mellem Arbejde og Hvile, og som er blevet benyttet til at begrunde den syvende Dag som Hviledag, er overvundet i N.T. (Joh 5,17: min Fader arbejder indtil nu).« (II, s. 35).

Overhovedet er Bangs redegørelse for Guds egenskaber bestemt af et praktisk-opbyggeligt sigte. For eksempel hedder det (II, s. 36): »At

tro paa Guds Almagt er at erkende sin egen Svaghed, men tillige at være vis paa Sejren gennem Svagheden, ja, gennem det ydre Nederlag.« Ikke for intet har et lille skrift af Bang titlen »Den sejrende Tro«.

At Gud er salig, overtager Bang fra de gamle og giver den vellykkede bestemmelse af Guds salighed som den indre harmoni, den harmoniske livstilstand, som hos Paulus hedder fred (»fredens Gud«). Men heller ikke Bang inddrager det gammeltestamentlige *shalom* i billedet.

Glansstykket i Bangs skildring af Guds egenskaber er afsnittet om Guds *retfærdighed* (II, s. 48ff.). Her gør han op med den stive og indskrænkede forestilling om den gengældende retfærdighed i den traditionelle lutherske dogmatik, der behandler retfærdigheden i forbindelse med helligheden og ikke i forbindelse med kærligheden. Det er lovreligionens tankegang, der er på spil, ja ligefrem »det uigenfødte Menneskes, det hedenske Hjertes Tankegang« (II, s. 49). Guds retfærdighed betyder, at han gennemfører sit formål. Og hans formål er »Menneskets Frelse fra Synd og Død ved Jesus Kristus« (II, s. 50). Til nærmere bestemmelse indfører Bang det bibelske begreb pagt. Den nye pagt, som Gud har sluttet i Kristus, er ikke en lovens pagt, men en nådens pagt, og det er den gamle pagt også. Den hviler på udvælgelsen, og til dette udvalgte folk giver Gud så loven. Der er ingen modsætning mellem Guds nåde og hans retfærdighed. I den bibelteologiske begrundelse for dette syn følger Bang Ritschls behandling af *sedaqa*-begrebet, der udtrykker Guds troskab mod sig selv og sin pagt. Ritschls klareste »bevissted« er Sl 69,28f., hvor den bedende beder Gud om ikke at lade hans fjender »komme ind i« (få del i) Guds retfærdighed.

F.C. Krarup

Omtrent på samme tid som J.P. Bang skrev sin *Troen og Livet*, i 1915, skrev F.C. Krarup (1852-1930) en stor bog, som han ikke kalder dogmatik eller tros lære, men *Livsforstaaelse*. Altså noget med liv, men dog anderledes end Bang, der med »livet« mener livsmod og livskraft. Krarup har ikke Bangs praktisk-opbyggelige sigte med sin bog.

Med Det Gamle Testamente bliver Krarup hurtigt færdig. Det tilhører en anden religion end den kristne (s. 17).

Krarups værk er ikke en dogmatik i traditionel forstand med loci. Ej heller er der gjort noget forsøg på at udtrykke kristendommens væsen i et dogmatisk grundprincip el.lign. Det overlader han til de »teologiske Skolemestre« (s. 463). Han føler ikke nødvendigheden af en lære om Guds væsen og egenskaber efter det traditionelle mønster. Han

omtaler to, almagt og retfærdighed (s. 244ff.), men kun for at sige, at de ikke kan bruges til noget. Ejendommeligt nok er den guddommelige retfærdighed, som Krarup kasserer, den gamle ortodokse gengældelsesretfærdighed og den deraf udspringende tanke om Gud som dommer. Denne forestilling kasseres som ødelæggende for tillidsforholdet til Gud. Brugbare som grundbestemmelser for Guds væsen kan magten og retfærdigheden dog blive, når de »inderliggøres« (s. 251f.) og forstås som to sider af det højeste, det religiøse og det moralske. Det ubetingede liv, der giver os hvile, og den ubetingede lov, der sætter os i bevægelse. Men det er dog billedet den himmelske Fader, der bedre end noget andet udtrykker forholdet mellem Gud og menneske.

N.M. Plum

Den danske »skoledogmatik« fra slutningen af 1920erne frem til begyndelsen af 1950erne var uheldigvis N.M. Plums *Dogmatik* fra 1929, skrevet i årene efter at Plum i 1924 havde efterfulgt J.P. Bang som professor i dogmatik. Niels Munk Plum (1880-1956) virkede som professor indtil 1942 og var derefter frem til 1950 biskop på Lolland-Falster. Plum opretholder læren om Guds egenskaber og udfolder den på en ret traditionel, ortodoks, ofte uklar måde. Han begynder med at karakterisere den himmelske Fader som kærlighed og hellighed (s. 442ff.). Rigtigt betoner han, at Guds hellighed værner afstanden mellem det guddommelige og det menneskelige (hellighedens eksklusive karakter), men overser ganske, at den hellige Gud *helliger* mennesker, inddrager dem i sin sfære (hellighedens inklusive karakter). Som følge af denne ensidigt »numinøse« forståelse af helligheden ser Plum en »antinomi« mellem Guds kærlighed og hans hellighed (s. 446), i modsætning til f.eks. Scharling, der netop kombinerer de to egenskaber og karakteriserer Guds kærlighed som »hellig kærlighed« (ovenfor s. 51).

Plum behandler videre en række af de traditionelle gudsegenskaber: allestedsnærværelse, almagt, alvidenhed. Overraskende betegner han (s. 479) almagten som »GT's Hovedsynspunkt for Gud« ved siden af helligheden, med henvisning til bl.a. Sl 33,6-9 og Job 38-40 og 42,2f.. Større interesse knytter sig til redegørelsen for Guds visdom og – især – Guds retfærdighed, som Plum ikke dårligt karakteriserer som »den Maade, hvorpaa Gud bruger sine Egenskaber«. Iøvrigt er behandlingen af begrebet (s. 490-492) ganske uklar. Fremstillingen svømmer rundt i brudstykker fra Ritschl, Bang, Madsen, Johs. Pedersen. Således nævnes Johs. Pedersens definition (kraften til selvhævdelse), men der tages ikke stilling til den. Hvad Ritschl mener, fatter man ikke. På ganske uklare præmisser slutter Plum: »Retfærdigheden er den døm-

mende Egenskab i Gud« (s. 492). Påstanden ledsages af to tilfældige bibelsteder (Gen 18,25 og Rom 3,6).

Plum slutter sin egenskabslære med et forsvar for egenskabslærens dogmatiske berettigelse (s. 493-495), og en betragtning fra denne paragraf fortjener at citeres: »Det religiøse Forhold stiller Krav om at have Lov til at forholde sig til Hellighed, Kærlighed, Evighed, Allestedsnærværelse, Almagt og Alvidenhed, og vor Natur som Personlighed kan kun tilfredsstilles ved at staa overfor Personlighed.« (s. 493).

Eduard Geismar

I 1932 udsendte Eduard Geismar (1871-1939), fra 1921 til sin død professor i systematisk teologi ved Københavns Universitet, en kortfattet *Luthersk Troslære i Grundrids*, der slutter med et hovedafsnit, »Troslærens Udsagn om Frelsens Gud« (s. 256-320). Undervejs rejses spørgsmålet »Hvorfor tillægger vi Gud Personlighed?« (s. 276ff.). Det gør vi, fordi Gud møder os i sin åbenbaring. »Guds Krav, Guds Dom, Guds Tilgivelse og Guds Forjættelse er Personlighedsbestemmelser; og den Kærlighed, fra hvilken de udvælder, er Guds Personligheds centrale Funktion«. At Gud bestemmes som personlighed, værner troen mod udflyden i panteisme.

Geismar går derefter ind på den klassiske indvending mod at opfatte Gud som personlighed: man kan ikke anvende bestemmelsen personlighed om den Absolute (s. 278). Det er at begrænse Gud. I den forbindelse citeres Spinoza for sætningen »Omnis determinatio est negatio«. Men Geismar fastholder både Guds absolutthed og Guds personlighed og kalder Guds absolutthed en »Viljesbestemmelse« (s. 279). Guds vilje er uimodståelig og uforanderlig. Denne absolutthed præger Guds kærlighed, og i den forbindelse indfører Geismar i lighed med andre motivet Guds hellighed, »det, der gør Gud til Gud« (s. 288).

I sin behandling af centralbegrebet Guds *retfærdighed* (s. 292ff.) gør Geismar op med den traditionelle – og desværre stadig ret udbredte – distributive opfattelse af retfærdigheden som straffende og belønnende. Han henviser til Albrecht Ritschl, der i sit berømte hovedværk *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (Zweiter Band, 3.Aufl.1889, s. 102ff.) gør gældende, at en straffende retfærdighed praktisk taget ikke findes i Det Gamle Testamente og heller ikke i Det Nye Testamente. Særlig tydeligt kommer retfærdighedens »evangeliske« karakter frem hos Deuterotesaja og Tritotesaja, der gør Guds retfærdighed lig med hans frelse. I den sammenhæng kan henvises til Ragnar Leivestads fine monografi *Guds straffende retfærdighed* (1946), hvis sidste sætning lyder: »Men med

det dogmatiske begreb, den rettfærdighed som ytrer seg i nådeløs, straffende gjengjældelse, har de gammeltestamentlige forestillinger om Jahwæs sedaqa meget lite til felles.«

Men alligevel kan Geismar – ligesom Plum – ikke slippe tanken om en dømmende retfærdighed, og han forsøger derfor at manipulere de gammeltestamentlige begreber i den retning ved at lave en kobling retfærdighed – pagttroskab – »nidkærhed«, og postulere en »jævnstilling« af retfærdighed og »nidkærhed« (s. 293f.).

Blandt den klassiske dogmatiks guddommelige egenskaber behandler Geismar endvidere Guds visdom, som han tolker helt traditionelt som »Guds Kærligheds Virkeliggørelse i Verdensløbet« – med henvisning bl.a. til den kendte personifikation af visdommen i Ordsp 8,22ff.

N.H. Søe

N.H. Søe (1895-1978) udgav i 1939 en lille populær troslære, *Den kristne Tro*. Søe, der i 1934 blev docent og i 1939 Geismars efterfølger som professor i systematisk teologi i København, var en svoren Barth-tilhænger og delte sin læremesters afvisning af alt, der kunne ligne naturlig gudserkendelse. Afsnittet om Guds egenskaber er derfor ikke placeret i begyndelsen af bogen, som i traditionelle fremstillinger af dogmatikken, men forvist til et mindre slutafsnit (s. 173ff.). Vi kender kun Gud gennem hans åbenbaring, betoner Søe atter og atter; derfor må det »undgaas, at vi prøver paa selv at fantasere os til Guds Væsen og Egenskaber« (s. 173). »Åbenbaring« betyder for Søe Guds åbenbaring i Kristus. Typisk hedder det s. 178 om Guds uforanderlighed: »At Gud er uforanderlig, betyder, at som han i Kristus har aabenbaret sig, saadan er og bliver han i Evighed«. Kristuscentreret er også Søes tale om Guds hellighed, som han anskuer eticereende som Guds »evige, uforanderlige Modsætning til alt syndigt«. »Derfor er det helligste Sted paa Jorden den Høj uden for Jerusalem, hvor Guds Hellighed mødte Synden, og den syndfri gik ind under den Forbandelse, der p.G. af Guds Hellighed hviler over den faldne Slægt.« (s. 180). Betragtningen minder stærkt om Hermann Cremer (*Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes* (1917), s. 35ff.), der bestemmer Guds hellighed med ordene »sein in der Einheit von Gericht und Gnade sich betätigender Gegensatz gegen die Sünde« (s. 37).

Betydningsfuld er Søes betoning af Guds helligheds inklusive side. Den hellige Gud helliger mennesker, nemlig »dem, der ved Guds Gerning til Frelse er indoptaget i hans Naadepagt« (s. 180). Der anføres en række velvalgte nytestamentlige, især paulinske, steder (Rom 1,7; 8,27; 1 Kor 1,2), mens det rige gammeltestamentlige materiale desværre er ladet helt ude af betragtning.

Søe begynder sin redegørelse for Guds *retfærdighed* med en tiltrængt advarsel mod at indføre *vore* begreber, »saa vi glemmer at lytte til ordet om Kristus« (s. 181), og det er velgørende, at han stempler forklaringen i Balslevs (alt for) udbredte lærebog (»han lader det gode faa Fremgang og Løn, og han hæmmer og straffer det onde«) som ubibelsk tale. Guds retfærdighed er et evangelisk begreb. Her kommer Søe ind på den gammeltestamentlige baggrund, men han er for beskeden på Det Gamle Testaments vegne, når han siger: »Allerede i Gl.Test. anes noget af dette« (nemlig den »evangeliske« forståelse af Guds retfærdighed), s. 181. Forbindelsen, ja identiteten mellem Guds retfærdighed og hans frelse er fuldt udfoldet i Det Gamle Testamente; ny er kun åbenbaringen af denne retfærdighed i Kristus.

På baggrund af Søes rigtige evangeliske forståelse af Guds retfærdighed skuffer det, at han ligesom Geismar ikke kan slippe den ubibelske tanke om en straffende retfærdighed. Den er fremmed for Det Gamle Testamente, og de nytestamentlige »bevissteder« holder ikke vand. I Rom 2,5 står der ikke *dikaiosyne*, men *dikaiokrisia*, og et lignende udtryk er brugt i 2 Thess 1,5. Og med anførelsen af Gal 6,7 rammes Søe af sin egen advarsel mod at indføre *vore* begreber i tolkningen. Guds *kærlighed*, som Det Gamle Testamente dog kan sige en del om, knytter Søe – som man kan vente det – eksklusivt sammen med Kristi korsdød (s. 183).

Regin Prenter

I sin bog *Dansk teologi siden 1900* (1965) udnævner N.H. Søe Regin Prenters dogmatik *Skabelse og Genløsning* (1951-53; 2.udg.1955) til den betydeligste danske dogmatik siden Martensen. Med dette værk er rækken af klassiske danske dogmatikfremstillinger foreløbig afsluttet. Prenter afviser muligheden af tale om Guds egenskaber. I stedet taler han om et »Skabelsens gudsbillede« (s. 182ff.), og siden om et »Genløsningens gudsbillede« (s. 438ff.). Der gives ikke, siger Prenter, en neutral lære om Guds væsen og egenskaber, som udsiger det samme om Gud under nåden (evangeliet) og under vreden (loven), s. 182. Gud er en levende Gud, der kun kendes gennem sine gerninger. »Hans »væsen« og »egenskaber« *abstraheres ikke* ved en metafysisk deduktion *fra* Hans gerninger, men *anskues i* Hans gerninger« (s. 182f.). Men hvem polemiserer Prenter mod? Mon ikke f.eks. J.P. Bang ville mene, at han anskuer Gud i hans gerninger? Han betoner dog netop egenskablæren som et praktisk hjælpemiddel til at gøre sig tanker om Gud. Prenter karikerer vistnok ældre kollegers egenskablære ved at hævde, at de betragter deres tanker om Guds egenskaber som metafysiske teorier, en opfattelse, som ikke mindst J.P.

Bang vægger sig mod, når han beskedent kalder egenskaberne for blot billedlig-praktiske hjælpemidler.

Prenters paragraf om »Genløsningens gudsbillede« (s. 438-443) udfylder den tidligere paragraf om »Skabelsens gudsbillede«. I »Genløsningens gudsbillede« spiller Guds retfærdighed en central rolle, og der gøres et veltalende forsøg på at skabe en syntese mellem den (åbenbart uundværlige!) »dømmende« retfærdighed og den »evangeliske« retfærdighed som to sider af samme sag. Rigtigt betoner Prenter den gammeltestamentlige retfærdigheds karakter af »given« (s. 440). Med Johs. Pedersensk sprogbrug siges det, at »retfærdigheden består i at hævde og styrke pagten«, og derfor må den »ytre sig i givende og velsignende kærlighed« (s. 441). Men derefter søger han – på et mildest talt ufyldstgørende eksegetisk grundlag (Sl 37,28f.; Klages 1,17-18; 2; 3,59) at godtgøre, at begrebet retfærdighed *også* rummer Guds fordømmende og straffende reaktion.

For Det Nye Testaments vedkommende hedder det rigtigt (s. 442): »Retfærdigheden manifesterer sig i den forløsende kærlighed; den er ikke modsætning til den«. De følgende sætninger lyder: »Men i denne med kærligheden identiske (!) retfærdighed er også fordømmelsen af synden indesluttet. Thi forudsætningen for forløsningen i Jesus Kristus er lovens fordømmelse af alle, som synder. Denne dømmende side af retfærdigheden er ikke kærligheden modsat; men den er indesluttet i kærligheden«. – Passagen er i højere grad udtryk for Prenters glansfulde retorik end for Paulus' forkyndelse.

Det blev tidligere (s. 53) antydet, at man i den dogmatiske litteratur kan se en forbindelse mellem synet på Guds retfærdighed og forsoningslæren. De forskellige redegørelser for Guds retfærdighed, det for luthersk teologi så centrale begreb, viser en interessant skillelinje mellem liberale dogmatikere som Ritschl og J.P. Bang på den ene side og konservative som Scharling, Plum, N.H. Søe, Prenter på den anden side. De liberale dogmatikere har let ved at acceptere den eksegetisk velunderbyggede »evangeliske« retfærdighed. De konservative kender naturligvis de relevante steder i Det Gamle og Det Nye Testamente, men trods de eksegetiske kendsgerninger af hensyn til deres satisfactoriske forsoningslære.

»Fragmenter af et spejl«

Som nævnt er Regin Prenters *Skabelse og Genløsning* den sidste større dogmatiske »lærebygning« på dansk. Som ledetråd i behandlingen af dogmatiske problemer fungerer i dag samleværket *Fragmenter af et spejl* (1992, 2.udg.1993) – med den beskedne undertitel »Bidrag til dogmatikken«. Værkets ophavsmænd er en række Århus-teologer med tilknytning til Institut for Systematisk Teologi. En »egenskabs-

lære« søger man forgæves. Dog indeholder værket et afsnit med den fra Prenter kendte titel »Skabelsens gudsbillede« (s. 120-128), forfattet af Niels Henrik Gregersen. Her dukker glimt af den traditionelle egenskablære op. Med afsnittet »Guds selvfølgelighed« (s. 120f.) afvises på den ene side forsøg på at bevise Guds eksistens, på den anden side fastholdes det, at kristne teologer er nødt til at gøre sig klart, hvad de mener, når de siger »Gud«. Gregersen pointerer, at det er arven fra Israel, der har den afgørende indflydelse på det kristne gudsbegreb. Han kæder det gammeltestamentlige billede af Gud som skaber sammen med Det Nye Testaments faderbillede og bestemmer Gud som »altings faderlige ophav«, kendetegnet ved »væren og kreativitet« (s. 121). Gregersens videre bestemmelse af Gud som »Skaber« (anførselstegnene er hans!) rummer tankevækkende mindelser om J.P. Bang (ovenfor s. 53f) og H. Martensen (*Dogmatik*, s. 95: Gud er »Livet i alt det Levende«). Gud er »den altgennemtrængende Livgivermagt«, siger Gregersen (s. 122). Dermed er Guds ubegrænsethed ellert uendelighed forstået aktivt. Det samme gælder Guds transcendens, der tolkes som den absolutte forskel mellem skaberen, »der er kreativiteten selv«, og skabningerne, der modtager (»låner af«, jfr. Sl 104,29f.) Guds livsfylde.

Gud kaldes »materiens iboende livsunderlag«. Han er »being in everything« (Paul Tillich). Således forstår Gregersen Guds allestedsnærværelse, med henvisning til Jer 23,24; Dt 4,39 og – naturligvis – Sl 139. Han betoner endvidere, at Guds allestedsnærvær er et aktivt nærvær (jfr. J.P. Bang, ovenfor s. 54). Guds evighed kvalificeres som hans evige troskab slægt efter slægt, »fra evighed til evighed« (Sl 103,17).

Det smertelige problem Guds almagt og det onde drøftes (s. 122-124). Gregersen tilslutter sig Martensens syn på Guds almagt som »den sig selv begrænsende Almagt«.

Det er bemærkelsesværdigt, at Gregersen tør bruge nogle af de klassiske gudsegenskaber til at besvare spørgsmålet: hvad mener vi, når vi siger »Gud«? Hans nytolkning af disse egenskaber fjerner sig dog en del fra forgængerne derved, at Gud mere fremtræder som en »magt« end som en person. Udsagn om Gud som »materiens iboende livsunderlag« og »hvor der er materie, er Gud« (s. 122) peger mod den panteisme, som f.eks. Geismar advarer mod (ovenfor s. 57).

Slutbemærkninger

Giver det mening at tale om Guds egenskaber, og er det nødvendigt eller nyttigt? – Gold og tør er den egenskablære, der består i opregning af en række udtænkte fuldkommenheder og ubegrænsetheder. Spekulativ-filosofiske overvejelser af, hvad der hører til begrebet

Gud, er teologisk ufrugtbar. Men spørger man i stedet: »Hvordan *forholder* Gud sig til os mennesker?« – er det uundgåeligt at tale om Guds egenskaber. Er det muligt at forkynde evangeliet uden at tale om eller forholde sig til Guds retfærdighed, barmhjertighed, kærlighed, hellighed?

Rigtigt fremhæver Hermann Cremer (*Eigenschaften Gottes*, s. 9), at vi kun kender Gud gennem hans handlinger for os og med os (jfr. Prenter). Men det betyder ikke, at en egenskabslære er udelukket. Men den må fremtræde som et resultat af åbenbaringen og samtidig tjene til at forklare åbenbaringen. Egenskaberne er praktiske hjælpemidler til at bevare troen på Gud, der står over for mennesket som en villende og handlende personlighed og ikke blot som en livsmagt.

ZUSAMMENFASSUNG

Die sogenannte Eigenschaftslehre ist ein klassischer Bestandteil der Darstellungen der christlichen Dogmatik. Es wird versucht, die alttestamentliche Grundlage der Eigenschaftslehre einer Reihe von dänischen Dogmatik-Lehrbüchern seit Mitte des 19. Jahrhunderts kritisch zu untersuchen.

Keywords: Christian Interpretation of the Old Testament – Dogmatics – Church History of Denmark.

Den johannæiske eskatologi

– anmeldelse af Jörg Freys trebindsværk¹

PH.D.-STIPENDIAT, CAND.THEOL.
JESPER TANG NIELSEN

Med det nyligt udkomne tredje bind fuldender professor Jörg Frey (München) sit *opus magnum* om den johannæiske eskatologi. Værket er i alt på mere end tusind sider (foruden registre og litteraturfortegnelser) og fortjener alene af den grund en udførlig præsentation. Her til kommer, at det også kvalitativt er et storværk, som vil blive uomgængeligt i Johannesforskningen. Og lad det være sagt med det samme, bøgernes force er den detaileksegetiske akribi og den – for min viden – fuldstændige inddragelse af relevant sekundærlitteratur. Frey sammenfatter det 20. århundredes Johanneseksegese og lægger grunden for det 21. århundredes. Hvad der herefter siges om johannæisk eskatologi, kan ikke være upåvirket af Frey.

I det følgende skal indholdet af de to første bind kort opridses², hvorefter tredje bind behandles udførligt, inden et mindre belyst aspekt fremdrages. I gennemgangen koncentrerer jeg mig om forholdet mellem kristologi og eskatologi, der er centralt for Freys tolkning. *Mange andre aspekter bliver af pladshensyn negligeret.*

Bd. I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus

Ethvert videnskabeligt arbejde bør indledes med en forskningsoversigt, hvilket i Freys tilfælde udgjorde hans doktorarbejde. På knap firehundrede sider følges tolkningerne af den johannæiske eskatologi fra udgivelsen af H.S. Reimarus' skrifter (1774-1778) frem til ca. 1994.

Forskningshistoriens pointe er bl.a., at forholdet mellem præsentiske og futuriske eskatologiske udsagn (koncentreret i vendingen ἔρχεται ὦρα καὶ νῦν ἐστὶν (4,23; 5,25)) først problematiseres i slutningen af det 18. årh. Problemerne opstår, fordi man af teologiske årsager ønsker at fremhæve det ene aspekt på bekostning af det andet (11f). Frey konstaterer, at eksegesen i det 19. og 20. årh. vel benytter

1. Jörg Frey: *Die johanneische Eschatologie*.
Bd. I: *Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*. (WUNT 96) Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1997, 551 sider, DM 188
Bd. II: *Das johanneische Zeitverständnis*. (WUNT 110) Tübingen: Mohr Siebeck 1998, 369 sider, DM 178
Bd. III: *Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*. (WUNT 117) Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 600 sider, DM 198
2. Se mine anmeldelser i *DTT* 61 (1998), s. 166-168; 62 (1999), s. 302f.

forfinede metoder, men stadig drives af ønsket om at bortretouchere den »umoderne« futuriske del af eskatologien (50).

Den forskningshistoriske hovedrolle indtages af R. Bultmann (85-157) og hans elever (159-203). Det sker med rette, fordi Bultmanns værk sammenfatter og viderefører forskningen fra århundredets første del (litterærkritik og religionshistorie) og på afgørende vis præger eksegese i århundredets sidste halvdel (eksistentialinterpretation). Bultmann tillægger Johannesevangelisten en Heidegger-inspireret, eksistentialistisk tidsforståelse, hvilket har to sammenhængende konsekvenser for eskatologien: De præsentiske udsagn får absolut forrang, og de futuriske tilskrives en senere kirkelig redaktor. Denne position i dens forskellige udformninger er Freys hovedmodstander værket igennem.

Bultmanns værk viste, hvor bestemmende tidsopfattelsen er for tolkningen af eskatologien. Derfor vil Frey indlede sin eksegese med en grundig gennemgang af den johannæiske tidsforståelse (465f).

Bd. II: Das johanneische Zeitverständnis

Dette bind udfylder en væsentlig mangel i Johannesforskningen. På trods af tidsforståelsens fundamentale rolle for eskatologien er dette den første tilbunds gående undersøgelse af evangeliets forhold til tid (15). Udgangspunktet tages i statistisk-deskriptive analyser af samtlige former for tidsudtryk: verbalformer (24-152), kronologiske notitser (154-207) og temporale termini (208-246). På den baggrund redegør Frey for den karakteristiske sammensmeltning af tidshorisonter (247-268) og for de futuriske udsagns status (269-283).

I denne sammenhæng vil jeg præsentere en enkelt væsentlig pointe. De statistiske undersøgelser viste en hyppig forekomst af præsens (79; jf. 24-30), som kristologisk indholdsladet findes i ego eimi-ordene, der betegner Jesu væren som en ubegrænset præsens (86f).³ Hvor teologisk koncentreret formelen er, fremgår af diskussionen i 8,12-19. Jesus ekspliciterer her ego eimi-formlens indhold: *μόνος οὐκ εἰμί, ἀλλ' ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με πατήρ* (8,16). Dvs.: *ἐγὼ εἰμι = ἐγὼ + ὁ πέμψας με πατήρ*. I Jesu væren er Faderens væren indbefattet (87). Af den grund overskrider og indeholder ego eimi-formlens ubegrænsede præsens alle tidsektaser. Således *er* Jesus, før Abraham blev til (8,58); og disciplene skal være, hvor Jesus *er* (14,3; jf. 12,26; 17,24). Præsensformen er et komprimeret udtryk for, at Jesus har del i Faderens guddommelige evighed (88).

3. Analysen af ego eimi-formlen støtter sig på afgørende punkter til B. Hinrichs: »Ich bin«. *Die Konsistenz des Johannes-Evangeliums in der Konzentration auf das Wort Jesu*. (SBS 133) Stuttgart 1988.

Denne kristologiske konstruktion har eskatologiske konsekvenser. På grund af sin delagtighed i den guddommelige væren sammenholder Jesus alle tider. Derfor er det afsluttede frelsesværk, som udtrykkes med begrebet *timen* (219-221), altid allerede præsent i ham (267f). Eskatologien er således en »kristologisk implikation«⁴ (243), da frelse og fortabelse afgøres i forholdet til Jesus, der i kraft af *timen* bærer årsagen til frelse i sig (240).

Bd. III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten

Det nyligt udkomne tredje bind udgjorde sammen med bd. II Freys habilitationsskrift. Bogen er udover indledningen inddelt i fem hoveddele. Første del er en undersøgelse af modtagergruppens receptionshorisont (13-44). Anden del er eksegese af eskatologiske udsagn i Johannesbrevene (45-101). Tredje og fjerde del indeholder analyser af eskatologien i hhv. afskedstalerne (103-239) og Jesu offentlige virke (240-462), hvorefter værkets resultater sammenfattes i femte del (463-488). Angående resultatet af den udførlige eksegese bliver man advaret fra begyndelsen: Den enkleste forståelse er den rigtigste (12).

For at afdække modtagergruppens forståelseshorisont gennemgår Frey skrifterne for traditioner, der synes at stamme fra den johannæiske menighed. Han finder både i brevene (Antikrist: 1 Joh 2,18.22; 4,3; 2 Joh 7; dommedag: 1 Joh 4,17; Jesu genkomst: 1 Joh 2,28) (27f) og i evangeliet (Jesu genkomst: 21,22f; 14,2f.18.28; 16,16; de dødes opvækkelse: 5,25.28; gudsriget: 3,5) (42) apokalyptisk-futuriske menighedstraditioner. Dog findes der også præsentisk eskatologi i det traditionelle materiale (6,47; jf. 5,24) (42). Lokaliseringen af de traditionelle forestillinger afdækker det fælles, accepterede grundlag for forfatteren og de intenderede læsere (44).

Udformningen af eskatologien i Johannesbrevene er præget af korrespondancens konkrete anledning: modstandergruppens benægtelse af Jesu kødelige eksistens (1 Joh 2,22; 4,2) og genkomst (2 Joh 7). Krisen er akut i 2 Joh og har udviklet sig til et skisma i 1 Joh (1 Joh 2,19) (71). Selv om konflikten angår kristologien, inddrages eskatologiske elementer i forfatterens argumentation, fx forventningen om en nært forestående parusi (1 Joh 2,18; 3,2; 2 Joh 7), dom (1 Joh 2,28; 3,21; 4,17; 2 Joh 8), verdens undergang (1 Joh 2,8.17f) og den endelige delagtighed i den guddommelige væren (1 Joh 3,2) (83-94). Eskatologien udformes apokalyptisk-futurisk, fordi konflikten tolkes i traditionelle apokalyptiske motiver og modstillinger: antikrist (1 Joh

4. Udtrykket og bestemmelsen af kristologiens primaritet over eskatologien er inspireret af J. Blank: *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*. Freiburg i.B. 1964.

2,22; 4,3; 2 Joh 7), de troende – verden/den onde (1 Joh 2,13f; 5,4.18f); Guds børn – djævelens børn (1 Joh 3,8.10; 5,16-18); lys – mørke (1 Joh 1,6f; 2,8f) (72-81). Den konkrete situation foranlediger pointeringen af den futuriske eskatologi (97), men udelukker ikke præsentiske forestillinger (jf. 1 Joh 1,7; 2,9f; 3,1.14; 4,17; 5,4,12f) (94f). Man kan derfor ikke modstille brevenes og evangeliets eskatologi, snarere er der tale om fælles traditioner (100f).

Freys primære anliggende er evangeliets eskatologi. Redegørelsen herfor indledes med en gennemgang af eskatologien i afskedstalerne (13,31-14,31; 16,4b-33 og 17,24). Talernes overordnede tema er Jesu fravær og menighedens eksistens i verden (14,1.27; 16,6.10.16ff.33) (112f). Formålet er at styrke og opmuntre menigheden i dens sorg og bekymring efter Jesu bortgang. Det presserende spørgsmål er: Hvorfor har Jesus forladt sine tilhængere (133)? Et af svarene i den første tale (13,31-14,31) er det apokalyptisk-eskatologiske forjættelsesord 14,2f.: Jesus måtte gå bort, for at de troende kan få plads i de himmelske boliger, hvortil han senere vil hente dem (147). Men fordi Jesus gennem sin herliggørelse har gjort Faderen åbenbar for de troende (14,4-11) (155f), er tiden efter påske allerede en frelsestid med større gerninger, bønnehørelse og åndens nærvær (14,12-17) (157f).

I den anden afskedstale (16,4b-33) følges samme strategi. Menigheden opmuntres gennem forsikring om parakletens virksomhed efter påske (16,13), som er garant for de eskatologiske forventninger (203f). Derved forvisses menigheden om, at tiden efter påske er en frelsestid (16,23f.26f), hvilket imidlertid ikke udelukker Jesu parusi (16,16.22) (215-220).

Som afslutning på afskedstalekomplekset (17,24) understreges, at modsætningen mellem erfaring og tro, som er årsag til menighedens sorg, skal afløses af umiddelbar og direkte delagtighed i det guddommelige fællesskab (237f).

Freys undersøgelse af eskatologien i Jesu offentlige virke samler sig om de centrale afsnit 3,1-21 (og 3,31-36; 12,44-50), 5,19-30 (og kap. 6) og 11,1-44.

Kap. 3 er præget af en række traditionelle udtryk (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*, *ζῆ αἰῶνος*, *κρίνειν* og *κρίσις*), hvilket ifølge Frey viser, at evangelisten knytter til ved urkristent materiale. Begrebet *βασιλεία τοῦ θεοῦ* skulle endog være hentet fra traditioner, der går tilbage til Jesus selv (254). Allerede i traditionen før Johannesevangeliet er *βασιλεία τοῦ θεοῦ* - begrebet i det græske sprogområde afløst af udtrykket *ζῆ αἰῶνος* (268), som også i Johannesevangeliet er et soteriologisk nøglebegreb. Pointen i evangeliet er, at begrebet identificeres med Jesus (jf. 11,25f; 14,6). Det evige, eskatologiske liv, som rækker ud over døden (268), bliver i kraft af hans død og opstandelse

den troende til del igennem participation i ham (ἐν αὐτῷ 3,15; jf. 3,36) (269f.282). Frelsen står derved åben for alle troende (3,16f) (288f), hvilket har den negative konsekvens, at de ikke-troende er hjemfaldne til dom (3,18-21; 12,48) (290).⁵ Eskatologien er således en konsekvens af kristologien og ikke omvendt (321).

Gennemgangen af 5,19-30 bekræfter dette. Afsnittets hovedtema er Sønnens fuldmagt (5,20.22,26f), hvilket eskatologien ekspliciterer betydningen af (5,24f.28f) (335). Det kristologiske grundlag er Jesu og Guds væsens- og viljesenhed, som er funderet i deres kærlighedsfællesskab (5,17-20.26.30) (348). Her lægges det frem, som gælder for hele evangeliet, at Jesu eskatologiske autoritet er funderet i hans enhed med Gud. Det er således en saglig parallel til ego eimi-ordene (349). Jesus har del i Guds væren, og forholdet til ham har derfor vidtrækkende præsentielle (5,24f) og futuriske (5,28f) konsekvenser (370.377.380-383).

Opvækkelsen af Lazarus (11,1-44) udlægger Frey som en narrativ udfoldelse af den johannæiske eskatologi. Jesus demonstrerer her sin fuldmagt til at gøre levende (jf. 5,21). Det er imidlertid karakteristisk, at kapitlets højdepunkt (11,25f) ikke omhandler eskatologi, men kristologi. Jesus besidder den magt, som Martha tilskriver Gud (11,21f.24) (454f). Opvækkelsen af Lazarus (11,43f) er en demonstration heraf, idet det samtidig understreges, at det i troen vundne liv (hendiadys: ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ (11,26a)) ikke fratages den troende af den fysiske død (11,26b) (451). Lazarus symboliserer, at der ikke er modsætning mellem præsentiisk og futurisk eskatologi, fordi Jesus formidler det liv, der rækker ud over døden (457f).

Som afslutning sammenfatter Frey resultaterne i fire punkter:

1) Evangelisten skriver som lærer og repræsentant for sin menighed. Dvs. han benytter materiale, in casu futuriske og præsentielle eskatologiske traditioner, der er kendt af de intenderede læsere (464). Begge dele er uadskilleligt integreret i evangeliet (465). De to eskatologiske aspekter er implikationer af den johannæiske kristologi, ifølge hvilken Jesus har fuldmagt til at give et liv, der rækker ud over døden (469f). 2) Eskatologiens grund og den afgørende frelsesbegivenhed er Jesu time (472). På grund af den lever de troende allerede nu i en frelsetid, befriet fra Guds vrede og givet et umisteligt liv (473). Den negative konsekvens er de ikke-troendes dom (475). 3) Forestillingen, at hele Jesu frelsesgerning er tilstede i hans jordiske person, og alt afgøres i forholdet til ham, forbindes traditionshistorisk med den historiske Jesu forkyndelse af gudsrigetets nærhed og opfordring til omven-

5. Blank: *Krisis*, 88 omtaler det som »Präponderanz des göttlichen Heilswillens«.

delse (Mk 8,38) samt med den paulinske og post-paulinske forkyndelse af en ny eksistens indledt i dåben (Rom 6,11; 2 Kor 5,17; Kol 2,12f; Ef 2,5f) (477f). Den johannæiske eskatologi er således resultat af en indre kristen interpretationsproces (479). 4) Pragmatisk har eskatologiens dobbelte aspekt den funktion, at de futurisk-eskatologiske forestillinger kan betones i en akut krise (brevene), mens det præsentisk-eskatologiske perspektiv kan styrke menigheden i anfægtelse og trængsel (evangeliet) (481).

Bogens sidste afsnit forbinder resultaterne af bd. II og III. Forholdet mellem tidsforståelse og eskatologi bestemmes som forholdet mellem kristologi og eskatologi. Analysen af tidsforståelsen udfoldede den kristologi, som er grundlag for eskatologien. Jesus fremstår som den, der *er*. Han har del i den guddommelige, tidoverskridende væren og indeslutter derfor fortid, nutid og fremtid. I ham er den eskatologiske fuldendelse proleptisk til stede. Da han samtidig har guddommelig fuldmagt over liv og død, er det netop i forholdet til ham, at evig frelse og fortabelse finder sted. Den troende har i ham del i det evige liv, om end den direkte og umiddelbare delagtighed i den guddommelige herlighed endnu forestår (487).

Opsummering og vurdering

Efter tre bind kan Freys tolkning af den johannæiske eskatologi krystalliseres til dette: Jesus er Gud, derfor afgøres alt i forholdet til ham nu, selv om afgørelsens konsekvenser først bliver fuldstændige på den yderste dag. Synes resultatet pauvert, så var man advaret (s.o.). Som kristologien er fundament for eskatologien, er den det ligeledes for tidsforståelsen: Jesus er Gud, derfor er alle tider sammenholdt i ham. I det hele taget er forståelsen af Kristus hovedtemaet. Kristologien er evangeliets kerne.

Freys storværk er en succes og en enestående præstation. Det er simpelt hen »Stand der Forschung« ved begyndelsen af dette århundrede. Hans eksegese er grundig, afbalanceret og lærd. Undervejs er der mange oplysende og inspirerende digressioner, så man bliver klogere på mange af Johannesevangeliets aspekter under læsningen. (Efter sigende skriver Frey på en Johanneskommentar. Holder han niveauet – og det tør jeg næsten love – kan det blive et standardværk i det 21. årh.)

Naturligvis kan også dette arbejde kritiseres. Det skal ikke forties, at det er for langt. Særligt tredje binds indledninger til de enkelte afsnit tynger værket unødigt. Men i stedet for at opremse småkritik, der alligevel ikke kan rokke ved min uforbeholdne anbefaling, vil jeg fremdrage et underbelyst problemkompleks.

Bevidsthedshistorisk ramme

Megen eksegese har forsøgt at forklare den johannæiske eskatologi religionshistorisk. I forskningshistorien nævner Frey naturligvis samvittighedsfuldt de forskellige forslag, men spørgsmålet spiller ikke den store rolle for hans egen fortolkning. Det skyldes opfattelsen af evangeliets eskatologi som resultat af en kristen interpretationsproces, der anvender motiver fra den jødiske – gammeltestamentlige – apokalyptik. Bortset fra problemet ved at tale om en *kristen* tradition på dette tidspunkt, efterlades læseren med et stort spørgsmål: I hvilket univers hører den kristologiske konstruktion med Jesu delagtighed i den guddommelige, tidløse og tidovergribende væren og dens eskatologiske implikationer hjemme? Inden for hvilket verdenssyn er konstruktionen overhovedet tænkelig? Hvilke forestillinger om det menneskelige og guddommelige ligger til grund? Hermed er den traditionelle religionshistoriske spørgehorisont forladt, da der ikke søges kausalhistoriske forbindelser mellem forskellige religiøse retninger. Uden at skabe en modsætning til religionshistoriske perspektiver kan spørgsmålene kaldes bevidsthedshistoriske, idet det er teksternes implicite virkelighedskonstruktion og konceptuelle skema, som er i fokus. Freys tolkning ville vinde i plausibilitet gennem en besvarelse af spørgsmålene.

Min tese er, at Johannesevangeliets grundlæggende virkelighedsforståelse er apokalyptisk, og at kristologien og eskatologien lader sig forklare inden for rammerne af et apokalyptisk verdenssyn.⁶

Nyere apokalyptikforskning sonderer inden for det antikke apokalyptiske materiale ofte mellem to væsensforskellige (sub)genrer: himmelrejse- og historieapokalypser.⁷ H. Tronier⁸ har gjort gældende, at denne sondring beror på en moderne bevidstheds skelnen mellem natur og historie, tid og rum. I teksterne selv findes modsætningsforhol-

6. Jeg påstår selvsagt ikke, at Johannesevangeliet er en apokalypse. Tesen er, at evangeliets konceptuelle skema (conceptual framework) svarer til apokalyptikkens. Jf. »The apocalyptic framework is not itself tied to a particular ideology. It rather constitutes the premises of an argument, within which disagreement is still possible on specific matters...« J.J. Collins: *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. New York 1987, s. 204; jf. s. 7.205f.
7. Ang. forskningshistorien se H. Tronier: »Apokalyptikkens historiefilosofi. Erkendelse og historiekonstruktion i Dyreapokalypsen, Første Enoks Bog 85-90«, s. 143-145, i: G. Hallböck, J. Strange (red.): *Bibel og historieskrivning*. (FBE 10) København 1999, s. 140-161.
8. Gennemgangen af apokalyptikken baserer sig for kortheds skyld udelukkende på Troniers arbejder. Se disse for en udførlig argumentation. Tronier: *Historiefilosofi*; idem: »Om engle og den sunde fornuft – Angelus interpres og Logos«, i: N.P. Lømche, M. Müller (red.): *Fra dybet. Festskrift til John Strange*. (FBE 5) København 1994, s. 253-273.

det ikke.⁹ Rum og tid er derimod uløseligt forbundne i den apokalyptiske virkelighedsopfattelse. I overensstemmelse med den nyeste forskning betoner Tronier rummets fundamentale betydning i apokalyptikkens konstruktion af virkeligheden, men uden at skabe en falsk modsætning til historien. Apokalyptikkens karakteristikum er den kosmologiske dualisme, idet virkeligheden er delt i to rum, et himmelsk og et jordisk, et guddommeligt og et menneskeligt. De to verdener er skarpt adskilt, og kun særligt udvalgte får lov at overskride grænsen og opnå indsigt i den himmelske verden. Det er den viden, der er nedfældet i de apokalyptiske skrifter. Apokalyptikeren foretager således en rejse i rummet, men derved får han indsigt i historien. Det er lige præcis i den himmelske verden, at historien findes. Ikke alene ser han historien oprullet fra skabelse til dommedag, men selve de mønstre, som historien forløber efter, ligger åbenbare for ham. Historien i den jordiske verden er aftryk af forhold, der allerede findes i den himmelske verden. Hvad mere er, hvor historien i dens jordiske skikkelse kan fremstå kaotisk, meningsløs og uretfærdig, er den i dens himmelske udgave ordnet, formålsbestemt og retfærdig. Hvis de onde ler og de gode græder på jorden, så er det omvendt i den himmelske optik, der overskuer hele historien inklusiv den afsluttende straf af de onde og belønning af de gode. Himlen er således det ordnede modbillede af de jordiske forhold. Det er bevidstheden om denne skjulte orden, der karakteriserer apokalyptikerne. Med denne viden vil lidelser i den jordiske tilværelse kunne fortolkes som bekræftelse på tilhørsforholdet til de retfærdiges gruppe i den himmelske verden.

Troniers indvending mod sondringen mellem himmelrejse- og historieapokalypser er, at de er udtryk for den selv samme kognitive struktur. Himmelrejsen er en spatialisering af erkendelsens indsigt i historiens rette sammenhæng, og den empiriske historie er aftryk af selve den erkendelse, der kommer til udtryk i den himmelske verdens ordnede udgave af historien.

Pointen er her, at den rumlige struktur er den fundamentale i denne virkelighedsopfattelse. Den historiske tid foreligger allerede i en ordnet udgave i den himmelske verden og venter på at komme til udfoldelse. Historien er konsekvenser af gældende himmelske forhold. Himmelrummet er tilsvarende tidløst, da det lægger historiens grundlæggende mønstre for dagen. Af den grund foreslår Tronier at kalde apokalyptikkens historiekonstruktion »statisk-paradigmatisk«.

Eskatologien er ligeledes bestemt af de spatiale strukturer, eftersom de sidste ting netop består i en ophævelse af skellet mellem himmel

9. Jf. H. Tronier: »Åbenbaring, himmelrejse og opstandelse hos Paulus. En skitse til et afmytologiseringsprogram«, s. 43f, i: *DTT* 63 (2000), s. 36-63.

og jord. På dommedag, hvis udformning og resultat allerede findes i den himmelske verden, bliver den himmelske ordnede, formålsbestemte og retfærdige verden den eneste virkelighed i og med den jordiske verdens undergang.

Troniers opfattelse af apokalyptikken belyser Freys udlægning af den johannæiske eskatologi på fire afgørende punkter:

1. Apokalyptikkens himmelrum, hvor åbenbaringerne foregår, er netop et rum. Alle tider findes sammenholdt i dette rum adskilt fra den jordiske verden. Det svarer til Freys udlægning af Johannesevangeliets kristologiske konstruktion. Jesus har del i den væren, der spænder over alle tider; dvs. han er af samme guddommelige dimension som det apokalyptiske himmelrum. Hermed benægtes det ikke, at Jesus har del i Guds væren, hvilket er Freys pointe. Det understreges blot, at Gud netop i den apokalyptiske tradition er fremstillet i en tidovergribende dimension. Sammenhængen mellem den johannæiske Jesus-figur og apokalyptikkens verdensbillede bekræftes af, at Jesus i Johannesevangeliet ikke er fra den jordiske verden, men fra oven (8,23; jf. 3,13.31; 17,14.16), og han alene kender sit oprindelsessted (8,14; 9,29; jf. 7,27f; 19,9). I og med at Jesus kommer fra et andet rum, gør han det nærværende i sin person (jf. fx 14,6f).

2. Apokalyptikerens åbenbaring bevirker en kognitiv transformation. Åbenbaringsmodtagerne kan leve i bevidsthed om tilværelsens rette sammenhæng. De antager den himmelske optik, som først bliver den umiddelbare erkendelsesmodus ved dommedag. Den bevidsthed grundlægger den apokalyptiske gruppes eksklusivitet. I Johannesevangeliet har den præsentiske eskatologi mange lighedspunkter med dette karakteristikum ved apokalyptikken. Modtagelsen af Jesus medfører delagtighed i den guddommelige verden (3,3; 15,19; 17,16), de troende er Guds børn (1,12; 1 Joh 3,1.9; 4,6; 5,18f; jf. Joh 11,52) og lysets børn (12,36; jf. 8,12; 12,35.46; 1 Joh 1,6f; 2,8-11) og Faderen og Sønnen er i dem (14,20; 17,21.23.26) eller bliver i dem (6,56; 15,4-7; jf. 1 Joh 2,24; 3,24; 4,12f.). Ved tro og erkendelse – verberne *πιστεύειν* og *γινώσκειν* kan bruges synonymt om modtagelsen af Jesus (fx 6,69; 10,38; 17,7f) – indlemmes menneskene i et nyt rum, som er kærlighedsfællesskabet mellem Faderen og Sønnen (14,23; 15,9; 17,26).¹⁰ I bevidstheden om og troen på Jesus som Guds åbenbaring har den troende evigt liv allerede nu (17,3). Optagelsen i det guddommelige fællesskab skaber et modsætningsforhold til verden (17,14.16), hvilket ligesom i apokalyptikken ses som bevis på tilhørsforholdet til den himmelske verden (15,18f; 17,14.16; jf. 1 Joh 3,13;

10. H.K. Nielsen: »Die Definition des ewigen Lebens in Joh. 17,3«, fx s. 115, i: P. Bilde, H.K. Nielsen, J.P. Sørensen: *Apocryphon Severini presented to Søren Giversen*. Aarhus 1993, s. 106-120.

4,5f). Troen på Jesus bevirker et liv *i* verden, der ikke er *af* verden (15,19; 17,14-16). På grund af bevidstheden om det ubrydelige fællesskab med Faderen og Sønnen er livet allerede nu evigt uanset den forestående fysiske død (11,25f). Menighedens liv vil derfor bl.a. være karakteriseret ved en overlegen erkendelse, hvilket parakletens tilstedeværelse er udtryk for (14,16f.26; 15,26; 16,13).

3. Den kosmologiske dualisme, som er apokalyptikkens grundstruktur, vil engang ophæves. Den virkelighed, som allerede nu er gældende i himlen, vil på den yderste dag sætte sig igennem som den eneste virkelighed. På lignende vis er den futuriske eskatologi i Johannesevangeliet ophævelsen af modsætningen mellem erfaring og tro, som nu findes i menigheden. Som nævnt forbliver de troende i verden på dødens vilkår. Imidlertid lyder de eskatologiske forjættelser, at det fællesskab, som troen allerede nu har givet de troende del i, engang skal blive den eneste virkelighed (14,3; 17,24). Dommedag er en stadfæstelse og fuldendelse af de forhold, der allerede er gældende.

4. Apokalyptikkens socialhistoriske funktion er en bearbejdelse af en form for krise.¹¹ Hertil kan den kosmologiske dualisme virke til forvisning om tilværelsens grundlæggende, men skjulte orden.¹² Apokalyptikerne bekræftes i deres tilhørsforhold til de retfærdiges gruppe, der vil modtage den belønning, som allerede er klar til dem i himlen. Tilsvarende betones Frey eskatologiens dobbelte pragmatiske funktion. I krisetider betones det futuriske aspekt, som tolker krisen som en nødvendig, men kortvarig begivenhed på vejen mod den endelige frelse. I tider uden akutte kriser bliver det præsensiske aspekt i højere grad fremdraget for at bekræfte menighedens situation som en frelsestid. Dermed styrkes de troende i overbevisningen om deres højstatus, uanset hvilke kår de aktuelt måtte friste.¹³

Afslutning

Ovenstående fire punkter skulle vise, hvorledes Freys tolkning af den johannæiske eskatologi med fordel kunne placeres bevidsthedshistorisk i den jødiske apokalyptik. Det er ikke en kritik af Freys arbejde, men derimod en styrkelse af hans argumentation. En eksegese, der ikke forsøger at redegøre for den bevidsthedshistoriske baggrund for

11. Collins: *Imagination* 1987 29f.

12. Collins har kaldt fænomenet »apocalyptic cure«. *Imagination*, 204. jf. 31f.

13. C. Petterson tolker i sit speciale konstruktionen af den johannæiske menigheds identitet på baggrund af en apokalyptisk virkelighedsopfattelse. *Menighedsidentitetens ætiologi*. Københavns Universitet 2000. Resultaterne vil blive publiceret i artikelform.

sin udlægning, står nemlig i fare for at anklages for anakronisme. Men denne fare skulle nu være afværget for Freys vedkommende.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz ist eine sehr positive Betrachtung des dreibändigen Werks *Die johanneische Eschatologie* von Professor Jörg Frey. Die Übersicht über die drei Bände konzentriert sich auf den Zusammenhang der Christologie und Eschatologie. Abschliessend wird in vier Punkten gezeigt, wie die johanneische Christologie bzw. Eschatologie in einem jüdisch-apokalyptischen Wirklichkeitsverständnis konstruiert sein kann. 1) Wie Jesus Teil an Gottes zeitübergreifendem und – überschreitendem Wesen hat, so ist der göttliche Himmelsraum in der Apokalypik als ein alle Zeiten zusammenhaltender Raum beschrieben. 2) In der Apokalypik hat die kaotische Erdenwelt eine geordnete Entsprechung im Himmel. Hier ist alles geordnet und zu Ende gebracht. Die Apokalypiker leben wegen dieses Erkenntnis schon jetzt in der Zuvorsicht, dass sie vor dem Jüngsten Gericht gerettet werden. Genau so haben die Christus-glaubenden schon jetzt unverlierbaren Teil an der göttlichen Liebesgemeinschaft zwischen Vater und Sohn. 3) Der apokalyptische, geordnete Himmelsraum wird zu gegebener Zeit der einzige Raum sein. Der Unterschied zwischen Himmel und Erde wird letztendlich aufgehoben. So wird im Johannesevangelium die Diskrepanz zwischen Glaube und Erfahrung am Jüngsten Gericht aufgehoben und die Glaubenden werden unmittelbar bei Gott sein. 4) Die apokalyptische Offenbarung hat eine paränetische Funktion, weil sie die verborgene Ordnung offenbart. Die pragmatische Funktion der Eschatologie ist auch eine Stärkung der Gemeinde. Den Glaubenden wird versichert, dass ihr eigentliches Sein bei Gott ist. Diese mentalitätsgeschichtliche Lokalisierung der johanneischen Gedankenwelt ist keine Kritik an der Arbeit Frey's, sondern vielmehr eine Unterstützung seiner Argumentation. Zusammenfassend wird das *opus magnum* allen Johannesforschern sehr empfohlen.

Keywords: Gospel of John – eschatology – christology – Jörg Frey - apocalypticism

Litteratur

Marguerite Harl m. fl. (ed.)

La Bible d'Alexandrie 23. 4-9

Les Douze Prophètes. Traduction du texte grec de la Septante. Les Éditions du Cerf. Paris 1999. 417 s.

Den voksende forståelse for Septuagintas betydning afspejler sig i disse år i flere store oversættelsesprojekter. Det første og indtil videre mest pretentiøse er et fransk, hvoraf det foreliggende bind er det niende, mens syv andre er under udgivelse og resten er under forberedelse.

Dette bind omfatter seks af de tolv små profeter (Joel, Obadiah, Jonas, Nahum, Habakkuk og Sefanias). Bindene er opbygget således, at der efter en almen bibliografi og forkortelsesfortegnelse følger en introduktion, i dette bind til hver profetbog for sig. Denne rummer først et afsnit om den hebraiske tekst, derefter et om den græske, en sammenligning imellem dem samt til sidst en beskrivelse af det græske sprog i det pågældende skrift. Et femte afsnit gælder receptionen af skriftet i den antikke jødedom og den tidligste kristendom. Introduktionen afsluttes af en special-bibliografi. Selve oversættelsen er grundigt annoteret med redegørelser for den græske teksts forhold til den hebraiske og oplysninger om de tidligste tolkningsforsøg af teksten. Kommentaren fylder mindst tre gange så meget som oversættelsen og er tilmed sat med en mindre type. Endelig er der indekser over græske ord og over skrifthenvisninger. Hvor hebraiske og græske gloser optræder transskriberet over alt i selve teksten, er det græske alfabet benyttet i indekset.

Det er et pionerarbejde, som sætter en imponerende høj standard for Septuaginta-forskningen. Hovedkræfterne bag projektet er Marguerite Harl,

Gilles Dorival og Olivier Munnich, der sammen i 1988 også udgav indføringen *La Bible Greque des Septante du Judaïsme Hellénistique au Christianisme Ancien*.

Det kan oplyses, at der fra tysk side er annonceret en Septuaginta-oversættelse, der under ledelse af Wolfgang Kraus og under inddragelse af en omfattende kreds af medarbejdere, er planlagt færdiggjort i 2005. Dette værk er knap så ambitiøst i sit anlæg, men for sådanne, for hvem tysk er lettere læst end fransk, har det i hvert fald det fortrin.

Mogens Müller

Delbert Burkett

The Son of Man Debate.

A History and Evaluation. Society for New Testament Studies. Monograph Series 107.

Cambridge University Press 1999. xiv + 176 s. Pris £ 35.

Delbert Burkett har sat sig for at skrive menneskesøn-forskningens historie. Opgaven er nærliggende, da udtrykket har været grundlæggende for forståelsen af den nytestamentlige kristologi eller ligefrem Jesu messianske selvbevidsthed, og da nyere forskningshistoriske oversigter har begrænset sig til udvalgte årtier eller enkelttemaer. Eneste undtagelse er en utrykt dissertation fra Wien af Christoph Weist fra 1972, som nævnes, men øjensynlig ikke er læst, selv om den er tilgængelig.

Forfatteren har været vidt omkring og opledt en stor mængde ældre og nyere litteratur. Læseren får et i og for sig udmærket katalog over de forskellige »løsninger« på problemet. Men selv om opregningen er kronologisk, lykkes det ikke at få anbragt udviklin-

gen i forståelsen af udtrykket »menneskesønnen« i en bredere teologihistorisk kontekst. Hvorfor de forskellige perioder og skoler nåede til en bestemt opfattelse, betinget af den teologiske og forskningsmæssige situation, kommer kun meget sporadisk op til overfladen i fremstillingen. Og derfor bliver den forskningshistoriske del altså stort set kun til et katalog. At det så ikke er helt komplet, er en anden ting. Fx er min forståelse, nemlig at udtrykket heller ikke er en betydningsbærende titel i evangelierne, ikke registreret, selv om afhandlingen er nævnt.

Måske har det skadet fremstillingen, at den i for høj grad også vil være »evaluation«. Godt nok tager Burkett undervejs afstand fra sin egen tidligere fremsatte »løsning« (jf. DTT 55 (1992) s. 153), men det hele er anlagt på at skulle vise, at »titlen« har sin baggrund i en kristologisk tolkning af Dan 7,13, ikke i aramaisk sprogbrug. Vel derfor får et af hovedværkerne i forskningshistorien, nemlig Hans Lietzmanns *Der Menschensohn* fra 1896, ikke plads i selve teksten. Forfatterens egen opfattelse er, at ganske vist er der ikke tale om »a unified tradition«, men altså dog om en titel.

At forfatteren ganske har undgået skandinavisk-sproget litteratur, kan blot konstateres. Desto mærkeligere er undtagelsen, nemlig inddragelsen af A.C. Larsens lille pamflet fra 1902, udtrykkeligt formidlet gennem min disputats. Der mangler flere relevante titler, og i titlen på en artikel fra 1905 af Paul Billerbeck er »Messias« blevet til »Menschensohn«.

Konklusionen er, at fremstillingen er for registrerende og ikke tilfredsstillende har udnyttet det teologihistoriske potentiale, der ligger i materialet.

Mogens Müller

Peter Stuhlmacher

Biblische Theologie des Neuen Testaments.

Band 2. Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung.

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 372 s. Pris DM 72.

Med dette bind har Stuhlmacher afsluttet sit værk, hvis første del med undertitlen »Grundlegung. Von Jesus zu Paulus« udkom i 1992 (jf. DTT 57 (1994) s. 154f.).

Grundholdningen er ikke meget overraskende fortsat den samme: Ganske vist udvikles traditionen, men det sker i forbavsende troskab mod udgangspunktet, nærmest som en blot og bar udfoldelse. Giver man agt på de centrale udsagn i NT, er der på ingen måde kun tale om teologiske uoverensstemmelser, men tværtimod om ganske forbløffende lighedspunkter. Skellet mellem det »historiske« udgangspunkt, Jesus fra Nazaret og hans optræden, og den senere udlægning af hans betydning minimaliseres. Således går den soteriologiske forståelse af korsdøden tilbage til Jesus selv.

Sidestykket til denne troskab er en særdeles konservativ holdning til »indledningsspørgsmålene«. Stuhlmacher fornægter ikke den kritiske forskning, men trækker nærmest konsekvent tænderne ud af munden på den. Den deuteropaulinske litteratur anskues som stort set den nødvendige og tro videreførelse af apostlens anliggender. Dog spores en politisk korrekthed, når udsagnene om kvinder i 1 Tim 2,11-15 bliver undsagt, ligesom 1 Kor 14,34-35 erklæres for et deuteropaulinsk indskud. 2. Thessalonikerbrev erklæres forudsigteligt for ægte, og det samme gør Jakobsbrevet. Derimod erkendes de øvrige breve for senere.

Evangelierne får tilsvarende troværdighedskarakter ved at blive tilskrevet gode vidner: Markusevangeliet er skrevet af Johannes Markus, Peters tolk, Matthæusevangeliet har sine hjemmelmænd blandt søjlerne i Jerusalem, Lukasevangeliet stammer sammen med Acta fra Paulus' rejsedeleger og øser af antiokenske traditioner, mens endelig Johannesevangeliet sammen med Johannesbrevene og Apokalypsen hidrører fra en skole, hvis hovedperson var presbyteren. Johannesevangeliet er ment som et supplement til de synoptiske evangelier. Afsnittet om Johannes og hans skole er med sine 82 sider bogens længste.

I en del II afhandles til slut kanonproblemet og spørgsmålet om skriftens midte. Her udvikler Stuhlmacher sit og Hartmut Geses syn på forholdet mellem GT og NT som bestemt af en kontinuerlig traditionsproces. I denne forbindelse kommer det til en stærk forklæring af, at Septuaginta er kirkens Gamle Testamente. Men det virker unægtelig teologisk fremmedgørende, når åbenbaringshistorien i den grad behandles som en harmonisk helhed.

Efter drøftelsen af Skriftens midte afrundes fremstillingen med et udblik, der består i en profilering over for de to andre nyere omfattende forsøg på at drive nytestamentlig teologi som bibelsk teologi, nemlig Hans Hübners og Brevard Childs'. Her får ikke mindst Hübner læst og påskrevet for at være for ukritisk over for kritikken og helt på afveje i sit forsøg på at nyformulere den eksistentialteologiske interpretation. Den erklærede respekt er kølig!

Der er som altid hos Stuhlmacher meget at hente i dette bind. Hvis man kan klare konservatismen og de tesaagtige sammenfatninger, der nærmest minder om kirkemødebeslutninger, og tolerere det, som er blevet kaldt et »ci-

tat-kartel«, da der med hensyn til indragten sekundærlitteratur er en klar præference af værker, der er blevet til i den nye Tübingen-skoles omkreds.

Mogens Müller

Per Ingesman m.fl. (red.)

Middelalderens Danmark.

Gads Forlag, København 1999. 375 s. kr. 225, -

I en kort introduktion afgrænser Per Ingesman middelalderens periode til ca. 1050-1536, afviser renæssancens opfattelse af middelalderen som »mørk«, nævner, hvorledes landet nu gled ind i den almindelige europæiske katolske kulturverden og mener forsigtigt, at der nu begynder at udvikle sig en national identitetsfølelse. Dernæst følger tre kapitler, som nærmest kan betragtes som oversigtsartikler over det historiske forløb, Vikingetiden og trosskifte 800-1500 (Elsie Roesdal), Højmiddelalder 1050-1350 (Erik Ulsig) og Senmiddelalder og reformation 1350-1536 (Jens E. Olesen).

Gennem 17 kapitler belyser en række middelalderforskere dernæst væsentlige sider af perioden. Med lov skal land bygges (Ole Fenger), Kongen og hans magt (Anders Bøgh), Herremænd og borge (Carsten Porskrog Rasmussen og Lennert S. Madsen), Kirken i samfundet (Per Ingesman), Det religiøse liv (Lars Bisgaard), By og borger (Grethe Jacobsen og Per Kristian Madsen), Handelens varer og veje (Poul Ene-mark), Landsbyens verden (Erland Porsmose), Dagliglivets fællesskaber (Bjarne Poulsen), Sygdom og sundhed (Per Kristian Madsen og David Earle Robinson), Teknik og videnskab (Dan Ch. Christensen), Hus og bolig (Jørgen Ganshorn), Kirker og klostre (Hans Krongaard Kristensen), Kirkens Bille-

der (Ulla Haastrup), Kunst og kunsthåndværk (Ulla Kjær), Litteratur og bøger (Karsten Friis-Jensen), Danmark - en del af Europa (Michael Gelting).

Per Ingesman gør opmærksom på, at det mest karakteristiske ved middelalderens »mentalitet« var, at alt var dybt præget af den kristne religion (s. 9-12). Dette er ubestrideligt, men så meget mere ejendommeligt er det, at dette synspunkt ikke har sat sig større spor i bogen. Ingesmans eget bidrag (100-117) handler især om klostergrundlæggelser, administration, kirkeret, paven og gejstlighedens status. Lidt mere finder man i Bisgaards kapitel, som – efter indledende udredninger om jernbyrden – beskæftiger sig med væsentlige side af det religiøse liv i middelalderen i almindelighed. I nogle tilfælde henfører han dette til de danske forhold: 15 sider ud af hele bogen! Hvor er redegørelsen for religionsskiftet? for den eventuelle engelske indflydelse i det tidlige kristenliv? gennemgangen af bønnebøgenes kristendomsopfattelse? de bevarede prædikeneres indblik i teologiens stade og fromhedslivets krav? Hvor findes en grundig gennemgang af det eneste større teologiske værk, Anders Sunesøns *Hexaemeron*, som indrømmes 4 linjer (s. 324)? Hvorfor omtales ikke nærmere birgittinernes originale bidrag til klosterlivet og fromhedslivet? Det påstås, at præsteuddannelsen ikke var så ringe »som det nogle gange antages« (s. 111), og at listerne over klosterbibliotekernes bøger tyder på omfattende studier i teologi og kirkeret, men det falder ikke forfatteren ind at fortælle læserne, hvilke bøger det drejer sig om. En grundig omtale af de danske udlandsstuderende i hele middelalderen, som ville kunne give et vist indblik i det intellektuelle, savnes ligeledes. Peder Ræv Lille Mariadigte

er »sprogligt meget vellykkede«, men det teologiske indhold forbliver en hemmelighed, det samme gælder hr. Michaels værker (329).

Foruden denne forsømmelse af middelaldersamfundets indre, religiøse liv for slet ikke at tale om teologien, er der et andet forhold, som er lige så fatalt. Dette skyldes den periodisering, som redaktionen har anlagt. Grænsen sættes ved året 1536. Det betyder, at de humanistiske reformbestrebelse under Christian d. 2., opgøret mellem de evangeliske prædikanter, bibelhumanisterne og de gammelkatolske hører med i fremstillingen. Men med sejt konsekvens forsømmes alt dette gennem hele bogen. De forfattere, som if. planen burde behandle også dette, viger tilbage. Enkelte gange strejfer man forsigtigt temaet (115-117, 133-135, 185). F.eks. er det betegnende, at »Teknik og videnskab« når frem til trykning af »lutheranernes propaganda« i 1520'erne, og 1530'ernes begyndelse afstår man fra en nærmere omtale af med den begrundelse, at »hermed er vi ude af middelalderen« (s. 229), men det er man jo netop ikke if. redaktionens periodisering. Det katolske middelaldersamfund, som de mange forfattere så flittigt har beskrevet, går sin opløsning i møde fra 1520'erne, men hele denne religiøst betingede proces agter man åbenbart ikke at gå nærmere ind på.

Når så mange forfattere er involveret, kan man måske forstå, at redaktionen ikke har anstrengt sig alt for meget for at harmonisere oplysninger. Der er f.eks. uenighed om, hvorvidt Gorm blev flyttet ind i kirken (s. 23, 103, 120) og om vurderingen af fattigforsorgen før og efter reformationen (s. 51 og 212-213), lidt mere undrer man sig over, at nogle personer kaldes »hellige«, medens andre, som også

kan smykke sig med denne titel, ikke bliver forsynet med den. Lidt besynderligt er det endvidere, at kvindelige helgener konsekvent kaldes »Sankt«. Til gengæld får vi at vide, at overgangen fra vikingetiden til middelalder fandt sted o. 1050 *e.Kr.*! og at »kristendommen er bogens, Bibelens, åbenbaring« (s. 53). Svend Normands årstal er forfatterne ikke indbyrdes enige om (s. 148, 255) osv.

Af Niels Knud Liebgotts unægteligt rosende forord fremgår, at her præsenteres forskningens stade vedr. dansk middelalder. Betegnende nok hedder det sidst i forordet, at dette drejer sig om middelalderens historie, samfundsforhold, kunst- og kulturhistorie. Fromhedslivet og teologien, »det religiøse præg«, som if. den ene af udgiverne prægede alt, nævnes ikke med et ord. Om alt det andet er der mange gode kapitler, bl.a. af Poul Erik, Ulla Hastrup, Ulla Kjær og Karsten Friis-Jensen. Endelig skal bemærkes, at det er udtryk for en forbløffende foragt for læserne, at Gads forlag kan udsende en sådan bog, hvor så mange forskere har været involveret, hvor der er ofret så meget på illustrationer, uden emne-, sted- og personregister.

Martin Schwarz Lausten

Axel Bolvig

Kalkmalerier i Danmark.

Forlaget Sesam, København 1999.
238 s. Gennemillustreret, kr. 249,-

I indledningen (s. 11-34) behandler forfatteren en lang række væsentlige spørgsmål i overskuelig og pædagogisk form, samlet omkring perioderne 1) 1050-1300, 2) 1300-1400 og 3) 1400-1536. Hvad den sidstnævnte periode angår, hersker der dog lidt usik-

kerhed. I den grafiske fremstilling af fordelingen af ikonografiske motiver i Vest- og Østdanmark går forfatteren frem til året 1599, men af teksten på samme side fremgår det, at den tredje periode går til 1549, selvom den dog »rettelig bør afgrænses til 1536« (s. 18). Bort set fra det, er denne oversigt i øvrigt uhyre interessant. Det vises bl.a., at medens der er bevaret 30 motiver fra 1100 -1149, er der fra perioden 1500-1549 bevaret ikke færre end 414.

Forfatteren knytter kalkmalerierne nøje sammen med kirkebyggeriet, som igen er afhængig af de skiftende tiders sociale forhold, og han mener uden videre, at kalkmalerierne er bestilt og finansieret af den stormandsgruppe, som opførte stenkirker ved deres hoved- og forpagtergårde (s. 12). Han forklarer dygtigt de enkelte perioders karakteristika og forskellene mellem dem, kommer ind på motivers forlæg og malernes forhold til forlæggene. Endvidere redegør han kortfattet for kalkmaleriernes afdæknings- og udforskningshistorie, ligesom han også går ind på det centrale spørgsmål hvilket formål skulle kalkmalerierne tjene? Det er hans opfattelse, at man ikke kan blive stående ved den fra pave Gregor d. Store kendte tanke, at kalkmalerierne skulle fungere som billedbibel for analfabeter. Forfatteren argumenterer for, at man snarere skal se billedernes hovedfunktion i deres appel til følelserne.

Kalkmaleriernes skæbne under reformationen – hvor de som bekendt ikke blev fjernet af hvidtekosten – bliver også genstand for forfatterens overvejelser. Den manglende billedstorm, mener han, kan skyldes, at de i løbet af senmiddelalderen var blevet verdsliggjort både hvad udtryk og indhold angår (s. 26), han kommer ind på ændringerne i motivvalgene under reformationen og nævner, hvorledes de

efterhånden ophørte i de følgende århundreder, simpelthen fordi smagen ændrede sig. I et spændende afsnit behandler forfatteren også instruktivt det spørgsmål, hvorledes vi nu læser billedprogrammerne, sammenlignet med datidens formodede »aflæsning«.

Gennemgangen af motiverne i de udvalgte 41 kirker indeholder et væld af præcise iagttagelser, oplysninger om legendestoffet, strejftog ind i kirkehistorien og i socialhistorien, informative redegørelser både for detaljer i symbolverdenen (bl.a. træskoer) og for hovedlinjer. Han afdækker den ofte umiddelbart vanskeligt forståelige motivverden, går i diskussion med andre kalkmaleriforskere og fremfører selvstændige tolkninger i flere tilfælde.

Man kan undre sig lidt over, at forfatteren ikke nærmere præciserer sit eget udvalg af motiver, som hverken er kronologisk eller geografisk begrundet. Desuden er det utilfredsstillende, at han i flere tilfælde nævner andre forskeres resultater, uden at man ved hjælp af en henvisning kan se, hvor de har meddelt disse. Den korte litteraturliste kan f.eks. ikke hjælpe vedr. oplysningen om Merethe Lindgren (s. 52), Mogens Bencard (s. 54), Ebbe Reich (s. 10), »Danmarks kirker« (s. 216). Forlag og forfatter har formodentlig ikke villet genere læserne med noter, men den valgte fremgangsmåde er netop ikke læservenlig for de læsere, som ønsker at gå videre.

Men ellers: det er en god og fin fremstilling, som både kan anvendes af den »almindelige« læser med kirke- og kunsthistoriske interesser og af de mange studerende, som beskæftiger sig med denne righoldige kunst. Det er en fornøjelse og berigelse at arbejde med bogen, også der, hvor man kan sætte spørgsmålstejn ved tolkningerne.

Martin Schwarz Lausten

Martin Schwarz Lausten

De fromme og jøderne.

Holdninger til jødedom og jøder i Danmark i pietismens tid (1700-1760). Kirkehistoriske Studier III. række nr. 7.

København: Akademisk Forlag 2000. 667 sider. Pris kr. 368.

Det er på flere måder en oplysende bog, Martin Schwarz Lausten her har skrevet som fortsættelse af *Kirke og Synagoge* fra 1992 (jf. DTT 56 (1993) s. 78-80).

Efter som indledning at have beskrevet formål og metode, gælder det først den teologiske debat om jødedom og jøder i perioden, bl.a. i forbindelse med pietismens forventning om en masseomvendelse af jøder til kristentroen. Synet på jøder var gennemgående stærkt negativt, og selv en oplysningsmand som Holberg bliver teologisk i sin bedømmelse af jødefolkets skæbne, selv om han må tage afstand fra alle grovheder.

En kort behandling af jødernes sociale og religiøse forhold i Danmark i perioden følges af en udførlig beskrivelse af holdninger hos verdslig øvrighed og gejstlige instanser, sådan som de kom til udtryk i stillingtagen til forskellige praktiske spørgsmål. De besindige røster er til at overse. Enkelte forslag i perioden, blandt andet om at jøderne skulle stille med et astronomisk beløb til grundlæggelse af en bank, et beløb de skulle tilvejebringe fra den internationale jødedom, samt forslag om et særligt jødemærke, hører til de mere bizarre udslag af regelret antisemitisme. Men det samme gælder bestemmelser angående jøders edsafleggelse. En politimester i København stod her ikke udelukkende frem som rettens vogter.

Omfattende er også behandlingen af missionen blandt danske jøder, først og fremmest praktiseret af udsendte medarbejdere fra Institutum Judaicum et Muhamedicum i Halle. Hidtil ukendte dagbøger og beretninger hjem giver her et detaljeret indblik i en virksomhed, der var mere velment end forstandig, og som nærmest må karakteriseres som en fiasko. En danskers vidtløftige forsøg på dette felt, som langt hen ad vejen nød myndighedernes bevågenhed, får særskilt omtale.

Især kongen var helljertet interesseret i jødernes omvendelse til kristentroen, så deres sjæle ikke skulle gå fortabt på grund af deres vanartede religion. Så meldte jøder sig, blev de gennemgående modtaget gunstigt, fik livsunderhold i en længere undervisningsperiode, blev i tilfælde af dåb i reglen udstyret med særdeles fornemme faddere, der gav tilsvarende store dåbsgaver. De fleste af de jøder, der henvendte sig, havde dog åbenlyst også interesse i andet end deres sjæls evige salighed, bl.a. i ikke at blive udvist af kongeriget. Oftest var det fattigfolk, indimellem ligefrem kriminelle. Det var et stort apparat, der blev sat i gang, og de gejstlige, der blev udkommanderet, for slet ikke at tale om de kirker eller institutioner, der blev pålagt at udrede de nødvendige pengemidler, brændte ikke altid af henholdsvis tjenstvillighed og gavmildhed. Det samlede resultat, Schwarz Lausten når til for perioden, er, at ud af 121 anmeldte kandidater nåede alene 84 frem til dåben.

Det sidste kapitel beskriver forskellige problemer i forbindelse med jødernes overgang til kristendommen. Herunder findes i skemaform de tilgængelige oplysninger om samtlige 121 ansøgere. Eksisterende skildringer af dåbseksa-

men og selve dåben inddrages. Det gør tillige de problemer, der kunne opstå i forbindelse med skilsmisser og arvesager. Kapitlet slutter med afsnit om henholdsvis konverterede jøders bekendelsesskrifter og om bønsskrifter: konversionen førte ikke umiddelbart til social accept, og ofte måtte de konverterede leve i stor fattigdom.

Det er i høj grad lykkedes forfatteren i kraft af systematiske arkivstudier og kildefremdragelser at udvide og fæstere billedet af holdningen til jødedom og jøder i pietismens tidsalder. Men foruden alt hvad bogen rummer i den henseende, giver den desuden et spændende indblik i den enevældige kongemagts omsorg og administration helt ned i detaljen. Og bemærkes skal det, at kongen gennemgående optræder som den besindige, når verdslig øvrighed, gejstlig myndighed og emsige borgere er ved at gå grassat.

I forlagets stempel i mit anmelder-eksemplar ønskes der god læselyst. Men faktisk er det ulystelig læsning i den forstand, at kirke og kristendom i denne fremstilling i alt for vid udstrækning optræder fordomsfuldt, selvtilstrækkeligt og uanfægtet. Men som sådan er bogen et manual i selvbesindelse, når det gælder forholdet til anderledes troende.

Fremstillingen glider let. Gentagelser har ikke kunnet undgås. En grundigere korrekturlæsning havde ikke været af vejen. Nogle steder er sætninger brudt sammen. Ikke mindst falder alt for mange ejendommelige orddele i øjnene, og noterne står ikke altid på den side, hvor der er henvist til dem, selv hvor det er muligt. Men alt dette er jo kun ydre ting.

Mogens Müller