

dansk teologisk tidskrift

4
09

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

Kristendommen og religionerne

ROBERT W. JENSON

Jean Calvin (1509-1564)

– i 500-året for hans fødsel

NINNA JØRGENSEN

Jeg tror for at elske

THOMAS EMIL HORNEMAN-THIELCKE

Tre slags panteisme:

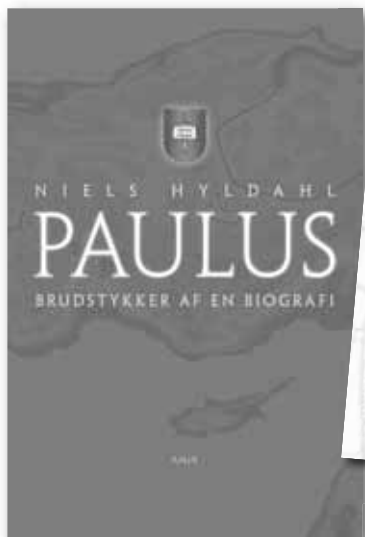
et forsøg på en begrebsafklaring

NIELS HENRIK GREGERSEN

Eskatologiens udvikling hos den historiske Jesus

GERD THEISSEN

Anmeldelser om dansk Jesu-liv-litteratur, jøder i København, Theodor Kaftan og religionskritik



Sædvanligvis har man baseret viden om apostlen Paulus på beskrivelserne i Apostlenes Gerninger, mens Paulus' egne breve blev lagt til side. I denne bog gør Niels Hyldahl op med denne tilgang og påviser, at hvad Paulus angår, er og bliver hans breve de vigtigste kilder til viden om Paulus' liv og tænkning. Niels Hyldahl forsøger i en alment forståelig form at skrive en biografi om apostlen Paulus.

NIELS HYLDAHL: **PAULUS**
BRUDSTYKKER AF EN BIOGRAFI

160 SIDER – KR. **189,-**

Har religionen en funktion i nutidens vestlige samfund? Har religiøs tale og kommunikation overhovedet en samfundsmæssig rolle at spille – og i bekræftende fald hvilken? Hvad betyder forandringer i samfundet for religionens måde at kommunikere på? Og hvad er forholdet mellem religion og samfundets offentlige forum par excellence: massemedierne? Disse spørgsmål og flere til tages op i denne bog.

INGER LUNDAGER:
RELIGIØS OG TEOLOGISK
KOMMUNIKATION

362 SIDER – KR. **299,-**

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

Forlaget
ANIS

Hos boghandleren eller www.anis.dk

Kristendommen og religionerne¹

Professor Dr. Robert W. Jenson

Abstract: In the present article, Robert W. Jenson argues against the commonly used simile that all religions are only different paths leading to the top of the same mountain. Instead, it is suggested that religions should be seen as different mountains with many similar paths. From this simile, and from the Church's founding message, it follows that the conversation between the church and the religions must be one of mission. In the course of the article Jenson discusses the relationship between reason and revelation, explains the relevance of the incarnation, and reflects upon the prospects and difficulties of Christian conversation with Islam.

Key words: Faith – inter-religious conversation – Islam – mission – reason and revelation – theology of religions

I

Der er et billede, der ofte anvendes for at illustrere sammenhængen mellem "religionerne": religion er som et bjerg med forskellige veje, der alle fører opad. Men selvom vejene så sandelig er mangfoldige, må de alle nødvendigvis nå den samme bjergtop.

Dette billede forekommer mig simpelthen at være fuldstændig forkert. Først og fremmest er religion ikke en entitet, som et bjerg kan være et billede på. "Religion" er en betegnelse for en klasse, som moderniteten har skabt for alle mulige forskellige fænomener, som den fandt det bekvemt at slå sammen i én gruppe. Denne fremgangsmåde er i sig selv problematisk. Og uanset om en sådan klassifikation er rimelig eller ej, så er det, der får os til at opfinde denne klasse, så afgjort ikke, at alle vejene har det samme *endemål*, hvad der, så vidt vi ved, ikke er tilfældet. Det er snarere *vejenes* sammenlignelighed, der ligger til grund for denne klassifikation.

Derfor ville et mere rammende billede være noget i denne retning: der er mange forskellige bjerge, som mennesket kan bestige, hvert

1. Oprindeligt holdt som foredrag torsdag den 24. september 2009 i Kældercafeen, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.

med sin unikke top. Men de aktiviteter, der konstituerer vejene op ad nogle af disse bjerge – bøn, meditation, ofringer, sakramentale handlinger, tekstlæsning osv. – er ofte temmelig lig hinanden. Det betyder imidlertid ikke, at hver enkelt såkaldt “religion” ikke har sine egne unikke praksisser; men *overlappene* mellem disse praksisser er måske lige netop tilstrækkelige til at retfærdiggøre vores konstruktion af klassifikationen – lidt ligesom Wittgensteins billede af et stykke reb, hvis enkelte delstykker ikke i sig selv når fra den ene ende til den anden, men som alligevel udgør ét helt reb.

Således opfatter for eksempel buddhismen toppen af sit bjerg som den totale udslettelse af al personlighed, mens kristendommen opfatter toppen af sit bjerg som personlighedens evige virkeliggørelse i en tre-personal Gud. Taget for pålydende er disse uden tvivl forskellige bjergtoppe. Hvis nogle teoretikere ikke desto mindre stadig vil fastholde, at buddhismen og kristendommen *må* nå til en eller anden – i så fald komplet ubeskrivelig – fælles bjergtop, et endemål, som ingen af de mennesker, der faktisk bestiger bjergene, har for øje, er det ikke udtryk for andet end ren og skær ideologi, dvs. en påstand, som alene understøttes af en forudgående insisteren på, at sådan *må* og skal det være.

I realiteten er der mange bjerge. Disse bjerge, i det mindste nogle af dem, er endda udstyret med talrige veje; i en kristen jargon kunne vi kalde dem “spiritualiteter”, ifølge buddhistisk terminologi hedder de “fartøjer”, osv. Men der findes ikke et enkelt bjerg, som alle veje fører opad.

I forhold til nærværende emne er den umiddelbare konsekvens af ovenstående analyse følgende: enhver religions forhold til de øvrige religioner må være unik for den pågældende religion. Hvis vi presser vores billede endnu en gang og forestiller os et kort med prikker, der hver markerer et bjerg – som vi så vælger at kalde “religioner” – så vil relationen mellem hvert bjerg og de øvrige af geometrisk nødvendighed være unik; og at bevæge sig fra vejen op af ét af bjergene til vejen op af et andet vil indebære en flyvetur, der er forskellig i forhold til turen fra hvert af de øvrige bjerge. Og med det, tror jeg, at vi skal lade billedet ligge i denne omgang.

Men hvad er så kristendommens særegne relation til andre religioner? Jeg vil forslå følgende: den er bestemt af to specifikke væsenstræk ved troen. Det ene: kristendommen er en missionerende religion, ja, dens bestandighed er identisk med selve missionen. Netop her svigter bjergbilledet os, i begge dets versioner. Det andet: kristendommen kan ikke antage, at dens Herre har ladet visse af sine skabninger være uden nogen form for vidnesbyrd om hans herlighed. Jeg vil se nærmere på disse to bestemmelser og i nævnte rækkefølge.

II

Det der gør en kristen til kristen, er ikke – i hvert fald hvis vi konsulterer Det Nye Testamente – en bestemt religiøs oplevelse eller en moralsk grundindstilling eller en verdensanskuelse – selvom alt dette med tiden vil gøre sig gældende. Hvad der gør en kristen til kristen, er at have mødt en eller anden, der forkynnder et budskab – nemlig at Israels Gud har oprejst sin tjener Jesus fra de døde – og derpå at handle ud fra en overbevisning om, at dette er sandt.

Hvis Israels Gud virkelig har oprejst Jesus, hvis den opstandelse, som Israels sidste profeter forkyndte, er begyndt, så er dette en afgørende og vidunderlig sandhed om den virkelighed, alle personer lever i. Hvis vi kender denne sandhed og alligevel vælger at holde den for os selv, er vi ganske enkelt frygteligt selviske personer. Den kristne mission behøver ingen videre årsag eller begrundelse. Peter er nødt til at fortælle Portia om Jesus og hans opstandelse, og hvis Portia tror det, er hun nødt til at fortælle det til Hussein og så videre. Og således opstår det fællesskab bestående af Peter og Portia og Hussein og så videre, som vi kalder kirken. Med jævne mellemrum støder man på aktivister, der hævder, at kirken simpelthen *er* en mission. På grund af deres sædvanlige fremtoning og de følelsesmæssige hæmninger, der skyldes mine norske aner, så gør den slags mennesker mig som regel utilpas, men de har ret.

Siden dens begyndelse har kirken overvundet enhver kulturel og historisk forhindring, den er stødt på. Og det har den gjort, fordi den var nødt til det, slet og ret for at være sig selv. For kirken er græsset – for at bruge en almindelig talemåde – altid grønnere på den anden side af en eller anden kulturel eller tidslig hæk. Eller måske rettere, høsten er altid bedre. Derfor invaderede de troende straks, i den ene retning, den almindelige senantikke middelhavskultur og spredte sig med ufattelig hastighed, i den anden retning, ud over Mesopotamien og Persien. Og da den senantikke middelhavskultur kollapsede rundt om kirken, og dermed stillede den overfor en historisk snarere end en kulturel hæk, så sprang den også over denne forhindring og skabte en ny kultur oven på ruinerne af den gamle.

Når nu missionen trænger ind i en eller anden ny kultur eller ind i en ny epoke i en indtil da velkonsolideret kultur, finder den aldrig denne nye arena religiøst, moralsk eller metafysisk ubeboet. Den vil allerede være optaget af nogle guder og af nogle dermed overensstemmende moralkodekser og metafysiske forudsætninger. Og de, der tilbyder disse guder og følger den pågældende moral, vil i de kristnes påstande om Kristus finde meget, der vil slå dem med forundring, og endda meget, der vil forarge dem. Da missionen langt om længe nåe-

de vores nordlige egne, var vores forfædre ikke synderlig ivrige efter at overtage den nye tro – ja, det er endda blevet antydet, at de aldrig gjorde det!

Således kunne Athens elite godt forbinde myterne om guder, der døde og blev genfødt i en evig cyklus, med noget meningsfuldt, fordi de kunne ses som repræsentanter for virkelighedens tidløse dyb. Men hvad var nu det med en opstandelse, der én gang for alle gør en ende på døden? Hvad i alverden kunne der ske derefter? Eller samme situation, set fra den folkelige teologiske kultur i senantikken i middelhavsområdet: I hævder, at denne Kristus er en slags anden identitet i Gud? Og alligevel hævder I at tilbede én Gud? Hvad i alverden kan dette “er” så betyde? Eller nok engang den samme situation, nu bare set fra den vestlige Oplysning: Det er naturligvis kun det metafysiske og aldrig det historiske, der gør os salige. Hvilken mulig universel forskel, spurgte det 18. århundredes eliter, skulle en tilfældig, fortidig jødes opstandelse kunne bevirke i mit liv som europæisk kosmopolit? Med mindre han eventuelt havde en universel lære?

Der er ingen vej udenom: missionen må konfrontere de spørgsmål, mulige tilnærmelser og modstande, der udgår fra det senantikke middelhavsområdes forudeksisterende religion og moral eller fra Persien eller fra Skandinavien eller fra det postkommunistiske Kina eller.... Missionen har uden undtagelser fundet dette muligt! Og det er det forunderlige!

Missionen opfatter aldrig de spørgsmål, der opstår i de kulturer, den henvender sig til, som fuldkommen meningsløse. Heller ikke engang de modargumenter, den bombarderes med, kan den se udelukkende som en samling vildfarelser. I menneskehedens teologi og moral må vi altid regne med en blanding, ja med en samtidig tilstedeværelse af sandhed og løgn, af nonsens og dyb indsigt.

Kirkefædrene havde som regel øje for denne pointe. Af alle disse holder jeg mest af Klemens af Alexandria. Han bruger det meste af sin bog om de hedenske grækernes religion på at bebrejde dem, at de tilbeder skabninger i stedet for Skaberen. Men så standser han pludselig op og siger: “Men vi fortvivler ikke aldeles over jer. Der er nogle, med hvem vi kan føre en nyttig samtale”, citerer derpå en passage fra Platon om erkendelse af det guddommelige, og bruger så resten af bogens sider på en fredsommelig diskussion af dette spørgsmål.

III

Hvordan skal vi forklare dette fænomen? Hvis vi bliver indenfor vores egen tradition, så har den historisk set dominerende forklaring

været begrebsliggjort, med forskellig vægtning, som “fornuft og åbenbaring” eller “natur og overnatur”. Den underliggende forestilling er baseret på tanken om et overlap: der er faktisk nogle ting, som Platon eller Aristoteles på den ene side og den kristne lære på den anden har tilfælles, og der er nogle ting, som Platon og Aristoteles ikke kunne vide noget om, men som de kristne ved. Hvis vi tænker i “fornuft og åbenbaring”, så er der sandheder om Gud og menneskelivet, som kan erkendes med den fornuft, der hører til Guds menneskeskabning som sådan, og andre sandheder, der kræver, at Gud føjer noget til. Hvis vi tænker i “naturlig og overnaturlig”, så er det naturligt for os at være knyttede til Gud og derfor, inden for denne relation, at have en virkelig erkendelse af ham, men den gave, som den frelsende relation til Gud er, og den erkendelse, der er indbygget heri, er en gave udover dem, der er givet med vores natur.

Hele denne konstruktion forekommer mig, hvor bekvem den end er i visse sammenhænge, at hvile på en i sidste ende katastrofal fejltagelse: at Platons eller Aristoteles’ teologi *ikke* var afledt af nogen form for åbenbaring, at den ganske enkelt var “naturlig” for dem, at de kom frem til den gennem ren “fornuftserkendelse”.

Hvis vi skal tage de græske teologer på ordet, får vi et ganske andet billede. Således fortæller den store og epokegørende Parmenides, at han på Elias-manér på hesteryg blev revet op til himlens porte, hvor gudinden åbenbarede et evangelium for ham, nemlig at Fader Tid ikke sluger sine børn, eftersom han, idet væren er tidsløs, slet ikke eksisterer. Hele beretningen minder på mange måder om stilen i de jødisk-kristne apokalyptiske profetier. Eller tag Homer. De guder, han som bekendt “gav til Hellas”, er guder af en meget specifik type, veltilpassede til Parmenides’ syn; for deres eneste specifikke kendetegn er immunitet i forhold til døden. Og ifølge Homer selv sang han om guderne, sådan som han nu engang gjorde, fordi en guddommelig muse sendte ham denne sang.

Vi bliver nødt til at spørge os selv, hvorfor vi ikke tager disse åbenbaringspåstande alvorligt. Min formodning er: fordi vi tror, at store filosoffer eller digtere *må* have brugt den slags billeder udelukkende som retoriske ornamenteringer. Men det er alene vores fordom; der er ikke belæg for det i teksterne. Sokrates sagde, han havde en *dæmon*. Han må – insisterer vi så på – have ment, at han havde en indre skuen af sandheden. Og det var rigtignok, hvad han selv mente, men han troede samtidig, at grunden hertil var, at han var grebet af en magt hinsides ham selv.

Hvis vi tager Athen på ordet, så ligger kontrasten mellem Athen og Jerusalem faktisk ikke i en forskel mellem fornuft og åbenbaring, men mellem to åbenbaringer, der hver især muliggør en rationel

tænkning, og som på hver sin måde underlægger sig denne. Om nøjagtig den samme relation gør sig gældende mellem Jerusalem og fx skyggen fra det berømte baobabtræ, skal jeg ikke kunne sige, men jeg kan ikke se nogen a priori grund til, at det ikke skulle være tilfældet.

Derfor foreslår jeg: hvis de spørgsmål og modpåstande, evangeliet støder på, når det invaderer et nyt religiøst og moralsk territorium, ikke blot er falske og absurde, så er det fordi, de opstår ud af sand åbenbaring. Og hvis Israels Gud er den eneste Gud – hvis han ikke er, så er han ud fra sine egne kriterier en falsk gud – så må det være ham, der står bag sådanne åbenbaringer. Men ender vi så alligevel med at vende tilbage til billedet af ét bjerg med mange veje til toppen?

Her er en distinktion nødvendig. At Gud aldrig og intetsteds lader sig være uden vidnesbyrd, er én ting. Hvad vi siger eller gør som svar på eller i videreformidlingen af hans åbenbaring, er noget andet. Talte Gud til Muhammed? Ja. Sagde han det, Muhammed skrev ned? Ikke nødvendigvis. Ville de mennesker i Kana'an, der ofrede deres børn til Molok, have gjort det, hvis ikke Gud havde talt til dem? Nej – for hvis Gud ikke havde talt til dem, ville de slet ikke have ofret. Sagde Gud til dem, at hans navn var Molok, og at han elskede duften af brændte børn? Nej. Molok var en anden Gud end Herren, og Herren er frem for alt nidkær. Alligevel kan selv ikke tilbederne af Molok udelukkende være bærere af usandhed; i så fald ville det ikke engang være muligt at fordømme dem.

Derfor ligger, som Paulus siger, det “man kan vide om Gud ... åbent for” alle, for “Gud har jo åbenbaret det for dem.” Men som Paulus også siger, udover i Kristus tilbeder vi, der er modtagere af åbenbaringen, rent faktisk skabninger; i stedet for Den Åbenbarende tilbeder vi åbenbaringens formidlere, der netop derfor bliver til levende, ødelæggende ånder. Hvilket vil sige, de bliver afguder. Al religion responderer på sandheden og må derfor indeholde sandhed. Og alle folkeslagenes guder er afguder.

IV

Hvordan kan det overhovedet lade sig gøre, at Gud taler til os, og at vi derpå gentager noget, han ikke sagde? Ville en henvendelse fra Gud ikke feje vores skammelige evne til at misforstå af vejen? Jo, selvfølgelig – hvis Gud henvendte sig direkte til os og talte sit modersmål. Men så ville han knuse os. Derfor taler Gud gennem andre formidlende stemmer – som Luther formulerede det, taler Gud gennem masker af sig selv. Det åbner muligheden for vores fejltagelser.

Gud taler sin Torah til os gennem samtalen i de samfund, vi lever i. For vi kan kun leve sammen, når vi vedholdende siger til hinanden, "du skal gøre dette, og du må ikke gøre dette". "Du må ikke slå ihjel på eget initiativ", siger vi, og vi er tvunget til at sige sådan for overhovedet at være i stand til at leve sammen. Netop sådan lyder Guds Torah iblandt os.

Gud taler sit evangelium til os gennem profeterne (eller nogle, der minder om dem) i de samfund, vi lever i. For hvis Torahens ord i samfundet ikke er baseret på nogen højere autoritet end de personer, der offentligt ytrer dem, så vil dette samfund, så snart dets konstituerende moral konfronteres med en alvorlig udfordring, svæve rundt i et tomrum af usikkerhed om dets egen identitet. I så fald kræves der et ord fra oven – hvordan det så end vil lyde. Men før eller siden må dette "mandat fra himlen" lyde, auspicierne må afsløre en chokerende sandhed, eller hvad det nu kan være. Guds evangelieord: "Frygt ikke, for jeg er med jer", vil – eller vil ikke – blive talt for at redde samfundet.

Netop derfor er det muligt for os at sige til hinanden, "men er det virkelig, hvad Gud siger?", "er det ikke snarere, hvad samfundet vil have mig til?", "må en mere sandsynlig Torah ikke snarere lyde 'du skal ikke tage døden i dine egen hænder, med mindre det virkelig er nødvendigt?'" Og netop derfor bliver det også muligt for os at svare, "at bevare tilliden til Guds godhed er for svært for os. Skal vi ikke hellere bare stole på os selv?"

Det er rent faktisk på denne måde, vi svarer Gud, når han taler gennem vores gensidige samtale. At vi gør det, er uforklarligt. Det er syndens mysterium. Eller som Colin Gunton engang formulerede det, "vi kan ikke adlyde Gud, og vi kan ikke, fordi vi ikke vil."

Derfor bør kirken opfatte andre religioners tilhængere som nogle, der bliver tiltalt af den sande Gud, *og* som nogle, der henvender sig til den forkerte, når de forsøger at svare ham, og når de i deres fællesskaber udtaler sig om ham. Vi bør betragte dem som nogle, der står over for en collage, der både består af sand kundskab om den ene Gud og af afgudsdyrkelse. Og når vi fortæller dem om Opstandelsen, skal vi regne dem for at være nøjagtig den slags samtalepartnere.

V

Der er endnu to punkter, vi må se nærmere på. Vi må spørge: hvorfor rammer den samme kritik ikke vores egen religion? Hvorfor er *vores* forkyndelse og bønner ikke en forvrængning af Guds tale til os? Og vi må tage med i betragtning, at ikke kun kristendommen har sin

egen relation til de andre religioner, men at hvert af disse andre bjerge selv er placeret forskelligt på kortet over bjergene. Jeg vil berøre disse spørgsmål i denne rækkefølge.

I udgangspunktet må vi sige med Karl Barth, at den religionskritik, jeg lige har hengivet mig til, så sandelig også skal bruges imod vores egen religion. Hvad der bliver sagt og gjort i kirkerne, vil på ethvert givet tidspunkt være en blanding af sandhed og løgn om, hvad Gud siger, og hvad vi fejlagtigt siger, at han siger. Men enhver religion rummer sine egne specifikke påstande, og en afgørende påstand i vores tro – *hvis den er sand* – forhindrer en sådan selvkritik i at være suicidal. Hvordan det så står til med andre religioner, må vi overlade til dem.

For hvis vores tro er sand, så er der et sted, hvor det Gud siger, og det vi siger, han siger, ganske enkelt er sammenfaldende: Inkarnationen, virkeliggørelsen af Guds Ord som et menneskes budskab, lidelse, og handlinger. Og det er virkelig, hvad Inkarnationen *er*: sammenfaldet mellem, hvad en af os siger for og om Gud, og hvad Gud siger for og om sig selv.

Og nu det andet af de to punkter. Under de nuværende omstændigheder må mit eksempel nødvendigvis blive: hvad med islam? Hvordan skal vi betragte den?

Jeg kan ikke hævde at besidde et kendskab til islam, som en muslim ville anerkende, eftersom jeg ikke kan læse arabisk. Alligevel – jeg var engang tilknyttet en kirkelig kommission, der var nedsat med henblik på at overveje, hvordan den kristne teologi ville se ud, hvis den blev formuleret i koran'ske begreber; hensigten var at forsøge at åbne for studier af den art, som nu engang kan lade sig gøre gennem andre sprog og med hjælp fra en eminent arabiskkyndig. Det blev mit lod at udfolde Treenigheden ved hjælp af begreberne om profeten, *rasul*, sådan som Moses og Jesus siges at være, og det absolutte forbud mod *shirk*, det at sætte noget som helst ved siden af Gud – et forbud der, når alt kommer til alt, er lige så vitalt for jødedommen og kristendommen, som det er for islam. Jeg kan måske tilføje, at jeg dengang nåede frem til et mere håbefuldt syn på islam, end jeg er tilbøjelig til at have i dag. Jeg har nemlig siden hen været en del af en øvelse i en fælles jødisk/muslimsk/kristen læsning af Skriften.

De kristne tænkere, der som de første blev nødt til at forholde sig til islams tilstedeværelse, opfattede den for det meste som et kristent kætteri. Nu kan et samfund, der helt igennem står uden for kirken, selvfølgelig ikke i egentlig forstand udgøre et kristent kætteri. Men Muhammed vidste helt givet noget om kristendommen og synes faktisk ind imellem at have forstået sin mission som det at skulle give sit folk en bog, der var lavet ud fra samme model som de bøger, som jø-

derne og de kristne havde. Desuden hævder koranen jo faktisk at kende sandheden om Jesus som Kristus.

Hvori kan kætteriet så bestå? Jeg vil påstå: i udskiftningen af Ordet som person med Ordet som bog – kristen fundamentalisme af den amerikanske type gør ofte noget tilsvarende. Koranen er, i størstedelen af muslimsk teologi, uskabt, selve teksten eksisterer ned til mindste detalje i Guds egen evighed, og kan derfor ikke oversættes.

Og hvad bør så missionens særlige form være i forhold til det islamiske folk, der i dag er under opbygning i det område, vi engang kaldte Europa? Vi bør helt fra begyndelsen forvente en vis rigiditet i responsen, eller alternativt en vis ubestemthed, hvilket næppe kan være anderledes, når det drejer sig om en religion, der har en bog som sin åbenbaring og sit nådemiddel. Fordi selve teksten er Guds egen tekst, har det meste af islam – undtagen naturligvis der hvor den kun findes af navn – meget lidt at *diskutere* med kristendommen eller med nogen som helst andre, eftersom en samtale foregår mellem *personer*, og det er deres Logos ikke. Men der er jo også sufierne, som, netop fordi bogen er Guds sande bog, mener, at den siger alt og hvad som helst, og som derfor higer efter billedlige læsninger, der får Origenes til at ligne en bogstavtro fundamentalist.

Der hvor kirken kan få øje på nogen som helst form for åbning, skal dens overordnede projekt i den islamiske sammenhæng måske være humanitet: en samtale – hvis vi kan få nogen til at deltage – om Guds menneskelighed og de former for bønner og liv, der er mulige, når der er en Uskabt, som er én af os. Ligesom Paulus i Athen begyndte med verdens realitet og forskellen mellem at tilskrive dens realitet til en person og at opfatte den som sin egen selvberørende årsag, således kunne man måske begynde i Europa med forholdet og forskellen mellem tro på en guddommelig bog og tro på en menneskelig guddommelighed.

Oversat af cand.theol. Karsten Farup Hansen og ph.d. Lars Sandbeck.

Jean Calvin (1509-1564) – i 500-året for hans fødsel

Lektor, lic.theol. Ninna Jørgensen

Abstract: This article offers an introduction to Calvin's life and thought in the 500th anniversary of his birth. Attention is called to his self-understanding in the *Commentary to the Psalms*, which he refers to as an "anatomy of the soul", well suited for prayer – a consideration, which was central in his theological outlook. Calvin's Humanist background and engagement in the Reform movement, his exile and battles against enemies inside and outside the congregation are described, and a survey of his theology given along the lines of *Institutio*. This includes the "double recognition" of God as Maker and as Saviour, providence being an essential part of the first, predestination of the second. The life of the Christian is unfolded both as an individual and as a member of a congregation, which praises God in music. Finally the question of secular authority is discussed.

Key words: Jean Calvin – 500th anniversary – Commentary to the Psalms – Institutio.

I

I forordet til en Salmekommentar fra 1558 har Calvin skildret sit liv i ét langt stræk, som han selv opfattede det. Han portrætterede sig selv som en ængstelig og sky boglærd, som gang på gang mod sin vilje og natur blev tvunget til at stå frem i offentlighedens forreste række. Normalt var han tilbageholdende med oplysninger om sig selv,¹ men i forordets åbenhjertige selvportræt identificerede han sig med den David, som han så som den mest fremtrædende forfatterpersonlighed bag Salmernes ekspressive ytringer. Idet han mente at genkende stationer i sit eget liv i de historiske beretninger om kongens liv, inddrog han både dem og sine egne erfaringer i sin tolkning af Salmernes tekst. Først og fremmest fandt han nemlig – lige som generationer af

1. Jf. John Bouwsma, *John Calvin. A Sixteenth Century Portrait*. (Oxford: University Press 1988), 32-48

kristne fra kirkens begyndelse har gjort det – mål og mæle i Salmerne egen ordlyd. Her var ingen menneskelig erfaring udeladt.

“Jeg har vænnet mig til”, skriver han, “at kalde denne bog ‘En anatomi af alle sjæledele’; for der er ikke én følelse, som nogen kan være sig bevidst, som ikke er repræsenteret her som i et spejl. Eller rettere: Helligånden har her fremmanet al den gru, sorg, frygt, tvivl, håb, bekymring, forvirring, kort sagt, alle de forstyrrende følelser, som menneskers bevidsthed plejer at berøres af.”²

Anderledes end de andre bibelske skrifter, hvor Guds tjenere åbenbarer hans vilje, er Salmerne udtryk for forfatterernes indre, som de blotlægger i påkaldelsen af Gud. Dermed fungerer de også som de bedst tænkelige guider i bønner, hvis dobbelte afsæt er menneskers nød og deres tillid til Guds løfter. Calvins personlige erfaring er her identisk med det væsentlige element i hans samlede lærebygning, som bønner eller den psykiske side af gudsforholdet udgør.

Calvins skildring af sin egen livsbane er yderligere gennemsyret af den forestilling om Guds “særlige forsyn”, som ligger ved roden af hans teologi. Gud har været med i de enkelte begivenheder i hans liv, som fremstår som et overvåget forløb, hvor han er blevet ført ind i en livslang aktiv indsats for at genopbygge kirken. Som David blev hentet fra sin stille anonyme eksistens som fårehyrde og kastet ud i slid-somme kampe både med rigets fjender og forrædere inden for egne rækker, blev den unge reformator “oplært” gennem stridigheder i og uden for menigheden. I denne proces modnedes bevidstheden om at være kaldet til at prædike evangeliet og tage ansvaret for en menighed på sig. Skildringen giver ham anledning til at ømme sig over de knubs, han har pådraget sig i den anledning. Det nager ham, at nogle antaster hans lære om Guds skjulte Forsyn, idet de mener, at han dermed gør Gud ansvarlig for synden. Også prædestinationslæren er upopulær. Han har desuden måttet acceptere inhumane straffe for blasfemi, og “i et fjernt land oppe ved det tilfrosne ocean” er der teologiske lediggængere, der har udsat ham for åben hetz, fordi han ikke har villet acceptere deres opfattelse af nadverspisningen.

Salmekommentarens selvportræt har i høj grad dannet ryggraden i senere biografers tilrettelæggelse af kronologien i Calvins liv, selv om der har været en tendens til at isolere enkeltdata fra den overordnede forståelsesramme, som strukturerer hans erindring, og gøre dem til genstand for særskilt diskussion. Fokus har især været rettet mod to tidlige omstændigheder af betydning for hans “udvikling til reformator”. Den første er en ret lakonisk omtale af en “pludselig omvendel-

2. Jean Calvin, *Commentary on Psalms. The Author's Preface*. [www. Ccel.org/ccel/calvin/calcom08.vi.html](http://www.Ccel.org/ccel/calvin/calcom08.vi.html), besøgt 27.7.2009

se”, hvormed Gud førte ham bort fra en aldeles “stædig” hengivenhed over for papismens skikke og gjorde ham “lydhør”, modtagelig for belæring. Den anden er en dramatisk gengivelse af den scene, hvori reformatoren i Genève, Guillaume Farel, under forbandelses-trussel om Guds vrede manede ham til at blive og hjælpe til i byen, en hændelse, som endegyldigt anbragte ham i centrum af reformationens videre begivenhedsforløb.³

II

Calvin var franskmænd, og selv om hans navn med rette er knyttet til byen Genève, glemte han aldrig sit nationale tilhørsforhold. Livet igennem var han sig bevidst, at han levede i eksil, og hans bestræbelser på det uddannelsesmæssige område sigtede i høj grad på at yde støtte til sine forfulgte landsmænd i Frankrig.

Han var født den 10. juli 1509 i den lille domkirkeby Noyon i Picardiet som den yngste af fire brødre, og hans fader bestemte ham derfor for en gejstlig løbebane. 12 år gammel påbegyndte han sine studier på universitetet i Paris, hvor han kom i kontakt med humanismen. Han fortsatte sine humanistiske studier ved siden af det jurastudium, som hans fader, som Calvin selv tørt bemærker, i mellemtiden havde fundet ud af var økonomisk mere profitabelt. Det var denne sideløbende beskæftigelse, som dikterede hans videre færd. Han lærte græsk og hebraisk og kunne ikke prise den latinlærer højt nok, som havde lagt grunden til hans sikre sprog. Hans første offentliggørelse var en lærd kommentar til Senecas afhandling *Om mildhed*, som beskæftiger sig med etiske og samfundsfilosofiske problemer. Fra den italienske renæssancehumanisme tilegnede han sig en solid sans for historisk-kritisk sigtning af alle religiøse fænomener og kirkelig dogmedannelse. Ikke ulig Luther underkastede han med tiden selv de kristne keredogmer en velovervejede sproglig og historisk foruden teologisk undersøgelse. Han lod forstå, at den klassiske teologiske begrebsdannelse var betinget af en anden tidsalders behov for at stå vagt

3. I den lutherske lærebogstradition har den “pludselige omvendelse” (*subita conversio*) været genstand for en diskussion, der lægger det nær at sammenligne med drøftelsen af Luthers “reformatoriske opdagelse”. Jf. den danske klassiker Hjalmar Holmquist og Jens Nørregaard, *Kirkehistorie II* (København: J.H.Schultz Forlag 1949), 144. Tilsvarende den nyere tyske lærebog Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 2*, (Gütersloh: Chr. Kaiser 1999), 343. Bouwsma (op.cit. pp. 12-13) slår til lyd for en mere nuanceret læsning af erindringen i forbindelse med den unge Calvins samlede udviklingsforløb.

om troen. Begrebsafklaringen var ganske vist essentiel; ikke desto mindre følte han hen imod slutningen af sin karriere som dogmatisk pennefører trang til at tilkendegive, at “[j]eg for længe siden og gentagne gange har erfaret, at alle, som uafsladeligt skændes om ord, er værter for en hemmelig gift” (Inst I,13.5).⁴

Antageligt har Calvin stiftet bekendtskab med lutherske tanker senest i begyndelsen af 1530’erne. Men det var primært bibelhumanismens tanker, der prægede den kreds af reformtilhængere i Paris, som han knyttede sig til, og som i øvrigt støttedes af den franske konge Frans I.s søster Marguerite d’Angoulême. Calvin udtrykte sig anerkendende om Luther – til en vis grænse, idet hans fremtræden på et givet historisk tidspunkt nødvendigvis måtte føre begrænsninger med sig – og så i ham en væsentlig initiator for den kirkelige fornyelsesbevægelse, som han selv var en del af. Da omkredsen i Paris blev associeret med luthersk kætteri og udsat for forfølgelse, rejste Calvin bort og sørgede for at afvikle den økonomiske forbindelse til kirken, som udgjordes af de midler, der var henlagt til ham i Noyon. En utvetydig markering af protestantisk tro fulgte dernæst med beslutningen om at offentliggøre den redegørelse for kristen tros lære, som han skrev på, sammen med et offentligt brev til den franske konge. Dermed gav han på én gang sit værk status af en klassisk “apologi” over for en regent, som forfølger de kristne uden at kende sandheden om dem, og en bekendelse af de lærepunkter, han skønnede nødvendig for de kristnes oplæring. *Institutio* (instruktionsbog eller katekisme) blev udgivet i Basel i 1536 med den fulde titel “Instruktionsbog i den kristne religion, indeholdende en næsten fuldkommen sum af kristen fromhed og hvad det er nødvendigt at vide med hensyn til sjælens frelse. Et værk, som kan anbefales at læse af alle personer, der er nidkære for fromheden, offentliggjort for nylig”. Bogens undertitel lægger sig både op ad de senmiddelalderlige lægmandshåndbøger og de lutherske katekismer, som blev revet bort, når de først kom på markedet. Efter Calvins og mange andres opfattelse tørstede folk netop efter ordentlig litteratur til støtte for deres fromhed – det ord, der ikke tilfældigt går igen i titlen.

Institutio lagde i høj grad grunden til Calvins offentlige karriere. Det er også denne bog, der er blevet stående som monumentet over calvinsk teologi. Den første version er klart inspireret af Luthers katekisiske arbejde. Men Calvin blev ikke stående her, han fortsatte arbejdet på den, udvidede og finpudsede den det meste af sit liv. Re-

4. *Institutio* citeres her efter 1559-udgaven. Nyeste engelske oversættelse er: John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, vols. 1-2, ed. John T. McNeill, transl. Ford Lewis Battles (London : Westminster John Knox Press, 2006). Heri findes også en informativ indledning, som nærværende artikel står i gæld til.

visionsarbejdet til dette hovedværk udgør således ved siden af Salme-kommentarens selvportræt den anden oplagte mulighed for at organisere udviklingen i hans teologiske arbejde i et kronologisk, biografisk forløb.

En første station i dette udviklingsforløb markeres af hans samarbejde med Farél om reformationen i Genève 1536-38. Det Genève, Calvin kom til, var en livlig handelsby på omkring 10.000 indbyggere (Bouwsma, 19; Hauschild, 198). Under indflydelse af det tysktalende Schweiz og med dynamoen Bern som støtte var den begyndt at nærme sig en zwingliansk præget reformation (det vil sige med byrådets aktive medvirken) og frigøre sig fra lensherre og biskop, uden dog at kunne opnå indlemmelse i Edsforbundet. Reformationsbevægelsen fik yderligere næring fra den franske minoritetsgruppe, som Farél var præst for. Men gnidningerne var betydelige, bl.a. var Calvin betænkelig ved byrådets indflydelse på kirken. Striden tilspidsedes i spørgsmål om nadverforvaltning og kirketugt og endte med, at både han og Farél blev udvist af byen.

Trods sin egen fornemmelse af at have spillet fallit som præst, blev Calvin snart igen overtalt til at kaste sig ud i det kirkelige arbejde. Denne gang kom kaldelsen fra den tyske teolog Martin Bucer, der oprindeligt var blevet vundet for reformationen ved at opleve Luthers optræden ved Heidelbergdisputationen i 1518, men som siden havde udviklet en selvstændig reformationstype i den store fristad Strassburg. Opholdet blev af fundamental betydning for Calvin, ikke blot i teologisk, men også i organisationsmæssig og liturgisk henseende. Det var her, konturerne til den fremtidige reformerte kirke blev til, og han kom til rette med nogle af de spørgsmål, der havde spændt ben for ham i Genève. Ved siden af eksegetiske forelæsninger, bl.a. over Romerbrevet, udarbejdede han nu en ny udgave af *Institutio*, som bærer præg af en intensiv beskæftigelse med kirkefaderen Augustin, herunder også en ny interesse for læren om prædestinationen i forbindelse med tolkningen af Romerbrevet.

Allerede i 1541 blev Calvin kaldt tilbage til Genève, hvor han blev til sin død i 1564. Med sig havde han sin hustru og hendes børn fra første ægteskab, som han var "papfar" til – Bucers Strassburg var et foregangssted, når det gjaldt præsteægteskaber. Forholdet ser ud til at have været lykkeligt. Han blev selv far flere gange (børnene døde som små), og breve vidner om, hvor svært han havde ved at komme sig over tabet af hustruen i mange år efter hendes død.

I Genève genoptog han sit arbejde med *Institutio* ved siden af en omfattende virksomhed som prædikant, sjælesørger og bibelkommentator. Slutversionen, som han også selv erklærede sig tilfreds

med, er fra 1559 og danner grundlag for den lærde verdens referencer til værket i dag.

III

En amerikansk teolog ved navn Ford Lewis Battles holdt gennem en årrække semesterkurser over 1559-udgaven af *Institutio*. Forudsætning for og formål med kurserne var at nå igennem hele *Institutio* for dermed at overskue Calvins teologi i sammenhæng, frem for at "plukke" enkelte teologiske "loci" ud af det store værk. Fra en luthersk tradition kunne man bagklogt tilføje, at udvælgelsen af sådanne "loci" heller ikke nødvendigvis er dækkende for den vægt og sammenhæng, de pågældende emner indtager i Calvins egen samlede lærefremstilling. Efter Battles' død vedblev forespørgslen efter hans oversigt over værket. Der er nærmest tale om en optegnelse af de enkelte kapitler med underafsnit og uden yderligere kommentarer. Denne oversigt fylder 400 sider.⁵

Det er, alene med dette in mente, ikke nemt at pege på et enkelt ledemotiv i Calvins teologiske tankebygning. Men hvis man alligevel skal identificere en nerve i hans engagement, er det den overbevisning, at Gud er umiddelbart vedkommende. Han er med i alt, hvad der sker, i universet, i naturens kræfter, i menneskets verden, både i de storpolitiske dramaer og i den enkeltes trivielle trakasserier i det daglige liv. At opdage Gud som denne vedkommende magt er den mest fundamentale og den naturligste af alle indsigter. Teologi drejer sig ikke om filosofiske spekulationer, men om, hvad det er gavnligt at kende til for "det fromme sind". "Hvad er Gud? De, der stiller dette spørgsmål, leger kun med tomme spekulationer ... Snarere skulle vort kendskab tjene til først at indgyde os frygt og ærbødighed, dernæst til at søge alt godt fra ham og kreditere ham for det, når det opnås" (Inst. I.2.2).

Opdagelsen af Gud går hånd i hånd med menneskets erkendelse af sig selv, som umiddelbart afslører, at der er noget, der er større end det selv, som har skabt det og holder det oppe. Samtidig bliver dets mangler og svagheder så iøjnefaldende, at det søger dette større. Calvin omtaler en række fænomener i denne proces i overensstemmelse med den klassisk teologiske tænkning, som ofte betegnes som "naturlig teologi". Den er udtryk for et potentiale, som Gud har lagt i menneskets natur. Havde mennesket udviklet sig, som Gud havde skabt

5. Ford Lewis Battles, *Analysis of the Institutes of the Christian Religion of John Calvin* (Philipsburg: P&R Publishing Company 2001).

det før syndefaldet, ville det umiddelbart have fattet ham som den gavmilde skaber og opretholder af alt. Selv som det er nu, er der intet folk, der er så primitivt, at det ikke har en fornemmelse af det numinøse.

Det væsentlige er, at Gud meddeler sig. Det sker gennem hans skaberværk og hans gerninger, hvormed han "gør sig nær og kendt for os" (Inst. I.1.9). Da den naturlige gudserkendelse er beskadiget af syndefaldet, er mennesket ikke i stand til at tyde naturens bog klart, og Gud har derfor yderligere meddelt sig i Skriften, som Calvin sammenligner med et par briller, der gør et flimrende billede klart for læseren. Dette "klarsyn" er nødvendigt, hvis man skal forholde sig til den sande Gud og ikke forveksle ham med de forestillinger, menneskets naturlige bevidsthed om det numinøse kan føre med sig, og som må klassificeres som "overtro".

Calvins argumentation røber hans udgangspunkt i renæssancehumanismen med dens ny sans for kommunikationens væsen og med retorikken som orienteringspunkt for beskæftigelsen med de bibelske tekster. Guds ord til mennesker er noget, der rykker og gør relevant. Allerede i beskrivelsen af den gudserfaring, som den naturlige selverkendelse fører frem til, griber Calvin til Skriftens vidnesbyrd om karakteren af menneskers møde med Gud. Han finder den i den beskrivelse af total overvældelse, som "de hellige" giver udtryk for, sådan som man fx finder dem i forbindelse med de gammeltestamentlige profeters kaldelsesberetninger. Den intense beskæftigelse med den historiske person bag bibelteksten, som vi også så demonstreret ovenfor i Salmekommentarens indledning, er fundamental for Calvins bibelsyn og -brug. Selv om han med stor konsekvens hævdede, at den kanonisk fastslåede skriftsamling var identisk med det, som Gud ønskede at meddele – hverken mere eller mindre – faldt det ham ikke ind at foreslå noget i retning af verbalinspiration. Han læste konsekvent Biblen som tekster, der var skrevet af mennesker af kød og blod. Disse mennesker havde været grebet af Guds ånd, og de vidste, hvad de havde haft at gøre med, men de var og forblev historiske. Når Calvin skal understrege Skriftens suveræne autoritet over for andre autoriteter som fx Kirkens i kanondannelsen, henviser han til, at Skriften bevidner sin egen sandhed på samme måde som sort og hvidt bevidner deres egen farve.

Orienteringspunkt for så vel det nære, banale hverdagsliv som det universelle udblik er altså bevidstheden om at være et produkt af Gud med dertil hørende fordringer og omsorg. Denne lydige gudserkendelse under Skriftens vejledning må under ingen omstændigheder blandes sammen med erkendelsen af Gud som frelsens ophav, som kun tilegnes gennem troen på Kristus. Calvin taler om en "dobbelt"

eller “tofold” erkendelse (*dupplex...cognitio*). Den korresponderer nøje med hele Institutio’s opbygning, hvor første bog er helligt kendskabet til “Gud Skaber” – med en meget udførlig redegørelse for Forsynet som væsentlig, afsluttende del – og med anden bog helligt “Gud Frelser”. Calvin foregriber eksplicit denne orden i forståelsen i indledningen til sin redegørelse om Gud som Skaber: “Jeg berører endnu ikke den form for viden, hvormed mennesker, der i sig selv er fortabte og fordømte, omfatter Gud som Frelser i formidleren Kristus. Men jeg taler kun om den første og enkle viden, som selve naturens orden ville have ledt os til, hvis Adam var forblevet hel” (Inst. I.2.1).

Denne “første viden” bliver først til en fuld erkendelse af Gud i lyset af læren om fald og forsoning: “Da vi er faldet fra livet til døden, ville hele den viden om Gud Skaber, som vi har diskuteret, være nyttesløs, dersom troen ikke fulgte efter, den tro som viser os Gud vor Fader i Kristus” (Inst. II.2.6).

Svarende til den indledende diskussion af, hvorledes erkendelsen af Gud som Skaber opstår som frugt af en spirende selverkendelse, indledes anden bogs redegørelse for Gud som Forløser med den specifikke selverkendelse, der tager form af syndserkendelse, og som ydmyger mennesket i bevidstheden om, at det intet selv kan udrette. Denne ydmygelsesproces ses som et nødvendigt forberedende stadium til modtagelsen af troen på Guds frelse i Kristus alene.

Det er stadig synligt, at Institutio’s orden oprindeligt har fulgt Trosbekendelsens tre-leddede struktur, idet dens tredje bog ret beset er viet Helligåndens gerning. Den beskæftiger sig med, hvordan det indre menneske får del i nådens midler, således at forkyndelsen af Kristus ikke blot forbliver en ydre, historisk oplysning, men virkeliggøres i praktisk livserfaring i den enkelte. Ekklesiologien behandles i en fjerde bog naturligt i forlængelse heraf, men som en selvstændig del, der sigter mod de “ydre midler, Gud har indstiftet for at kalde og bevare os i samfund med Kristus”. Til disse ydre midler hører også sakramenterne. Hertil er føjet en særskilt redegørelse for den verdslige øvrighed som pendant til den kirkelige.

IV

I forbindelse med bekendelsen af troen på Kristi død og begravelse foregriber Calvin den ekstensive udnyttelse af tankegangen i Rom 6,4-6, som han også lægger til grund for sin redegørelse først for det kristne liv og derefter for dåben (i denne rækkefølge!).

Den kristnes delagtighed i Kristi død er begyndelsen på en virksom tilintetgørelse af det gamle menneske, som “burde være manifest i alle kristne, med mindre de vil gøre hans død unyttig og ufrugtbar” (Inst. II.16.7). Calvin betegner også denne effekt som “dødelse (*mortificatio*) af kødet”, men ikke uden at tilføje, at den indbefatter opstandelsen til et nyt liv i ånden, idet både død og livsfornyelse suger næring af Kristus som grenen af den rod, den er indpodet på (Inst. IV.15.5). Det ene kan ikke være uden det andet (Inst. II.14.13).

Hvad indebærer det i praksis at leve med bevidstheden om, at Guds ånd således heler den oprindelige gode natur med dens gudbillighed i det frelste menneske? En del af den redegørelse, Calvin har formuleret som svar på dette spørgsmål (Inst III, vi-x.), er udgivet særskilt under navnet “Den gyldne lille bog om det kristne liv”. Her uddybes, hvad det vil sige at leve i stadig kamp mod synden i det gamle menneske og fornyelsen i oprejsningen af det ny. Men der er ikke tale om det, man normalt forstår ved et “puritansk” livssyn. Redegørelsen indeholder tværtimod et skarpt opgør med al livsfornægtende tænkning. Guds gode gaver har ikke bare til formål at holde os i live, men også at være en fryd for sanserne: “Hvis vi nu grunder over, hvilket formål Gud har haft med at skabe maden, så finder vi, at den ikke blot skal forsyne os med det nødvendige, men også skal være til glæde og fornøjelse, ... Græsser, træer og frugter er, ud over fra deres forskellige anvendelsesmuligheder, en fryd for øjet og dufter herligt.” Han henviser også til, hvorledes Sl 104 priser vinens virkning. Om alle Guds gode gaver gælder, at man skal glæde sig over dem. Overdreven brug fordømmes selvsagt – det har eksempelvis aldrig været smart at drikke sig fuld og dum – men hans ærinde er ikke at moralisere, men først og fremmest at stemme til lovprisning.

Redegørelsen for det kristne liv domineres i høj grad af bønnen, som er troens vigtigste “øvelse”, ja, uden hvilken der slet ikke kan være tro. Her er Fadervor integreret som “master”. Under henvisning til den ledende tanke i hele dette afsnit om Helligåndens virke, nemlig at den som “adoptionens ånd” (Rom 8,15) giver den troende vished for sin frelse, må den nødvendigvis være en bøn i Jesu navn. Det er jo ham alene, der har banet vejen for dette Gudsforhold. Calvin er imidlertid trods sin vanlige eksegetiske omhu ikke så interesseret i bønnens ordlyd som i fænomenet bøn. Hans behandling antager nærmest karakter af pastoral vejledning, idet han tager sådanne fænomener op som udholdenhed i bøn og tvivl om bønghørelse. Med aldrig svækket energi insisterer han på, at den troende må holde fast, selv om der tilsyneladende er lukket af i den anden ende. Bønghørelse i sig selv er ikke nødvendigvis et tegn på Guds velvilje, og den bedende må vente med tålmodighed, indtil Herren efter mange trængsler

måske lader en flig af sin sødme blive ham/hende til del. Næsten som i mystikken henviser han til Hannahs sang i 1. Sam 2,6: “Herren gør død og gør levende”.

Den nærmere diskussion af den dobbelte prædestinationslære finder sted i forlængelse heraf og udgør afslutningen på gennemgangen af det kristne liv. Det vidner om Calvins store overblik, at den er placeret som en slags parallel til “den første gudskundskabs” diskussion af Forsynet i Institutio’s første bog, således at den til dels genoptager tankerne fra denne i den ny situation, som “den anden gudskundskab” anbringer den troende i. Til denne viden hører jo, at frelsen alene beror på Guds barmhjertighed og evige forudbestemmelse. Med hensyn til – fx af pastorale grunde – at dæmpe denne lære lidt ned, fx ved at tale om “forudviden” frem for “forudbestemmelse” eller forbeholde drøftelsen af den for teologerne, mener han, at noget sådant er at gå Guds pædagogik i bedene. Hvordan kan der stå noget i Skriften, som Gud ikke har ønsket, at hans frelste skulle vide besked med? Skriftens ordlyd bør uden hensyn til andet angive det nøjagtige mål for, hvad der er sund lære og hvad der er usunde spekulationer. Men det er også, netop af pastorale grunde, en misforståelse ikke at prædike åbent om denne lære. Det kristne liv kan ikke leves uden den vished, som kun “adoptionens ånd” kan give én, nemlig at være tilgivet, frelst og evigt i Guds skærmende hånd. Derfor er det også på dette sted i Institutio, at læren giver mening. For Calvin fremstår den dobbelte prædestinationslære som den yderste garanti for bevidstheden om at være Guds elskede barn, som ikke mere kan falde ud af Guds nåde, den bevidsthed, som han især betoner i forbindelse med bønnens tillid til Gud som Fader, og som han oprindeligt konciperede i sin udlægning af Romerbrevet, “hvor Ånden vidner sammen med vores ånd om, at vi er Guds børn” (Rom 8,16).⁶

V

Af Guds gaver til at stemme mennesket til glæde og lovsang gennem sanselig skønhed er musikken formentlig den ypperste. Den første bog, Calvin lod udkomme i forbindelse med sit engagement som præst for den franske eksilmenighed i Strassburg, var et psalter – en salmebog, der foruden Trosbekendelsen og De ti Bud indeholdt en række bibelske salmer i versemål på fransk og med noder. De blev

6. *Ioannis Calvini in Novum Testamentum commentarii ad editionem Astelodamensem*, vols. 5-6, ed. A. Tholuck, Berlin 1834. Engelsk oversættelse: John Calvin, *Commentary on Romans*. Transl. and ed. by John Owen, ccl.elm.org/calvin/calcom38.i.html, besøgt 12.8.2009.

grundlaget for den senere “Genève-” eller “Huguenot-” salmebog. Tanken var, at disse tekster, som fremover udgjorde den reformerte kirkes liturgiske basis, var folkets bønner og skulle kunne bruges både i kirke og hjem, ja, selv på markerne. Derfor skulle de frem for alt være på folkets eget sprog. Calvin afviste pure, at der kan opnås opbyggelse i gudstjenesten gennem led, der ikke har et klart og forståeligt budskab. Det ville imidlertid være en misforståelse at tolke dette krav til forståelse intellektualistisk. For Calvin var gudstjenesten først og fremmest en sag for “hjertet”, og derfor priste han også den sungne bøn over den blot talte. “Vi ved af erfaring”, skriver han, “at sangen har stor kraft og spændstighed til at bevæge og opflamme menneskers hjerter til at påkalde og prise Gud med en større og mere glødende iver”. Med Augustin ville han skelne klart mellem den verdslige eller ligefrem frivole musik, der tjener til at underholde ved bordet, og den, der synges i kirkerne i Guds og engles nærvær. Og dog plæderede han for en mere udstrakt brug af sangen end til kirkelig brug alene. Salmerne kunne også i dagligdagen løfte hjertet til Gud og til betragtningen af hans gerninger og bringe trøst og styrke mod verdslige fristelser.⁷

Anråbelsen af Gud er båret af den enkeltes inderlige glød, men den udgør tillige en kollektiv udfoldelse i menighedens fællesskab. De troende har ikke i deres adoptionsvilkår fået befaling til at tiltale Gud som “Min fader!”, men som “Vor fader!”, betonedede allerede den latinske kirkefader Cyprian i det 3. århundrede. Det var ham yderst magtpåliggende at afvise enhver religiøs “ydelse”, som i praksis brød kærlighedens bånd mellem brødre. Calvin genoptog denne argumentation sammen med det mere kendte dictum fra samme kirkefader, at “ingen kan have Gud som Fader uden at have Kirken som moder”. Han understøttede et langt stykke hen ad vejen sin opfattelse af kirken under udnyttelse af denne metafor. Dens opgave er at “ernære” Guds børn med åndelig føde, lede dem, opdrage dem, undervise dem.

Med “kirke” menes her den synlige forsamling af troende på ét sted. Calvin anerkender, at den ikke er identisk med den Kirke, som udgøres af summen af de forudbestemte til frelse, og som derfor også indbefatter døde. Hvem de frelste er, kan ingen (i princippet!) vide sikkert. Men Gud har forordnet, at der skulle være en lokalitet, hvor hans ord kunne prædikkes, og sakramenterne forvaltes. Hvor disse to “kendetegn” er til stede, er kirken, og ingen kan tillade sig at sidde

7. *Les Pseaumes mis en rime francoise par Clément Marot et Théodore de Bèze* findes i en facsimilie-udgave fra 1565 med et forord af Calvin. Det er oversat i www.fpcr.org/blue_banner_articles/calvinps.htm.

den, dens råd og revselsler overhørig. Det bemærkes, at kirketugten indgår i denne karakteristik af kirken og dens domæne, selv om den ikke figurerer blandt dens “kendetegn”:

Hvordan den [den lokale menighed] end måtte være – hvor forkyndelsen af evangeliet høres med respekt og sakramenterne ikke forsømmes, dér ses for indeværende en kirke, der ikke er tvetydig eller bedragerisk i sin form; og ingen har lov til at forkaste dens autoritet, lade hånt om dens formaninger, modstå dens råd eller tage dens revselsler let – endnu mindre: forlade den og bryde dens enhed. For Herren skatter sin Kirke så højt, at han regner dén for en forræder og frafalden fra kristenheden, som hovmodigt forlader en kristen menighed, for så vidt som denne værner om Ordets sande tjeneste og sakramenterne. Han agter dens autoritet så højt, at han anser sin egen for at blive indskrænket, når den krænkes (Inst. IV.1.10).

De to “kendetegn” udgør “ydre” midler, som Gud har forordnet med henblik på at omsætte Kristi forsoning til en virksom realitet for de troende. Sakramenterne opfattes på linje med prædikenen som forkyndelse. De taler direkte til sanserne ved hjælp af et umiddelbart forståeligt symbolsprog og modtages i tro med en reel og følelig ændring af den enkelte til følge. De troende forbindes med Kristus og optager næring fra den rod, som er Kristi legeme ofret for syndernes forladelse og genopstanden til nyt liv. Ifølge Calvin befinder dette legeme sig efter himmelfarten i Himlen; men det hindrer ikke, at tilstrømningen fra det er virkelig og ikke blot et tegn. Kristus har nemlig magt til at løfte de troende op til sig til fællesskab med ham i Himlen og lade dem få del i sit liv dér. Derfor er der heller ikke nogen grund til, som de lutherske teologer gør det, at trække hans legeme ned på jorden for at indeslutte det i nadverementerne. Calvin irriteres grænseløst af deres “opfindelse” af en “absurd” måde at æde og drikke på, og af at de (i den såkaldte ubikvitetslære) reducerer Kristus til et “fantom, som er berøvet sin egen krop” for dermed at sikre sig, at hans tilstedeværelse i nadverementerne er virkelig. Helst ville han undgå denne diskussion, som han vitterligt finder forvrøvet (Inst. IV.17.7). Han går ind i den med det forbehold, at der er tale om mysterier, der ikke kan fattes adækvat i ord og ikke rummes af menneskets forstand – og i sin opsummerende og lettere fortvivlede tilbagevisning af, at han, af alle mennesker, skulle nægte Kristi virkelige tilstedeværelse og forening med de troende i nadveren, afslutter han med en personlig bekendelse:

Hvis nogen nu skulle spørge mig, hvordan dette finder sted, vil jeg ikke skamme mig over at bekende, at dette mysterium er for højt til at fatte

for min forstand og til at forklare med ord. For at sige det ligeud: Jeg føler det, snarere end jeg forstår det (Inst. IV.17.32).

VI

Lærte Calvin modstandsret mod ugudelige tyranner? Dette spørgsmål er yderst berettiget på baggrund af den calvinske verdens videre historie.

Calvin hylder lige som Luther en "to-regimente-lære", hvori det ydre, legemlige menneske har bestemte behov, der skal tilgodeses, for at det kan overleve på en anstændig måde. Hertil hører en myndighed, der kan sikre det mod fjender og forbrydere og i øvrigt sørge for, at samfundet ikke går til i blasfemi og moralsk dårlighed. Som det klart fremgår af Det Nye Testaments brevlitteratur (Rom 13,1-6; 1 Pet 2,13-17), vil Gud have den verdslige øvrighed æret og tåler intet oprør mod den, ligegyldigt hvor perverteret og tyrannisk den end måtte fremtræde.

Calvin var drevet i eksil, og hans landsmænd blev forfulgt og henrettet for deres tro ligesom apostlene. Calvin "retfærdiggør" i forlængelse af sin forsynstanke lidelserne med, at en tyrans utålelige styre jo meget vel kan være et udtryk for Guds vrede eller nådige tugtelse. Ikke desto mindre styrtes tyranner de facto, og dette sker også med Guds vilje og efter hans forsyn, hvad enten nu en oprører uretmæssigt tiltager sig myndighed og dermed sig selv uafvidende udfører Guds planer, eller der er udgået en særlig kaldelse fra Gud, således som den, Moses fik, da han førte Israel ud af Ægypten. Ingen fyrste skal derfor tro sig sikker i sin magt. Gud indsætter ganske vist øvrigheden – men han afsætter den også. Dette skal være en trøst for gudfrygtige fyrster, der kender deres plads i forhold til Gud, og en stadig formaning til de ugudelige: "Lad fyrsterne høre og frygte!" (Inst. IV.20.31).

Calvins statskundskab har desuden en historisk side, som han bringer mere i spil i sin politiske orientering, end hans reverens til Paulus og Peter umiddelbart lader ane. Som de fleste humanister var han dybest set republikaner. Han var opmærksom på, at der allerede i antikken blev etableret lovlige organer med henblik på at bremse regenters enevældige magtudfoldelse, og han kunne kun støtte noget sådant. Sådanne organer kan – i modsætning til det kristne enkeltindivid – yde effektiv modstand mod en regents umådeholdne magtudfoldelse. Hvordan dette så nærmere skal forstås, er af gode grunde omdiskuteret!

Ultimativt gælder, at man skal “adlyde Gud mere end mennesker” (ApG 5,29). Denne henvisning – den næstsidste i *Institutio* – er forbundet med en række gammeltestamentlige eksempler på (civil) lydighedsnægtelse over for en ugudelig herskers krav. Den krones af en henvisning til 1 Kor 7,23, som Calvin anbringer som den sidste sætning i hele sit værk. Dermed opsummerer han sine samlede betragtninger over “den dobbelte gudskundskab” i den ånd, der oprindeligt fik ham til at træde frem og henvende sig til Frans I: “Vi er forløste ved Kristus til den høje pris, som forløsningen kostede ham, for at vi ikke atter skal lade os føre i trældom af menneskers onde begær – end sige underkastes deres ugudelighed”.

Jeg tror for at elske

Den negative teologi hos Johannes af korset¹

Cand.theol. Thomas Emil Horneman-Thielcke

Abstract: The purpose of this article, “I believe in order to love: Negative theology in the writings of St. John of the Cross”, is threefold. First we see how St. John uses classical negative theology as the basis of his spiritual programme. This is of especial interest because John manages to transform the theoretical method of apophatic discourse into a practical spiritual process. In this spiritual programme, discourse about God results in the soul’s refusal of the entire creation in an attempt to move closer to God through faith. This is particularly obvious in his metaphorical expression “the dark night”, which can be best interpreted in the light of Christ’s passion, death and resurrection. The second purpose of this article is exactly to show how St. John uses the agony and pain of Christ as a model for the soul’s suffering in “the dark night”. Thirdly the aim is to put St. John’s negative theology in a contemporary and post-modern theological discourse and, in the light of this study, see if a new theological reading and understanding of it is possible.

Key words: Negative theology – St. John of the Cross – “the dark night” – asceticism – faith – contemplation – kenosis – plerosis – Rowan Williams – Graham Ward – Jacques Derrida.

Den negative teologi eller *via negativa* (græsk: ‘*apophasis*’, egl. væk fra tale, sammenbrud af tale) bygger som teoretisk metode på overbevisningen om, at det kun er muligt at sige noget om, hvad Gud ikke er.²

1. Artiklen er en bearbejdet version af mit speciale: Juan de la Cruz og den negative teologi, Københavns Universitet 2009. De danske oversættelser af Johannes af Korset er forfatterens egne og baserer sig på den spanske grundtekst fra San Juan de la Cruz, *Obras Completas 5. edición crítica* (Madrid: Editorial de Espiritualidad 1993).
2. Denys Turner viser, at den etymologiske betydning af sammensætningen af de græske ord teologi og apofase leder til sprogets forføjede tale om Gud: “...If we attend the Greek etymology of the word theology, then the curious state of the linguistic affairs results from its combination with the word apophatic. For theology means ‘discourse about God’ or ‘divine discourse’, so the expression ‘apophatic theology’ ought to mean something like: ‘that speech about God which is failure of speech.’” Denys Turner, *The Darkness of God – Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press 1995), 20.

Metoden benyttes til gradvist at benægte og diskvalificere udsagn om Gud. Sproget er ifølge den negative teologi ikke i stand til at tale fyldestgørende om Gud uden at begrænse ham. Den infinitte Gud kan med andre ord ikke rummes i det finitte sprog. Den negative teologi beskæftiger sig derfor med sprogets grænser for at beskrive den transcendentte Gud.³ Det er vigtigt ikke at betragte denne metode som adskilt fra den såkaldte affirmative eller katafatiske metode. Forholdet mellem disse to skal i langt højere grad betragtes som et vekselvirkende og synergetisk sammenspil, i hvilket den affirmative metode er en forudsætning for den apofatiske.⁴ Den affirmative metode etablerer en mulighed for sprogligt at tale om Gud, hvorefter den apofatiske metode fastholder de åbenlyse begrænsninger, sproget indeholder i dets forsøg på at beskrive Gud.⁵ Gud kan derfor ved disse to metoder betegnes som værende både præsent, kendt og immanent, og skjult, ukendt og transcendent.

Den negative teologi bygger desuden også på, at den menneskelige forstand ikke er adækvat i forhold til Guds *ratio* og derfor ikke kan begribe, forestille sig eller forstå ham.⁶ Det betyder, at forstandens ytringer om Gud altid er utilstrækkelige og sekundære i forhold til, hvad Gud i virkeligheden er. Selvom dette er tilfældet, så forbliver den negative teologi imidlertid ikke tavs om Gud. Tværtimod forsøger den at omgå de latente problemer, der eksisterer i både sproget og forstanden ved at beskrive Gud i paradoksale vendinger og metaforer. At det forholder sig sådan, kommer særligt tydeligt til udtryk i *Den mystiske teologi*, et værk af én af den negative teologis største eksponenter, Dionysios Areopagiten (ca. 5. årh.).⁷ I værket beskrives, hvorledes sjælen i et 'erkendelsesløst mørke' bliver forenet med en Gud, der bedst lader sig beskrive som et 'strålende mørke'. Dionysios er ikke den første forfatter, der fremhæver, at sjælen møder Gud i et 'mør-

3. Oliver Davies & Denys Turner, "Introduction", *Silence and the Word*, red. Oliver Davies & Denys Turner (Cambridge: Cambridge University Press 2008), 3.
4. Mark A. McIntosh understreger den sammenhæng, der eksisterer imellem den katafatiske og apofatiske metode: "It begins by tracing the sounding forth (the cataphasis) of God's glory in divine selfexpression – from the eternal trinitarian life to the creation of the universe. Then it moves towards consummation by a series of 'ascending' dialectical negations (the apophasis) into the eternally fruitful darkness of unknowing, which is the only real knowing a creature can have of God." Mark A. McIntosh, *Mystical Theology, The Integrity of Spirituality and Theology* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 1998), 122.
5. Deirdre Carabine, *The Unknown God* (Louvain: Peeters Press 1995), 2.
6. S. Thomae Aquinatis, *Opera Omnia vol. 3 – Questiones Disputatae – De Potentia* (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag 1980), 244. *De Potentia* 7.5 resp. ad obi. xiv.
7. Dionysios Areopagiten, *Den mystiske teologi og de guddommelige navne* (København: Sankt Ansgar Forlag 1998, oversat fra græsk ved Jørgen Pedersen), 56-58.

ke'. Metaforen 'mørke' bliver allerede brugt af både Filon af Alexandria (10 f.Kr - 40 e.Kr.), og af Gregor af Nyssa (ca. 335-394) i dennes værk *Moses' liv*.⁸

For at se nærmere på metaforen 'mørke' og de potentialer, den indeholder, vil den spanske teolog og karmelit Johannes af Korsets (1542-1591) reception og videreudvikling af denne kunne anvendes med stort udbytte. Johannes' negative teologi, herunder hans metafor 'den mørke nat', står som selve kulminationen af middelalderens reception af oldkirkens apofatiske teologi.⁹ Hvad Johannes imidlertid forstår med 'den mørke nat', og hvilken betydning den har for sjælens vej imod foreningen med Gud, bliver tydeligt i hans digt 'I en mørk nat' (*En una noche oscura*) og dets to kommentarer 'Bestigningen af bjerget Karmel' (*Subida del monte Carmelo*) og 'Sjælens mørke nat' (*La noche oscura del alma*). For at belyse Johannes' negative teologi vil en refleksion over disse teksters indhold være nødvendig. Dette ses i det følgende, med fokus på særligt tre ting.

For det *første* vil det fremgå, hvorledes Johannes formår at omsætte den negative teologis *teoretiske* og sproglige metode til et *praktisk* spirituelt program, en sjælelig proces, i hvilken den negative teologis benægtende tale om Gud i sproget bliver til sjælens *aktive* fornægtelse af alt, der er finit og skabt for derigennem at nærme sig den infinitte Gud igennem askese og tro. For det *andet* vil Johannes' beskrivelse af sjælens *passive* lidelse i kommentaren 'Sjælens mørke nat' blive belyst, da han helt tydeligt etablerer en forbindelse mellem sjælen og den gudsforladthed og annihilation, Kristus oplevede under sin korsfæstelse. Den sjælelige lidelse i 'den mørke nat' finder således sit fuldkomne udtryk i Kristi passionsberetning. For det *trede* vil Johannes' negative teologi, herunder digtet 'I den mørke nat', blive bragt ind i en nutidig og postmoderne teologisk diskurs. Formålet med dette er at undersøge, om det er muligt at foretage en ny teologisk læsning og forståelse af den. For at gøre denne diskussion vedkommende vil bidragene til den være en kombination af både en teologisk (jf. Rowan Williams, den nuværende ærkebiskop af Canterbury og Graham Ward, medstifter af den teologiske bevægelse Radical Orthodoxy) og en filosofisk observans (jf. Jacques Derrida, fransk filosof og dekonstruktionens fader). Den nye læsning vil blive betegnet *credo ut amem* – Jeg tror for at elske.

8. Gregor of Nyssa, *The life of Moses* (New York: Paulist Press 1978), 94-97.

9. Andrew Louth, *The origins of the Christian mystical tradition, from Plato to Denys* (Oxford: Oxford University Press 2007), 176.

1. Johannes' spirituelle program

Det interessante ved Johannes' værker er ikke kun hans sproglige brug af den negative teologis teoretiske metode og dens metaforer, men også den måde, hvorpå han overfører denne metodik til også at gælde sjælens spirituelle progression mod Gud. For Johannes bliver den negative teologis teoretiske metode således omsat til en sjælelig vej, som sjælen må begive sig ud på for at blive forenet med Gud (*unio mystica*). Det er ved denne praktiske anvendelse af den negative teologis metode, at Johannes bliver en central figur inden for forståelsen og anvendelsen af den apofatiske teologi i kristen fromhedspraksis.¹⁰

Johannes betegner helt overordnet den proces, som sjælen gennemlever, fra begyndelse til ende, med metaforen 'den mørke nat'. 'Den mørke nat' skal betragtes som én 'nat', der falder i tre dele.¹¹ Den første del af denne 'nat' indebærer, at sjælens *sansende* del skal tage afstand og se bort fra alle skabte genstande. Den anden del af den sætter Johannes i forbindelse med troen. Denne del er fuldstændigt mørk for sjælens *åndelige* del. 'Den mørke nats' tredje del repræsenterer Gud selv og skal betragtes som bringende dagens lys til sjælen, der befinder sig i et mørke af lidelse, tomhed og gudsforladthed. De tre dele kan billedligt bedst forstås ved at blive set som tusmørke, midnat og daggry.¹² Sjælen må gennemleve hele 'den mørke nat', inden den kan betragtes som helt forenet med Gud i kærlighed. 'Den mørke nat' er således et dynamisk billede på de forskellige sjælelige tilstande, som sjælen kontinuerligt bevæger sig ind og ud af. Denne dynamik bliver også tydelig ved, at Johannes definerer 'den mørke nats' dele som værende af enten *aktiv* eller *passiv* karakter afhængigt af, om det er sjælen selv eller Gud, der er den agerende part.

1.1 Sjælens aktivitet i 'den mørke nat'

Inden en nærmere belysning af Johannes' spirituelle program er det nødvendigt at være klar over, hvem han henvender sig til, og hvad hans primære anliggende er. Johannes henvender sig nemlig langt fra til alle, men specifikt til sin egen ordens nonner og munke.¹³ Hans primære anliggende er at drøfte de vanskeligheder, som disse ordens-

10. Rowan Williams, "The deflections of desire", *Silence and the Word*, red. Oliver Davies & Denys Turner (Cambridge: Cambridge University Press 2008), 117.

11. *Subida* I.2.5.

12. K. Kavanaugh, O. Rodriguez, *The collected Works of St. John of the Cross* (Washington: ICS Publications 1991), 121.

13. *Subida* Prologo.9.

folk møder, når Gud begynder at bringe dem ind i 'den mørke nat'. Det sker nemlig ofte, at disse mennesker ikke ønsker at gå ind i 'den mørke nat', da de mangler den fornødne forståelse for, hvad der sker i den. Deres manglende forståelse forklarer Johannes med, at de ikke har egnede vejledere. De kommer derfor aldrig helt tæt på Gud, men forbliver på et lavt stade i deres gudsforhold, selvom de kunne havde nået en langt højere gudserkendelse.

Johannes behandler i sin kommentar 'Bestigningen af bjerget Karmel' sjælens *aktive* arbejde i den første del af 'den mørke nat'. Sjælen må i denne del nærme sig Gud igennem *aktiv* sjælelig fornægtelse, forstået som asketiske øvelser, efterfølgelse af Kristi liv, meditation og praktisering af de tre kristne teologiske dyder: tro, håb og kærlighed.¹⁴ Askese har sin absolutte nødvendighed, da den ifølge Johannes skal være med til at tømme og fratage sjælens *sansende* del, bestående af de fem ydre sanser (synet, hørelsen, smagen, lugtesansen og følesansen), samt de tre indre sanser (forestillingsevnen, fantasi og sanselukommelsen) dens begær efter alt, der er skabt. Sjælens sanselige begær bliver ved asketiske øvelser gradvist bragt til ro og stilnet. Således kan sjælen synge, at dens hus er blevet stille, hvilket den gør i det første vers af digtet 'I en mørk nat'. Huset skal forstås som en metafor for sjælens *sansende* del.¹⁵

1. I en mørk nat,
antændt af kærlighed og længsel
– oh lykkelige skæbne –
forlod jeg uset mit hus,
der nu var blevet stille.¹⁶

Udover at udøve askese understreger Johannes også, at sjælen i alt, hvad den foretager sig, må efterligne og imitere Kristus (*imitatio Christi*).¹⁷ Det betyder, at sjælen altid skal betragte Kristi liv og gerning som den absolutte norm for efterfølgelse. Den skal, som Johannes beskriver det i det ovenstående vers, være antændt med kærlighed

14. De tre teologiske dyder, (latin: *virtutes*) tro, håb og kærlighed spiller en afgørende rolle for forståelsen af Johannes' spirituelle program. De har deres oprindelse i Gud selv og kan ikke erhverves ved egen kraft. Det betyder, at det er Gud, der suverænt skænker dem til den sjæl, han ønsker. Deres oprindelse skal findes i en læsning af 1 Kor 13,13. De blev første gang betegnet som teologiske dyder af teologen William af Auxerre (1150-1231) i hans værk *Summa super quattuor libros sententiarum*. Michael Buchberger und Walter Kasper, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10. Band (Freiburg: Herder 2001) 297-300.

15. *La noche* I.13.15.

16. *Subida*. *Conspecto*. *Canciones* vers 1.

17. *Subida* I.13.2.

og længsel efter Kristus. Der er således intet andet, hverken nyt eller gammelt, der kan træde i Kristi sted, da Gud allerede har åbenbaret alt i ham.¹⁸ Sjælen kan derfor kun ved at blive som Kristus i sit indre og i sine ydre gerninger opnå lighed med Gud (*conformatas Christi*). Det er tydeligt, at kristologien har en helt central plads i Johannes' teologi, der ikke kan forstås ret uden denne vægtning. Johannes' mystik bliver derfor kun igennem kristologien teocentrisk.¹⁹ Det betyder, at Johannes' negative teologi ikke tager udgangspunkt i mystiske oplevelser, men i den billedløse tro på Guds inkarnerede ord, Kristus. Troen står for Johannes i direkte modsætning til mystiske oplevelser, da dens indhold ikke lader sig formidle i en mystisk oplevelse. Johannes beskriver ligefrem troen som 'en mørk nat' for forstanden. Det er derfor, han gentagne gange i både 'Bestigningen af bjerget Karmel' og 'Sjælens mørke nat' advarer mod, at sjælene udelukkende bygger deres gudsforhold på oplevelser, visioner og tegn. Mystiske oplevelser er absolut en del af sjælens spirituelle progression imod Gud, men de er altid sekundære i forhold til troen.²⁰

1.2 Den infinitte Gud og skaberværket

Den distinktion, som Johannes foretager imellem de mystiske oplevelser, som sjælen modtager igennem fx diskursiv meditation, og troen på den treenige Gud, er helt central for forståelsen af hans teologi. Den bygger nemlig, ligesom resten af Johannes' spirituelle program, på den negative teologis radikale skelnen imellem det finitte skabte og den infinitte Gud. Selvom dette er et faktum, betyder det dog langt fra, at Johannes ikke kan tildele skaberværket nogen positiv betydning. Johannes lovpriser skaberværket flere steder i sit forfatter-skab, særligt i værket 'Åndelig sang' (*Cántico espiritual*) (San Juan de la Cruz 1993, 581-776). Det er dog vigtigt at fremhæve, at han lovpriser skaberværket som netop "værende skabt". Skaberværket opnår kun sin værdi ved at vise tilbage til dets skaber. Det er i denne relation, at sjælen ofte kommer til at misforstå Guds intention med hans skaberværk. Johannes understreger, at sjælen ofte kommer til at elske og begære skaberværket, herunder også mystiske oplevelser og åbenbaringer, på bekostning af skaberen. Sjælen bliver dermed i Johannes' terminologi til et ufrit slaveherte, der ikke kan forenes med Gud,

18. *Subida* II.22.5.

19. Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord* (San Francisco: T. & T. Clark Limited 1986), 163.

20. Turner betragter ligefrem Johannes' negative teologi, som en direkte kritik af hans samtids oplevelsesrelaterede mystik, herunder også Teresa af Avilas (1515-1582) teologi. Turner (1995), 250-251.

fordi det har bundet sin kærlighed til det skabte.²¹ Sjælen har i sin kærlighed til det skabte forsøgt at ligestille noget finit med den infinite Gud, som intet kan ligestilles med. Den infinite Gud er således fuldstændig suveræn i forhold til sit finitte skaberværk, som han har skabt *ex nihilo*. På trods af den ontologiske forskel, der eksisterer imellem det skabte og den transcendent Gud, forsøger Johannes alligevel at etablere en form for kommensurabilitet mellem Gud og den skabte sjæl, idet han hævder, at sjælen, selvom den er skabt, har potentiale til at participere i det guddommelige.²² Den har denne mulighed, fordi den er skabt i Guds billede, *imago Dei*. Johannes befinder sig derfor klart i forlængelse af Thomas Aquinas (1225-1274), herunder den rhinlandske dominikanske tradition fra Albert den Store (1206-1280), ved at fastholde, at sjælen i sig har en refleksion eller et spejlbillede af den infinite Gud.²³ Dette betyder, at sjælens grundlæggende tilstand, som *imago Dei*, ikke er forsvundet ved syndefaldet, men at denne stadig væk determinerer sjælens grundlæggende ontologiske status i dens forhold til Gud. Det, som syndefaldet har bevirket, er, at sjælen ikke længere er forbundet med ham i det, Johannes betegner som lighedens forening (*unión de semejanza*).²⁴ Johannes mener hermed, at sjælens vilje ikke længere er i overensstemmelse med Guds, men ligefrem kan være i direkte modsætning til den. Syndefaldet har således haft en betydelig negativ effekt på sjælens forhold til Gud. Det ses tydeligst ved sjælens begær efter og kærlighed til det finitte skaberværk. Sjælen krænker derved gang på gang Gud ved at elske det skabte. Grunden til dette er, at kærlighed ifølge Johannes ikke blot skaber lighed imellem den, der elsker og det, der elses, men underordner den, der elsker, under det, der elses.²⁵ Ved at elske det skabte tilnavser sjælen således sin egen gudbilledlighed.²⁶ Det er derfor, Johannes igennem hele sit værk 'Bestigningen af bjerget Karmel' fremhæver, at sjælen må tage afstand fra og fornægte alt naturligt skabt for aktivt at vende sig tilbage imod sin prælapsariske kærlighedsrelation, Gud.²⁷

21. *Subida* I.4.6.

22. *La noche* II.21.5.

23. S. Thomae Aquinatis, *Opera Omnia vol. 2 – Summa Contra Gentiles– Summa Theologiae* (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag 1980), ST I.q.93.

24. *Subida* II.5.3.

25. *Subida* I.4.3.

26. *Subida* I.9.1.

27. *Subida* I.5.2.

1.3 Troen – sjælens lys i mørket

Det er imidlertid ikke kun den postlapsariske vilje i sjælens *åndelige* del, der ikke er i overensstemmelse med Guds længere. Forstanden og erindringen er det i høj grad heller ikke. Det betyder, at forstanden ikke længere kan forstå Guds væsen, men erfarer ham som 'en mørk nat'.²⁸ Der er i Johannes' refleksion over Guds væsen således en tydelig parallel til den tidligere omtalte dionysiske forståelse af Gud. Johannes understreger, at den eneste måde, hvorpå de tre *åndelige* evner igen kan komme til at virke efter deres guddommelige hensigt, er, at de bliver rensed og omdannet ved de tre teologiske dyder: troen, håbet og kærligheden.²⁹ Da troen i Johannes' spirituelle program har afgørende betydning for sjælens spirituelle progression mod Gud, vil der i det følgende blive stillet skarpt på den.

Troen er på den ene side det middel (*medio*), der skal til, for at foreningen med Gud kan blive realiseret, og på den anden side den teologiske dyd, der disponerer sjælen for at kunne modtage kontemplation.³⁰ Ud over at troen har disse virkninger på sjælen, oplyser den også sjælen, selvom denne er uforståelig og ufattelig for forstanden.³¹ Dette virker umiddelbart som en selvmodsigelse, da det tidligere er blevet understreget, at troen for Johannes er ligesom 'en mørk nat' for forstanden. Det er dog langt fra tilfældet. Årsagen til denne sproglige tvetydighed skal findes i Johannes' tidligere belyste distinktion mellem det skabte og det uskabte. Troen har som teologisk dyd sin oprindelse i den transcendent Gud. Den vidner dermed om noget, der for den menneskelige erkendelse er utilgængeligt og fremmed. Troen giver ikke en kundskab og en viden forstået som forstandsmæssig erkendelse, der er opnået igennem sjælens *sansende* del, men den blænder derimod forstanden.³² Troen har denne virkning på forstanden, fordi den efter syndefaldet har mistet muligheden for at erkende Gud fuldt ud. Sjælen opfatter derfor troen som et 'uigennemtrængeligt mørke', selvom den i virkeligheden har sin oprindelse i sel-

28. *Subida* II.1.1.

29. Sjælens traditionelle opdeling i tre højere sjælsevner finder sin oprindelse i Augustins definition af sjælen i hans værk *De Trinitate*. Augustin (354-430) lægger i dette værk vægt på, at de tre evner ikke skal forstås som tre fra hinanden adskilte evner, men derimod som én substans (*una substantia*). Johannes overtager Augustins opdeling af sjælens sammenhængende evner (*Subida* III.1.1). Han understreger, i relation til forståelsen af sjælens enhed, at sjælen ikke kan forenes med Gud, hvis de tre evner ikke arbejder synergetisk sammen. Aurelii Augustini, *Corpus Christianorum Seria Latina L, Aurelii Augustini Opera Pars XVI, I De Trinitate Libri I-XI* (Turnhout: Brepols Editores Pontificii 1968), Liber X.XVIII.

30. *Subida* II.8.1.

31. *Subida* II.3.4.

32. *Subida* II.3.4.

ve lyset, Gud, og dermed selv er en stråle af lys.³³ Det er derfor, at jo mere troen får lov til at formørke og lede forstanden, desto mere oplyst kan sjælen blive i forhold til Guds virkelighed.³⁴ Troen fungerer således som sjælens vejleder og lys. Derfor kan sjælen synge, ligesom den gør det i det andet vers af digtet 'I en mørk nat', at den i troen har fundet mørke, – mørke forstået således, at den ikke længere støtter sig til sine egne evner, men alene til troen.³⁵

2. I mørke og i stilhed,
forklædt, ad den hemmelige stige
– oh lykkelige skæbne –
i mørke og i smug
forlod jeg mit hus, der nu var blevet stille.³⁶

2. Sjælens mørke nat

Den anden del af 'den mørke nat' begynder, når Gud, mens sjælen mest fryder sig over sine egne bedrifter i spirituelle øvelser, med ét formørker sjælens sanser.³⁷ Denne guddommelige handling er meget smertelig for sjælen. Johannes understreger nødvendigheden af den, da sjælen, selvom den har praktiseret askese og meditation i håbet om at frigøre sig for alt skabt, stadig ikke er blevet tilstrækkelig nøgen og tom for verdens finitte objekter. Tværtimod er dens begær efter det skabte blevet udskiftet med et langt mere sofistikeret begær, der nu retter sig imod selve den asketiske praksis. Sjælen er fx begyndt at begære og nyde mortifikation og bodshandlinger³⁸ og at bede med en rosenkrans³⁹. Den ontologisk set højere sjæl er således stadigvæk underordnet det skabte. Gud må derfor på en langt mere *aktiv* facon end tidligere begynde at rense sjælen for dens ufuldkommenheder, – for dens begær efter alt, hvad der er finit. Denne renelse og illumination begynder, når Gud skænker sjælen kontemplation.

For Johannes er kontemplation den nådegave, hvormed Gud antænder sjælen med sin kærligheds ånd. Det er med andre ord Gud, der i hemmelighed indgyder sig selv i sjælen.⁴⁰ For sjælens *sansende*

33. *Subida* I.2.5.

34. *Subida* II.3.4.

35. *Subida* II.1.1-2.

36. *Subida*. *Conspecto*. *Canciones* vers 2.

37. *La noche* I.8.3.

38. *La noche* I.1.3.

39. *La noche* I.3.1.

40. *La noche* I.10.6.

del bevirker kontemplationen, at sanserne bliver rettet ind efter og underordnet dens *åndelige* del.⁴¹ Formålet hermed er, at sjælen bliver fuldstændig afhængig af de tre teologiske dyder, som har formørket sjælens tre evner, forstand, erindring og vilje. Under Guds kontemplative selvindgydelse må sjælen forholde sig *passivt*, dvs. forblive i stilhed og i kærlig opmærksomhed rettet mod Gud alene.⁴² Sjælen må med Johannes' egne ord bevæge sig væk fra sin barnlige tankegang og den omtale af Gud, i hvilken den forsøgte at gøre Gud sanselig og meditativ erkendbar og lade den mørke og billedløse tro være dens eneste vejviser til den infinite og ubeskrivelige Gud.⁴³

Den mest lidelsesfulde periode i den anden del af 'den mørke nat' begynder, når Gud indgyder sin visdom i sjælens *åndelige* del. Sjælen erfarer nu med stor voldsomhed sin syndighed og ufuldkommenhed i forhold til Gud. Johannes beskriver nogle af de oplevelser, som Guds kontemplative visdom medfører i sjælen, på følgende måde: "For virkeligt, når den rensende kontemplation er voldsomst, oplever sjælen dødens skygge, dødens klager og helvedets lidelser meget levende, ligesom det at føle sig uden Gud er..."⁴⁴

Det umiddelbart mest smertefulde er, at sjælen oplever Gud som fraværende i sin lidelse. Der er dermed klare linjer til Kristi korsord i Markusevangeliet kap. 15,34: "Min Gud, min Gud hvorfor har du forladt mig?" Denne sammenhæng er dog langt fra en tilfældighed. Det blev allerede tidligere konstateret i denne artikel, at sjælen i sin spirituelle progression mod Gud skulle efterligne Kristus.⁴⁵ Det betyder at lade sig sanseligt og åndeligt korsfæste. Sjælen er dermed i sin følelse af gudsforladthed og åndelige tilintetgørelse kommet endnu tættere på Gud, selvom den oplever, at det modsatte er tilfældet. Ved at inddrage det paradoks, at Gud er tættere på sjælen, når denne føler sig gudsforladt, har Johannes genoptaget et tema, der i den apofatiske tradition kan ledes tilbage til Angela af Foligno (1248-1309).⁴⁶

Sjælen undergår således sin egen *sanselige* og *åndelige* død i denne del af 'den mørke nat' og må alene ved tro håbe på, at Gud i nåde oprejser den i kærlighed. Det sjælelige udfald af Guds kontemplative

41. *La noche* I.8.1.

42. *La noche* I.10.4.

43. *La noche* II.3.3.

44. *La noche* II.6.2.

45. *Subida* II.7.1-13.

46. Den italienske mystiker Angela af Foligno beretter i sine erindringer om en lignende gudsforladthed: "And when my soul begins to see all its virtues falling and withdrawing, I am overcome with fear and grief; and I cry out to God shouting to Him over and over again almost continuously: My son, my son, do not abandon me, my son". Cristina Mazzoni, *Angela of Foligno's Memorial* (Cambridge: Boydell & Brewer 1999), 65.

indgydelse er, at sjælen både i sine sanser og sin ånd er fuldstændigt tilintetgjort (*aniquilado*) og rensat for sit begær efter alt skabt. Idet sjælen er blevet tom og intet længere forstår og begærer, understreger Johannes, er den derved blevet modtagelig for alt i Gud.⁴⁷ Sjælen kan med andre ord i åndelig frihed ved tro, håb og kærlighed nu kommunikere med den ubegribelige og guddommelige visdom.⁴⁸ Johannes beskriver, at sjælen på dette tidspunkt i sin spirituelle progression kan begynde at nyde frugterne af de tårer, den græd i 'den mørke nat'.⁴⁹ Sjælen oplever dermed ikke kun Guds indgydte kontemplation som lidelsesfuld og smertelig, men begynder nu at erfare den som det, den i virkeligheden er: en flamme af kærlighed (*el fuego de amor*) der antænder sjælen med længsel.⁵⁰ Denne flamme antænder nu ikke kun sjælen med længsel. Den giver også sjælen det, Johannes betegner som kærlighedens sår (*herida amor*).⁵¹ Det sår får hele sjælen til at brænde med en indre lidenskab og et begær efter at blive forenet med Gud. Sjælen kan ligefrem føle, at hvis den ikke hurtigt bliver forenet med Gud, dør den af kærlighed.⁵² Sjælen må derfor, brændende af lidenskab, gå ud i det begyndende daggry, som er den tredje del af 'den mørke nat', og dér finde og blive forenet med sin elskede. Således har 'den mørke nat', som det tydeligt besynges i det femte vers af digtet 'I en mørk nat', været den årsag, der ledte sjælen til foreningen med dens elskede, Kristus.

5. O nat, som ledte mig!
 O nat mere elskelig end daggryet!
 O nat, som forenede
 den elskende med den elskede,
 som forvandlede den elskede til den elskende!⁵³

3. Credo ut amem – Jeg tror for at elske

Formålet med dette kapitel, som det indledningsvist blev antydet, er at bringe Johannes' negative teologi ind i en nutidig teologisk og filosofisk diskurs og på baggrund af denne undersøge muligheden for en ny teologisk læsning og forståelse af den. Navnet på den nye læsning

47. *La noche* II.8.5.

48. *La noche* II.9.1.

49. *La noche* II.10.10.

50. *La noche* II.11.1.

51. *La noche* II.11.6.

52. *La noche* II.13.8.

53. *Subida*. *Conspecto*. *Canciones* vers 5.

vil være *Credo ut amem* – Jeg tror for at elske. Læsningens første ord, *credo*, skal forstås på baggrund af Hebræerbrevets kap. 11,1: “Tro er fast tillid til det, der håbes på, overbevisning om det, der ikke ses.” For Johannes er troen denne overbevisning, det eneste middel til forening med den skjulte Gud, der i troen på Kristus bliver nærværende, ‘en mørk nat’ for sjælens sanser og ånd.⁵⁴ Det andet ord *ut* skal forstås ud fra, hvad formålet med troen er, nemlig kærligheden. Det sidste ord *amem* skal læses ud fra forståelsen af, at sjælen ved troen i sit inderste bliver oplært og omdannet til at elske, som Kristus selv elskede, fordi Gud er kærlighed, og den, der bliver i kærligheden, bliver i Gud, og Gud bliver i ham (1 Joh 4,16). En sammenhængende læsning af Johannes’ negative teologi indeholder dermed både troens og kærlighedens perspektiv.

Læsestrategien *Credo ut amem* vil forsøge at problematisere, at den negative teologi kun kan ende med stilhed og talens umulighed.⁵⁵ Det vil tværtimod blive påstået, at den negative teologi, for troens indre blik, altid vil ende i kærlighedens lovprisning af den Gud, der har åbenbaret sig i Jesus Kristus. Den kan nødvendigvis intet andet.⁵⁶ Dette er også præcis det, der sker i Johannes’ digt ‘I en mørk nat’. Sjælen besynger i digtet sin kærlighed til sin elskede, Kristus, som ‘den mørke nat’ gjorde det muligt at blive forenet med. Johannes’ negative teologi ender dermed ikke i stilhed og den tavse grav, men bliver ligesom Kristi opstandelse fra de døde oprejst og reintroduceret som et nyt sprog, omskabt ved Guds kærlighed og nåde. Det sprog kan aldrig forblive tavst, men må, da kærlighedens natur er at flyde over, lovprise det navn i ord og gerning, som Gud har ophøjet over alle andre navne. Jesus Kristus er Herre, til Gud Faders ære (Fil 2,11).

3.1 Williams og metaforen ‘den mørke nat’

I sin prædiken *The Dark Night* gennemgår Rowan Williams Johannes’ metafor af samme navn og hævder, at ‘den mørke nat’, sådan som han forstår begrebet, nemlig som en sjælelig tilstand af tomhed

54. *Subida* II.8.1.

55. Jean-Luc Marion pointerer, at den eneste legitime grund til, at talen om Gud kan forstumme og blive til stilhed, er respekten for Gud: “More modestly, the silence suitable to God requires knowing how to remain silent, not out of agnosticism or out of humiliation, but simply out of respect.” Jean-Luc Marion, *God without being* (Chicago: University of Chicago Press 1995), 107.

56. McIntosh er inde på en lignende forståelse af det endelige resultat af den apofatiske tale. McIntosh (1998), 124: “... it [the apophatic speech] might also take the form of an explosion of speech...”.

og gudsforladthed, bedst lader sig forklare i lyset af Kristi passion.⁵⁷ Williams etablerer derved i sin forståelse af selve metaforen en tydelig forbindelse til kristologien. Sjælen må for at nærme sig Gud efterfølge Kristus og ligesom ham underlægge sig Hans vilje. Det betyder, at sjælen må opgive de falske billeder (*false images of God*), som den har af Gud, og lade Gud være Gud (Williams 1995, 83). 'Den mørke nat' bliver sjælelsens mulighed for at gøre dette. Williams forklarer, at i stedet for at vende sig væk fra mørket skal sjælen lade dette komme over sig. Kun i mørket kan sjælen nemlig nærme sig Gud og slippe fri af sit eget manipulerende og selviske ego (Williams 1995, 84). Sjælen har i dette mørke intet andet at holde sig til end troen på Kristus, da alle religiøse oplevelser og retningslinjer er forsvundet (Williams 1995, 81). Selv om 'den mørke nat' fører sjælen ned i dødsriget, understreger Williams dog, at dette langt fra er sjælelsens endelige destination. Forude venter sjælelsens åndelige opstandelse. Den indtræffer, når Gud bryder igennem mørket som et lys og sætter sjælen fri til at blive elsket af Ham. Det vigtige ved dette er, at den kærlighed, som sjælen modtager i kraft af sin opstandelse, formår at vende den udad. Den kan derefter *aktivt* give sig selv hen i kærlighed til Kristus og til sine brødre og søstre (Williams 1995, 84). Sjælen bliver med andre ord igennem Guds kærlighed sat i stand til at give denne videre til sin næste og tilbage til Gud selv. Der synes således at kunne drages en klar parallel mellem Williams' læsning og Niels Henrik Gregersens nåde-teologi.⁵⁸

En kort konklusion af den læsning, som Williams foretager, må være, at sjælen ikke skal forsøge at undslippe 'den mørke nat'. Den skal tværtimod lade 'natten' komme over sig og lade troen på Kristus være dens vejviser i mørket. Resultatet af 'den mørke nat' bliver, at sjælen, efter at den er nedfaret til dødsriget, bliver oprejst af Gud og sat fri til at elske Ham og sin næste.

3.2 Derrida og den negative teologi – et sprog i krise

Jacques Derrida nærmer sig den negative teologi fra en helt anden vinkel end Williams. I sit essay *Sauf le nom* forsøger Derrida at analysere den negative teologi ud fra dens rolle som sproglig udtryks-

57. Rowan Williams, *A Ray of Darkness* (Cambridge: Cowley Publications 1995), 82.

58. Niels Henrik Gregersen viser i sin artikel *Generøsitetens teologi*, at Guds nåde, forstået som en gave, gør modtageren i stand til at give den videre. Nåden flyder med andre ord over, videre og tilbage igen og resulterer i, at mennesket svarer Gud med lovprisningens overskud. Niels Henrik Gregersen, "Generøsitetens teologi", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 71 (2008), 77-99 (98-99).

form.⁵⁹ Derrida viser, at den negative teologi, som metode, må betegnes som et sprog i *krise*, da den udtømmer sig selv for mening (*kenosis of discourse*)⁶⁰ igennem gradvis benægtelse (Derrida 1993, 50). Resultatet af denne sproglige metode bliver, at den til sidst har udtømt sig selv for muligheden for overhovedet at tale om sit primære 'objekt', Gud. Derrida kan dermed konkludere, at den negative teologi i sin udtømmning af mulighederne for at tale om Gud kommer til at fungere som en kritik af ontologien, teologien og sproget (Derrida 1993, 50-51). Den negative teologi bliver med andre ord ved sin benægtelse af muligheden for tale om Gud en kritik af Gud selv.⁶¹ Det er på baggrund af denne konstatering, at den negative teologi ofte er blevet sat i forbindelse med *ateismen* (Davies & Turner 2008, 1-3). For Derrida er der således et latent problem ved selve denne teologis måde at ytre sig om Gud på. Den er med Derridas egne ord et sprog, der indeholder lidelse (*passion*), i og med at det ikke kan komme til rette med sit objekt (Derrida 1993, 59). Lidelsen i den negative teologi består dog også i, at den hele tiden må bevæge sig videre i sit forsøg på at overskride sprogets grænser. Den finder aldrig et fast sted, hvorfra den kan at ytre sig i faste vendinger. Den negative teologi er derfor altid i udvikling hen imod et nyt ukendt sted, der er umuligt at betræde, men som den er nødt til at begive sig ind på.⁶²

Konkluderende betyder dette, at den negative teologi i Derridas reception skal forstås som et sprog i *krise*, der i sin jagt på at negere Gud i alle sproglige udtryk paradoksalt nok også kommer til at nedbryde sin egen mulighed for at tale om ham. Det udtømmer med andre ord sig selv for mening og indhold. Derridas analyse af den negative teologi ender således ikke i muligheden for en sproglig genindsættelse af Gud eller kærlighedsytring, men derimod i sproglig umulighed og selvdestruktion.

3.3 Ward, kenose og navngivning

Graham Ward viser i sit essay *Kenosis and Naming*, at begrebet kenose i en kristen sammenhæng aldrig eksisterer alene, men altid opfølges af

59. Jacques Derrida, *On the name* (Stanford: Stanford University Press 1993), 35-85.

60. Ordet *kenosis* (græsk: 'κένωσις' tømning, af 'κενός' tom og *det substantiverende suffiks* -σις).

61. Don Cupitt fremhæver flere steder i sit forfatterskab i lighed med Derrida, at den apofatiske mystiks litterære formål er at kritisere, dekonstruere og nedbryde den klassiske teologi og metafysik. Don Cupitt, *Efter Gud. Gudernes komme, gudernes bortgang og religionen efter guderne* (København: Forlaget ANIS 2000), 71.

62. Derrida beskriver dette ved at skrive: "Over there, towards the name, towards the beyond the name *in the name*". Derrida (1993), 59.

navngivning.⁶³ Der er dermed en afgørende forskel mellem Ward og Derridas forståelse af begrebet kenose. For at vise, at navngivning altid følger sproglig udtømmning foretager Ward en eksegetisk læsning af Fil 2,5-11, et *locus classicus* for kristen kenose-lære. I sin læsning påpeger Ward, at det alene er inkarnationen, der forbinder udtømmning med navngivning (Ward 1998, 235). Det er derfor, enhver beskæftigelse med kenose-læren må være en undersøgelse af, hvad det vil sige at være inkarneret (Ward 1998, 236) – med andre ord hvorledes Guds kærlighed lader sig repræsentere og udfylder skaberværket i kraft af Jesu Kristi inkarnation.⁶⁴ Kenose-læren og kristologien er dermed to uadskillelige størrelser. Det er på baggrund af denne sammenhæng, at Ward kan konkludere, at Kristi kenose skal forstås som hans inkarnation og død (Ward 1998, 237), men, som Ward senere understreger i sit essay, skal Kristi død også forstås på baggrund af den kærlighed og lydighed, han havde til sin Fader, Gud (Ward 1998, 241). Der er dermed et klart trinitarisk perspektiv i Wards kenose-forståelse. Han må således siges at være påvirket af Balthasars kenosefortolkning⁶⁵, en fortolkning, der går direkte imod de teologer, der i det nittende århundrede hævdede, at Kristi kenose skulle forstås, som om han afstod fra sine guddommelige egenskaber for at kunne blive menneske (Moltmann 2001, 140). Selvom Ward fastholder, at Kristi kenose resulterer i hans korsfæstelse og død og dermed Ordets passion og stilhed, er dette dog langt fra kenosens endelige udgang.⁶⁶ Tværtimod

63. Graham Ward, "Kenosis and naming: beyond analogy and towards allegoria amoris", *Religion, modernity and postmodernity*, red. Paul Heelas (Malden: Blackwell Publishers Inc. 1998), 235-257.

64. Gregersen viser, hvorledes Guds kenose i Kristus bliver skaberværkets fylde (græsk: πλήρωσις og dermed Guds selvrealisering i sit skaberværk: "Kenosen betegner således *realiseringen* af Guds kærlighed, hvad der vel også er meningen i Filipperbrevshymnen". Niels Henrik Gregersen, "Debatten om Gud anno 2003-2004", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 68 (2005), 41. Ward arbejder også ligesom Gregersen med begreberne kenose og plerosis. Han viser, at der aldrig kan være tale om kenose, uden at der også tales om plerosis. Der eksisterer således en vekselvirkning og økonomi imellem begge begreber. Det bliver tydeligt i Kristi selvudtømmelse, der leder til hans død, og i Gud Fadere efterfølgende kroning af ham. Graham Ward, "Suffering and Incarnation", *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, ed. Graham Ward (Oxford: Blackwell Publishing Ltd 2005), 202.

65. Jürgen Moltmann, "God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World", *The Work of Love*, red. John Polkinghorne (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company 2001), 139-140.

66. Ward viser på baggrund af sin læsning af von Balthasar, at Kristi død skaber mulighed for en ny form for samtale mellem mennesket og Gud. Dette er troens mulighed. En tro, der i kærlighed kan se betydningen af Guds død. Ward (1998), 243: "This is the death of the sign [Christ] – its silencing, its judgment

oprejser og ophøjer Gud Fader sin Søn, Jesus Kristus og giver ham navnet over alle andre navne, Jesus Kristus. Han er "Herre, til Gud Faders ære" (Fil 2,9). Dermed er Sønnen kronet med det navn, som Faderen selv har, og den gensidige kærlighed opretholdt (Ward 1998, 238). Den bagvedliggende mening for Gud Faders navngivning af Sønnen er helt tydelig. Jesu Kristi navn skal tros, bekendes og lovprises i det offentlige rum (Ward 1998, 237).

Som en kort konklusion på Wards forståelse af kenose-læren kan det siges, at Kristi kenose er hans inkarnation og død. Men Kristus forbliver ikke i den tavse og stille grav. Han bliver oprejst af Faderens kærlighed og navngivet med navnet over alle navne.

3.4 Jeg tror for at elske – *Credo ut amem*

Jesus sagde: "Jeg er opstandelsen og livet; den, der tror på mig, skal leve, om han end dør." Så tog de stenen væk og Jesus råbte med høj røst: "Lazarus, kom herud!" Og den døde kom ud, med strimler af linned viklet om fødder og hænder og med et klæde viklet rundt om ansigtet. Jesus sagde til dem: "Løs ham og lad ham gå".⁶⁷

Der er en klar grund til, at jeg har valgt at begynde læsningen *Credo ut amem* med billedet af Lazarus' opvækkelse fra de døde, for der findes i Det Nye Testamente ikke nogen anden historie, ud over Jesu Kristi egen passionshistorie, der ligeså tydeligt belyser, hvad det vil sige at have været i 'den mørke nat' og have overvundet den.⁶⁸ 'Den mørke nat' skal, som Williams understreger, ikke forstås som væren-de af negativ karakter (Williams 1994, 84). Tværtimod indeholder 'den mørke nat' i denne historie en dobbelt positiv mulighed. Den første er muligheden for, at Lazarus kan blive opvækket fra sin død, og den anden er Jesu Kristi egen mulighed for at herliggøre sig selv og sin Fader i himlen (Joh 11,4). Lazarus' gravkammer bliver i vekselvirkningen mellem *kenose* og *plerosis* udtømt ved, at Lazarus kommer ud af graven som en konsekvens af, at graven er blevet fyldt med Jesu

– which only faith in the transcendent meaning of love which frames the text can aright".

67. Dette er min egen omformulering af historien om opvækkelsen af Lazarus fra Johannesevangeliets kap. 11,1-44.

68. Raymond E. Brown viser i sin kommentar til Johannesevangeliet, at historien om Lazarus' opvækkelse fungerer som en pædagogisk og teologisk forudgriben af Jesu Kristi opstandelse. Der er derfor klare relationer mellem de to historier. Raymond E. Brown, *The Gospel according to John (i-xii) The Anchor Bible* (New York: Doubleday & Company, Inc. 1966), 430.

Kristi kærlighed og skaberkraft. Jesus Kristus skaber således nyt liv af dødens umulighed og gør derved umulighed til egen mulighed. Det nye liv, der fylder gravens mørke, er dog betinget af, at den døde har tro (Joh 11,25). Kristi kærlighed og Lazarus' tro er altså de primære faktorer, der er nødvendige for, at opvækkelsen kan blive en realitet. Lazarushistorien har dermed flere helt klare lighedspunkter med Johannes' beskrivelse af 'den mørke nat' og dens resultat. At det forholder sig sådan, vil fremgå tydeligt af det følgende.

Det er allerede blevet vist, at for Johannes af Korset er troen på Kristus sjælens eneste lys i 'den mørke nat'.⁶⁹ Troen muliggør, at den elskede, sjælen, kan finde den elskende, Kristus, i nattemørket uden at fare vild. Williams har derfor ret i sin pointering af, at troen har uvurderlig betydning for sjælens retningssans i 'den mørke nat' (Williams 1995, 81). Troen på Kristus fungerer dog, som Balthasar viser, ikke kun som vejviser for sjælen – den disponerer også denne for at kunne modtage kontemplation, forstået som Guds kærlighed og visdom (Balthasar 1986, 159-160). Troen udvirker ikke Guds *aktive* indgydelse af sin kærlighed i sjælen, men muliggør dens realisering. Derved fastholdes Gud som suveræn majestæt og gæver giver i forhold til sit finitte skaberværk.⁷⁰

Det er vigtigt at forstå, at Guds formål med sin rensende og illuminerende indgydelse ikke er at fastholde den postlapsariske sjæl i oplevelsen af gudsforladthed og lidelse. Derimod er formålet med kontemplationen at rense den *passive* sjæl, så den bliver tom for alt, der ikke er Gud, så Gud kan fylde alt i den. Sjælen bliver således ved kontemplationen, sådan som Williams pointerede, renset for alle falske forestillinger om Gud, så at den i *frihed* kan komme til at elske, både Ham fordi Han er Gud og også sin næste (Williams 1995, 94). Guds kærlighed sætter dermed sjælen fri til *aktivt* at give denne kærlighed videre, ligesom også Lazarushistorien vidner om.⁷¹ Lazarus bliver løst fra de bånd, der binder ham til dødens mørke, og sat fri til at elske og lovprise Gud. Johannes' negative teologi ender således ikke i talens umulighed, sådan som Derrida understreger, at den negative teologi altid vil gøre (Derrida 1993, 59). Den ender derimod i sjæ-

69. *Subida* II.3.4.

70. Keith J. Egan, *Carmelite Prayer: A Tradition for the 21st Century* (New York: Paulist Press 2003), 8.

71. Gregersen viser, i lighed med den måde jeg forstår Johannes' kærlighedsbegreb på, at Guds nåde skaber plads til menneskets aktivitet. Mennesket kan derefter give nåden videre til sine omgivelser på samme måde som sjælen, for Johannes, kan give kærligheden videre. Nåde føder dermed mere nåde, ligesom kærlighed avler mere kærlighed. Gregersen (2008), 99.

lens sang og lovprisning af Kristus som herre og elskede.⁷² Derrida har dog ret i én ting i sin analyse af den negative teologi som sprog, nemlig at den negative teologi er et sprog i krise (Derrida 1993, 50). Det, Derrida ikke ser, er imidlertid, at krisen ikke er til døden, men tjener til Guds herlighed (Joh 11,4). Krisen i sproget ophæves ved troens vidnesbyrd om det ord, der har overvundet dødens og gravens stilhed. Den negative teologi kan derfor aldrig ende i absolut stilhed, da Ordet ikke længere er skjult, men er trådt frem som menneske, er død, blevet ophøjet og navngivet (Fil 2,7-9). Fra at være udtømt for liv er sproget med Faderens kroning af Sønnen blevet genrejst og fyldt med kærlighedens mulighed. Den sjæl, der har gennemlevet 'den mørke nat', kan derfor intet andet gøre end at lade sit hjerte flyde over med kærlighedens doksologi og bekende, "*Kristus er opstanden, han er sandelig opstanden*" – med ordene fra den ortodokse påskeliturgi. For at sjælen kan komme til denne indsigt i Kristi mysterium, må den med en tro, der tror for at elske (*Credo ut amem*), gå igennem 'den mørke nat'. Denne 'nat' er dermed sjælens eneste mulighed for i tro at vinde Kristus, og derfor kan sjælen intet andet gøre end at synge 'nattens' pris, ligesom den gør i digtet 'I en mørk nat'.

72. I sin analyse af den negative teologis mulighed for at beskrive Gud konstaterer Marion, at, selv om sproget må blive stille i sin beskrivelse af Gud, kan det aldrig forblive tavst. Forskellen mellem de falske guder (*idols*) og den levende Gud Kristus er, at idoler forbliver tavse, men den levende Gud indbyder til samtale. Den gave, som mennesket modtager ved Kristi agape, reetablerer samtaleens mulighed. Mennesket må således svare på denne kærlighed ved at give den videre til sin næste og ved at lovsynge Gud. Marion (1995), 107: "Love is not spoken, in the end, it is made. Only then can discourse be reborn, but as an enjoyment, a jubilation, a praise".

Tre slags panenteisme: et forsøg på en begrebsafklaring

Professor Niels Henrik Gregersen

Abstract: It is argued that panentheism, attractive as it is, is far from stable. Also Aquinas and Spinoza occasionally used the expression that “all things exist in God”. Moreover, the world’s presence in God can be construed in different ways, as a locative presence (the container model), as a realization of a wider set of divine possibilities (the quasi-mathematical model), or as a mental presence (the consciousness model). I nonetheless propose a generic concept of panentheism, defined by the features that the world is somehow contained in God, and that there is a two-way relation between God and world. On this basis, the article offers a typology of (1) a soteriological panentheism reconstructed on the basis of classic Trinitarian thought, (2) an expressivist panentheism developed in post-Kantian philosophical theology, and (3) a dipolar panentheism in continuation of Whitehead. My conclusion is that dipolar panentheism is not compatible with the two other forms of panentheism, and that a metaphysical choice has to be made between them.

Key words: Charles Hartshorne – G.W.F. Hegel – K.F.C. Krause – panentheism – pantheism – Thomas Aquinas – Baruch Spinoza – Trinity – A.N. Whitehead.

Etymologisk betyder pan-en-teisme, at “alt eksisterer i Gud”. Som sådan er panenteismen et forsøg på at formulere en mellemvej mellem et platoniserende gudsbegreb, der placerer verden uden for Gud ($V \notin G$), og en spinozistisk panteisme, der identificerer Gud med verden som helhed ($G = V$). Panenteismens løsning består i at sige, at verden hører med til Guds virkelighed ($V \in G$), samtidig med at Gud også er “mere” end verden som helhed ($G > V$).

Synspunktet for denne artikel er, at selvom panenteismen har et væsentligt teologisk anliggende, er panenteisme-begrebet alligevel ustabil, filosofisk set, ligesom de teologiske opfattelser, der associeres med panenteismen, er uforenelige med hinanden. Disse systematiske vanskeligheder bliver allerede åbenbare, når man ser på anvendelsen af panenteisme-prædikatet i historiske arbejder. I *Philosophers Speak of God* fra 1953 introducerede Charles Hartshorne og William A. Re-

ese panenteismen som en distinkt position inden for filosofisk teologi. Men samtidig mente de at kunne påvise, at panenteismen har dybe historiske rødder i alle kulturer. Således ses ægypteren Akhnaton (14. årh. f. Kr.), Vedaerne (ca. 1000 f. Kr.), Lao-Tse (ca. 4. årh. f. Kr.) samt den jødiske skabelsesberetning og Jesu forkyndelse som antikke eksempler på panenteisme, "quasi-panentheisms".¹ Siden er John W. Cooper fulgt i samme fodspor, idet han dog holder sig inden for den vestlige tradition. Cooper udnævner nyplatonikeren Plotin (ca. 205-270) som panenteist, tæt fulgt af en perlerække af mid-delalderens tænkere, fra Scotus Eriugena (815-877) til Meister Eckehart (1260-1328) og Nicolaus af Cusa (1401-1464).² Problemet er naturligvis, at selvom man har sympatier for nogle af disse tænkere, kan man næppe være enige med dem alle på én gang. Dertil kommer, at ingen de nævnte tænkere mener, at verden vender tilbage og beriger guddommens liv. At Gud er i verden, er ikke det samme som at sige, at verden er i Gud *som* verden. Mere idehistorisk præcis er Philip Claytons placering af panenteismen inden for rammen af post-kantiansk filosofisk teologi. Men i sin iver for at genfinde panenteismen i sit materiale hævder han undervejs, at ikke bare G.E. Lessing (1729-1781), men også leibnizianeren Moses Mendelsohn (1729-1786) formulerede retningen hen imod "en genuin panenteistisk teologi", ligesom også den unge J.G. Fichte (1762-1814) kaldes en "idealistisk panenteist", mens den ældre benævnes som "en mystisk eller metafysisk panenteist".³

Der synes behov for en begrebmæssig afklaring, særligt hvad angår det lille ord "i" og det lidt større ord "alt". For hvad betyder det, at verden er "i" Gud? Er tanken, at Gud ligesom en beholder "indeholder" universet i rumlig forstand, eller er der tale om en metafor, der kræver en nærmere forklaring og præcisering? Og i hvilken forstand er "alt" i Gud? Der synes at være cirka lige så mange panenteismer, som der er måder at kvalificere talen om verdens væren "i Gud" på. Denne vanskelighed skærpes af, at også Thomas Aquinas og Spinoza, de klassiske repræsentanter for hhv. klassisk teisme og panteisme, undertiden kan bruge formuleringen, at "alle ting er i Gud".

1. Charles Hartshorne and William L. Reese, *Philosophers Speak of God* (Chicago: The University of Chicago Press 1953), 29-38.
2. John W. Cooper, *Panentheism. The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present* (Grand Rapids: Baker Academic 2006), 35-39 og 47-62. Også John Macquarrie, "Panentheismus", *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin: de Gruyter 1995) døber bl.a. Plotin og Pseudo-Dionysios som panenteister, selvom disse er fortalere for en ensidig emanation fra det Ene til skabningerne.
3. Philip Clayton, *The Problem of God in Modern Philosophy* (Grand Rapids: Eerdmans 2000), 413, 433 og 445.

Tre slags panenteisme: en typologi

For klarhedens skyld vil jeg foreslå en typologi, der på baggrund af en almen definition forsøger at skelne mellem tre former for panenteisme inden for den vestlige tradition, hver med sin distinkte teologi: (1) soteriologisk, (2) ekspressivistisk og (3) dipolar panenteisme. Enhver typologis opgave er at skabe et overskueligt landkort, som man kan orientere sig i, og adskiller sig på to måder fra en *taksonomi*. Hvor taksonomien forsøger en komplet kortlægning af området, er det for en typologi tilstrækkeligt at pege på de mest farbare veje – *live options*, om man vil. Dertil kommer, at en typologi ikke nødvendigvis arbejder med enten-eller-alternativer. Der kan således meget vel være overlap mellem de præsenterede typer. Men selv hvis der er betydelige overlap mellem fx type 1 og 2, så er der ikke altid tale om en absolut enighed. For det, som man er enige om, ses fra forskellige perspektiver, alt efter helhedskonceptionen. Nok så ofte må man derfor nøjes med at henvise til “familieligheder”, som Ludwig Wittgenstein kaldte dem, dvs. ligheder uden nogen identificerbar essens.⁴

Alligevel mener jeg at kunne finde to fællesnævner i alle tre udgaver af panenteismen. For det første ideen om, at verden er indeholdt i Gud; for det andet antagelsen af, at der findes en *gensidig* relation mellem Gud og verden, hvor verden er mere end blot en udfoldelsesmåde af Guds virkelighed. Jeg foreslår her en skelnen mellem de tre former for panenteisme, både for klarhedens skyld og som bidrag til en eventuel mere konstruktiv teologisk gennemtænkning af panenteismens anliggende.

Den første version kalder jeg en klassisk *soteriologisk panenteisme*, fordi verdens væren “i Gud” ikke tages som en givet sag, men betragtes som en gave. Alting tager ikke automatisk del i det guddommelige liv, for det er kun ved Guds forløsende nåde, at verden kommer til at hvile i Gud. Ondskab og sammenligningssyge har fx ikke plads i Guds rige. I et klassisk kristent perspektiv udgør skabningens væren “i Gud” således ikke en kendsgerning, men realiseres først igennem skaberværkets eskatologiske fuldbyrdelse, hvor Gud omsider bliver “alt i alle” (1 Kor 15,28).

Den anden type kalder jeg en *ekspressivistisk panenteisme*. Begrebet ekspressivisme bruges her i forlængelse af filosofen Charles Taylors analyse af det romantiske natursyn, hvor naturen stræber efter at udtrykke sig selv i det organiske og bevidste liv. Denne “ekspressivistiske vending” finder sit korrelat i tanken om Guds subjektivitet, der

4. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell [1953] 2001), §§ 65-71.

stræber efter at udtrykke sig selv i verden.⁵ Den ekspressivistiske panenteisme opstod i 1800-tallets tyske idealisme med det formål at komme ud over et antropocentrisk gudsbegreb. Pointen er, at den guddommelige Ånd udtrykker sig i verden ved at træde ind i verden for derefter at vende tilbage til Gud, modnet ved den verdenshistoriske erfaring. Denne teologi udgør en universaliseret udgave af den klassiske kristne soteriologi og har dermed lighedspunkter med den bestræbelse i samtidens romantiske digtning, som litteraturhistorikeren M.B. Abrams har kaldt "naturlig supernaturalisme".⁶ En vis naturalisering gør sig således gældende i ekspressivismen.

Endelig har vi den *dipolare panenteisme* i skikkelse af A.N. Whiteheads procesteologi. Her antages det, at Gud i nogle henseender er platonisk tidløs, uden for rummet og selvidentisk, men i andre henseender tidsbundet, rumlig og bevæget af verden. Mens denne dipolare teisme senere blev udarbejdet af Charles Hartshorne som en begrebslig konsistent panenteisme, kan de to øvrige modeller kun kaldes panenteisme i begrænset forstand. Den soteriologiske model hævder således, at den guddommelige kærligheds selvåbenbaring ikke finder sted overalt i verden, men kun i glimt. Ikke "alt", men tro, håb og kærlighed kan siges at "eksistere i Gud", derimod ikke vantroen, håbløsheden og ondskaben. Også den ekspressivistiske models fortalere vil mene, at først når verdenshistorien er fuldendt og underlagt Gud, bliver den cirkel sluttet, der blev sat i gang ved Guds gåen ud af sig selv i skabelsen, og som afsluttes med verdens tilbagevenden til Gud i fuldendelsen. Hermed sætter såvel den soteriologiske som den

5. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press [1989] 1992), 368-392, 371: "God then is to be interpreted in terms of what we see striving in nature and finding a voice within ourselves. A slide to a kind of pantheism is all too easy, and this we see in the Romantic generation with the early Schelling, and later in another form with Hegel".
6. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York: W.W. Norton 1971), 13 karakteriserer den romantiske bevægelse som følger: "The process – outside the exact sciences at any rate – has not been the deletion and replacement of religious ideas but rather the assimilation and reinterpretation of religious ideas, as constitutive elements in a world view founded on secular premises. Much of what distinguishes writers that I call "Romantic" derives from the fact that they undertook, whatever their religious creed or lack of creed, to save traditional concepts, schemes, and values which had been based on the relation of the Creator to his creature and creation, but to reformulate them within the prevailing two-term system of subject and object, ego and non-ego, the human mind and consciousness and its transactions with nature". Abrams taler ligefrem om en "displacement from a supernatural to a natural frame of reference" (13), hvilket næppe yder retfærdighed over for periodens religiøse anliggende.

ekspressive model spørgsmålstegn både ved pan-en-teismens “alt” og ved dens “i”: Hvordan fastholde Guds selvidentitet i en verden (“altet”), som er alt andet end guddommelig? Og hvordan undgå, at ondskaben får en placering “i” Guds selvidentitet, hvorved Gud bliver indifferent?

“Almen”, “stærk” og “kvalificeret” panenteisme

Trods alle forskelle deler de tre versioner af panenteismen en intuition om en to-spors trafik mellem Gud og verden. I Guds forhold til verden er der derfor både et aktivt og et responsivt aspekt, samtidig med at verden (eller noget inden for verden) eksisterer inden for Guds altomfattende virkelighed. Panenteismen rummer i så fald mindst to elementer:

1. Gud indeholder verden, men er også mere end verden. Således er verden (på en-eller-anden måde) til stede i Gud.
2. Som indeholdt “i Gud” modtager verden ikke kun sin eksistens fra Gud, men vender også tilbage til Gud, idet skabningens egenskaber (på en-eller-anden måde) fastholdes i Gud. Således er relationen mellem Gud og verden gensidig.

Udfordringen består i at bestemme, hvordan denne relation er. I sin stærkeste procesteologiske udgave hævder panenteismen, at der består en *nødvendig* indbyrdes afhængighed mellem Gud og verden, således at verden bidrager lige så meget til Guds væsen, som Gud bidrager til verden. I Alfred North Whitehead’s næsten nyklassiske formulering hedder det:

It is as true to say that God is permanent and the World fluent, as that the World is permanent and God is fluent.

It is as true to say that God is one and the World many, as that the World is one and God many (...).

It is as true to say that God transcends the World, as that the World transcends God.

It is as true to say that God creates the World, as that the World creates God.⁷

7. Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Corrected edition, eds. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: The Free Press [1929] 1978), 348.

Senere formulerede filosofen Charles Hartshorne dette symmetriske syn på relationen mellem Gud og verden i form af en procesteologisk panenteisme, i begyndelsen også kaldet "surrelativisme".⁸ Gud er her metafysisk begrænset af verden, eftersom Gud ikke kan tænkes at eksistere uden en verden, om end Gud meget vel kunne tænkes at sameksistere med en anden verden end vor. Her afviger procesteologien ikke kun fra den klassiske substans-teisme, men også fra den relationelle teisme i den kristne trinitetstænkning og fx Hegels ekspressivistiske teologi. Forskellene kan formuleres som følger:

Stærk (procesteologisk) panenteisme, def.:

1. Gud kan ikke eksistere uden at forme en verden, ligesom en sjæl ikke kan eksistere uden en krop. Gud kunne imidlertid udforme andre verdener end det givne fysiske univers.
2. Gud og verden bestemmer hinanden med metafysisk nødvendighed, således at Gud på sin side påvirker verdens skabninger, mens skabningers erfaringer samtidig flyder ind i Gud og påvirker Guds måde at være Gud på.
3. Alt, hvad der eksisterer, tager således nødvendigvis del i det altomfattende guddommelige liv.

Kvalificeret (kristen) panenteisme, def.:

1. Verden kan ikke eksistere uden Gud, og lige så snart som verden er blevet skabt ud af den guddommelige kærlighed, kan Gud ikke tænkes uden sin skabning.
2. Forholdet mellem sjæl og krop kan således (med en række kvalifikationer) anvendes som metafor for den intimitet, der eksisterer mellem Gud og verden.
3. Det er ikke af nødvendighed, men ved nåde, at Gud tillader verdens begivenheder at virke ind på Gud, så skabningerne kan leve deres liv i Gud; kun det, som frelses, tager del i det guddommelige liv.

Talen om verdens væren i Gud finder jeg øjenåbnende, mens krop-sjæl-analogien forekommer mig mere problematisk i dagens problemhorisont. I antikkens dualistiske filosofi blev sjælen set som den livgivende del af den menneskelige person. I en naturvidenskabeligt begrundet antropologi forstås derimod det sjælelige som noget, der

8. Charles Hartshorne and William L. Reese, *Philosophers Speak of God*, vii and 17.

opstår i forlængelse af den menneskelige krop.⁹ Selvom krop-sjæl metaforen umiddelbart kan virke tilløkkende, fordi den lægger op til en intimitet, anbefaler den sig ikke længere som en model for forholdet mellem Gud og verden. Gud ville i så fald fremstå som en emergent virkelighed, der bryder frem som et resultat af materielle processer, ikke omvendt.

Model 1: Den soteriologiske panenteisme i forlængelse af tre-enighedslæren

Men hvordan præcisere den intuitive ide om verdens væren “i Gud”? Der er så vidt jeg kan se mindst tre måder, hvorpå noget kan være “i” noget andet. Den første måde er ligesom en bold, der i fysisk-rumlig forstand er anbragt i en skål. De fleste vil være enige i, at denne beholder-model ikke fungerer, når vi taler om forholdet mellem Gud og verden. For det andet kan man forestille sig, at nogle muligheder virkeliggøres inden for et bredere spektrum af muligheder. Virkeligheden eksisterer i et rum af virtuelle muligheder. Denne quasi-matematiske model er straks mere interessant, og kunne udfoldes som følger: noget, der er begrænset eller endeligt (skaberværket), er ud af Guds uendelige rigdom af muligheder blevet udvalgt til at komme til verden. For det tredje kan noget være i noget andet i en rent bevidsthedsmæssig forstand, som når den elskede er nærværende for den elskende, selv om den elskede er fysisk fraværende, eller som når et symfoniorkester spiller så godt sammen, at hvert eneste medlem af orkesteret bliver én blandt mange i en samlet musikalsk oplevelse. Oplevelsen af samstemthed står her i forgrunden. Det er sådanne analogier, der er med til at give den panenteistiske model dens teologiske attraktivitet: Gud kan – som tilværelsens komponist og dirigent – være til stede midt i verden, samtidig med at verden dermed kan tage del i Guds musik, som omfatter mere end det menneskelige øre kan fatte.

Panenteismen støder imidlertid ind i et demarkationsproblem. For også den klassiske teisme indeholder en stærk lære om Guds immanens. Hør blot Thomas Aquinas’ svar på spørgsmålet, om Gud eksisterer i alting:

9. Se Niels Henrik Gregersen, “God’s Public Traffic: Holist versus Physicalist Supervenience”, i Niels Henrik Gregersen, Willem B. Drees, and Ulf Görman eds., *The Human Person in Science and Theology* (Grand Rapids: Eerdmans 2000), 153-188.

Jeg svarer, at Gud eksisterer i alt, som er til – ikke som en del af deres væsen og heller ikke som et blot og bart prædikat til verden, men ligesom en, der handler, er til stede, dér hvor han handler... Heraf følger, at Gud må være i alle ting, og det på den mest intime måde (ST I 8 a 1).¹⁰

Guds immanens i skabningen fastholdes altså i den klassiske teisme. Gud er magten til at være i alt og over alt, som er til. Uden selv at blive til en skabning eller til en blot og bar egenskab ved verden, skaber Gud verden indefra. I denne sammenhæng kan Thomas både benytte krop-sjæl metaforen og beholder-metaforen, vel at mærke bevidst om deres metaforiske status:

Selvom de kropslige ting siges at være i noget andet, der ligesom rummer dem, så er det dog de immaterielle ting, som rummer det, der rummer de kropslige ting, ligesom også sjælen rummer kroppen. Således er også Gud i tingene, ligesom én der rummer dem. Derfor siges, med en kropslig metafor, alle ting at være i Gud, eftersom de rummes af ham. (ST I 8 a 1 ad secundum; min understregning)¹¹

Citatet viser, i hvor høj grad Thomas' argumentation hviler på en kosmologi, som ikke længere er vor: ligesom det immaterielle rummer det materielle og sjælen rummer kroppen, således rummer Gud verden. Sjælen får dermed tildelt den samme rolle for kroppen, som Gud har for verden, nemlig som den formende og livgivende kraft, der – selv transcendent – rummer kroppens verden. Men kroppen er ikke selv aktivt handlende i forhold til Gud. Der er med andre ord ingen tilbagevirken fra verden ind i Gud. Gud er som ren aktivitet (*actus purus*) virkeliggørelsen af alle positive prædikater. Derfor er der ikke noget, Gud kan "lære" af skabningerne, ingen "udfordringer" for Gud, og ingen frie handlinger, som Gud behøver at "vente på". Verden kan hverken påvirke Guds væren eller Guds bevidsthed (ST I 28 a 1). Kort sagt afviser Thomas Aquinas ikke den første, men den anden sætning i det almenbegreb om panenteisme, der blev opstillet ovenfor. Gudsbegrebet tænkes inden for rammerne af den aristoteli-

10. Her og nedenfor bruger jeg den latinske tekst og den engelske oversættelse af St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (London/New York: Blackfriars 1964), vol 2, 112: *Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei quod agit... Unde opertet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.*

11. Thomas, *Summa Theologiae*, vol 2, 113: *licet corporalia dicantur esse in aliquod sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continent corpus. Unde est Deus in rebus sicut continens res. Tamen, per quamdam similitudinem corporalium, dicuntur omnia esse in deo, inquamtum continentur ab ipso.*

ske substansmetafysik. Ifølge Aristoteles er relationer kun “accidenser”, der ikke kan ændre på “essenser”. Relationer er eksterne, ikke interne i forhold til substanserne, og sådan er også relationen mellem verden og Gud.

Men der andre veje at gå inden for kristendommen. I stedet for at gå ud fra en forudsat idé om Guds enhed, kunne man begynde med en trinitarisk refleksion over Fader, Søn, og Helligånd som Guds distinkte personer eller handlingscentre. Det er som regel fremgangsmåden inden for den østlige ortodoksi.¹² Det guddommelige livs “essens” (*ousia*) er her et resultat af de reciprokke relationer mellem Fader, Søn og Helligånd som selvstændige handlingspoler (*hypostaseis*) i Gud. Faderen kan alene være den evige Fader ved evigt at føde den evige Søn, ligesom Sønnen kun kan være den evige Søn ved at tage imod fra Faderen. Tilsvarende er Helligånden ikke en fritsvævende anonym kraft, der udgår fra en ligeså anonym guddom bag ved alle ting, men har den personlige vilje til at udfolde og fuldende det guddommelige fællesskab. Således er Guds liv et *fællesskab*, der konstitueres af de guddommelige personers indbyrdes liv. Gud eksisterer kun som Gud i den gensidige selvhengivelse i livet mellem Fader, Søn og Helligånd. Denne såkaldt “sociale treenighedslære” er en måde at tydeliggøre det bibelske budskab, at “Gud er kærlighed” (1 Joh 4,16).

Nu er spørgsmålet så, om denne trinitariske ide om de guddommelige relationer kan udvides til også at rumme skaberværket. Teologihistorisk set går der ganske vist ikke en direkte linje fra Treenighedslæren til tanken om en gensidig relation mellem Gud og verden. Men tanken om, at mennesket er bestemt til at tage del i det guddommelige liv, er central for treenighedslæren.¹³ Men at kærlighedens trinitariske fællesskab udvides til også at omfatte verden som helhed, er en panenteistisk nyudfoldelse af treenighedslæren.

Man kunne her forestille sig Guds treenige fællesskab ligesom en trekant, hvor Faderen som hele guddommens kilde (*fons deitatis*) udgør den øverste pol. Faderen er således den eneste af de tre guddommelige personer, der ikke selv umiddelbart inkarneres eller bebor verden (men gør det indirekte, nemlig gennem at sende Sønnen og Ånden). Sønnen og Ånden udgør tilsvarende trekantens venstre og højre nederste ben, som hhv. Guds Logos og Guds Kraft. Men ved skabelsen *udvides* Guds trinitariske fællesskab til også at omfatte skabningen. Billedligt talt fortsætter trekantens linjer fra oven og nedefter, idet verden skabes ved Sønnen som det formgivende princip og gen-

12. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood (N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press [1944] 1998), 44-66 (56).

13. Se Paul S. Fiddes, *Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity* (Louisville: Westminster John Knox Press 2000), 11-61.

nem Ånden som det kreative princip. Logos, som det forskelssættende princip, giver plads for skabelsens andethed, mens Helligånden, som foreningens princip, i nåden skænker sig selv til skabningerne, for at de kan fuldføres og "vende tilbage" til Gud.

Allerede 2 Pet 1,4 taler om at "få del i guddommelig natur".¹⁴ Men mere end noget andet var det den johannæiske tradition, der blev katalysatoren for den patristiske refleksion over triniteten og for ideen om menneskets deltagelse i Guds eget liv. I særdeleshed Johannes-evangeliets afskedstaler (Joh 14-17) danner udgangspunkt for det senere treenighedsdogme. For her hører vi om, at den gensidige relation mellem Faderen og Sønnen *udvides* til en gensidig relation (*perichoresis*) mellem Gud og skabninger. Grundformlen er, at Kristus er "i Faderen", mens disciplene er "i Kristus". Der er for det første en gensidig indlejring mellem den jordiske Jesus Kristus og den himmelske Fader: "jeg er i Faderen og Faderen er i mig" (Joh 14,10). Denne gensidige indlejrethed kommer til udtryk i overensstemmelsen mellem Jesu gerninger og Guds vilje. Men et lignende forhold opstår mellem Kristus og hans disciple. Jesus lover disciplene, at Ånden vil komme for at befri dem og færdiggøre Kristi og Faderens arbejde (Joh 16,12-15). Der vil mellem Kristus og de troende opstå en gensidig relation, som leder til enhed med Gud: "Den dag skal I erkende, at jeg er i min fader, og I er i mig, og jeg er i jer" (Joh 14,20). I denne sammenhæng betyder frelse selve det at tage del i den treenige Guds fællesskab. Imidlertid er udsagnet om disciplenes væren i Gud ikke et udsagn om allerede eksisterende nuværende sagforhold, men et løfte om en fremtidig tilstand. "Den dag skal I erkende..."

Grundideen er her ikke, at alting uden videre eksisterer i Gud. Kun det, som er født ud af kærlighed og er samstemt med den kærlighed, som Gud evigt er, kan finde hvile i Gud. Mens Johannesprologen talte om verden som stedet for udbredelsen af Logos' liv og lys (Joh 1,9-10), så siges nu, at noget inden for verden kommer til at bo hos Faderen, i hvis hus der er mange boliger (Joh 14,2). At verden er "i Gud" (panenteismens påstand), betyder noget andet og mere, end at Gud er til stede i verden (skabelsesteologiens påstand). Den østortodokse teologi holder sig ikke tilbage fra at mene, at frelse betyder at blive ligesom Gud (*theiosis*) eller endda processuelt at blive guddommeliggjort i Gud (*theosis*). Selvom Guds væren (*ousia*) ikke kan kommunikeres til mennesket, så siges det i Gregor af Palamas' teologi, at Guds uskabte aktiviteter (*energeiai*) inkluderer mennesket. Derimod var

14. Se hertil James M. Starr, *Sharers in Divine Nature: 2 Peter 1:4 in its Hellenistic Context* (Stockholm: Almqvist & Wiksel 2000), 226-239.

der for Gregor ingen tanke om en berigelse af Guds væsen gennem Guds inklusion af skabningerne.¹⁵

På dette afgørende punkt har kristendommens spirituelle tradition mistillid til den generelle metafysiske lære, der hævder, at alting – slet og ret og helt uafhængigt af dets kvaliteter – er varige elementer i Guds liv. Smålighed, gerrighed, had, tortur, terror, krig eksisterer ikke i Gud, eftersom syndens former (“kød og blod”) ikke kan arve Guds rige (1 Kor 15,50). Kun tro, håb og kærlighed kan indgå i det udvidede guddommelige netværk af personlige relationer (1 Kor 13,13). Det at være “i Gud” er kun muligt, hvor mennesket i troen tuner sig ind på selvhængivende Kærlighed, der binder alting sammen. Her kvalificeres altså både “alt” og “i” i panenteismen. I den soteriologiske model er panenteismen ikke en simpel kendsgerning, men en *bevægelse*, der til stadighed indebærer omvendelse, og som ikke realiseres før opstandelsen. Soteriologisk panenteisme kan derfor også, som formuleret af John Polkinghorne, kaldes en “eskatologisk panenteisme”.¹⁶

Model 2: Den ekspressivistiske panenteisme hos Krause og Hegel

Vi vender os nu til den ekspressivistiske udgave af panenteismen i romantikken og idealismen. Selve ordet “panenteisme” blev dannet så sent som i 1829 af den postkantianske filosof og mystiker Karl Christian Friedrich Krause (1782-1832). Han var kendt for at opfinde nye og ofte obskure neologismer. Men med begrebet panenteisme skulle han vise sig at få held.¹⁷

15. Se Kallistos Ware, “God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas”, i Philip Clayton and Arthur Peacocke eds., *In Whom We Live and Move and have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World* (Grand Rapids: Eerdmans 2004), 157-168. Ware placerer her Gregor Palamas inden for den soteriologiske type, men tager forbehold for den ekspressivistiske type: “Palamas is no Hegelian, and he would not have spoken of the Holy Spirit, or of God in his divine energies, as being “enriched” through experiences in the world. God is complete in himself, and the world does not add anything to the perfection of his being” (167). – Ware anvender her min typologi, udfoldet i samme bind (“Three Varieties of Panentheism”, *In Whom We Live and Move*, 19-35).

16. John Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottom-up Thinker* (Princeton: Princeton University Press 1994), 64.

17. K.E.C. Krause, *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft* (Göttingen: Dieterische Buchhandel 1829), 484. Krauses liv og tænkning er beskrevet i K.-M. Kodalle, “Krause, Karl Christian Friedrich”, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon* (Herzberg: Traugott 1988), vol 14, 624-631.

Krause var inspireret af den subjektive idealisme hos Fichte og tog sit udgangspunkt i det opfattende selv. Men i forlængelse af Schelling, den objektive idealismes forkæmper, henviste Krause til Gud som den, der i sig selv – som *Orwesen* (endnu en neologisme!) – går ud over alle dualismer, men som ikke desto mindre – som *Urwesen* i relation til verden – manifesterer sig som både noget overfor stående i forhold til verden (*Gegenwesen*) og som kærlighedens forenende væsen (*Vereinwesen*). Herved påpeger Krause, at Guds indre væsen indeholder mere end det, der forekommer håndgribeligt i verden. Men samtidig er Guds aktivitet motiveret af den guddommelige kærlighed, der fremmer andetheden og bringer verden tilbage til det guddommelige liv: “Love is the living form of the inner organic unification of all life in God. Love is the eternal will of God to be lovingly present in all beings and to take back the life of all his members into Himself as into their whole life.”¹⁸

Vi finder her det afgørende motiv, at verden vender tilbage til det guddommelige liv. Den menneskelige fornuft og natur ses som underordnede væsner, ontologisk distinkte fra Gud, men alligevel inden for Gud, idet både menneskeligheden og naturen udtrykker det guddommelige livs rigdom. Samtidig er der en mikrokosmostanke på spil. Eftersom mennesket sammenfatter naturen og fornuften i endnu højere grad end planter og dyr, ser Krause mennesket som et særligt udtryk for det guddommelige liv. På denne måde er den fromme stræben efter enhed med Gud (*Gottessinningkeit*) en del af den omfattende kærlighedsmetafysik, ifølge hvilken naturen er indeholdt i det menneskelige fællesskab, og det menneskelige fællesskab er indeholdt i Guds liv. Krauses panenteisme har her samme formål som romantikken og idealismen, nemlig at få bugt med opsplittningen i menneske og natur. Redskabet var tanken om et indlejringshierarki: naturen i mennesket, mennesket i Gud.

Dette ekspressivistiske syn på den guddommelige kærlighed opstod i en situation, hvor filosofiske teologer forsøgte at finde en tredje vej mellem Spinozas panteisme og Leibniz’ supranaturalisme.¹⁹ Spinozas panteisme indeholdt tesen om, at Gud og naturen er ét. I sin *Etik* fra 1677 definerer Spinoza Gud som den udelte éne substans (*substantia*), der har været i kraft af sig selv og kan begribes ved sig selv, og som derfor ikke behøver noget andet for at være til eller for at blive

18. K.F.C. Krause, *The Ideal of Humanity and Universal Federation*, W. Hastie ed. (Edinburgh 1900), 117, citeret fra David A Pailin, “Pantheism”, in *Traditional Theism and its Modern Alternatives*, Svend Andersen ed. (Aarhus: Aarhus University Press 1994), 95-116 (96).

19. Se hertil Günther Meckenstock, “Some Remarks on Pantheism and Pantheism”, i *Traditional Theism and its Modern Alternatives*, 117-129.

begrebet; alt er fremtrædelsesformer (*modi*) eller modifikationer (*affectiones*) heraf (I, Def. 3-5).²⁰ “Ved Gud forstår jeg den absolutte uendelige væren, dvs. den underliggende substans for et uendeligt antal attributter, hvilke i hvert enkelt tilfælde er evige og udtrykker den uendelige substans” (I, Def 6).²¹ Som sådan er Gud ikke verdens ydre skaber, men altings “immanente årsag” (I, Prop. 18). I denne kontekst kan Spinoza – ligesom tidligere Thomas – benytte den pantheistiske formulering: “alt er i Gud”. “*Alt, siger jeg, er i Gud*, og alt, som sker, sker alene i kraft af den uendelige Guds lovmæssigheder, og følger af hans væsens nødvendighed”.²²

Spinozas førsteårsagsteologi havde imidlertid filosofiske konsekvenser, som kun de færreste var villige til at tage på sig. For det første forudsatte Spinoza en determinisme. Hvad enten man opfatter verden fra et “vertikalt” perspektiv, fra Guds position som det kreative princip (*natura naturans*), eller fra det horisontale perspektiv, fra naturens netværker (*natura naturata*), så er alt bestemt af Gud alias naturen (I, Prop. 29; 33). For det andet havde Spinoza vanskeligt ved at gøre rede for individernes ontologiske status. Stenen på stranden, hesten på marken og det matematiske argument er alle manifestationer af den samme substans, men ikke virkeligt adskilte begivenheder. For det tredje hævdede Spinoza, at verden er perfekt, eftersom den modtager sin eksistens fra en perfekt guddommelighed (I, Prop. 33; III, Praef.).²³ Romantikerne havde gode grunde til ikke at gå hele vejen med Spinoza.

Også Leibniz’ tanke om Gud som det perfekte væsen blev afvist af lignende grunde. Også Leibniz fastholdt en determinisme, der ifølge de tyske idealister ikke kunne give tilstrækkelig plads til den menneskelige frihed. Og selv om Leibniz var i stand til at sikre de individuelle væsners virkelighed (“monaderne”), videreførte han den perfektionsbaserede teologi, som vi også fandt hos Thomas og Spinoza. Fordi Gud er den perfekte væren, måtte også verden ifølge Leibniz være “den bedste af alle verdener”, siden den stammer fra Gud.

20. Tekst efter Baruch Spinoza, “Ethica”, i Spinoza, *Opera-Werke*, ed. Konrad Blumenstock (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980), vol. II. Egen overs.

21. I, Def 6: *Per deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit.* – Spinoza var således en væsentlig inspirator for ekspressivismen, jf. også hans centrale begreb om naturens indre stræben (*conatus*).

22. I, Prop. 15: *Omnia, inquam, in Deo sunt, et omnia, quae fiunt, per solas leges infinite Dei naturae fiunt, et ex necessitate ejus essentiae (ut mox ostendam) sequuntur;* Blumenstock ed. II, 112.

23. Jf. Niels Henrik Gregersen, “Panteismens fascination. Til forholdet mellem panteisme og skabelsestro”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 57:4 (1994), 241-266.

Både panteismen og supranaturalismen så altså ud til at stå over for uoverstigelige problemer. Spørgsmålet var derfor, om man ikke kunne basere gudstanken på Guds uendelighed frem for Guds perfektion. Men her kom Fichtes kritik af tanken om Gud som person i vejen, eftersom en personlig Gud ikke kan være noget ubegrænset, men må stå i forhold til noget andet. Men ideen om uendelighed syntes at udelukke de begrænsninger, som ligger i at være en person, der står over for andre personer.²⁴

Her kom Hegel til undsætning med sit forslag om et dybere begreb om uendelighed, som også medførte et nyt syn på Guds fuldkommenhed. Ifølge Hegel havde Fichte ret i sin insisteren på, at uendelighed ikke skal forstås i modsætning til endelighed. Uendelighed er hverken det, der starter på den anden side af endelighed, eller en endeløs overskridelsesproces (i analogi med en endeløs talrække). Disse eksempler konstituerer kun begrebet om "dårlig" uendelighed (*das schlecht Unendliche*). Begrebet om sand uendelighed (*das wahrhaft Unendliche*) skal derimod forstås som det, der indeholder endeligheden i sig. I denne forstand har den endelige verden sin væren "i" den uendelige Gud. Panenteistiske formuleringer synes næsten uundgåelige.

Ud fra dette uendelighedsbaserede gudsbegreb nyformulerede Hegel tanken om Gud som skaber, samtidig med at Guds subjektivitet blev sikret. Hegel udvidede således dogmet om Treenigheden til et universelt syn på forholdet mellem Gud og verden; kristendommen måtte således opfattes som "die vollendete Religion". At skabe verden er ikke en fri mulighed for Gud, men en nødvendig følge af Guds selvkommunikative natur, der skænker sig selv bort. Det hører med til Guds perfektion at sætte fri og inkludere endeligheden. Som det absolutte væsen er Gud ("Faderen") ikke længere en fjern, utilnærmelig guddom (som i førsteårsagsteologien). Guds væsen er derimod kenotisk, selvopgivende og relationelt, idet Gud manifesterer sig – just som sig selv – i menneskelighedens historie (som "Sønnen") og gør det i selvbevidsthedens form (som "Ånden"). Den overordnede model for Gud er altså den selvbevidste subjektivitet, der sætter skabelsens andethed for at føre denne tilbage til det guddommelige liv. Som det udtrykkes i Hegels *Enzyklopädie* fra 1830: "Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiss; sein Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewusstsein im Menschen und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen in Gott."²⁵

24. Se Wolfhart Pannenberg, "Fichte und die Metaphysik des Unendlichen", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992), 348-362.

25. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Hamburg: Felix Meiner 1991), § 564.

Mennesket er her “i Gud” i bevidsthedsmæssig forstand (den tredje model for verdens væren i Gud), idet Guds viden om sig selv *udtrykker* sig i menneskets selvbevidsthed, der både rummer en viden *om* Gud og former sig som en selvbevidsthed *i* Gud. I kraft af læren om Guds uendelighed er der dog fortsat spor af container-modellen og af den kvasi-matematiske model om endeligheden, der er skåret ud af uendelighedens rigdom af muligheder. Således går Ånden både ud fra Gud og vender tilbage til Gud, modnet af erfaringerne fra skabelsens verden. Hegel står her i gæld til Augustins udgave af treenighedslæren, der sætter Guds enhed før treheden, her i form af Faderens selvmanifesterende subjektivitet. Når Hegel imidlertid ser verdens skabelse og forløsning som det guddommelige livs selvrealisering, så åbner det guddommelige liv sig op og omfatter verden i sig. Det indre guddommelige liv vil således til sidst falde sammen med den guddommelige forløsnings historie. På denne måde inkluderer begrebet om guddommelighed tre sfærer eller elementer, i hvilke Gud åbenbarer sig som “det absolutte indhold”:

α) als in seiner Manifestation bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt [dvs. som Faderen]; β) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird, in die der Inhalt tritt [dvs. som Sønnen]; γ) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle [dvs. som Ånden].²⁶

Det træk ved panenteismen, som har at gøre med verdens tilbagevenden til Gud i en berigende eller opfyldende form, er selve pointen i Hegels ekspressionistiske model. Men der findes også spor af den soteriologiske model. For Hegel er verden endnu ikke fuldstændigt til stede i Gud, men er bestemt til at blive forsonet med Gud. Hegel var ikke tvunget til at sige, som Leibniz gjorde det i sin *Theodicé* fra 1710, at den givne verden er “den bedst mulige verden”. Ondskaben eksisterer, men ondskaben kan ikke eksistere – som ondskab – i Gud. Ondskaben er imidlertid et nødvendigt biprodukt af den selvfremmedgørelse, der logisk følger af menneskets endelighed. Ifølge Hegel er dette forklaringen på, hvorfor Adams og Evas fald er knyttet til indtagelsen af frugten fra Kundskabens træ i 1 Mos 3. Sten, planter og dyr synder ikke. Men selvfremmedgørelsens ondskab er et nødvendigt trin i opkomsten af menneskets selvbevidsthed og refleksion. Her kunne Hegel anvende den gamle tanke om *felix culpa*, det lykkelige fald. Guds skabelse af skabninger, der er begrænsede, koinciderer

26. Hegel, *Enzyklopädie*, § 566.

med faldet bort fra Guds enhed. Men i den lange universalhistoriske proces vil den fremmedgjorte verden blive forsonet med Gud – og Gud blive beriget med skabningernes liv.²⁷ Ondskaben bliver da absorberet af Gud. Mere traditionelt formuleret: Kun ved indoptagelsen af verdenshistorien i Guds væsen falder den “økonomiske trinitet” (Guds forhold til verden) sammen med den “immanente” trinitet (Guds indre liv). Hele denne proces tænkes af Hegel ud fra modellen om den selv-ekspressive Gud Fader, der udtrykker sig gennem Sønnen som sit væsentlige indhold, og gennem Ånden bringer skaberværket til fuldendelse. Det er således i den “naturlige” verden, at Guds kærlighed bliver håndgribelig; men det er kun i verdens tilbagevenden til Gud, at naturens verden tager del i det “overnaturlige” liv, frigjort fra endelighedens fremmedgjorthed.

3. model: Den dipolare panenteisme hos Whitehead og Hartshorne

Vi kommer nu til den tredje model: procesteologiens dipolare gudsbegreb. Det er Charles Hartshornes fortjeneste at have gjort panenteismen gældende som en distinkt position inden for filosofisk teologi. Allerede i “A Mathematics of Theism” fra 1943²⁸ præsenterede Hartshorne panenteismen som “den højere syntese” mellem teisme og panteisme. Mens den traditionelle teisme siger, at Gud er alle tings første årsag (*C = cause*), og panteismen siger, at Gud omfatter verden (*W = world*), siger panenteismen, at Gud er *CW*, dvs. både den universelle årsag og den altomfattende virkelighed.

Gud har således to aspekter eller “poler” i sig. I én henseende er Gud uforanderlig, i en anden henseende afhængig af den verden, der rummes af Gud. Argumentet er, at man ikke kan tænke sig en magt, som ikke påvirkes af det, som magten udøver sin magt over. Derfor afviser Hartshorne tanken om en guddommelig skabelse “ud af intet” eller “ud af Gud”. Gud står nødvendigvis i en relation til en verden, der ikke henter sin eksistens fra Gud, men er lige så oprindelig som Gud selv. Gud er verdens skaber, for så vidt som han formgiver det kaos, som verden ville være uden Gud; ligesom hos Platon er der tale om en formgivning af en præeksistent materie. Men Gud skabes også selv af verden, idet Gud absorberer og koordinerer de begivenheder, der hvert øjeblik træder ind i den guddommelige erfaring. Verden

27. Udfoldet i G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1827) (Frankfurt: Suhrkamp 2000), særligt “Teil III: Die vollendete Religion”.

28. Revideret som “The Logic of Panentheism” i Charles Hartshorne and William L. Reese, *Philosophers Speak of God*, 499-514.

transcenderer Gud i kraft af sin iboende kreativitet, mens Gud transcenderer verden i kraft af sin evne til at forblive sig selv lig trods Guds receptivitet.²⁹ Uanset hvordan universet udvikler sig, bevares Guds absolutte selvidentitet eller essens:

God as CW ‘transcends’ the world, not only as every whole transcends each and everyone of its parts, but in the uniquely radical way of containing an essence or element of self-identity absolutely independent of whichever among possible contingent things are actual as parts of the Whole.³⁰

Som Hartshornes medforfatter William L. Reese rigtigt påpeger, er det Hartshornes dipolare gudsbegreb, der strukturer hans panenteisme, ikke omvendt.³¹ Det dipolare gudsbegreb leder frem til en nytolkning af Guds perfektion. I den klassiske teisme hos Thomas forstod man Guds perfektion som realiseringen af alle positive prædikater. Gud er den perfekt Absolutte (A). I modsætning hertil forstår Hartshorne Gud også som den fuldkomne Relativitet (R). Panenteismen følger også her den gyldne middelvej, idet Gud er AR, dvs. både den uoverstigelige (*insurpassable*) fuldkommenhed, og den, der altid vokser i fuldkommenhed (*the self-surpassable*).³² Derfor hører den universelle empati med til Guds fuldkommenhed. Gud rækker ud mod andet end sig selv og overvinder sig selv ved at være “sympathetically dependent” af alt, hvad der sker i verden.³³ En guddommelig kærlighed, der ikke var sensitiv i forhold til hver enkelt skabning, og som ikke kendte de behov, som hver enkelt skabning har, ville ikke være fuldenendt kærlighed. Det hører til Guds storhed både at tage

29. Charles Hartshorne, “A Reply to My Critics”, in *The Philosophy of Charles Hartshorne*, ed. Lewis Edwin Hahn (LaSalle, Ill.: Open Court 1991), 567-732, her 614: “The creatures are also creators and the creator is also creature. Deity is the supreme form of causing and the supreme form of being caused, of activity and passivity. This is dual transcendence”.

30. “The Logic of Panentheism”, 506.

31. Se William L. Reeses sigende kommentar i “The ‘Trouble’ with Panentheism – and the Divine Event”, *The Philosophy of Charles Hartshorne*, 187-202, her 188: “It seemed to me at the time, and still seems to me, that we were successful in establishing the greater coherence of the process view of God, as well as demonstrating inconsistencies in the classical conception. But our success seemed to me to derive more from the dipolarity of the hypothesis we espoused, harmonizing polar contraries by placing them on different levels of abstraction, than from the conception of panentheism even though the latter is one way of expressing the former”.

32. “The Logic of Panentheism”, 506-512.

33. Charles Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God* (New Haven: Yale University Press 1948), 20.

imod alt, hvad der sker, og selv tilbyde skabningerne nye livsmuligheder.

Hartshorne har således udarbejdet en gennemtænkt tolkning af Guds socialitet. Det lykkes ham herunder at bevare en høj grad af guddommelig selvidentitet i Guds "absolutte" pol. Og i modsætning til Spinozas panteisme sættes individualitet og frihed i centrum. Det ondes problem står dog tilbage. Hartshorne undgår ganske vist Spinozas og Leibniz' påstand om, at også verden er fuldendt. Endvidere tilbyder procesteologien en teoretisk løsning på teodiceproblemet ved at benægte (eller nedskrive) Guds almagt. Men dermed forværres samtidig det praktiske problem, hvordan ondskaben i sidste ende kan overvindes. Livets tragisk uopfyldte stræben står ikke til at redde, andet end i form af erindringen om den tragedie, som var. Det tætteste, vi kommer på en løsning, er formuleringer som disse: "What is in the parts is in the whole; so, for example, our misdeeds are in God; but not as his misdeeds, or his deeds at all – rather as his misfortunes. They make his overall satisfaction less than it otherwise would be, but not his goodness of decision."³⁴

Guds moralske konsistens sikres i kraft af Guds absolutte pol, men på bekostning af tragedien hos de skabninger, der – både som gerningsmænd og ofre – ikke står til at redde. Med afkaldet på Guds almagt har Hartshornes dipolare panenteisme frasagt sig ressourcerne til at tale om Guds aktive forvandling af mennesker gennem dom og genoprejsning. Dette soteriologiske deficit viser sig ved, at Hartshornes redegørelse for forholdet mellem Gud og verden er holdt i generelle vendinger, uden at skelne mellem synden og dens ofre. Alt absorberes i Gud.

Det dipolare versus det uendelighedsbaserede gudsbegreb

Vi har set, at den panenteisme, der lader sig udarbejde i forlængelse af treenighedslæren, bygger på en soteriologisk vision om skabningernes transformation gennem det fællesskab mellem Gud og skabninger, der skabes gennem nådens forvandlende magt. Dette forudsætter imidlertid Guds almagt til at forvandle også det, der står Gud imod. Der er her som bekendt en grundlæggende forskel på en klassisk soteriologisk panenteisme og procesteologiens dipolare panenteisme.

Der er tilsvarende differenser mellem den dipolare og den ekspressivistiske panenteisme. Både Hegel og Hartshorne fremsætter universalistiske modeller for forholdet mellem Gud og verden, modeller der

34. "The Logic of Panentheism", 511.

forudsætter en tovejs kommunikation mellem Gud og verden. Men procesteologien giver ikke kun afkald på Guds magt til at frelse det fortabte, men også på tanken om Guds uendelighed. Verdens kreativitet er således et evigt princip ved siden af Gud, hvad Whitehead allerede gjorde klart i *Religion in the Making* fra 1926.³⁵ Gud vil derfor alene kunne være én faktor blandt andre faktorer. Procesteologien vil ganske vist med rette gøre gældende, at Gud er med i alt, som sker, eftersom Gud er den ansprende kraft (*the lure*) for alle nye hændelser. Men samtidig vil Guds overtalende magt (*persuasive power*) altid have et standningspunkt, dér hvor den autonome frihed sætter ind og tager over. Muligheden for en teologisk naturalisme, der antager, at Gud virker "i, med og gennem" naturlige processer (kompatibilisme), er ikke til stede for procesteologien. Procesteologien forudsætter derimod en kosmologi, der baserer sig på lokale begivenheder udstyret med en frihed til at afgøre sig for eller imod Guds forslag (libertarianisme).

I forhold til *actual occasions* inden for verden leverer Gud alene de første stimuli (*initial aims*) til skabningernes egen kreativitet, ligesom Gud bagefter indoptager de enkelte hændelser; men Gud kan ikke i egentlig forstand være *samtidig* med sine skabninger. For Guds bevidsthed forbliver alle konkrete afgørelser ligesom sorte huller, dvs. afgørelser som træffes i et autonomt rum lukket for Guds indflydelse og visdom.³⁶ Dette er den uundgåelige følge af Whiteheads forudsætning om, at Gud ikke er tilværelsens skaber fra grunden af, men selv er underlagt de metafysiske principper.³⁷ Gud er én blandt andre, ikke kilden til alt, som er til.

På dette afgørende punkt synes der at være en absolut uforenelighed mellem Hartshorne og Hegel. Det grundlæggende spørgsmål er, om kreativiteten kommer fra Gud skaber (som i de abrahamitiske religioner) eller om kreativiteten kommer fra en verden, der er lige så oprindelig som Gud.³⁸ Vi står her overfor et ægte alternativ mellem metafysiske grundpositioner: *Enten* er den verden, som skabningerne hver især er vævet ind i, baseret på den levende Guds kræfter og

35. Dansk overs. i Alfred North Whitehead, *Religionens tilblivelse* (Frederiksberg: ANIS 1995), 45f., samt den efterfølgende redegørelse, 116-118.

36. Denne kritik blev også formuleret af William L. Reese i *The Philosophy of Charles Hartshorne*, 187-202. I sit svar anerkender Hartshorne problemet: Hartshornes dipolare syn synes at forudsætte Newtons forståelse af begreberne rum og tid også for Gud, mens Hartshorne på den anden side antager en relativistisk ontologi, *The Philosophy of Charles Hartshorne*, 616.

37. Whitehead, *Process and Reality*, 343.

38. Se Robert C. Nevilles vigtige afhandling *Creativity and God: A Challenge of Process Theology. New Edition* (Albany: SUNY Press [1980] 1995), og de ekstensive diskussioner heraf i *Process Studies* 10:3-4 (1980) and 11:1 (1981).

handlinger. Eller også deler Gud og verden en fælles metafysisk platform, indenfor hvilken Gud og verden sameksisterer og herunder tilpasser sig til hinanden.³⁹ I den østlige tradition hos Gregor af Palamas er det guddommeligt-menneskelige fællesskab båret oppe af Guds uskabte energier. Hos Hegel er fællesskabet båret af Guds Ånd i dens dobbeltbevægelse, ud af Gud og tilbage til Gud. I procesfilosofien er tilværelsen derimod konstitueret ved flere aktører og principper: (1) De evige mulighedsverden (*the eternal objects*), holdt sammen af Guds absolutte natur, (2) den grundlæggende kreativitet (*creativity*), indeholdt i alle aktuelle begivenheder, og (3) de aktuelle begivenheder i sig selv (*actual occasions*), hvad enten de sker i Gud eller i verden. Hele netværket af hændelser (i Gud og i verden) bliver derfor den metafysiske platform, hvor Gud og verden mødes og indvirker på hinanden. Men dermed kan Gud aldrig blive "alt i alle". På dette afgørende punkt ser der ikke ud til at være nogle forsonende mellemveje mellem en uendelighedsbaseret teologi, der forudsætter Guds altomfattende virke, og procesteologiens dipolare gudsbegreb, der forudsætter en stadig distance mellem Gud som formgiver og den uskabte kreativitet. Vi synes her tvunget ud i et valg mellem metafysiske grundforudsætninger, der også vil vise sig som en forskel i religiøs indstilling.⁴⁰

39. Den katolske teolog Joseph Bracken, S.J. har gjort et heroisk forsøg på at forene Hartshornes dipolare gudsbegreb med en procesorienteret treenhedslære. Men på dette metafysiske nervepunkt følger han det klassiske kristne skema, ikke procesteologien. Se Bracken, *The Divine Matrix: Creativity as Link between East and West* (New York: Orbis 1995).
40. Paul Tillich (som jeg vil betegne som en ekspressivist) placeres ofte på linje med Hartshorne, fx af Hartshorne selv i "Tillich's Doctrine of God", *The Theology of Paul Tillich*, eds. Charles W. Kegley and Robert W. Bretall (New York: MacMillan 1964), 164-197. Men "this interpretation is not without its difficulties", indrømmer Hartshorne (166). I *Panentheism in Hartshorne and Tillich: A Creative Synthesis* (New York: Peter Lang 1995), hævder også David H. Nikkel, at både Hartshorne og Tillich er "rightly labelled panentheists", fordi begge forudsætter, at der både eksisterer et aktivt og et passivt aspekt af Gud, og at der er en "mutual transcendence of God and the creatures with respect to freedom" (1, 3). Men også Nikkel må indrømme, at der er et problem: "Relatively speaking, Hartshorne emphasizes the passive aspect, and Tillich the active one" (9) Ja, Tillich "undermines" det passive aspekt ved at antage, at Gud er uden alle affekter, ligesom Hartshorne underminerer det aktive aspekt, fordi han må nægte, at Gud er altings kilde (113-198). Det lykkes derfor næppe for Nikkel at påvise en fællesnævner mellem de to tænkere. Tværtimod er Tillichs ontologi om Gud som "the power of being in everything and above everything" (*Systematic Theology vol 1*, London: SCM Press [1951] 1978, 236) inkompatibel med procesteologiens ontologi.

Afslutning

Jeg har ovenfor peget på, at panenteismen ikke i sig selv er en stabil position, selvom dens anliggende er teologisk attraktivt. Undervejs har jeg også peget på styrkerne ved det uendelighedsbaserede gudsbegreb, både filosofisk og soteriologisk. Uendelighedens logik tillader os at tænke Guds nærvær som værende midt iblandt os – uden at erstatte det naturlige med det overnaturlige. Endeligheden kan rumme den uendelige Gud: *finitum capax infiniti*, som et gammelt luthersk princip hedder. Men panenteismen går skridtet videre og siger, at Gud er stor nok til også at rumme endeligheden i sig uden at fortrænge det endelige: *infinitum capax finiti*.

Opgaven for en panenetistisk teologi bliver derfor at tænke Gud som den rummelige Gud, der giver plads for det, som ikke selv er guddommeligt, i Guds eget liv. Her bliver det afgørende, at Guds almagt ikke identificeres med en teologisk determinisme. Set i lyset af den soteriologiske panenteisme må Guds allestedsnærværende virksomhed forstås som magten til at rumme også det urene og uperfekte liv. Kun Guds magt kan genrejse ofrene for syndens kraft, og kun Guds magt kan forvandle syndens smålighed til skabningernes storhed. I Gud bliver skabningerne gjort store, dér hvor synden gjorde dem små. Dermed består der ikke længere et konkurrenceforhold mellem Gud og skabning. Tværtimod, hvis Gud er rummelig nok, bliver Gud større ved at gøre skabningerne store, ligesom skabningerne finder deres storhed i at være små i Gud.⁴¹

41. Artiklen bygger på mit bidrag til *In Whom We Live and Move and Are*, 19-35. Jeg takker stud.theol. Mikkel Gabriel Christoffersen for hjælp med oversættelsen og ph.d. Johanne Stubbe Teglbjærg for en udførlig diskussion af artiklen.

Eskatologiens udvikling hos den historiske Jesus

Professor Dr. Gerd Theissen

Per Bilde: *Den historiske Jesus*. København: Anis 2008. 336 s. Kr. 299.

Abstract: This article reviews Per Bilde's *Den historiske Jesus*. Three theses of Bilde are discussed: (1) The "sign prophets" in the first century C.E. are the nearest analogies to Jesus, but we should make a difference between those before the Caligula-crisis, who have been interested in cult and conversion, and those after this crisis. (2) Jesus had a messianic consciousness, but participated in a mentality that says: Nobody can legitimately give oneself a new status he can only receive it from a superior. (3) There is a development from proclaiming God's mercy to announcing God's judgement, but the interpretation of Jesus' death as atoning death seems to be a retrospective interpretation after Easter. We may therefore say: The main three theses are basically justified but they should be modified a little bit.

Key words: Per Bilde – The historical Jesus – prophets in the first century – messianic selfconsciousness – development in Jesus' proclamation

Per Bildes bog om Jesus tilhører i forskningshistorisk henseende "the third quest" efter den historiske Jesus, som ikke spørger efter det kirkelige Jesusbilledes legitimitet, men udelukkende går historisk til værks og i denne forbindelse udvikler en større tillid til Jesusoverleveringens historiske pålidelighed end den forudgående Jesusforskning. Nogle forskere inden for denne forskningsretning går ind for en ikke-eskatologisk forståelse af Jesus, men andre anser nu som før eskatologien som nøglen til en virkelig historisk forståelse af Jesus. Per Bilde tilslutter sig afgjort den eskatologiske fløj. Han underbygger eskatologiens centrale plads med tre argumenter: Jesu dåb viser, at han engang har været tilhænger af Johannes Døberens og delte Døberens nærforventning. Jesus' henrettelse ved romerne kan kun gøres forståelig, hvis han havde fremkaldt eskatologiske forventninger om en stor omvæltning, som inkluderede enden på romernes herredømme. Sammenligningen med beslægtede jødiske profetiske skikkelser i det første århundrede, blandt andet en samaritansk profet, profeten

Theudas og en profet fra Ægypten, bekræfter hans budskabs eskatologiske præg, men fremhæver også dets enestående særpræg: Den futuriske eskatologi bliver modificeret af en præsentsk eskatologi. Ved hjælp af eksorcismer og helbredelser realiseres frelsen allerede i samtiden og hans måltider med marginaliserede mennesker foregriber det eskatologiske måltid allerede nu.

Per Bildes særlige bidrag er en teori om Jesus' udvikling. Jesus' eskatologiske forventning blev skuffet allerede i hans levetid. Den derved givne kognitive dissonans bevirkede to transformationer i Jesus' forventninger. Den krise, som henrettelsen af Johannes Døberen fremkaldte, overvandt Jesus ved at transformere Døberens budskab om dommen til et budskab om frelsen. Jesus nåede frem til en sikker overbevisning om at være den Messias, som skal introniseres i Jerusalem og bringe romernes herredømme til ende. Ved slutningen af sin virksomhed transformerede Jesus endnu engang sin eskatologi: Som reaktion på afvisningen af sit budskab blandt folket fornyede han budskabet om dommen – bl.a. ved profetien mod Jerusalem og dets tempel – og han regnede med en voldsom død, som han tolkede ved hjælp af Es 53 som en vikarierende sonedød for andre. Jesus' henrettelse på korset fremkaldte en tredje kognitiv dissonans – denne gang ikke hos Jesus, men hos disciplene: På grund af påskevisionerne og den tomme grav overvandt de korsets krise og nåede derved til den overbevisning, at Jesus ikke bliver introniseret som Messias på jorden, men i himmelen for at herske over alle kosmiske magter.

I det følgende tager jeg stilling til tre aspekter i Bildes bog om Jesus: For det første drejer det sig om hans brug af tidshistoriske analogier, for det andet om hans tese om en messiansk selvbevidsthed med en politisk dimension hos Jesus, for det tredje om hans tese om udviklingen i Jesus' eskatologi.

1. Jødiske profeter som analogier

Hvad angår de daværende profeter som analogier til Jesus, må vi skelne mellem nærmere og fjernere analogier, dvs. mellem de profeter, som virkede på Jesus' og Pilatus' tid: Johannes Døberen, Stefanus som Jesus' tilhænger, en anonym samaritaner på den ene side – og profeterne efter 40 e.Kr. på den anden side. Profeterne på Pilatus' tid kom med et budskab, der var vendt indad mod folket, om en omvendelse, som var nødvendig for fornyelsen af Israel. Alle profeter forholder sig kritisk til de eksisterende templer. Tempelkritik er implicit allerede i Døberens prædiken. Kun få kilometer fra templet i Jerusalem tilbød han syndsforladelse uden offer i en tid, hvor det egentlig var

templets opgave at formidle syndforladelse gennem kultiske handlinger. Stefanus bebudede en forandring af Moses' ordninger vedr. templet gennem den kommende Jesus, sandsynligvis håbede han på templets åbning for hedningerne. En samaritansk profet forjættede ca. 35 e.Kr., at han ville finde de tempelredskaber, som Moses engang skulle have skjult på bjerget Garizim (Jos Ant 18,85). Det bliver helt anderledes hos profeterne efter Theudas (ca. 44/45 e.Kr.). De senere profeters mål er en generobring af landet, sådan som det skete i gamle Israel. Deres budskab tilbageviser de fremmedes krav på landet. Theudas vil som en erobrere gennem Jordanfloden trænge ind i landet. En profet fra Ægypten vil gentage underet fra Jeriko ved Jerusalems mure. Under krigen bestyrker andre profeter tilliden til, at Gud vil beskytte templet. Det er kun profeten Jesus ben Ananias, som 62 e.Kr. optræder med et budskab mod Jerusalem og dets tempel.

Hvorfor er profeterne indtil 60'erne kun interesseret i en indre fornyelse og omvendelse, hvorimod profeterne efter 40 e.Kr. i højere grad vender sig imod fremmede? Det findes der en nærliggende forklaring på. 39/40 e.Kr. blev det jødiske folk rystet ved den store Caligulakrise. Gaius Caligula forsøgte på at forvandle Jerusalems tempel til et hedensk tempel. Efter dette kunne jøderne ikke længere regne med at blive respekteret i deres eget land. Som hovedregel kritiserede profeterne efter 40 e.Kr. ikke længere templet og deres eget folk, men i stedet de fremmede. Det har konsekvenser for vores opfattelse af Jesus. Jesus tilhørte den tidligere gruppe af profeter, dvs. de profeter, som krævede en indre omvendelse. Det passer ikke så godt sammen med en politisk messiansk selvbevidsthed.

2. Jesu messianske selvbevidsthed

Det fører hen til bogens anden hovedtese: Bilde regner med en messiansk selvbevidsthed hos Jesus med politiske dimensioner. Vi kan ikke drøfte hele dette meget indviklede problem her. Og det er et spørgsmål, om vi ikke hellere skulle lade dette problem stå åbent. Ifølge antik mentalitet kunne Jesus overlade, hvem han egentlig var, til Gud, for status kunne kun gives af en højerestående person, og kun en højerestående person kunne proklamere denne status offentligt. Belæg for denne form for "statuskontingens"¹ finder vi i samtalen med Zebedæussønnerne. De beder Jesus om at få hæderspladser-

1. Gerd Theissen, "Vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn. Soziologische Rollenanalyse als Beitrag zum Verständnis neutestamentlicher Christologie", *EvTh* 68 (2008), 285-304.

ne ved siden af ham til højre og til venstre, og Jesus svarer: “ ... sædet ved min højre eller min venstre side står det ikke til mig at bortgive; men det gives til dem, hvem det er beredt” (Mk 10,40). Det er Gud alene, der bortgiver hæderspladserne. Hvis vi her er konsekvente, må det også gælde den plads, Jesus engang selv vil få. Spørgsmålet om til-delning af status og rang kunne Jesus derfor overlade til Gud. Man kan dog ikke ud fra Zebedæussønnerne spørgsmål slutte, at Jesus selv forventede at blive introniseret som Messias i Jerusalem. Han taler om det himmelske måltid (cf Mt 8,11) – en kongelig intronisation er her ikke nødvendigvis forudsat. Jesus forventede derimod sine disciples intronisation. De skulle dømme Israels tolv stammer (Matt 19,28 par). Derved overføres en forventning, som ifølge SalomoSl 17,26 eksklusivt gælder Messias, til et messiansk kollektiv. Jesus korrigerer således den traditionelle monokratiske forventning til Messias ved en ny gruppemessianisme.² Sådanne indicier for en korrektion af den traditionelle messiasforventning skal tages alvorligt. De viser, at Jesus var nødt til at gøre op med messianske forventninger. Der kan ikke være tvivl om, at han også havde fremprovokeret sådanne forventninger, hvilket dog ikke betyder, at han accepterede dem. I stedet modificerede han dem.

3. Jesus’ forkyndelses udvikling

Den mest originale tanke i bogen er antagelsen af en udvikling i Jesus’ forkyndelse med to vigtige ændringer: for det første en udvikling fra en forkyndelse af dommen, der minder om Døberens forkyndelse, til forkyndelse af frelsen. Efter adskillelsen fra Døberen bliver Jesus overbevist om, at han er Messias. For det andet drejer det sig om en udvikling fra frelsesforkyndelse til et nyt budskab om dommen: Gennem tanken om den stedfortrædende sonedød forvandles dommen til et budskab om frelse. Denne udvikling er en reaktion på afvisningen af hans budskab. Det er en fascinerende teori. Efter mit skøn er det dog muligt at adskille tesen om eskatologiens udvikling hos Jesus fra to andre teser: på den ene side tesen om hans messianske selvbevidsthed, på den anden side spørgsmålet om tolkningen af hans død som

2. Gerd Theissen, “Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu“, in: Gerd Theissen, *Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung*, red. Annette Merz, FRLANT 202 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003), 255-281 (263ff). Til dette logion og dets autenticitet se Hanna Roose, *Eschatologische Mitherrschaft. Entwicklungslinien einer urchristlichen Erwartung*, NTOA 54 (Göttingen/Fribourg: Vandenhoeck & Ruprecht/Academic Press 2004).

sonedød. Det er ikke strengt nødvendigt at forbinde tanken om en udvikling hos Jesus med de andre hypoteser.

a) Jesus' udvikling fra Døbertilhænger til selvstændig forkynnder

Forskellene mellem Døberens adfærd og Jesus tillader en antagelse om, at der må være sket en forandring i Jesus' eskatologi mellem den tid, da Jesus var tilhænger af Døberen og den tid, da han virkede selvstændigt. Både Døberen og Jesus udtrykte deres eskatologi vha. to agrare billeder: henholdsvis træet og dets frugt og det beslægtede billede af sæden og høsten.³ En sammenligning er oplysende. Døberen sagde (tillad mig at citere mig selv for at understrege overensstemmelsen med P. Bilde):

Die Axt ist *schon* an die Wurzeln der unfruchtbaren Bäume gelegt (Matt 3,10). Der Richter steht mit der Wortschaufel zur Scheidung von Spreu und Weizen bereit (Matt 3,12). Beide Bilder begegnen bei Jesus wieder, werden aber so verwendet, dass sie dem Menschen Zeit einräumen: Im Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum (Luk 13,6-9) erhält der Baum noch eine Frist. Aus der zugespitzten Zeitbegrenzung beim Täufer wird die Gewissheit von Zeitgewinn zur Umkehr. Ebenso liegt beim Bild von Saat und Ernte nicht der Akzent auf dem Gericht. Im Gleichnis von der "selbstwachsenden Saat" wird vielmehr das spontane Aufgehen und Fruchtbringen der Saat zur Pointe. Erst danach folgt die Ernte, das Gericht. Überlegenswert ist in der Tat, ob Jesus damals nicht eine erste "*Parusieverzögerung*" verarbeitet hat: Die Nächst-Erwartung des Täufers war nicht in Erfüllung gegangen, der Prophet war inhaftiert und getötet worden. Jeder Augenblick der weiterexistierenden Welt wird jetzt als Ausdruck der Gnade Gottes gedeutet. Gott verzögert sein Gericht, um Menschen eine Chance zur Umkehr zu geben. Schrofne Gerichtspredigt (mit dem Gnadenangebot der Taufe im letzten Augenblick) schlägt um in Gnadenpredigt mit dem Angebot zur Umkehr angesichts des drohenden Gerichts. Die bloße Existenz der Welt, schon das Aufgehen der Sonne über Guten und Bösen, kann jetzt zum Zeichen der Gottesliebe werden (Matt 5,45).⁴

M. Ebner har søgt at gøre denne udvikling historisk plausibel gennem følgende overvejelse. Han forudsætter en spænding mellem

3. Petra von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung*, NTOA 18 (Göttingen/Fribourg: Vandenhoeck & Ruprecht/Universitätsverlag 1993), 122ff.182ff.
4. Gerd Theissen/Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 32003), 195. Denne tanke er udbygget i: G. Theissen/Annette Merz: "The Delay of the Parousia as a Test Case for the Criterion of Coherence", *Louvain Studies* 32 (Louvain: Université Catholique Louvain 2007), 49–66.

eskatologi og visdom i Jesus' forkyndelse. Eskatologien regner med en verden, som hører op, mens visdommen regner med, at verden og dens livsvenlige strukturer varer ved. Jesus har hørt hjemme i et visdomsmiljø. Men han tilsluttede sig Døberens eskatologiske budskab. Efter adskillelsen fra Døberen vendte han tilbage til sit udgangspunkt⁵ og udviklede vha. visdomstraditioner en præsentisk eskatologi, som siger, at den nye verden ikke kommer gennem fremtidige katastrofer, men derimod allerede skjult er ankommet i nutiden.

b) Udviklingen fra forkyndelsen af frelse til en ny forkyndelse af dommen

Også den anden udvikling i Jesus tankeverden kan langt bedre eftervises i Jesus' eskatologi end i hans selvforståelse. Der er ingen tvivl om, at Jesus' budskab mødte modstand. Det er derfor sandsynligt, at han reaktiverede domsforkyndelsen. I så fald er han vendt tilbage til Døberens forkyndelse. Det kan forklare domsprædikenen mod de galilæiske byer og mod Jerusalem. Men det er mere vanskeligt at afgøre om Jesus pga. den voksende modstand imod ham regnede med en voldsom død, og det er endnu vanskeligere at eftervise, om han tilskrev sin død en forsonende virkning for alle. For alle bebudelser af hans død kan være *vaticinia ex eventu*, og alle soteriologiske tolkninger af hans død kan have været blevet til efter påske for at tilskrive hans grusomme død en mening trods alt.

Det er sikkert og vist, at hans død modsagde hans disciples forventninger. Alle flygtede (Mark 14,50). Fortællingen om Emmaus-disciplene (Luk 24,13-35) er bevis på deres skuffelse: Disciplene havde forventet Israels frelse (Luk 24,21), men de var nødt til at lære af den opstandne Kristus, at Messias' lidelser var nødvendige (Luk 24,26). Når allerede den jordiske Jesus skal have forudsagt lidelsens nødvendighed (Mark 8,31f), så drejer det sig sandsynligvis om senere indsigter, som retrospektivt blev tilskrevet denne. Men det er vel muligt, at Jesus har regnet med muligheden for en voldsom død. Ordene om profeternes voldsomme død kan have været sat i gang af Døberens skæbne og kan derfor være autentiske (Luk 11,49-51; 13,34-35). Hvis de først er blevet til efter påske, ville vi forvente, at Jesus' egen død var fremhævet i omtalerne af profeternes død. Men det er ikke tilfældet, tværtimod: Luk 13,34 klager over, at Jerusalem stener sine profeter, men Jesus korsfæstes. I lignelsen om de onde vinbønder (Mark 12,1-12) dræber forpagterne sønnen, dvs. Jesus. Men faktisk

5. Martin Ebner, *Jesus – ein Weisheitslehrer. Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess*, HBS 15 (Freiburg: Herder 1998), 421-426: "Die Rückkehr des (apokalyptischen) Täuferschülers in die (weisheitliche) Heimat".

bliver Jesus henrettet af romerne, ikke af vingårdens forpagtere (dvs. det jødiske aristokrati). Desuden bliver sønnen i lignelsen dræbt inden for vingården og derefter kastet ud af det. Men faktisk bliver Jesus ikke dræbt i Jerusalem, men uden for byen. Hans lig bliver begravet, og ikke kastet ud uden begravelse. Til trods for den allegorisering, som findes i denne lignelse, kan den have bevaret nogle træk fra en autentisk lignelse.⁶ Der mangler dog i alle disse udsagn en tolkning af Jesus' død som en sonende død for andre.

Først denne forestilling måtte med nødvendighed medføre en principiel forandring i forståelsen af frelsen. Indtil nu havde Jesus haft en tillid til Guds nåde, der accepterede de fortabte som en fader accepterer den fortabte søn. Denne accept forudsætter ikke, at nogen skal dø for syndernes skyld. Men kan man virkelig sige, at Jesus ved sit livs afslutning var kommet til den overbevisning, at han var nødt til at hengive sit liv for at frelse de mennesker, som afviste ham?⁷ Det ville forudsætte en formørkelse af hans Gudsbillede. Det ville desuden forudsætte, at ordene om Menneskesønnen, som skal hengive sit liv som løsesum for mange, er autentiske (Mark 10,45) og ligeså ordene ved det sidste måltid om blodet som udgydes for mange (Mark 14,24). Vi kan dog aldrig frigøre os fra den mistanke, at disse udsagn er retrospektive tolkninger af Jesus' død, som først blev til pga. påsketroen. Havde Jesus virkelig forberedt sine disciple på, at han måtte dø en voldsom død for menneskenes frelse, ville de ikke være flygtet så hovedkuls. Historien om Emmausdisciplene forudsætter, at disciplene ikke havde regnet med Jesus' voldsomme henrettelse, og at de først efter påske har fundet en mening og en tolkning af denne henrettelse vha. skriften. Det samme gælder disciplenes mangel på forståelse i Markusevangeliet. De kan ikke forstå, at Menneskesønnen og Messias skal lide, men nu er det – anderledes end i Emmaushistorien – i Markusevangeliet ikke den opstandne Kristus, men den jordiske Jesus, som belærer disciplene om sin lidelses nødvendighed.

*

Det skal understreges, at P. Bilde udvikler sin teori om messiasbevidsthedens udvikling hos Jesus med stor forsigtighed. Mange tanker er fuldstændigt uafhængige af denne teori. Bogen er skrevet i en åben ånd med sensibilitet for indvendinger. Det tydeligste budskab, som

6. Således James H. Charlesworth, *Jesus within Judaism* (New York: Doubleday 1988), 139ff.

7. Jf. Lorenz Oberlinner, "Der Weg Jesu zum Leiden", *Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen*, red. Ludger Schenke m.fl. (Stuttgart: Kohlhammer 2004), 275–318.

læseren fornemmer, er det, at det betaler sig at diskutere den historiske Jesus. Bogen overbeviser ved sin kritiske holdning. Den indebærer nye tanker om tre aspekter: analogien mellem Jesus og andre tids-historiske profeter, den messianske selvbevidsthed hos Jesus og udviklingen af Jesus' tanker om verden og om sig selv. Det er tre emner som skal diskuteres i fremtiden. Per Bilde har givet et vigtigt bidrag til denne debat.

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 2009

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

72. årgang
2009

Forlaget ANIS
Frederiksberg

INDHOLD 2009

Artikler

Kåre Berge, Bibelteologi som skrift?	140
Hallgeir Elstad, Til erstatning for Pontoppidan	161
Niels Henrik Gregersen. Tre slags panenteisme: et forsøg på en begrebsafklaring	282
Arne Grøn, Religionsfilosofi efter metafysik?	122
Jan-Olav Henriksen, Begjærets kristologi, begjærets frigjøring	1
Thomas Emil Horneman-Thielcke, Jeg tror for at elske	264
Robert W. Jenson, Kristendommen og religionerne	241
Ninna Jørgensen, Jean Calvin (1509-1564) – i 500-året for hans fødsel	250
Mogens Müller, Johannes Horstmanns genoptagelse af Søren Kierkegaards paradokskristologi	221
Maria Louise Odgaard Møller, Barmhjertig og ubekymret	200
Jesper Tang Nielsen, Sansningens phaneroscopy	34
Ulrik B. Nissen, Forsoning og ret	181
Jens Holger Schjørring, Om Regner Birkelunds Grundtvig-disputats	57
Gerd Theissen, Eskatologiens udvikling hos den historiske Jesus	303
Thomas L. Thompson, Imago dei	81
Esben Thusgård, Dramatisk teologi	18
Claudia Welz, Frihed til kærlighed hos Luther og Kierkegaard	99

Litteratur

Michael Bergunder, <i>The South Indian Pentecostal Movement in the Twentieth Century. Studies in the History of Christian Missions Series.</i> Grand Rapids: Eerdmans 2008. 380 s. (Jonas Adelin Jørgensen) ..	158
Irene Dingel og Günther Wartenberg (red.), <i>Politik und Bekenntnis. Die Reaktionen auf das Interim von 1548 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, red. Udo Sträter og Günther Wartenberg, Bd. 8) Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006, 284 s. (Martin Schwarz Lausten)</i>	75
Ismo Dunderberg, <i>Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus.</i> New York: Columbia University Press 2008. 336 s. (Tilde Bak Halvgaard)	232

- Johann Gerhard, *Exercitium pietatis quotidianum quadripartitum* (1612). Latin - Tysk. Udg. og komm. af Johann Anselm Steiger. *Doctrina et pietatis*. Abt. I Johann Gerhard-Archiv 12. Stuttgart-Bad Cannstadt: frommann-holzboog 2008. 519 s. 4 ill. (Bo Kristian Holm) 151
- Johann Gerhard, *Tractatus de legitima scripturae sacrae interpretatione* (1610). Latin - Tysk. Udg. og komm. af Johann Anselm Steiger og Vanessa von der Lieth. *Doctrina et pietatis* Abt. I. Johann Gerhard-Archiv 13. Stuttgart-Bad Cannstadt: frommann-holzboog 2007. 541 s. 5 ill. (Bo Kristian Holm) 151
- Martin Goodman, *Judaism in the Roman World. Collected Essays*. *Ancient Judaism and Early Christianity* 66. Leiden - Boston: Brill 2007. XII + 276 s. (Anders Klostergaard Petersen) 149
- Sven Rune Havsteen et al. (red.), *Creations. Medieval Rituals, the Arts, and the Concept of Creation*. Turnhout: Brepols Publishers 2007. 269 s. (Ulrik Houllind Rasmussen) 73
- Hans Raun Iversen, *Grundtvig, Folkekirke og Mission. Praktisk teologiske vekselvirkninger*. København: Forlaget Anis. 568 s. (Peter Lodberg) 237
- C.C. Jessen, *Biskop i grænselandet. Theodor Kaftan 1847-1932*. Historisk Samfund for Sønderjylland, 2009. 454 s. (Liselotte Malmgar) 313
- Mads Peter Karlsen, *Pastorlamagt – om velfærdssamfundets kristne arv*. København: Forlaget Anis 2008. 168 s. (Lars Albinus) 238
- Mads Peter Karlsen og Lars Sandbeck (red.), *Religionskritik efter Guds død*. København: Forlaget Anis 2009. 198 s. (Lars Albinus) 315
- Thomas Kaufmann, "Türckenbüchlein". *Zur christlichen Wahrnehmung "türkischer Religion" in Spätmittelalter und Reformation*. *Forchung zur Kirchen- und Dogmen Geschichte* 97. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 299 s. 26 ill. 1 kort. (Martin Schwarz Lausten) ... 150
- Søren Kierkegaard, *Indøvelse i Christendom. En opbyggelig Tale. To Taler ved Altergangen om Fredagen. Søren Kierkegaards Skrifter bind 12. Samt K12 Kommentarbånd*. 78. Udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag 2008. 302 + 395 s. (Mogens Müller) 78
- Johann Friedrich König, *Theologia positiva acroamatica* (Rostock 1664). Red. og oversat af Andreas Stegmann. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. VI + 520 s. (Jan Dochhorn) 154
- Kasper Bro Larsen, *Recognizing the Stranger. Recognition Scenes in the Gospel of John*. Brill Interpretation Series 93. Leiden: Brill 2008. 265 s. (Gitte Buch-Hansen) 147

- Martin Schwarz Lausten, *Peder Palladius. Sjællands første lutherske biskop*. Forlaget Alfa: København 2006. 175 s. (Lars Vangslev) 76
- Johanna Loehr (bearb.), *Melanchthons Briefwechsel, Band T 4/1 Texte 859-1003a (Januar-Juli 1530) & Band T 4/2 Texte 1004-1109 (August-Dezember 1530)*. Stuttgart-Bad Canstatt: Verlag fromann-holzboog 2007, 796 s. (Martin Schwarz Lausten) 74
- Mogens Müller, *The Expression 'Son of Man' and the Development of Christology. A History of Interpretation*. London - Oakville: Equinox 2008, XV + 518 s. (indb.). (Helge Kjær Nielsen) 229
- Mogens Müller, *Jesu-Liv-Litteratur i Danmark. Jesusbilleder eller tidsbilleder?* København: Anis 2008. 183 s. (Eve-Marie Becker) 311
- Aage Pilgaard, *Kommentar til Markusevangeliet. Dansk Kommentar til Det nye Testamente 5*. Århus: Aarhus Universitetsforlag 2008. 424 s. (Mogens Müller) 146
- Hans-Richard Reuter, *Botschaft und Ordnung. Beiträge zur Kirchentheorie*. Öffentliche Theologie 22. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009. 224 s. (Kirsten Busch Nielsen) 235
- Jens Holger Schjørring og Jens Torkild Bak (red.), *Fra modernitet til pluralisme. Nation-stat-folk-kirke i den 20. århundredes Europa*. København: Anis 2008. 375 s. (Hans Raun Iversen) 155
- Sven-Åke Selander og Karl-Johan Hansson (red), *Martin Luthers psalmer i de nordiska folkens liv*. Lund: Arcus 2008. 798 s. (Kerstin Wimmer) 157
- Andreas Stegmann, *Johann Friedrich König. Seine Theologia positiva acroamatica (1664) im Rahmen des frühneuzeitlichen Theologiestudiums. Beiträge zur historischen Theologie 137*. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. VIII + 318 s. (Jan Doehorn) 154
- Sturla J. Stålsett (red.), *Spirits of Globalization. The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age*. London: SCM Press 2006. X + 229 s. (Jonas Adelin Jørgensen) 79
- Morten Thing, *De russiske jøder i København 1882-1943*. København: Gyldendals forlag 2008, 656 s. ill. (Martin Schwarz Lausten) 312
- Ian Young, Robert Rezetko & Martin Ehrensverd, *Linguistic Dating of Biblical Texts 1-2*. London-Oakville: Equinox 2008. 361 + 379 s. (Søren Holst) 234
- Hans-Friedrich Weiss, *Frühes Christentum und Gnosis. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie. WUNT 225*. Tübingen: Mohr Siebeck 2008. IX + 587 s. (Mogens Müller) 231

Litteratur

Mogens Müller

Jesu-Liv-Litteratur i Danmark. Jesusbilleder eller tidsbilleder? København: Anis 2008. 183 s. Kr. 219.

Man læser Mogens Müllers bog om den danske "Jesu-liv-litteratur" med taknemmelighed. Müller er nemlig – efter Frederik Torms bidrag (1918), som især byggede på Emil Rasmussen, der også nævnes af Albert Schweitzer – den første videnskabelige teolog, der fremstiller og kritisk reflekterer sidste århundredes danske Jesu-liv-litteratur. Samtidig bliver man mindet om Schweitzers bog (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906/1913).

Schweitzers tanke var bl.a., at han ville vise de forskellige hermeneutiske aporier i den historiske Jesus-forskning, der begyndte med Reimarus (1778) og Semler (1779). I slutningen af sin bog beklager Schweitzer, at alle de gennemgæede historiske, rationalistiske og liberale forsøg på at aktualisere den historiske Jesus snarere har skabt en stor distance til "Jesus" end bidraget til en brugbar Jesus-fortolkning (Jesus "ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück"). Ifølge Schweitzer er det bedre, om Jesus bliver en person, som vi i stedet – og måske udelukkende – kan have et mystisk forhold til ("Jesusmystik").

Er der også aporier i den danske Jesu-liv-litteratur, som Müller beskriver? Jeg mener, man kan finde nogle. Men først kort om Müllers tilgang. Ifølge Müller skal man betragte alle forsøg på at skabe Jesus-billeder ud fra følgende spørgsmål: "hvordan de enkelte [forfattere, E-MB] har opfattet Jesus som person, hvordan de har karakteriseret Jesu opfattelse af sig selv, om deres syn på kildernes egnethed til at komme med noget sikkert svar på dette spørgsmål..., samt endelig om deres forståelse af forholdet mellem den historiske skikkelse Jesus af Nazaret og kirkens Kristus" (18f.). Müller selv begynder – efter denne indledning – sin fremstilling med Frederik Torm og hans "konserverative udgangspunkt". Efter dette nævner han forskellige repræsentanter og strømninger af Jesu-liv-litteraturen, såsom liberalteologien (fx Henning Jensen), O. Thune Jacobsen og diverse religionshistoriske bidrag. I de sidste tre kapitler giver Müller et overblik over "tiden fra 1945 til i dag", "Danske Jesus-bøger siden 1945" med den vigtige henvisning til Børge Diderichsens Jesus-fremstilling fra 1962 og "Fageksegesens Jesus-opfattelser", som hovedsagelig blev publiceret i leksikon-artikler og ikke i selvstændige monografier.

Alt i alt får man et godt og meget interessant indtryk af Jesu-liv-litteraturens fortolkningshistorie og -kultur i Danmark, fordi man kan se, hvilke forfattere, der i hvilke tidsperioder og med hvilke baggrunde og interesser har givet bestemte Jesus-fortolkninger, som frem for alt skulle bruges i det offentlige og kirkelige rum.

Derudover kan Müllers fremstilling hjælpe den eksegetiske forskning til både at forstå sin fortid i forskningshistorisk henseende, og til at fortsætte den

“selvrefleksive” proces i samfundet – ikke kun om Jesu-liv-fortolkningens historie, men frem for alt også om eksegesens nutid og fremtid. Hvorfor det?

Jeg vil referere to aspekter, som ikke kun nævnes i forbifarten hos Müller. For det første er det ikke tilfældigt, at Müller taler om *Jesu-liv-litteratur* og ikke om “Jesu-liv-forskning”, som Schweitzer gjorde det. Müller selv nævner implicit grunden: Ud over Børge Diderichsen har ingen universitetsansatte fageksegeter fremstillet “den historiske Jesus” i bogform. Jesu-liv-litteraturen efter Diderichsen blev skrevet af præster (fx Niels Nøjgaard), lærere (fx Ebbe Gudmand-Høyer), journalister og forfattere (fx Erik Nørgaard), men ikke af videnskabelige eksegeter. Det faktum fortæller ganske vist meget om samfundets interesse i at skrive om religiøse, fx nytestamentlige emner. Men det må også fortælle meget om situationen i den eksegetiske basisforskning – i hvert fald indtil Per Bilde for nylig har forandret denne situation med sin vigtige bog *Den historiske Jesus*, som udkom kort efter Müllers fremstilling 2008, men uafhængigt af Müllers situationsanalyse.

For det andet konstaterer Müller, at det ikke var selvstændighed, der karakteriserede Jesu-liv-litteraturen i Danmark, der på nær enkelte undtagelser derfor heller ikke opnåede udbredelse i udlandet. Så må datidens Jesu-liv-litteratur i stedet give et billede af, hvad der skete (eller ikke skete) med den (historiske) Jesus i Danmark: Blev debatten om den historiske Jesus i virkeligheden vigtigere i det offentlige eller kirkelige rum end blandt eksegeter på universitetet?

På den ene side kunne det være en fordel, fordi man dermed ikke er endt i de aporier, som Schweitzer i sit tilbageblik fremhævede som et problematisk resultat af den historisk-akademiske Jesus-forskning. På den anden side, kunne man godt ønske sig, at Danmark udbyggede sit fagvidenskabelige bidrag ikke kun til den internationale Jesus-forskning, men til eksegesen generelt – ved fx at betragte faget på universitetet som en teologisk basis-opgave.

Eve-Marie Becker

Morten Thing

De russiske jøder i København 1882-1943. København: Gyldendals forlag 2008, 656 s. ill. Kr. 399 (vejl.).

I årene 1882-1914 ankom 10.000-12.000 russiske jøder til Danmark på flugt fra forfølgelser, myrderier, antijødiske love, elendige sociale forhold, angst for militærtjeneste i den japansk-russiske krig. Langt de fleste rejste efter kortere eller længere tid videre til USA, England og andre lande, men omkring 3.000 blev i København. Det er deres historie, som forfatteren, dr.phil. og forskningsbibliotekar, her beskriver. Bogen falder i tre dele. I første del (1882-1920) behandles den betydning, som det officielle Danmarks modtagelse af jøderne havde for lovgivningen og holdningen til de fremmede. Lige så vigtig, og på flere måder skæbnesvanger, blev reaktionen i det etablerede danske jødiske samfund. Her så mange på indvandrerne med stor skepsis og afstandtagen, medens andre udførte et enormt hjælpearbejde. De

russiske jøder afveg på mange måder fra det danske jødiske samfund. De var alle fattige, de havde en anden religiøs praksis og ville til at begynde med ikke komme i synagogen i Krystalgade, men skabte deres egne synagoger. De fleste var socialister, og de talte forskellige dialekter af jiddisch, medens de københavnske jøder var dansktalende. Faktisk mente de russiske jøder om dem, at de på det nærmeste var helt assimilerede.

Forf. beskriver indgående det jiddische miljø, som nu blev dannet med læsestuer, aviser, tidsskrifter, talrige foreninger, aktiviteterne indenfor musik, teater, sport, og hertil kom de faglige og politiske engagementer. I anden del, "Måder, hvorpå man taler om jøder", behandler forf. i et spændende indledningskapitel "de kulturelle koder" og derefter antibrandsianismen, som førtes frem af forfattere, som selv følte sig som outsiders i den københavnske elite. Derefter behandles "det jødiske" i skønlitteraturen – hos mænd som bl.a. Henrik Pontoppidan, Martin Andersen Nexø, Kaj Munk o.a. – og til sidst antisemitismen fra begyndelsen af 1920'erne. I tredje del behandles tiden 1920-1943. Her bringes igen statistiske oplysninger, forholdet mellem de russiske jøder og Mosaisk Troessamfund, der redegøres for de mange kulturelle aktiviteter og sluttes med en ekskurs om forfatteren Pinches Welner.

De russiske jøder oplevede et skæbnefællesskab med dem under nazisternes jødeaktion i 1943, men erfarede også, at de danske, som deltog i redningsaktionen, ikke skelnede mellem dem og de "gamle" danske jøder ("vikingejøderne"). Efterhånden integreredes de helt som dem. Den jiddische kultur og sproget uddøde i løbet af 1960'erne. Flertallet af den nuværende mosaiske menighed udgøres af de russiske jødernes efterkommere.

Forf. er en af de få herhjemme, som behersker jiddisch, og det har betydet, at han her har kunnet åbne for os i hundredvis af kildetekster, som ellers ville være forblevet tavse. Der er tale om en kraftpræstation, som bygger på arkivalier fra København, New York, Jerusalem og på store mængder af aviser, tidsskrifter, pjecer o.a. Fremstillingen er logisk og klart opbygget, letlæselig og forsynet med et væld af billeder af enkeltpersoner, familier, foreninger, teateropførelser, sangkor osv. Den afsluttende store bibliografi og de mange noter giver interesserede rige muligheder for at gå videre og fordybe sig i enkelte emner. Bogen er og vil forblive at være standardværket om de russiske jøder i København i de nævnte år.

Martin Schwarz Lausten

C.C. Jessen

Biskop i grænselandet. Theodor Kaftan 1847-1932. Historisk Samfund for Sønderjylland, 2009. 454 s. Kr. 248.

Som Slesvigs biskop i tiden 1886-1917 spillede Theodor Kaftan (1847-1932) en vigtig rolle for det danske og tyske kirkeliv i grænselandet.

Kaftan var med sin slesvigske familiebaggrund og uddannelse fra Flensborg Latinskole samt universiteterne i Erlangen, Berlin og Kiel et naturligt

valg til bispestolen, ikke mindst fordi han beherskede både dansk og tysk, ja efter eget udsagn følte han sig "egentlig kun ... helt hjemme, hvor der tales både tysk og dansk" (s. 30).

Ved sin tiltrædelse engagerede han sig bl.a. i arbejdet med en dansk salmebog for Nordslesvig og udarbejdelse af en ny ritualbog for at skabe ensartethed i landsdelens gudstjenester, hvor præsterne åbenbart hægede om deres ret til liturgisk selvbestemmelse. Det lykkedes at blive færdig med salmebogen lige før udstedelsen af den tyske regerings sprogforordning i 1888, der påbød de sønderjyske skoler at undervise på tysk, undtagen i faget religion, og som paradoksalt nok betød en styrkelse af det danske sprog. At Kaftan som tysk embedsmænd tilsyneladende accepterede denne forordning, fik betydning for eftertidens syn på ham, men C.C. Jessen mener, at den negative vurdering fx hos Jens Holdt skyldes manglende sans for, at Kaftan først og fremmest var kirkens mand. Hans kirkesyn udvikles til et ideal om en statsfri selvforvaltende folkekirke, der fik betydning for debatten om den tyske kirkeordning i 1920'erne.

Denne biografi er også en skildring af grænselandets specielle kirkehistorie og dens indbyggede spændinger; ikke alene mellem dansk og tysk, men også mellem missionsfolk og grundtvigianere, der så forskelligt på det nationale betydning. Indre Missions indflydelse var med til at holde kirken i Nordslesvig fast som folkekirke, og Kaftan havde en naturlig sympati med både kirkesyn og det missionske arbejde for diakoni og ydre mission, selv om han teologisk set ikke var "missionsmand." Derimod forstod han ikke den grundtvigske opfattelse af, at det af nationale grunde var nødvendigt at oprette frimenigheder og dermed bryde det kirkelige fællesskab, fordi kirken netop i hans optik var hævet over menneskelig splittelse og nationalisme.

Kristendommen er derimod international, og Kaftan havde en tidlig sans for økumenisk samarbejde, bl.a. gennem et nært forhold til Nathan Söderblom, og opbyggede et stort nordeuropæisk netværk. Interessen blev ikke delt af broderen Julius, fra 1883 professor i dogmatik i Berlin, der til gengæld gennem flittig brevveksling (udgivet 1967) holdt ham ajour med tidens toneangivende tyske teologi, som bogen derfor også giver et indtryk af.

Bogen indeholder tillige et væld af lokalhistoriske oplysninger, bl.a. i mange grundige billedtekster, fx side 157, hvor et billede af Ragebøl Station kommenteres med oplysning om udvidelsen af det sønderjyske jernbanenet, der forbedrede den jernbaneinteresserede biskops muligheder for at komme rundt i sit stift til de årlige ca. 80 visitatser.

Den store grundighed i såvel fremstilling som dokumentation (mere end 50 sider noter) gør til tider bogen omstændelig og tung – også rent bogstaveligt (1,25 kg). Kombinationen af en kronologisk og en tematisk opbygning betyder gentagelser, fx gennemgås Indre Missions reaktion på Kaftans erindringer midt i bogen (s. 187ff), mens erindringerne i øvrigt omtales s. 374f. Men kommer man igennem bogen, belønnes man med indsigt i, hvor

afgørende en biskops teologiske indsigt og varetagelse af sit embede kan blive for en hel landsdels kirkeliv i en vanskelig tid. C.C. Jessen har hermed ydet et fint bidrag til sønderjysk historie og dansk kirkehistorie.

Liselotte Malmgart

Mads Peter Karlsen og Lars Sandbeck (red.):

Religionskritik efter Guds død. København: Forlaget Anis 2009. 198 s. Kr. 249.

Tiden byder på mange akademiske antologier og i den senere tid også en del, der i teologisk og humanistisk regi omhandler religionskritik. Det er der grund til, ikke mindst som modvægt til den scientistiske eller naturalistiske religionskritik, der nærmest lyder som en tordenrøst fra navne som Dawkins, Dennett og Hitchens. Denne bog lægger sit lod i modvægtens tjeneste og gør det med en vis pondus. Habermas hævder, at en stigende polarisering mellem religionsfjendsk naturalisme og religiøs fundamentalisme synes at gøre sig gældende. Da polariseringer hælder mere mod polemik end mod frugtbare erkendelser, må man hilse denne bog velkommen. Den forsøger at rydde en sti for en anden form for religionskritik, nemlig religionskritik som en traditions nødvendige og fortløbende selvopgør. Den scientistiske religionskritik mangler en forståelse af det traditionskompleks, den kritiserer, og har derfor svært ved at indse, hvordan den i vis forstand er med til at videreføre det i maskeret udgave. Også en apologetisk traditionalisme gør sig sagen for nem ved at se bort fra en reflekteret religionskritik og værger sig derfor mod at forstå den historie, den er en del af. Denne bog udmærker sig ved at befinde sig i nutidens øje med sans for traditionens historiske korpus.

Lars Sandbeck peger med den schweiziske religionssociolog Jacob Taubes på et tragisk og eskatologisk menneske- og verdenssyn, der fra kristendommen vokser over i naturvidenskaben. Det tragiske gør sig gældende i kulturpessimistiske træk ved Freud og Marx, mens det eskatologiske, der også findes hos Marx, præger positivismens kulturoptimisme. En lignende dobbeltthed ses allerede reflekteret i kontroversen mellem Augustin og Pelagius, og Sandbecks pointe er, at det synes at være Pelagius' 'syndfrie' optimisme, der i dag står til at gå af med sejren. Desværre kunne det se ud, som om det sker i form af en videnskabeliggjort livsforståelse, der blot erstatter gamle illusioner med nye, som den ikke selv kan se i øjnene.

Arne Grøn fremstiller på en yderst tankevækkende måde Feuerbachs projektionstese, der jo siger, at al religion er en projektion af menneskelige egenskaber. Grøn læser en tilsyneladende uerkendt dialektik frem i tesen: Hvis religion nemlig ikke er andet end menneskelig projektion, betyder det, at mennesket i religionen har parkeret noget af sig selv i noget andet end sig selv. Grøn hævder nu, at den emancipatoriske religionskritik utilsigtet gentager det religiøse skema ved 'at forlægge det forkerte andetsteds' (nemlig i

religionen som fejltagelse) og dermed ekskluderer menneskelige egenskaber, der ikke passer med den frigjorte menneskeopfattelse (jf. s. 71). Jeg forstår Grøns grundpointe således, at enhver religionskritik à la Feuerbach *risikerer* at smide barnet ud med badevandet og dermed ikke har vundet nogen egentlig erkendelsesgevinst. Hvis dette er rigtig forstået, så er jeg enig. Imidlertid ved jeg ikke rigtig, om jeg kan følge den måde, hvorpå Grøn driver ontologi på religionskritikkens vegne ved at tilskrive den en opfattelse af mennesket som et projicerende *væsen*. Hvis det kunne tænkes (om ikke nødvendigvis af Feuerbach selv), at det blot var kontingente og historiske samfundsforhold, som havde udløst projektionen, ville det vel rent faktisk ændre billedet af den emancipatoriske kritiks implikationer.

Ulrik Houliind Rasmussen fremstiller Blumenbergs teori om en fortløbende kulturel ombesætning af religiøse temaer som en form for 'erindringsteologi', og det synes at give god mening. Blumenbergs udlægning af myten om uddrivelsen fra Edens have omtales, dog uden at den uforblommede hellenisering Blumenberg her lægger for dagen, kommenteres, men det er måske bare mig, der synes, at det ville have været oplagt. Lars Qvortrup bringer Peter Sloterdijks provokerende afvisning af abrahamismen i spil over for den teologiske traditions trinitariske tænkning. Qvortrup viser således, hvordan Sloterdijk afskriver monoteismens et- og toværtdilogik til fordel for en flerværdilogik, som imidlertid ikke forekommer så uforenelig med en kristen tradition, som Sloterdijk selv vil hævde. Mads Peter Karlsen beretter om den forbindelse, Michel Foucault så mellem en kristen bekendelsespraksis og en moderne psykoanalyse, og påviser på en kvalificeret måde, hvorledes Foucaults genealogiske blik kan åbne vores øjne for en underbelyst sammenhæng mellem religionens og videnskabens autoritetsfigurer eller 'vilje til viden', som det hedder hos Foucault selv. Antologiens teologiske slutakkord anslås gennem Jonas Adelin Jørgensens fremstilling af den dialektiske teologi som religionskritik i åbenbaringsbegrebets tjeneste; en rose (hvis ikke en tidsel), der virkelig klæder buketten.

En traditionsbevidst religionskritik har mange facetter og problemstillinger, der må udelades i en bog som denne. Det er dog imponerende, hvor meget de 195 letforståelige sider faktisk dækker, og målet, at nå hinsides en forfladiget religionsdebat, må absolut siges at være nået. Man kunne måske have ønsket sig en større redaktionel intervention, fx gennem tilføjelsen af et indeks eller endnu bedre: krydshenvisninger (mellem de forskellige omtaler af psykoanalysen og marxismen eller det sjove sammenfald mellem 'ikke-andet' i Grøns og i Cusanus' betydning for blot at nævne nogle få eksempler), men det får være. Forbindelsen mellem artiklerne er til at få øje på alligevel, og bogen kan anbefales varmt til undervisningsbrug eller den almindeligt dannede læser.

Lars Albinus