

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 4/2001

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

J.J. Brusen Rasmussen Henrik d. 8's nationalkirkelige reformation 241
Henrik Vase Frandsen Teologien og metafysikkens lukning – om Jean-Luc Marion 262
Hans Raun Iversen Den skjulte religion 295
Cecilie Rubow Forventningen på campus – et svar på Hans Raun Iversens anmeldelse af *Hverdagens teologi* 304
Litteratur 310

Henrik d. 8's nationalkirkelige reformation

CAND. THEOL., PASTOR EMER.
J.J. BRUSEN RASMUSSEN

I oktober 1529 blev kardinal Thomas Wolsey afskediget som Lord Chancellor af Henrik d. 8. og samtidig anklaget for The King's Bench for overtrædelse af *Statute of Praemunire* for at have udøvet pavelig jurisdiktion uden kongelig tilladelse. Denne lov (fra d. 14. årh.) havde oprindeligt til hensigt blot at styrke kongens judicielle magt i forhold til de udenlandske domstole, men var i tidens løb ved en fortolkning, der gik langt ud over dens egentlige indhold, blevet et middel i kongemagtens hånd til at sætte yderligere grænser for udøvelsen af den gejstlige jurisdiktion. I Wolseys tilfælde betød det, at hans beføjelser til at udøve stillingen som særskilt pavelig legat og stedfortræder for England (*legatus a latere*) var inddraget af kongen med øjeblikkelig virkning. Med hans fald ophørte den pavelige legatinstitution i England. I de nærmest følgende år blev det klart, at kongens kirkepolitik tenderede mod at underkaste den engelske gejstlighed under kronens jurisdiktion. I maj 1532 underkastede konvokationerne sig et kongeligt krav om, at ingen kirkelig konvokation kunne træde sammen og ingen nye kirkelige canones vedtages uden kongens tilladelse og samtykke, samt et krav om, at kongen skulle udnævnte en kommission, der skulle udarbejde forslag til en samordning af den kanoniske lov med rigets love.¹ Dette betød dog ikke en afbrydelse af den kirkelige forbindelse med Rom. Siden 1527 havde Henrik ligget i forhandling med pavestolen for at opnå dispensation til at ophæve sit nuværende ægteskab med Catherina af Aragonien for at kunne indgå nyt ægteskab med en ung hofdame Anne Boleyn. Da der endnu ikke ved begyndelsen af 1532 forelå nogen afgørelse af denne sag ved kurien, forsøgte kongen at lægge pres på paven ved at true med at tilbageholde annaterne, de årlige afgifter fra de engelske bispedømmer til kurien.² Dette hjalp dog ikke til at fremskynde sagen. Nu drev udviklingen hen imod et brud mellem Henrik og pavedømmet og mod den nationalkirkelige reformation, hvilket sidste da også vil blive behandlet i det følgende.

1. H. Gee & W. J. Hardy: *Documents Illustrative of English Church History*, London 1896, Submission of the Clergy, p. 176-78.
2. *Ibid.*, p. 178-86. *Conditional Restraint of Annates*.

Reformationen indledes 1533

Catherina var datter af den spanske konge Ferdinand og hans dronning Isabella. Hun var i 1501 blevet gift med tronfølgeren prins Arthur, Henriks ældre broder, der døde blot 4½ mdr. efter vielsen. Men en dispensation fra pave Julius d. 2. i 1503 havde gjort det muligt for hende at indgå ægteskab med Henrik. Der havde dog blandt kanonister og teologer stået diskussion, om hvorvidt pavens dispensationsret også omfattede retten til at dispensere i tilfælde, hvor der efter kirkeretslig terminologi forelå impedimentum affinitatis generis. Bibelen (Lev 20, 21 og Mark 6, 18) forbød jo ægteskab mellem en mand og hans broders hustru, og betegnede det som en uren handling, der skulle medføre barnløshed. Den kongelige familie ramtes da også af en påfaldende stor børnedødelighed; kun eet barn, Mary, overlevede. Dertil kom et alvorligt politisk problem. At gøre Mary til tronarving kunne, såfremt hun senere giftede sig, enten involvere landet i tronstridigheder i lighed med rosekrigene i d. 15. årh. eller bevirke, at England mod sin vilje blev inddraget i europæisk magtpolitik. Kongen og hans nærmeste måtte uvilkårligt få den tanke, at alle disse ulykker var en følge af, at han ved sit ægteskab med Catherina havde forbrudt sig mod bibelens ord. En pavelig dispensation til at ophæve ægteskabet med Catherina ville efter datidens kirkeretslige opfattelse gøre Henrik til ungarl, og ikke til fraskilt ægtefælle, og gennem et nyt ægteskab kunne han håbe på endelig at kunne sikre riget en mandlig tronarving. Den daværende pave Clemens d. 7. befandt sig imidlertid under politisk pres fra Catherinas nevø, den tysk-habsburgske kejser Karl d. 5., hvis tropper i 1527 havde erobret Rom, og turde derfor ikke af frygt for yderligere politiske forviklinger med kejseren med det første at give Henrik den ønskede dispensation. En pavelig legatdomstol var dog blevet nedsat for at prøve sagen i England, men Clemens havde i 1529 tilbagekaldt sagen, fordi Catherina havde nægtet at indvillige i skilsmisse og i stedet appelleret til paven. Dette havde medført Thomas Wolseys fald som Lord Chancellor og pavelig legat. Henrik havde derpå i løbet af 1530 og 1531 ladet sagen indbringe for de europæiske universiteter, uden dog her at have kunnet opnå den enige støtte for sit ønske om at lade sig skille fra Catherina, som han havde håbet på.³

Da paven end ikke reagerede på truslen om tilbageholdelse af annaterne, tog Henrik sagen i egne hænder. I januar 1533 havde han ladet sig hemmeligt vie til Anne Boleyn, der samtidig ventede en arving, hvorfor det var hans ønske, at hans nye ægteskab skulle blive

3. Skilsmissesagen og dens forløb er bl.a. blevet behandlet af Hans Thieme *Die Ehescheidung, Heinrichs VIII und die europäischen Universitäten*, Vortrag am 14. Dezember 1956, J.S.S 31, Verlag C. F. Müller, Karlsruhe.

erklæret for offentligt gyldigt inden Annes nedkomst. Vejen hertil gik over parlamentet, der i februar vedtog *Act in Restraint of Appeals*, der forbød indgivelse af appeller for udenlandske domstole, og bl.a. fratog Catherina appelmuligheden til Rom.⁴ Under henvisning til, at appeller til Rom i tidens løb havde forårsaget unødvendig forsinkelser, forordnedes det, at appeller, der hidtil var gået til Rom, nu skulle indgives inden for en tidsfrist på 15 dage for The Archbishop's Court; dog skulle appeller, der vedrørte kongen, indgives for The Upper House of Convocation. De, der ikke overholdt disse bestemmelser, skulle betragtes som statsforræddere med fortabelse af gods ejendom til kronen. Såfremt paven svarede med interdikt eller suspension af præster fra deres embede, skulle disse forrette gudstjeneste og kirkelige handlinger som hidtil. Nægtede en præst derimod at udføre kirkelige handlinger under den nye lov eller i sin embedsførelse påråbte sig autoritet fra en udenlandsk myndighed, ville han blive kendt skyldig i overtrædelse af Statute of Praemunire og straffet med 1 års fængsel for krænkelse af parlamentet.

Henrik kunne nu lade skilsmisssagen afgøre ved de hjemlige domstole. I maj erklærede ærkebiskop Thomas Cranmer, der selv støttede kongen i skilsmisssagen, for den ærkebiskoppelige domstol Henriks ægteskab med Catherina for »null and void ab initio« og hans nyligt indgåede ægteskab med Anne Boleyn for gyldigt, hvorefter Anne i juni blev kronet til dronning. Den 7. september fødte hun datteren Elizabeth; den 23. marts 1534 faldt den pavelige konsistoriums endelige dom i den årelange skilsmisssag: Henrik erklæredes for ekskommuniceret af kirken, Catherina for hans retmæssige hustru, og hans nye ægteskab ugyldigt, og Annes børn illegitime.⁵

Med *Act in Restraint of Appeals* var tillige den nationalkirkelige reformation indledt. Dette fremgik allerede af aktens fortale, hvori det hedder, at Englands rige fra gammel tid har været erklæret for et kongedømme (»empire«) styret af et overhoved og konge, »having the dignity and royal estate of the imperial crown of the same, unto whom a body politic, compact of all sorts and degrees of people, divided in terms, and by names of spirituality and temporalty, be bounden and ought to bear, next to God, a natural and humble obedience: He being also institute and furnished, by the goodness and sufferance of Almighty God, with plenary whole and entire power, preeminence, authority, prerogative and jurisdiction to render and yield justice, and final determination to all manner of folks residents and subjects within this realm in all causes ... within the limits whereof, without re-

4. Gee & Hardy, p. 187-95.

5. Hans Thieme, p. 22-23.

straint and provocation to any foreign princes and potentates of the world, the body spiritual whereof having power, when any cause of the law divine happened to come in question, or of spiritual learning, then it was declared, interpreted and showed by that part of the said body politic, called the spiritually, now being usually called the English Church etc. Without intermeddling of any exterior person«. ⁶ Her fastslås territorialtanken, d.v.s. tanken om stat og kirke som en organisk enhed og helhed, hvis overhoved alene er kongen, og derfor er juridisk uafhængig af enhver udenlandsk magt og myndighed. Heraf følger, at den gejstlige stand (»the spiritual«) alene forvalter den kirkelige ret (»the law divine«) inden for rammerne af den territoriale stat: Den gejstlige stand er slet og ret »the English Church«, der ligeledes juridisk er løst fra enhver forbindelse med nogen myndighed uden for territoriet. Den engelske kirke er en national kirke, hvis væsen og funktion alene bestemmes i forholdet til den territoriale stat. Territorialtanken blev for første gang fremsat af Marsiglio (Marsilius) af Padua i hans skrift fra 1324 *Defensor Pacis*; årsagen til striden mellem stat og kirke ser han i den gejstlige magts stadige overgreb på det verdslige område. Derfor skal alle sager, der vedrører kirken, som love, formueforvaltning, embedsbesættelser m.v. overgives til folkets repræsentanter; det kirkelige hierarki er uden grader, og præsterne statstjenestemænd, alene undergivet folkets love, som fyrsten håndhæver. Marsilius' statskirketanker blev fremsat i en tid, hvor ideen om kristenheden som en enhed under Roms ledelse som følge af det avignonske pavedømme var under nedbrydning. Skriftet fik fornyet aktualitet med reformationens frembrud og udkom bl.a. i England og i engelsk oversættelse i 1535. ⁷

Denne statskirketeori danner da også grundlaget for fortalen til Act in Restraint of Appeals. Fortalen skal tydeligvis tjene som legal begrundelse for appelforbudet. At indgive appeller for udenlandske domstole strider jo mod selve ideen om den suveræne nationale stat. Kirkehistorisk betraget må den nationalkirkelige reformation dog snarere ses som slutstenen på århundreders udvikling i forholdet mellem kongemagt og kirke. Det kirkelige krav om fuld frihed fra den verdslige magts indblanding (*libertas ecclesiae*) var aldrig blevet ganske anerkendt i England. Dette havde bl.a. ført til den årelange strid mellem Henrik den 2. og ærkebiskoppen af Canterbury, Thomas Becket. Henrik havde indskrænket den kirkelige domsmagt i forholdet til de verdslige domstole og forordnet, at appeller ikke måtte ind-

6. Gee & Hardy, p. 187.

7. Udgiveren var William Marshall, protégé af Anne Boleyn og Thomas Cromwell (F.M. Powicke: *The Reformation in England*, Oxford University Press, London 1941, p. 45).

gives til Rom uden hans tilladelse.⁸ Striden var kulmineret i mordet på Becket i 1170. Johan den 1. havde på grund af indrepolitiske stridigheder med adelen og gejstligheden måttet anerkende paven som verdslig overherre, udrede en årlig lenssskat til Rom samt overlade bispevalgene alene til paven. Kongemagten havde dog i løbet af det 14. århundrede været i stand til at genvinde de tabte rettigheder. Omkring 1360 havde regeringen indstillet betalingen af lensskatten; The Statue of Praemunire havde begrænset pavens judicielle rettigheder over for de kongelige domstole og styrket kongens indflydelse ved embedsbesættelser.⁹ Allerede i disse love lå de første kim til reformationen.

Reformationen lovfæstes 1534

I foråret 1534 umiddelbart efter pavens endegyldige dom i skilsmis-sesagen havde konvokationerne for Canterbury og York været samlet for at behandle et af kongen stillet spørgsmål: »Whether the Roman Pontiff has any greater jurisdiction conferred on him by God in Holy Scripture, within this realm of England than any other foreign bishop?« Begge steder blev der med stort flertal afgivet et benægtende svar. Også universiteterne i Oxford og Cambridge afgav lignende erklæringer, og i juni udstedte kongen en proklamation om »The usurped power of the pope«; samtlige biskopper og præster fik påbud om at prædike imod pavens kirkelige supremati og modsvarende at prædike den nye doktrin om kongen som retmæssigt kirkeligt overhoved.¹⁰ Paven blev fra nu i officielle dokumenter blot benævnt »the bishop of Rome«.

Allerede i februar kom *Act of the Submission of the Clergy*, der på ny fastslog appelforbudet til Rom, og tilføjede, at appeller fra The Archbishop's Court skulle indgives, ikke til the Upper House of Convocation, men derimod til kanslerretten (»The Chancery«), og kongen skulle i så tilfælde udnævne en kommission til at påhøre og pådømme i hver appelsag. Grænsen mellem kirkelig og borgerlig ret blev afgørende brudt ned; kongen havde nu taget den pavelige domstols plads som øverste kirkelige appelinstans. Desuden indoptog akten gejstlighedens underkastelseserklæring til kongen af maj 1532.¹¹ »The Royal Supremacy« var på ingen måde en magt, kongen skulle

8. Gee & Hardy, p. 68-73: *The Constitutions of Clarendon* fra 1164.

9. Ibid., p. 117-25. *Statute of Praemunire* fra 1353, *Statute of Provisors* fra 1390 og *The Great Statute of Praemunire* fra 1393. De to sidste bestemmelser begrænsede pavens ret til at providere, d.v.s forudbeskikke egne kandidater til engelske kirkeembeder.

10. Gee & Hardy, p. 251-52.

11. Ibid., p. 195-200.

udøve over eller ved siden af parlamentet. Juridisk var den nationalkirkelige reformation en overførsel af al kirkelig magt fra den engelske kirke til den engelske stat, der igen og ved lov overdrog kongen »the supreme power«; kirken fik fra nu sin funktion alene defineret ved parlamentsakter og ikke længere ved det af paverne i tidens løb anerkendte Corpus Canonicum.

I løbet af de følgende måneder tog den kirkelige lovgivning for alvor fart. I april måned vedtoges bl.a. *Act for the Absolute Restraint of Annates*, der forordnede annaternes totale bortfald, *Ecclesiastical Appointments Act* og *The Letters Missive Act*. De to sidstnævnte akter forordnede, at valg til og udnævnelse af biskopper og folk til højere kirkelige stillinger nu helt og alene skulle overgå til kongen.¹² Ingen biskop måtte for fremtiden afkræve eller modtage pavelige buller som bekræftelse på deres valg; de skulle ved deres tiltrædelse alene aflægge ed til kongen, og ikke til paven. Tilladelse til afholdelse af valg til bispe- og klosterembeder skulle nu alene gives ved kongelig skrivelse (»Letters Missive«). Selve valghandlingen blev efter kanonisk praksis overladt til domkapitlerne; men der blev dog ikke af den grund tale om kanonisk valgfrihed, da kapitlerne kun måtte vælge mellem de af kongen nominerede kandidater, ligesom kongen altid skulle godkende den ved valget udpegede episcopus electus; han kunne følgelig kassere valget af den mand, kapitlet i første omgang havde foretrukket, såfremt denne ikke faldt i hans gunst. Nægtede kapitlet alligevel at vælge den mand, kongen havde nomineret, kunne han udnævne vedkommende ved særskilt skrivelse under kongeligt segl (»Letters Patent«). Såfremt kapitlet stadig nægtede at efterkomme kongens ønske, kunne både den af kapitlet valgte biskop og valgforsamlingen blive anklaget for overtrædelse af Statute of Praemunire. De valgte biskopper og abbeder skulle konsekvreres af rigets egne biskopper og derefter fungere som rettelig kaldede og benævnes episcopi electi.

Alligevel betegner akten ikke noget egentligt brud med tiden før 1534. Allerede den normannisk fødte William den 1. (»The Conqueror«) fra det 11. århundrede havde gjort den engelske kirke til en feudal landskirke, hvor biskopperne foruden at aflægge ed til paven som deres åndelige overhoved også skulle aflægge ed til kongen som deres verdslige overhoved. Konsekvensen heraf var efterhånden blevet et samarbejde mellem kongemagten og paven, så ofte som et ledigt bispeembede skulle besættes.¹³ Det var blevet en uskrevet regel, at kongen udskrev valget ved et særskilt kongeligt Congé D'Elire eller Letters Missive med navnene på de af ham nominerede kandida-

12. Ibid., p. 201-09.

13. H. Maynard Smith: *Pre-Reformation England*, London 1938, p.25-26.

ter. Domkapitlerne valgte derpå mellem de af ham opstillede kandidater. Når valghandlingen var tilendebragt, blev paven underrettet. En nyvalgt biskop kunne ikke blive indsat i sit embede, inden paven ved en bulle havde givet sin tilladelse til indsættelsen; heller ikke kunne han blive indsat, førend han havde aflagt den foreskrevne ed til det apostolske sæde i Rom. Heller ikke kunne han tiltræde sine kirkegodser, uden at have aflagt ed til kongen. Når alle formaliteter således var bragt i orden, kunne han blive indviet (konsekreret) som biskop af rigets biskopper. Bortset fra, at pavens medvirken ganske faldt bort, var Ecclesiastical Appointments Act en stadfæstelse af kongens gamle ret til at besætte bispeembederne.

Til rækken af antipavelige love kom *Act Forbidding Papal Dispensations and the Payment of Peter's Pence*.¹⁴ Pavens ret til at dispensere var begrundet i, at han som Kristi stedfortræder besad plenitudo potestatis. Dispensationer var blevet en nødvendighed i administrationen af det efterhånden ret omfattende og komplicerede kanoniske lovsystem eller, når det drejede sig om at tillempe den kanoniske lov til særligt opdukkende tilfælde. En pavelig dispensation havde således muliggjort ægteskabet mellem den afdøde tronfølger prins Arthurs enke, Catherina, og Henrik. Henrik havde oprindeligt ikke bestridt denne pavens ret, men da Clemens den 7. i 1529 havde tilbagekaldt skilsmisssagen, og der ikke med det første kunne forventes en afgørelse ved kurien, rokkedes hans tillid til pavens kirkelige autoritet, hvorfor han nu i stedet optog Thomas Cranmers forslag om, at sagen burde behandles ved universiteterne. Det var Cranmers opfattelse, at sagen var et teologisk anliggende, der følgelig burde behandles af teologer, og ikke af de kirkelige domstole. Som ivrig skrifteolog var han overbevist om, at skriften var eneste kriterium for bedømmelsen af teologiske sandheder; spørgsmålet om kongens skilsmisse skulle alene afgøres ud fra Guds lov, der klart hævdede, at en mand ikke kunne ægte sin broders hustru.¹⁵ Henrik blev igennem Cranmer yderligere bestyrket i ugyldigheden af hans nuværende ægteskab.

Ovennævnte akt forbød for fremtiden under nogen form at indhente dispensationer fra Rom. Den skelnede mellem menneskelige love, der til enhver tid er underkastet dispensation – og Guds love, hvorfra der aldrig kan dispenseres, en distinktion, der også var blevet anvendt på konvokationerne. Underforstået afviste akten gyldigheden af den pavelige dispensation, der havde betinget Henriks første ægteskab, fordi den var blevet givet mod Guds lov. Samtidig pointeredes det, at

14. Gee & Hardy, p. 209-30

15. F.M. Powicke, p. 41

det ikke dermed var kongens og folkets hensigt »to decline or vary from the congregation of Christ's Church in any things concerning the very articles of the Catholic faith of Christendom or in any other things declared by Holy Scripture and the Word of God«. ¹⁶⁶ Den engelske reformation var ikke i første række konfessionel, men nationalkirkelig. De nationale organer skulle nu indtage den funktion, der hidtil havde været forbeholdt Rom. Retten til at udstede dispensationer blev nu lagt hen til den engelske kirkes primas, ærkebiskoppen af Canterbury, der i udøvelsen af denne funktion skulle følge samme procedure som ved kurien, men var fuldt ansvarlig over for kronen, hvis tilladelse han skulle indhente for hver sag. Og i de tilfælde, hvor han ikke udøvede dispensationsretten, kunne kongen lade udstede tilsvarende dispensationer gennem The Chancery. Kirkelig ret kunne ikke længere administreres adskilt fra den verdslige myndighed, kongen og parlamentet. Med forbudet mod pavelige dispensationer fulgte forbudet mod indbetaling af peterspenge, en afgift der gik tilbage til det 7. årh., hvor den kirkelige union med Rom var blevet etableret. Akten ankede her over størrelsen af de pengesummer, der i tidens løb var gået ud af landet. De hidtil gældende dispensationstakster burde sættes betydeligt ned og afløses af mere rimelige takster, hvorfor der burde føres en særskilt protokol over de indgåede beløb og underskrevet af vitterlighedsvidner, nemlig ærkebiskoppen af Canterbury, The Lord Treasurer samt overdommere fra de civile retter. Endelig burde der føres en kontrabog, så at der kunne opnås en mere retfærdig fordeling af indtægterne mellem kongen og de embedsmænd, der skulle administrere dem. Reelt overtog kongen nu både annaterne og peterspengene.

Til denne aktsbestemmelse føjedes en bestemmelse, der ganske afskaffede pavens indflydelse på det kirkelige område, nemlig at alle klostre, også de eksimerede klostre, d.v.s. klostre der var unddraget biskoppelig kontrol og stillet direkte under paven, nu skulle stilles alene under kongens jurisdiktion.¹⁷ Følgelig skulle alle visitationer af klosterhuse for fremtiden finde sted med kongelig tilladelse. Kongen trådte her som øverste tilsynsførende i stedet for paven, dels biskopperne. Denne bestemmelse hjemlede tillige mulighed for kongen til at lade foretage visitationer uden de gejstlige myndigheders medvirken. Hermed var der skabt legal præcedens for kronens direkte overtagelse af klostrene og deres egendomme (»Suppression of the Monasteries«), som tog sin begyndelse i årene efter 1535.

16. Gee & Hardy, p. 210.

17. Ibid., p. 231-32.

I april 1534 vedtoges endnu en lov, der stadfæstede det kongelige supremati over kirken, nemlig *The Heresy Act*.¹⁸ »Act Forbidding Papal Dispensations etc.« havde som nævnt anført, at kongen og folket ikke dermed ville fravige den katolske tro og lære. Efter bruddet med Rom måtte det blive kongen som kirkens nye overhoved, der måtte fastsætte, hvad der skulle forstås som den rette lære og modsvarende, hvad der skulle betragtes som kætteri. Efter den rom.- katolske kirkes opfattelse var kætteri at betragte som afvigende meninger fra kirkens lære. Denne definition blev nu opgivet af den grund, at »many heresies declared in and by the said canonical sanctions and by the popes and bishops of Rome were but human«; meningen med denne passage forklares lidt senere i teksten med, at »the ordinance of the bishop of Rome not approved and confirmed by holy scripture was never commonly accepted or confirmed by any law of God or man within this realm«.¹⁹ Denne påstand er ganske uhistorisk; lige siden William den 1.'s dage havde det internationale Corpus Canonicum også været fuldt anerkendt som gældende for Englands kirke. Den nyere tids nationalkirkelige tanker projiceres uden videre tilbage i fortiden. Det blev i alt fald fuldt lovligt at tale imod pavedømmet uden at komme under anklage for kætteri. Derimod blev det at betragte som majestæts- og statsforbrydelse at tale imod »the Royal Supremacy« med henrettelse til følge. Hvad der rent teologisk-læremæssigt var at betragte som ret lære og kætteri blev ikke nærmere angivet; dette sidste skulle komme til at volde den nydannede nationalkirke indre problemer.

Heresy Act forordnede endvidere, at alle sager vedrørende anklager for kætteri for fremtiden skulle forelægges kongen, hvis underskrift krævedes, for at en kætterdom kunne eksekveres. Middelalderens opfattelse af forholdet mellem stat og kirke havde været, at den verdslige magt skulle være den gejstlige magts protektor derved, at den skulle gå kirken til hånd med at opspore folk, der enten var faldet under mistanke for eller offentligt bekendte sig til meninger, der afveg fra kirkens tro. Stat og religion udgjorde en enhed, hvorfor det blev statens opgave at praktisere denne ideopfattelse under udførelsen af sit embede. For Englands vedkommende var dette blevet aktuelt med John Wyclif og hans tilhængere lollardernes fremtræden i det 14. og 15. årh. En lov herom beordrede den lokale sherif eller Lord Mayor til at tage imod personer, der af de kirkelige domstole var blevet dømt for kætteri, og lade dem brænde på et offentligt sted til skræk og advarsel for andre. Både Lord Chancellor, Lord Treasurer og alle

18. Ibid., p. 196-200.

19. Ibid., p. 230.

verdslige dommere skulle ved deres embedstiltrædelse aflægge ed på at ville bekæmpe kætteri, men selve retshandlingen skulle stadig finde sted for de kirkelige domstole.²⁰ Heresy Act vendte dette forhold om: Statsmagten var ikke længere kirkens protektor, men dens overordnede. De gejstlige domstole kunne ikke længere afsige endelige domme i kætterisager, ligesom de ikke længere havde monopol på behandlingen af sådanne.

Den 7. September 1533 var Anne Boleyns barn, Elizabeth, kommet til verden, hvorfor det blev af yderste vigtighed at få fastsat arvefølgen i kongehuset. *Act of Succession* af april 1534 gjorde tronen arvelig alene for Anne Boleyns børn, mens Catherina for fremtiden blot skulle benævntes »Dowager to Prince Arthur«. ²¹ Der henvises her til ærkebiskops Cranmers dom af maj 1533, der havde erklæret kongens første ægteskab ugyldigt, tillige med tilsvarende erklæringer fra franske universiteter, hvis teologiske og juridiske bistand kongen havde søgt under behandlingen af skilsmisssagen. Akten bestred »the bishop of Rome« og hans krav på at blande sig i verdslige anliggender og overhovedet at disponere over kongedømmer som et uretmæssigt indgreb i kongens guddommelige ret til at fastsætte arvefølgen for deres egen slægt. Alle undersåtter skulle sværge på successionsakten, og der var hårde straffe for dem, der på nogen måde søgte at skandalisere kongens nye ægteskab. Der var dog ikke angivet nogen detaljeret formular, hvorpå edsaflæggerne skulle sværge. En ny akt i november *The Treasons Act* strammede successionsakten af april og forordnede, at alle, der aflagde ed, ikke blot skulle sværge på den nye arvefølgelov, men sværge på samtlige love, der ophævede pavedømmets magt. Der skulle sværges troskabsed alene til kongen, og ikke til nogen myndighed, hverken inde eller uden for riget.²² Akten gik derefter over til nærmere at definere begrebet »High Treason«: Dette bestod i enten at udbrede sladder om kongen og hans nye dronning, frakende dem deres titelværdighed, kalde kongen for skismatiker, tyran og usurpator eller anstifte oprør imod ham. De, der blev kendt skyldige i High Treason, skulle fortabe formue, gods og liv. Forrædere, der opholdt sig i udlandet, skulle ligeledes have deres gods og ejendom konfiskeret til kronen.

Som sidste værk af det lovkompleks, parlamentet i løbet af 1534 havde udarbejdet, kom i november 1534 *Supremacy Act*, der gav Henrik og hans efterfølgere ret »to be taken and reputed the only supreme head in Earth of the Church og England«. ²³ Kongens suprema-

20. F.M. Powicke, p. 57.

21. Gee & Hardy, p. 232-43.

22. Ibid., p. 245-51.

23. Ibid., p. 243-244.

ti blev nærmere defineret som magt og ret til at reformere alle kirkelige misbrug og vildfarelser »to the pleasure of Almighty God, the increase of virtue of Christ's religion and the conservation of peace, unity and tranquility of this realm«. Konge og parlament besejlede endegyldigt det kirkebrud, som de foregående acts havde lagt op til. Church of England var nu konstitutionelt blevet udskilt fra den supranationale romerkirke og underlagt den engelske trone. Alle pavelige administrative rettigheder blev nu overført til kongen som den nye symbol på den kirkelige enhed. Han skulle som sådan sikre ordenen og freden i riget og drage omsorg for den kristne tros fremgang og vækst. Kongen, hans regeringsråd (Privy Council) og ministre administrerede kirkens sager sammen med biskopperne og konvokationerne; gennem sin udsending, Vicar-General, kunne han fastlægge dagsordenen ved forhandlingerne, ligesom Vicar-General kunne føre forældet som substitut for kirkens primas, ærkebiskoppen af Canterbury. Kongelige forordninger havde gyldighed som kirkelige Acts; kongen kunne i parlamentet afgøre i spørgsmål om tro og lære og alene autorisere kirkelige læreskrifter, liturgier og bibles til brug. Han kunne behandle kirkelige appeller indgivet til ham gennem Chancery og ved kommissioner beskikket af ham, ligesom han alene kunne stadfæste kætterdomme. De tidligere afgifter til kurien, som annater, servitier og peterspenge overgik til ham. Endelig fik han fuld jurisdiktionel myndighed over kirker og klostre.

Det kongelige supremati i funktion 1535-47

1535 var året for opgøret med det nye kirkestyres kritikere og modstandere. I 1534 var medlemmer af de to munkeordener, »The Friars Observants« og »The Carthusians« i London blevet arresteret og anklaget for High Treason, fordi de i tale og skrift havde fremsat nedsettende udtalelser om kongen og Anne Boleyn. Da de hverken ville sværge på successionsakten eller anerkende kongen som Supreme Head, blev de kendt skyldige. Nogle blev henrettede, de øvrige uddrevet af deres klostre og ordenerne ophævet. Også ekskansleren Thomas More og biskoppen af Rochester, John Fisher, faldt som ofre for Treasons Act. More var i maj 1532 fratrukket som Lord High Chancellor som modstander af kongens nationalkirkelige politik. Han og Fisher var villige til at sværge på Act of Succession, derimod ikke på de antipavelige love. De blev fængslet og dømt til døden i sommeren 1535. I sin forsvarstale før henrettelsen udtalte More, at han betragtede dødsdommen som moralsk uholdbar, fordi den var blevet fældet på grundlag af en parlamentsakt, der var i modstrid med Guds love og den hellige kirke, hvis øverste ledelse af Kristus selv var blevet betroet Peter og hans efterfølgere, biskopperne af Rom, en bestemmelse

som hverken nogen verdslig fyrste eller parlament havde ret til at omstøde.²⁴

More og Fisher skulle dog blive de eneste fortalere for tanken om kirkens universelle enhed. Langt den overvejende del af gejstligheden anerkendte den nye nationale kirkeordning og »The Royal Supremacy«. Der blev endog fra gejstligt hold leveret et vægtigt skriftligt indlæg for den. Biskoppen af Winchester, Stephen Gardiner, havde været en erklæret modstander af gejstlighedens underkastelse under kongen i maj 1532, men med skriftet *De Vera Obedientia* fra 1535 havde han ændret opfattelse: Kongens kirkelige supremati var begrundet i skriften, hvor kongen betragtedes som Herrens salvede (jf. Ps. 2). Han havde derfor krav på lydighed frem for alle andre. Kirken havde overhovedet ikke noget krav på verdslig magt. Det var alene dens opgave for folket at lære om troen og forvalte sakramenterne. Biskopperne og præster var alene underkastet kongens, derimod ikke Roms myndighed. Dernæst var det kirkelige supremati blevet stadfæstet ved en parlamentsakt, for hvilken den enkeltes samvittighed – modsat hvad der var Thomas Mores opfattelse – måtte underkaste sig. Gardiner var udpræget konstitutionalist; på lov beroede efter ham al orden og stabilitet i samfund og kirke, og kunne kirken ikke længere opretholde en selvstændig stilling i kraft af sine egne love, måtte kirken og den katolske tros enhed sikres i kraft af rigets højeste domstol, kongen i parlamentet.²⁵

Fra den 1. januar 1535 var Henriks nærmeste kirkelige rådgiver, Thomas Cromwell, blevet udnævnt til Vicar-General for de engelske klostre. Dette område af kirkens liv fik i særlig grad det kongelige supremati at mærke. Foruden annaterne blev hvert kirkeembede pålagt en årlig skat og tiendeafgift. Det var overhovedet Cromwells plan at underkaste samtlige sogne- og klosterembeder en indgående skattemæssig kontrol. Han nedsatte derfor en kommission til at kulegrave de enkelte embeders formueforhold samt opsætte en detaljeret oversigt over indtægter og udgifter, og i det hele taget vurdere deres skattemæssige værdi. Alle oplysninger herom skulle tilføres en særskilt regnskabsprotokol, *Valor Ecclesiasticus*. Endelig havde han udarbejdet omfattende planer om klostervisitationer. I februar 1536 havde visitatorerne fuldført deres arbejde og deres indberetninger blev forelagt parlamentet, der i marts vedtog *Act For the Dissolution of the Lesser Monasteries*. Indledningsvis hedder det her, at kongen i en tale

24. T.M. Parker: *The English Reformation to 1558*, Oxford University Press, 2nd. ed., Oxford 1950, p. 92 – Om opgøret med kirkestyrets modstandere: *Ibid.*, chapt. V: *Consolidation and Chrushing of Opposition*, p. 75-93.

25. J.A Muller: *Stephen Gardiner and the Tudor Reaction*, New York and London 1926, p. 61. ff.

i parlamentet under forhandlingerne påpegede, at han »by other compertes of his late visitation as by sundry credible informations« havde bragt i erfaring, at »manifest sin, vicious, carnal and abominable living« dagligt blev udøvet i huse på under 12 medlemmer, hvorimod »religion is well kept and honoured in great solemn houses«. Parlamentet traf da bestemmelse om, at huse »which have not in lands, tenement, rents, tithes, portions and hereditaments above the clearly value of two hundred pounds«, skulle overgives til kongen med alt inventar og tilliggender.²⁶ Selve denne bestemmelse rejser spørgsmålet om, hvor demarkationslinien mellem større og mindre huse egentlig gik. Efter visitorernes indberetninger at dømme var også forholdene inden for de større huse dårlige. Cromwells planer omkring klostrene havde først og fremmest et finansielt sigte. Kronens og statens finanser havde igennem et par årtier stået temmeligt dårligt. Hertil kom, at der var udbrudt oprør på Irland mod den engelske krone, et oprør der skulle komme til at strække sig over en længere periode og krævede økonomiske og militære ressourcer. For at afværge en truende statsbankerot fandt regeringen det nødvendigt at inddrage kirke- og klosterjord og overhovedet formueværdier og afhænde dette til eventuelle købere.²⁷ I de følgende år begyndte da også de større huse at falde for regeringens nedlæggelsesplaner. Den inddragne jord blev overgivet til en kommission, *Court of Augmentation. Act for the Dissolution of the Greater Monasteries* fra april 1539 var således kun en ren formel bekræftelse af de nedlæggelser, der allerede havde fundet sted. Her nævnedes indledningsvis blot; at abbederne ved de større klostre frivilligt havde overgivet deres huse til kronen.²⁸ I alt skal således i løbet af tiden 1536-40 500 huse være blevet nedlagt og 7000 munke være blevet ledige og spredt rundt om i samfundet.²⁹

Opløsningen af klostresamfundene forløb – bortset fra en lokal opstand mod nord i 1536, hvor den katolske tro stod stærkest – gennemgående uden større problemer. Tidligere tiders opfattelse af klosterlivet som det fuldkomne kristne liv var under nedbrydning. Kirkeligt samlede interessen sig om den bibelhumanistiske forskning, der i de første årtier af det 16. århundrede havde vundet indpas ved universiteterne: Bibelhumanisterne beskæftigede sig med studiet af bibelen på grundprogene, betonedede de mere etiske afsnit af skriften og stillede sig kritisk til kirkens fromhedsliv, bl.a. munkevæsenet. Ledende kirkefolk, bl.a. kardinal Thomas Wolsey havde oprettet colle-

26. Gee & Hardy, p. 257-68. Enkelcitater: Ibid., p. 259; p. 265.

27. F.C Dietz: *English Government Finance 1485-1558* i: *Illinois University Studies in the Social Sciences*, 9, Illinois 1920-21.

28. Gee & Hardy, p. 281-83.

29. F.M. Powicke, p. 21.

ges til fremme af de humanistiske studier, finansieret ved indtægterne fra nedlagte klosterhuse. Mange munke og teologistuderende droges mod bibelstudiet, der for dem blev en gennemgangsvej for modtagelsen af de lutherske kirketanker, der nåede England i årene efter 1520. Et udslag af denne interesse for bibelen og de lutherske skrifter var dannelsen af teologkredsen i White House Tavern i Cambridge. Enkelte medlemmer af denne kreds (Cranmer, Latimer m.fl.) skulle blive fremtrædende repræsentanter for de nye tanker.³⁰ Men en væsentlig årsag til nedgangen i klosterlivet må vel nok søges i, at det var blevet almindelig skik at sætte drenge i kloster allerede som små, fordi dette frembrød sig som en praktisk udvej til at løse det somme tider vanskelige problem om arveretten til familiegodset og -formuen for den ældste søn. Når drengene nåede voksenalderen, forsøgte de naturligt nok at bryde ud af den tilværelse, de ikke selv havde valgt, ved enten at bede sig løst fra klosterløfterne eller direkte rømme fra klostret. Alle de nævnte forhold forklarer, hvorfor også abbeder og munke for størstepartens vedkommende aflagde ed på *Supremacy Act*. Nedlæggelserne i årene 1536-40 medførte på ingen måde forarmelse for de tidligere klosterbeboere. Mange af dem gik endog over i kirkeligt erhverv som hjælpebiskopper («Suffragan Bishops»), domprovster og sognepræster; de, der ikke opnåede beskæftigelse, blev sækulargejstlige, d.v.s. blot indehavere af kirkelig jord, eller fik udbetalt pensioner, dels af staten, dels af adelige patroner, under hvis gods klostrene havde hørt. Kun få af de uddrevne munke drog udenlands for at fortsætte klostertilværelsen der. Den af regeringen inddragne klosterjord blev for størstedelens vedkommende afhændet til folk fra handels- og industristanden; de nye jordbesiddere skulle blive en ny samfundsklasse med politisk indflydelse i parlamentet og derved komme til at danne ryggraden i puritanismen og socialt bidrage til stadfæstelse af reformationen.³¹

Supremacy Act havde ikke defineret kongens konfessionelle stilling eller fastsat, hvad der skulle danne grundlaget for rigets tro. Det måtte i praksis blive den til enhver tid siddende regent eller de, der i øjeblikket udøvede den politiske og dermed kirkelige magt, der fastlagde den kirkelige linie. Henrik skulle som kirkeligt overhoved blive stillet over for skarpe indre kirkelige modsætninger, idet to fløjgrupper i lige grad kæmpede om indflydelsen i kirken. En konservativ fløj kæmpede for en national kirke, så vidt muligt stående på den katolske tros grund og med bibeholdelse af katolsk ritus. Denne fløjs mest

30. N.S. Tjernagel: *Henry VIII and the Lutherans. A study in Anglo-Lutheran Relations from 1521 to 1547*, St. Louis 1965.

31. G. Baskerville: *English Monks and the Suppression of the Monasteries*, London 1937.

markante skikkelse var Stephen Gardiner. Heroverfor stod en fløj, der ligeledes kæmpede for nationalkirken, men ønskede denne præget efter de nye reformatoriske tanker på fastlandet. Den udgjordes hovedsagelig af de folk, der havde haft tilknytning til den luthersk orienterede kreds i Cambridge. Fremtrædende folk for denne retning var ærkebiskop Cramner, Latimer (nu biskop af Worcester) og minister Thomas Cromwell. Det måtte blive Henriks kirkelige mål at bevare begge fløje inden for den nye kirkeordning. Kun derved kunne den kirkelige enhed opretholdes udadtil og Church of England fremstå som nationalkirke og med kongen som besluttende og samlende led. I de første år efter 1534 var den protestantisk sindede fløj så afgjort retningsgivende for Henriks kirkelige kurs. Efter afslutningen af skilsmissegagen med Catherina stod han isoleret fra det øvrige Europa. Han måtte desuden frygte for en reaktion fra Rom, der havde erklæret ham for kætter og frafalden, og lejlighedsvis forsøgte at tilskynde de katolske stormagter, Habsburg og Frankrig til krig imod ham. Samtidig arbejdede kejser Karl den 5. og pave Paul den 3. med planer om sammenkaldelse af et koncilium for protestanter og katolikker for at bilægge de teologiske stridigheder mellem parterne. Henrik måtte se med mistænksomhed på et koncilium indkaldt af paven, der ville fordømme hans skilsmisse, og hvor han ville få Catherinas kejserlige nevø mod sig. Han måtte derfor komme pavens planer i forkøbet eller i det mindste forsøge at afsvække konciliet i dets virkning. For at vinde forbundsfæller på fastlandet indledte han tilnærmelser til det i 1531 oprettede luthersk-schmalkaldiske fyrsteforbund; han kunne her spille på fyrsternes og sit eget kirkelige modsætningsforhold til Rom. Han udsendte derfor diplomatiske følere til de lutherske stater, udbygget med mere personlige og teologiske kontakter mellem engelske og tyske teologer for at overbevise lutheranerne om sit nu velvillige sindelag over for de evangeliske.³² Henriks diplomatiske tilnærmelser resulterede omsider i en sammenkomst mellem en engelsk delegation og de tyske fyrster i Weimar i december 1535. Her blev de engelske udsendinge præsenteret for en petition med bl.a. kravet om, at Henrik som betingelse for et samarbejde skulle tiltræde *Confessio Augustana*, om end med modifikationer; desuden afgav fyrsterne et løfte om at ville sende tyske teologer til England for at konferere med kongen og engelske teologer om eventuelle ændringer i petitionen som grundlag for en endelig allianceaftale. Kongen afviste dog dette fyrsternes krav som stridende mod hans supremati over Englands kirke.³³ Heller ikke stod Schmalkalderforbundets rent

32. Fr. Prüser: *England und die Schmalkaldener 1535-40*, Leipzig 1929, p. 21 ff.

33. E. Doernberg: *Henry VIII and Luther. An Account of their personal Relations*, London 1961, p. 99.

kirkelig-konfessionelle mål med hans egne kirkepolitiske mål. Reelt ville han ikke kunne mønstre en enig kirkelig front hjemme for en alliance med de lutherske fyrster. Desuden var den politiske situation i øjeblikket til hans fordel, da Habsburg i marts 1536 havde åbnet krigen mod Frankrig. Henrik ønskede derfor ikke ligefrem at drive på en alliance med fyrsterne.

Alligevel blev resultatet af de forudgående forhandlinger mellem England og Schmalkalden ikke ganske negativt, da konvokationerne i juli 1536 vedtog det første bekendelsesskrift efter reformationens indførelse, nemlig *The Ten Articles*, der netop forsøgte at imødekomme lutherske synspunkter så vidt muligt.³⁴ Antallet af sakramenter sættes til 3, nemlig dåben, nadveren og boden. Artiklen om nadveren tillader både en katolsk og luthersk tolkning, idet den anfører, at Kristi legeme og blod uddeles til alle, der modtager sakramentet, og »under the figure of bread and wine«, men dog »substantially, corporally and really comprehended«. Retfærdiggørelsen defineredes i overensstemmelse med luthersk lære som »our acceptation or reconciliation into the grace of God, that is to say, our perfect renovation in Christ«. Retfærdiggørelsen ledsages af contritio, tro og kærlighed (»charity«), ikke som i sig selv fortjenstfulde gerninger, men netop som af Gud krævede ledsagende betingelser. Afsnittet om boden følger derimod det katolske bodsskema med anger (»contrition«), »confession«, hvor man bekender sin synd for præsten, som derpå meddeler absolutio- nen, og det nye liv, d.v.s. faste, bøn, almisser og kærlighedsgerninger. Også katolsk fromhedspraksis, som det at ære og tilbede helgenbilleder og bøn for de døde, behandles i skriftet. Det forbydes på ingen måde at gøre brug af disse skikke, men de kan ikke føre mennesket ad frelsens vej. Vi ved ikke noget om de dødes opholdssted og endnu mindre om deres pinsler iflg. skriften, hvorfor spørgsmålet om skær- ilden forbigås i tavshed. Fra katolsk hold var der langt fra tilfredshed med artiklerne. En væsentlig årsag hertil var, at de kun havde omtalt 3 sakramenter, hvorimod de 4 andre kirkelige handlinger, nemlig konfirmationen, ægteskabet, ordinationen og den sidste olie, som iflg. katolsk tro også blev regnet som sakramenter, overhovedet ikke var omtalt. Henrik måtte derfor i foråret 1537 sammenkalde konvokationerne og biskopperne til konference. Resultatet af denne blev katekismen *The Institution of a Christian Man containing the Exposition or Interpretation of the Common Creed of the Seven Sacraments and of the Pater Noster and the Ave Maria, Justification and Purgatory*, også kaldet *The Bishops' Book*, fordi den var blevet autoriseret

34. Ch. Hardwick: *History of the Articles on Religion*, London 1881, app. I, p. 239-58.

af biskopperne, derimod ikke af kongen. Her nåede parterne til et kompromis med en dobbeltdefinition af sakramentbegrebet, idet sacramentum defineredes, dels efter luthersk opfattelse som en handling, hvortil der er knyttet et synligt tegn og et forjættelsesord (»promissio«), dels som en handling, der blot meddeler en guddommelig nådegave, hvorved bl.a. præstens stilling just som indviet ved biskoppens indvielse af ham blev fremhævet som en handling af hellig karakter. Det anføres dog, at der er forskel på dåben, nadveren og boden og de øvrige sakramenter, da de er indstiftede af Kristus selv som »certain instruments and remedies for our salvation«. ³⁵ Den henrikianske reformation var i første række nationalkirkelig, ikke religiøs. Men just som nationalkirke måtte kirken være rummelig i den forstand, at der i lige grad blev levnet plads for begge kirkefløje og deres anskuelser. Alene selve kirkens begreb og kongen som kirkeligt overhoved skulle knytte modsætningerne sammen til en højere enhed.

Men alt i alt var Henriks kirkelige kurs i disse år protestantisk orienteret. I årene 1536 og 1538 udsendte Vicar-General, Thomas Cromwell, to kirkelige forordninger, der tog sigte på at højne den kirkelige oplysning; det blev påbudt sognepræsterne at lære menighederne de 10 bud og fadervor samt udlægge »The Ten Articles« ved gudstjenesterne; endvidere blev det pålagt præsterne at advare folk mod dyrkelsen af helgenbilleder og relikvier, da dette havde afstedkommet overtro. Menighederne blev i stedet opfordret til at læse bibelen »as that which is the very lively word of God, that every Christian man is bound to embrace, believe and follow, if he look to be saved«. Det blev endelig pålagt hver menighed at skaffe sig et eksemplar af denne. ³⁶ Problemet var imidlertid, at der endnu ikke var blevet autoriseret en bibeloversættelse til brug i kirkerne, men den humanistiske bibelforskning ved universiteterne havde gjort dette aktuelt. 1526 havde William Tyndale fra kontinentet udsendt sit engelske Nye Testamente, baseret på Erasmus' græske Nye Testamente og Luthers tyske oversættelse. Tyndales bibel var med hensyn til ordvalg et programskrift for Luthers kirketanker, hvorfor der var blevet udsendt forbud mod distribuering af hans skrifter. Udgivelsen af en engelsk bibel var dog kun et spørgsmål om tid. 1534 nedsatte Henrik på anmodning af Upper House of Convocation en kommission, der fik til opgave at arbejde videre med spørgsmålet. Biskopperne forsøgte sig frem med en revideret oversættelse af en ældre engelsk latinsk bibel, men 1535 udgav Miles Coverdale en oversættelse af hele bibelen,

35. Ch. Lloyd: *Formularies of Faith Put Forth by Authority during the Reign of Henry VIII*, Oxford Clarendon Press 1825, p. 129. Katekismen står optrykt *ibid.*, p. 52-129.

36. Gee & Hardy, p. 269-74; p. 276-81. Enkelcitater *ibid.*, p. 276.

baseret dels på Vulgata, dels på Tyndale. 1537 udkom en anden oversættelse af Rogers' bibel og besørget af Coverdale. Den blev i 1539 autoriseret af kongen og fik på grund af sit store format betegnelsen *The Great Bible*.³⁷

De engelsk-schmalkaldiske forhandlinger blev genoptaget i foråret 1538, da en delegation fra Sachsen og Hessen aflagde besøg i London. Men heller ikke da lykkedes det at få en aftale i stand om et kirkeligt samarbejde, da de engelske repræsentanter ikke kunne nå til overensstemmelse med de tyske angående spørgsmålet om nadveren *sub una*, privatmesser og præstecølibat, som også kongen forsvarede nødvendigheden af.³⁸ Henrik opgav fra nu af enhver tanke om at søge forståelse med de schmalkaldiske stater, og i løbet af dette år indtraf begivenheder, der fik ham til at ændre sin kirkelige kurs i mere konservativ retning. I juni havde Habsburg og Frankrig indgået våbenstilstand. Samtidig blev Thomas Becket's grav i Canterbury plyndret, hvilket skabte uro blandt engelske katolikker og foranledigede pave Paul den 3. til at udstede en bandbulle mod Henrik og opfordre de katolske magter til korstog imod ham. Endelig blev der i disse år ført en række kættersager mod *The Sacramentarians*, d.v.s. folk der afviste tanken om enhver form for realpræsens i nadveren og i stedet hævdede et rent spiritualistisk nadversyn.³⁹ For at skabe klarhed omkring bl.a. nadverspørgsmålet lod Henrik i foråret 1539 parlamentet indkalde og i juni vedtage *The Act for Abolishing Diversities of Opinion, commonly called the Six Articles*, der fastholdt læren om transsubstantiationen, nadveren *sub una*, påbud om cølibat for præster, overholdelse af munkeløfter, privatmesser og skriftemål.⁴⁰ De omtalte 6 punkter var endnu officielt gældende som kirkelig lov. Akten bemyndigede kongen til at gribe ind over for kætteri, der hermed direkte nu var blevet defineret som en forbrydelse mod landets love; administrationen af loven blev overladt ikke blot til de kirkelige domstole, men også til særskilte af kongen udnævnte kommissioner, der i behandlingen af kættersager skulle følge samme procedure som ved de kirkelige retter. Der var fastsat dødsstraf for at benægte transsubstantiationen; at forkaste de øvrige artikler medførte tab af borgerlige rettigheder og konfiskation af gods og formue til kronen. Hos det katolske parti var der gennemgående tilfredshed med akten, derimod ikke hos det protestantiske parti; biskopperne Latimer og Shaxton (Salisbury) fratrådte deres embeder. De konservatives kirkelige sejr blev fulgt op af en politisk sejr, da Thomas Cromwell i 1540 blev henrettet, en

37. F.M. Powicke, p. 72-73.

38. Fr. Pruser, p. 133-37.

39. *Ibid.*, p. 129 ff.; p. 140; p. 150.

40. Gee & Hardy, p. 303-19.

handling der dels skyldtes en voksende katolsk opposition imod ham i parlamentet, dels skyldtes Henriks skuffelse over sit nyligt indgåede ægteskab med prinsesse Anna af Cleve, der blev opløst samme år, og som netop var kommet i stand på Cromwells initiativ.

Act of the Six Articles medførte dog ikke den frygtede forfølgelse af protestanterne og udrensning i kirkens top. Latimer og Shaxton sad for en kort tid i fængslet, men blev derefter sat på fri fod. Cranmer bevarede sin stilling som ærkebiskop trods gentagne forsøg fra det katolske parti på at få ham afsat. Henrik fastholdt tydeligvis det overordnede mål for sin kirkepolitik, nemlig at bevare Church of England som nationalkirke med sameksistens for begge kirkelige fløjgrupper, så at ingen af disse fik den eneste og afgørende indflydelse; kongen alene skulle til enhver tid fastsætte, hvad der skulle gælde som ret lære. 1542 afviste Henrik et forsøg fra Gardiner på igennem konvokationerne at gennemføre et revision af den i 1539 autoriserede Great Bible, hvori han ønskede ord og vendinger udskiftet med udtryk fra tidligere katolske oversættelser. Kongen afbrød under protest fra biskopperne forhandlingerne om bibelrevisionen og overgav i stedet sagen til universiteterne.⁴¹ Cranmer opnåede derimod i juni 1544 kongelig autorisation til anvendelse af et af ham selv udarbejdet og revideret litaner på engelsk i kirkerne, et litaner der til forskel fra tidligere tiders litanier havde udeladt en længere række af helgenpåkaldelser. 1543 var desuden kommet en ny forordning til sognepræsterne om hver søndag, og efter Te Deum og Magnificat, at læse et kapitel af Det Nye Testamente på engelsk og uden tekstudlægning, og når læsningerne fra Det Nye Testamente var tilendebragt, da at fortsætte med læsninger fra Det Gamle Testamente, og ligeledes på engelsk.⁴² Overhovedet blev de til akten af 1539 knyttede straffebestemmelser i løbet af den tid, de stod ved magt (indtil 1547) kun bragt i anvendelse i yderst få tilfælde.

Det lykkedes da også Henrik trods store vanskeligheder at bevare en slags kirkelig »balance of power« mellem de to kirkelige fløje og derved holde modsætningerne nede, så at dette ikke resulterede i åben kamp, endsige sprængning af hans kirkeordning. Den reviderede katekismus af 1543, *A Necessary Doctrine and Erudition for any Christian Man Set Forth by the King's Majesty of England*, R. C. var da også et fuldgyldigt udtryk for det kirkelige kompromis, som Henrik tilstræbte; denne katekismus var autoriseret af kongen selv, hvorfor den også fik betegnelsen *The King's Book*. Nadveropfattelsen er eksempelvis på een gang luthersk og katolsk: Kristi ord alene gør

41. F.M. Powicke, p. 74.

42. Fr. Procter: *A History of the Book of Common Prayer*, 17th ed. London, Macmillan and Co. 1884. Chpt. II, p. 20 ff.

nadverelementerne til hans legemes og blods substans; dette ord må modtages i tro, da vi ikke forstår, hvordan denne forandring af brødet og vinen kan være foregået. Det specifikt katolske kommer frem i samme afsnit, når det hedder, at Kristus vel har indstiftet nadveren sub utraque, men at det kun er nødvendigt at modtage brødet, da man allerede her har modtaget Kristi legeme, og et levende legeme ikke kan være uden blod.⁴³ Selve retfærdiggørelsens begreb defineres efter luthersk opfattelse som »the making of us righteous afore God, where before we were unrighteous, as when by his grace we convert unto him, and be reconciled into his favour«. Men derpå følger det nye liv, »the amendment of life«; retfærdiggørelsen når sin fuldendelse i de gode gerninger, som vel ikke i sig selv må anses for gode og fortjenstfulde for at få del i nåden, men Gud kræver dem som ledsagende betingelser. Selv om mennesket i een forstand må erkende sig selv som den unyttige tjener, må det samtidig sørge for ikke at leve som »idle servant«, da et sådant misbrug af Guds nåde vil kaste det ud i mørket.⁴⁴ Endelig fastholder »Erudition« ganske som katekismen fra 1537, at sakramenternes antal er 7, nemlig dåben, nadveren, boden, ordinationen, confirmationen, ægteskabet og den sidste olie. Ordinationen bliver også her en kirkelig handling af hellig karakter, idet den er indstiftet af Kristus selv og af ham overgivet til apostlene at overføre til andre biskopper i ubrudt rækkefølge (*successio apostolica*); denne potestas ordinis er altså ikke specielt overgivet til biskoppen i Rom.⁴⁵ Dette punkt skulle blive et væsentligt led i den elizabethianske kirkeordning af 1559 og i anglikansk teologi.

Henrik døde i januar 1547, og dermed blev den endnu unge nationalkirke tvunget ud i et indre opgør, fordi den kirkelige ledelse gik over til folk, der i modsætning til ham ville præge kirken i een bestemt retning. Sværest blev krisen under den stærkt romersk-katolsk sindede Mary, hvem det lykkedes i 1555 at gennemføre den engelske kirkes genforening med Rom. Det protestantiske partis ledende mænd, deriblandt Cranmer og Latimer, måtte alle bestige bålet. Hun døde dog allerede 1558. *Act of Supremacy* af 1559 genoprettede ved lov nationalkirken, men gav i modsætning til Henrik datteren Elizabeth den 1. titlen *supreme governor*, hvorved det skulle pointeres, at hun kun herskede i alle ydre anliggender, og ikke var kirkens åndelige overhoved. Også det konfessionelle spørgsmål faldt på plads med *The Thirty-Nine Articles* af 1563. Tanken om nationalkirken havde overlevet en periode med kirkelig ustabilitet. Den engelske kirke havde før Marys regering været adskilt fra romerkirken i så lang tid, at

43. Ch. Lloyd, p. 262-63; *ibid.*, p. 265-66.

44. *Ibid.*, p. 364; p. 373-74.

45. *Ibid.*, p. 286 ff.

det ikke var muligt at skrue udviklingen tilbage til tiden før 1534. Reformationen skulle fortsætte under Elizabeth, stuarterne og videre frem med nye aktører og indre kirkelige brydninger. Kampen om indflydelsen i kirken skulle nu føres mellem episkopalkirken og puritanismen, der skulle bringe den mere religiøse reformation til sejr inden for Church of England; men midt i disse brydninger skulle den engelske kirke efterhånden finde sit eget ansigt som selvstændigt anglikansk kirkesamfund.

SUMMARY

The national church reformation of Henry VIII began in 1533 by the passing of *Act in Restraint of Appeals* which prohibited appeals for foreign courts, and therefore prevented Queen Cathrine from appealing the divorce suit between her and Henry for the Curia in Rome. The preface of this act declares that England from the past has been an empire, and politically independent of any foreign power. State and church are an organic and undivided unity with the king as the only supreme head. The church is simply the English Church, likewise separated from any foreign authority, namely the international papacy in Rome. This political state theory derives from Marsilius of Padua (*Defensor Pacis*) from 1324. *The Supremacy Act* of 1534 declared Henry and his successors to be the only supreme head of the Church of England. In each respect the king took over the administrative power, which earlier belonged to the pope. The king together with his council and the bishops administered and governed the church. Only he could summon the church convocations, the king gave a sanction to formularies, liturgy, translations of the Bible. Finally he could appoint commissions to determine appeals in ecclesiastical cases. *Supremacy Act* had not defined the confessional position of the king, less it was indicated what should be the creed of the realm. Henry therefore kept a balance of power between the Catholic and Protestant parties. His aim was to preserve the English Church as a national church which was to give room for both parties, but the king as supreme head at every moment decided doctrine.

Keywords: Henry VIII – National Church – Supreme Head

Teologien og metafysikkens lukning – om Jean-Luc Marion

FORSKNINGSSTIPENDIAT, CAND.TEOL. PH.D.
HENRIK VASE FRANDBSEN

For en umiddelbar betragtning kan fænomenologiens udvikling se ud til at være underlagt en vis portion ironi: På den ene side var et af de stærkeste motiver hos Husserl at forlade metafysikken og den vilkårlige spekulation. Man skulle tilbage 'til tingene selv', det gjaldt om at se tingene sådan som de rene og nøgne viser sig for bevidstheden, før metafysikken med en spekulativ fortolkning lægger beslag på tingen og dækker den til med et ubegrundet begreb. Frigørelse fra ethvert »metafysisk eventyr«, fra alle metafysikkens »overspændte spekulationer«,¹ var det mål, der foresvævede Husserl og den tidlige fænomenologiske bevægelse, og vejen til denne frigørelse skulle gå gennem en genoptagelse af det cartesianske program om en 'første filosofi'. Fænomenologien hos Husserl var en vision om filosofien som »universal videnskab« og dermed – i større perspektiv – også en vision for mennesket, der – »i form af et uendeligt program«² – var kaldet til at virkeliggøre denne universelle videnskab i en omfattende universel viden, befriet fra tidligere tiders fordomme.

På den anden side har fænomenologien senere vist sig at blive et af de mest frugtbare miljøer for overvejelser netop over emner, der traditionelt er blevet anset for hørende til metafysikken – væren, tiden, Gud, essens, immanens, transcendens etc. Løgstrup er i dén henseende et dansk sidestykke til en udvikling, der over en bred kam har fundet sted i det kontinentale Europa, især i de latinske lande, og som også indbefatter nyere navne som Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida og Michel Henry. Tilsyneladende i modstrid med Husserls vedvarende mistænksomhed over for metafysiske spekulationer er fænomenologien – i det mindste hos nogle af dens moderne arvtagere – blevet den mest nærende jordbund for diskussioner om metafysik. Men måske også *kun* tilsyneladende, for det afgørende er den ramme, fænomenologien udfoldes i, og denne ramme ændres radikalt i årene efter Husserl: Rent geografisk rykker tyngdepunktet fra Tyskland til

1. »Die rein intuitive, konkrete und zudem apodiktische Ausweisungsart der Phänomenologie schließt alle »metaphysischen Abenteuer«, alle spekulativen Überschwenglichkeiten aus«. E. Husserl: *Cartesiansche Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg, Felix Meiner, 1995 (3.opl), § 60 p. 142.
2. Husserl; *Cartesiansche Meditationen* § 64 p. 156.

Frankrig, formodentlig som et historisk resultat af 2. verdenskrig. Hovedparten af den dominerende filosofiske litteratur, der kan forbindes med fænomenologien, bliver efter krigen skrevet af franskmænd eller af filosoffer, der skriver på fransk. Mere fundamentalt sker der en ændring i de 'mentale paradigmer', både filosofisk og kulturelt. Den idé om fornuft, der havde domineret den vestlige tanke siden oplysningen, og som stadig var Husserls, bliver efter krigen i stadig højere grad set som udtryk for et projekt, der selv er båret af uformulerede og ukritiserede metafysiske forudsætninger. Husserl tilhører stadig den klassiske modernitet – karakteriseret bl.a. ved at tænke i absolutte begrundelser, fundamentaler, oprindelser, f.eks. den apodiktiske evidens, hvis mulighed Husserl ser funderet i den transcendentale subjektivitet – mens hans arvtagere i stigende grad tilhører sen- eller postmoderniteten, karakteriseret bl.a. ved at tænke i strukturer, decentering, non-oprindelser, differenser, forudgrebet af det heideggerske begreb om *væren*, men eksplicit f.eks. i den tidlige Derridas begreb om *skriften*, og i Lévinas' begreb om *sporet*. I et forsøg på at tegne en profil af det 20. årh.s filosofi og teologi, foreslår Jean Greisch at tidsfæste begyndelsen på det 20. årh. – som 'intellektuel epoke' betragtet – til udgivelsen af Husserls *Logische Untersuchungen* (hvilket faktisk er år 1900, men at årstallet rammer så præcist er underordnet). Slagordet 'til tingene selv' har i hans øjne været igangsættende for en stor del af det 20. årh. filosofiske og teologiske arbejder.³ Greisch afstår fra at tidsfæste slutningen, selv om han ikke er i tvivl om, at det 20. årh. er kommet til sin ende, men måske kan man, i det mindste for den franske kulturkreds, pege på 1960'erne som en mulig kandidat. Det er her de tre H'ers dominans bliver brudt (altså Hegel, Husserl, Heidegger) til fordel for en ny interesse for 'mistankens tre mestre' som Ricœur har sagt (Marx, Nietzsche, Freud). Fænomenologien bliver udfordret på to fronter: Dels udfordrer strukturalismen fænomenologien, og dét på et tema der ellers udgjorde fænomenologiens par excellence, nemlig spørgsmålet om betydningens konstitution. Dels bliver fænomenologiens subjektivismen udfordret: Betydning er i fænomenologien altid betydning for *jeg'et*, men dette jeg's formodede eller forudsatte identitet bliver nu set som båret frem af mere anonyme strukturer, som det ikke selv er herre over.

Den sekularingsbevægelse, der siden oplysningen har være modernitetens ledsager, synes her at træde ind i en ny fase, og det er på den baggrund, med denne ændrede ramme som forudsætning, at de nye fænomenologers optagethed af klassiske metafysiske temaer skal ses.

3. Jean Greisch: »The Same and the Other. Philosophy and Theology in the Twentieth Century«, i: N. Grønkjær (ed.): *The Return of God*, Odense Universitetsforlag 1998, p. 51f.

Det er præcis de metafysiske *temaer* der lever videre, ikke metafysikken som sådan. De metafysiske diskussioner – der er ligefrem blevet talt om filosofiens el. fænomenologiens ‘religiøse vending’⁴ – udfoldes primært i metafysikkritiske diskurser. Disse forhold er også baggrunden for den ansats til en religionsfilosofi, Jean-Luc Marion (f. 1946) søger at udforme.

Marion arbejder med afsæt i fænomenologien, og en væsentlig del af hans produktion er da også viet studier af Husserl og Heidegger. Dertil kommer flere værker om Descartes. Hans interesse for teologi har imidlertid været en konstant ledsager, og har indtil videre resulteret i flere markante skrifter. Jeg henholder mig her primært til *L'idole et la distance* fra 1977, og essaysamlingen *Dieu sans l'être* fra 1982. Denne sidste bog blev oversat til engelsk i 1991 under titlen *God without being*, og markerer Marions gennembrud i den angelsaksiske religionsfilosofi.⁵ Samtidig med professoratet ved Sorbonne Paris IV, har han nu i en årrække været gæsteprofessor ved University of Chicago.

Marions projekt er behersket af en fundamental ambition: At formulere et teologisk opgør med metafysikken, metafysikken forstået i overensstemmelse med Heidegger, dvs. som onto-teologi. For Marions blik hviler den traditionelle – før-moderne – teologi, og den ateisme der vokser frem i moderniteten, på et fælles grundlag. Ganske vist har de i historiens løb kæmpet mod hinanden, men de har samtidig arbejdet ud fra et sæt fælles metafysiske forudsætninger, der er forblevet ukritiserede. For at sige det kort: At sandheden skulle være inden for menneskets rækkevidde, og således også sandheden om Gud. Anselms, Aquinas' og Descartes' gudsbeviser er ikke mere metafysiske end kritikken, lanceret af – som Marion kalder det – »den begrebslige ateisme«, hvormed menes en ateisme der definerer Gud i et begreb, og derpå tager afsked med denne Gud. Begge sider tilkender referencen mellem Gud og væren fundamental betydning for erkendelsen af ‘sandheden om Gud’ – Gud er, eller Gud er ikke – og det er følgelig denne onto-teologiske forudsætning, der bliver det strategiske mål for Marions projekt, hans ‘teologiske metafysikkritik’, hvis man kan sige

4. Jvf. f.eks. Dominique Janicaud: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas Éd. de l'éclat 1991 – og Hent de Vries: *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore and London, Johns Hopkins 1999.
5. Jean-Luc Marion: *L'idole et la distance. Cinq études*. Jeg henviser i det følgende til udgaven fra Livre de poche, Paris 1991 (1. udg. Éd. Grasset & Fasquelle, Paris 1977) – *Dieu sans l'être*, Presses Universitaires de France, Paris 1991 (1. udg. Fayard, Paris 1982) – *God Without Being*. Translated by Thomas A. Carlson, University of Chicago Press, Chicago and London 1991 og senere.

det sådan. I forordet til *Dieu sans l'être* udtrykkes denne ambition programmatisk:

... vi forsøger at problematisere den evidens, hvori de filosoffer der stammer fra metafysikken bliver enige med de teologer der kommer fra neothomismen: At Gud, før noget som helst andet, har at være. Hvilket på een gang vil sige, at han, før de andre værender, vil være; og at han, før noget som helst andet initiativ, også må tage dette initiativ til at være.⁶

Kort: Hvis metafysikken består i at tænke væren som objekt, så vil metafysikken også sætte sig igennem i gudsbegrebet. Gud bliver objekt, og dét gælder uanset om denne objekt-gud tematiseres i en bekræftende eller benægtende diskurs. Udtrykkene for Guds sublime karakter (*ens maximum, causa sui*) og benægtelsen («Gud er død») er i fundamental forstand repræsentanter for den samme metafysik.

I. Det guddommeliges fænomenalitet (måder at se...)

Marion bygger sin analyse op over to modstillede begreber: Ikon og idol. I sin mest banale form er *idolet* en skulptur, et maleri eller lignende, fremstillet for at give det guddommelige en figur, et ansigt. Der finder således en synliggørelse af det guddommelige sted, en synliggørelse der tager sit afsæt i menneskets erfaring af eller forestilling om det guddommelige, og som røber menneskets interesse i det guddommelige. I *idolet* bliver det guddommelige lagt fast, gjort ubevægeligt, og mennesket kan søge at tiltrække beskyttelse og velsignelse fra det, der i denne ubevægelighed kommer til syne som Gud. Over for *idolet* stilles *ikonet*: Kristus kan f.eks. siges at være »den usynlige Guds billede (εἰκών)«,⁷ og der skulle således her være tale om et billede eller en figur, der er synlig (Kristus), men som lader det usynlige komme til syne som usynligt (Gud). *Idolet* har med det synlige at gøre, mens *ikonet* refererer til det usynlige.

Denne indledende karakteristik kan lyde normativt begrundet. Det er imidlertid væsentligt for Marion at fremhæve, at der ikke er taget stilling til autenticiteten, sådan at *idolet* skulle repræsentere en 'hedensk kunst' og en 'falsk Gud', mens *ikonet* tilsvarende skulle repræsentere en 'kristen kunst' og en 'sand Gud'. *Idolet*

6. Marion; *Dieu sans* p. 10-11.

7. Kol 1,15

... er alene karakteriseret ved, at gud bliver underlagt de menneskelige betingelser for at erfare det guddommelige, mens der ikke er noget bevis for, at dette ikke skulle være autentisk. Den menneskelige erfaring af det guddommelige går forud for det idolatriske ansigt.⁸

Der er ikke tale om en konflikt mellem to fænomener, hedder det også, sådan at idolet skulle betegne én særlig type objekter, og ikonet en anden type. Det vigtige er derimod *værensmåden*: »Ikonet og idolet bestemmer to af det værendes værensmåder, ikke to af det værendes klasser«. ⁹ Dette skridt er vigtigt for at få hold på, hvilket undersøgelsesfelt der indikeres med overskrifterne idol og ikon. Skillelinien mellem de to *værensmåder* udlægges nemlig, som antydnet, som to måder at være relateret til synligheden på, og med denne reference til synligheden rejses også spørgsmålet om med hvilket syn der ses. »... måden at se afgør det der kan ses« som det hedder.¹⁰

Undersøgelsen af idolet og ikonet er dermed ikke en undersøgelse af objekter, der på forhånd skulle foreligge som identiske størrelser. Vægten ligger på den subjektive side; det gælder måder at 'se' det guddommelige på. Man kan også sige, at idol og ikon ikke er en undersøgelse af det guddommeliges fænomenologi, hvad man umiddelbart kunne tro, men nærmere en teori om det guddommeliges *fænomenalitet*.

Jeg skal forfølge denne teori lidt videre: En almindelig kritik af idolet spørger, hvordan det er muligt at se noget guddommeligt i en ting, der er frembragt af menneskets hænder. Bevidstheden om at mennesket er den producerende årsag til f.eks. en statue, skulle udelukke ethvert guddommeligt mærke fra statuen, uanset hvor beundringsværdigt den iøvrigt er udført. En sådan kritik overser imidlertid – ifølge Marion – det afgørende træk. Tingens, statuens – eller hvad det nu kan være – ophøjelse til idol, er ikke et resultat af dens formodede – og muligvis illusoriske – guddommelige oprindelse, men er et udtryk for et privilegeret forhold mellem syn og synlighed. Idolet betegner »det første synlige« (*premier visible*), hvormed menes et punkt hvor synet standser, et punkt der ikke længere ses i transparens og på baggrund af en horisont. Netop dette punkt er synet ude af stand til at skue igennem eller henover, hvilket indikerer, at synets søgen her tilfredsstilles, dets intention opfyldes. Idolet tilbyder synet »den første jord hvor det kan

8. *Dieu sans* p. 20.

9. *Dieu sans* p. 16.

10. *Dieu sans* p. 17.

hvile sig«. ¹¹ Idolet skulle således være en art fuldendelse – et klimax – i synets bevægelse, men en fuldendelse hvis betingelser er stedfæstet i synet, og ikke i det specifikke emne der ses. Det er synet der – på et tidspunkt – investerer en genstand som idol. Idolets tiltrækning af synet skyldes idolet synlighed *par excellence*, men denne synlighed skyldes igen synet, der på forhånd har aftegnet konturerne for dette eminent synlige. Marion karakteriserer således idolet på baggrund af et syn, der er bestemt som mangel, og som på et tidspunkt lader sig standse af det, der opfylder synets mangel. Ophøjelsen til idol finder sted som følge af et syn der søger, som trækker sin genstand helt frem i synligheden, og lader sig mætte af det, der således fremstår for synet og udfylder synet. Det hedder:

Det der kvalificerer idolet, er indeholdt i synet. Idolet blander kun med synlighed for så vidt som synet ser på det med hensigter. Det drager kun synet for så vidt som synet har trukket det helt ind i det synlige, udstiller det og udtømmer det i det synlige. Synet alene frembringer idolet, som det synliges yderste funktion. ¹²

Forholdet mellem syn og synlighed skulle således nå en art særlig stabilitet i idolet. Synet trænger ikke mere igennem, men – og dét er det idoldyrkende syns dominerende karakteristika: – standses, stivner, stedes til hvile og begraver sig i idolet. Netop fordi dets intention fuldbyrdes, er synet ude af stand til at skue videre. Idolet tillader ikke noget hinsides, det betegner synets standsning, synets »fald« siges det ligefrem, ¹³ og de skiftende idoler konkretiserer dermed synets historie: Hvis de antikke grækeres idoler i dag ikke giver mennesket et billede af det guddommelige, så skyldes det ikke, at deres idoler i simpel forstand var 'falske', og siden er blevet afsløret som overtro. Det skyldes ganske enkelt, at der ikke længere findes antikke grækere. Til hver epoke (til hver kultur) svarer en autentisk erfaring af det guddommelige, men en erfaring der hver gang finder sted ud fra menneskets mulighed for at erfare. Idolet er radikalt immanent, dets 'funktion' er at forstå som et usynligt spejl (*miroir invisible*); et fænomen hvis betingelser – hvis fænomenalitet – er funderet i det jeg, det er fænomen for.

Ikonet svarer som kontrapunkt til idolet på den måde, at forholdet mellem syn og synlighed her så at sige vendes om. »Ikonet resulterer

11. *Dieu sans* p. 23.

12. *Dieu sans* p. 19.

13. *Dieu sans* p. 20.

ikke af et syn, men fremprovokerer det«¹⁴ hedder det, og det er således ikke synet, der trækker sin genstand frem i synligheden (afsætter et idol), men omvendt ikonets synlighed der trækker synet frem. I ikonet er synet ikke standsning, men stadig bevægelse; det der ses, viser til stadighed hen til noget, der ikke ses. Det synlige i ikonet viser hen til noget andet end det der ses, et andet og usynligt. Ikonet har 'som om' karakter, men referencen i dette 'som om' ligger ikke i det seende jeg's intention, men melder sig i det der ses. Ikonet er et billede, men et billede der netop *ikke* reproducerer det, det er billede på, – det, det er billede på, er netop usynligt. Det usynlige fremstår – viser sig – kun i det synlige på den måde, at det hele tiden korrigerer det syn der ser, dvs. afsætter et syn, der aldrig er færdig med at se. Det usynlige viser sig kun for synet som unddragelse.

Marion bemærker, at II Nikænumkoncil (år 787) definerer ikonet med begrebet *hypostase* – »Den der tilbeder ikonet, tilbeder hypostasen af den, som er indskrevet deri« – et begreb de latinske fædre oversatte med *persona*, og han tolker dette som støtte for, at der i ikonet ikke er tale om et substantielt nærvær, men derimod et personligt, dvs. intentionelt nærvær.¹⁵ I ikonet fremstår således en intention, der kommer andetsteds fra. Eller anderledes sagt: *Ikonet ser*, det er (som) et ansigt (eller ansigtet er som et ikon), der lader det usynliges intention træde frem i synligheden:

Ikonet ser på os – det *angår* os, i dette at det synligt lader det usynliges intention hænde. Og mere endnu: hvor det tilfalder menneskets syn at betragte den blinde side af det første synlige [*premier visible*] eller af dets materielle deponering; i ikonet derimod, den der ser ikonet, ser deri et ansigt, hvis usynlige intention betragter den, der ser. Ikonet åbner sig mod et ansigt, hvor menneskets syn ikke betragter noget, men i det uendelige stiger op fra det synlige til det usynlige takket være det synlige selv: i stedet for det usynlige spejl, der sender det menneskelige syn tilbage til sig selv og censurerer det usynlige, åbnes ikonet i et ansigt, der ser vore syn, for at indbyde dem til sin dybde. Man må oven i købet vove at sige, at det kun er ikonet der viser os et ansigt (anderledes sagt: at ethvert ansigt giver sig som ikon).¹⁶

Ikonet er som et ansigt, person eller en maske, der altid viser hen til dét omme bag ved, det andet der ikke ses. I ikonet opretholder selvets

14. *Dieu sans* p. 28.

15. jvf. Marion; *Dieu sans* p. 30 – se H. Denzinger/A. Schönmetzer: *Enchiridion Symbolorum*, 34. udg. 1967 no. 302, p. 201.

16. *Dieu sans* p. 31.

syn en relation til alteriteten. Det afgørende her er imidlertid selve denne henvisnings facon. Alteriteten er ikke usynlig som følge af en mangel i jeg'ets syn, sådan at jeg ved at se bedre efter ville kunne håbe på en dag at få øje på det andet, der hidtil havde været skjult. Som jeg læser Marion, er det netop denne metafysik – man kan måske sige: øjets nysgerrighed, mennesket som erobrende opdagelsesrejsende – der sættes ud af kraft eller overskrides, når jeg'et ser et ikon. Ikonet er stadig og vedvarende henvisning til det usynlige, og det må derfor tænkes som uendelighed, som uden fixpunkt, og dvs. som uden oprindelse; eller som Marion formulerer det »ikonet defineres ved en oprindelse uden et oprindeligt – *origine sans original*«. ¹⁷ Henvisningens uophørlighed må forstås som ikke-oprindelse, og således som en tilsidesættelse af det syn, der søger at holde sin genstand fast, der søger at identificere, at vide. Ikonet kalder et andet syn frem, der er kort sagt tale om en fænomenalitet, der ikke er funderet i jeg'et – i fænomenets rekurs til det jeg, det er fænomen for – men fænomenalitet som uophørlig henvisning til det andet.

Så vidt beskrivelsen af idolet og ikonets fænomenalitet i korte træk. Det idolatriske syn er grundlæggende karakteriseret som standsning, ophør af bevægelse. Synets hvile – man kan sige synets *slummer* – i idolet, er et resultat af det teleologiske moment, der springer af en initial mangel. Når målet nås, når et 'objekt' investeres som det eftersøgte guddommelige, udslukkes synet. Det ikonolatriske syn derimod er fundamentalt beskrevet som stadig bevægelse. Synets uophørlighed – man kan sige dets stadige *opvågner* – i ikonet, er motiveret af usynlighedens vedvarende distance til det synlige, som et mål der til stadighed forskyder sig og fremkalder et syn, der skrider frem uden terminal, og det vil sige et syn der går hen mod uendeligheden.

II Navnet og metafysikken

Den skitserede idé om idolet som udtryk for én side af det guddommeliges fænomenalitet, bliver ledetråden i Marions kritiske aflæsning af metafysikken. Dette medfører en form for 'transponering' til en parallel begrebslighed, således at der ikke længere er tale om 'at se' men om 'at tænke' eller 'at filosofere'. Tilsvarende er der heller ingen 'statuer' i tænkningen, men visse ideer – gudsbegreber, gudsbilleder – der opviser samme funktionalitet som statuen gør i det idolatriske syn. Et eksempel er Thomas Aquinas' fem gudsbeviser. Det første bevis fører til begrebet om en 'første bevæger', men ved afslutningen af beviset må Thomas tilføje at »denne første bevæger er i følge alles samstemmende opfattelse Gud«. Det andet gudsbevis munder ud i be-

17. *Dieu sans* p. 33.

grebet om en 'første virkeårsag', hvorpå det er nødvendigt at sige, at »den kalder alle for Gud«. Det tredje bevis fører til et værende, der er nødvendigt i sig selv, og derfor er 'nødvendighedens årsag'. Nødvendighedens årsag må imidlertid identificeres – »dette værende kalder alle for Gud« – og således videre med det fjerde og det femte gudsbevis.¹⁸ Det er den efterhængte påpegnings, det konkluderende *det vil sige* – tilsvarende hos Kant, der taler om, at man må antage »eksistensen af en moralsk ophavsmand til verden, *det vil sige* Gud«¹⁹ – der påkalder sig opmærksomhed, for dette »det vil sige« finder sted *udenfor* det udkrystalliserede begreb. Hvem eller hvad kan garantere, at der er ækvivalens mellem det udkrystalliserede begreb og det guddommelige? Der måtte kræves en tredje instans, uden for gudsbegrebet, en instans der ikke er til rådighed. Gudsbegrebet optræder derfor som et begrebsligt idol (*idole conceptuelle*), og som synet standser i idolet, standser tænkningen i begrebet, i det *navn* der tildeles 'Gud' i en prædikativ diskurs.

Det er således *navnet* der bliver et af de gennemgående temaer i Marions teologiske metafysikkritik. Navnets moment i den prædikative diskurs – det lille og tilsyneladende ubetydelige »det vil sige«, »det er hvad alle forstår som« – viser metafysikken så at sige i funktion. Ved at definere sit emne overskrider navnet *afstanden* til dette emne, det reducerer emnets alteritet. Navnet bliver et terminalt, og derved idolagtigt punkt i tænkningen. Anderledes sagt: Navnet gør *nærværende*, det manifesterer, og er selv udtryk for nærværets privilegium i den metafysiske tænkning.

Marion tolker dette nærværets privilegium i forlængelse af Heideggers metafysikkritik. Påstanden er, at produktionen af et begreb – et navn – der skulle kunne ækvivalere med Gud, er udtryk for et projekt, der kun er meningsfuldt inden for metafysikken i dens onto-teologiske udformning.²⁰ Summarisk sagt: Når Væren tænkes i metafysikken, så sker det kun ud fra det værende, som Væren på den ene side stiller frem, men som Væren på den anden side ikke falder sammen med (ontologisk differens). Det værende 'bøjer' Værens verbalitet mod det substantiverede participium, således at det værende på samme tid udfolder Væren (som 'ting'), og dækker Væren til, skjuler Væren (som 'udfoldelse', som 'stiller frem') under substantialiteten. Metafysikkens privilegiering af det værende over det værendes Væren

18. jvf. Marion; *L'idole* p. 25. – Oversættelsen er her fra H.Roos: *Thomas Aquinas*, København 1965, p. 114f. i serien *De store tænkere, Berlinske filosofibibliotek*, red. J. Hartnack & J. Sløk.

19. cit. *L'idole* p. 25. – I.Kant: *Kritik der Urteilskraft* § 87, i: Cassirer (hrg.): *I. Kants Werke* bd.V, Berlin 1914 p. 534.

20. jvf. *L'idole* p. 28.

sker – ifølge Marions Heideggerlæsning – på to måder. For det første ved at nutiden får prioritet over fortid og fremtid, en prioritering der overgiver Væren til nutiden og til det værende. Det værendes karakter af vedvarende nutidighed (dets 'substantialitet') fremviser Værens nærvær, og det værende bliver derfor set som stedet for Værens fuldendelse. I jo højere grad det værende – eller rettere *et* værende – varer ved som det nutidige sted for nærværet, jo bedre er Væren manifesteret. Deraf – og for det andet – følger spørgsmålet om det højeste værende. Det højeste værende bliver figuren for Værens nærvær par excellence, det mest nærværende nærvær, der igen tillader de værende (generelt) at være (vare ved). Det højeste værende funderer – er grund for – alle andre værender, men har selv ikke nogen grund eller årsag uden for sig, men kun i sit eget eksemplariske nærvær.

Dette gensidige spil mellem det værendes Væren og det højeste værende – mellem *metaphysica generalis*, ontologien, og *metaphysica specialis*, teologien – er et resultat af metafysikkens onto-teologiske udformning: Det højeste værende optræder i metafysikken som det værendes fundament, dets yderste årsag, en funktion det kun kan udfylde, hvis det ikke igen har en årsag uden for sig selv. Det højeste værende bliver derfor punktet, hvor årsagen folder sig sammen om sig selv, et punkt der har haft forskellige begreber, men begreber der altid har være tænkt inden for 'fundamentets' fortolkning – logos, hypokeimenon, substans, subjekt – for at kulminere i begrebet om *causa sui*, der således bliver det metafysiske begreb om Gud, og dermed metafysikkens egen iboende teologiske ydelse. Imidlertid: Det begreb, der udkrystalliserer årsagens eller fundamentets foldning om sig selv, og på den måde betegner en løsrivelse, en transcendens, er i mere omfattende forstand en størrelse, der selv er funderet. Begrebet om et højeste værende der er årsag til sin egen væren, er kun meningsfuldt inden for en initial fortolkning af Væren som årsag eller fundament. Det højeste værendes transcendens hviler på en mere fundamental familiaritet – netop fortolkningen af Væren som årsag – og det har således idolets karaktertræk. I dette punkt standser eller stivner tænkningen, fordi tænkningen her får tilfredsstillet sin søgen. Marion bemærker i forlængelse af Heidegger:

Begrebet *causa sui* har kun teologisk værdi i onto-teologien, hvor det behersker det guddommeliges funktion, og hvor det udnytter det guddommelige i selve det øjeblik det ærer det guddommelige. Idolets karaktertræk passer lige godt til en »Gud« der tjener som fundament, men selv modtager et fundament; som i højeste grad udtaler de eksisterendes Væren generelt, og i den forstand kaster et pålideligt billede tilbage af dét, ved hvilket de er, og det de er; som kun forbliver på afstand af

den fælles ontologi inden for en forening, der sikrer en fundamental familiaritet. Denne »Gud« er produceret af og til onto-teologien, og underordner sig [*s'ordonne à*] onto-teologien, ligesom idolet underordner sig byen (med mindre idolet politiske spil ikke omvendt henviser til onto-teologien). Dog med den forskel at idolet her forbliver et begreb: Det ikke blot undlader at henvise til det usynlige, sådan som ikonet gør, men det tilbyder ikke engang noget ansigt, hvor det guddommelige ser os, og hvori det guddommelige lader sig beskue.²¹

Efter en sådan konklusion er det oplagt at spørge til hvor meget der egentlig er vundet; er idol-kritikken ikke blot en gentagelse af den metafysikkritik, Heidegger udfolder under »den ontologiske differens« overskrift?

Det, den ontologiske differens yder, er – hedder det – en »negativ propædeutik«.²² Marion må imidlertid tage afsked med Heidegger, i det øjeblik Heideggers metafysikkritik så at sige går fra en kritisk til en affirmativ diskurs. Heideggers kritik, ligesom også Nietzsches kritik,²³ følges, men Marion vender derpå det kritiske blik mod dem selv, ud fra en mistanke om at nedbrydelsen af ét idol altid risikerer blot at være en forberedelse til et andet idol:

– Således Nietzsche, hvis berømte »Gud er død« ganske vist annoncerer, at en metafysisk idol-Gud er omkommet, og det vil her sige den *moralske* Guds død, men som samtidig baner vejen for at andre idoler kan overtage den moralske Guds funktion:

Den »Gud« der dør, er stadig for tæt på, metafysisk set, til at hans død ikke er idolatrisk, og til at det nye ansigt, der følger efter ham, ikke etablerer et andet idol, som stadig er metafysisk – nemlig viljen til magt.²⁴

– Og således Heidegger: Værenstænkningen bryder ganske vist med onto-teologiens *causa sui*, men dette brud lukker ikke for forståelsen – benævnelsen – af det guddommelige, men udtrykker nærmere en ny åbning, konform med den 'nye filosofi' der forpligter sig til at tænke Væren som Væren. Marion henviser bl.a. til følgende passus hos Heidegger:

21. *L'idole* p. 31-32.

22. *Dieu sans* p. 71.

23. jvf. *L'idole* p. 45-105.

24. *L'idole* p. 94-95.

»Det er først ud fra Værens sandhed at det helliges væsen lader sig tænke. Det er først ud fra det helliges væsen at det guddommeliges væsen lader sig tænke. Det er først i lyset af det guddommeliges væsen det kan blive tænkt og sagt, hvad ordet »Gud« skal betyde«. ²⁵

Værenstænkningen udtrykker således ikke en eksklusion af Guds-spørgsmålet, men nærmere en forskydning: Spørgsmålet om »Guds eksistens« er at betragte som forhastet i forhold til en tænkning, der vil tænke Væren som Væren uden for metafysikken, for hvad vil 'eksistens' her sige? Spørgsmålet om eksistens, om Væren, må gå forud, således at sandheden om Gud kun kan springe fra det sted, hvor sandheden selv kommer fra, nemlig fra Væren, eller fra Værens 'åbning'. Det ontiske spørgsmål (om Gud) forudsætter det ontologiske spørgsmål (om eksistens, om Væren).

Denne forskydning er, set fra een side, det der 'befrier' Gud fra metafysikken og idolatrien. Gud optræder ikke længere som et subliment objekt, hvis identitet (navn) lægges fast i en prædikativ diskurs, en diskurs der føres af et menneskeligt subjekt. Netop dette subjekt og dette subjekts diskurs er så at sige på forhånd decentreret i tænkningen af Væren som Væren. Men den nye Værenstænkning dækker – hvad Gudsspørgsmålet angår – i Marions optik blot over en ny, og mere diskret, idolatri. Diskret fordi subjektet i Værenstænkningen tilsyneladende, men også *kun* tilsyneladende, er ophørt med at føre ordet. *Dasein* har stadig den forrang, der består i, at det kun er *Dasein* der er i stand til at stille spørgsmålet om Væren: *Dasein* er et værende, hvortil det ikke blot hører, at det i dets væren handler om dets væren *selv* (sådan som *Sein und Zeit* gentagne gange pointerer²⁶), men et værende, hvortil det mere fundamentalt og radikalt hører, at det i dets væren handler om selve *Værens* forståelse.²⁷ Marion ønsker med andre ord at læse Heidegger derhen, at Værens anterioritet kun kan udfoldes på baggrund af *Daseins*-analytikken, der således har analytisk og fænomenologisk forrang. Dette privilegium ser han bekræftet, når Heidegger taler om *Daseins* »karakteristiske neutralitet«, ²⁸ en neutralitet, der i forhold til Guds (ontiske) eksistens profilerer *Daseins* fæ-

25. M. Heidegger: »Brief über den »Humanismus«, i: *Wegmarken*, GA bd. 9, Frankfurt a.M. 1976, p. 351 – Marion citerer i *Dieu sans* p. 61, men se også note 23 p. 62, der giver talrige henvisninger til Heidegger.

26. f.eks. p. 12: »... daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht«. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1993 (17. opl.).

27. »Das menschliche Dasein ist ein solches Seiendes, zu dessen Seinsart selbst es wesenhaft gehört, dergleichen wie Sein zu verstehen«. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA bd. 26 p. 20. - Marion, *Dieu sans* p. 66.

nomenologiske prioritet som en 'ateisme'. Denne 'ateisme' skal ganske vist kun forstås som en fænomenologisk 'suspension', altså en rent 'metodisk ateisme'; den indikerer imidlertid en instans, der er fuldt etableret *før* Gudsspørgsmålet, og det er herfra idolatrien springer frem. På den ene side er det rigtigt, når Heidegger siger, at man ikke afgør noget om Guds mulighed for at eksistere, når man tolker *Dasein* som væren-i-verden. Hverken positivt eller negativt.²⁹ Men – hævder Marion – denne ikke-afgørelse kan *kun* finde sted som *Daseins* ydelse.

... selve muligheden af denne ikke-afgørelse implicerer en suspension; denne suspension implicerer igen, fra et anteriørt fordi eksteriørt synspunkt, en intention [*visée*] der suspenderer enhver ontisk position; denne intention udøves af *Dasein*, og der vil ikke fremstå nogen term, med mindre den er intenderet [*visé*] og set af denne intention. *Dasein* går forud for spørgsmålet om »Gud«, i samme betydning som Væren på forhånd – ifølge guderne, det guddommelige, det hellige – determinerer »Gud«, hans liv og hans død.³⁰

Dasein intenderer, eller intenderer ikke, og det der fremstår – »Gud« eller ethvert andet værende – er således bestemt af og afhængig af rækkevidden af *Daseins* intention eller sigte (*visée*) – eller mere banalt sagt: Synligheden er stadig moduleret over *Daseins* forudsætninger, ikke over det, der ses. Til disse forudsætninger hører, at Værenstænkningens vej til at tænke Væren altid går over det værende. Væren tilbyder sig ikke direkte for tænkningen, men altid kun i form af et værende, 'medieret' så at sige af det ontiske, hvilket vil medføre, at uanset hvilket emne der opfattes af Værenstænkningen – en ting, verden, 'Gud' – så vil dette emne på forhånd være bestemt som tilhørende det ontiske, det vil altid være *et værende*. Værenstænkningens teologiske rækkevidde går således ikke længere end til det værende; 'Gud' indtager i Værenstænkningen positionen som et spejl – et usynligt spejl – der ikke gør andet end at reflektere en intention, der på forhånd har aftegnet konturerne af det, den ville kunne erfare. »... auch der Gott ist, Wenn er ist, ein Seiender« hævder Heidegger, men det er præcis denne definition, der udtrykker Heideggers og Værenstænkningens idolatri:

28. Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe*, GA bd. 26 p. 171 – Marion; *Dieu sans* p. 66.

29. Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*, i: *Wegmarken*, GA bd. 9 p. 159 – Marion; *Dieu sans* p. 67.

30. Marion: *Dieu sans* p. 68.

Anderledes sagt: sætningen »Gud er et værende« fremstår selv som idol, fordi den ikke gør andet end at returnere den intention, der på forhånd afgør, at enhver mulig »Gud«, nærværende eller fraværende, på den ene eller den anden måde har at være.³¹

Den 'Gud' Værenstænkningen kan afklare, er en 'Gud' der opfylder de fordringer, der ligger formuleret – eller nærmere: struktureret – i *Daseins* initiale forhold til *Sein*. 'Gud' bliver her et *skærbillede* af Væren, Væren der som sådan aftegner de formelle betingelser for hvad der er meningsfuldt, for hvad der kan siges (værens billedskærm – *l'écran de l'être* – er overskriften på det afsnit, jeg i det foregående har henholdt mig til).³²

Opsummerende kan man sige, at Marions kritik af Heidegger i grunden bygger på en identificering af *Dasein* og subjekt. For så vidt som Værenstænkningens fundamentale ærinde er at unddrage sig metafysikken, tingsliggørelsen af Væren udtrykt i dualismen subjekt-objekt, kan Marions kritik generaliseres derhen, at han mener dette forsøg er forfejlet. Netop i konfrontation med Gudsspørgsmålet viser det sig, at *Dasein* – på trods af *Daseins* »decentrering« i Væren – stadig er belastet med det metafysiske subjekts tyngde. For *Dasein* vil 'Gud' tilhøre det værende, tingenes orden, og denne reducerende tingsliggørelse af 'Gud' demonstrerer, at metafysikkens idolatri stadig er virksom. Marion siger det ikke så konkret, men det er dér læseren føres hen: Konfrontationen med Gudsspørgsmålet viser, at Heidegger ikke undslipper subjektet; derfor forbliver han idolatriker, og derfor forbliver han metafysiker.

Det primære resultat af konfrontationen med Værenstænkningen er således negativt, og består i den indsigt, at Gudsspørgsmålet må stilles på en anden måde. Fronten har hos Marion to sammenhængende sider: Hvis 'Gud' skal befries fra gåseøjnene, må man for det første overskride ikke blot onto-teologien, men den ontologiske differens, og dét selvom »... at tænke uden for den ontologiske differens eventuelt dømmes en til ikke længere at kunne tænke overhovedet«. ³³ For det andet må man overskride den repræsentative tænkning, eller den prædikative diskurs, stedfæstet i det fænomenologiske subjekts intentionalitet. Gud uden gåseøjne (i *Dieu sans l'être* markeret grafisk med et kryds over fra p. 72, dvs. efter afskeden med Værenstænkningen) tænkes kun autentisk, hvis Gud ikke er markeret af den tænkning,

31. Marion: *Dieu sans* p. 69. – Heidegger: *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, p. 45.

32. Marion: *Dieu sans* p. 58ff.

33. *Dieu sans* p. 71.

hvor han tænkes. Den teologiske metafysikkritik må kort sagt, for at nå et positivt afsæt, gå hen mod en art 'ikke-tænkning'; men hvordan skal dette lade sig gøre, eller tænke? Disse emner bliver på en måde omdrejningspunktet i Marions senere værker, især *Réduction et donation* (1989) og *Étant donné* (1997).³⁴ De afgørende indsigter vindes imidlertid allerede i *L'idole et la distance*, i en læsning af den negative teologi, og det vil især sige af Dionysios Areopagiten.

III Navnet og afstanden

Idolet optræder i visse gudsnavne – *ens maximum, causa sui* – altså på begrebsligt niveau. Men også ikonet kan optræde på begrebsligt niveau, f.eks. når Descartes bestemmer gudsbegrebet ud fra ideen om uendelighed. Den sande uendelighed kan ikke begribes, og denne ubegribelighed er indeholdt i uendelighedens formelle begreb (*ratio*).³⁵ Ideen om uendelighed består i at vise hen til en størrelse, hvis indhold sprænger ideens form – dens nærvær for tanken. Som ikonets synlighed viser hen til et usynligt, viser den ikoniske ide's 'tænkelighed' hen til et 'utænkeligt'. Ideen om uendelighed bevarer henvisningens uophørlighed i sit begreb, den udtrykker et begrebsligt ikon, der respekterer *afstanden* mellem tænkningen og det tænkte.

Dette nøglebegreb – afstanden, *la distance* – der bringes i sving allerede i titlen til *L'idole et la distance*, reflekterer Marions centrale tese om forholdet mellem Gud og mennesket (-s tænkning). Tesen kan formuleres ganske kort: »For at Gud skal blive os vedkommende, må vi først fornemme den radikale fremmedhed«. ³⁶ Det første der er at sige om Gud er altså, at Gud er fremmed. Sansen for fremmedheden skal markere Gud som andet, som et unddragende eller tilbageholdt *alter* i forhold til den menneskelige subjektivitet og subjektivitetens markører: relationen til objektet, metafysikken som onto-teologi, Værenstænkningen, og selv *theos'* fremmedhed for *logos* i teo-logien.³⁷

Det er mest tydeligt her, i begrebet om *afstanden*, at Marion beken-der sig som såkaldt senmoderne differenstagter – i stil med Jacques Derridas differering (*la différance*) og Emmanuel Lévinas' adskillel-

34. Jean-Luc Marion: *Reduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989 – *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997.

35. jvf. *Dieu sans* p. 36. Marion henviser til *Quintae Responsiones* i *Œuvres* bd. VII p. 368. Mere kendt er udnyttelsen af uendelighedens ide i den 3. af de *Metafysiske Meditationer*.

36. »Pour que Dieu nous devienne pertinent, il faut d'abord que nous en éprouvions la radicale étrangeté«. *L'idole* p. 95.

37. jvf. hertil f.eks. Marions artikel »Théo-logique« i A. Jacob (ed.) *Encyclopédie philosophique universelle*, vol 1: *L'univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 17ff.

se (*la séparation*). Ligesom disse to nærer han en vedvarende mistanke mod 'den vestlige tænkning' for kun at have etableret sig som et erkendelsesmæssigt rum i kraft af at undertrykke det andets alteritet, en undertrykkelse der reducerer det andet til objekt. Marions mistanke mod 'den vestlige tænkning' er imidlertid eksplicit teologisk vinklet; det drejer sig for ham om at diagnosticere og vriste sig fri af ned-sænkningen af Gud i »det synliges græske pragt«,³⁸ en vinkel der fører ham til også at måtte distancere sig til Derrida og Lévinas.³⁹

Men hvordan bringe afstanden i sving? I forordet til *L'idole et la distance* tales der om, at det, der med en metafysisk tale benævnes »Guds død«, ikke betyder, at Gud forsvinder ud af spillet, men derimod indikerer Guds *moderne* ansigt, dvs. et fravær der som sådan bliver gennemspillet af Kristus langfredag, hvor Faderen forlader Sønnen. Ud fra denne afgrund springer et slægtskab, der består i at beken- de Faderens faderskab i overensstemmelse med en sådan afstand:

Gud, der åbenbarer sig som Fader, kommer frem i selve sin tilbage- trækning. Det er derfor, lige siden Kristus blev søn i overensstemmelse med en sådan *afstand*, at ethvert »Guds død«, ethvert »gudernes flugt«, finder sin sandhed og sin overskridelse i en ørken, der kun vokser i samme grad som Sønnen løber den igennem hen mod Faderen.⁴⁰

Faderens tilbagetrækning synes overordnet at være grundmotivet i *L'idole et la distance*'s gentagne forsøg på at beskrive *afstandens* (udefinerbare) status. I Faderens tilbagetrækning åbnes eller høres af-standen, hvilket vil sige at afstanden 'tænkes langs med' det inkarna- toriske motiv og dette motivs fuldendelse langfredag, hvor Guds nær- vær sprænges i Kristi død. Denne 'sprængning' eller dette 'sammen- brud' i nærværet – i fænomenet, i synet – bliver så at sige sandhedens moment. Naturligvis er det transcendenten der ligger nede under be- grebet om afstand, men det er en transcendent tolket ud fra langfre- dag, en transcendent der hælder mod eller fremstår som fravær. *Af- standen* – som modtræk til metafysikken – synes fundamentalt at bære hen mod en slags 'spekulativ langfredag'.

Hvis man skal tale om eller benævne det guddommelige uden at promovere et selvskabt idol, må Guds navn indtræde i overensstem- melse med denne afstand til det guddommelige. Afstanden må ud- mønte sig i en 'afstandens diskurs', der bryder med navnets prædika-

38. *Dieu sans* p. 15.

39. jvf. § 18 »L'autre différent«, i *L'idole*, p. 264ff.

40. *L'idole* p. 9-10.

tion. Kun Gud taler ret om Gud, som Pascal har sagt,⁴¹ og en konsekvens af dét må være, at den teologiske tekst, for overhovedet at komme i gang, må falde sammen med en principiel vold mod dens transcendent emne, en art blasfemi der indtræder som den teologiske teksts produktive vilkår, og ikke kan reduceres undtaget muligvis i talens og tekstens ophør. Det er imidlertid ikke tilstrækkeligt blot at tie om det guddommelige for på den måde at befri Gud fra prædikater. Tavsheden 'lyver' i samme grad som prædikationen, for så vidt som også tavsheden – ligesom prædikationen – kommer fra mennesket. Tavsheden springer af menneskets uformåen, den er ikke mobiliseret af *afstanden*, og den er derfor lige så lidt som prædikatet adækvat med det guddommelige, som det netop handler om at få et sprogligt forhold til.

Men hvordan tale om det guddommelige uden at prædikere? Og hvordan lade være med at tale om det guddommelige uden at forfalde til tavshed? Dette motiv – talens ophør der ikke munder ud i tavshed – synes at være det Dionysios sigter på i *Den mystiske teologi*: »... her i dette skrift, hvor vi fordyber os i mørket hinsides fornuften, og ikke bare har svært ved at finde ord, men endda skal finde en fuldstændig mangel på sprog og begreber!«⁴² Det er således ikke tilfældigt at Marion vender sig til denne mystiker. Læsningen af pseudo-Dionysios har som ærinde at vise en vej ud af dilemmaet mellem det guddommeliges afstand og den objektiverende tænkning, mellem det guddommeliges permanente usagthed og sproget, mellem teksten om Gud og Guds 'uden for teksten' (*Hors texte* er titlen på anden del i *Dieu sans l'être*).

Dionysios går frem ved at negere først de mest flade og sanselige attributter, men negerer derefter også de 'højeste', mest intelligible, kendt fra nyplatonismen (»...hverken én eller enhed, hverken guddommelighed eller godhed«⁴³). Dette sidste er en pointe for Marion, der ønsker at distancere Dionysios fra den nyplatonisme, han sædvanligvis bliver placeret i. På tværs af den nyplatoniske sprogbrug, har Dionysios for Marions blik udarbejdet »en ikke-prædikativ teori om diskursen«,⁴⁴ traditionelt betegnet som gudserkendelsens *via negativa* eller som apofatisk teologi. Man skal imidlertid høre pointen med *via negativa* korrekt. Pointen består ikke blot i at negere det guddomme-

41. Henvisninger til Pascals *Pensées* er et kapitel for sig. Marion henviser til fragment 799 i Brunschvicg's nummering. I Knud Ferlovs oversættelse *Pascals tanker om den kristne religions sandhed*, København 1928, anvendes dog Michaut's nummering, dvs. no. 162 p. 328. Hos Chevalier no. 743.

42. Dionysios Areopagiten: *Den mystiske teologi. De guddommelige navne*. Kbh., Skt. Ansgars Forlag 1998, p. 61. Oversættelse Klara Preben-Hansen.

43. *Den mystiske teologi V*; da. overs. p. 63; cit. *L'idole* p. 185.

44. *L'idole* p. 176.

liges tillagte attributter, for på den måde at sige hvad det guddommelige ikke er. På den måde vil negationen blot tømme sit objekt lidt efter lidt, for til sidst at munde ud i en tomhed. Pointen synes nærmest at være modsat: Negationens arbejde er ikke mobiliseret af erkendelsens afmagt over for det guddommelige, men så at sige af ikke-erkendelsens afmagt over for erkendelsen. Negationen »opregner svagheden i vores sproglige tilgang«,⁴⁵ for på den måde at frigøre ikke-erkendelsen, for at blotlægge den ikke-erkendelse der netop tilsløres af erkendelsen. Negationens arbejde er således ikke rettet mod et objekt der tømmes for prædikater eller egenskaber, men mod et subjekt der så at sige tømmes for erkendelser eller forestillinger. Det ser ud til at være her, Marion vil føre sin læsning af Dionysios hen:

»... vi forsyner alt med en negativ bestemmelse, og dette for at vi utilsløret kan erkende den ikke-viden, som alle erkendelser holder skjult hos alle der er til«. At kende den ikke-erkendelse som vores erkendelser holder skjult, er ikke det samme som at ignorere eller at synke ned i tingens eller videns tomhed. Det handler nærmere om at anvende negationen for så meget desto bedre at kende – uden ideer.⁴⁶

Altså: *For at erkende bedre, men uden ideer*, hvor dette ideernes fravær markerer *afstanden*. Negationens arbejde er således indlejret i en mere fundamental *affirmativ* bestræbelse: Det den sigter på at indløse, er ikke det guddommeliges anonymitet, men transcendensens excessive fylde, man kan sige det guddommeliges polynomi, hvorfor Gud hos Dionysios på samme tid ingen navne har, og kan benævnes med alle mulige navne. Spørgsmålet er blot, hvordan dette negationsens forudsatte affirmative sigte kan indfries. Hvordan lade *afstanden* spille sig ind midt i en 'erkendelse'? Hvordan opretholde en 'zone' der skulle være uberørt af ideer inden for erkendelsens felt? Og hvad garanterer denne zones reference til det guddommelige, eller til det guddommeliges afstand?

Marions svar, der implicerer et radikalt perspektivskifte, tager afsæt i en iagttagelse gjort allerede af Maximus Confessor, og gentaget af Hans Urs von Balthasar,⁴⁷ nemlig at de forskellige 'navne' – ting, entiteter, egenskaber, ideer – hos Dionysios ikke prædiceres om Gud, men at Gud *lovsynges* (ὕμνεῖν) som disse tings αἰτία. Αἰτία oversættes normalt som grund, årsag, altså *causa*, som når Aristoteles opreg-

45. *L'idole* p. 187.

46. *L'idole* p. 186-87 – indskudt citat fra *Den mystiske teologi* II, da. overs. p. 59-60 (modificeret af mig).

47. jvf. *L'idole* p. 242 n. 65.

ner tingenes fire αἰτίαι, og forstået på dén måde, ville αἰτία som et gudsbegreb blot gentage idolatrien. Men netop det privilligerede forhold mellem *lovsangen* og αἰτία indikerer for Marion, at αἰτία arbejder på en anden måde i Dionysios' tekst: Ikke som et yderste prædikat, men som en sidste diskvalificering af ethvert gudsprædikat. Denne diskvalificering sættes i værk af αἰτία's transcendens, dvs. αἰτία's eksterioritet i forhold til teksten, talen og tænkningen. Αἰτία forbliver (hvis man kan sige sådan) udenfor, og udtrykker på den måde en sidste reaktivering af gudserkendelsens apori, nemlig at både negationen og affirmationen i sidste instans henviser til mennesket. Αἰτία fungerer som et navn, der fremprovokerer ophævelsen af ethvert navn, og som selv trækker sig tilbage i et 'hinsides grænsen' – hvilket igen er en lokalisering af αἰτία der kun giver mening, for så vidt som αἰτία ophæver begreberne *hinsides* og *grænse*. Αἰτία skulle således bringe en 'blank zone' i sving inden for erkendelsen; et 'utænkeligt' midt i tænkningen. Men igen: Hvordan opretholde et forhold mellem det utænkelige og tænkningen? Blot 'at tænke på det utænkelige' vil næppe være udtryk for andet end naivitet. Hos Marion skifter perspektivet radikalt på dette punkt, fra subjektets aktivitet til dets passivitet, fra tænkningens produktivitet til tænkningens receptivitet. Det handler om at *modtage*, for kun i modtagelsen kan tænkningen få et forhold til det, der er udenfor tænkningen. Således *modtages* αἰτία, hvorpå denne dionysioske belæring – dette 'spring' i det fundamentale perspektiv – kan appliceres på *afstanden*:

Hvis årsagen/αἰτία forbliver utænkelig, hvis den diskvalificerer enhver benævnelse af Gud, og hvis transcendensen unddrager sig udsigelsens beslaglæggelse, måske kan man så blive enige om, at årsagen ikke skal tænkes, men derimod skal modtages. Eller sagt på en anden måde: det ubegribelige forbliver irreducibelt, og rager ud over ethvert begreb. Det absoluttes afstand går forud for enhver ytring og enhver udtalelse med en anterioritet, som ikke kan ophæves af noget. Den anteriøre afstand undgår ethvert begreb. Men kan afstanden så begribes? Den anteriøre afstand begriber os, fordi den frembringer os. Afstanden er ikke givet for at blive forstået, eftersom det er den, der forstår os. Afstanden er kun givet for at blive modtaget.⁴⁸

Modtagelsen af gaven – eller mere programmatisk: *gavens tænkning* – udpeger således dén affirmative ramme, som *via negativa* arbejder

48. *L'idole* p. 191-92.

inden for: *Modtagelsen* udgør det felt af ‘ikke-erkendelse’, der blotlægges af negationen.

Man kan imidlertid spørge, om Marions metafysikkritik, der nu tydeligvis især er rettet mod modernitetens subjekt, ikke risikerer at lukke alt det ind ad bagdøren, som moderniteten netop gjorde sig fri af. Anderledes sagt: Refererer gaven ikke til en *giver*, der som sådan bevarer den klassiske, før-moderne metafysiks kendetegn, istedet for at udtrykke den ikoniske *afstand* i det guddommelige, som han mener at finde tematiseret hos Dionysios?

Det er præcis dette problem der snøres sammen i glosen *αἰτία*. Hvis *αἰτία* er identisk med *causa* – evt. som gavens *causa* – er gudsbegrebet ikke kommet fri af metafysikken.

At forholdet til *αἰτία* skal forstås inden for modtagelsen mener Marion at se bekræftet, når Dionysios beskriver relationen til *αἰτία*'s transcendens som Godhed, – ikke sådan at Godheden skulle fikserer *αἰτία*'s væsen i et begreb, men således at Godheden bliver det ansigt, den form, hvorunder *αἰτία* manifesterer sin transcendens. Godheden undslipper tænkningen og erkendelsen – man kan sige den smutter én af hænde i det øjeblik den gøres til tematisk objekt for en undersøgelse – den trækker sig tilbage i det utænkelige, den giver sig ikke hen til forståelsen, men til modtagelsen. Anderledes sagt: Man ‘forstår’ eller anerkender ikke Godheden ved at beskrive dens begreb, men ved at tage imod den. Forholdet til Godheden – modtagelsen som participation i Godheden – *forudsætter* på den måde utænkkeligheden, transcendensens unddragelse, dvs. *afstanden*.

Godheden understreger således dét receptive aspekt i forholdet til *αἰτία*, som negationen har blotlagt, og Marion foreslår på den baggrund at oversætte *αἰτία* hos Dionysios ud fra begrebets retslige etymologi, altså ikke som årsag, blot som fordret (eller anmodet – *réquisit*): Forholdet mellem *αἰτία*, den der fordres, og *αἰτιατά*, dem der fordrer, bliver dermed af appellativ karakter, som at bede. Marion er ikke stjerneklar på dette punkt, men pointen synes at være, at *αἰτία*, den fordrede, ganske vist optræder i subjektets perspektiv, men ikke som et fastlagt navn, men som den kontinuerlige tilbagetrækning og løsrielse fra ethvert navn. *Αἰτία* er med andre ord ikke et prædikat, hvorunder mennesket – Dionysios – betegner Gud, men betegnelsen på det operative ‘greb’ der lader transcendensen ‘forøges’ hver gang et nyt gudsnavn falder sammen som inadækvat. At ‘erkende’ denne transcendens svarer til at modtage den som utænkelig, som dét jeg ikke forstår, men som dét hvorindenfor jeg forstår mig selv, modtager mig selv, finder mig givet til mig selv, dvs. inden for en omfattende givningens gestus, hvor *αἰτία* netop ikke betegner gavens *causa* eller en metafysisk ‘giver’, men nærmere frisættelsen af givningens ‘spil’

så at sige, dvs. gavens redundans i modtagelse og given videre. Kun modtagelsen anerkender – ‘forstår’ eller er konform med – gaven, eller som Marion ynder at formulere det, her ud fra kærligheden: »... kun kærligheden fornemmer kærligheden korrekt«. ⁴⁹

Imidlertid: Selv om gudsbegrebet er indlejret i dén apori, at det udspringer af menneskets verden og i sidste instans også viser tilbage til menneskets verden, og selv om denne apori i Marions udlægning igen er det, der beforder og radikaliserer det guddommelige transcendens, så står det sproglige forhold til det guddommelige stadig hen. *Via negativa* synes at have slagside i sproget, på den måde at enhver teologisk diskurs, af respekt for sit emnes fremmedhed, må munde ud i et sprogligt vakuum. Hos Dionysios er den teologiske tale ganske vist understøttet af de bibelske skrifter, der udgør et eksplicit normativt fundament – enhver tale om Gud må kvalificeres af åbenbaringen i de bibelske logia – men blot at gentage bibelen vil næppe være tilfredsstillende, heller ikke for Marion, der vedkender sig dette princip om bibelens prioritet på den måde, at det drejer sig om at høre dét *ikke-tekstuelle* Logos, som de forskellige logia er ikoniske henvisninger til, således at den teologiske diskurs, »for hvert skridt i tænkningen kan modtage et bibelsk citat eller en bibelsk situation«, hvori den finder sin autenticitet og legitimitet. ⁵⁰

Men måske er den bibelske åbenbaring først og fremmest en markering af den teologiske diskurs’ principielle *receptivitet* – selv om spørgsmålet står tilbage om hvordan denne receptivitet kan udmøntes i en diskursiv praksis. Marion læner sig her op ad det privilegerede forhold mellem αἰτία og ὑμνεῖν. Dionysios synes at erstatte verbet *at sige* med verbet *at lovsynge*. Denne erstatning indikerer for Marion intet mindre end et diskursivt spring: Den prædikative diskurs, karakteriseret ved at overskride afstanden til sit emne, ved at reducere emnet til en begribelig størrelse i en tekst eller tænkning, kort sagt: den prædikative diskurs’ *produktion* af erkendbare objekter sættes til side, til fordel for en diskursiv *reception*, der som sådan skulle være manifest i ὑμνεῖν, i *lovsangens diskurs* som Marion kalder det.

Hvordan udtale sig om Gud, uden at reducere Gud til et objekt i diskursen? Dét er problemet. Marion citerer Dionysios for at sige, at »teologerne priser Gud som navnløs, og ud fra (ἐκ) alle navne«, ⁵¹ og kommenterer hertil, at det dermed ikke længere handler om en prædikation, heller ikke om en negativ prædikation der ville hævde, at Gud intet navn har. Når anonymitet og polynomi følges ad, skyldes det, at

49. *L'idole* p. 197.

50. *L'idole* p. 222.

51. cit. *L'idole* p. 224; fra Dionysios’ *De guddommelige navne* I, 6, da.overs. p. 73 (modificeret af mig).

der arbejdes med sproget på en anden måde, nemlig ikonisk. Dét der er sagt, et gudsnavn, henviser til et usagt, det guddommelige, der således midt i benævnelsen bevarer 'sin' anonymitet, sin afstand, sit diskursive fravær. Anonymiteten udtrykker her ikke længere navnets fravær, men bliver navnet på det fraværende, på den eksterioritet der både undgås og sigtes på i lovsangen. Anderledes sagt er navnet i lovsangens diskurs ikke at forstå som udtryk for en – eftersøgt – adækvat sprogliggørelse af det guddommelige, men må hele tiden høres som bearbejdet af det principielt inadækvate sproglige forhold, en inadækvation der – ifølge Marion – udtrykker afstandens excessive fylde af betydning (*signification*), som lovsangens mening (*sens*) igen bliver kaldt frem af. »Lovsangen spiller et sprogspil der er tilegnet afstanden, og som forstår selve sproget på en ikonisk måde« hedder det.⁵² I Dionysios' tekst bliver inadækvationen sat i værk på den måde, at Gud ikke (prædikativt) siges at være dette eller hint, men at Gud lovsynges *som*, 'i egenskab af', ὡς. F.eks: »Guds vise blandt alle de fordrende lovsynger den Fordrede som god, som smuk, som vis, som elsket, som gudernes Gud, som herrenes Herre, som de helliges Hellige, som evig, som værende, som tidernes ophav, som livets giver, som visdom, som ånd, som *Logos*« etc.⁵³ Gud bevarer afstanden, det vil her sige anonymiteten, midt i sin polynomi, midt i de principielt set uendeligt mange navne hvormed han lovsynges.

Men hvis navnet i lovsangens diskurs ikke udtaler sig affirmativt eller negativt om Guds væsen, er det til gengæld oplagt, at navnet siger noget om det subjekt, der lovsynger. I Marions udlægning er denne subjektets selv-implikation i lovsangen på den ene side en nødvendighed: For at opretholde eller anerkende afstanden til lovsangens genstand, er det nødvendigt at markere lovsangen som *subjektets* ytring, hvilket netop skulle finde sted i det udtalte *som...* Når Gud lovsynges *som...* – f.eks. som godhed – betyder det ikke, at Gud identificeres med godhed, men at subjektet kender til godhed, og bruger dette begreb 'som motor' for den lovsang, der sigter på Gud. Godheden beskriver således subjektet, den markerer det eksplicit *subjektive* forhold, hvorunder Gud lovprises. Men er subjektet på den ene side en nødvendig markør af afstanden, er det på den anden side også en problematisk størrelse i den forstand, at lovsangens diskurs – og i sidste ende den teologiske diskurs generelt – står i fare for at reducere sit emne til en rent subjektiv størrelse. Mistanken er oplagt: Af angst for at udsætte det guddommelige for en objektiverende og tingsliggøren-

52. *L'idole* p. 226.

53. *De guddommelige navne*, I, 6; da. overs. p. 73-74. Den danske oversættelse stemmer ikke helt overens med Marions franske oversættelse i *L'idole* p. 227-28, som jeg derfor har fulgt her.

de reduktion, overpointeres subjektets rolle med det resultat, at subjektet bliver agent for en utilsigtet – men nu subjektiv – reduktion. Marion er opmærksom på denne fare – han diskuterer eksplicit om lovsangen ikke simpelt skal forstås som et performativt sprog – hvilket leder ham frem til at pointere netop den *receptive* karakter i lovsangens diskurs. Subjektet, den anrørende, *modtager* den kvalifikation, der gør ham i stand til at lovprise; eller anderledes sagt: lovprisningen betegner en ‘ydelse’, hvis yderste betingelser overskrider det subjekt, der udtaler den:

Performativen, som formodes at være model for lovsangens diskurs, bliver afvist eller forflyttet i kraft af kvalifikationens forflyttelse: det er langt fra, at den fordrende med autoritet kan præstere sin ytring i kraft af sin egen kvalifikation. Han modtager den på forhånd fra det hans ytring sigter på, men ikke prædikerer noget om. Denne ekstase, hvor den der ytrer, på forhånd finder sig grebet [*repris*] af det, som ytringen sigter på men ikke prædikerer noget om, bekræfter, at der ikke er nogen subjektivitet der tynger lovsangens diskurs.⁵⁴

Det er uden tvivl her – i receptiviteten – Marion ønsker at føre ‘lovsangens diskurs’ hen, hvilket naturligvis er en understregning af *via negativa*'s fundamentale affirmative ramme eller sigte. Negationen sigter ikke simpelt på at sige hvad det guddommelige ikke er, men på at blotlægge den ‘dimension’ der tillader to ret beset kontrære krav at blive indfriet – nemlig at Gud er radikalt fremmed, og at det er muligt for mennesket at opretholde et forhold til denne Gud. Den dimension der tillader disse krav indfrielse, er for Marion gaven, eller rettere *modtagelsen* – med lovsangen nu også udfoldet som en diskursiv receptivitet – modtagelsen der således bliver det positive tema par excellence for den teologiske metafysikkritik.

Men måske skulle man i stede for metafysikkritik hellere sige *modernitets*-kritik. Det ser i det mindste ud til netop at være modernitetens subjekt, der sammenfatter den metafysik, Marion søger at vriste teologien fri af. Det er indirekte markeret i citatet oven for: Sandhedens moment – hvis man tillader et sådant udtryk – i lovsangens diskurs ligger i det øjeblik diskursen så at sige overtager sig selv, dvs. bryder med sin oprindelse i subjektet. Marion betegner dette moment med termen *ekstase*, der således markerer overgangen fra en prædikativ til en receptiv diskurs, eller mere generelt overgangen fra et subjekt der selv producerer sin ytring til et subjekt der – paradoksalt men

54. *L'idole* p. 229-30.

konsekvent – fremstår som *produkt* af ‘sin’ ytring. Det handler ikke kun om at talen løsrives fra den talende, men mere radikalt om at receptiviteten i lovsangens diskurs først fuldendes i det øjeblik den lovsyngende absorberes af ‘sin’ lovsang, giver sig selv, fordi denne ‘giveness’ står tilbage som den eneste adækvate måde at modtage på:

Lovsangen spiller så meget mere som performativ, som den mere radikalt rykker udsagnet ud af den der udsiger. (...). Sådan at lovsangens diskurs i sidste instans ikke resorberer udsagnet i dets udførelse ved taleren, men absorberer taleren i gavens udførelse ved udsagnet. Denne ekstase hos taleren, der støtter sig til sit eget produkt for at give sig med det idet han giver det (...), manifesterer intet mindre end den *kénose*, der er særegen for afstanden.⁵⁵

Den teologiske metafysikkritik etableres således som et opgør eller en afsked med modernitetens subjekt: Gavens tænkning, der udgør ‘kernen’ i *via negativa*, implicerer en art decentrering af subjektet, og dermed en særlig teologisk variant af den velkendte ‘postmoderne’ pointering af sprogets ukontrollerbare, over-individuelle status. Næsten derridask kan man konkludere, at det ikke er jeg’et der taler, men sproget; dog med den forskel, at sprogets tilstedeværelse i min tale, hos Marion bevarer *gavens* fortrolige karakter, dvs. understreger en givethed, der er løsgjort fra subjektet, men som subjektet ‘lever i’.

... selve sprogets væsen, der forstår os og forudgriber os ved at oversvømme os, kommer til os på afstand, som et faktum – det vil sige som noget givet, en gave. Mennesket, et dyr begavet med sprog, opfatter heri afstanden.⁵⁶

IV Indifferens overfor Væren: Kedsomhed og kærlighed

Når det er væsentligt at fremhæve Dionysios-læsningen skyldes det, at det er her Marion finder sit eget filosofiske og teologiske tema. Fra og med konfrontationen med den negative teologi udgør gaven den tematiske ledetråd i Marions forfatterskab. Gaven synes på een gang at kunne mobiliseres som et ‘brud’ med metafysikken, i al fald med

55. *L'idole* p. 231. Afsnittet er vanskeligt at oversætte: »La louange joue d'autant plus comme performatif qu'elle extasie plus radicalement l'énoncé hors de l'énonciateur. (...). En sorte qu'à la limite, le discours de louange ne résorbe pas l'énoncé dans sa performance par le locuteur, mais absorbe la locuteur dans la performance du don par l'énoncé. Pareille extase du locuteur qui s'appuie sur son propre produit pour, le donnant, se donner avec lui (...) manifeste rien moins que la *kénose* propre à la distance«.

56. *L'idole* p. 234.

er en term der definerer Guds væsen, men kærlighed der modtages og gives videre, og i denne redundans overskrider Værens prioritet.

Den stilhed, der sømmer sig i forhold til GuXd som i Kristus åbenbarer sig som *agape*, består i at tie ved og for *agape*: i at opfatte, at hvis GuXd giver, så vil dette at sige GuXd pålægge at modtage gaven og – eftersom gaven kun kommer i afstanden – at give den. At give gaven, at lade den utænkelige givning spille i redundans, det er ikke noget der siges, men noget der gøres. Kærligheden er ikke noget der siges; når alt kommer til alt er den noget der gøres.⁵⁷

Men selv om Gud – som *agape* – således i den bibelske tradition åbenbares som indifferent over for væren – indifferent over for den ontologiske differens – så forbliver det et spørgsmål, hvordan en sådan Værensindifferent ‘position’ er tilgængelig for mennesket. Hvad Gud kan gøre, er ikke nødvendigvis en mulighed for mennesket. I *Dieu sans l'être* fremhæver Marion imidlertid to »attituder«, der synes at lægge op til en sådan indifferens over for Væren, og dermed også synes at attestere andre muligheder for menneskets forhold til verden, end de der beskrives i mennesket som *Dasein*. Inspirationen hentes i Paul Valèrys litterær-filosofiske eksperiment: Monsieur Teste. Teste afskyr (*déteste*) alt hvad han ser, og lader derfor ikke synet hvile ved noget. Han vender sit blik bort fra det han ser, lader hele tiden synet trænge videre bort. Alle ‘objekter’ diskvalificeres som objekter, eller det synlige diskvalificeres som synligt; verden fratages enhver tillid, enhver værdighed; det er, som om der for M. Testes syn ikke *er* noget. Afskyens og mistillidens klarhed er som at have et øje for meget, som ikke kan lukke, og som gør at M. Teste i sidste ende ikke ser noget, måske bortset fra umuligheden i at lade synet standse. Teste afskyr verden, frasiger sig verden, bærer vidnesbyrd (lat. *testis*) mod verden, han er »et vidne der fratager den enhver værdighed, synlighed, pragt«. ⁵⁸

For Marion eksemplificerer M. Teste et idoloklastisk syn. Men dette syns destruktion af idolerne skyldes ikke, at det er investeret af ikonet. Marion foreslår at forstå M. Teste's idoloklastiske syn som udtryk for *kedsomheden* (eller leden: *l'ennui*), og karakteriserer derpå kedsomheden i opposition til andre ‘attituder’: Kedsomhed er ikke det samme som *tilintetgørelse*, for mens *tilintetgørelse* er en bevægel-

57. *Dieu sans* p. 154. »Dieu« er i teksten skrevet med et kryds over, for at markere ordets ikke-prædikative, non-ontologiske status. Jeg gengiver det her med »GuXd«.

58. *Dieu sans* p. 162.

modernitetens metafysik, og at tillade en tolkning af Guds fravær, 'Guds død', som metafysikkens 'vulgære' og ontologisk bundne for drejning af det guddommeliges afstand eller transcendens. Gavens tænkning søger at unddrage sig det ellers eksklusive alternativ mellem at være eller ikke at være, for på den måde at indløse Guds ontologiske fravær som udtryk for afstandens excessive generøsitet.

Det filosofiske omdrejningspunkt i dette teologisk inspirerede opgør med værensbegrebets dominans bliver det fænomenologiske subjekt, dvs. intentionaliteten, bevidsthedens rettethed (*la visée*). Skematisk sagt handler det om at frigøre fænomenet fra dets bundethed til den bevidsthed, det fremstår som fænomen for. Den teoretiske ambition der ligger nede under konfrontationen af idol og ikon går på at indfri en anskuelse, en modtagelighed, hvor fænomenaliteten ikke rekurrerer til en i forvejen etableret fornuft, der, netop fordi den så at sige er tilstede 'først', udøver sit selvherredømme, før den møder noget ydre, og forbliver uantastet af det ydre. Begrebet om *Væren* hos Marion synes netop at opsummere denne erkendelsens domesticerende tendens, som kommer til orde i den vestlige tænkning: at identificeringen af noget ydre falder sammen med en overskridelse af 'afstanden' til dette ydre, dvs. falder sammen med en reduktion af det ydre til et 'objekt', og dermed til en størrelse der indeholder løftet om at det – nu eller engang – vil kunne begribes, på en eller anden måde gøres håndtérbart. At sige at noget 'er' eller 'ikke er', udtrykker ikke blot en neutral konstatering, men indbefatter en første og fundamental tilgængelighed, det erfarede 'kommen inden for rækkevidde', altså en latent domesticering af det, der erfares. Det pointerede i at fokusere på 'gaven' kommer netop af dette negative afsæt, af indsigten i at erkendelse og fænomenalitet opererer inden for, og som sådan kun kan bekræfte, en fundamentalt domesticerende hermeneutik. Og når gavens tænkning sigter på at løsne fænomenet fra subjektets intentionalitet, så er motivet netop at frigøre sig fra denne hjemliggørelse, denne 'besiddelse', der som sådan udgør 'faconen' for det værendes ståen frem som værende. Man kan sige, at 'gavens tænkning' hos Marion radikaliseres som en alternativ fundamental-hermeneutik, der, på nær enkelte privilegerede nedslag i filosofiens historie, er blevet udfoldet i religionens, dvs. kristendommens ekstra-filosofiske rum, i liturgi, i kirkens (den katolske) hierarki, i embedets succession, i den bibelske åbenbarings overlevering (tradition, videregivelse) og i nadveren. Således de temaer, der uophørligt akkompagnerer metafysikkritikken både i *L'idole et la distance* og i *Dieu sans l'être*. Inden for dette rum overskrides *Væren* til fordel for *Gaven*, og i denne 'Gavens hermeneutik' åbenbarer Gud sig heller ikke som værende, men – måske både i form og indhold – som *agape*, hvilket endnu en gang ikke

se, der forudsætter en – ganske vist negativ – interesse i det der tilintetgøres, så er kedsomheden karakteriseret ved et fuldstændigt fravær af interesse. Den ser ikke noget, eller rettere, den ser, men giver ikke det sete nogen opmærksomhed; den annullerer det synlige, fratager det synlige enhver interesse, og afsætter på den måde synets idoler uden at tilintetgøre dem. Kedsomheden skal heller ikke sammenblendes med *nihilisme*, her forstået nietscheansk. Nihilismen – hedder det – devaluerer ganske vist alle værdier, men det sker kun på baggrund af installeringen af en ny (anti-)værdi, nemlig ‘viljen til magt’, der nu kommer til at betegne det værendes væsen. Mens nihilismen således selv overtager beskrivelsen af det værendes ‘fundament’, mens den i devalueringen af værdierne netop *bekræfter* sin egen sandhed, og i denne bekymring om sandheden attesterer, at den hører hjemme inden for metafysikken, da afholder kedsomheden sig fra sådanne prætentioner. Kedsomheden er ikke interesseret i sandheden; den er slet og ret ikke interesseret, ikke engang i sin egen bekræftelse. Den renoncerer på sandheden »uden nogen som helst tragik, uden nogen som helst »værdighed« eller noget »mod««. ⁵⁹ Kedsomhedens blik hverken bekræfter eller benægter, det forlader blot dét som det ser »i kraft af ren ligegyldighed«. ⁶⁰ Endelig skal kedsomheden ikke forveksles med dét Heidegger tematiserer som *angst*. I angsten ‘høres’ Værens fordring (*Anspruch, revendication*) på det værende, dvs. en latent reduktion af det værende i sin helhed, der lader *Dasein* omkranse af intethedens tavse trussel. Kedsomheden derimod kan ikke høre noget, den forbliver så at sige døv, selv over for angsten, en døvhed der kommer af, at den ikke giver det, den hører, nogen som helst opmærksomhed. Kedsomheden er indifferent, den suspenderer Værens fordring, og »forstyrrer« på den måde den ontologiske differens med sin overdrevne interesseløshed. Kedsomheden »forskyder mennesket – delvist i det mindste – ud af dets status som *Dasein*«. ⁶¹

Hvis man – hvor groft og unuanceret det end er – sammenfatter fænomenologien til en antropologisk påstand om, at bevidstheden ikke eksisterer for sig selv, men altid allerede er ‘i situation’, at forholdet til tingene eller det værende udfoldes inden for et mere fundamentalt, men delvist skjult, engagement i verden, så opviser kedsomheden et non-fænomenologisk subjekt, eller, som Marion siger, kedsomheden er en »attitude« der placerer mennesket uden for dets status som *Dasein*. Men det er netop som non-fænomenologisk tema kedsomheden profileres, hvilket vil sige, at kedsomheden, i Marions tekst, i en vis forstand er afhængig af fænomenologien – engagementet, at være ‘i

59. *Dieu sans* p. 167.

60. *Dieu sans* p. 168.

61. *Dieu sans* p. 171.

situation' – som den folie, hvorpå kedsomheden viser sin negativitet. Kedsomheden synes at være mobiliseret som en art fænomenologisk 'via negativa', der for hver 'variation' (tilintetgørelse, nihilisme, angst) radikaliseres, for – i en form for overdrivelsens logik – at nå frem til en excessiv døvhed og blindhed. Ikke blot det enkelte objekt overtrumfes med ligegyldighedens blik, men i successive skridt annulleres forestillingen om sandhed, ja selv den metafysiske undren par excellence, undren over at det værende er. Marion skubber imidlertid kedsomheden videre: Kedsomhedens blik rammer ikke blot enkelte elementer i verden, men udøves over verden som helhed. Kedsomhedens blik ser *alt*, og ser alligevel intet; kedsomheden ser *alt som* indifferent og i grunden betydningsløst, dens blik sammenfatter verden i en totalisering, han finder udtrykt i Prædikerens Bog: »Endeløs tomhed, sagde Prædikereren, endeløs tomhed, alt er tomhed«. ⁶²

På kedsomhedens hyperbolske klimax bliver verden 'som sådan' slået med tomhed, og denne tomhedens sammenfatning af 'verden i sin helhed' må følgelig henvise til en form for grænse for verden, og et punkt udenfor, på den anden side, hvorfra verden kan optræde 'som sådan' og tages i øjesyn. Kedsomheden i dens hyperbolske klimax fuldendes i et radikalt degagement fra verden, dens blik udøves fra en position, der må beskrives som ab-solut, dvs. løsrevet, uden for enhver 'situation'. Anderledes sagt er kedsomhedens hyperbolske blik en negativ bevidnelse af, at denne verden allerede tillader et hinsides, en afstand til sin egen immanens.

Men tomheden refererer ikke til verden som værende. Verden i egenskab af værende kan falde tilbage i intetheden, i ikke-væren. Det er den 'erkendelse' der formidles af den heideggerske angst. Men angsten korresponderer ikke med kedsomheden, ligesom tomheden ikke korresponderer med intetheden i Værens fordring. Det er netop denne differens mellem væren og ikke-væren kedsomheden suspenderer. Den benægter ikke at verden er til, eller at der findes goder i denne verden der kan nydes, men dens blik ser godernes tomhed midt i deres nærvær og nydelse. Job beklager sig over de goder, han har mistet; for ham er differensen mellem væren og intet væsentlig. Men man kan se verdens tomhed uden at have mistet, midt i godernes nærvær:

Det der er, og som er blevet faldefærdigt fordi det er slået med tomhed, er som om det ikke var der: ikke at det ikke ville være eller ikke er mere, men fordi at være eller ikke at være forekommer ligegyldigt; at være eller ikke at være, dette er *ikke* spørgsmålet; der skal ikke vælges

62. Præd 1,2.

mellem at være eller ikke at være, fordi tomheden netop nedbryder forskellen mellem de to termer.⁶³

I den excessive kedsomheds blik underhales forskellen mellem væren og intet. Dét, der bliver slået med tomhed, er ikke verden i egenskab af værende, men verden i en anden egenskab eller i en anden 'figur'. Denne 'figur' er nu ifølge Marions udlægning verden som *skabt*. To totaliteter står således i konkurrence: Den ene tyder verden som værende i dens spænding til Væren, den anden forstår verden som tom i dens egenskab af skabt. Det er her, Marion fører analysen af kedsomheden hen. Argumenterne for dette skridt er bl.a. – og måske en anelse søgt – at hebraisk ikke har nogen nøjagtig ækvivalent til termen *at være*, og at når 'skabelsen' ikke optræder hos Prædikeren, så skyldes det, at skabelsen først bliver tænkelig og 'intelligibel' i det øjeblik en begivenhed overskrider, og på den måde manifesterer skabelsen, hvilket sker i inkarnationen. Hvorom alt er: Tomheden ses så at sige som en bevægelse, der 'inde fra' verden går mod verdens grænse, men uden at kunne begrebsliggøre den totalitet den refererer til som andet end endeløs tomhed.

Det er formodentlig nogenlunde tydeligt, at tolkningen af kedsomheden på et tidspunkt skifter spor. Referencen til tomheden i Prædikere-rens Bog er ikke blot en illustrativ udfoldelse af kedsomhedens fænomen, men det første skridt ind i en teologisk spørgeretning. Marion diskuterer ikke legitimiteten af dette skridt, men man kan sige, at hvis tolkningen ikke længere *kun* befinder sig i den husserlske og heideggerske fænomenologi, så er det til dels fordi kedsomhedens fænomen selv effekturerer denne overskridelse. Kedsomheden 'blokerer' for intentionaliteten, dvs. for subjektet der skaber sin verden. Den ser ikke længere verden som sin egen, men ser den udefra, fra en ekstramundan position. Kedsomhedens blik slår verden med tomhed, fordi dette blik begiver sig ind på *afstanden*. Blikket ser fra Guds position, udøves fra den absolutte eksterioritets 'sted', men – hævdes det – uden at være i stand til at se med Guds blik, det blik der »så, at det var godt«. ⁶⁴ Disse to kvalificeringer af verden ud fra afstanden demonstrerer afstandens ambivalens. Gud ser med kærlighedens blik, og kvalificerer verden som god, mens mennesket ser med kedsomhedens blik, og diskvalificerer verden som tom. Prædikeren »når frem til et blik på verden der er mere end menneskeligt, men endnu ikke er gud-

63. *Dieu sans* p. 182.

64. 1 Mos 1,4.10.12 passim; jvf. *Dieu sans* p. 187.

dommeligt«,⁶⁵ han ser tomheden, og overskrider dermed Væren, men er ude af stand til at se med *agape*.

Men selv om *agape* karakteriserer det guddommelige syn, og som sådan er utilgængelig for mennesket, så mener Marion alligevel at kunne retfærdiggøre kærligheden som den anden »attitude«, der overskrider Værens prioritet med indifferens. Det sker så at sige ved at integrere tomheden i kærligheden, ved at tolke verdens tomhed som et negativt billede af kærlighedens prioritet over Væren. Prædikerens tomhed skitserer en attitude, der er indifferent over for Væren, men som mangler kærlighed. Dette forhold mellem tomhed og kærlighed etableres i *melankolien*, som Marion analyserer dels ud fra en karakteristik af en af Dürer's berømte raderinger (Melancholia I, 1514), dels ud fra Thomas Aquinas definition af *acedia*: – den last der består i at forstemmes over et guddommeligt gode, et gode som bamhjertigheden – *charitas* – glæder sig ved.⁶⁶ Det er imidlertid det afsluttende tankeeksperiment der får pointen frem: Som hypotese antages en situation, hvor to elsker hinanden gensidigt og fuldstændigt. Forholdet polariserer ikke blot de to elskende, men også deres omgivelser – og i ekstremen hele verden – på dén måde, at hvert element ikke er bestemt ud fra sig selv, men ud fra dets forhold til de to elskende. Denne situation varieres, først således at den ene elskende er fraværende (død), hvilket får som resultat, at verden for den tilbageværende bliver 'læst' gennem dette fravær. I ekstremen bliver verden tom; den forsvinder ikke, men bliver betydningsløs, ligegyldig. Det værende i dets totalitet falder sammen i den fraværende elskedes tomme seng. Imidlertid kunne man indvende, at hvis alt hvad der *er* bliver slået med tomhed, så skyldes det netop, at den elskede *ikke er*. Den ontiske forskel mellem at være og ikke at være skulle altså bevare prioritet over kærligheden. For at imødegå denne indvending varieres situationen endnu engang, nu således at de to elskende indtræder i en perfekt og vedvarende gensidighed. Her er der altså ikke tale om et ontisk fravær, og alligevel er verden tom. Hvis 'tingene' i verden har betydning – et smukt landskab, en elegant bolig osv. – så skyldes det, at de *modtager* denne betydning fra kærligheden, bliver associeret med kærligheden, ikke at de bærer deres betydning i sig selv. Vi elsker ikke hinanden fordi Venedig er smuk; Venedig er smuk fordi vi elsker hinanden, ligesom også andre ting kan få betydning ud fra kærligheden: en brosten der stikker op, en børneslæde. Det værende får betydning fra kærligheden, som indramning for kærligheden, men bærer

65. *Dieu sans* p. 188.

66. jvf. *Dieu sans* p. 192.

ikke betydning i sig selv. Uden for kærligheden er verden – det værende – tom, betydningsløs.

Forskellen går på ingen måde mellem de værende og de ikke-værende ...; den går mellem kærligheden selv og verden – det værende – alene. Tomheden, der følger kærligheden og fordobler den som dens skygge, har ikke andet hverv, for så vidt som *agape* ikke har sammenfattet alt under et enkelt punkt, end at markere denne indifferente differens. Kun kærligheden behøver ikke at være. Og GuXd elsker uden væren.⁶⁷

Afsluttende bemærkning

Denne artikels formål er først og fremmest at præsentere Jean-Luc Marion. Der er ikke tale om en kritisk læsning. Jeg vil midlertid gerne slutte med at indkredse det problem, der forekommer mig væsentligst: Marion kritiserer ateismen for ikke at tage det guddommeliges radikale fremmedhed seriøst. I hans optik forudsætter ateismen et bestemt gudsbegreb, som den så tager afsked med. Ateismen negerer et 'begrebsligt idol', og er derfor også selv en 'begrebslig ateisme'. Og som idolet udfoldes som et resultat af metafysikken, vil den begrebslige ateisme også være at henregne til metafysikken. Det kan derfor se ud til, at ateisten hos Marion som en selvfølge er metafysiker. Men ved at 'regionalisere' ateismen til en benægtelse af et begrebsligt idol, undgår Marion at forholde sig til ateismen som en *positiv* mulighed, nemlig som en bekræftelse af menneskelivets meningsfylde, meningsfylde der *som sådan* hører verden og livet til, før enhver appel til en transcendens. Modsat Marion kan man spørge, om ateismen i (sen-)moderniteten ikke snarere udgør det eneste ædækvate udgangspunkt for en eftermetafysisk teologisk antropologi.

I forlængelse heraf er det oplagt at spørge til rækkevidden i Marions metafysikkritik. Hele det kritiske arbejde er ganske vist styret af eet mål, nemlig menneskets idolatriske bemægtigelse af det guddommelige. Denne idolatri ses af Marion som solidarisk med metafysikken, som det derfor drejer sig om at bryde op. Men hvilken form for metafysik drejer det sig om nærmere set? Dét kritikken er rettet mod, er subjektets ydelser. Det er subjektet der tænker, erkender, benævner, hvilket vil sige, at det er metafysikken forstået som subjektets centrale position i verden, der kritiseres. At bryde metafysikken op vil for Marion sige at bryde subjektets centrale stilling op, hvilket netop ser ud til at skulle ske i modtagelsen af afstanden som en gave. Men dette subjekt der i gaven, lovsangen og ikonet bliver decentreret, er netop modernitetens subjekt. Det er med andre ord metafysikken i

67. *Dieu sans* p. 195.

modernitetens udformning, der udgør den privilegerede skydeskive. Moderniteten betegner imidlertid en enorm frigørelse af mennesket – fra kosmos, fra det ontologiske hierarki, fra det guddommeliges allestedsnærværende autoritet i naturen, i samfundet, i den enkeltes lykke og ulykke. Derfor er det rimeligt at spørge, om Marion ikke står i fare for at underhale denne frigørelse, når han decentrerer subjektet i ‘gavens tænkning’. På trods af diskussionen med Dionysios, αἰτία’s brud med *causa*, forbliver mistanken tilbage, om gaven ikke refererer til en *giver*, der som sådan bevarer den guddommelige ontologiske autoritet fra den klassiske metafysik, dvs. det som subjektet med sin moderne ‘centrering’ gør sig fri af, eller bliver i stand til at ignorere. Mistanken kan modificeres hen til et spørgsmål om hvordan man skal tolke subjektets centrering. Når den vestlige erkendelse løsnes fra kosmologien, og når tingene løsnes fra deres sakrale bånd, er der så blot tale om en – for nu at være polemisk – tilfældig fejludvikling i bevidsthedens historie, sådan som Marions kritik af metafysikken synes at antyde, eller er subjektets centrering konform med monoteismens iboende ateisme, dens iboende benægtelse af andre guder, dens afsakralisering af verden, og med inkarnationens ophævelse af det guddommelige som verdens transcendent hersker og dommer, Gud som Værens konge og kilde? Moderniteten realiserer en mulighed der tilbydes i inkarnationens forvandling af transcendens til immanens, nemlig at kunne ignorere Gud, uden fornemmelse af tab, uden nostalgi. Det er ud fra dette perspektiv – der ikke er fraværende hos Marion, men forekommer underspillet – det bliver meningsfuldt at tale om en ‘Gud uden væren’; det er ud fra inkarnationen, det bliver teologisk nødvendigt at kritisere ontoteologien, og tage afsked med den hjemve, der i sidste ende definerer metafysikken.

SUMMARY

Theology and the Closure of Metaphysics – on Jean-Luc Marion presents Marions’ project of a theological critique of metaphysics. Focus lies at *L’idole et la distance* (1977) and *Dieu sans l’être* (1987). In a brief outline of Marions’ theory of the idol and the icon, I pay special attention to the subjective aspect: The difference between idol and icon refers to a question of *phenomenality* of the divine, i.e. *ways to look*, not to two categories of beings or phenomena. This subjectivistic move is essential to Marions’ further critique of the western metaphysical tradition and the domination of the concept of Being. I analyse this critique, especially the question why Marion have to leave the heideggerian ontology as well. Subsequently the concept

of *distance* and the reformulation of the theological *via negativa* launched by Marion in his reading of Denis the Areopagite is given attention. Here the divine is not inserted in Being in an objectifying manner, but preserves its strangeness; in the ‘discourse of praise’, the *name* of God is not mobilised as an ontological *causa sui*, but is in a fundamental way received, and so Marions’ theological encounter with metaphysics concludes in the theme of the *gift*, which continues to be the *leitmotif* in his later thinking as well. Partly the gift detaches the divine from the subjective intentionality, partly it opens toward the infinite distance pointing beyond Being. This ‘beyond Being’ is interpreted by Marion as the significance of *agape*, and it shows itself in the excessive indifference towards Being, manifest in love and in boredom. Throughout the essay, I argue that the underlying target in Marions’ critique rather is the subjectivity of (late) modernity, than metaphysics as such. Thus, I conclude that Marion, despite his critique of metaphysics, runs the risk of reopening an other precritical metaphysics, and with it a premodern concept of God.

Keywords: atheism – boredom – *causa sui* – divinity – gift – God – icon – idol – love – Marion, Jean-Luc – metaphysics – negative theology – ontology – phenomenology – praise

Den skjulte religion¹

LEKTOR, CAND. THEOL.
HANS RAUN IVERSEN

Erik A. Nielsens bog *Den skjulte gudstjeneste* sendte nogle år i slutningen af 1980'erne en liturgisk vækkelsesbølge gennem danske præstegårde. Al sathed til trods ved teologer jo af erfaring, at der uden for porten kan opstå profeter, som med deres »mageløse opdagelser« kan sætte en helt ny teologisk dagsorden, som vi gør klogt i snarest at komme på højde med. Alle vil gerne se lyset, eller rettere: det skjulte, der jo pr. teologisk definition netop indeholder den dybeste del af sandheden. Ikke sært, at de teologiske anmeldere igen optræder respektfulde og andægtige, nu hvor Cecilie Rubows antropologiske ph.d.-afhandling i sidste del angives at afsløre en »skjult religion«, som oven i købet er en hverdagsteologi. Tilmed revser Rubow den etablerede, professionelle teologis blindhed og døvhed i bedste Erik A. Nielsen stil. Nok engang bøjes de teologiske hoveder på udkig efter lyset i ikke-teologens teologiske bog. Lad os her gå skridtvis frem ved se på afhandlingens genstand og felt, metode og referenceramme, teser og perspektiver med samt dens egen – implicite – teologiske ståsted.

Genstanden og felten

Som teologer har hver deres mere eller mindre personlige teologiske paradigmer, har mennesker, som vi er flest, hver vores »verdensversioner«, påstår Rubow indledningsvis (s. 10). Hvad der skal studeres er således, hvordan »folkereligiøsitet bliver realiseret, dvs. indset og virkeliggjort, i mange versioner, som hverken kan reduceres til én sammenhængende religion eller kultur eller til flere religioner og kulturer... (idet) tro breder sig ud over alle livets forhold i mangeartede forestillinger, antagelser, tillidsrelationer og håb« (s. 10 og 11). Ikke desto mindre kan religion dog »sammenfattes som en kosmologi og et rituel fællesskab, der retter sig mod en transcendent andethed« (s. 11). Det er imidlertid ikke det trosmæssige indhold i genstandsfeltet religiøsitet eller religion, der som sådan har Rubows interesse. Hun vil ikke studere, »hvad mennesker tror på«, men »måder, hvorpå noget tros« (s. 14). Emnet er således teologien hos mennesker i hverdagen, idet teologi jo netop betyder Gud-tale, dels tale til Gud ud af troen på Gud,

1. Anmeldelse af Cecilie Rubow: *Hverdagens Teologi. Folkereligiøsitet i danske verdener*. Forlaget Anis 2000, 287 s, kr. 218,-

dels tale om Gud, altså tale om troen på Gud (s. 21). En sådan teologi findes overalt hos almindelige mennesker, in casu hos folkekirkens medlemmer, som udgør den felt, der vælges for analysen.

Hverdagsteologien må antages at være lige så mangfoldig som teologernes teologier. Den kan således ikke, som teologer har gjort det, reduceres til »folkereligionen« eller lignende skematiske størrelser, der er blevet til ud fra dogmatikkens målestok. Ej heller kan den kaldes »diffus og paradoksal«, som religionssociologerne har for vane at gøre det, fordi den ikke er lige så positivistisk-rationel, som de selv er det. Hverdagsteologien er mangfoldig – den er et udtryk for »mennesker, der er i færd med at udæske livets sammensathed« (s. 249). Det lyder ikke særligt præcist – og det er heller ikke meningen. Antropologer studerer jo mennesker – eller med Rubows definition: »forholdet mellem mennesker på alle de måder, hvorpå forholdet kommer i stand« (s. 13). Og Rubow studerer altså »forestillinger om, hvad verden består af, og hvordan dens dele er sammensat, dvs. hvilke menneskelige mellemværender, der er mellem mennesker og mellem mennesker og omverdenen« (s. 219).

En særlig antropologisk pointe er det nu, at teologerne og præsterne hører med til hverdagsteologien. Ganske vist har de – qua deres uddannelse – én eller rettere: forskellige professionelle teologier, men ikke desto mindre er de selv underlagt hverdagens vilkår og teologi(er). Som agenter i hverdagsteologien er teologerne en slags primærkilder (s. 253), men samtidig er de også en slags nøgleinformanter, idet de har mange ideer om, hvordan hverdagsteologien tager sig ud, selv om antropologer altid er professionelt skeptiske over for nøgleinformanternes alt for kvikke ideer (jf. karakteristikken af Jørgen I. Jensen som en »indfødt ekvilibrist«, s. 126f.). Som antropologen betragter shamanerne som vigtige dele af felten i fremmede kulturer, således betragtes teologer og præster, når det er den folkekirkelige felt, der studeres. Og tilmed optræder de, ifølge Rubow, som shamaner, religiøse medier, leveringsdygtige i ad hoc-orakelsvar (s. 176-183). De 11 interviewede præster citeres derfor i flæng med de 45 ikke-præster blandt informanterne, der alle er blevet interviewet til bånd gennem 2-3 timer. Præsterne er dog samtidig også en slags religionsstuderende, men dårlige sådanne, idet de kun driver en slags bornert »sammenlignende teologi«, når de udtaler sig om sognefolkets religion. Og i sammenhæng hermed bliver de også lidet lydhøre kristendomsformidlere. Præstekritikken i det perspektiv er en anden side af bogen, som dog ikke holdes ude fra den første side, hvor præsterne er en del af felten.

Metoden og referencerammen

Den antropologiske metode, der »prøver at befinde sig i øjenhøjde med den almindelige praksis« (s. 9) beskrives i næsten poetiske vendinger: »I feltarbejdet slækker vi på tendensen til at følge vore egne indfødte tilbøjeligheder og begynder systematisk at interessere os for andres... Anderledes og uvirkelige verdener bliver ved den sociale erfaring normale, samtidige og virkelige«. Feltarbejderen må i bogstavelig forstand lade sig omvende. Godt nok har hun ikke mulighed for »at blive som de mennesker, der studeres«. Men hun kan »komme til at dele mere med dem undervejs« (s. 20). Processen er altså den hermeneutiske med »broer for oversættelse« eller »fusion af horisonter«: »At forstå dét, der bliver sagt i en samtale, rummer både den opgave at sammenfatte det sagte og fylde det usagte ud, det vil sige de implícitte forudsætninger og kontekster« (s. 21). Det er felten med dens informanter, der er kilderne eller teksterne, der skal forstås. Hvis »troens grænseopmærksomhed« hos feltens informanter ikke vil indlade sig på religiøsitet, må samtalen bøjes af (s. 23). Generelt gælder det, at antropologen »selv er en del af undersøgelsesfeltet, og de tilfælde, hvor man som spørger går for vidt og den forlegne tavshed eller akavede situationer opstår, er i sig selv, om end ofte fortvivlende, også ofte et vigtigt stof for analysen« (s. 24f.). Derfor får vi også mange beskrivelser af antropologens egen gøren, laden og tænken i felten, inkl. oplevelser med bordherrer og lignende (s. 141), ikke blot med henblik på præcise pointer, men som en del af den »metode«, der åbenbart hører til jargonen i den antropologiske afrapportering. Som antropolog refererer og diskuterer man ikke blot med en bog, nej, man begynder med »at tage bogen ned fra hylden« (s. 190), så vi rigtigt får fornemmelsen af, hvordan antropologen er fysisk med i sin egen forskning.

Rubow undgår at karakterisere sig selv som deltagerobservatør i den folkekirkelige felt, skønt det vel just er, hvad hun (og hendes studentermedhjælpere) har ladet sig udfordre til at blive (s. 115)? »Grænserne for feltarbejdet er flydende og bliver først fikseret, idet et stof gøres antropologisk relevant ... repræsentativt i streng sociologisk forstand som en form for nedkopiering af det folkekirkelige felt« bliver resultatet ikke. Men en slags gyldighed skulle der blive tale om i kraft af »metodiske, empiriske og teoretiske elementer« samt »en opmærksomhed på, hvad der kan tilføres af nye perspektiver for en kulturanalyse, som altid er på vej, altid i bevægelse og aldrig færdig« (s. 25). Antropologien er om nogen en videnskab, der sætter sine egne faglige normer, som en ph.d.-studerende selvfølgelig nok skal vide at leve op til med en – for ikke-antropologer overflødig – strøm af fagli-

ge referencer. Hvis videnskabelighed primært fordrer solid faglig selvreferentielitet, er Rubow meget videnskabelig.

Efter mere end 25 års empirisk religionsstudiepraksis er jeg fortsat af den opfattelse, at social antropologi og etnologi er de metodisk bedste bud, når det gælder studiet af religion og hverdagsteologi. Men de må begge med: såvel etnologiens empirisk orienterede folkløse- og livshistoriebeskrivelser som antropologiens mere teoretisk ambitiøse analyser. Jeg kan imidlertid ikke bifalde en metodisk praksis, hvor man først lader muligheden for nytteværdien af andre metoder (fx de religionssociologiske) stå åben (s. 19) for dernæst at negligere andre metoders ganske righoldige resultater – på grundlag en ideologikritik, som de andre angives selv at være ganske på det rene med (i hvert fald til festerne efter konferencerne, s. 128f.). Et endnu stærkere udtryk for den metodiske ensidighed synes det at være, når antropologen Cecilie Rubow end ikke nævner resultaterne i etnologen Inger-Marie Børgesens afhandling om kirkens plads i menneskers hverdagsliv og tankeverden fra 1991² – og ej heller giver den et metodekritisk ord med på vejen, ligesom andre etnologers bidrag til studiet af religion i Danmark ikke engang er med i litteraturlisten. Det kan være godt nok at være »en både indfødt og faglig ignorant, der må lære det hele forfra« (s. 26), når det gælder om at skærpe opmærksomheden på, hvad informanterne udtrykker. Når man vurderer og teoretiserer resultaterne bagefter, bør man imidlertid ikke nøjes med at diskutere med egen fagtradition, mens andres faglige arbejde med samme emne på samme universitet ignoreres. Dermed ophæver man universitetet.

Især i negligeringen af etnologiske bidrag som Børgesens forekommer det mig, at Rubow slår sig selv på munden: Hun understreger igen og igen, at hverdagsteologien er indskrevet i erfaringsmæssige, situationelle og kommunikative forløb, som spørgeskemasociologer jo metodisk udelukker sig fra at få med (bortset fra de mange gentagne og komparative religionssociologiske undersøgelser, som ikke nævnes). Ikke desto mindre bringer Rubow sine empiriske resultater i form af løsrevne citater, som oftest bundtes sammen med en halv snes stykker af gangen. Hvad hun dermed får frem, er i bedste fald belysninger af bestemte tankestrukturer (fx to-verdensmotivet, s. 222-227), men menneskene bag – og samtidigt religionens dynamiske udvikling, som ellers ideligt fremhæves som vigtig – forsvinder helt og aldeles. Det er mig en gåde, at antropologen – ud fra egne forudsætninger – ikke her går i lære hos etnologen med hendes tætte beskriv-

2. Inger-Marie Børgesen: *Folk og folkekirke. Kirkens plads i menneskers hverdagsliv og tankeverden*, Akademisk Forlag, København 1991

elser af de dynamiske og kontekstuelle mands-minde-historier. Forhåbentlig skal antropologien, som måtte bruge omtrent 100 år, før den kunne anerkende missionærernes kulturelle og kulturanalytiske bidrag i den såkaldte 3. verden³, ikke bruge lige så lang tid til at komme ind i en frugtbar vekselvirkning med andre faglige metoders bidrag til studiet af de danske verdener.

Teserne og perspektivet

Egentlige teser har afhandlingen ikke, men dens udgangspunkt og hovedresultat (!) er den ovennævnte mangfoldighed i hverdagsteologien, som er kompleks og bevægelig, men ikke derfor paradoksal, end-sige diffus (s. 10 og s. 251). Den tese er lige så vigtig, som den burde være selvfølgelig – og just da den næppe er det, er den i høj grad en bog værd. Vigtigt er det også, at hverdagsteologiske udsagn ofte er mere ekspressive end beskrivende og kognitive – og derfor ikke af præsterne bør opfattes som udtryk for en alternativ dogmatik af arten »folkere-ligiøs« (skæbnetro) eller »nyreligiøs« (reinkarnationstro) (s. 21 og 235-37). Desværre bliver fremstillingen her (s. 237) sprogligt meget uklar, men meningen synes at være, at vi alle – inkl. præsterne – bør lære at forstå, at der er en »skjult religion«, som netop er den for os ufattelige. Er det kognitive indhold uklart, er det ekspressive – forsøget på at skabe forbindelse til de usynlige og ufattelige – så meget des vigtigere. At Jakob Rod i den ene af Rubow læste, nemlig den historiske, af sine tre bøger om folkereligiøsitet⁴, ikke er meget lyttende, men kategoriserer ud fra sin tids dialektisk teologiske skema, hindrer dog ikke, at mange præster i dag er indstillede på at sukke med de suk-kende i den gængse klientcentrerede, fx klagesalmeagtige, sjæle-sorgssamtale, hvor selv dogmatisk tænkende præster næppe har meget interesse i at kategorisere trosudtrykkene eller mangelen på samme (s. 227ff.). Men det hindrer naturligvis heller ikke, at andre præster med deres professionelle teologiske kundskabstraditioner i bagehovedet kan være ufølsomt uforstående, når faderen, hvis andet og sidste barn netop er død, ekspressivt gentager, at »der jo må være en mening med det ...«, mens præsten standhaftigt prædiker, at det hele blot er udtryk for den samme statistiske usandsynlighed, som det er at vinde en tolv-er to gange i træk (s. 232). Denne præst har dog næppe studeret meget af

3. Jf. fx *Tidsskriftet Antropologi* 23/1991, som er et temanummer om mission – med en lang række anerkendende artikler om de gamle missionærers religions- og kulturstudier, som tidligere årtiers antropologer foragtede.
4. Jakob Rod: *Dansk folkereligion i nyere tid*, Gad Forlag, København 1972. Af samme forfatter foreligger *Folkereligion og kirke*, Gad Forlag, København 1961 og *Folkereligiøsitetens udfordring til kirken*, Gads Forlag, København 1964 samt en række artikler.

det sidste årtis teologiske litteratur om forsynstro og religionsteologi, som Rubow synes at have forståelse for (s. 231).

Rubow opstiller i bogens første del følgende skema over bestanddelene i og forholdet mellem religion, hverdagsteologi og tro:



MODEL 1. De tre triader religion, tro og hverdagens teologi. Opbygningen viser, hvordan feltet for hverdagens teologi er konstrueret som et analytisk felt.

Desværre organiseres materialet og debatten ikke klart efter skemaet, men tanken – i polemikken mod de folkereligions-polemiske præster – er klart nok, at de har hovederne så fulde af de teologiske kundskabstraditioners kosmologi, transcendensforståelse og ritualbrug, at de ikke evner at forstå – endsige at gøre frugtbar brug af – hverdagsteologiens righoldige tanker. Med sin interesse for at retlede præsterne minder Rubow som antropolog om den store, især amerikanske, tradition for »missionary anthropology«, som hun dog ingen referencer har til. Dens mål er at uddanne præster og missionærer til at være »receptor oriented« i alle former for kristen kommunikation. Jeg er ikke i tvivl om, at antropologisk forskning – og antropologisk træning som led i den teologiske uddannelse – kan og bør gøre teologer bedre til at høre sig selv med deres tilhøreres øren. Hvor vidt der er et sådant perspektiv i Rubows forskning, står mig imidlertid ikke klart.

Teologien

Rubows omfattende kritik af såvel den religionsbeskrivende som den pastoralt udøvende teologi er berørt ovenfor. Det er ikke helt forkert, men vel dog primært tilbageskuende, når Rubow kan fortælle, at teologiens »højform«, hvis der er en sådan, består i, »at den teologiske teori ikke har teori om egen praksis«, hvilket knyttes sammen med, at »den praktiske teologi ikke står stærkt, heller ikke institutionelt« (s. 139). Finder vi så her hos Rubow det nødvendige vitamintilskud til den teologi, som ikke kan reflektere egen praksis? Som det fremgår af ovenstående, er mit svar et meget betinget Ja. Jeg tror på værdien af antropologiske (og etnologiske) studier, men synes ikke, at Rubow rent resultatsmæssigt bidrager med ret meget andet end nogle metodiske overvejelser og differentieringer, som teologien savner. Hertil kommer, at der måske ikke er så meget generelt at lære, da tesen jo netop er, at alle har deres egne hverdagsteologier. Er det rigtigt, er vejen frem måske især udbygningen af kompetencen til at føre den personlige samtale, sådan som den alt for tidligt afdøde Inga Holst arbejdede med det i sine *Samtaler om Livsspørgsmål*⁵. I øvrigt kan man spørge, hvorfor Rubows – med sit fokus på hint enkelte – ikke har valgt at inddrage sjælesorgssamtaler i sine analyser?

Spørgsmålet melder sig: Har Rubow selv en teologi? Det vil hun næppe være glad for at indrømme. Tværtom føler hun sig intimideret af de præster, der mener, at hun må gå rundt med en teolog i maven, blot fordi hun gør sit arbejde som antropolog ved at leve sig ind i præsternes teologi (s. 141). Til brug for sit projekt har hun læst rigtigt meget teologi – og undgår dermed den falden-i p.g.a. teologisk uvidenhed, som ofte ses hos fx religionssociologer. Jeg skal ikke granske i Rubows indre verden, men må konstatere, at hun ud over de mange loyale teologiske referater faktisk også må siges at udtrykke et teologisk ståsted i bogen: Kirkens daglige funktioner varetages af et professionelt personale (s. 29), og søndagsgudstjenesten står og falder med det institutionelt regulerede rituals rette gennemførelse – uafhængigt af den relativt lille gruppe af regelmæssige deltagere (s. 250). Og just sådan skal det vedblivende være: vejen frem er anerkendelsen af »ortopraksiens og heterodoksiens samtidighed« (s. 253). Rubow har en bestemt optik på folkekirken og promoverer for så vidt det selvsamme teologiske program, som den dialektisk teologisk påvirkede statskirketeologi, hvis mangel på folkelig lydhørhed Rubow ellers kritiserer, har slået sig op til både provster og bisper på gennem forrige århundredes sidste halvdel. Teologisk er Rubow med

5. Inga Holst: *Samtaler om livsspørgsmål*, Folkekirkens Pædagogiske Institut, Løgumkloster 2000

andre ord solidt bagudvendt. At kristendommen kunne kræve en helt anden praksis og rituel performance end det p.t. autoriserede, sådan som store dele af såvel hverdagsteologien som professionel teologi (fx i de nye ritualstudier⁶) længe har peget på det, har hun ikke sans for.

Sammenfatning

Der kan naturligvis rejses detailspørgsmål til bogen – ud over den ovennævnte mere principielle kritik. Lad os nøjes med eet: Bliver præsterne – de 11 udvalgte – undertiden ekstra radikale og antropologiske, når de taler med den intellektuelle antropolog, som måske appellerer til netop den side hos shamanerne (se fx. s. 120 f.)?

Samtidig kan der fremdrages et stort antal formuleringer, som fortjener positiv overvejelse og videre arbejde, fx om tid til ritualer (s. 58-61) og om individualisering som privatisering af det kollektive, men ikke derfor enkeltstående (s. 208). Er to-verdensmotivet i hverdagsteologien, som det hævdes, »et generaliserbart eksempel« på afhandlingens resultater, så er der tale om en nyttig replik til den måde, som dele af religionssociologien stiller spørgsmål på (s. 220ff.), og samtidigt til den måde, præsterne forkynder på. Mindre sandsynligt som et empirisk korrekt resultat synes det mig at være, når Rubow antager, at den dominerende version af kristendommen i hverdagsteologien mener, at bibelen skal tages »bogstaveligt«, mens en mindre etableret version opfatter den som »legendarisk og mytisk« (s. 152-54). Det er svært at se, i hvilken betydning det skulle kunne være tilfældet. Enten er informantudvælgelsen generelt helt skæv (alle er mere eller mindre direkte udpeget af præsterne, jf. s. 24), eller også generaliserer Rubow, som hun selv antyder det (s. 152), her ud fra møder med repræsentanter for en meget snæver gruppe af kirkekristne, som ikke er repræsentative for andre end deres egen gruppe.

Rubows bog om den skjulte religion har en god del af den samme profetiske drive som Erik A. Nielsens bog om den skjulte gudstjeneste, men langt fra samme læselighed og suggestive sproglige kraft. Tværtom er den, som meritafhandlinger formodes at skulle være, indimellem tung at slide sig igennem. Det hænger naturligvis sammen med, at Rubow ikke blot vil omvende den teologiske verden, men primært må forsvare sit faglige projekt – nemlig det som antropolog både at studere »tro« eller »måder at tro på« og at arbejde i eget hjemland – overfor en massiv faglig antropologisk skepsis i begge henseender. Rubow ser problemet og foreslår velvilligt i forordet, at teolo-

6. Jf. fx Jone Salomonson: *Riter. Religiøse overgangsritualer i vår tid*, Pax Forlag, Oslo 1999

ger og antropologer blot kan læse hver deres dele af bogen. Så lang tid de to faggrupper er ansat på samme universitet, er det næppe nogen god løsning, ligesom den dobbelte målgruppe heller ikke er en god undskyldning for, at bogen er uklart opbygget som »en mosaik med kubistisk islæt« (s. 5), og at sprogbrugen er »lidt mærkværdig« (s. 6). Det skal ikke lastes Rubow, at hun som antropolog metodisk er gået antropologiens lange vej gennem felten for at komme op med sine svar, men det er ærgerligt, at hun ikke er gået det lille stykke videre, der kunne have gjort svarene alment forståelige. Mange gange (fx i den afsluttende passage s. 218) får man lyst til at ringe og spørge Rubow, om hun ikke bare mener sådan og sådan? Somme tider ville hun givetvis svare ja (og man kunne så replicere, at det kunne hun jo så bare have skrevet), men andre gange mener hun helt sikkert ikke »bare« det, man lige tror. Så må man tænke efter og desværre til tider opgive at blive sikker på, hvad det så er, hun mener.

Er Rubow indtil videre skeptisk over for at se »den sammenlignende teologis« og religionssociologiens bidrag som komplementære i forhold til antropologiens, så bør der ikke herske tvivl om, at antropologien, som Rubow viser det, i høj grad kan komplettere både teologernes og religionssociologernes analyser af dansk religion. Da Rubow er flere hestehoveder foran sine fagfæller, når det gælder forståelsen af religion i Danmark, må vi håbe, at hun må få tid og lejlighed til at videreudvikle sin danske religionsanalyse, gerne med et bredere fagligt perspektiv og en større klarhed i udtryksformen. På den måde kunne hun blive en vigtig tværfaglig brobygger.

SUMMARY

Cecilie Rubow in her pioneering social anthropological Ph.D.-thesis has impressed and challenged Danish theologians by investigating, what she labels »the theology of every day life« among the great majority of Danes who are members of The Danish National Church, folkekirken. She is pointing out that each individual has his or her personal understanding of rituals, cosmology and transcendence – different from and most often ignored by the theologically trained pastors, who nevertheless are themselves agents of, as well as – misleading – key informants for, every day life theology. This review argues that the author might have benefited from a more interdisciplinary discussion, taking into account also results from other studies of ways of believing in Denmark.

Keywords: religion – faith – ways of believing – folkekirke – ritual – cosmology – transcendence.

praktiske teologi står svagt, er det derfor ikke for at bidrage til den, men for at gøre opmærksom på, hvad man antropologisk set kan sige om det felt, hvori den praktiske teologi også agerer. Dernæst er det så op til den praktiske teologi, om man kan bruge nogle af fortolkningerne og sætte dem ind i sin egen sammenhæng. Børgesens og Raun Iversens forståelse af tværvideenskabelighed forekommer at være en anden – en nicheskabende brobygning med visse indbyggede kirkelige og teologiske forudsætninger, såsom at antropologisk indsigt er nyttig i uddannelsen af teologer og præster. Det er på ingen måde en forudsætning for eller en hensigt med *Hverdagens teologi*. Er der noget, der kan bruges, eventuelt ved at det bliver bøjet den vej, så kan det dét, men det må foregå for egen regning.

Ad 3. Jeg er ikke i tvivl om, at der kan findes skjult teologi i *Hverdagens teologi*, men den ligger på et andet niveau end dét, Raun Iversen læser på. Naturligvis kan jeg ikke feje enhver personlig reference ud af teksten, og jeg refererer også undervejs velvilligt nogle biografiske træk og reaktioner undervejs i feltarbejdet, sådan at man som læser er sikret en vis gennemsigtighed (og kan tage sine forholdsregler). Som det fremgår har jeg som person en svag teologisk identitet og udnytter dette træk til at tilegne mig de forskelligste og indbyrdes modstridende måder at tro på. Alene det er jo et standpunkt. Og for mig at se ikke et af de værste at kombinere med en kulturanalyse.

Væsentligere er det, at der ingen steder i afhandlingen forekommer udsagn, som skal tages for gode varer som udtryk for forfatterens teologiske ståsted. Heller ikke på de afsluttende sider, som Raun Iversen fremhæver. Her opsummerer jeg analysen og konkluderer, at der er en samtidighed mellem en ortopraksi og en heterodoksi, som kan forklare den nuværende form for sammenhængskraft i det folkekirkelige felt. Dette medfører en skjult religion, for så vidt som heterodoksien ikke er åbent debatteret og anerkendt. Spørgsmålet, jeg stiller, er, hvad der ville ske, hvis der forekom en anerkendelse og ligefrem en uddybning af dette forhold. Raun Iversen citerer mig for at sige, at »vejen frem er anerkendelsen af »ortopraksiens og heterodoksiens samtidighed«« (Det kursiverede er ikke mine ord). Derved vender Raun Iversen igen tankegangen på hovedet. Dét, jeg spørger om, er, om min analyse er korrekt, og om den vil få nogle konsekvenser, hvis den er det, og den bliver omsat i teologisk-kirkelig refleksion. Hvilket jeg naturligvis ikke kan svare på i sin helhed. Raun Iversen derimod opfatter denne og andre passager, som om jeg er ude i et missionsk ærinde, oven i købet af et »solidt bagudvendt« tilsnit. Hvad jeg kan tilføje p.t. er, at jeg nu har stillet spørgsmålet utallige gange i mangeartede forsamlinger, og at reaktionerne tyder på, at jeg for så vidt har ret i min analyse, men at den næppe får nogen som helst konsekven-

Forventningen på campus

– et svar på Hans Raun Iversens anmeldelse af *Hverdagens teologi*.

PH.D., ANTROPOLOG
CECILIE RUBOW

Interessen for den kulturanalytiske beskrivelse af folkekirkelige forhold er stor. Det giver i vide kredse umiddelbart mening, at kristendommen i Danmark kan beskrives som en kulturel størrelse. Og det anses, generelt set, for forfriskende, at der er andre end kirkens og teologiens egne eksperter, der forsøger at beskrive det folkekirkelige felt. Også i kirkeligt og teologisk regi er man på stikkerne med en tradition for bogudgivelser, tidsskrifter og for foredragsaftener, seminarer og konventer.

Hverdagens teologi er blevet udgivet i medvind og modtaget med opmærksomhed. Således også af Hans Raun Iversen i sin anmeldelse ovenfor. For en antropolog er det glædeligt, at der er interesse for et antropologisk perspektiv, der kan indgå som supplement og kritik af andre beskrivelsestraditioner såsom sociologien, religionsvidenskaben og teologien. Medvinden, som indgår i et større, globalt system af socio-kulturel refleksivitet, antager dog også til tider en faretruende styrke. Der er indimellem så store forventninger, at det må give skuffelser. Raun Iversens forekommer at være af middelsvær karakter.

På forventningens konto bifaldes anliggendet i *Hverdagens teologi* (at studere hverdagens teologi som »kompleks« og »bevægelig«), det etnografiske feltarbejde (at studere praksis med deltagerobservation som metode) og den »teoretisk ambitiøse analyse« (at udarbejde et sammenhængende system af begreber for det studerede felt, velvidende at det kun ufuldstændigt dækker den kulturelle kompleksitet). Blandt skuffelserne hører 1) at der ikke er egentlige teser og få resultater; 2) at der ikke forekommer mands-minde-historier af etnologisk tilsnit, og at specielt etnologernes udgivelser på området ignoreres og 3) at der fremføres et gammeldags teologisk program. Den væsentlige konklusion på disse utilstrækkeligheder er, at den interdisciplinære vekselvirkning er svækket: »Dermed ophæver man universitetet.«

Konklusionen er alvorlig. Men den er også, for mig at se, forkert. Af flere grunde. Nogle af dem beror på misforståelser, som ikke alle synes at kunne tilskrives Raun Iversens besværligheder med at forstå teksten fra ord til andet. Enhver uklarhed i teksten falder naturligvis tilbage på mig, men de væsentligste besværligheder synes at bestå i at forstå, at der er forskellige måder at forstå på inden for det selvsamme

universitet. Sin imødekommenhed til trods over for det antropologiske perspektiv, foreligger der i anmeldelsen en række misforståelser, som må skyldes, at forfatter og læser ikke deler den samme opfattelse af disciplinerne antropologi, etnologi, praktisk teologi og forholdet imellem dem.

Ad 1) Raun Iversen undres over, at der ikke er *egentlige* teser i afhandlingen. Nu er der ikke nogen akademisk kontrakt, der siger, at der *ikke* må være egentlige teser i den kulturanthropologi, som jeg må siges at være inspireret af, men det hører til sjældenhederne. Egentlige teser hører hjemme i den sociologi, antropologi og alle de andre (grene af) discipliner, som tilstræber at adskille hypoteser og resultater skarpt fra hinanden og verificere teserne ved kvantitative eller på anden måde »hårde« data. I kulturanthropologien er denne adskillelse hverken et mål eller et middel. Man kan til nød tale om at være hypotesegenererende.

Ikke desto mindre dukker der en faktisk en tese, eller er det et resultat, op i *Hverdagens teologi*, formuleret mest detaljeret i det sidste kapitel *Den kulturelle konstruktion af ontologi*. Tesen er, at måder at tro på kan studeres som mellemværender mellem mennesker og mellem mennesker og verden, og at disse mellemværender kan ses som kulturelle forhold, hvorunder forskellige former for væren bliver dannet, vedligeholdt og ændret. Tesen er et forslag til videre undersøgelse i fremtidig forskning, men den kan også ses som et resultat, der er opbygget undervejs i feltarbejdet og arbejdet med feltet i lige præcis dette afsluttede forskningsprojekt.

Når det forekommer Raun Iversen, at der er så få resultater, beror det for mig at se på de forskellige metodologiske forventninger. Min hensigt med størstedelen af afhandlingen var at etablere et sprogligt univers, der kan redegøre for væsentlige (dvs. regelmæssige) dimensioner i de mange forskellige måder at tro på, som spontant ytres i det folkekirkelige felt, men som ingen steds omtales direkte, dvs. som ikke finder et metasprog, eller som ikke reflekteres åbent, kun skjult, kun indirekte, kun sporadisk. Hverken tesen eller resultatet er derved, som Raun Iversen siger, at hver især har deres egne hverdagsteologier. Det er naturligvis et udgangspunkt, at hvert menneske er et individ med en helt særlig historie, forståelse og erfaring – og derfor også kan siges at praktisere hver sin hverdagsteologi – men dér kan kulturanalysen for mig at se aldrig stoppe. Den er betinget af, at individer indgår i sociale sammenhænge. Opgaven er at identificere kulturelle betydningsmønstre, som overskrider den individuelle egenart. Raun Iversen overser i sin anmeldelse redegørelserne for hele dette niveau af regelmæssigheder i det kulturelle mønstre såsom de to primære hverdagsteologiske modeller, dvs. to mønstre af betydning, som gen-

nemtrænger hverdagsteologien i et spændingsfyldt forhold. Raun Iversen indvender dog, at den »dominerende hverdagsteologiske model« (som bl.a. indbefatter en forståelse af tro som en indre mental overbevisning og en bibeltro eller bogstavelig læsning af de bibelske tekster) næppe er dominerende »som et empirisk korrekt resultat«. Pointen er lige præcis ikke, at dette er en dominerende måde at tro på, men en dominerende måde at *forstå* tro på. Det er en pointe, som jeg i øvrigt senere har fået bekræftet igen og igen i forbindelse med foredrag over alt i landet i alle mulige forskellige kredse.

Ad 2. Den etnologiske amnesi, som Raun Iversen finder gådefuld, er indtrådt med vilje. Måske skal jeg for egen regning tilføje, at mange praktisk teologiske og kirkeligt orienterede udgivelser, derunder Raun Iversens egne, heller ikke er særligt flittigt citeret igennem afhandlingen. Dertil kommer, at jeg ikke benytter mig noget videre af, hvad vi i antropologien i dag kalder for livshistorier eller en narrativ tilgang. Der er dog viet ét kapitel til lange uddrag af hverdagsteologiske samtaler. I resten af afhandlingen er ambitionen at identificere de tværgående temaer i hverdagsteologien såsom formerne for transcendens og ritual- og embedsforståelser, belyst ved kortere citater.

Raun Iversen efterlyser i det mindste en metodekritisk kommentar til Inger-Marie Børgesens afhandling *Folk og folkekirke*, som blev antaget ved Det Teologiske Fakultet i 1990. Årsagen til fraværet er, at *Folk og Folkekirke* for mig at se ikke bringer beskrivelser eller fortolkninger på banen, som ikke i forvejen er kendt i religionssociologien og teologien eller er almindeligt forekommende i den hverdagsteologiske diskussion. Empirisk set er denne bog i modsætning til de andre, jeg behandler, ikke, med få undtagelser, blevet nævnt, citeret og omtalt i felten. Og teoretisk set er *Folk og folkekirke* for mig at se ude på en slingrekurs mellem forskellige discipliner, men ender primært som et bidrag til den sammenlignende teologi, en praktisk teologisk genre, ikke mindst i sin gentagelse af og støtte til Jørgen I. Jensens idé om den fjerne kirke.

Der er et væld af anden litteratur om det folkekirkelig felt, som på samme måde måske nok kan kaldes tværvidenskabelig, men hvor det ikke nødvendigvis er nogen dyd. I dette tilfælde, som i mange andre, resulterer det i en teologisk normativitet på bekostning af det kulturanalytiske perspektiv. Tværvidenskabelighed handler for mig at se ikke frem for alt om at blande perspektiver og skabe broer mellem discipliner. Tværvidenskabelighed handler om at anerkende andre faglige perspektiver, hvor de optræder inden for samme empiriske og analytiske felt, tage deres synsvinkel i betragtning, kombinere viden hvor det er muligt at vinde en kompleksitet ved det og fremfor alt vide, hvor man skal holde sig fra at sige noget som helst. Når jeg bemærker, at den

ser. Sådan skal det måske være, det sker for selv de bedste kulturanalyser, som holder sig til en beskrivelse af de skjulte mønstre i en praksis, såfremt praksis ellers er indgroet nok: De indfødte siger »ja, ja«, og fortsætter som om intet er hændt.

Sammenfattende. Der er ikke ét universitet med én metode, der gør alle fortolkninger direkte oversættelige mellem fagene. Man er naturligvis velkommen til at læse bøger på ens eget fags præmisser, men ikke samtidigt laste forfattere, som befinder sig andre steder på campus, for ikke at skrive på de selvsamme præmisser. Der er ét universitet med en vis bredde i teori-metode- og sagpluralismen. Jeg har valgt at præsentere et antropologisk perspektiv og samtidigt forholde mig til de andre faglige aktører i feltet og markere, hvor perspektiverne adskiller sig. Det er for mig at se at bevæge sig åbent i et komplementært opbygget tværvideenskabeligt felt uden at bygge skrøbelige broer mellem solide traditioner.

Af øvrige unøjagtigheder, der bidrager til Raun Iversens slukørede læsning, vil jeg slutteligt nævne fire.

a) Undersøgelsesfeltet består ikke af medlemmer af folkekirken. Det folkekirkelige felt udgøres af de betydningsrelationer, der opstår mellem folkekirken som institution og en hvilken som helst person. Målet har ikke været af afdække Den Danske Folkekirke som en kirkelig institution, men som en kulturel institution. Det første ligger måske en teolog mere på sinde end en antropolog.

b) I afhandlingen lægger jeg ikke skjul på, at jeg i feltarbejdet lagde vægt på samtalen, dvs. den talte, reflekterede del af hverdagens teologi. Derved kommer jeg uden tvivl til at fremhæve de mere intellektualiserede og reflekterede sider hos de interviewede. Teologien er pr. definition talt, hvorimod religionen kan være tavs og skjult. Og det er netop den kontrastvirkning mellem de skjulte betydninger og den åbenmundede teologi, som analysen drives frem af.

c) Der er ikke nogen modsætning, mellem at folkereligiøsiteten er kompleks og ikke kan reduceres til én religion, og at religion kan »sammenfattes som en kosmologi og et rituel fællesskab, der retter sig mod en transcendent andethed«. Raun Iversen antyder dette med et »ikke desto mindre«, som om religion og folkereligiøsitet var begreber på det samme analytiske niveau. Det er de ikke. Religion bruges i denne sammenhæng som en indfødt, kulturel kategori (som er sammenfaldende med religionsvidenskabens), hvorimod folkereligiøsitet er min analytiske kategori for den bredere religiøse praksis.

d) Sammenligningen med Erik A. Nielsen bog *Den skjulte gudstjeneste* forekommer mig at være af en så fri associativ art ... skjult, ikke-teolog ... at jeg ikke begriber anden sammenhæng, end at den er en

kvittering for den polemiske tone, jeg selv er skyldig i undervejs i afhandlingen. Denne skrivestrategi i modvind hviler på den forudsætning, at det netop er den sammenlignende teologi, der i flere tiår har været toneangivende og selvtilstrækkelig i beskrivelsen af det folkekirkelige felt. At den teologiske verden i høj grad selv er opmærksom på, men også fanget af denne indelukthed, skaber ikke overraskende en god opdrift.

SUMMARY

In his review of *Hverdagens teologi* («The theology of everyday life») Hans Raun Iversen argues that 1) it lacks proper theses and proper results; 2) that especially ethnological studies of relevance are ignored and 3) that oldfashioned theological ideas are promoted. This reply argues that although Raun Iversen states that he takes a positive attitude towards anthropological studies of religion, these three comments all indicate a limited understanding of the anthropological contribution to the interdisciplinary research of the religious field.

Keywords: religion – anthropology – interdisciplinary research – practical theology

Litteratur

Theologische Realenzyklopädie
Band 31. Seelenwanderung – Sprache/
Sprachwissenschaft/Sprachphiloso-
phie. Berlin: De Gruyter 2000. 823 s.
Pris (subskr. Indb. DM 402.

Ved hvert nyt bind er det for anmelderen som at stå foran et velforsynet tag-selv-bord, hvor kun appetitten sætter grænser. Der er denne gang praktisk taget ingen direkte bibelvidenskabelige artikler; undtagelserne er apokryfen Siraks Bog og pseudepigrafen Sibyllinske Bøger samt naturligvis mindre artikler om person som fx Simon Bar Kokba og Simon Mager. Jeg har derfor valgt at forsøge at udvide min horisont ved at læse om det, der ikke umiddelbart ligger mig nær. Fx den afsluttende behandling af Sprache etc. Den er opdelt i syv afsnit, hvor det indledende om sprogfilosofi er givende i sin essayistiske fremstilling. Forfatteren, Erich Heintel, er, som det også fremgår af litteraturfortegnelsen, helbefaren i emnet. Et kort stykke om emnet «religionsgeschichtlich» betragtet er for summarisk. Afsnittene om hhv. GT og GT er lagt i hænderne på Wolfgang Schenk og i deres indforståethed og ophobning af fagtermer alt andet end læservenlige. For NT's vedkommende fylder bibliografien tilmed næsten lige så meget som fremstillingen. Til gengæld er behandlingen under overskriften Judentum spændende og givtig (Joseph Dan). Det gælder fx den betragtning, at zionismens genoplivelse af hebraisk som et levende sprog på en måde betød, at det blev »vollständig verchristlicht«: »die 'Normalisierung' des jüdische Volkes, die der Zionismus anstrebte und auch erreichte, hat sich, was die Vorstellung von der

Sprache anbelangt, als Verchristlichung herausgestellt«. Instruktiv er desuden den systematisk-teologiske del (Günther Bader), mens den praktisk-teologiske igen bliver for kort og stikordsagtig-indforstået (Bernd Beuscher).

Har man fået vakt interesse for sproget, kan man tidligere i bindet læse lidt over tredive sider om semiotik under de tre overskrifter: religionsfilosofisk og systematisk teologisk, filosofisk linguistisk og praktisk-teologisk. Der er tale om en udmærket indføring. Og man kan gå videre i samme boldgade og læse en artikel om et begreb/ord, der ikke rigtig har et side-stykke på dansk, nemlig »Sinn/Sinnfrage«, som ifølge Gyldendals Røde har ikke mindre end 10 betydninger. Det tyske ords etymologi, som vi undervejs får oplyst hele to gange, er noget med »reisen, streben, gehen«. På dansk optræder det i dag nærmest kun i »sindbillede«. Ellers må det gengives med mening. Behandlingen er opdelt i samme tre rubrikker.

Det er glædeligt og rimeligt, at det er blevet til en artikel om N.H. Søre (1895-1978), udmærket skrevet af Svend Andersen. Det er så også eneste danske bidrag til bindet. Hvor Nathan Söderblom, som behandles umiddelbart forud, får tre sider tekst (+ næsten to sider bibliografi), får Søre to sider i alt. At han var en fornem og selvstændig repræsentant for dialektisk teologi samt en varm fortaler for en usus tertius legis i en tid, hvor den øvrige toneangivende teologi ikke havde meget sans for kristelig etik, bør sikre ham en plads i teologihistorien. Det kan undre, at Bent Hahns værdifulde nekrolog i Universitetets årbog samt Jørgen I. Jensens fine artikel i dette tids-

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 2001

Redaktion:

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

64. årgang
2001

Forlaget ANIS, Frederiksberg

Indhold

Afhandlinger

Pernille Carstens, Mellem tavshed og sang. Hvad er der blevet af den kultiske tolkning af de gammeltestamentlige salmer?	97
Bodil Ejrnæs, »Den lille Bibel« — træk af de gammeltestamentlige Salmers receptionshistorie	161
Henrik Vase Frandsen, Teologien og metafysikken – om Jean-Luc Marion	262
Jesper Hyldahl, »Gnosticisme« eller »Gnosis«? Overvejelser over en vanskelig forskningsterminologi	111
Hans Raun Iversen, Den skjulte religion	295
Steinar Moe, »Kristus åpenbart i kjød«. Kristologien i Den kristelige menighet. Et bidrag til konfesjonskunnskap	213
Jesper Tang Nielsen, Den johannæiske eskatologi — anmeldelse af Jörg Freys trebindsvæk	63
Kirsten Nielsen, Den fortærende ild. Religionsvidenskabelig disputats med teologiske perspektiver	176
Carsten Pallesen, Objectum fidei — Luthers nadverlære i systemteoretisk belysning	16
Anders Klostergaard Petersen, Fønix mellem tradition og nybrud	189
Allan Rosengren Petersen, Parallelismer i Det Gamle Testamente ...	1
J.J. Brusén Rasmussen, Henrik d. 8.'s nationalkirkelige reformation.....	241
Thomas Reinholdt Rasmussen, Disputatio Heidelbergae habita..	130
Bent Rosendal, Hvordan er Gud? »Egenskabslæren« i dansk dogmatik siden Martensen — og Det Gamle Testamente	45
Cecilie Rubow, Forventningen på campus — et svar til Hans Raun Iversens anmeldelse af <i>Hverdagens teologi</i>	304
John Strange, Bibelsk Arkæologi og Bibelsk Teologi	81

Litteratur

Jakob Balling (red.), <i>Kirken og Europa</i> . 2000 (Hans Raun Iversen)	152
Axel Bolvig, <i>Kalkmalerier i Danmark</i> . 1999 (Martin Schwarz Lausten)	78
Delbert Burkett, <i>The Son of Man Debate</i> . 1999 (Mogens Müller)	74
Samuel Byrskog, <i>Story as History — History as Story</i> . 2000 (Mogens Müller)	149
Jens Christensen, <i>Pseudo-Filon</i> . 2000 (Mogens Müller) ...	232
Pil Dahlerup, <i>Dansk litteratur. Middelalder. Bd. 1 Religiøs litteratur. Bd. 2 Verdslig litteratur</i> . 1998 (Martin Schwarz Lausten)	237
Beate Ego, Armin Lange & Peter Pilhofer (ed.), <i>Gemeinde ohne Tempel</i> . 1999 (Anders Klostergaard Petersen)	145
Kim Esmark & Brian Mcguire, <i>Europa 1000-1300. Europa i et årtusind 1</i> . 1999. Håkan Arvidsson & Tove Elisabeth Kruse, <i>Europa 1300-1600. Europa i et årtusind 2</i> . 1999 (Martin Schwarz Lausten)	235
Wilhelm Gräb (Hg.), <i>Religion als Thema der Theologie</i> . 1999 (Jacob Holm).....	154
Niels Henrik Gregersen, Willem B. Drees and Ulf Görman (eds.), <i>The Human Person in Science and Theology</i> . 2000 (Mickey Gjerris) ..	156
Marguerite Harl m.fl. (ed.), <i>La Bible d'Alexandrie 23.4-9</i> . 1999 (Mogens Müller)	74
Hans Hübner, <i>Die Weisheit Salomos</i> . 2000 (Mogens Müller)	231
Bas M.F. van Iersel, <i>Mark. A Reader-Response Commentary</i> . 1998 (Geert Hallböck)	148
Per Ingesmann m.fl. (red.), <i>Middelalderens Danmark</i> . 1999 (Martin Schwarz Lausten)	76
Jens Christian Bach Iversen m.fl. (red.), <i>Kirken og det civile samfund</i> (Hans Raun Iversen)	157
Hans-Christian Kammler, <i>Christologie und Eschatologie</i> . 2000 (Jesper Tang Nielsen)	233
Tim Knudsen (red.), <i>Den nordiske protestantisme og velfærdsstaten</i> . 2000 (Hans Raun Iversen)	239
Tyge Krogh, <i>Oplysningstiden og det magiske</i> . 2000 (Henrik Stevnsborg)	151

Martin Schwarz Lausten, <i>De fromme og jøderne</i> . 2000 (Mogens Müller)	79
Carter Lindberg, <i>The European Reformations Sourcebook</i> . 2000 (Martin Schwarz Lausten)	150
Martin Luther, <i>Studieausgabe</i> 4-6. 1987, 1992, 1999 (Martin Schwarz Lausten)	238
Ulrich Mell (udg.), <i>Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999</i> . 1999 (Sigfred Pedersen)	311
Rainer Metzner, <i>Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium</i> . 2000 (Jesper Tang Nielsen)	234
Manfred L. Pirner, <i>Musik und Religion in der Schule</i> . 1999 (Jørgen Lekfelt)	157
Jean Porter, <i>Natural & Divine Law</i> . 1999 (Ulrich B. Nissen)	153
Heinz Schreckenberg, <i>Christliche Adversus-Judaeos-Bilder</i> . 1999 (Martin Schwarz Lausten)	316
James M. Starr, <i>Sharers in Divine Nature</i> . 2000 (Anders-Christian Jacobsen)	312
Peter Stuhlmacher, <i>Biblische Theologie</i> Band 2. 1999 (Mogens Müller)	75
<i>Theologische Realenzyklopädie</i> . Band 31. 2000 (Mogens Müller)	310
Lars Thunberg, <i>Människan & Kosmos</i> . 1999 (Anders-Christian Jacobsen)	314
Daniel Wanke, <i>Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon</i> . 2000 (Anders-Christian Jacobsen)	313
Jostein Ådna, <i>Jesu Stellung zum Tempel</i> . 2000 (Mogens Müller)	146

skrift (DTT 59 (1996) s, 81-105) i anledning af hundredeåret ikke er medtaget i bibliografien.

Opdateringen i forhold til RE³ kommer i dette bind, foruden i de to stikord, der omkranser bindet, til udtryk i artikler om fx seksualitet, socialvidenskaber og sport. Af længere artikler kan i øvrigt nævnes Seelsorge og Sonntag. Dette bind er som de mange foregående i sig selv en begrundelse for encyklopædi-genren, som giver mulighed for at bringe opdateret, akkumuleret eksakt viden samt relativt kortfattede evaluerende oversigter over status quaestionis med hensyn til grundlæggende begreber og problemstillinger. Sammenligningen med RE³ viser her ikke mindst, hvordan »teologi« i dag i langt højere grad end tidligere lader sig definere som et perspektiv i snart sagt alle spørgsmål.

Mogens Müller

U. Mell (udg.):

Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher (B.ZNW 103), W. de Gruyter, Berlin- New York 1999, 293 sider.

Den snævre forfatterkreds skæmmer udgivelsen: bortset fra Hans Weder fra Zürich rummer den alene tyske (og evangeliske?) bidrag. Og i konflikt med bogens titel behandler sidste artikel ved J.-C. Kaiser rent biografisk Adolf Jülichers til tider intrikate position som tysk professor i årene 1888-1923. Den forskningshistoriske betydning og rækkevidde af det jubilerende storværk »Die Gleichnisreden Jesu, I-II«, rækker lykkeligvis langt videre; og værket fremstår fortsat som den mest komplette bearbejdelse af det nt. lignelsesstof.

Dette forhold skal dog ikke forklejne, at udgivelsen indeholder en række bidrag, der fremover vil indgå i den almene lignelsesforskning. Det gælder således K. Erlemanns oversigt over debatten omkring Jülichers synspunkter, der munder ud i den betragtning, at den fremførte kritik i højere grad har reflekteret forbi Jülicher end overvundet ham. Jülichers synspunkter vil øve indflydelse også i det 21. århundrede.

Det gælder endvidere S. Alkiers drøftelse af Jülichers stærkt omdiskuterede anvendelse af Aristoteles' retorik og poetik. Især E. Jüngel har anfægtet hans lignelsesteoretiske sondring mellem billeddel og sagdel som det essentielle i lignelsesdannelsen. Den aristoteliske bestemmelse af lignelsens funktion som retorisk argumentation skal være ensbetydende med inddragelse af en aristotelisk logik med dens *analogia entis*-tænkning, der strider mod Jesu lignelsesforkyndelse. Heroverfor er det Alkiers synspunkt, at det overordnede sigte med denne sondring hos Jülicher var at nå frem til at kunne skelne mellem Jesu mundtlige forkyndelse i oprindelige lignelser og de synoptiske evangelisters skriftlige fremstilling af dem i deres sekundære allegoriske tolkning. Denne drivende interesse for det oprindelige havde Jülicher ikke fra Aristoteles med en anden metaforforståelse (selv om denne kan citeres til illustration), men fra sin egen samtids historiefilosofi (W. Harnisch). Ligesom H.G. Klemm har påvist, at Jülichers parabel-definition skal føres tilbage til Lessing og Herder. Fra Aristoteles hidrører til gengæld selve tanken om lignelsen som retorisk argumentation (men uden metafysikken).

Det forløbne århundrede har i første række vendt op og ned på Jülichers for-

ståelse af sammenligningen som egentlig tale og metaforen som uegentlig tale. I videreførelse af E. Jünger har navnlig H. Weder udviklet forståelsen for, at al religiøs tale nødvendigvis må være billedtale. Metaforen repræsenterer med andre ord den egentlige tale. En sondring mellem sagdel og billeddel lader sig alene opretholde i den forstand, at det guddommelige ord (Gudsriget) ikke er identisk med det metaforiske udsagn. Men Gudsrigets hemmelighed har mennesket kun adgang til gennem det metaforiske udsagn. Hvor sammenligningen som udtryk for en argumentativ kraft har en didaktisk funktion: at give det allerede erkendte en overbevisende udformning, dér har metaforen til forskel en erkendelsesmæssig funktion: at formidle ny indsigt. Til illustration analyserer H. Weder fortællingen om børnene på torvet.

Jülicher inddelte lignelsestoffet ikke alene i lignelser og parabler, men også i eksempel-fortællinger. Fra denne tredje gruppe har U. Mell påtaget sig at analysere fortællingen om den barmhjertige samaritaner – som en oprindelig Jesus-lignelse afgrænset til Luk. 10,30-35. Præsten og levitten repræsenterer ikke den officielle jødedom (Jülicher), men derimod Jerusalem-templets præsteskab i dets mangeårige konflikt med de ligeledes Jahve-troende samaritanere på Garizim. Idemæssigt er fortællingen konciperet over Job-fortællingen. Der var således oprindelig tale om en intern jødisk belæring omkring Guds-tanke og Guds-tro.

De øvrige bidragydere er F. Vouga – J. Becker – S. Petersen – I. Baldermann – P. Lampe – E. Reinmuth.

Sigfred Pedersen

James M. Starr

Sharers in Divine Nature. 2 Peter 1:4 in Its Hellenistic Context

Coniectanea Biblica, New Testament Series 33, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2000, Pris: 246,00 SEK

J.M. Starr undersøger et bestemt udsagn fra 2 Pet 1:4, hvor brevets forfatter stiller modtagerne i udsigt, at de gennem erkendelsen af Kristus kan *få del i den guddommelige natur* og derved slippe fri af forgængeligheden. Dette udsagns ordlyd er ifølge Starr enestående i den bibelske kanon. Derfor stiller han sig den opgave at undersøge, om der findes indholdsmæssige paralleller i den nytestamentlige og hellenistiske kontekst, der kan kaste lys over udsagnet.

Før de konkrete tekstanalyser indledes, redegør Starr imidlertid for de kriterier han lægger til grund for sine undersøgelser af paralleller til 2 Pet 1:4. Kapitlet indeholder en redegørelse for, hvordan forholdet mellem det nytestamentlige materiale og det komparative hellenistiske materiale har været forstået i det 20. århundredes nytestamentlige forskning. I forlængelse heraf gør Starr det klart, at hans hensigt med at undersøge det komparative materiale ikke består i at på- eller afvise historisk kontakt mellem forfatteren til 2 Pet og andre nytestamentlige eller hellenistiske forfattere, men derimod i at undersøge om og i givet fald hvordan 2 Pet er præget af den kulturelle og sociale situation, der kommer til udtryk i udvalgte nytestamentlige og hellenistiske værker.

Ifølge Starr er en troværdig sammenligning mellem 2 Pet og det komparative materiale imidlertid afhængig af, at 2 Pet som udgangspunkt læses på sine egne betingelser. Derfor

består hans undersøgelse af tre dele: 1) En undersøgelse af 2 Pet 1:1-11, hvori det udsagn, han vil undersøge, indgår. 2) En undersøgelse af det komparative materiale. 3) En fornyet analyse af 2 Pet 1:1-11 på baggrund af de indsigter, der er vundet i undersøgelsens anden del. Denne fremgangsmåde er ikke indlysende fordelagtig. Man må spørge, om det er muligt, at analysere en given tekst *på dens egne præmisser*? Er konteksten ikke altid allerede medinddraget?

Starrs komparative analyser munder ud i den konklusion, at forestillingen i 2 Pet 1:4 om, at de kristne gennem erkendelse af Kristus kan opnå delagtighed i den guddommelige natur, trækker på en i hellenismen almen udbredt idé, men at relationen til det paulinske brevkorpus er mere direkte. Dette er i hovedtrækkene det magre udbytte af undersøgelse af det komparative materiale og af applikationen af disse undersøgelses resultater på 2 Pet 1:4. Starrs undersøgelse fremstår dermed som endnu et eksempel på, at denne type komparative undersøgelser kun medfører en ganske ringe progression i forståelsen af den tekst eller idé, som undersøgelsen vil kaste lys over. Hvis komparative undersøgelser skal være nyttige, må de nå længere end til at fastslå, at der i den samme kulturelle og historiske epoke er flere, der siger nogenlunde det samme. Skønt denne undersøgelse ikke bidrager til en overordnet forståelse af menneskets delagtighed i den guddommelige natur, bringer den dog immer væk interessante oplysninger om, hvad Paulus, Filon, Plutark og andre har sagt herom.

Anders-Christian Jacobsen

Daniel Wanke

Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, band 99, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2000, 500 s., DM 228,-

D. Wanke tager udgangspunkt i det tilsyneladende paradoks, at Irenæus både hævder, at gnostikerne tilslutter sig bekendelsen til Kristus som korsfæstet og samtidig fordømmer dem som kættere; hvordan kan han på én gang være enig med gnostikerne om det mest centrale i den kristne bekendelse og samtidig beskyldte dem for kætteri? Wankes udgangspunkt er altså sondringen mellem ortodoksi og heterodoksi, der i 2. årh. antog stadig skarper konturer gennem kirkefædrenes antignostiske polemik. Dette teologi- og dogmehistorisk set meget vigtige problemfelt belyser Wanke gennem en konkret undersøgelse af henholdsvis gnostikernes og Irenæus' tolkning af korset og korsbegivenheden.

Skønt Wanke har sat sig som mål at undersøge *das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon*, tager hans undersøgelse fra begyndelsen form som en omfattende gennemgang først af især den valentiniansk-ptolemæiske gnosticismes kosmologi og soteriologi og dernæst af alle væsentlige aspekter af Irenæus' skabelseslære og frelseshistoriske teologi. Ved første øjekast ser det derfor ud, som om Wankes bog ubegrundet svulmer op og breder sig langt ud over de af ham selv fastsatte grænser. Der er imidlertid til dels tale om et velbegrundet vokseværk: Det er ikke muligt at redegøre for et enkelt element i Irenæus' teologi uden at gøre rede for den frelseshistoriske sammenhæng, som det indgår i. Dette gør

sig ifølge Wanke specielt gældende for korsbegivenheden. Det er således helt fundamentalt i Irenæus' teologi, at frelsen forstås som genoprettelse og fuldendelse Guds gode skaberværk. Irenæus' teologiske pointe er netop denne enhed af skabelse, frelse og fuldendelse og mellem Skaber, Frelser og Fuldender. Denne pointe er direkte vendt mod gnostikernes dualismer og opsplittings: Ifølge dem er Skaberen og Frelseren, det skabte og det forløste ikke det samme. Svaret på D. Wankes indledende spørgsmål om, hvorfor Irenæus forkætrere gnostikerne, når de trods alt fastholder *das Kreuz Christi*, er, som Wanke gang på gang gentager, at gnostikerne nok fastholder korsbegivenheden, men for dem er Skaberen og Forløseren ikke den samme, ligesom det skabte og det forløste heller ikke er det samme. Irenæus forstår altså korsbegivenheden helt anderledes end gnostikerne. Forskellen mellem ortodoksi og hæresi er således ikke et spørgsmål om kors eller ikke kors, men derimod et spørgsmål om tolkningen af korsbegivenheden. For at nå til denne konklusion må man, som Wanke ganske rigtigt ser, både inddrage skabelseslæren, kosmologien og hele den frelseshistoriske teologi. I praksis kunne Wanke måske have undladt redegørelsen for Irenæus' syn på frelsesplanens videreførelse i kirken efter Jesu død og opstandelse. Så var bogen kun blevet på godt 400 sider i stedet for de 500 sider, som nu er blevet resultatet. Den tunge tyske grundighed, som sammen med materialets beskaffenhed er årsag til bogens store omfang, kommer dog læseren til gode i form af en detaljerighed, der kan øses af i mange sammenhænge.

Wankes bog må altså betragtes som vægtig i mere end én forstand: For det første, fordi den er blevet mere om-

fangsrig end strengt nødvendig. Og for det andet fordi den indeholder et vægtigt bidrag dels til forståelsen af sondringen mellem heterodoksi og ortodoksi i det 2. årh. og dels til belysning af Irenæus' tolkning af korset og korsbegivenheden. Wanke bidrager ikke med megen ny viden, men han samler den eksisterende viden sammen og belyser det kendte fra en vinkel, som ikke ofte benyttes, nemlig korsbegivenheden, der ofte i Irenæus-forskningen står i skyggen af den irenæiske inkarnationstanke, der danner centrum i forbindelse med rekapitulationslæren.

Anders-Christian Jacobsen

Lars Thunberg

Människan & Kosmos. Maximos

Bekännarens teologiska vision

Artos Bokförlag, Skellefteå 1999. Pris 217,00 sv.kr.

Maximos Bekenderens (580-662) teologi er grundlæggende præget af hans forsøg på at fastholde og nyformulere den kalkedonensiske teologi. Det kommer bla. til udtryk i hans teologiske og kirkepolitiske kamp mod monothetismen. Denne ambition om at fastholde den kalkedonensiske kristologi anliggende bestemmer hans teologi indefra. L. Thunberg viser på en interessant måde, hvordan den kalkedonensiske nerve i Maximos' teologi kommer til udtryk i en bestemt forestilling - den *theandriske dimension* -, som spiller en fundamental rolle i stort set alle sammenhænge i hans teologi. Den theandriske dimension kan med Thunbergs egne ord defineres som »hans [Maximos'] favorituttryck för den gudomligt-mänskliga ömsesidigheten i handling« (s. 69). Den theandriske dimension er altså det gensi-

dige kommunikative forhold mellem det guddommelige og det menneskelige, der skaber en tæt enhed mellem de to dimensioner, uden at de dog smelter sammen. Dermed er den kalkedonensiske pointe bevaret og nyformuleret. Denne theandriske dimension kommer naturligvis stærkest til udtryk i den inkarnerede Kristus selv, men den gennemsyrlig også mennesket og kirken forstået som Kristi legeme, ja hele kosmos. Maximos' tanker om denne theandriske dimension kan måske bedst illustreres vha. hans beskrivelser af forholdet mellem Gud og menneske. Ifølge Maximos er mennesket skabt i Guds billede. Det er Maximos naturligvis langt fra ene om at mene, men han udfolder tanken på en særegen måde på grund af sine forestillinger om den theandriske dimension. Netop gensidigheden mellem Gud og menneske udtrykkes i forestillingen om menneskets gudbilledlighed. Der er ifølge Maximos en ontologisk gensidighed mellem billedet og afbilledet, ligesom der er en eksistentiel gensidighed, der udtrykker sig deri, at både Gud og menneske er villige til at bevæge sig mod hinanden. Guds bevægelse imod mennesket udtrykker sig stærkest i inkarnationen, mens menneskets bevægelse mod Gud er en bevægelse mod guddommeliggørelse. Denne guddommeliggørelse er ifølge Maximos resultatet af en bevægelse mod stadig højere niveauer af dyd og erkendelse, der kulminerer i den ekstatiske kærlighed, hvor mennesket trænger ind i Gud og bliver alt det, som Gud er. Menneskets guddommeliggørelse er altså fuldendelsen af den theandriske dimension. Men hele bevægelsen mod fuldendelsen har fra sin begyndelse i skabelsen haft theandrisk

karakter, idet hvert skridt i processen er et udtryk for Guds inkarnation i mennesket og i kosmos. Det er endvidere vigtigt at fastholde, at menneskets guddommeliggørelse ifølge Maximos ikke medfører en ontologisk forening af Gud og menneske. Hvis det var tilfældet, ville der være tale om et brud med Kalkedons definitioner, der jo netop fastslår, at naturernes egenart bevares i den hypostatisk forening. På denne baggrund kan man sammenfattende sige, at Maximos' teologi er et udtryk for, at Kalkedons kristologiske definitioner tages i brug i et bredere soteriologisk og endda kosmologisk perspektiv.

Ved hjælp af fokuseringen på den theandriske dimension lykkes det for Thunberg at give et samlet og sammenhængende billede af grundstrukturen i Maximos' teologi. Hvis jeg har ret i, at det kalkedonensisk-theandriske perspektiv kan betragtes og af Thunberg bliver betragtet som ledetråden i Maximos' teologi, forstår jeg imidlertid ikke, at den theandriske dimension først gennemgås tematisk i kapitel 4. Det ville have lettet forståelsen, hvis dette tema var blevet introduceret grundigt fra begyndelsen. Thunbergs Maximos-bog er lærd. Det er tydeligt, at Thunberg har beskæftiget sig indgående med Maximos' teologi. Til tider medfører det, at fremstillingen bliver så sammentrængt, at forståelsen vanskeliggøres. Det rækker dog ikke ved helhedsindtrykket af, at bogen er en gedigen, velfunderet og anvendelig introduktion til Maximos' teologi.

Anders-Christian Jacobsen

Heinz Schreckenberg:

Christliche Adversus-Judaeos-Bilder
Das Alte und Neue Testament im
Spiegel der christlichen Kunst.
(Europäische Hochschulschriften,
Reihe 23, Theologie, Bd. 650). Peter
Lang Europäischer Verlag der Wis-
senschaften, Frankfurt a.M. 1999. 469
s. , 411 illustrationer. DM 128.-

Dette billedværk kan betragtes som et supplement til forfatterens tre-bindsværk *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte 1994-97* (se DTT 4/1998, 326), men kan også bruges som en selvstændig kildesamling til ovennævnte tema. Gennem en række eksempler fra antikken til det 20. årh. vil forf. kaste lys over forudsætningerne for og indholdet af de kunstneriske frembringelser, som afspejler de kristnes holdninger til jødedom og jøder. I et indledende kapitel beskæftiger han sig med nogle af de overordnede emner, kirkens selvforståelse, forholdet mellem GT og NT, den typologiske billedtradition, billedernes formodede indtryk på tilskuerne o.a.

De godt 400 illustrationer er anbragt kronologisk efter udarbejdelsestidspunktet, og i ledsagende tekster beskrives og analyseres motiverne. Tilmed er disse ledsagetekster forsynet med henvisninger til forskningslitteratur specielt om dette motiv. Der indledes med en gengivelse af Vespasians kobbermønt til minde om Jerusalems fald i år 70, forsynet med indskriften *Judaea capta*. Derpå følger eksempler fra kalkmalerier, træsnit, kobberstik, glasmosaikker, emaljebilleder, vægmosaikker, miniaturer. Også eksempler fra genstande som f.eks. relikviagemmer og hostieæsker meddeles. Det sidste eksempel er en gengivelse af en mosaik i benediktinerabbediet Maria

Laach ved Koblenz, som viser det kendte *Ecclesia/synagoga*-billede. Synagoga-kvinden, som er blindet, holder et tekstbånd, som fortæller, at det efter jødisk lov var korrekt at lade Jesus henrette. Mosaikken er fremstillet i 1912.

Bogen er forsynet med en særdeles omfattende litteraturliste, registre og en nyttig »håndbog«, som kortfattet oplyser om de centrale begreber som f. jødedragter, antikrist, jødemission, ritualmordlegenderne osv.

I mange sammenhænge har disse kunstneriske frembringelser med anti-jødiske motiver haft større virkninger end de skrevne anti-jødiske tekster, både fordi sanseindtrykket var stærkere og fordi det store flertal i ældre tider som bekendt var analfabeter. Kristnes anti-jødiske holdninger er her skåret ned til letfattelige billeder uden nuancer eller diskussioner. De gengiver ligesom de utallige anti-jødiske tekster kirkens forhånelser og fordømmelse af jøderne både plumt og mere raffineret. I indledningen trækker forf. linien op til Holocaust. Han erkender ganske vist, at der også i historiens løb har været mange eksempler på kristen næstekærlighed og indgreb fra kirkelige og verdslige myndigheders side imod jødeforfølgelser, men lægger ikke skjul på den kristne kirkes tunge ansvar, både indirekte gennem sin tavshed og direkte gennem forkyndelse og mere eller mindre officielle udtalelser.

Martin Schwarz Lausten