

dansk teologisk tidsskrift

3
09

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

Til erstatning for Pontoppidan

HALLGEIR ELSTAD

Forsoning og ret

ULRIK B. NISSEN

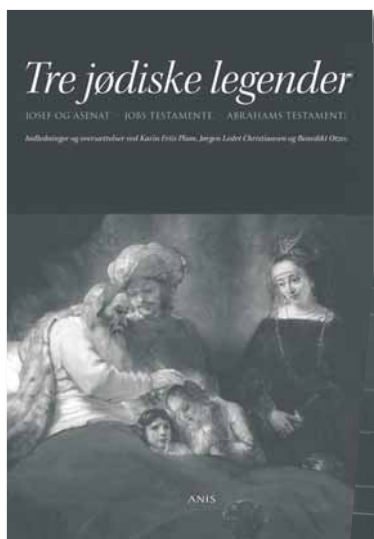
Barmhjertig og ubekymret

MARIA LOUISE ODGAARD MØLLER

Johannes Horstmanns genoptagelse af
Søren Kierkegaards paradokskristologi

MOGENS MÜLLER

Anmeldelser af bøger om Menneskesønnen,
kristendom og gnosis, lingvistisk datering, kir-
keteori, praktisk teologi og pastoralmagt



Der eksisterer en del jødisk litteratur fra tiden efter Det Gamle Testaments afslutning og før Det Nye Testaments tilblivelse – eksempelvis de gammeltestamentlige Apokryfer og Dødehavsteksterne. De tre tekster, Josef og Asenat – Jobs Testamente – Abrahams testamente, der fremlægges i denne bog, tilhører de såkaldte Pseudepigrapher. Bogen indledes og er oversat af Karin Friis Plum, Jørgen Ledet Christiansen og Benedikt Otzen.

Den nyeste viden om de skrifter, der blev fundet i huler i omegnen af Qumran ved Det Døde Hav. Bogen giver et overblik over hele skrifsamlingen og en indføring i teksternes historiske, religiøse og sociale sammenhæng; den præsenterer og drøfter de nye indsigter og teorier. Bogen er blevet til i et samarbejde mellem nordiske Qumranforskere og udkommer i separate udgaver i hele Skandinavien.

TRE JØDISKE LEGENDER

192 SIDER – KR. 189,-

BODIL EJRNÆS (RED.):

DØDEHAVSRULLERNE

INDHOLD, HISTORIE, BETYDNING

352 SIDER – KR. 329,-

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

Forlaget
ANIS

Hos boghandleren eller www.anis.dk

Til erstatning for Pontoppidan

Et blikk på noen opplysningskatekismer i Danmark og Norge

Professor, dr.theol. Hallgeir Elstad

Abstract: This article offers an analysis of some catechisms produced in the time of Enlightenment, shortly before and after 1800 in Denmark and Norway. These religion books were intended to replace Pontoppidan's 'explanation' of Luther's Minor Catechism, which had been the reader for confirmands and also in elementary school since the 1730s. Pontoppidan's book clearly had a pietistic colour, and for both theological and pedagogical reasons the clergy influenced by the Enlightenment wanted new books. In Denmark Pontoppidan was replaced by Balle's *Lærebog i den Evangelisk-christelige religion* in 1794. In Norway Pontoppidan still dominated most of the nineteenth century although alternative readers could be used in some local congregations. The following analysis shows that discipline and common duties were sharply underlined in the catechisms of the Enlightenment.

Key words: Catechism – Balle – Bastholm – Confirmation – Enlightenment – Luther – Pontoppidan – Religious education.

Erik Pontoppidans katekismeforklaring hører med til de bøker som har hatt stor innflytelse både i Danmark og Norge.¹ Aller mest i Norge, hvor den fikk en enestående stilling i konfirmasjons- og skoleundervisningen gjennom 150 år. Boken kom til å prege folks oppfatning av kristendommen i generasjoner. Den norske legmannspredikanten Hans Nielsen Hauge og haugianerne gav Pontoppidans lærebok en særlig status idet de betraktet den som et kirkelig bekjennesskrift.² Boken var i alle henseender typisk for sin tid, og gjenspeilte datidens politiske, sosiale og religiøse forhold. Det religiø-

1. Bokens fulle tittel lød: *Sandhed til Gudfrygtighed udi en eenfoldig og efter Muelighed kort, dog tilstrækkelig Forklaring over sal. Doct. Morten Luthers liden Catechismo, indeholdende alt det, som den, der vil blive salig, har Behov at vide og gjøre.*
2. Einar Molland, *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*, bd. 1 (Oslo: Gyldendal 1979), 134.

se eller teologiske innholdet var tydelig farget av pietismens understrekning av omvendelse til en levende tro hos den enkelte kristne.

Men nettopp det tidstypiske ved boken gjorde at det relativt tidlig reiste seg kritiske røster mot den. Allerede Peder Saxtorphs "Udtog" fra 1771 sier noe om behovet for en endring av forklaringen.³ Saxtorphs utgave imøtekom i første rekke et krav om reduksjon av antall spørsmål og svar, "til de Eenfoldiges Nytte" som det står på tittelbladet.⁴ Men kritikken stilnet ikke med dette. Snart rettet den seg med styrke mot både det pedagogiske og teologiske innholdet. Særlig blant opplysningstidens prester befant det seg mange kritikere. Flere av dem gjorde forsøk på å forbedre Pontoppidan eller rett og slett skrive helt nye bøker til erstatning for den.

I denne artikkelen er hensikten å gi en analyse av noen "opplysningskatekismers" innholdsmessige og teologiske særpreg. Fra Danmark vil vi ta for oss religionsbøker av Christian Bastholm og Nicolai Edinger Balle. Deres felles *Lærebog i den Evangelisk-christelige religion* erstattet Pontoppidan i Danmark.⁵ I Norge var det imidlertid ingen av opplysningens religionsbøker som ble en varig erstatning for Pontoppidan. Noen fikk imidlertid en viss utbredelse, og dermed har Pontoppidan heller ikke i Norge vært totalt dominerende slik man ofte later til å tro. Sørlandspresten Søren Georg Abel var tidlig ute med sin *Religions-Spørsmaal* i 1806. Deretter fulgte flere lærebøker av C. M. Leganger (1810), L. Oftedahl (1814), S. Kildal (1818), J. A. Wille (1826), C. Kampstrup (1829). I 1836 utgav Nicolai Wergeland *Lærebog i den evangelisk-luthersk christelige Religion*.⁶ Av disse vil vi ta for oss Abels og Wergelands katekismeforklaringer, fordi de ser ut til å ha vært mest benyttet.⁷ I tillegg til religionsbøker skrev flere opplysningsteologer lesebøker til bruk i skolen, men disse faller utenfor undersøkelsen i det følgende.⁸

3. Saxtorphs bok hadde tittelen: *Sandhed til Gudfrygtighed. Udtog af Doc. Erich Pontoppidans Forklaring til de Eenfoldiges nytte uddraget*. "Udtoget" ble utgitt i en rekke opplag, men i Norge foretrakk man helst den uforkortede utgaven.
4. Se Trygve Dokk, *Religiøs etisk oppseding. Frå Pontoppidans tid til våre dagar* (Oslo: Olaf Nordlis Forlag 1929), 104-105.
5. Nicolai Edinger Balle, *Lærebog i den Evangelisk-christelige religion, indrettet til brug i de danske skoler* (Kiøbenhavn: Schultz 1792).
6. Dokk 1929, 115-116.
7. *Ibid.*, 114.
8. For en oversikt over opplysningslesebøker i Danmark-Norge, se Sonja Hagemann, *Barnelitteratur i Norge inntil 1850* (Oslo: Aschehoug 1965), 56-83; Sverre Sletvold, *Norske lesebøker 1777-1969* (Trondheim: Universitetsforlaget 1977), 18-52.

Sandhed til Gudfrygtighed

Bakgrunnen for Pontoppidans katekismeforklaring var innføringen av obligatorisk konfirmasjon i Danmark og Norge i 1736. Daværende hoffprest i København og senere biskop i Bergen, Erik Pontoppidan (1698-1764), fikk i oppdrag å utarbeide en felles lærebok til bruk i konfirmasjons- og skoleundervisningen. Han var en toneangivende representant for tidens pietisme. Allerede sommeren 1737 forelå hans manuskript til forklaringen, og høsten samme år ble det godkjent av de kirkelige myndigheter. En forordning av 22. august 1738 gav den formelle autoriseringen av katekismeforklaringen til bruk i allmueskolen, latinskolen og kirkens konfirmasjonsundervisning.⁹

Bokens lange og omstendelige tittel ble for enkelthets skyld forkortet til *Sandhed til Gudfrygtighed* eller rett og slett bare "Forklaringen". Den var en forklaring til Luthers lille katekisme, bygd opp i fem deler (parter) tilsvarende Luthers bok: om loven, om troen, om bønner, om dåpen og om altersakramentene. Bokens fremstillingsform var spørsmål og svar, 759 i alt.¹⁰

Tittelordene "Sandhed til Gudfrygtighed" inneholder pietismens program: ortodoksi skal lede til ortopraksi. Den rette lære skal føre mennesker til et gudfryktig liv og dermed til Gud.¹¹ Den katekismetype som vi finner i pietismen, er mulig å karakterisere som en moderne psykologisk eller antroposentrisk preget katekisme. Den betoner den menneskelige lykke og salighet.¹² Men for Pontoppidan er alltid den himmelske salighet og den vei som fører til denne det endelige mål for menneskelivet. Første spørsmål hos Pontoppidan lyder slik: "Kiere Barn, vil du ikke gjerne være lykkelig på Jorden og salig i Himmelen?" Svar: "Jo, kunde jeg ikkun blive det." Forklaringens andre spørsmål følger så opp det første: "Vil du da vel gaae den Vey, som fører dig til dette Maal?" Svar: "Ja, dersom jeg kan finde den."¹³

Selve grunnkjernepunktene i Pontoppidans bok er et av kjernepunktene i pietismens kristendomsforståelse, saliggjørelsens orden, *ordo salutis*. Utenom denne finnes ingen vei til salighet og evig liv. Saliggjørelsens orden består av seks "stadier": kallet, opplysningen, gjennfødselen,

9. Michael Neiiendam, *Erik Pontoppidan. Studier og bidrag til pietismens historie*, bd II: 1735-1764 (København: Gad 1933), 82.

10. Erik Pontoppidan, *Sandhed til Gudfrygtighed* (Kiøbenhavn: Det Kongelige Waysehuses Bogtrykkerie 1737).

11. Neiiendam 1933, 82.

12. Eberhard Harbsmeier, "Katekismernes teologi – fra tradisjon til det moderne", *Kritisk forum for praktisk teologi* 86 (2001).

13. Pontoppidan 1737, spm. 1-2.

rettferdigjørelsen, fornyelsen og oppholdelsen.¹⁴ Disse forstås som stadier i en prosess over tid. Tanken er at enhver kristen skal gjennom hvert av disse stadiene i saliggjørelsens orden.

Pontoppidans forklaring har et tydelig disiplineringsaspekt. Her beskrives hva som er riktige og gale handlinger. Mennesket skal være trofast mot sitt kall, vise lydighet og respekt overfor de myndigheter som Gud har satt over det. Idealet er å leve et liv i selvfornektelse og nøkternhet og utholde det som måtte komme av prøvelser. Det livet man lever er etter Guds orden. Det gjelder også de store samfunnsforskjellene. Fordi de har sin basis i den orden Gud har satt, må de opprettholdes. Eiendomsretten må derfor ivaretas, og undersåttene plikter lydige å betale sin skatt og det som tilkommer øvrigheten.¹⁵

Balle og Bastholms kompromiss

Det var ikke mer enn et par generasjoner mellom Pontoppidans bok og de nye forsøk som Bastholm og Balle stod for mot slutten av århundret. 1790-årene i Danmark var preget av den såkalte kirkekampen, hvor en stadig mer radikalisert opplysningstenkning utfordret kirke og kristendom. Nicolai Edinger Balle (1744-1816) og Christian Bastholm (1740-1819) opptrådte begge som kirkens forsvarere i den opphetede striden. Begge prøvde å komme "Oplysningen" i møte. Balle ble imidlertid i samtiden oppfattet som en konservativ apologet. Som svar på den mest ytterliggående bibel- og kirkekritikken startet han et tidsskrift i 1798 med undertittelen "Bibelen forsvarer sig selv". Mens Balle stod for en moderat opplysningsteologi, kom Bastholm til å utvikle seg i mer radikal retning. Denne tok blant annet til orde for en forandring av kirkens liturgi som vakte stor debatt. Bastholm og Balle var begge mektige menn i kirken og de var tett bundet sammen med kanselliet og kongen. Bastholm var kongelig kaffionarius (hoffpredikant) siden 1782. Balle hadde vært professor i teologi fra 1772, og var fra 1783 Sjællands biskop.¹⁶

14. Ibid., spm. 476-515.

15. Dag Thorkildsen, "Fra tvang til velsignelse – et historisk blikk på konfirmasjonen", Foredrag på etterutdanningskurs ved Det teologiske fakultet (2001), 7-8.

16. Michael Neiiendam, *Christian Bastholm. Studier over oplysningens teologi og kirke* (København: Gad 1922); Bjørn Kornerup, "Oplysningstiden 1746-1799", *Den danske kirkes historie*, bd. V, red. Hal Koch og Bjørn Kornerup (København: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1951), 392-396; Hal Koch, "Tiden 1800-1848", *Den danske kirkes historie*, bd. VI, red. Hal Koch og Bjørn Kornerup (København: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1954), 11-26.

Kirkens vakte legfolk tok avstand fra opplysningsteologien. Alle forsøk på å komme tidsånden i møte ble sett på med sterk skepsis. Dette gav seg blant annet utslag i en markant motstand mot alle alternativer til Pontoppidan blant vekkelsens folk. Men ikke bare kirken var splittet i denne tiden. Det danske samfunnet var sterkt klassedelt. En liten godseierklasse satt med makten og prøvde å dominere bøndene. Politisk og sosialt var siste del av 1700-tallet preget av brytninger. Kongens livlege J. F. Struensee (1737-1772) hadde kommet seg til maktposisjon ved slottet, og fikk i løpet av sin korte og hektiske regjeringstid gjennomført mange til dels radikale reformer. Struensees fall i 1772 innevarslet en reaksjon. Den reelle makthaver ble nå Ove Høeg-Guldberg (1731-1808), før kronprins Fredrik (1768-1839) overtok tømmene ved et kupp i 1784. Det ble nå viktig å kvitte seg med de mest utfordrene reformene fra Struensee-perioden. Man tok også varsel fra den blodige franske revolusjon fra 1789.

Samtidig gjennomgikk det danske jordbrukssamfunnet en grunnleggende omstrukturering i denne perioden. Etter en jordbrukskrise i 1730-årene var stavnsbåndet blitt innført. Bøndernes ufrihet gav opphav til brytninger ut over i århundret. Den store "Landbokkommission" lykkes gradvis i å gjøre slutt på stavnsbåndet. Det var kronprinsen og hans ministre som ovenfra, i opplysningens ånd, gav de danske bønder den friheten som borgerne i den franske revolusjon måtte betale med mange ofre.¹⁷

Balle og Bastholm kom begge med i "den store Skolekommission" nedsatt i 1789. Bakgrunnen for kommisjonen var opplysningens pedagogiske tanker, men også erkjennelsen av at gjennomføringen av jordbruksreformene gjorde det nødvendig med skoling av allmuen.¹⁸ I fellesskap fikk de to teologene oppdraget med å utarbeide en ny lærebok i religion. Et utkast ble bearbeidet av Balle og forelagt kommisjonen, senere også Det teologiske fakultet. Resultatet forelå i 1791: *Lærebog i den Evangelisk-christelige religion, indrettet til brug i de danske skoler*. Bastholm ser ikke ut til å ha vært direkte involvert i slutføringen av boken. Den omtales da gjerne bare som "Balles Lærebog". Boken ble i 1794 vedtatt innført i alle skoler i Danmark, og var i offisiell bruk frem til 1856.¹⁹ Den ble også utgitt i flere utgaver til bruk i norsk skole, noe som viser at den også har hatt anvendelse her.²⁰ Skolekommisjonens arbeid førte for øvrig frem til den danske

17. Ole Feldbæk, *Nærhed og adskillelse 1720-1814*. Danmark-Norge 1380-1814, bd. IV (Oslo: Universitetsforlaget 1998), 232.

18. *Ibid.*, 253.

19. Kornerup 1951, 437-438.

20. Vi har registrert norske utgaver fra 1820, 1830, 1836, 1838, 1839.

folkeskolelov av 1814, underskrevet bare få måneder etter atskillelsen mellom Danmark og Norge.

Balles og Bastholms engasjement for utarbeidelsen av en katekismeforklaring til avløsning for Pontoppidan må sees både i kirkelig og politisk kontekst. Det er således rimelig å tolke den nye katekismeforklaringen som et forsøk på kompromiss mellom grupperingene i kirken så vel som i samfunnet. Pontoppidans forklaring ble oppfattet som foreldet i den foreliggende situasjonen.

Men allerede før den store skolekommisjonen ble nedsatt, hadde Balle og Bastholm hver for seg arbeidet med å skape et alternativ til Pontoppidan. Først ute var Bastholm. I 1785 publiserte han en religionsbok som grunnleggende atskilte seg fra Pontoppidans. Metoden med spørsmål og svar er forlatt, og forfatteren avviker fra strukturen i Luthers lille katekisme. Bokens oppbygning er tematisk med seks kapitler som tar for seg Gud, Guds gjerninger, mennesket, Kristus, vilkårene for å ha nytte av Kristi komme og det tilkommende liv. Deretter kommer et "Anhang" om sakramentene, deretter "Bibelske Sententser om Levnets Pligterne", en liste med forklaringer av "Dyder, Laster, og andre i Lærebogen forekommende Ord" og til slutt trosartiklene, de ti bud og Fadervår. Totalt utgjør fremstillingen 48 sider.²¹

Opplysningspreget i Bastholms bok er tydelig. I innledningskapitlet, som omhandler Gud og hans egenskaper, leverer forfatteren fornuftsargumenter for troen på Gud. Alt det vi mennesker ser rundt oss, alt det skapte, kan ikke ha blitt til av seg selv, argumenterer Bastholm, men er "frembragte af en Anden, som er høiere og ypperligere end alle disse Ting, og ham kalde vi Gud."²² Mennesket kjennetegnes først og fremst ved sin fornuft. I tillegg til et sanselig legeme har det "en fornuftig og udødelig Siel", utstyrt med forstand og fri vilje.²³ Denne fornuftige sjel gjør mennesket opphøyet over dyrene. Videre er ikke Gud opprinnelsen til synden. De første mennesker syndet ved at de lot seg forføre, og det gjelder også for nåtidens mennesker å motstå verdens forførelser og sitt eget hjertes fristelser så "vi ikke ogsaa tabe vor Guds Naade, og blive ulykksalige".²⁴ Dermed oppfattes ikke synden – i klar motsetning til Pontoppidan – som noen grunnskade ved mennesket.

Opplysningens katekismeforklaringer blir av forskningen – i likhet med pietismens – plassert inn under den moderne psykologisk eller

21. Her er benyttet fjerde utgave, fra 1810. Førsteutgaven fra 1785 er noe lengre, 67 sider.

22. Christian Bastholm, *Religions-Bog for Ungdommen*. 4. oplag (Kiøbenhavn: Gyl-dendal 1810), 5.

23. *Ibid.*, 14.

24. *Ibid.*, 15.

antroposentrisk orienterte katekismetypen.²⁵ Den antroposentriske orienteringen kommer i første rekke til syne i pliktlæren og dens betoning av menneskets “Lyksalighed”. Læren om pliktene utfoldes hos Bastholm under kapitlene om vilkårene for å ha nytte av Jesu komme – hvilket med all tydelighet understreker etikken sentrale posisjon.

Lykksaligheten fremstilles som menneskelivets mål, og er både ti- melig og evig. Det gjelder for mennesket å ha kjærlighet til det sanne og gode. Vi må alltid arbeide for å oppvekke og vedlikeholde kjærlig- heten. Selvkontroll og disiplinering fremstår som ideal og betingelse for menneskets lykksalighet. “Til vor evige Lyksalighed udfordres”, sier Bastholm, “at vi have Herredømmet over vore Sindsbevægelser, vore Sandser og deres Drifter; vi maae altsaa bestandig stride med os selv for at opnaae dette Herredømme”.²⁶ Å utføre pliktene, de gode handlingene, er en forutsetning for oppnåelsen av lykksaligheten. Hos Bastholm forutsettes pliktlæren å ha en disiplinierende funksjon med tanke på å oppdra gode borgere for samfunnet.

Det er troen på Kristus som bevirker utførelsen av pliktene. Nær- mere bestemt danner Kristi “Lærdomme” basis for pliktlæren. Bare ved å leve etter Kristi lære kan man ha noen nytte av den. Således er Kristus primært fremstilt som læreren, hvis lære forankres i en nytte- tenkning karakteristisk for opplysningen. Skulle mennesket ha noen nytte av Kristi forsonende død, sier Bastholm, må det for det første elske ham som dets forsoner og dernest av kjærlighet til ham oppfylle pliktene som han har foreskrevet menneskene. En virksom tro hand- ler dermed om etikk, at vi oppfyller våre plikter som Kristus pålegger oss:

Den Troe, som skal frelse os, maae altsaa være virksom, saa at vi deels ar- bejde paa at forbedre vort Hierte, deels bestræbe os for at opfylde de ud- vortes Pligter, som Herren fordrer af os.²⁷

Året etter Bastholms bok publiserte Balle *Doctor Morten Luthers Lille Catechismus paa nye udgiven og forsynet med Anmerkninger*.²⁸ I foror- det gjør forfatteren det klart at boken er skrevet for skoleholdere til å forklare innholdet av Luthers katekisme for skoleungdommen, “paa en tydelig Maade, til Overbevisning og Opbygelse”. Samtidig er den ment brukt av skolebarna til leseøvelser og av voksne til oppbyggelse. Men boken har også et videre sikte. Hensikten er å tjene som et

25. Harbsmeier 2001.

26. Bastholm 1810, 24.

27. Ibid., 21.

28. Første utgave kom i april 1786, andre utgave allerede i oktober samme år. Boken består av 279 små sider.

grunnlag for en ny lærebok, “hvori Sandhedene foredrages efter deres indvortes Forbindelse”.²⁹ Med andre ord ønsker også Balle å gå bort fra spørsmål og svar til fordel for en tematisk fremstilling. Han reflekterer også over pedagogisk metode. Skoleholderne bør hjelpe elevene med å tilegne seg stoffet “med Sagtmodighed, i en opmuntrende Tone, og vogte sig for at dadle dem med Bitterhed”. Dette vil gjøre at elevenes forstand oppvekkes til refleksjon over lærestoffet og forebygge “et blot Mekanisk Ramserie”, sier Balle, som dermed retter brodden mot alt puggieret i skolestuene under det pontoppidanske regimet.³⁰

Innholdsmessig preges Balles katekisme av teologisk tradisjonalisme. Den følger Luthers inndeling i fem parter. Deretter kommer hustavlene, regler og forskrifter om de plikter som pålegger hvert menneske ut fra sin stand, og til slutt “Sententserne”, som i tillegg til skriftens ord inneholder forklaringer over “de Lærdomme i den christelige Religion, som angaaer vor Troe og Levnet”, altså dogmatikk og etikk.

Bastholm og Balles lærebøker peker hver for seg frem mot den felles læreboken, i regi av den store skolekommisjonen, som altså skulle avløse Pontoppidan i danske skolestuer. *Lærebog i den Evangelisk-christelige religion, indrettet til brug i de danske skoler*, kjent som “Balles Lærebog”, er i stor grad preget av Balles moderate form. Bastholms religionsbok fra 1785 har imidlertid vært en viktig inspirasjon. Som hos Bastholm er fremstillingen i den felles boken tematisk, ikke spørsmål og svar, og strukturen følger heller ikke Luthers lille katekisme. “Balles Lærebog” består av åtte kapitler: 1) “Om Gud og hans Egenskaber”, 2) “Om Guds Gjerninger”, 3) Om Menneskets Fordærvelse ved Synden, 4) “Om Menneskets Opreisning ved Jesus Kristus, Guds Søn, af sin Fordærvelse (om Jesu Christo vor Frelser)”, 5) “Deelagtiggjørelse i den af Christo forhvervede Naade og Salighed (Omvendelse og Troe)”, 6) “Om Troens Frugter i et hellig Levnet (Om Pligterne)”, 7) “Om Hielpemidlerne til Troens Bestyrkelse og Gudsfrygtens Fremvext (Om Naademidlerne)”, 8) “Om Menneskets sidste Tilstand”. I tillegg følger et “Kort Indbegreb af den evangelisk-christelige Religions Hovedlærdomme”. Til sammen utgjør boken 120 små sider, i omfang langt mindre enn Pontoppidans bok.

“Balles Lærebog” fremstår som et kompromiss mellom kristen ortodoksi og opplysningsteologi. Den bibelske forankringen er gjennomgående. De tematiske hovedpunktene utdypes gjennom referan-

29. Nicolai Edinger Balle, *Doctor Morten Luthers Lille Catechismus paa nye udgivet og forsynet med Anmærkninger til Veiledelse for Skoleholdere i Deres Underviisning*. 2. oplag (Kjøbenhavn: Thiele 1786), 4.

30. *Ibid.*, 3.

ser til aktuelle bibelsteder. Fra den tradisjonelle dogmatikken videreføres læren om arvesynden. På grunn av syndefallet er foreldrene ute av stand til å forplante uskyldigheten videre til sine barn. Fordi de selv var blitt fordervet kunne heller ikke deres barn bli annerledes.³¹ Videre fastholdes "ortodokse" lærepunkter som jomfrufødselen, Jesu to naturer, den objektive forsoningslæren og den dobbelte utgang.³²

Når det gjelder påvirkningen fra opplysningen, nevnes for det første anvendelsen av fornuftsargumenter for Guds eksistens, slik vi har sett var tilfelle også i Bastholms bok. Enhver som bruker sin fornuft vil erkjenne at verden ikke kan ha blitt til av seg selv, sier Balle. Alt som er til, har en årsak, Gud. Heller kan ikke verden være til fra evighet av, fordi man ser at alle ting er forgjengelige og har en begynnelse og ende.³³ Boken beskriver også naturforhold, innbefattet stjerner og planeter. For eksempel heter det at "Maanen er en Klode, ligesom Jorden, og faaer paa samme Maade, som denne, sit Lys fra Solen".³⁴ Videre begrunnes menneskets særstilling i skaperverket ut fra den menneskelige fornuft. Selv om Gud viser omsorg for alle sine skapninger, gjelder dette i særdeleshet menneskene med fornuften og rett bruk av den er skikket til å nyte langt større "Lyksalighed" enn dyrene.³⁵

Som i Bastholms bok er pliktetikken gjenstand for en omfattende behandling (til sammen 38 sider). Pliktene gjelder overfor Gud, en selv og sin neste og omfatter det åndelige så vel som det timelige. "Hvad som helst Gud har befalet os at iagttage, er vor Pligt", sier Balle. Pliktene er i første rekke utledet fra de ti bud.³⁶ Og det er ved å oppfylle pliktene at mennesket drar omsorg for sin lyksalighet, menneskets mål. Avgjørende for utviklingen mot dette mål er, sier Balle, at den menneskelige forstand "kan vorde mere og mere oplyst ved nyttig Kundskab".³⁷

Troen på at opplysning fører til at mennesker gjør det gode, er karakteristisk for opplysningen. Dette knyttes til tanken om menneskets forbedring, som også hører med til frelseslæren. En sann omvendelse krever at mennesket oppriktig må erkjenne sine forseelser og be Gud om tilgivelse, samtidig som man må gå inn for å realisere målet om å "forbedre os herefter mere og mere".³⁸ Også hos Balle utgjør

31. Balle 1792, 29.

32. *Ibid.*, 37-38, 44, 114-115.

33. *Ibid.*, 6.

34. *Ibid.*, 5.

35. *Ibid.*, 22.

36. *Ibid.*, 57.

37. *Ibid.*, 69.

38. *Ibid.*, 50.

dermed etikken det helt sentrale grunnlaget for religionen. Forskjellen til pietismens lære om *ordo salutis*, slik denne fremkommer i Pontoppidans forklaring, er tydelig nok. Hos Pontoppidan forutsetter omvendelsen et totalt brudd med verden, mens Balle, i tråd med opplysningstenkningen, anlegger et utviklingsperspektiv.

Pliktetikken inneholder imidlertid ikke bare anvisninger om hvordan man bør handle. Den inneholder også en dydsetikk som sier noe om ønskede egenskaper hos menneskene. Her fremheves dyder som "Gudfrygtighet", rettskaffenhet, flid, ydmykhet, tålmodighet, "Arbeidsomhed", sparsommelighet, mens det advares mot "Vindesyge", "Gjerrighed", "Hofmod", "Overdaadighed", "Overmod", "Løseg-tighed".³⁹ Formålet er disiplinering. De unge skal oppdras, ikke bare til gode kristne, men også til gangs borgere gjennom et sett av plikter og dyder – og samtidig advares mot uønskede laster.

I tillegg til de alminnelige pliktene som enhver har å rette seg etter, finnes også særlige plikter og dyder knyttet til "den Stand og det Kald, i hvilket Gud har sat dem." Denne stenderlære utmyntes på forholdet mellom mann og hustru, foreldre og barn, øvrighet og undersåtter, lærere og tilhørere. I forholdet til øvrigheten heter det:

Undersaatterne maa være Øvrigheden og dens Anordninger lydige for Guds Skyld, samt uden Svig erlægge deres Afgivter, som udfordres til Landers almindelige Bedste og Forsvar, og vise Ærbødighed, Føielighed og Troskab mod Øvrigheden, og bede for den.⁴⁰

Lærebokens betoning av disiplin og plikt var naturligvis i tråd med hva statsmakten ønsket. Religionsundervisning og katekisme skulle innprente borgerne til lydighet og troskap mot samfunnsorden og myndigheter. Ikke minst ble dette viktig etter inntrykket fra den franske revolusjon. Det gjaldt å forhindre "franske tilstander" i Danmark. Ytterliggående kritiske elementer måtte ikke få fotfeste i allmuen. Den nye læreboken, med sin disiplineringsstrategi, var her et middel.

Som et kompromiss var det på den annen side ikke annet å vente enn at "Balles Lærebog" ble gjenstand for kritikk fra ulikt hold. Verken de konservative eller liberale var fornøyd. Vekkelsesbevegelsen ville holde på Pontoppidans forklaring, mens opplysningens tilhengere gikk til angrep på hva de betraktet som bokens konservative lærestandpunkter. Bakgrunnen for opposisjonen fra liberalt hold hadde nok dels sammenheng med oppfatningen av Balle som konservativ

39. *Ibid.*, 72-75.

40. *Ibid.*, 91.

apologet i 1790-årenes kirkekamp. Til tross for kritikken fikk boken raskt stor utbredelse, og rådet altså grunnen til midt på 1800-tallet i Danmark.⁴¹

Søren Georg Abel

Fra de danske religionsbøkene beveger vi oss til Norge. Her var Søren Georg Abel (1772-1820) en av de første som publiserte et alternativ til Pontoppidan. Som 20-åring i 1792 hadde han avlagt teologisk embetseksamen ved Københavns universitet. Hans prestevirksomhet var karakterisert av en tydelig opplysningsprofil, bl. a. stiftet han lese-selskap som skulle bidra til medlemmenes opplysning og veiledning.⁴² Abel var sogneprest i Gjerstad i Christianssand stift da han i 1806 utgav *Religions-Spørgsmaal for Ungdommen*. Boken kom i flere opplag,⁴³ og var benyttet til konfirmasjonsforberedelse i distriktene rundt Christiania. Ut fra hvilken katekismeforklaring de brukte, ble konfirmantene inndelt i pontoppidanister, abelitter og lesere av andre katekismeforklaringer.⁴⁴

Sokneprest Abel var for øvrig far til matematikkgeniet Niels Henrik Abel, som leste farens bok da han ble konfirmert i Vor Frelsers kirke i Christiania i 1817. På dette tidspunktet raste det en strid om Abels religionsbok. Den ene av de to teologiske professorene ved Universitetet i Christiania, Stener Stenersen, gikk i flere avisartikler til angrep på katekismeforklaringen, som han mente inneholdt flere alvorlige feil og ikke var rettroende nok. Konklusjonen var at Abel måtte ta ansvaret for at minst 10 000 sjeler – som Stenersen ut fra opplagstallene anslo var antallet på dem som hadde lest boken – nå befant seg på den sikre vei mot fortapelsen. Abel svarte blant annet med å karakterisere professoren som gal.⁴⁵

I forordet gjør Abel det klart at han i første rekke har tenkt på sine sognebarn når han skrev. Årsaken til at boken er blitt publisert, sier Abel, er at "mange blandt Eder have ønsket det". Han viser videre til at han har hatt samtaler med bygdefolk om manglene ved Pontoppidans bok, og konstaterer at "Pontoppidans Forklaring hverken i Henseende til Orden eller fremstilling er passende Undervisnings-Bog for Ungdommen." Abel beholder fremstillingsformen med

41. Kornerup 1951, 438.

42. Arild Stubhaug, *Et foranskutt lyn. Niels Henrik Abel og hans tid* (Oslo: Aschehoug 2000), 84-85.

43. Her er benyttet sjetten opplag, avtrykk etter tredje utgave, fra 1816.

44. Stubhaug 2000, 158.

45. *Ibid.*, 158-172.

spørsmål og svar, men forholder seg allikevel relativt fritt til forklaringstradisjonen. I omfang er også Abels bok mye mindre enn Pontoppidan: 336 spørsmål og svar på til sammen 50 sider. En av innvendingene mot Pontoppidans forklaring var nettopp at den var for omfattende.⁴⁶

Opplysningsprofilen er ikke vanskelig å få øye på hos Abel. Mens Pontoppidan innleder sin bok med å fremheve Bibelen som kilde for åpenbaringen, har Abel en egen innledning om hva kunnskap er.⁴⁷ Mennesket kommer til tro på Gud ved "Fornuftsslutninger og Troe", og dermed sidestilles fornuften og troen. Imidlertid finner også Abel plass for Bibelens spesielle åpenbaring. Som Guds åpenbarte ord bringer Bibelen all den kunnskap "som udkræves til vor Lyksalighed".⁴⁸

Opplysningens interesse for verdensrommet og himmellegemene kommer til uttrykk også i Abels bok. De mange legemer som svever over oss: sol, måne og stjerner er ikke så små som de synes for oss på grunn av den lange avstanden, konstaterer Abel: "De ere Kloder, nogle mindre, de fleste større end vor Jord, og formodentlig har enhver sine mange Slags Skabninger".⁴⁹

Som hos Balle og Bastholm er det hos Abel et sterkt fokus på plikt-læren. Pliktene behandles under utlegningen av de ti bud, og boken munner også ut i et anhang om forskjellige plikter som angår det enkelte menneske: "Selskabeligheds-Pligter", "Godtgjørenheds-Pligter", "Pligter imod Fædrenelandet", "Pligter imod andre Nationer", "Pligter imod Dyrene".⁵⁰

Velferd og lykksalighet, menneskelivets mål, er mulig å oppnå gjennom nyttige kunnskaper, i første rekke religionskunnskap, men også kunnskaper som er nødvendig for menneskets jordiske kall, f. eks. "Børneopdragelsen og Agerbruget, Regning, Skrivning og flere".⁵¹ Pliktlæren hos Abel har således en affinitet til det praktiske og nyttige. Også hos Abel understrekes bestemte dyder, for eksempel flid, "Arbeidssomhed" og sparsommelighet, mens det advares mot "Ødselhed" og "Gjerrighed".⁵²

46. Saxtorphs "Udtog" hadde forkortet Pontoppidans forklaring til 602 spørsmål på 112 sider. Men selv dette mente mange var en altfor omfattende lærebok.

47. Søren Georg Abel, *Religions-Spørgsmaale for Ungdommen*. 6. oplag (Christiania: Wulfsberg 1816), spm. 1-3.

48. *Ibid.*, spm. 23-25.

49. *Ibid.*, spm. 9.

50. *Ibid.*, spm. 52-54.

51. *Ibid.*, spm. 72.

52. *Ibid.*, spm. 78-79.

Den enkelte har imidlertid ikke bare plikter overfor seg selv, men også overfor sin neste. På spørsmålet om hvem som er min neste, svarer Abel: "Alle Mennesker, af hva Troe, Folkeslag eller Farve de end ere. Gud er Alles Fader".⁵³ Den største plikt som vi skylder vår neste er rettferdighet og redelighet. Både menneskesynet og synet på Gud preges av opplysningens tenkning om toleranse. Den enkeltes neste-kjærlighet må omfatte alle mennesker, akkurat som Guds kjærlighet gjelder alle.

Det finnes ingen tydelig uttrykt stenderlære hos Abel. Forskjellene i samfunnet blir ikke tydelig sagt å være i henhold til Guds orden. Det gis imidlertid, ut fra de 10. bud, anvisninger om hvordan barn skal forholde seg til sine foreldre, hvilke plikter tjenestefolk har overfor "Husfader" og "Husmoder" og hva som gjelder i forholdet ektefolk i mellom. Pliktene overfor "Fædrenelandet" formuleres slik:

Vi bør meest elske vort Fædreneland; thi der ere vi fødte og opdragne. Vore Pligter i denne Henseende ere: 1) at leve efter Lovene; 2) vise Regenten Lydighed; 3) villigen svare Afgifter, og 4) i Farens Time opofre Liv og Blod til Landets Forsvar. Enhver god Borgers Løsen være: at værne om sin Konge, sin Frihed og Fædreland.⁵⁴

Abel bruker ikke det tradisjonelle begrepet "øvrighet", slik som for eksempel Balle. Hos Abel er det regenten, kongen, fedrelandet man skylder lydighet. Man kan ane en mer "patriotisk" holdning. Men også hos Abel i de første udgaver av boken er det den danske konge som man plikter å vise lydighet, og det er fremdeles tvillingrikets frihet som skal vernes.

Hva angår menneskesynet, skiller Abel seg grunnleggende fra Pontoppidans pietisme. "Er mennesket født med synd?" Abels svar lyder: "Nei, slikt lærer ikke Skriften, og det strider ganske imod Guds Godhed og Retfærdighet".⁵⁵ Arvesynd er ifølge Abel at mennesket er født med evnen til å bli både godt og ondt, men at "Evnen til det Onde bliver gjerne sterkest".⁵⁶ Arvesynden har dermed ikke samme alvorlige konsekvens for opplysningsmannen Abel som for pietisten Pontoppidan, som langt sterkere vektlegger den syndstilstanden mennesket befinner seg i som følge av arvesynden.

I samsvar med tradisjonell kirkelære benevnes Kristus som sann Gud og sant menneske. Abel avviser heller ikke Jesu underer. Jesus utførte gjerninger som krevde guddommelige egenskaper, og kom til

53. Ibid., spm. 82.

54. Ibid., spm. 54.

55. Ibid., spm. 161.

56. Ibid., spm. 159.

verden for å forløse menneskene. Abel lærer imidlertid ingen objektiv forsoning. Forløsningen innebærer å “oplyse, forbedre og berolige” menneskene, og dette gjorde Kristus ved “sin Lære, sit Exempel, sin Død”.⁵⁷ Kristus er således først og fremst læreren, forbildet som viser oss hvordan vi skal gå frem på “Dydens Vei”.⁵⁸ Handlingsaspektet, etikken, får dermed en fremtredende posisjon også innenfor frelseslæren. Dette peker i retning av at Abel tenker seg et samarbeid mellom Gud og mennesket i frelsen. Menneskets svakhet og utilstrekkelighet utelukker imidlertid fullkommenhet. Trøsten for mennesket ligger da i “Troen på Jesum, som er den Tillid til Gud, at han for Jesu Forsonings Skyld vil overbære med os, og ansee vorer svage, men oprigtige Bestræbelser, som om de vare fuldkomne”.⁵⁹ Med dette rettfærdiggjøres mennesket overfor Gud.

Sammenlignet med “Balles Lærebog” har nok Abel en mer liberal holdning i lærespørsmål. Vektleggingen av plikt- og dydsetikken er en klar fellesnevner mellom de danske forklaringene og Abel. Etikken er et bærende element også i Abels kristendomsforståelse. Betoningen av plikter og dyder vitner om bokens disiplinerte sikte.

Nicolai Wergeland

En annen forfatter av en katekismeforklaring i opposisjon til Pontoppidan, var Nicolai Wergeland (1780-1848). Han hadde avlagt teologisk embetseksamen med utmerkelse i 1805, var først adjunkt ved Christianssands katedralskole fra 1806, senere residerende kapellan og representerte byen på Eidsvoll-forsamlingen som forfatter Norges grunnlov i 1814. To år senere ble han utnevnt til sogneprest på Eidsvoll, hvor han virket til sin død. Wergeland var blant de opplysningsprestene som i høyeste grad gjorde seg bemerket i sin samtid, men for ettertiden er han nok mest kjent som dikteren Henrik Wergelands far.

Nicolai Wergeland opptrådte kritisk mot bruken av Pontoppidans forklaring i skole- og konfirmantundervisning. I skriftet *Fjorten Paragrapher Kirke- og Undervisningsvæsenet vedkommende* fra 1832 argumenterer han for å fjerne Pontoppidan, “denne Bog, der gjennem saa mange Slægter har standset Religionens Aand i dens Flugt, og hindret de ædlere Kræfters Udvikling i Folket.” Han viser til at i Danmark var Pontoppidan for lengst avløst av “Balles langtfortrinligere

57. Ibid., spm. 222-223.

58. Ibid., spm. 228.

59. Ibid., spm. 257.

Lærebog”, og at denne også hadde vært i bruk i Norge, men uten at Pontoppidans “gamle universale Eneherredømme” var blitt brutt.⁶⁰ Selv forsøkte Wergeland å bøte på situasjonen ved å utgi en *Lærebog i den Evangelisk-Lutherske Christelige Religion* (1836). Boken kom i to opplag, den rommet hele 1122 spørsmål og svar på 149 sider. Han utgav også en forkortet utgave på 91 sider som kom i tre opplag.⁶¹ Wergelands bok er skrevet i tilknytning til Luthers katekisme og Pontoppidans forklaring, og strukturelt følger den Luthers katekisme. Innledningen tar for seg Guds ord, deretter følger de fem parter (som hos Luther): Om loven og de ti bud, trosartiklene, bønningen, dåpens sakrament og nattverdens sakrament.⁶²

Hva angår teologisk innhold, må også Wergelands *Lærebog* karakteriseres som moderat opplysningspreget. Han holder langt på vei fast på den ortodokse forklaringstradisjonen, selv om heller ikke han gjengir tekstene til trosartiklene ordrett. Sentrale punkter i luthersk lære formidles, uten omfattende omskrivninger. Allikevel er det ikke tvil om forankringen i opplysningstenkningen. Menneskets samvittighet defineres som naturens lov, “en naturlig medfødt Følelse om Guds Villie.”⁶³ Men samtidig er mennesket ute av stand til å holde Guds lov fullkomment. Det skyldes den syndige natur som mennesket “have arvet fra vore første Forældre”.⁶⁴ Wergeland fastholder således arvesynden, i motsetning til for eksempel Abel.

Synd er ifølge Wergeland det som strider mot Guds lov og vilje og mot kjærligheten til Gud, oss selv og vår neste, og omfatter tanker og ord så vel som gjerninger. Fordi Gud er hellig og rettferdig, straffer han synderen. Syndestraffene er dels timelige, dels evige. De evige syndestraffene, sier Wergeland, er “De Ondes Qual i Helvete.” Men han avstår fra noen konkretisering av hva disse innebærer: “Gud bevare os fra nogensinde at vide, hvori de bestaae”.⁶⁵ Videre fastholder Wergeland en tradisjonell treenighetslære. Det er tre personer i det guddommelige vesen: Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd. Disse tre er ett, og disse står i et bestemt innbyrdes forhold: “Faderen som

60. Nicolai Wergeland, *Fjorten Paragrapher Kirke- og Underviisnings-Væsenet vedkommende* (Christiania: J. Krohn 1832), 19-20.

61. Nicolai Wergeland, *Kortfattet Lærebog i Den Evangelisk-Luthersk Christelige Religion efter Luthers Katechismus og Pontoppidans Forklaring* (Christiania: N. Wergeland 1836).

62. I det følgende benyttes den uforkortede utgaven fra 1836.

63. Nicolai Wergeland, *Lærebog i den Evangelisk-Luthersk Christelige Religion efter Luthers Katechismus og Pontoppidans Forklaring* (Christiania: N. Wergeland 1836), spm. 33.

64. *Ibid.*, spm. 41.

65. *Ibid.*, spm. 446.

er af ingen, føder Sønnen af Evighed; Sønnen fødes af Faderen, og den Hellig Aand udgaar af dem begge”.⁶⁶

Opplysningspreget kommer blant annet til uttrykk i forståelsen av Jesus og hans gjerning. Jesu lære og eksempel understrekes. I kraft av sitt eksempel, sin lære, men også sitt hellige levnet og sin lidelse og død frelser og forløser Jesus menneskene.⁶⁷ Samtidig fastholder Wergeland en objektiv forsoningslære. Ved sin lydighet og sitt hellige liv oppfylte Jesus loven stedfortredende for menneskene, og ved sin lidelse og død har han “udstaaet Straffen i vort Sted”. På grunn av Jesu fullkomne oppfyllelse av loven tilgir Gud hele menneskeslekten. Guds rettferdighet tilfredsstilles således ved den enes lydighet.⁶⁸

Som hos de øvrige opplysningsteologer understrekes plikt læren i Wergelands bok. Pliktene utfoldes, som hos Abel, i tilknytning til gjennomgangen av de ti bud. Lovens første tavle handler om pliktene overfor Gud, mens lovens andre tavle angår pliktene mot oss selv og vår neste. Her gjennomgås blant annet forholdet til fedrelandet og øvrigheten, hva det vil si å være en undersått og en overordnet, hvordan husfolk skal forholde seg til sine tjenestefolk og motsatt. Som i de øvrige opplysningskatekismene utfoldes og konkretiseres dette gjennom forskjellige dyder. Om hvordan en kristen skal omgås sin neste i dagliglivet, skriver Wergeland dette:

Han omgaaes sin Næste med Deeltagelse, Sagtmodighed, Fredsommelighed, Blidhed og Forsonlighed. Han trøster de Bedrøvede, opmuntrer de Nedslagne, udbreder Glæde og Fred omkring sig og bortfjerner alle de Krænkelser og Sorger, som ellers tære paa Livet og Sundheden.⁶⁹

Wergeland forfekter en streng seksual- og ekteskapsetikk. Ekteskapet karakteriseres som Guds forordning, og består i foreningen mellom en mann og en kvinne, “som har til hensig at avle Børn og opdrage dem, samt at befordre fælles Velferd”.⁷⁰ Særlig er det ifølge Wergeland drukkenskap som forstyrrer ekteskapets lykke:

Drukkenskap er en af de vedersdyggeligste Laster, raa og foragtelig i sig selv og fordærlig i sine Følger, da den drager mange Synder og Ulykker efter sig. Derfor formaner Guds Ord saa eftertrykkelig og ofte imod den.⁷¹

66. Ibid., spm. 558.

67. Ibid., spm. 740.

68. Ibid., spm. 748-749.

69. Ibid., spm. 296.

70. Ibid., spm. 336.

71. Ibid., spm. 340-341.

Her ser man tydelig hvordan Wergeland er opptatt av disiplineringsaspektet. Drukkenskap var regnet som et av samtidens store sosiale problemer. Allmuen skulle oppdras til ansvarlige borgere, og i dette øyemed presiseres både dyder og laster.

Da Nicolai Wergeland skrev sin forklaring, var unionen med Danmark forlenget opphørt. Wergeland hadde som nevnt deltatt på grunnlovsforsamlingen på Eidsvoll våren 1814. Han hadde ankommet med et eget utkast til grunnlov, og i forhandlingene markerte han seg som en tydelig motstander av unionen med Danmark. I 1816 utkom han med det anonyme skriftet *Danmarks politiske Forbrydelser imod Kongeriget Norge*. Det nådde raskt ut at Wergeland hadde skrevet det, og han ble sterkt angrepet i pressen. Hos kong Karl Johan vant han imidlertid tillit, og ble foretrukket blant de mange søkerne som søkte Eidsvoll soknepresteembete da dette var ledig i 1816. Fedrelandet, skriver Wergeland i sin katekismeforklaring, oppfatter “Det Land og det Folk, jeg er af; mine Medborgere, som staae under samme Love og Regjering, som jeg”.⁷² Vi møter her en mer moderne forståelse enn i de øvrige bøker vi har sett på. Tilhørighet til fedrelandet (land og folk) knyttes til medborgerskap, til lover og regjering (styresett). Likeledes heter det om hva man skylder sitt fedreland:

Jeg maa være mit Fædrelands Statsforfatning og Love tro og lydig, søge at fremme dets Vel, dets Fred og dets Ære, fremfor noget andet Folks, med Opoffrelse af egen Fordeel, ja endog med Livets Opoffrelse.⁷³

Tanken om at man må være forberedt på å ofre endog sitt eget liv for fedrelandet er en parallell til det som uttrykkes også i de andre opplysningskatekismene. Man skylder fedrelandet dette, sier Wergeland, fordi det er her man har fått liv og oppdragelse og finner sitt livsopphold, gleder, beskyttelse og “allehaande andre Fordele og Velgjerninger”.⁷⁴

Katekismeforklaringenes disiplinerende funksjon

Som vi har sett i det foregående, er plikt- og dydsetikken et iøynefallende fellestrekk ved opplysningskatekismene. Pliktene og dydene inngår som en viktig del av formidlingen av kristendomskunnskap.

72. Ibid., spm. 238.

73. Ibid., spm. 239.

74. Ibid., spm. 240.

Men samtidig inngår disse i et videre perspektiv. Det er rimelig å betrakte understrekningen av plikt- og dydslæren i katekismeforklaringene på bakgrunn av teorier om allmenne europisk sivilisasjons- og disiplineringprosesser hvor staten har etablert en sterkere kontroll med befolkningens liv. En teoretiker som for eksempel Michel Foucault legger vekt på hvordan disiplinering er et av de sentrale kjenne-tegnene ved fremveksten av det moderne samfunnet.⁷⁵

Statsmakten intervenserer i befolkningens liv og søker å forme dem etter visse mønstre. Foucault beskriver hvordan det i løpet av 1600-tallet ble etablert forskjellige disiplinerte institusjoner: skolevesenet, hæren, fengselssystemet, sykehus, asyl. Også religion har en sentral rolle som en redskap for statens disiplinering. Foucault vektlegger religionens påvirkning særlig i forbindelse med statens regulering av seksualiteten.⁷⁶ Den strenge seksualetikken i de aktuelle katekismeforklaringene har åpenbart vært ment å ha en disiplinerte funksjon på "folkemoralen". I "Balles Lærebog" heter det for eksempel at vi "skal afholde os fra Horerie og al Løstgighed, baade indvortes i Tanker og udvortes i Gjerning", fordi dette fordrer kroppen og besmitter sjelen og gjør at man "taber al Lyst til Dyd og Gudfrygtighed".⁷⁷ Wergeland fastslår likeledes at brudd på det sjettede bud består i "Ukydskhed i Tanker, Ord, Gebærder og Gjærninger, saavel i som udenfor Ægteskab".⁷⁸

Imidlertid var katekismeforklaringenes påvirkningskraft langt fra begrenset bare til seksualetikken. De har også spilt en viktig rolle i den allmenne disiplineringen av innbyggerne ved bruk i både kirke og skole. Plikt- og dydsetikken sier hvordan man kan bli en god borger for staten og hvilke dyder man da bør etterstrebe. "Vi maae stræbe at forøge vor Velstand, baade ved Flid i vort lovlige Kald og ved klog Sparsommelighed, saavel til Nytte for os selv, som for at kunne komme Andre til Hjælp i deres Trang", fremholder Balle.⁷⁹ Oppfordringen til flid og måtehold for sin egen velferd og for å kunne hjelpe andre, kan for øvrig sies å uttrykke slektskap med den holdning som Max Weber har kalt protestantismens "innerweltliche Askese".⁸⁰ Det har vært vanlig å knytte Webers teori eksplisitt til pietismens kallse-

75. Michel Foucault, *Det moderne fengsels historie*. Oversatt av Dag Østerberg (Oslo: Gyldendal 1977); Michel Foucault, *Seksualitetens historie*, bd. 1: *Viljen til viten*. Oversettelse, forord og etterord ved Espen Schaanning (Halden: EXIL 1995).

76. Foucault 1995, 147-176.

77. Balle 1792, 71-72.

78. Wergeland 1836, spm. 325.

79. Balle 1792, 72.

80. Max Weber, *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* (Oslo: Pax 1995).

tikk, men veien er heller ikke lang til opplysningskatekismenes plikt- og dydsetikk.

Med hensyn til den disiplinerende funksjonen kan det synes som det ikke er så mye som skiller opplysningskatekismene fra Pontoppidans forklaring. Pontoppidan så vel som opplysningens representanter er opptatt av riktig og gal atferd. Men samtidig har det skjedd en aksentforskyving. For Pontoppidan er målet først og fremst gudfryktighet med sikte på salighet i det kommende livet. Reformtiltakene under opplysningen har derimot primært et dennesidig sikte, noe som bevitnes av den store vekt som plikt- og dydsetikken får i opplysningskatekismene. "Balles Lærebog" representerer i så henseende et kompromiss med tidens opplysningstanker, og innebærer en modernisering i forhold til Pontoppidan. Opplysningskatekismene gjør disiplineringen primært til et opplysningsprosjekt for livet i denne verden. Dette er mulig å betrakte som utslag av det Max Weber kaller "Entzauberung der Welt" (avfortrylling av verden), hvor han beskriver den rasjonalisering og vitenskapeliggjøring som forutsetter det moderne samfunnet.⁸¹ Utviklingen skyter fart med opplysningen, og betegnes gjerne som sekulariseringens første fase. Fra Pontoppidans "Gudfrygtighed" til opplysningskatekismenes disiplin har sekulariseringen blitt en sentral kulturhistorisk bakgrunn.

Avslutning

Opplysningsteologer så tidlig behovet for å la Pontoppidans katekismeforklaring få avløsning. I Danmark skjedde dette alt i 1790-årene. I Norge overlevde Pontoppidan det meste av 1800-tallet.

Den felles "Balles Lærebog" kan tolkes som et kompromiss mellom kirkelig ortodoksi og opplysningstenkning. Dette gjelder til en viss grad alle opplysningskatekismene vi har sett på. De fastholder alle en tydelig bibelsk forankring. I overveiende grad opprettholdes de sentrale kirkelige lærepunkter. Riktignok avviser for eksempel Søren Georg Abel den tradisjonelle arvesyndslæren. Samtidig er det ikke vanskelig å observere innflytelse fra opplysningen i de aktuelle katekismeforklaringene. Ikke overraskende understrekes fornuften som det fremste kjennetegnet ved menneskelig aktivitet – også når det gjelder kristen tro.

Understekningen av plikt- og dydsetikken er et tydelig fellestrekk. Denne vektleggingen demonstrerer påvirkning fra opplysningstenk-

81. Max Weber, *Makt og byråkrati. Essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier* (Oslo: Gyldendal 1971).

ningen. Katekismeforklaringene har her en oppdragende funksjon, og inneholder klare anvisninger for hva som er riktig og gal atferd. Pliktlæren tenderer i retning av det praktiske og allmenntilgjengelige. Forankringen i det dennesidige synes å være sterkere enn hos Pontoppidan. Den antroposentriske orienteringen betones: Menneskets "Lyksalighet" og velferd er plikt- og dydslærens målsetning. Opplysningskatekismene har inngått som en viktig del av statsmaktens disiplinering av innbyggerne, noe som har vært situasjonen både i Danmark og Norge. Vektleggingen av disiplin og plikt lære innebærer samtidig et sekulariserende aspekt.

I opplysningskatekismene utgjør videre Kristus, i første rekke hans lære og eksempel, grunnlaget som plikt læren utledes fra. Primært forstås dermed Kristus som lærer og forbilde for menneskene. Kristi frelsesgjerning er også betinget av denne funksjonen: Han veileder menneskene til større kunnskap om hvordan en skal kunne nå frem til lyksalighet. Kristi lære er basert på fornuften, og må derfor oppfattes som allment innlysende. De katekismeforklaringene vi har sett på, gir samtidig allikevel rom for en spesiell åpenbaring.

En viktig forskjell mellom de danske og de norske bøkene er at de danske har forlatt en fremstillingsform med spørsmål og svar. I Norge beholder man denne formen helt til Pontoppidan erstattes mot slutten av 1800-tallet. Her knytter man tettere an til den lutherske katekismetradisjonen og følger en oppbygning basert på Luthers fem parter.

Forsoning og ret

Kristelige overvejelser over rettens grundlag¹

Lektor, *ph.d.* Ulrik B. Nissen

Abstract: The discussion about the identity of Christian ethics continues to be an important issue in a Danish context. This is partly due to the legacy of K. E. Løgstrup. This question is also important in the light of the discussion about the relation between religion and politics. In the present article it is argued that a Lutheran attempt to keep religion and politics separate from each other is both a misreading of Luther and a highly problematic venture in a contemporary society. From an ecclesiological standpoint it is further argued that even if religion and politics are inseparable, this does not entail a relinquishment of the common political discourse. Finally, the article argues – from a Lutheran standpoint – for a possible understanding of the sources of public law as encompassing the unity and difference of religion and politics at one and the same time.

Key words: Christian ethics – Dietrich Bonhoeffer – Lutheran social ethics – natural law – public law – law and religion – Martin Luther – religion and politics – justice – liberalism – communitarianism

I Danmark fortsætter diskussionen om, hvorvidt der er en kristelig etik eller ej tilsyneladende ufortrødent – og dette er til trods for, at man i langt de fleste teologiske sammenhænge, som dansk teologi normalt indgår i samtale med, for længst er kommet ud over denne diskussion og nu betragter tilstedeværelsen af en kristelig etik som en selvfølgelighed. Når diskussionen åbenbart har noget mere vedholdende over sig i en dansk sammenhæng, skyldes dette bl.a. indflydelsen fra *Den etiske fordring* af K. E. Løgstrup.² I denne bog har Løgstrup en berømt passage, hvor han argumenterer for, at der ikke er nogen kristelig etik. Løgstrup's argument er grundlæggende, at en kristelig etik i sit inderste væsen er af universel karakter. Der er ikke noget særligt "kristeligt" ved den etiske fordring. Ethvert forsøg på at

1. Artiklen er en revideret udgave af Ulrik Becker Nissen, "Reconciliation and Public Law. Christian Reflections about the Sources of Public Law", *StTh* 58 (2004), 27-44.
2. Jf. Løgstrup, K. E., *Den etiske fordring* (København: Gyldendal 1991² (1956)).

nedtone det universelle ved etikken ville indebære en reduktion af fordringens radikale karakter (Løgstrup 1991, 122-132). Løgstrups forståelse af den etiske fordring kan opfattes som en bestræbelse på at reformulere en klassisk luthersk forståelse af den naturlige lov ud fra filosofiske præmisser.³ Forbindelsen til Luther rejser spørgsmålet, om Luthers forståelse af den naturlige lov implicerer, at der ikke er nogen kristelig etik. Eftersom dette spørgsmål har været behandlet forholdsvis ofte, vil jeg istedet adressere det i et socialetisk perspektiv. Indenfor individualetikken kan det meget vel hævdes, at Luther har en forestilling om en kristelig etik, også i lyset af hans forståelse af den naturlige lov.⁴ Jeg vil mene, at man forholdsvis ubesværet kan godtgøre, at der hos Luther er en kristelig norm eller "ret" for den enkelte. Indenfor socialetikken er spørgsmålet dog mere kompliceret. Det er vanskeligere at nå et bekræftende svar på spørgsmålet om en kristelig "ret", når vi taler om socialetikken. Denne udfordring angiver derfor baggrunden for nærværende artikel.

Artiklen vil diskutere dette anliggende særligt i lyset af luthersk teologi. Dette skyldes arven indenfor denne tradition, hvor f.eks. Luthers toregimentelære undertiden har ført til en forståelse af religion og politik som to forskellige og separate områder.⁵ Det er målet for denne artikel at argumentere for, at det ikke er muligt at separere religion og politik uden at gøre betydelig skade på begge. Men samtidig anerkendes det, at der må være en differentiering mellem disse to sfærer. Derfor tilstræbes det at skitsere en tentativ kristologisk forståelse af relationen mellem religion og politik som implicerer identiteten og differensen mellem religion og politik på samme tid. Denne forståelse er helt afgørende for artiklens emne. Jeg vil fokusere på spørgsmålet om rettens grundlag, idet jeg tager som forudsætning, at retten må være retfærdig for at kunne kvalificere som legitim lov i et politisk samfund. Det tages i den forbindelse som præmis, at retfærdighed er

3. Jf. Svend Andersen, *Løgstrup* (København: Anis 1995), 54ff.

4. Jeg vil bl.a. mene, at man kan betragte udlægningen af de ti bud i Luthers store katekismus som en oplæring i kristen livsførelse. Udlægningen af dekalogen har forbindelse til Luthers forståelse af den naturlige lov, da Luther andetsteds argumenterer for, at netop denne er en sammenfatning af den naturlige lov. Samtidig fremtræder udlægningen af denne i den store katekismus, netop i kraft af denne kontekst, som en grundlæggende indføring i hvad der bør kendetegne det kristne liv.

5. Dette har bl.a. været tilfældet i en dansk sammenhæng, hvor der også fra politisk side er blevet henvist til Luthers toregimentelære for at begrunde en adskillelse af religion og politik. Se f.eks. Peter Lodberg (red.), *Sammenhængskraften. Replikker til Fogh* (Århus: Forlaget Univers 2007) for en række bidrag der diskuterer daværende statsminister Anders Fogh Rasmussens udtalelser om, at religion skal holdes ude af det offentlige rum.

et komplekst begreb forstået på mangfoldige måder.⁶ Dette indbefatter nødvendigheden af en afklaring af ens egen position, hvorfor jeg tager et kristent teologisk udgangspunkt og forsøger at indikere nogle principielle sider af en specifik kristen forståelse af retfærdigheden, som jeg mener kan tjene som grundlag for en retfærdig, offentlig ret.⁷ Det er min opfattelse, at det kristne syn på forsoningen kan implicere en specifik forståelse af offentlig ret – dvs. at den er specifikt kvalificeret og samtidig tjener som *offentlig* ret.⁸

6. Denne forståelse af diversiteten af retfærdighedsteorier signalerer min egen position, som er inspireret af filosofiske kommunitaristiske retfærdighedsteorier, så som Michael Walzer og Alasdair MacIntyre. Blandt mine teologiske inspirationskilder vil jeg nævne Oliver O'Donovan, Stanley Hauerwas samt Bernd Wannenwetsch. Blandt disse er det alene Bernd Wannenwetsch der deler den samme tradition som mig selv – dvs. den lutherske. I alle disse teorier har jeg imidlertid fundet indsigter der var værd at forfølge i en reformulering af Luthers socialetik. Dette kan med rette anses for et hovedformål i nærværende artikel.
7. Når jeg ikke blot bruger begrebet “teologisk” hænger dette sammen med, at jeg er af den opfattelse, at det ikke længere giver mening blot at referere til dette begreb og ignorere, at der i dag lige så vel kan tales om f.eks. jødisk og islamisk teologi. Når jeg derfor fremhæver, at der i denne artikel er tale om en kristen teologisk tilgang er dette en fremhævelse af den traditionssammenhæng, som de teologiske overvejelser i denne artikel befinder sig indenfor og vokser ud af. Jeg er i den forbindelse også af den klare overbevisning, at det er langt mere præcist at tale om en “kristen” etik frem for en “teologisk” etik. Selve begrebet en “kristen” eller “kristelig” etik er da også veletableret i en dansk sammenhæng, hvilket man bl.a. kan forvise sig om i en nyere udgivelse – *Kærlighedens lov. Retsteorier i dansk teologisk etik*, red. Svend Andersen og Ulrik B. Nissen (København: Anis 2009). Det er begrebet “kristelig” eller “kristen” etik, snarere end “teologisk” der de sidste 150 år i en dansk sammenhæng har etableret sig som det mest anvendte. Det er der gode og saglige grunde til.
8. Når jeg anvender begrebet “offentlig ret” i denne sammenhæng, afspejler det ikke en specifik juridisk terminologi. Der sigtes her alene til en forståelse af det politiske samfunds love som noget der omslutter alle i det pågældende samfund uafhængigt af livssyn. Samtidig rejser det spørgsmålet, hvordan der i tilstrækkelig grad kan tages højde for denne diversitet i livssyn, således at denne er inddraget i refleksionen over den “offentlige rets” gyldighed. Jeg reflekterer derfor over forsoning som en kilde til offentlig ret ud fra tre præmisser: 1. Forsoning og retfærdighed er relaterede begreber. Teologisk kan disse begreber siges at beskrive forskellige sider af tilgivelsen givet med Kristi død og opstandelse. Samtidig er begge dog relateret til denne tilgivelse. 2. Et retfærdigt politisk samfund er *som regel* det lovgivende samfund for retfærdige love. I denne forstand kan vi tale om et politisk samfund som agenten i udarbejdelsen af offentlig ret. Derfor fordrer retfærdig lovgivning *som regel* retfærdige politiske samfund. 3. For at et politisk samfund kan betragtes som retfærdigt, må det være retfærdigt for alle dets medlemmer. Forestillingen om lighed, selv når den defineres forskelligt, er uomgængelig for en retfærdighedsteori. Retfærdigheden må følgelig defineres med bevidstheden om denne omsluttende karakter.

Artiklens struktur er som følger: For det første fokuserer jeg på problemet ved at isolere religion fra politik. For det andet diskuterer jeg problemerne ved at relatere religion og politik til hinanden. Som tredje punkt indtager jeg et ekklesiologisk standpunkt og reflekterer over implikationerne af de to første afsnit i lyset heraf. Endligt – for det fjerde – skitserer jeg tanken om forsoning som grundlaget for offentlig ret – set ud fra et luthersk perspektiv.

Problemet ved at isolere religion fra politik

I nærværende afsnit fokuserer jeg på problemet med en dualistisk forståelse af relationen mellem religion og politik. Selv om mit anliggende ikke er at give en genetisk redegørelse for opkomsten af denne forestilling, finder jeg det dog nyttigt at henlede opmærksomheden på det forhold, at dette syn kan siges at have dybe rødder i en luthersk tradition. Det kan gøres gældende, at dette syn kan føres tilbage til Martin Luther.

Hos Luther er det væsentligt, at der er to former for lov, (i) en politisk og (ii) en teologisk. Forestillingen om de to brug af loven findes f.eks. i et af de mest centrale skrifter for Luther – hans Galaterbrevskommentar fra 1535.⁹ Nært relateret til Luthers forståelse af lovens dobbelte brug er hans forståelse af den dobbelte retfærdighed, (i) den ydre, politiske retfærdighed (*coram hominibus*) og (ii) den indre, åndelige retfærdighed (*coram Deo*) (WA 40 I, 40ff; 40 I, 208f; 40 I, 393, 21ff; 40 I, 554, 15ff). I tillæg til Galaterbrevkommentaren findes sondringen mellem de to former for retfærdighed også i f.eks. *De Servo arbitrio* og, frem for alt, i hans *Von weltlicher Oberkeit*.¹⁰

Med den politiske brug af loven (også kaldet den første brug af loven) forstår Luther loven i dens funktion indenfor det politiske samfund. Loven forstås som havende en politisk funktion og brug idet den tvinger folk til gode gerninger set fra et ydre perspektiv. Loven i denne funktion tilsigter den ydre, borgerlige retfærdighed (*iustitia externa/civilis*). Ifølge Luther er denne første brug af loven en forudsætning for det politiske og offentlige samvær mellem mennesker (WA

9. Martin Luther, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex prælectione D. Martini Lutheri* (1531) collectus 1535. (Luther Werke Weimarer Ausgabe (WA) 40 I, 33-688; 40 II, 1-184), 40 I, 429f.; 40 I, 479f.; 40 I, 485, 23ff.; 40 I, 528, 6ff.. Nærværende artikel giver kun enkelte af de referencer i denne kommentar, hvor Luther forklarer og kommenterer de to forskellige brug af loven.

10. Martin Luther, *De servo arbitrio*. 1525. (WA 18, 551-788), 767f.; Martin Luther, *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*. 1523. (WA 11, 245-281), 246-261.

40 I, 487, 30ff; 40 I, 491, 16; 40 I, 491, 27f; 40 I, 528, 6ff; 40 I, 551, 19ff). I tillæg til den politiske brug af loven, taler Luther også om den teologiske brug (den anden brug) (WA 40 I, 480, 32ff; 40 I, 485, 27f; 40 I, 487, 32ff; 40 I, 492, 17ff; 40 I, 528, 14ff; 40 I, 551, 22ff). I denne funktion forstås loven som den der driver mennesket til trosretfærdigheden, Kristus. Loven i denne forståelse tilsigter den retfærdighed der ikke kan opnås ved ydre, gode gerninger. Loven i dens teologiske brug angår den skænkede retfærdighed – den passive og fremmede retfærdighed (*iustitia aliena*). Loven gør dette ved at demonstrere utilstrækkeligheden og ufuldstændigheden ved menneskets retfærdighed over for Gud, hvis det ikke modtager retfærdigheden af nåde. Denne distinktion mellem to former for lov og to forståelser af retfærdighed er nært relaterede til Luthers tanker om de to regimenter (Regimente)¹¹ eller riger (Reiche) (WA 11, 249, 24f.; 18, 389, 14ff.), dvs. det verdslige og åndelige. Det verdslige regimente er indstiftet af Gud for at opretholde verden. Dette regimente er en del af Guds *creatio continua*, dvs. Guds fortsatte nærvær og kreative virke i skaberværket. Det verdslige regimente har som sit formål at straffe den onde og værne den fromme. Loven forstås her som retten til at straffe. Det er indenfor det verdslige regimente, at loven har sin politiske brug.¹² Det åndelige regimente opretholdes af ordet. Det er nådens og barmhjertighedens regimente (WA 18, 389, 19ff.; 19, 629, 18ff.). I dette regimente er kærligheden (og ikke loven) det ledende. Her antager loven dens teologiske brug.

Selv om Luther ikke anså dette for hævdelser af en dualistisk forståelse af Guds forhold til verden, kan det dog læses således. Det kan hævdes at implicere en dikotomi i virkelighedsforståelsen – en modsætning der ultimativt fornægter Gud som skaber og nyskabelsen i Kristus. Det er derfor også oplagt at følge f.eks. Dietrich Bonhoeffer i hans kritik af en sådan dikotomi. Bonhoeffer argumenterer for, at forsoningen af Gud og mennesket i Kristus implicerer, at der ikke kan være en separation mellem to former for virkelighed. Der er alene én virkelighed, dvs. en virkelighed forsonet med Gud i Kristus. Hos Bonhoeffer er hele virkeligheden således set i relation til Gud. Der er ingen virkelighed adskilt fra denne relation. Eftersom Gud forstås som den endelige virkelighed (letzte Wirklichkeit), vil ethvert

11. WA 11, 251, 15ff.; Martin Luther. *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können*. 1526. (WA 19, 623-662), 629, 17ff.

12. Martin Luther, *Ein Sendbrief von dem barten Büchlein wider die Bauern*. 1525. (WA 18, 375-401), 389, 31ff.; 19, 629, 22ff.

forsøg på at ignorere denne relation blot være en tom abstraktion.¹³ Som sådan kan verdens gode (Das Gutsein der Welt) ikke separeres fra Guds gode (Das Gutsein Gottes). Guds godhed er åbenbaret i Jesus Kristus. Derfor kan spørgsmålet om det gode alene afklares i Jesus Kristus (DBW 6, 33). Følgelig er grundlaget for en kristelig etik åbenbaringen af Guds virkelighed i Jesus Kristus. Den kristelige etiks kilde er denne Guds virkelighed.

Der Ursprung der christlichen Ethik ist nicht die Wirklichkeit des eigenen Ich, nicht die Wirklichkeit der Welt, aber auch nicht die Wirklichkeit der Normen und Werte, sondern die Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus. (DBW 6, 33)

Bonhoeffers forestilling om, at al virkelighed må ses i relation til Gud, og at denne relation er åbenbaret i Jesus Kristus, implicerer også for ham, at der kun er én virkelighed, den ene Kristusvirkelighed (Christuswirklichkeit) (DBW 6, 43f.).¹⁴ I Jesus Kristus er Guds virkelighed og verdens virkelighed imidlertid forsonet. Guds virkelighed og verdens virkelighed er begge bekræftet. Ingen af dem kan separeres fra, endsige forstås adskilt fra den anden. Verdens virkelighed og Guds virkelighed er nødvendigt relaterede til hinanden i Jesus Kristus.

In Christus begegnet uns das Angebot, an der Gotteswirklichkeit und an der Weltwirklichkeit zugleich teil zu bekommen, eines nicht ohne das andere. Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor (...) Es geht also darum, *an der Wirklichkeit Gottes und der Welt in Jesus Christus heute teilzuhaben* und das so, dass ich die Wirklichkeit Gottes nie ohne die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit der Welt nie ohne die Wirklichkeit Gottes erfahre. (DBW 6, 40f.)

Forståelsen af Guds virkelighed og verdens virkelighed som forsonet i Kristus implicerer for Bonhoeffer, at han forkaster den traditionelle forståelse af en separation mellem de to sfærer, der har været opret-

13. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*. Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), Band 6 (Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998 (1992)), 32: Alle Dinge erscheinen ja im Zerrbild, wo sie nicht in Gott gesehen und erkannt werden. Alle sogenannte Gegebenheiten, alle Gesetze und Normen sind Abstraktionen, so lange nicht Gott als die letzte Wirklichkeit geglaubt wird.

14. Jf. også Dietrich Bonhoeffer, "Christologievorlesung", *Berlin 1932-33* (Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1997) (DBW 12), 279-348 (307-311).

holdt og defineret igennem hele den kristne tradition (DBW 6, 41f.). Hos Bonhoeffer er der alene én virkelighed.

Problemet ved at relatere religion til politik

Som det foregående afsnit har indikeret, kan bestræbelsen på at separere religion og politik anskues som problematisk ud fra en teologisk betragtning. Vi overlades derfor til spørgsmålet, om religion og politik kan relateres til hinanden på en måde der kan hævdes at være retfærdig. For en politisk forståelse af retfærdighed er det vigtigt, at denne forestilling ikke blot bestemmes i lyset af relationen mellem forskellige livssyn repræsenteret indenfor det politiske samfund (dvs. det ydre perspektiv på retfærdighed). Mindst lige så afgørende er, hvordan retfærdighed forstås i lyset af disse anskuelser (dvs. det indre perspektiv på retfærdighed). Jeg vil hævde, at retfærdigheden i et politisk samfund ikke kan tilskrives validitet, før end udfordringen om at opnå retfærdighed i lyset af det indre perspektiv er blevet taget tilstrækkeligt *ad notam*. Tilstrækkeligt vil her sige bevidsthed om og overvejelse over den partikulære kvalificering af retfærdigheden bestemt af en flerhed af livs- og verdensanskuelser. Man kan således ikke hævde retfærdigheden i et samfund, før end alle implicerede parter er enige om denne retfærdighed. Dette indebærer, at politisk retfærdighed ikke blot er *politisk*. Snarere, politisk retfærdighed kan først ses som retfærdighed, når den er specifikt kvalificeret – og det vil i denne sammenhæng sige i lyset af en religiøs livsanskuelse.

Forestillingen om retfærdighed som et begreb forstået i lyset af partikulære livssyn er med rette anerkendt i kommunitaristiske retfærdighedsteorier, så som Alasdair MacIntyres og Michael Walzers. MacIntyre agumenterer for, at forestillingen om retfærdighed og begrebet om rationalitet er kvalificeret af partikulære fællesskaber. Man kan ikke definere retfærdighed og rationalitet uafhængigt af disse partikulære fællesskaber. "... theories of justice and practical rationality confront us as aspects of traditions, allegiance to which requires the living out of some more or less systematically embodied form of human life, each with its own specific modes of social relationship, each with its own canons of interpretation and explanation in respect of the behavior of others, each with its own evaluative practices."¹⁵ Walzer udfolder et lignende argument, når han gør den forståelse gældende, at retfærdighed *per se* er et begreb der fordrer anerkendelse af diversi-

15. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth 1988), 391.

teten af verdensanskuelser, indenfor hvilke retfærdigheden søges gjort gældende. I stedet for en liberal forståelse af simpel lighed, argumenterer Walzer for en kompleks forståelse af lighed.¹⁶ Walzer forstår herved behovet for at tage i betragtning, at retfærdighed må respektere de forskellige autonome sfærer indenfor samfundet. Der må tages højde for de forskellige *spheres of justice* (Walzer 1983, 10). En tilstrækkelig retfærdighedsteori er derfor relativ og sensitiv overfor social betydning.

Justice is relative to social meanings. Indeed, the relativity of justice follows from the classic non-relative definition, giving each person his due, as much as it does from my own proposal, distributing goods for “internal” reasons. These are formal definitions that require, as I have tried to show, historical completion. We cannot say what is due to this person or that one until we know how these people relate to one another through the things they make and distribute. There cannot be a just society until there is a society; and the adjective *just* doesn’t determine, it only modifies, the substantive life of the societies it describes. There are an infinite number of possible lives, shaped by an infinite number of possible cultures, religions, political arrangements, geographical conditions, and so on. (Walzer 1983, 312f.)

Både MacIntyre og Walzer kan have meget ret i deres hævde af en kommunitaristisk forståelse af retfærdighed. Det synes givet, at retfærdighedens og rationalitetens kontekstualitet er en vigtig kritik af en liberal retfærdighedsteori. Men det er også vigtigt at være bevidst om, at anerkendelsen af disse forskelligheder også rummer kilden til potentielle konflikter indenfor det politiske samfund. Sådanne konflikter kan blive tilfældet, hvor forskellighederne betones for kraftigt eller hvor forskellighederne ikke respekteres tilstrækkeligt. Hvis forskellighederne betones for kraftigt, kan den fælles politiske sfære komme til at lide af fragmentering og opsplитning. Det vil ikke længere være muligt at fastholde et fælles politisk rum. Dette kan blive følgen af at absolutere en specifik livsanskuelse – det være sig et sækulart eller religiøst livssyn. Det er vigtigt at fastholde, at denne potentielle trussel mod det politiske samfund ikke blot er noget der gør sig gældende ud fra en religiøs livsanskuelse. Det er også væsentligt for en sækular forståelse af politik at være bevidst om, at en sådan forståelse ej heller kan gøres gældende som et fuldstændigt syn på tilværelsen (comprehensive view). Ethvert forsøg på at hævde en sækular forståelse af politik og ret som et fuldstændigt syn på tilværelsen ville in-

16. Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (Basic-Books 1983), 17.

debære en tilsidesættelse af religiøse livssyn, hvilket er åbenbart uforeneligt med retfærdighedsbegreber som lighed og rimelighed. Men det ville også være en uhensigtsmæssig tilgang, hvis forskellighederne ikke blev taget tilstrækkeligt i betragtning. Politisk retfærdighed er ikke opnået tilfredsstillende, hvis de politiske borgere ikke er autentisk til stede i den politiske debat. Der kan derfor argumenteres for, at forestillingen om autenticitet implicerer, at den politiske borger skal kunne trække på vedkommendes livssyn – på en for dette livssyns konsistent måde – i den politiske debat. Dette ville være den eneste vej for at sikre en genuin og autentisk deltagelse som politisk borger. Hvis den politiske borger ikke kan integrere sit religiøse livssyn i denne debat, vil vedkommende blive efterladt med en følelse af *Entfremdung* i forhold til det politiske samfund. En sådan følelse af forskellighed – måske ligefrem ligegyldighed – i relation til det politiske samfund, som man indgår i, bringer med sig en potentiel trussel til dette samfund.¹⁷

En sensitivitet overfor religiøs autenticitet bringer dog også et problem med sig. Spørgsmålet rejser sig nemlig – hvis denne sensitivitet appliceres til en flerhed af religiøse livsanskuelser, indebærer dette så ikke, at der ikke vil være noget fælles grundlag for politisk retfærdighed? Dette er et afgørende spørgsmål. Hvis vi opgiver fordringen om at tilstræbe et retfærdigt, stabilt og vedvarende politisk samfund, kan vi ende med at vende til en naturtilstand, der ikke just er et eftertrættelsesværdigt alternativ – set fra at hobbesiansk perspektiv! Det er derfor nødvendigt, at vi finder en måde at sikre det retfærdige, stabile og vedvarende grundlag for det politiske samfund. Eftersom det ikke ville være en vis beslutning at definere et grundlag der ignorerer det religiøse perspektiv, er vi nødsaget til at bestemme et grundlag der inkluderer religionens rolle og betydning. Dette må imidlertid gøres på en måde der gør det muligt for religiøse personligheder at være autentisk tilstede i den offentlige debat og som samtidig fremmer det politiske samfunds stabilitet.

Religion i det offentlige rum – en ekklesiologisk tilgang

Som beskrevet i det foregående afsnit er der væsentlige problemer involveret i bestrebelsen på at bringe religion og politik sammen. Men det synes også som om, at udfordringen er uundgåelig, eftersom di-

17. Jf. Kent Greenawalt, *Religious Convictions and Political Choice* (New York/Oxford: Oxford University Press 1988), 258 for et lignende standpunkt i hans diskussion af relationen mellem liberalisme og religiøs diversitet.

versiteten af religiøse livssyn bliver stadig mere tydelig og indflydelsesrig. På baggrund af både synligheden og indflydelsen af den religiøse diversitet, hævder jeg, at spørgsmålet om religionens rolle i det offentlige liv uomgængeligt er blevet en udfordring for traditionelle vestlige samfund. Måske ligefrem en vedvarende, konstant udfordring.

Denne udfordring for religiøse fællesskaber om vedvarende at søge kilder indenfor deres egne traditioner der sikrer stabiliteten af det politiske samfund og stadig opretholder det specifikke ved de forskellige livssyn, rejser sig også i forhold til forskellige kristne traditioner. Indenfor luthersk teologi har der været en problematisk arv, hvor trosretfærdigheden ofte er blevet forstået individualistisk. Alt for ofte er trosretfærdigheden blevet isoleret fra dens socio-politiske implikationer. Forrester har derfor også ret, når han kritiserer en tendens indenfor luthersk teologi til at betragte retfærdighed som "... a rather private transaction between the believer and God, and to draw a sharp distinction between justice and justification".¹⁸ Forrester begrundet sin kritik med reference til nyere eksegetisk forskning, hvor det bliver argumenteret, at den paulinske forestilling om trosretfærdighed ikke skal læses i lyset af Luther's anliggende om sjælens frelse. Konteksten er snarere diskussionen mellem hedninger og jøder om racens, kulturrens og nationalitetens betydning.¹⁹ Trosretfærdigheden – paulinsk forstået – er derfor helt grundlæggende en forestilling der rummer væsentlige socio-politiske implikationer. Retfærdiggørelsen ved tro kan ikke separeres fra dens sociale, racemæssige og etniske konsekvenser. Forrester har imidlertid ikke ret, når han synes at indikere, at dette er *den* lutherske forståelse af retfærdiggørelsen ved tro. Det er ikke korrekt, at retfærdiggørelsen ved tro alene opfattes individualistisk i den lutherske tradition.

Forsøget på at betone de socio-politiske dimensioner af trosretfærdigheden kan – først og fremmest – ses i de forskellige bidrag til befrielsesteologi der bl.a. gør sig gældende i Latin Amerika, hvor også Luther og luthersk teologi spiller en rolle.²⁰ Men forsøget på at be-

18. Duncan B Forrester, "Social Justice and Welfare", *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, ed. Robin Gill (Cambridge: Cambridge University Press 2000), 200.

19. Jf. J. D. G. Dunn, "The Justice of God: A Renewed Perspective on Justification by Faith", *JThS* 43 (1992), 15 (efter Forrester 2000, 200).

20. Jeg vil ikke komme nærmere ind på en diskussion af disse teologier, men blandt de klassiske positioner kan nævnes f.eks. Leonardo Boff, *Church, Charism and Power* (London: SCM 1985); Clodovis Boff, *Theology and Praxis* (Maryknoll, NY: Orbis 1987); and Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads* (London: SCM 1978). Diskussionen af de lutherske bidrag og implikationerne af den lutherske

stemme de politiske dimensioner af retfærdiggørelsen findes også i vestlig teologi. Dette er bl.a. tilfældet hos Bernd Wannewetsch. Wannewetsch argumenterer for, at forestillingen om kirken (dvs. Kristi legeme) kan tjene som grundlag for en sociaetik – et standpunkt, hvor han er inspireret af postliberale bidrag til teologisk etik, særligt Hauerwas. Hos Wannewetsch er det imidlertid vigtigt at argumentere for, at der ikke er nogen fundamental modsætning mellem tilbedelsen i kirken og en politisk praksis. Der er ikke tale om to separate sfærer. Tværtimod, tilbedelsen i kirken bringer en social praksis med sig der er grundlæggende politisk i dens karakter.²¹

Die feiernde Gemeinde kann sich weder in den Raum des Privat-Religiösen schicken noch die Autonomie des Politischen anerkennen. Sie kann sich weder der *vita activa* zugunsten des kontemplativen Lebens enthalten noch wird sie jenes politisieren. Zu zeigen ist vielmehr, wie die gottesdienstliche *Versöhnung* dieser Handlungsformen und der zugehörigen Lebensbereiche zur Erfahrung kommt. Diese Versöhnung ist nicht zu leisten: weder als Herstellung entsprechender Verhältnisse noch theoretisch im Sinn der Konstruktionen politischer Theorie. Die Versöhnung von gegenseitlich erfahrenen Handlungsformen und Lebensbereichen ist nicht theoretisch zu lösen, weil sie nicht trennen läßt von der Versöhnung der Menschen, die sie repräsentieren. Frauen und Männer, Eltern und Kinder, Freie und Unfreie, Bürger und Unpolitische, können aus der Versöhnung leben, die sie im Gottesdienst erfahren.²²

Hos Wannewetsch er det klart, at der ikke er nogen modsætning mellem det fejrende religiøse fællesskab og de politiske dimensioner af denne praksis. Kirken som stedet for den religiøse fejring kan ikke separeres fra det politiske samfund som stedt for den offentlige retfærdighed. Forsoningen som erfares i kirken implicerer en forsoning mellem mennesker i den politiske sfære. Et lignende standpunkt findes hos den indflydelsesrige teolog, Stanley Hauerwas, når han argumenterer for, at det at være kristen er ensbetydende med at være en borger i Guds rige. En kristen er medlem af et særligt fællesskab defineret af Kristi fødsel, død og opstandelse. Enhver fornægtelse af den-

teologi til befrielsesteologien finder man bl.a. i Ulrich Schoenborn (red.), *Evangelisch-Lutherische Kirche in Brasilien. Nachfolge Jesu – Wege der Befreiung* (Metingen: Brasilienkunde 1989) og Walter Altmann, *Luther and Liberation: A Latin American Perspective*. Translated by Mary Solberg (Minneapolis: Augsburg Fortress 1992).

21. Bernd Wannewetsch, "The Political Worship of the Church: A Critical and Empowering Practice", *MoTh* 12 (1996), 279.

22. Bernd Wannewetsch, *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger* (Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1997), 143f.

ne delagtighed vil forvrænge virkeligheden af den kristnes liv. Derfor er det også vigtigt for Hauerwas at argumentere for, at kirken ikke har en social etik, den er en social etik.²³ Som sådan er kirkens sociale opgave først og fremmest at være kirke. Herved etableres et fællesskab der former den enkeltes dyder af tålmodighed og retfærdighed. Kirken tror, at disse dyder tjener som grundlag for engagement i verdens social spørgsmål.

The church does not let the world set its agenda about what constitutes a “social ethic,” but a church of peace and justice must set its own agenda. It does this first by having the patience amid the injustice and violence of this world to care for the widow, the poor, and the orphan. Such care, from the world’s perspective, may seem to contribute little to the cause of injustice, yet it is our conviction that unless we take the time for such care neither we nor the world can know what justice looks like (...) Therefore calling for the church to be the church is not a formula for a withdrawal ethic; nor is it a self-righteous attempt to flee from the world’s problems; rather it is a call for the church to be a community which tries to develop the resources to stand within the world witnessing to the peaceable kingdom and thus rightly understanding the world. (Hauerwas 1983, 100ff.)

Den ekklesiologiske dimension af politisk etik kunne siges at indebære en potentiel fragmentering af det politiske samfund. Dette er imidlertid kun tilfældet, hvor denne forestilling gøres gældende uden den fornødne hensynstagen til opretholdelsen af den fælles politiske sfære. Da det med rimelighed kan hævdes, at et fælles politisk rum bør funderes i universelle principper, ledes disse overvejelser – i det mindste indenfor en kristen sammenhæng – i retning af refleksioner over skabelsesforståelsen. I lyset heraf vil jeg hævde, at den ekklesiologiske kvalificering af socialetikken, som vi finder den hos f.eks. Wannenwetsch og Hauerwas, ikke modsiger en bekræftelse af den moralske lov, som er givet med skabelsen.

Disse teologiske betragtninger over etikens kilder synes at bidrage væsentligt til spørgsmålet om religion i det offentlige liv. Fra et kirkeligt standpunkt kan det argumenteres, at dette er *locus* for en fornyelse der gør det muligt for den moralske agent at handle i overensstemmelse med den moralske lov givet med skabelsen. Denne tilgang fornægter ikke de fælles kilder for etikken, men den peger på en kvalificering af denne fælles moral. Derved indikerer den også, hvordan

23. Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1983), 99ff.

religion og politik kan integreres på en måde der opretholder en kvalificeret, fælles politisk sfære.

Religion og offentlig ret – et luthersk perspektiv

Jeg har argumenteret for, at man ikke kan se bort fra religionens rolle i det offentlige liv. På enten den ene eller anden måde er religion nærværende. Jeg finder det således ikke rimeligt at argumentere for, at religion ikke skulle være nærværende, når politiske spørgsmål diskuteres. Det giver ingen mening at ignorere det forhold, at religion spiller en væsentlig og afgørende rolle (endog) i bestemmelsen af politiske samfund der hævder at være *areligjøre* eller *sækulære*.²⁴ Dog er det naturligvis vigtigt her at sondre mellem det analytiske og mere normative spørgsmål. Hvor den førstnævnte vil spørge, hvorvidt religion *er* til stede i det offentlige liv eller ej, vil den normative tilgang rejse spørgsmålet om religion *bør* være til stede eller ej. Jeg indrømmer, at jeg finder det normative spørgsmål det mest interessante – idet jeg samtidig vedgår min egen position, hvor jeg vil argumentere for, at naturligvis *bør* religion være til stede i det offentlige liv. Det mere interessante spørgsmål synes derfor også at være, *hvordan* religion er (eller *bør* være) til stede i offentligt liv. Måske vi kunne kalde dette for det filosofiske spørgsmål – dvs. et spørgsmål relateret til enten politisk filosofi eller religionsfilosofi. Ud fra hvilke argumenter er (eller *bør*) religionens rolle i det offentlige liv (være) hævdet?

Selv om vi måtte være enige med Ronald Thiemann, når han – i sin *Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy* – siger, at “... there is nothing inherent in religious belief or in communities of faith that should preclude them from participating fully in the persuasive forum of democratic politics”,²⁵ må vi dog stadig – hvad Thiemann også gør – diskutere betingelserne for offentlighed. Vi må

24. Hele den diskussion der i en dansk sammenhæng har rejst sig om forholdet mellem religion og politik efter den såkaldte “Muhammedkrise” i begyndelsen af 2006 har tydeliggjort dette forhold, at religiøse faktorer ikke kan lukkes ude af den offentlige diskurs. Diskussionen er i sig selv et udtryk for, at der består et forhold mellem religion og politik. Se bl.a. Ulrik Nissen, “Sammenhængskraft og luthersk socialetik – Inspirationen fra Dietrich Bonhoeffer”, *Sammenhængskraften*, red. Peter Lodberg (Århus: Forlaget Univers 2007), 141-151 og Ulrik Nissen, “The mysterious presence of the divine. On the role of religion in society”, *Religion and Normativity. Religion, Politics, and Law*, red. Peter Lodberg (Aarhus: Aarhus University Press 2009), 175-183 for to bidrag der knytter til ved denne krise og i lyset heraf diskuterer forholdet mellem religion og politik.

25. Ronald E. Thiemann, *Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy* (Washington, D. C.: Georgetown University Press 1996), 135.

diskutere under hvilke betingelser religion kan tage del i en offentlig, demokratisk debat. Ud fra et luthersk perspektiv synes det at være et *conditio sine qua non*, at en offentlig diskurs føres indenfor konteksten og præmisserne af den naturlige lov. I denne forstand kan vi derfor også følge Løgstrup, når han siger, at når det drejer sig om et politisk standpunkt, må den kristne reflektere på samme grundlag som enhver anden. Den kristne må referere til alment accepterede argumenter.²⁶ Selv hvis Løgstrup har ret i sin insisteren på de alment accepterede argumenter, synes han dog at glemme, at dette ikke nødvendigvis implicerer en tilsidesættelse af en partikular kvalificering af disse almene argumenter.

Løgstrups forståelse kan være rigtig i lyset af en traditionel forståelse af den naturlige lov. Almindeligvis er den naturlige lov forstået som den universelle lov der er givet med menneskets natur. Almindeligvis har denne forestilling impliceret, at den moralske normativitets kilde var givet uafhængigt af en kristen – eller hvilken som helst anden – overbevisning. Det var antaget, at den naturlige lov beskrev en fælles, universel kilde for etisk normativitet. En sådan forståelse er ganske nyttig i en dualistisk forståelse af forholdet mellem de to regimenter. Men i senere bidrag til fortolkningen af den naturlige lov har der dog været bestræbelser på at argumentere for, at den naturlige lov ikke nødvendigvis er at forstå som en fra kristentroen uafhængig kilde til etisk normativitet. Det gøres gældende, at begrebet om den naturlige lov er nært forbundet med tro eller kirken som et troens legeme. Jeg vil her særligt henlede opmærksomheden på to relativt nylige bidrag til en ny forståelse af den naturlige lov.

Carl E. Braaten har forsøgt at udarbejde en nytolkning af den naturlige lov. Braaten ønsker at placere denne forestilling indenfor teologiske rammer betinget af grundlæggende principper for en evangelisk katolsk teologi.²⁷ I denne bestræbelse vender han sig til doku-

26. Løgstrup (1991), 128f.: "Hvad enten det derfor drejer sig om at tage stilling til ægteskabslovgivning, børneopdragelse, til spørgsmålet om straffens motivering skal være gengæld eller prævention, til en politisk-økonomisk opfattelse af, hvordan samfundet skal indrettes etc., må den kristne tage stilling dertil på de samme vilkår som enhver anden. Det menneske, for hvem det kristne budskab er den afgørende sandhed om hans eksistens, kan ikke i det budskab hente nogle specifikke, kristelige argumenter for det ene eller andet syn på ægteskab, børneopdragelse, straffens motivering, den politisk-økonomiske orden af samfundet o.l., men han må argumentere for sin opfattelse på det ene eller andet område som enhver anden – og med argumenter, der må kunne godtages af den ikke-kristne ligeså godt som af den kristne."

27. Carl E. Braaten, "Natural law in Theology and Ethics", *The Two Cities of God. The Church's Responsibility for the Earthly City*, ed. Carl E. Braaten and Robert W.

menterne fra den lutherske og reformerte reformation. Den teologiske tolkning af den naturlige lov implicerer bl.a., at begrebet om den naturlige lov ikke kan adskilles fra tanken om guddommelig kærlighed. Dette indebærer, at retfærdighed, forstået som forbundet med den naturlige lov, ikke afgrænses til et spørgsmål om magt. Guds kærlighed er på forunderlig vis nærværende indenfor retfærdighedens sfærer.²⁸

Hos Antti Raunio finder vi en lignende forståelse af den naturlige lov. Raunio fokuserer eksplicit på Luthers teologi. Hos Raunio er det også væsentligt, at den naturlige lov ikke er noget der kan adskilles fra den guddommelige kærlighed. "To my knowledge, no one has recognized that natural law, that is, the Golden Rule, is from the beginning for Luther the law of divine nature, or the law of divine love. The Reformer calls it the law of pure and uncontaminated nature, which is identical to love."²⁹ For Raunio indebærer dette ikke en tilsidesættelse af den naturlige lov. Dette følger fra Raunios læsning af Luther, hvor han gør gældende, at Luther ser hele den fysiske natur som inddraget i kærlighedens tjeneste. Hele skabningen er omsluttet af Guds lov og i denne forstand nødvendigt forbundet med Guds kærlighed.³⁰ For Luther indebærer dette ikke, at ethvert menneske dermed handler i overensstemmelse med Guds kærlighed. Luthers syn på mennesket som *incurvatus in se* implicerer, at mennesket ofte er mere fyldt af egenkærlighed end kærligheden til næsten. Men Raunio gør det klart, at forestillingen om den gyldne regel og den naturlige lov indebærer, at ethvert menneskes fornuft – i flg. Luther – er fyldt af den naturlige lov og kærlighed. Ethvert menneske er i stand

Jenson (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company 1997), 53.

28. Braaten (1997), 55: "... the idea of natural law is indispensable because it aims to establish a criterion of justice that transcends human conventions or habits and that in some way is universally intelligible. The love of God is strangely at work behind the back of every human being, seeking justice through a law that cannot be identified with mere custom, arbitrariness, power, or interest."
29. Antti Raunio, "Natural Law and Faith", *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*, ed. Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company 1998), 103.
30. Antti Rauni, *Summe des christlichen Lebens. Die „Goldene Regel“ als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527*. Reports from the Department of Systematic Theology. University of Helsinki. XIII. (Helsinki 1993), 222: "Luther erkennt, daß die gesamte physische Natur dem Gesetz der Liebe dient. Die ganze Substanz der Schöpfung ist im Gesetz Gottes. Das Sein der gesamten Schöpfung ist in dem Sinne Liebe, daß keine Kreatur sich selbst sondern den anderen dient. Die Sonne scheint, das Wasser fließt und der Baum gibt seine Früchte den anderen, nicht sich selbst."

til at forstå den naturlige lov og formulere politiske love der udtrykker den naturlige lovs fordring.

Nach Luther ist die Vernunft des Menschen sogar voll von natürlichem Recht und von Liebe. Damit meint er gerade, daß die Goldene Regel im Herzen geschrieben steht. Weil die Liebe und das natürliche Recht bzw. die Goldene Regel den Inhalt der Vernunft ausmachen, kann Luther betonen, dass die Vernunft auch den Gebrauch des Rechtes beherrschen und selbst das oberste Recht sein solle. (Raunio 1993, 295)

For både Braaten og Raunio er det afgørende, at den naturlige lov ikke indebærer en tilsidesættelse af dens teologiske kvalificering. Begge ønsker at integrere en teologisk forståelse i deres syn på den naturlige lov. Dette har imidlertid ikke ledt til en eksplicit overvejelse over forsoningen. Når vi diskuterer forståelsen af den naturlige lov, kan vi derfor også stille os selv spørgsmålet: Hvordan inddrager vi et kristent syn på forsoningen? Hvad ville konsekvenserne være af dette for offentlig ret?

I Jacques Elluls *Le Fondement théologique du Droit*, argumenteres der bl.a. for, at rettens kilder må være grundlagt i menneskeheden forsoning med Gud i Kristus. Kristi forsoning af menneskeheden med Gud implicerer en fuldstændig ny og omfattende relation til Gud – ligesom den implicerer en ny relation til andre mennesker. Menneskeheden inddrages i Kristus og må forstås som værende i Kristus. Eftersom Kristus inddrager hele menneskeheden, indeslutter han også loven dannet af menneskeheden.

... Jésus-Christ a assumé sur lui toute l'humanité, dans son péché et dans la totalité de sa vie. Aucun domaine de la vie humaine n'est étranger de fait à Jésus-Christ, et dans la mesure même où le droit créé par l'homme, les règles juridiques, sont inhérentes au péché, où, même, on peut dire qu'elles en sont une expression, Jésus-Christ les a assumées également.³¹

Hos Ellul indebærer dette en problematisering af tanken om den naturlige lov (Ellul 1946, 51ff.). Dette er imidlertid ikke en nødvendig slutning, slet ikke ud fra et luthersk perspektiv. I sin *Systematische Theologie* argumenterer Wolfhart Pannenberg for, at verden er forsonet med Gud i Kristushændelsen.³² For Pannenberg indebærer dette ikke, at grundlaget for en kristen etik bør isoleres fra de antropologi-

31. Jacques Ellul, *Le Fondement théologique du Droit* (Neuchâtel/Paris: Delachaux & Niestlé S. A. 1946), 42f.

32. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie. Band 2* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991), 441ff.

ske betingelser givet med det fælles menneskelige liv.³³ Vi kan således sige, at forsoningen af menneskeheden og Gud i Kristus indebærer en relation karakteriseret ved en samtidig enhed og differens. Menneskeheden og Gud er forenet i Kristus og samtidig different.

Denne forståelse af enhed og differens på samme tid har en vis lighed med de to naturer i Kristus som beskrevet i Chalkedonense. Hvis dette er sandt, ville det bringe denne forståelse i overensstemmelse med en kristologisk forståelse der kan siges at gennemtrænge hele Luthers sociale etik. I Kjell Ove Nilssons omfattende afhandling, *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, bliver der argumenteret for, at relationen mellem det guddommelige og menneskelige er et fundamentalt tema gennem hele Luthers teologi. Nilsson påviser bl.a., at denne forestilling er inspireret af en chalkedonensisk kristologi og implicerer en fortsat enhed og differens mellem det guddommelige og menneskelige.³⁴ Dette fundamentale tema har også væsentlige implikationer for Luthers sociale etik. Nilsson udfolder Luthers forståelse af *communicatio idiomatum* og forklarer, hvordan dette implicerer, at den kristne på samme tid er del af kirken og er engageret i næstens situation.

In Christus sind göttliche und menschliche Natur zu einer unauflösliehen Einheit, ohne Verwandlung oder Vermischung verbunden. Im Verhältnis von Kirche und Welt bedeutet die *communicatio idiomatum* für den Christen, dass er gleichzeitig in der Kirche lebt, dort die Vergeltung der Sünden durch jene Mittel empfängt, die dazu eingerichtet sind, und in der Welt seine Berufsaufgabe ausführt und so gut wie möglich seinem Nächsten zu dienen versucht. (Nilsson 1966, 415)

At den kristne er – på samme tid – del af kirken og del af verden kan forstås som en bekræftelse af Kristi inkarnation. På grundlag af troen og dåben er den kristne del af Kristi legeme – dvs. kirken – idet dette

33. Wolfhart Pannenberg, *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996), 104ff.

34. Kjell Ove Nilsson, *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966), 28f.: „Zusammenfassend kann gesagt werden dass sich Luther in seiner ganzen Theologie ständig nach zwei Seiten hin abgrenzt, da, wo man entweder eine Aufspaltung zwischen Göttlichem und Menschlichem vornimmt und das Göttliche isoliert und über allem Menschlichen erhöht ansieht, oder wo man die beiden Faktoren vermengt und das Menschliche im Göttlichen aufgehen lässt (...) Grundlegend ist hier ein *antispiritualistischer und antimetaphysischer Inkarnations-gedanke*, der von Luther gern in Begriffen und Termen ausgedrückt wird, die er sich aus der *Chalcedonense-Formel* holt (...) Göttliches Handeln und menschliche Werke dürfen niemals vermischt oder identifiziert werden, und doch gehen sie ständig in einander über – *ein stetes simul.*“

selv samme legeme er legemliggjort i verden. Kristi legeme kan ikke forstås løsrevet fra verdens virkelighed.

I et foregående afsnit henviste jeg til Bonhoeffers forståelse af virkelighed. Dette blev gjort i en bestræbelse på at påvise, hvordan Bonhoeffers forståelse af virkeligheden i Kristus indebærer, at der ikke er to forskellige former for virkelighed – dvs. Guds og verdens virkelighed. Disse to skal snarere ses som én virkelighed i Kristus. Det er imidlertid vigtigt at betone, at selv om Bonhoeffer betoner den ene virkelighed, skal dette ikke forstås i en eksklusiv ekklesiologisk forstand. For det første er dette tydeligt ud fra den kristologiske bekræftelse af både Guds virkelighed og verdens virkelighed på samme tid. Disse to virkeligheder er forenet og differentieret i Kristus. Videre gælder det, at hans forståelse af disse to virkeligheder ikke kan forstås adskilt fra hans forestilling om sondringen mellem *die letze und die vorletzen Dinge* (DBW 6, 137ff.). *Das Letzte* er hos Bonhoeffer retfærdiggørelsen ved tro. I *das Letzte* anskues mennesket i Guds lys og frelses ved Guds ord. Dette er en omsluttende guddommelig handling som inkluderer en helt ny forståelse af alle aspekter af det menneskelige liv.

Was geschieht hier? [dvs. i trosretfærdiggørelsen, UBN] ein Letztes, von keinem menschlichen Sein, tun oder Leiden zu Ergreifendes. Der finstere, von innen und außen verriegelte immer tiefer in Abgrund und Ausweglosigkeit sich verlierende Schacht des menschlichen Lebens wird mit Macht aufgerissen, das Wort Gottes bricht herein; der Mensch erkennt zum erstenmal in rettendem Licht Gott und Nächsten. Das Labyrinth seines bisherigen Lebens stürzt zusammen (...) Vergangenheit und Zukunft des ganzen Lebens fließen in der Gegenwart Gottes in eins zusammen. Die ganze Vergangenheit ist umschlossen von dem Wort verbgebung, die ganze Zukunft ist aufgehoben in Treue Gottes. (DBW 6, 135)

Das Letzte er forstået som et kvalitativt og temporalt ord. Som et kvalitativt ord udelukker det enhver metode og indhold i modsætning til det selv (DBW 6, 139ff.). Den temporale betydning af ordet implicerer, at der altid er et *vorletzte* der går forud for *das Letzte*. Det temporale aspekt af *das Letzte* indebærer det uomgængelige nærvær af *das Vorletzte* i den kristne (DBW 6, 143ff.). Relationen mellem *das Vorletzte* og *das Letzte* kan tilsyneladende kun forstås i enten radikal eller kompromitterende forstand. Begge kunne tendere at modstille *das Vorletzte* og *das Letzte*. Den foregående ville – i et forsvar for *das Letzte* – argumentere for en antagonistisk forståelse af relationen mellem dem, hvorimod den sidste ville hævde *das Vorletztes* ret til at eksistere i sig selv. For Bonhoeffer er begge disse ekstremer utilfredsstillende. Begge løsninger ignorerer enheden givet i Kristus. “Weder die Idee

eines reinen Christentum an sich noch die Idee des Menschen, wie er an sich ist, ist ernst; ernst ist allein die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit des Menschen, die in Jesus Christus eins geworden ist.” (DBW 6, 146) Bonhoeffer beskriver videre, hvordan enheden mellem disse to ekstremer ses i Kristi inkarnation, korsfæstelse og opstandelse (DBW 6, 148ff.). Dette kan lede til en forståelse af relationen mellem *das Vorletzte* og *das Letzte*, hvor verdens virkelighed hverken ødelægges eller sanktioneres i lyset af trosretfærdigheden. Den verdslige virkelighed er bekræftet i Kristi møde med verden.

Für die Frage nach dem Verhältnis zu dem Vorletzten ergibt sich aus dem Bisherigen, daß das christliche Leben weder eine Zerstörung noch eine Sanktionierung des Vorletzten bedeutet, so daß in Christus die Wirklichkeit Gottes der Wirklichkeit der Welt begegnet und uns an dieser wirklichen Begegnung teilnehmen läßt (...) Christliches Leben ist Teilnahme an der Christusbegegnung mit der Welt. (DBW 6, 151)

Det fælles moralske grundlag kan beskrives forskelligt – f.eks. den objektive virkelighed, den naturlige lov eller moralske love givet med skaberværket. Det er vigtigt at lægge mærke til hvordan disse forskellige definitioner alle deler det fælles anliggende med at beskrive en universel moralsk kilde. Selv om denne universelle moral er en forudsætning for opnåelsen af retfærdig offentlig ret, betyder dette således ikke, at denne ikke kan kvalificeres partikulært. Jeg har peget på en forståelse af forsoningen baseret på en chaledonensisk inspireret kristolgi der rummer opretholdelsen af en fælles moral og samtidig gør en partikular kvalificering mulig. En sådan kvalificeret, fælles moral synes at være en farbar kurs i bestræbelsen på at bestemme kilderne til den offentlige ret. Udfordringen for det politiske samfund er at acceptere en flerhed af religiøse fællesskaber på den betingelse, at de er villige til at acceptere præmisserne for den offentlige diskurs. Udfordringen for de religiøse fællesskaber er at definere et grundlag for engagement i den politiske diskurs, set fra et internt perspektiv. Dette rejser en vedvarende udfordring for både det politiske samfund og de forskellige religiøse fællesskaber. Denne udfordring har afgørende implikationer for den politiske retfærdigheds og den offentlige rets kilder. Arbejdet med at tage denne udfordring op er måske kun lige begyndt.

Barmhjertig og ubekymret

Om Jesus-billedet hos den tidlige Løgstrup¹

Ph.d.-stipendiat, cand.theol. Maria Louise Odgaard Møller

Abstract: The aim of this article is to characterise the understanding of the Jesus figure in two of K.E. Løgstrup's (1905-81) early works: the doctoral dissertation, *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien*, and a small book on the relation between the sermon and its text, *Prædikenen og dens tekst*, both from the 1940s. None of the works focus on the Jesus figure *per se*. However, it is possible to outline Løgstrup's understanding of Jesus based on the two works, since an interpretation of Jesus' life and work is important for Løgstrup in order to support his perception of the Jewish-Christian understanding of life in its contrast to what he calls a profane understanding. Løgstrup's picture of Jesus is controversial compared to traditional Christological notions, since it concentrates solely on his life and work, while not referring to his death and resurrection. This can partly be explained by the polemic context in which Løgstrup's discussions of Jesus appear, namely his critique of the profane understanding of life and his rehabilitation of the Jewish-Christian understanding of life as created, and hence as something definite.

Key words: K.E. Løgstrup – Jesus – Christology – Jewish-Christian understanding of life.

De fleste af K.E. Løgstrups (1905-81) værker er skrevet ud fra en intention om at gøre op med noget – og ikke sjældent med det, han i det tidlige forfatterskab kalder den profane livsforståelse. Således også med de to værker fra det helt tidlige forfatterskab, det skal dreje sig om i denne artikel: disputatsen fra 1942, *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien*,² og det lille skrift *Prædikenen og dens tekst*,³ der først blev udgivet som

1. Tak til professor, dr.theol. Svend Andersen for kyndig vejledning i forbindelse med tilblivelsen af tankerne i denne artikel.
2. K.E. Løgstrup, *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien* (København: Samlerens Forlag 1942).
3. K.E. Løgstrup, *Prædikenen og dens tekst* (København: Gyldendal 1999).

samlet skrift i 1999, men som er blevet til i 1940-41.⁴ I disputatsen nævnes opgøret med den profane livsforståelse eksplicit, mens det kommer indirekte til udtryk i *Prædikenen og dens tekst* som en del af opgøret med den såkaldt barthske skriftteologi. Over for den profane livsforståelse vil Løgstrup rehabilitere den jødisk-kristne livsforståelse: at menneskelivet er skabt og derfor er noget bestemt. Dette er den grundpræmis, Løgstrup tænker ud fra forfatterskabet igennem, og som i vid udstrækning bestemmer, hvordan andre teologiske begreber og sammenhænge udlægges, herunder opfattelsen af Jesus. Ingen af Løgstrups værker, hverken tidlige eller sene, har opfattelsen af Jesus eller kristologien som specifikt emne. Alligevel er det muligt at læse en sådan opfattelse ud af det, Løgstrup skriver, og hans kristologi – eller mangel på samme, som hævdedet af nogle – er et omdiskuteret emne i Løgstrup-forskningen.⁵ I denne artikel vil jeg se nærmere på

4. Anledningen til tilblivelsen af Løgstrups skrift skal findes tilbage i marts 1939, hvor Løgstrup holdt et foredrag ved det store Barth-møde på Nyborg Strand med titlen “Kirkelig og Human Exegese”. Manuskriptet til dette findes desværre ikke, men ifølge det, som Løgstrup skriver i sin egen korte indledning til *Prædikenen og dens tekst*, ligger dette foredrag til grund for to artikler, der blev trykt i *Tidehverv* i februar og marts 1940. Begge disse artikler bar titlen “Prædikenen og dens tekst” og udgør i vid udstrækning det, der er blevet til tese I-III i det udgivne skrift. I april 1940 udkom så *Kirkeaarets Tekster*, og Løgstrups direkte reaktion var dels kronikken “Den alt for korrekte Prædiken” i *Nationaltidende*, dels artiklen “Systematisk Teologi” i *Stud. Theol.*, begge fra 1941. En stor del af indholdet af disse artikler går igen i det, der i det udgivne skrift hedder tese IV. Der er ingen tvivl om, at det har været Løgstrups mening at udgive disse artikler i bogform, og det færdige manuskript fandtes da også i Løgstrup-arkivet, og lå til grund for udgivelsen af det i 1999. Men af forskellige årsager blev det altså aldrig udgivet i Løgstrups egen levetid, se hertil Løgstrup 1999, 27ff.
5. Allerede Regin Prenter kritiserede i 1942 Løgstrups kristologi for at være mangelfuld: “Det, der mangler i Løgstrups Kristologi, er simpelthen: Jesu Opstandelse” (Regin Prenter *Bibelen og vor forkyndelse*, København: Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck 1942, 42). Siden er fremkommet en del synspunkter om karakteren af Løgstrups kristologi, der dog for de fleste vedkommende forholder sig til en meget større og også senere del af Løgstrups forfatterskab, end tilfældet er i nærværende artikel. De to yderpunkter af spektret tegnes af Hans Hauge og Ole Jensen. I Hauges disputats *K.E. Løgstrup. En moderne profet* (København: Spektrum 1992) findes det synspunkt, at Løgstrup kun beskæftiger sig med den historiske Jesus. Løgstrups “tydning af Jesus af Nazareth er en opfordring til at *drive teologi og praktisere kristendom uden Kristus*” og “den eneste redelige udlægning af Løgstrup, er at han ikke har en kristologi” (587f). For Hauge er dette at opfatte som noget positivt. Jensen mener derimod, at en genuin kristologi er indskudt i Løgstrups tænkning, ikke mindst som noget, der indgår i et vekselvirkende forhold med hans fænomenologi. Jensen skriver i et eksplicit opgør med Hauge: “Vi kan konkludere: Hele vejen er der hos Løgstrup tale om en dobbeltbevægelse: a) fra fænomen til kristologisk bekendelse, men også fra b) kristologi til fænomen (vi kunne også bruge de to ord religionsfilosofi og dogma-

de opgør, Løgstrup foretager i de to ovennævnte skrifter, og karakterisere og vurdere det Jesus-billede, der tegner sig i kølvandet herpå.

Opgøret med den profane livsforståelse i Løgstrups disputats

I Løgstrups disputats er det hans ærinde at påvise, at der i to henseender er en konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealismes erkendelsesteori, dvs. nykantianismen, og teologien: dels med hensyn til *livsforståelsen*, dels dette, at transcendentalfilosofien ikke er i stand til at omfatte dialogens interpersonale forhold; den er entydigt *monologisk* funderet. I det følgende vil jeg kort gengive Løgstrups redegørelse for konfliktens to bestanddele.

Løgstrup gennemgår fire nykantianske varianter⁶ analyse af erkendelsens væsen, og karakteriserer herudfra den livsforståelse, den transcendentalfilosofiske idealisme har som sin udtalte forudsætning. Nykantianismen forstår på en gang erkendelsen *ud fra* tanken om skabelse – og *i modsætning* til den. Dette paradoks kommer til udtryk ved, at erkendelse beskrives som det at “producere”, “formgive” (Rickert) og “frembringe” (Cohen). Men derudover er erkendelsen

tik) (Ole Jensen *Sårbar usårlighed*, København: Gyldendal 1994, 243). I samme bog, men i en anden artikel, skriver Jensen, at Løgstrups kristologi, også i det helt tidlige forfatterskab, ligger tæt op ad tonaturlæren og logos-kristologi: “Hvordan kan det gå til, at et menneske ikke er underlagt arvesynden? Svaret: Det er, fordi hans ord og gerninger er Guds, så han er Guds åbenbaring eller Guds inkarnation! – er naturligvis et klokkerent kristologisk svar, tæt på klassiske formuleringer som “sand Gud – sandt menneske” fra tonaturlæren, måske beslægtet med logos-kristologiske forestillinger” (254). Desuden gør Jensen sig til talsmand for det synspunkt, at Løgstrups kristologi uproblematisk kan rubriceres under kategorien “implicit kristologi”; en betegnelse anvendt om Bultmann-elevens kristologiske overvejelser i 1950’erne og 1960’erne: “Der er helt indlysende tale om “implicit kristologi” i disse udsagn. Det, Jesus foranlediger, er det samme som det, der fik de første kristne til at bruge ordet Kristus om ham” (Ole Jensen *Historien om K.E. Løgstrup*, København: Anis 2007, 208). For andre overvejelser om Løgstrups kristologi, se f.eks. Svend Bjerg: “Liv er evigt liv. Løgstrup og kristologien” i Bugge, Böwadt og Sørensen (red.) *Løgstrups mange ansigter*, København: Anis 2005, 173-78; Regin Prenter: “Nogle bemærkninger vedrørende kristologien i K.E. Løgstrups: *Den etiske fordring* i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 1962, 219-227 og Løgstrups “Svar til Professor Prenter” i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 1963, 161-66, hvor Løgstrup blandt andet skriver: “Prenter spørger, om det, jeg giver udtryk for, er en kristologi, “hvori det afgørende ikke er, hvad Jesus siger, men hvad Gud siger og gør gennem ham, hans liv og død, med andre ord en “ortodoks inkarnationsteologi””. Dertil kan jeg kun svare ja, og jeg kan begrunde det” (164).

6. Repræsenteret ved hhv. Heinrich Rickert, Hermann Cohen, Ernst Cassirer og Martin Heidegger, se Løgstrup 1942, 59-76.

“spontan” (Heidegger),⁷ hvilket betyder, at det, erkendelsen producerer og frembringer er *sig selv*. Erkendelsens væsen er dermed grundlæggende karakteriseret ved *afmagt*: “(...) kun sig Selv kan Erkendelsen skabe, medens intet andet af det værende er blevet til ved at blive erkendt af Jeget” (Løgstrup 1942, 81). At erkendelsens væsen ifølge den transcendentalfilosofiske analyse således både er positivt og negativt bestemt af tanken om skabelse, vedgår transcendentalfilosofien ikke. Den abstraherer fra erkendelsens grænse i skabelsestanken. Derfor når den heller aldrig til at stille det spørgsmål, der efter Løgstrups mening er impliceret i erkendelsens væsen som afmagt, og som er al erkendelses forudsætning: hvem er da alt det værendes skaber? “Al vor Forstaaelse og Erkendelse (...) er en latent Spørgen efter det forstaaede og erkendtes Skaber” (Løgstrup 1942, 81). I stedet for betegnes erkendelsens væsen altså som produktivitet, frembringning og formgivning, og i denne proces skaber erkendelsen tillige sig selv. Den forudsatte livsforståelse, der ligger bag denne nykantianske konception af erkendelsen, er dermed en forståelse af livet som det i sig selv skikkelsesløse og ubestemte. At erkende er at give et skikkelsesløst liv skikkelse, og at livet overhovedet kan antage bestemte former og skikkelser, skyldes udelukkende subjektets ydelse. Løgstrup betegner denne konception af erkendelsen som *kulturel*. Med kultur mener han viljen til at give instinkterne og lidenskaben skikkelse. Det problematiske ved denne form for kultur opstår, når det at give livet skikkelse i produktivt kulturarbejde ophøjes til at være den *eneste* mening med livet. Dermed gives der kun rum for én bagvedliggende livsforståelse; nemlig opfattelsen af livet som det i sig selv skikkelsesløse og ubestemte, der først får form i menneskets kulturelle produktivitet og formgivning. Netop denne livsforståelse er transcendentalfilosofiens forudsætning, og som sådan er denne filosofi eksponent for den samtidige kultur.⁸

Det faar altsaa ikke hjælpe, men der er ogsaa en Livsforstaaelse latent i den Forstaaelse af Erkendelsen, der er den Raadende indenfor den tran-

7. Det er værd at bemærke, at Løgstrup lader Heidegger optræde som repræsentant for transcendentalfilosofien, al den stund Løgstrup netop allierede sig med Heidegger i det opgør med Husserl, han lavede i sit første disputatsforsøg fra 1933. Se K.E. Løgstrup, *Det religiøse motiv i den erkendelsesteoretiske problemstilling* (København 1933) og Svend Andersen, *Sprog og skabelse* (København: Gyldendal 1989), 499-506.
8. Jf. Løgstrups begrundelse for, at dette emne overhovedet er teologisk relevant, som gives på afhandlingens allerførste side: “Teologiens Konfrontation med en bestemt Filosofi (...) kan ikke gælde for en legitim teologisk Opgave, hvis ikke vedkommende Filosofi (...) er Eksponent for den herskende Kultur” (Løgstrup 1942, 11).

scendentalfilosofiske Idealisme: Livet er intet bestemt, før det som menneskeligt Liv vinder Skikkelse i det kulturelle Liv.

(...) Saaledes er den transcendentalfilosofiske Idealisme ikke blot "en eller anden" Filosofi, men i præcis Forstand Exponent for vor Kultur i Dag, der i dens Sækularisering deri er karakteristisk, at det at skabe Kultur er den *eneste* mulige Forstaaelse af, hvad menneskeligt Liv er" (Løgstrup 1942, 85; 86).

Den transcendentalfilosofiske idealismes livsforståelse, der afslører sig i karakteristikken af erkendelsens væsen, består således af to indbyrdes forbundne opfattelser: dels at livet i sig selv er ubestemt og skikkelsesløst, dels at dette liv vinder skikkelse i det kulturelle liv, hvorfor det at skabe kultur bliver den eneste mulige forståelse af, hvad menneskelivet er.

Den jødisk-kristne livsforståelse

Den kristne tros livsforståelse står i skarp modsætning til den transcendentalfilosofiske idealismes livsforståelse. Det essentielle i den jødisk-kristne livsforståelse er, "at Livet er noget bestemt, før og uanset den Skikkelse det vinder i Kulturen" (Løgstrup 1942, 89). Livet er noget bestemt, fordi det er *skabt*. Løgstrup understreger her, at skabelsestanken ikke blot skal forstås som et mere eller mindre luftigt svar på spørgsmålet om *hvorfra* vi og verden i det hele taget kommer. Med Luther vil Løgstrup fremhæve, at det er *mennesket*, der først og fremmest er Guds skabning og som Gud som skaber står i et forhold til.⁹ Med den jødisk-kristne livsforståelse menes dermed ikke primært en forståelse af alt biologisk liv på kloden, men en forståelse af *menneskelivet*. Det er *menneskelivet*, der er noget ganske bestemt, fordi det er skabt. Hvad dette bestemte er, ser Løgstrup på i hhv. Israels tro (GT) og Jesu forkyndelse (NT), der tilsammen udgør den jødisk-kristne livsforståelse.

Det bestemte, menneskelivet er *i Israels tro*, er *skilt ud fra* livet selv og står overfor det som love. Livets bestemthed eller det skabtes "således" manifesterer sig i lovene, en manifestation, der skyldes, at vi nedbryder det bestemte, livet er, i vores måde at leve på. Lovene korrelerer således med ødelæggelsen; med synden, og derfor er loven i GT hverken udtryk for kasuistik eller formalisme. Lovens mangfoldighed er tværtimod et udtryk for mangfoldigheden i menneskets nedbrydelse af livet. Derfor kender mennesket heller ikke loven, før

9. Løgstrup henviser til Luthers prædiken til 25.12.1538, WA 46, 516-24.

det har brudt den, for først da skilles det bestemte, menneskelivet er, ud i selvstændighed som lov. Det betyder med andre ord, at levede vi livet, som det er skabt, ville loven være overflødig.¹⁰

Nedbrydelsen af livet er så radikal, at den også indbefatter den etisk-religiøse erkendelse. Bevidstgørelsen om livets bestemthed er altså ikke et biprodukt af ødelæggelsen – “Det vilde kun være muligt, hvis vor etisk-religiøse Erkendelse var et Helle udenfor Ødelæggelsen af Livet” (Løgstrup 1942, 94). At nedbrydelsen også omfatter den etisk-religiøse erkendelse har den konsekvens, at Israels lov er en *åbenbaret* lov. Det er vigtigt at skelne mellem Guds lov og folkeetikken, fordi åbenbaringen af loven på Sinai bjerg som *Guds* lov betyder en gennemgribende kritik af folkeetikken.¹¹ Dette fremkalder endvidere “en Stræben efter at sammenfatte det sædelige Liv i få og simple Love, en Stræben, der er stærkest udviklet i Dekalogen” (Løgstrup 1942, 94).

Det bestemte, livet er som skabt, er i GT åbenbaret i loven, i NT *i Jesu forkyndelse*. Jesus er dels i overensstemmelse med Israels lov, dels i modsætning til den: i form af en skærpelse af loven. Jesus skærper f.eks. buddet om, at du ikke må slå ihjel til, at du ikke må blive vred. Med denne skærpelse præciseres det, at etikken i loven beror på såvel modsætningen Liv-Død, som på Godt-Ondt. Jesu skærpelse består i at pege på modsætningen Godt-Ondt og fremtvinger dermed spørgsmålet om, af hvilken beskaffenhed det liv da er, hvor man ikke bliver vred på sit medmenneske. For opfylde det bud med den menneskelighed, vi nu engang har, er ikke muligt.

Undgaa at vredes paa sin Broder kan et Menneske kun, hvis det ligefrem ikke vredes paa ham – af lutter Liv, der er af en saadan Art, at Vreden end ikke kan spire i det. Eller f.Eks. elske sin Fjende kan et Menneske ikke i Lydighed mod det Ord som et Bud, men kun hvis et Menneske simpelthen ikke kan lade være med det – af lutter Glæde maaske (Løgstrup 1942, 100).

I erkendelsen af, at vi, med vores faktiske måde at leve på, ikke kan være lydige mod den skærpede lov, ligger også en skærpelse af vores erkendelse af ødelæggelsen og dens radikalitet. Jesus skærper således loven – og henleder samtidigt vores opmærksomhed på vores nedbrydelse af livet. I Jesu forkyndelse er det derfor *livet selv*, det *skabte* liv,

10. En tanke, der også findes i *Den etiske fordring*, hvor en hovedpointe netop er, at fordringen fordrer sin egen ophævelse: “Med andre ord, hvad der fordres er, at fordringen ikke skulle have været nødvendig. Deri består dens radikalitet”. Se K.E. Løgstrup *Den etiske fordring* (København: Gyldendal 1991 [1956]), 168.

11. Jf. igen *Den etiske fordring*, hvor Løgstrup skelner mellem fordringen og de sociale normer, se Løgstrup 1991, 68-76.

menneskelivet bortset fra ødelæggelsen, der forkyndes. I Jesu forkyndelse peges på det afgørende ved kristendommens livsforståelse – som Luther gjorde opmærksom på – at med det *skabte* liv menes først og fremmest *menneskelivet*. Forbindelsen mellem skabthed og menneskelighed tydeliggøres i Løgstrups udlægning af Jesu forkyndelse på en måde, så der faktisk er identitet imellem de to: skabthed er lig med menneskelighed.¹² Livsforståelsen i Israels tro og i Jesu forkyndelse er således den samme: livet er noget bestemt, fordi det er skabt af Gud. Blot er der den forskel, at Jesus eksplicit forkynder dette skabte liv, som det er bortset fra ødelæggelsen, mens dette liv kun er til stede som en skjult forudsætning i Israels lov.

Ud fra spørgsmålet om, hvilket forhold, der er mellem liv og kultur i Jesu forkyndelse og gerninger, ser Løgstrup nu nærmere på karakteren af Jesu gerninger. Jesu gerninger er alle tjeneste, barmhjertighed, given og tilgivelse. Fælles for dem er, at de er a-kulturelle gerninger, fordi de er uden tøj; gerningen er målet i sig selv og den fuldendes i samme øjeblik, den sker. Bliver den målbevidst, ødelægges den. At Jesus kun gjorde sådanne a-kulturelle gerninger betyder dog ikke, at han stillede sig negativt overfor kulturlivet. Han skelnede nemlig mellem det målbevidste og beregnende kulturliv og livet selv. Hans lignelser og fortællinger handler – blandt andet – om kulturlivet. Men hans eget liv var livet selv: “Øjeblikkets eget Liv i Given og Tilgivelse” (Løgstrup 1942, 103).

Konflikten mellem den transcendentalfilosofiske livsforståelse og den jødisk-kristne

Som Løgstrup så rammende formulerer det, så kan den jødisk-kristne livsforståelses modsætning til den transcendentalfilosofiske problemstillings livsforståelse “ikke godt (...) være skarpere” (Løgstrup 1942, 104). Teologisk set er den transcendentalfilosofiske problemstillings livsforståelse en *profan* livsforståelse: dels fornægtes det, at livet er skabt, fordi livet anses for det skikkelsesløse og ubestemte, dels er mennesket sat ind i rollen som skaber, da det er mennesket, der giver livet form og skikkelse, nemlig i kulturlivet, som er ophøjet til livsforståelse. Denne skarpe modsætning betyder, at enhver erkendelse af Gud er udelukket med selve den transcendentalfilosofiske erkendelsesteori, netop pga. den bagvedliggende livsforståelse. Det skikkelses-

12. Se også Løgstrup 1942, 91: “Det bestemte, vort Menneskeliv er *som skabt*, er skilt ud fra Livet selv og staar overfor det som Love, fordi vi har brugt vort Livs Kræfter til at nedbryde dette bestemte, vort Liv er i *dets Menneskelighed*” (Min fremh.).

løse, ubestemte liv kan per definition ikke være skabt. Guds eksistens som skaber er således fornægtet. Det er altså konfrontationen mellem transcendentalfilosofiens og teologiens bagvedliggende livsforståelser, der tydeliggør, at konflikten mellem dem netop er af *erkendelsesteoretisk* karakter, som titlen på disputatsen siger det. Erkendelsen af Gud er ganske enkelt umuliggjort med den transcendentalfilosofiske problemstillings livsforståelse. For Løgstrup er det vigtigt at gøre opmærksom på, at når konflikten stammer fra en modsætning mellem forudsætninger i livsforståelsen, da handler den ikke om beviser for eller imod Guds eksistens. Livsforståelserne er som forudsætninger nemlig ubeviselige.

Transcendentalfilosofiens monologisk funderede erkendelsesteori

Udgangspunktet for de transcendentalfilosofiske overvejelser over erkendelsens væsen er forståelsens problem: hvordan forstår jeg det, jeg ikke selv er? Ud fra de nykantianske varianter kan gives fire forskellige svar,¹³ hvis grundkonception dog er den samme, nemlig at subjektet selv skaber sin forståelse; subjektet frembringer selv de kategorier, i hvilke det forstår det givne. Dermed tydeliggøres, at den transcendentalfilosofiske idealisme opererer med to forskellige former for væren, der står i et absolut modsætningsforhold til hinanden: på den ene side subjektets væren i erkendelse, som er en personlig væren, på den anden side det givnes væren som givet, som er en upersonlig væren. Dermed bliver den transcendentalfilosofiske idealismes svar på forståelsens problem, at den personlige eksistens i erkendelse består i at frembringe de kategorier, i hvilke det givne i dets upersonlige væren som givet forstås. Erkendelsens væsen er dens transcendens.

Denne konception af erkendelsens væsen giver transcendentalfilosofien problemer, når den skal udlægge hvad der sker i forholdet mellem to personlige eksistenser i *talen*. Ifølge Løgstrup tvinges den transcendentalfilosofiske idealisme nemlig til at hævde, at ethvert du er jeget absolut fremmed, fordi erkendelsens væsen som transcendens ikke giver mening i forholdet mellem personlige eksistenser i talen, da forståelsen af talen ikke er transcendens. Derfor må transcendentalfilosofien hævde, at det at nå til forståelse af den anden betyder at *blive identisk med* den anden. Men da dette åbenlyst ikke kan ske, bliver konklusionen for den transcendentalfilosofiske idealisme, at ethvert du er jeget absolut fremmed. Denne konklusion er simpelthen den eneste mulige for transcendentalfilosofien, da den – på grund af

13. Ud fra hhv. Rickert, Cohen, Cassirer og Heidegger, se Løgstrup 1942, 118f.

sin konception af erkendelsens væsen som transcendens – udelukkende kan have med menneske-natur-erkendelse at gøre; dvs. at alt, der erkendes, erkendes i dets stumhed:

Forsaavidt det i Transcendentalfilosofien kun drejer sig om det givne i dets Stumhed i Erkendelsens Transcendens, saa har denne Filosofi i Virkeligheden kun at gøre med Menneskets Natur-Erkendelse. Ikke i den Forstand, at den kun har at gøre med Erkendelsen af Ting og Fænomener, men i den Forstand, at alt erkendt ifølge denne Erkendelsesteori er erkendt i dets Natur-Side, det vil sige i dets Stumhed (Løgstrup 1942,123).

Dialogens væsen er således umulig for den transcendentalfilosofiske idealisme at begribe, eftersom erkendelse per definition kun sker, når subjektet udkaster sine forståelses-horisonter og -kategorier, i hvilke det givne i dets stumhed forstås. Med Løgstrups ord *sprænges* den transcendentalfilosofiske idealismes bevidsthedsbegreb af forståelsen af, hvad der sker mellem et jeg og et du i talen. Transcendentalfilosofien er med andre ord entydigt *monologisk* funderet, og netop dette træk ved transcendentalfilosofien – samt dens livsforståelse – er det, der udløser konflikten med teologien.

Konflikten mellem den transcendentalfilosofiske konception af erkendelsen og den jødisk-kristne

Som beskrevet ovenfor ligger det dialogiske forhold mellem menneske og menneske uden for transcendentalfilosofiens horisont. Og da forholdet mellem Gud og menneske i den jødisk-kristne tro præcis forstås som et *personligt* forhold, så ligger denne form for tale om Gud også uden for det, som transcendentalfilosofien med sin monologiske konception af erkendelsen kan indfange. Konflikten med teologien opstår netop, når den monologiske måde at opfatte erkendelse på anvendes på det personlige forhold mellem Gud og mennesker, fordi denne konception af erkendelsen kun kan have gyldighed, når det gælder erkendelsen af genstande. Konflikten opstår nærmere bestemt, fordi erkendelse for transcendentalfilosofien, som nævnt ovenfor, handler om at subjektet erkender det givne i dets “natur”; i dets “stumhed”. Men i den jødisk-kristne tro handler det for det første ikke om at nå til en erkendelse af Gud, som han er i sin “natur”, for det andet er Gud hverken i jødedom eller kristendom stum; han er tværtimod en åbenbaret Gud.

I *Israels tro* åbenbarer Gud sig i begivenheder i historien og i loven. Derfra ved Israel, hvem Gud er. Mere præcist er Guds ord til sit folk

pagten. Med pagten tydeliggøres, at meningen med Guds ord og med hans indgriben i folkets historie er at oprette og fortsat genoprette forholdet til Israel, Guds udvalgte folk. Det tydeliggøres desuden, at Gud åbenbarer sig i *dialog*, for så vidt som selve begrebet “pagt” forudsætter to parter, der hver især forpligter sig på pagten. At tro på pagtens Gud er at tro på Gud i hans personlighed. Guds åbenbaring har således intet at gøre med en åbenbaring af hans “natur” eller “væsen”:

Guds Ords Mening i Israel er altsaa ikke at meddele sit Folk, hvordan han “ellers” er, bortset fra sit Forhold til Folket. Guds Ord er ingen monologisk Meddelelse om, hvordan han har det med sig selv, hvad hans Væsen er (Løgstrup 1942, 146).

Endvidere gør Løgstrup opmærksom på, at Gud, hverken i jødedom eller kristendom, taler til mennesket for at blive *erkendt* af det. Gud vil ikke erkendes af mennesket, han vil derimod stå i et ganske bestemt forhold til det, og det forholds indhold er i Israel åbenbart i Guds indgriben i folkets historie, i loven – i pagten. Guds ord til Israel giver ikke mening bortset fra eller udenom dette forhold til folket, som det konstituerer. Ordets mening er dets indhold, nemlig det personlige forhold, det opretter. Og ordet er ikke monolog, men dialog, fordi det kræver folkets lydighed i form af overholdelse af pagten som svar.

Jesus forkynder Guds rige, og indholdet af det er et bestemt personligt forhold til Gud og næsten. Også dette forhold er skabt ved Guds ord til mennesket – i Jesu forkyndelse – og også for dette ord gælder, at ordets mening er dets indhold: Guds personlige forhold til mennesket *og* menneskets personlige forhold til dets medmenneske. Som eksempel på, hvad dette personlige forhold nærmere bestemmer, giver Løgstrup “at give”. At give kan betyde to ting: For det første kan det være den gerning, der i dens *udseende* er given: at forære noget væk. Men her kan det at give være et skalkeskjul for det at beholde; man kan give uden at *give* næsten noget i ordets egentlige betydning, f.eks. hvis man har bagtanker med sin handling. At give i denne forstand er ikke skabende. For det andet kan det betyde “det personlige Forhold, som bestemmes af Ordet i dets oprindelige, skabende Mening, og det er at give i Eenfoldighed” (Løgstrup 1942, 147). Med til “at give” i denne betydning hører, at det er noget skjult. At give kan f.eks. være skjult i det at sælge. Dette siger Løgstrup med afsæt i den lutherske kaldstanke, ikke mindst for at understrege, at “at give” i denne betydning “ikke [tager] Mennesket ud af dets virksomme Liv i Kultur” (Løgstrup 1942, 148). At give i ordets skabende,

oprindelige betydning er med andre ord ikke noget, der skal gå for sig i et særligt rum uden for menneskets almindelige hverdagsliv. Det er denne oprindelige betydning "at give" har i Jesu forkyndelse. Her skaber det selv det personlige forhold, som er hele dets betydning. Løgstrup skelner altså mellem en oprindelig, skabende forståelse af ordet – og en forståelse, hvor mennesket har gjort det til noget ganske andet, end det, det oprindeligt er.¹⁴

Guds rige i Jesu forkyndelse er således et personligt forhold, der er skabt ved ordet, således at forholdet – som i Israels tro – får sit indhold af det, ordet siger, og ordet selv alene har sin oprindelige mening i det forhold, det selv skaber. Dette personlige forhold er både forholdet mellem Gud og menneske, og mellem menneske og medmenneske; det dialogiske i Jesu forkyndelse af Guds åbenbaring er således af dobbelt betydning. Jesu forkyndelse kan være udtryk for det dialogiske forhold mellem Gud og menneske, fordi den er Guds ord. Jesus *åbenbarer* Gud i sit liv og virke, og han åbenbarer Gud som en personlig Gud. Det åbenbaringsteologiske anslag i Løgstrups udlægning af kristendommens dialogiske fundament kan der således ikke herske tvivl om.

Løgstrups opgør med den barthske skriftteologi

Prædikenen og dens tekst er et polemisk skrift, skrevet med den såkaldt barthske skriftteologi som adressat, repræsenteret ved Regin Prenter, Paul Seidelin og Johannes Asmund.¹⁵ Ved den barthske skriftteologi forstår Løgstrup en måde at forholde sig til de bibelske tekster på, som er sammenlignelig med den ortodokse skriftteologi. Den stiller

14. På lignende vis redegør Løgstrup for "tilgivelse". Også det skaber i dets oprindelige mening det personlige forhold mellem Gud og menneske, og mellem menneske og medmenneske, ligesom det kan forvanskes og kun betyde det at overvinde ens had eller fornærmethed; dvs. en rent sjælelig bevægelse eller præstation, der som sådan ikke tjener næsten. Som eksempel på tilgivelse i ordets egentlige betydning giver Løgstrup Jesu ord om, at man skal tilgive sin broder, ikke syv, men syv gange halvfjerds gange. Denne måde at udlægge tilgivelsen i dens oprindelige, skabende betydning på er ækvivalerende med Jesu skærpelse af loven: Man tvinges til at spørge efter, hvordan det liv da er, som Jesus forkynder, hvor en sådan form for tilgivelse er mulig. Den er nemlig kun mulig, hvor et menneske ligefrem ikke er i stand til at blive forurettet, fordi det er levende i ordets egentligste betydning i dets forhold til medmennesket. Lever man i et sådant forhold til sin næste, har tilgivelse intet med en sjælelig præstation at gøre. Det bliver tværtimod et udtryk for det oprindelige forhold mellem mennesker; det *skabte* forhold; det udtrykker præcist, hvad det bestemte er, som menneskelivet er som skabt.

15. Jf. note 1.

kun i teorien spørgsmålsteget ved skriftens, og dermed evangelister-nes, autoritet og ufejlbarlighed, og følgelig bagatelliseres en historisk forståelse af teksterne. En konsekvens af dette bibelsyn er en såkaldt *teofani-kristologi*; at det særlige ved Jesus skulle være en åbenbar guddommelighed. Ifølge Løgstrup er der således en nøje sammenhæng mellem bibelsyn eller metode og opfattelsen af Jesus; kristologien. Løgstrups overordnede ærinde er dermed at vise, at hvis man – som han hævder, de barthske skrifteologer gør – nedlægger veto mod at anvende den historiske kritik i arbejdet med de bibelske tekster, så lever man stadig i en profan livsforståelse, hvor troen bliver en præstation. Desuden er konsekvensen en teofani-kristologi. – Og begge dele fører utilstedelige prædikener med sig.

Bogen består af fire teser og en epilog. I det følgende vil jeg sammenfatte indholdet af tese I, II og IV, da særligt disse har betydning for artiklens overordnede ærinde: Løgstrups opfattelse af Jesus. Tese I hedder “I Vetoet mod den historiske Kritik lever den profane Livsforstaaelse” (Løgstrup 1999, 39). Heri redegør Løgstrup for sin opfattelse af historie som videnskab og af den historiske metode. Historie er en human videnskab, hvilket står i modsætning til den systematiserende videnskab, der er kendetegnet ved, at metode og forståelse falder sammen. I historien er *forståelsen* afgørende, og den er netop ikke metodisk eller systematisk. I historien er metoden derfor kun, og skal kun være, en hjælpende teknik. Bliver metoden mere end det; bliver den alt, så bliver historien det sensationelles historie. Og da mister den sin vitale forbindelse til filosofien, der sikrer, at netop forståelsen er i fokus:

Ægte Historie er en Gren af filosofien; den vil forstaa Begivenhedernes Betydning i sig selv, som menneskeligt Liv – en Betydning, der kun af-dækkes, hvis Historikeren stiller Begivenhederne virkelige, menneskelige Spørgsmaal (Løgstrup 1999, 43).

Da historiens tema er fortiden, dvs. menneskers liv i fortiden, skal der altså stilles vores egne, menneskelige spørgsmål til den; det er netop igennem svar på sådanne spørgsmål, at den historiske forståelse vindes. Men den historiske metode er også udtryk for en bestemt livsforståelse, nemlig den profane livsforståelse: at menneskelivet er et selvtilstrækkeligt hele. Kun ud fra denne livsforståelse kan den historiske metode, som vil se og forklare enhver historisk begivenhed i sammenhæng med, hvad der gik forud og hvad der kommer efter, fungere. Og også vi – som historikere – er båret af en bestemt livsforståelse. Idet vi stiller historien vore egne, menneskelige spørgsmål, må vi sætte vores egen livsforståelse på spil.

Når det drejer sig om Bibelens tekster gælder, at her må både vores egen og metodens livsforståelse sættes på spil. Stillet over for historiske beretninger som evangelierne, der tillige er vidnesbyrd om Guds ord og gerninger, bliver den historiske metode eksponent for den profane livsforståelse, vi lever i.¹⁶ Derfor må det komme til en spænding mellem den af den historiske metode eksponerede profane livsforståelse og den bibelske beretning, som også må sættes på spil. Sker dette ikke, da er der kun skriftteologien tilbage. I skriftteologien overvindes den profane livsforståelse ikke, den *dispenseses*. – Og troen bliver følgelig en præstation, fordi “Det er en Præstation at tro, naar man samtidig lever i en profan Forstaaelse af Livet og Tilværelsen” (Løgstrup 1999, 47).

I tese II “Vetoet mod den historiske Kritik og dette Vetos tekstuelle Prædiken er Teofani-Kristologi” (Løgstrup 1999, 48) fremlægger Løgstrup sin opfattelse af den historiske kritik, som efter hans mening skal anvendes og tages alvorligt i forbindelse med udarbejdelsen af en prædiken. Desuden redegør han for sit syn på skriftteologiens veto mod denne historiske kritik, samt for dette vetos begrundelse og konsekvenser.

I forbindelse med redegørelsen for den historiske kritik bestemmer Løgstrup begreberne *historisk* sandhed og *filosofisk* sandhed i forhold til hinanden. Det er imidlertid ikke klart, hvad Løgstrup mere præcist vil med denne begrebsafklaring, og et åbent spørgsmål bliver derfor, om Løgstrup i sin stadige betoning af vigtigheden af anvendelsen af den historiske kritik i prædikenarbejdet, der er polemisk fremsat mod den barthske teologi, anser den historiske kritiks opgave for det at søge efter den historiske eller den filosofiske sandhed. Svaret på det spørgsmål har tillige konsekvenser for fremstillingens overbevisningskraft og for vurderingen af det Jesus-billede, Løgstrup fremlægger, hvorfor jeg vil fremsætte mit bud på et svar i forbindelse med den afsluttende karakteristik af hans Jesus-billede.

Som alternativ til kategorierne “tekstuel” og “tematisk”, som anvendes i *Kirkeaarets Tekster* som karakteriserende forholdet mellem prædiken og dens tekst, fremlægger Løgstrup kategorierne beretning, vidneudsagn og forkyndelse. For Løgstrup er “tekstuel” og “tematisk” nemlig pseudovidenskabelige, fritsvævende kategorier, der i virkeligheden intet siger om forholdet mellem prædiken og dens tekst. I modsætning hertil er beretning, vidneudsagn og forkyndelse termer hentet fra de uvidenskabelige, dagligdags-sproglige kategorier, og derfor umiddelbart forståelige.

16. Jf. disputatsen, hvor den transcendentalfilosofiske idealisme bliver eksponent for den kultur, vi lever i, og dermed for den profane livsforståelse, se ovenfor.

Beretningen bringer læseren eller tilhøreren i et forhold til den sag, der berettes. Beretningen vil bringe læseren eller tilhøreren en forståelse af sagen, og det er på denne evne, beretningen vurderes. En beretning er således ikke i sig selv sand eller falsk, men rigtig, god, dårlig, kedelig osv. En kritik af teksten som beretning er derfor den litterære kritik. Evangelierne er først og fremmest beretninger, fordi de giver læseren kundskab om eller forståelse af, hvad der er sket.

Det er i udfoldelsen af kategorien *vidneudsagn*, at Løgstrup redegør for sin opfattelse af den historiske kritik.¹⁷ I følge Løgstrup kan der, når evangelierne tages som vidneudsagn – i modsætning til hvis de tages som beretninger – spørges til, hvorvidt de er sande eller falske. Det kan der, fordi vidneudsagnet ikke har en tilhører eller en læser, men en dommer. Dommeren skiller sag og beretning ad, og betragter beretningen i dens forhold til sagen. Den kritik, der tager teksten som vidneudsagn, er den historiske. Om den historiske kritiks opgave siger Løgstrup: “Men hvad er den historiske Kritiks Maal? Hvorfor tages Beretningerne som Vidneudsagn? Fordi man vil finde og fastslaa Sandheden om det, der skete og blev sagt” (Løgstrup 1999, 54). Umiddelbart efter denne bestemmelse af den historiske kritiks mål går Løgstrup over til at karakterisere den historiske og den filosofiske sandhed i deres forskellighed fra hinanden. Overgangen til dette virker en smule abrupt; det fremgår ikke klart, om den sandhed, den historiske kritik vil finde, er af historisk eller filosofisk art. Om den historiske sandhed siger Løgstrup:

Den historiske Sandhed *om* noget *finder* man, idet man henter den frem fra dens Gemthed i de mer eller mindre sande eller falske Udsagn. (...) De forskellige Udsagn konfronteres for derigennem at finde Sandheden om det, der blev sagt og om det, der skete, hvilken Sandhed hentes frem fra Udsagnene, hvori den ligger gemt under Fortællernes Tilføjelser (Løgstrup 1999, 54f).

Anses dette udsagn som gående på, hvordan de evangeliske beretninger skal læses, hvilket er højst sandsynligt, eftersom bogens emne er *prædikenen og dens tekst*, ser det således ud til, at Løgstrup mener, at evangelierne indeholder en historisk sandhed, som er blevet gemt af evangelisternes forskellige tilføjelser. Det gælder derfor om at finde ind til sandheden bag disse tilføjelser, og metoden til dette er den historiske kritik. Den historiske kritik indebærer således dels et skifte fra rollen som tilhører, hvor teksten læses som beretning, til rollen

17. Løgstrup refererer i den forbindelse eksplicit til Hans Lipps' *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, se Løgstrup 1999, 52.

som dommer, der læser teksten som vidneudsagn, dels en intention om at finde den *historiske* sandhed bag evangelisternes tilføjelser.

Løgstrup introducerer nu imidlertid endnu et begreb; den *filosofiske* sandhed. Denne sandhed er ikke sandheden *om* noget, men sandheden *i* det, der er sagt eller sket. Som allerede nævnt forbliver det uklart, om eller på hvilken måde den filosofiske sandhed kan siges at relatere til den historiske kritik. Løgstrup skriver:

I en vis Forstand er et Vidneudsagn historisk sandt eller falsk. Men dog kun i den Forstand, at Sandheden her kun er *gemt* – i Udsagnenes Fordrejelser og Skævheder – og netop derfor kun *findes*. Hvorimod det, vi kunde kalde den filosofiske Sandhed er *skjult* ("verborgen" og ikke "versteckt") og derfor *afdækkes* (...) (Løgstrup 1999, 55).

Kun i *en vis* forstand er vidneudsagnet altså historisk sandt eller falsk. Den historiske sandhed er en *gemt* sandhed, der *findes* – ved hjælp af den historiske metode. Den filosofiske sandhed er en *skjult* sandhed, der *afdækkes*. Både en beretning og et vidneudsagn (og en fremstilling, en fortælling mv.) kan være filosofisk sand. Den metode, der skal bruges til at afdække den filosofiske sandhed, er tilsyneladende den filosofiske kritik, som det fremgår af nedenstående citat. Denne kritik udfoldes dog ikke yderligere; dens forhold til den historiske kritik afklares ikke. Løgstrup siger heller ikke mere om, hvad han vil med kategorien *filosofisk sandhed* i denne fremstilling om prædikenen og dens tekst. Tværtimod forbliver det uklart, og måske endda uforståeligt, hvad den nærmere skelnen mellem den historiske og den filosofiske sandhed og kritik går ud på, og hvilket formål, den tjener:

I den historiske Kritik konfronterer man de forskellige Udsagn, der er Vidnesbyrd om *samme* Begivenhed eller Tale – og sammenligner dem for at finde den historiske Sandhed om denne samme Begivenhed eller Tale. – I den filosofiske Kritik læser man derimod ustandseligt Beretningen om een Begivenhed og een Tale ved andre Beretninger om *andre* Begivenheder og *andre* Taler, fordi den filosofiske Sandhed er den inspirerede Sandhed. Den kommer som et Indfald i Op-lysningen (Løgstrup 1999, 55f.).

Formuleringen er kryptisk. Et bud på en mulig eksegese kunne være, at mens den historiske sandhed *findes* ved at sammenligne forskellige udsagn om den *samme* begivenhed – det kunne f.eks. være en sammenligning af de synoptiske evangeliers forskellige fremstillinger af indtoget i Jerusalem – så *afdækkes* den filosofiske sandhed som en enhed eller en kerne i læsningen af mange forskellige beretninger. Beretningerne kan have vidt forskelligt indhold; de beretter ikke nød-

vendigvis om den samme begivenhed, men den filosofiske sandhed i dem er den samme. Et eksempel herpå kunne være Løgstrups tale om en udefinerbar *enhed* i Jesu liv og forkyndelse – men herom mere nedenfor.

Der er således ikke tvivl om, at historiens forbindelse til filosofien er vigtig for Løgstrup at fastholde og understrege, lige som den filosofiske sandhed tilsyneladende spiller en vigtig rolle i arbejdet med den historiske kritik, der læser de evangeliske beretninger som vidneudsagn. Men som allerede nævnt er det dog uklart, hvilken præcis forbindelse, der er mellem den historiske og den filosofiske sandhed, ligesom deres plads og rolle hver især inden for den historiske kritik kunne ønskes tydeliggjort. Det er således stadig et åbent spørgsmål, om Løgstrup i sin anvendelse af den historiske kritik i læsningen af evangelierne mener at finde frem til en historisk eller en filosofisk sandhed. Svaret har stor betydning for overbevisningskraften og konsistensen i hans fremstilling og for vurderingen af hans Jesus-billede.

Den historiske kritik har kirken generelt og skriftteologien – repræsenteret ved forfatterne til *Kirkeaarets Tekster* – i særdeleshed nedlagt veto mod at anvende. Vetoet beror på, at Jesu ord og gerninger tages som *åbenbaringsvidnesbyrd* om Guds ord og gerninger, hvilket er det samme som en forståelse af Jesu liv som en teofani. Har man en teofani-kristologi som udgangspunkt, giver den historiske kritik slet ikke mening, for da er vidneudsagnene “fra en helt anden Verden end vor” (Løgstrup 1999, 59). I praksis fungerer skriftteologiens veto som en form for generaliserende løsning, hvor man på forhånd lader forståelsen af teksterne diktere af en bestemt dogmatik. Det betyder, at da der i evangelierne ikke findes nogen beretninger, der taget som vidneudsagn med garanti kan hævdes som sande, da tager man “enhver Beretnings *teologiske* Overensstemmelse med Evangelieoverleveringens *teologiske* “Grundsyn” som kriterium for Beretningens *historiske* Sandhed” (Løgstrup 1999, 62). Man må antage, at Løgstrup med dette *grundsyn* netop mener teofani-kristologien, der således fungerer som den dogmatik, der kan sikre den historiske sandhed.

I tese IV går Løgstrup nærmere ind på, hvordan han opfatter Jesus og hans forkyndelse. Tesen lyder: “Vejen fra Jesu Forkyndelse af Guds Rige med vort Liv og Færden til Evangelistens Forkyndelse af Guds Rige med Jesu Liv skal Prædikanten selv gaa og ikke lade Evangelisten gaa den for sig og dermed give ham Patent paa Udlægningen af Beretningerne eller paa Forstaaelsen af Evangeliet” (Løgstrup 1999, 75). Indholdet af Jesu forkyndelse er Guds rige. Men indholdet er også tilhørernes eget liv. Der er dette sammenfald, fordi Guds rige i Jesu forkyndelse er et ganske bestemt menneskeligt liv, nemlig et liv i ubekymrethed, barmhjertighed, given, tilgivelse og næstekær-

lighed. Derfor er det en hovedpointe hos Løgstrup, at vi skal forsøge at *forstå* Jesu forkyndelse af Guds rige med vores eget liv og menneskelighed og med vores ødelæggelse af denne givne menneskelighed. Gør vi det, vil det rejse spørgsmålet om Jesu person og menneskelighed, fordi vi opdager, at vi ikke – med den menneskelighed, vi rent faktisk har – kan være lydige mod budskabet uden at fordærve det. Spørgsmålet rejser sig derfor: Når Jesus forkynder som han gør, er han da en gal mand – eller er han “et Menneske, der er skabt og ikke falden” (Løgstrup 1999, 78)?

Karakteristisk for Jesu forkyndelse er, at den for os, der er optaget af kulturlivet og livet i tiden, tager sig ud som *ensidighed*. Når Jesus taler om ubekymrethed, givne og næstekærlighed,

saa er det i denne “ensidige” Forstand, hvor Ubekymretheden ophæver bogstavelig talt enhver Bekymring til enhver Tid, forsaavidt Ubekymretheden ikke er et Liv i Tiden, men et Liv i Ubekymrethedens eget Øjeblik hvert Øjeblik. Ubekymretheden er nemlig Livet selv, Guds Rige (Løgstrup 1999, 82).¹⁸

Det vil sige, at givne, ubekymrethed, næstekærlighed, tilgivelse og barmhjertighed i den ensidige forstand er udtryk for livet i Guds rige. Samtidig er det ordene for det skabte menneskeliv; der er således sammenfald mellem livet i Guds rige og det skabte liv. Begge er et ganske bestemt menneskeliv, og det karakteristiske for Jesus er, at han både *forkynder* og *lever* dette liv: “Budskabet i Jesu Forkyndelse, det er, at han hensynsløst lever og forkynder Livet selv, det skabte Liv, Livet i Guds Rige” (Løgstrup 1999, 84). Til spørgsmålet om, hvem Jesus er, kan Løgstrup dermed svare, at han er “Guds Søn, der igen har gjort det ødelagte Menneskeliv til et skabt Liv” (Løgstrup 1999, 85).

Jesus-billedet i Løgstrups disputats og *Prædikenen og dens tekst*

Der er en tydelig konsekvens og konsistens i fremstillingen af Jesus i disse to tidlige værker af Løgstrup. Fokus er entydigt på Jesus som *menneske*; på det liv, han levede og på indholdet af hans forkyndelse. Ordene barmhjertighed, ubekymrethed, tilgivelse, givne og næstekærlighed går her igen som beskrivende en slags kerne i Jesu liv og

18. Det er den samme tankegang, der gør sig gældende i disputatsen, hvor f.eks. dette at give kan betyde to forskellige ting: gerningen, der har udseende af at give – og givne i den oprindelige, skabende betydning, som den har i Jesu forkyndelse og liv. Se ovenfor og Løgstrup 1942, 147.

forkyndelse; den kerne, der gør, at der i Løgstrups opfattelse af Jesus er totalt sammenfald mellem person og gerning. Hvad Jesus forkyndte og hvordan han levede kan ikke skilles fra hinanden. Og da det liv, han levede, og det, han forkyndte, både er det bestemte, menneskelivet er som skabt *og* Guds rige, er der også sammenfald mellem forståelsen af det skabte liv og gudsriget.

Der er dog også visse accentforskelle i fremstillingen af Jesus i de to skrifter, som jeg vil fremhæve i det følgende. Løgstrups fremstilling af Jesus skæres, så den bedst muligt kan underbygge det aktuelle opgør, Løgstrup står i, i hhv. disputatsen og *Prædikenen og dens tekst* – et opgør, der i begge tilfælde drejer sig om den profane livsforståelse; i sidstnævnte dog som en del af opgøret med den barthske skrifteologi.

I disputatsen er det vigtigt for Løgstrup at placere Jesus og hans forkyndelse ind i den *erkendelsesteoretiske* konflikt med den transcendentalfilosofiske idealisme, hvis bagvedliggende livsforståelse er den profane, og som funderer erkendelsen som noget monologisk. Derfor skal åbenbaringen af Gud i Jesu forkyndelse først og fremmest tjene til at tydeliggøre, at erkendelsen i kristendommen er dialogisk konciperet. Løgstrup taler derfor ikke om Guds rige som en soteriologisk kategori, men han definerer det først og fremmest som et bestemt dialogisk forhold mellem Gud og menneske og mellem menneske og medmenneske, karakteriseret ved barmhjertighed, ubekymrethed, tilgivelse, given og næstekærlighed. Også selve åbenbaringen af Gud i Jesu forkyndelse og gerninger udlægges ganske utraditionelt. Den sker for at Gud kan sige mennesket sin mening og lade det vide noget om, hvem han er:

(...) og i den kristne Tro *siger Gud selv Mennesket sin Mening* i et bestemt Menneskeliv, i Ord og Gerninger (Løgstrup 1942, 144, min fremh.)

Hvem Gud er, ved saaledes den kristne fra Jesu Ord og Gerninger, idet Jesu Tale ikke er en tematisk-teologisk Tale om Guds Væsen og Egenskaber, men Guds egen Tale (Løgstrup 1942, 151).

Desuden er det vigtigt for Løgstrup at kunne pege på Jesu liv og gerning som det sted, hvor det skabte liv, som det er før ødelæggelsen, viser sig. I Løgstrups disputats skal Jesus og hans forkyndelse således tydeliggøre de to bestanddele, som teologiens erkendelsesteoretiske konflikt med den transcendentalfilosofiske idealisme består af: den jødisk-kristne livsforståelse og teologiens dialogisk konciperede erkendelsesform. Jesus åbenbarer Gud som skaber og det bestemte, menneskelivet er som skabt, og afdækker, at dialogen som det afgø-

rende erkendelsesbegreb i kristendommen gør det muligt at tale om erkendelsen af Gud på en gyldig måde.

Som nævnt ovenfor er der særligt ét spørgsmål, der er vigtigt at få afklaret, når man skal søge at karakterisere Løgstrups opfattelse af Jesus og hans forkyndelse i *Prædikenen og dens tekst*, nemlig spørgsmålet om hvordan Løgstrup mere præcist opfatter sin egen metodiske tilgang. Løgstrup siger intetsteds eksplicit, at han anser sin egen metode for at være den historiske kritik. Meget tyder dog på det; ikke mindst hans kritik af de barthske skrifteologer for *ikke* at anvende den historiske kritik, med en ifølge Løgstrup uholdbar kristologi til følge. Da han i det meste af dette skrift gør meget for at positionere sin Jesusopfattelse *imod* denne kristologi, og ydermere understreger, at metode og kristologi hænger tæt sammen, må det formodes, at Løgstrup opfatter sin egen metodiske fremgangsmåde som værende dén historiske kritik, som de barthske skrifteologer har nedlagt veto mod. Følgelig må det Jesus-billede, Løgstrup fremlægger i *Prædikenen og dens tekst*, formodes at udspringe af denne historiske kritik. Uklart forbliver imidlertid, hvorvidt Løgstrup anser denne kritik som måden at *finde* en *historisk* sandhed på, eller som måden at *afdekke* en *filosofisk* sandhed på. Går man ud fra det første, tager Løgstrups fremstilling sig problematisk ud i flere henseender. Da må man nemlig spørge, om den historiske kritik i Løgstrups anvendelse af den i læsningen af de synoptiske evangelier med henblik på at finde en historisk sandhed om Jesu liv og gerninger faktisk er så genuint *historisk* i sin tilgang og resultater, som Løgstrup lægger op til. De tilføjelser, hvorunder den historiske sandhed skulle kunne findes i de synoptiske evangelier, synes præcis at være alle såkaldt teofani-kristologiske ud-sagn. Under disse tilføjelser kan *enheten* i Jesu liv og forkyndelse efterspores, nemlig barmhjertighed, ubekymrighed, given, tilgivelse og næstekærlighed. I Jesu liv er kernen – her som i disputatsen – netop ovennævnte *enhed*; en enhed, man dog vanskeligt uden videre kan tage som udtryk for den historiske sandhed om Jesu liv og gerninger. Men i praksis synes denne kerne altså at fungere som sådan; som det reelle kriterium for, hvornår en beretning i de synoptiske evangelier kan betegnes som historisk sand. Så snarere end at udtrykke en ægte interesse for den *historiske* sandhed om Jesus, synes Løgstrups historiske kritik, når den opfattes som metoden til at finde den historiske sandhed, at fungere således, at den kan bekræfte det Jesus-billede, Løgstrup allerede har, og som han også fremlægger i disputatsen. Som hos den barthske skrifteologi og dennes teofani-kristologi går den tætte forbindelse mellem metode og kristologi også hos Løgstrup begge veje: metoden påvirker kristologien – men i høj grad også omvendt! Løgstrup kritiserer skrifteologerne for at opretholde et veto

mod den historiske kritik, for ikke at rystes i deres kristologiske overbevisning om Jesus som en teofani, det vil sige sand Gud. Men Løgstrups egen anvendelse af den historiske kritik, forstået som en måde at finde den historiske sandhed på, bærer også præg af, om ikke et velt, så en vigen tilbage fra at gå virkeligt *historisk-kritisk* til værks. Og så Løgstrup vil af sin metode gerne bekræftes i det Jesus-billede, han fra begyndelsen har forudsat.

Går man i stedet ud fra, at Løgstrup med sin historiske kritik er interesseret i at *afdække* den *filosofiske* sandhed i Jesu liv og gerninger, giver hans fremstilling af Jesus mere mening. Da kan *enheden*: barmhjertighed, ubekymrethed, tilgivelse, næstekærlighed og givne nemlig tages som den filosofiske sandhed i beretningerne om Jesus – og i vores eget liv. Den allerede i tese I introducerede vigtige forbindelse mellem historien og filosofien, med en understregning af *forståelsens* afgørende rolle til følge, trækker dermed en linje til Løgstrups tale om den filosofiske sandhed i den historiske kritik. At stille vores egne, menneskelige spørgsmål til Jesu historie, liv og forkyndelse for dermed at søge at nå til en forståelse af det, kaster et opklarende lys tilbage på vores eget liv, fordi vi opdager, at vi ikke lever i barmhjertighed og ubekymrethed, men i ødelæggelse af livet: i synd. *Forståelsen* går således begge veje; dels af Jesu liv i historien, dels af vores eget liv i nutiden. Og af vores undren over for det liv, Jesus levede, kan dermed troen på ham som Guds søn, der ved at leve som han gjorde, gjorde det faldne menneskeliv til igen at være det skabte menneskeliv, opstå, som et svar på spørgsmålet om, om Jesus var en gal mand eller Guds søn. – Men vel at mærke kun, hvis vi i prædikenens forkyndelse selv får lov at gå denne vej – fra undren til tro – og ikke får evangelisternes teofani-kristologi serveret på et sølvfad. Løgstrups fremstilling kunne således have vundet større overbevisningskraft, hvis han dels havde tydeliggjort den filosofiske sandheds rolle i den historiske kritik, dels havde ekspliciteret, at han med talen om *enheden* i Jesu liv og forkyndelse mener at have *afdækket* en filosofisk sandhed; ikke at have *fundet* en historisk sandhed om Jesus, for ikke at tale om den *historiske* Jesus.¹⁹

Uanset hvilken sandhed Løgstrup mener at kunne finde ved hjælp af sin historiske metode, så ændrer det ikke ved, at Jesus-billedet i de

19. En sådan præcisering kunne muligvis også have taget brodden ud af Seidelins og Prenters efterfølgende kritik, der begge synes at gå ud fra, at det er en *historisk* sandhed om Jesus; den historiske Jesus, Løgstrup søger at nå frem til. Med Prenters ord: "Er Jesus Kristus den opstandne, er Vejen til det historiske møde med hans rene Menneskelighed spærret. Det er den opstandne, ikke den historiske Jesus, der møder os i Teksterne" (Prenter 1942, 42). Se også Paul Seidelin, "Testimonium Christi" i *Stud. Theol.* 1941, 158-69.

to skrifter, såvel hver for sig som samlet set, fremstår reduceret og med et ganske særligt *løgstrupsk* præg. Jesus var et menneske, der levede helt anderledes end vi gør. Et menneske, der ved at leve fuldt og helt i barmhjertighed og ubekymrethed levede livet i Guds rige og det skabte liv. Et menneske, der i hvert ord og hver gerning forkyndte barmhjertighed og tilgivelse, og som nok var Guds søn, men ikke Gud; Jesus var ikke guddommelig. Men i hans ord og gerninger kan vi se, at han levede ganske anderledes end vi, der lever i ødelæggelse af livet; i synd. Og det er kun ved at undres over hans for os at se særegne menneskelighed, at vi kan komme på den tanke, at han er Guds søn. Ved at leve det skabte liv/gudsrigelivet restituerede han det af os ødelagte liv til igen at være det skabte liv/gudsrigelivet. Sammenfaldet mellem person og gerning, forstået som hhv. hans menneskelighed og budskab, er hos Jesus således totalt.

En sådan fremstilling af Jesus, der er helt blottet for overvejelser over hans herkomst, død og opstandelse, som ellers optager en betragtelig del af pladsen i de synoptiske evangelier og i teologihistorien i øvrigt, vil i kraft af sin udogmatiske karakter muligvis opfattes som forfriskende af nogle. Rent systematisk-teologisk betragtet må den dog betegnes som problematisk og uholdbar. For holdt op mod mere traditionelle teologiske udlægninger må det konstateres, at der "mangler noget".²⁰ Jeg mener, at forklaringen på dette til dels skal findes i, at den ramme, som Løgstrup tænker inden for i det tidlige forfatterskab: det historiske, skabte menneskeliv, gør, at han i sin bestræbelse på at rehabilitere den jødisk-kristne livsforståelse i de opgør, han foretager, ganske enkelt ikke har brug for at behæfte Jesus med sådanne kristologiske kernebegreber som korsfæstet og opstanden, endsiige for at overveje, om eller hvorfor f.eks. korsdøden skulle blive hans skæbne og hvad det i så fald betyder. Løgstrup tager det fra Jesus-figuren, han metodisk har brug for, og det er det, der harmonerer med, bekræfter og spejler hans opfattelse af det skabte menneskeliv. Resten lader han ligge. Indtil videre, i hvert fald.²¹

20. Jf. som tidligere Prenters kritik (note 5): "Det, der mangler i Løgstrups Kristologi, er simpelthen: Jesu Opstandelse" (Prenter 1942, 42).

21. I Løgstrups sene forfatterskab kommer oprejsningen af ofrene i gudsriget til at spille en afgørende rolle i Løgstrups udlægning og opfattelse af den specifikt kristne tro. Jesu opstandelse siges der dog stadig ikke noget om. Se K.E. Løgstrup *Skabelse og tilintetgørelse, Religionsfilosofiske betragtninger, Metafysik IV*, (Gyldendal: København 1978).

Johannes Horstmanns genoptagelse af Søren Kierkegaards paradokskristologi

Professor, dr.theol. Mogens Müller

Abstract: A Danish theologian, Johannes Horstmann (1915-99), belonging to the movement *Tidehverv*, reacted in the years 1959-68 in a series of articles on the new quest of the historical Jesus initiated by Ernst Käsemann i 1953. He did so by reviving Søren Kierkegaard's paradox christology, showing that if form criticism is taken to its logical end, no historical Jesus will be left to the historian. In stead consequent criticism will have as its result that the gospels are testimonies of Christ and that their content considered as history is absurd. Thus, to Horstmann, every quest of the historical Jesus is theological illegitimate, because they fail to appreciate the unique character of the gospels.

Key words: Johannes Horstmann – Søren Kierkegaard – Rudolf Bultmann – Tidehverv – Christology – paradox – historical Jesus – historical criticism.

Monumentalt alene i efterkrigstiden står Johannes Horstmann med sin grundlæggende teologiske kritik af den fornyede interesse i den historiske Jesus, som Ernst Käsemann vakte i 1953.¹ Julius Johannes Horstmann (1915-1999) var en af bevægelsen Tidehvervs store teologer. Efter et par embeder som præst i Jylland kom han i 1964 til at efterfølge førstegenerationstidehvervsmanden, Kristoffer Olesen Larsen (1899-1964), som residerende kapellan ved Esajas Kirken, et embede han beklædte frem til sin afsked i 1985. I to perioder (1969-1974 og 1988-1989) virkede Horstmann desuden som ekstern lektor i systematisk teologi ved Københavns Universitet. I årene 1959-1968

1. Nemlig gennem foredraget 'Das Problem des historischen Jesus' på Tagung alter Marburger 20. oktober 1953, først offentliggjort i *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1954) s. 125-153; siden optrykt i E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960) s. 187-214. Jf. fx Mogens Müller, *Jesus-opfattelser – i den nytestamentlige forskning* (København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck 1978) s. 21-24 og s. 63-64.

udviklede han i fire artikler i tidsskriftet *Tidehverv* sin særegne og af Kierkegaard inspirerede opfattelse af den historiske Jesus.²

Horstmann ser hele den nyvakte interesse for den historiske Jesus som forårsaget dels af en miskendelse af evangelietraditionens karakter af Kristusvidnesbyrd, dels af et illegitimt teologisk anliggende, det nemlig at ville afstrejfe det absurde ved evangeliernes indhold. Grunden er, at den formhistoriske eksegesi er standset på halvvejen. Havde formhistorien konsekvent fastholdt sin erkendelse af, at den evangeliske overlevering helt igennem er et produkt af menighedens Kristusforkyndelse, ville den ikke have kunnet standse midt under sit arbejde ved en Jessuskikkelse, der er acceptabel for historikeren. For at forstå Horstmann er det imidlertid nødvendigt at inddrage hans opfattelse af Jesu messianitet.

Udgangspunktet er hans åbenbaringsforståelse. Horstmann taler her om "et stykke udvortes jordisk virkelighed, et enkelt menneske, som er åbenbaring, og som *ikke* viser bort fra sig selv, men som tværtimod kalder al opmærksomhed hen på sig" (1959, 17). Derved får den kristne åbenbaring et "hvad". "Indholdet af åbenbaringen og åbenbaringsbegivenheden falder sammen og er identisk med åbenbareren selv, hans levnedsløb, hans liv, død og opstandelse" (1959, 17). Derfor gælder det, at "der er ingen *tiltale* fra Gud uden denne *omtale* af Jesus fra Nazareth, hvad han sagde og gjorde. Og der er omvendt ingen omtale af ham, uden at den med det samme er guddommelig tiltale, uden at enhver, der hører om ham, dermed er stillet i evigheds ansvar, om han vil høre, hvad Gud taler, og leve, eller om han vil fortsætte med at høre på verden og sig selv og dø" (1959, 18).

I konsekvens af dette syn på åbenbaringen som identisk med Jesus fra Nazareth kommer det teologiske arbejde for Horstmann til at foregå i en slags todelthed. I hans terminologi hedder det henholdsvis venstrehånds- og højrehåndsteologi. Venstrehåndsteologiens funktion er "den negative indirekte og uden selv at tilsligte det at *destruere* alle falske måder at læse evangelierne på og gennem denne destruktions at forsyne disse med det anstødeliges eller absurdes fortegn, der angiver, af hvad art disse tekster er, at de er forkyndelse af noget, som

2. Det drejer sig om 'Åbenbaring og forkyndelse', *Tidehverv* 33 (1959) s. 13-23 og s. 31-43; 'Syndernes forladelse i Jesu Kristi navn', *Tidehverv* 34 (1960) s. 41-58; 'Jesus Kristus, forsoner, forbillede og fuldender', *Tidehverv* 36 (1962) s. 65-70 og s. 79-89, og 'Johannesevangeliets Kristusforkyndelse', *Tidehverv* 42 (1968) s. 14-21 og s. 38-52. Disse fire artikler er ikke de eneste, der kunne inddrages, men de er repræsentative. Fremstillingen her går tilbage til et foredrag fra 1973, som jeg holdt ved en lejlighed, hvor også Johannes Horstmann selv var til stede, og hvor han vedkendte sig den som i alt væsentligt korrekt. Citaterne er alene angivet med års- og sidetal, og kursiveringer af ord eller sætninger er Horstmanns.

efter sit væsen ikke kan være historisk, et levnedsløb, af hvis sammenhæng det ikke giver nogen mening at skille noget ud for at nå frem til noget historisk” (1968, 18). Heroverfor står nu højrehåndsteologien, “en theologi, som kun er til samtidig med eller dialektisk samordnet med den radikalt destruerende venstrehåndsteologi, og som kun er mulig der, hvor destruktionen sker, og som består i det arbejde ... at tegne konturerne af det levnedsløb, på grund af hvis fuldbyrdelse evangelisterne kalder Jesus Messias og således markerer evangeliets sted” (1968, 18). I dette dialektiske samarbejde afdækkes dog ikke “troens og tilbedelsens absolutte genstand”, men det “fører kun ligesom hen til det [sc. absolutte] og siger: Her må det være” (1959, 19). Det er nu afgørende, at teologien arbejder “samtidig med højre og venstre hånd. Arbejder den kun med venstre hånd, fører den ikke til det absolutte, til paradoxet, og den opsluges da af filosofien, som er den dialektik, der ikke er i sin sandhed, ikke ved om, at der er noget paradox. Og arbejder den omvendt kun med højre hånd, mister dens konturtegnning af paradoxet, d.v.s. åbenbarersens levnedsløb, sin karakter af paradoks, og når anstødets fortegn forsvinder, bliver resultatet, at den hellige historie forvandles til profanhistorie, det, som kun kan være genstand for tro, bliver gjort til genstand for viden, det, som kun er til som forkyndelse, bliver intellektualiseret til at være teologisk system eller orthodox lære” (1959, 19).

Horstmann vil ikke tillade destruktionen at ophøre på et tilfældigt sted. Standser den på vejen ved en såkaldt historisk Jesus, læser den evangelierne på en anden måde, end evangelisterne ville have dem læst. For evangelisterne vil forkyndende fortælle om et sammenhængende levnedsløb, hvori det centrale indhold er, at “hvis ikke Hvedekornet falder i Jorden og dør, bliver det ene” (Joh 12,24; Horstmann bruger altid 1907-oversættelsen!), og hvor det gælder, at “korsfæstelsen og opstandelsen hører således sammen, at opstandelsen følger efter korsfæstelsen og er “større” end denne, sætter en grænse for den” (1959, 22). Det hedder: “Der kan rent professorhistorisk ikke siges andet og mere om Jesus, end at han blev henrettet under Pontius Pilatus, cf. notitsen hos Tacitus” (1968, 18). Venstrehåndsteologien må her drive kritikken til bunds, “sådan at der ikke bliver andet, end hvad der indeholdes i Tacitus’ notits, tilbage som en slags verdenshistorisk notabene” (1968, 18). Det er på baggrund heraf, at det skal det forstås, når Horstmann hævder, at “videnskabens historiske Jesus er et fantasifoster, og det kan ikke lykkes forskningen at drage ham frem i lyset, fordi han kun kan fremkomme gennem destruktionen af apostlenes troende beretning. Derfor har videnskabens historiske Jesus intet konvergenspunkt, men der bliver ligeså mange historiske Jesus’er, som der er forskere, fordi selve viljen til at drage en historisk

Jesus frem af apostelvidnesbyrdet er en vilje til destruktion af den virkelige historie, og destruktionen kan kun konvergere mod intet, kan ikke komme til hvile nogetsteds, før alt er tilintetgjort – og når alt er tilintetgjort, er der naturligvis heller ingen historisk Jesus tilbage” (1959, 31). “I professorhistorisk forstand ved vi intet og kan intet vide om ham udover dette, at han har været menneske. For alt, hvad der er fortalt om ham, er fortalt som forkyndelse af troende disciple, hvis vidnesbyrd ikke står til troende, når det gælder at skrive professorhistorie. Men vi ved heller ikke professorhistorisk noget om hans forkyndelse – ikke engang om vi tager ordet i den modificerede form, som Bultmann anvender. For alt, hvad der er sagt om Jesu forkyndelse, er sagt forkyndende af de samme troende disciple, hvis vidnesbyrd heller ikke her står til troende, fordi de jo i G.T. kunne læse, hvordan lovlærere, visdomslærere og apokalyptikere plejer at tale. Og Jesu forkyndelse indeholder intet, som ikke også er sagt der. Hvad evangelisterne forkyndende fortalte, var et levnedsløb, men vel at mærke et levnedsløb, sådan som Gud ser det, og de gjorde, som de gjorde, ikke fordi de derved mente at tyde et faktisk historisk menneskeliv – der også kunne tydes på en anden måde og nødvendigvis måtte tydes på en anden måde der, hvor troen ikke var til stede – men fordi de mente, at det, de således fortalte – netop i den absurde skikkelse, hvori de fortalte det – var virkeligheden selv, som stemplede enhver anden tydning som en mistydning” (1968, 18). Det er altså kilderne selv, der ifølge Horstmann stiller sig hindrende i vejen for forsøget på at afdække den historiske Jesus.

Men som sagt bestemmer Horstmann desuden forehavendet som teologisk illegitimt. Det bygger nemlig for ham at se til også på en forkert forståelse af Jesu messianitet, som skulle denne alene bestå i, at Jesus var ordets bærer. Således hedder det kritisk vendt mod Bultmann, at han ved at opgive “enhver tale om Kristi historie som en fortidig historie” og lade den “fuldbyrdes alene i forkyndelsens ord”, ikke kan undgå at komme til at “forstå Jesus som en profet og hans forkyndelse som profetisk forkyndelse”, og “forkyndelsen kan på den måde ikke undgå at forkynde sig selv i stedet for at være en forkyndelse af Kristus” (1960, 56).

Man må her ifølge Horstmann gøre sig det klart, at forkyndelse og forkyndelse er to ting. Man kan forstå den nytestamentlige forkyndelse i analogi med den profetiske “som forkyndelsen af et ord fra Gud, der kvalificerer øjeblikket som den absolutte situation, der fordrer afgørelse af det hørende menneske. Men evangelierne kan også være forkyndelse derved, at de forkyndende fortæller om Jesus, hvad han sagde og gjorde, fortæller om ham som den, der på engang i sit levnedsløbs fuldbyrdelse udfører Guds gerning og menneskets mod-

tagelse af Guds gerning, som på engang både er ordet fra Gud, der kvalificerer øjeblikket og fordrer afgørelse, og menneskets afgørelse for Guds ord, altså en forkyndelse af midleren mellem Gud og mennesker, forsoneren, stedfortræderen Åbenbart betyder det en forskel, om man i den Jesus, de [sc. evangelierne] fortæller om, ser *bæren* af Guds ord, hvis korsfæstelse blot radikalt stiller spørgsmålet om hans legitimation som Guds sendebud, eller om man i ham ser den, som *er* Guds ord, og hvis korsfæstelse ikke blot *paradoxt legitimerer* det budskab, han forkynder, men *er Guds forligelse* af verden med sig selv” (1968, 16). “Det er altså selve evangelierne og den urkristelige forkyndelses indhold, deres hvad, *at forkynderen bliver den, der forkyndes*. Således er Jesus Messias” (1968, 17).

Med denne forståelse af Jesu messianitet rykker selve Jesu levnedsløb i centrum. “Det, der fortælles i evangelierne om Jesus, er *forkyndt* Messias-historie. Det er et messiansk levnedsløb, der her tegnes for læseren. Messianiteten er netop dette levnedsløb, eller – for at udtrykke det på en anden måde – Guds eskatologiske gerning er for evangelisterne dette levnedsløb. Det messianske er ikke en særlig metafysisk kvalitet og ikke en overmenneskelig bevidsthed hos det menneske, der her tales om. Det messianske er overhovedet ikke noget ovenover eller ved siden af, men det er *selve dette levnedsløb i dets fuldbyrdelse*” (1960, 50).

Er Jesu levnedsløb således det, der udgør hans messianitet, er det klart, at det må få vidtrækkende konsekvenser. For så er Jesu vandring eller liv ikke den tilfældige ramme om en række optrin og ord, hvori Jesu forkyndelse kommer til udtryk, men rammen selv, levnedsløbet, bliver det primære, det hvorudfra enkeltperikoperne skal forstås. “Der er ikke et eneste logion i evangelierne, – hedder det – som ikke af urmenigheden er forstået som Messias-ord, d.v.s. som ord af den Jesus, som var Messias ved efter Guds vilje at gennemføre det messianske levnedsløb, hvorom evangelisterne troende beretter” (1960, 49). Horstmann foreslår selv i denne sammenhæng noget, som han kalder “messianologisk exegese” (1960, 50), og som skal være en eksegesi, der respekterer “evangelierne som det, de vil være, nemlig skrifter, der forkynder Jesus som Messias ved at fortælle hans levnedsløb” (1968, 19).

Konklusionen af Horstmanns opfattelse af problematikken omkring den historiske Jesus lyder i god overensstemmelse med det hidtil refererede: “Problemet, hvordan forkynderen blev den forkyndte, er som opgave for den theologiske kritik et skinproblem, fordi det, at han bliver det, fra begyndelsen er medindeholdt i evangelisternes fremstilling af Jesu levnedsløb, der igen er identisk med deres forkyndelse, eller fordi det er selve det, at han bliver det, de forkynder. ...

Han er ikke en historisk størrelse i profan forstand, hvorom evangelisterne siger noget eskatologisk, men han er selv som historisk størrelse en eskatologisk tegning af evangelisterne. Han kan ikke rykkes ud af den sammenhæng, hvori evangelisterne ser ham, fordi han kun er til i denne sammenhæng, ja, selv er sammenhængen” (1968, 17). For at oversætte det til Bultmanns egen terminologi: “Hans *Dass* er hans *Was*” (1968, 19, jf. 1962, 26: “Det afgørende er, at frelseshistorien og det eskatologiske nu falder sammen. Det er ikke frelseshistoriens *Was*, der er afgørende, heller ikke det eskatologiske *nus Dass*. Det afgørende er, at *das Was* er paradox identisk med *das Dass*. Kort og godt: *Was ist Dass*”).

Horstmanns synspunkter, som de her er gengivet, hænger naturligvis også sammen med hans opfattelse af begreber som apostel og *kanon*; men dette må i denne forbindelse være nok. Blot skal det lige siges, at det så meget omtalte levnedsløb ikke blot er en teoretisk størrelse i Horstmanns kritiske arbejde. Han har selv forsøgt at tegne dets konturer, både hvad angår de synoptiske evangelier og Johannesevangeliet (se hhv 1959, 19-23 og 1968, 38-58).

Det i denne sammenhæng afgørende må være Horstmanns indvending mod Bultmann og med ham dem, der følger i hans spor. Den går ud på, at den eksistentialt interpretations forudsætninger bevirker, “at den, når den anvendes på evangelierne, nødvendigvis kommer til at betyde en projektion af det, der efter sit væsen ikke kan være en mulighed for selvforståelse, nemlig det absurde, den hellige historie, ned i det almenhistoriskes plan” (1968, 19). Om den korsfæstede Jesus gælder det: “Han kan ikke gøres til genstand for en existentiell interpretation, for som det absurde er han ingen mulighed for menneskelig selvforståelse. Stedfortrædende existens er absurd. ... Den existentielle interpretation udgår axiomatisk fra existensfilosofiens forståelse af, hvad det er at være menneske, at det er stående i afgørelsen selv at gribe sin egentlighed. Men kun ved at blive sprængt i mødet med sin grænse kan den existentielle interpretation give plads for det kristelige i streng forstand, der tilintetgør selvet og siger, at “Jesus Kristus er mit liv.” At en andens liv ikke giver mig muligheden for at afgøre mig og i afgørelsen gribe min egentlighed, men at denne anden – idet jeg selv derved bliver til intet – er min afgørelse, dette kan ikke siges inden for den ramme, som den existentielle interpretation afstikker – men det er netop dette, som evangelisterne siger” (1968, 20).

Det spørgsmålstegn, som Horstmann således sætter ved historikerens historiske Jesus, og som altså både har systematiske og eksegetiske implikationer, lader sig ikke uden videre fjerne igen. Det lykkes ham – så vidt jeg kan skønne – at afsløre en forståelse af Jesu messia-

nitet, der lader den bestå deri, at hans forkyndelse stiller mennesket i den absolutte afgørelses situation, som "existentialistisk metafysik" og som en identifikation af ham med hans "natur" i stedet for med hans "velgerninger" (1968, 19). Det lykkes tillige Horstmann at underbygge dette spørgsmålstegn med en tekstforståelse, der forekommer at ligge i forlængelse af den historisk-kritiske metode som en radikaliserende videreførelse af den formhistoriske eksegese.

Man kan dog spørge, om det *både* er teologisk illegitimt *og* *tillige* historisk-kritisk umuligt at trænge bag om apostlenes troende vidnesbyrd.³ Mens det første med Horstmanns opfattelse af Jesu messianitet må være rigtigt, er det sidste ikke på forhånd indlysende. Ganske vist søger man så at forstå evangeliernes beretning på en anden måde, end det var tilsigtet af evangelisterne. Det er dog ikke helt lige til at indse, at det, at evangeliernes indhold er evangelisternes troende vidnesbyrd om Jesus som den, der er Messias ved sit levnedsløb, apriori umuliggør historisk erkendelse med hensyn til denne skikkelse. Selv om vi alene har beretningerne via apostlenes troende forkyndelse, er deres troende forkyndelses genstand dog den Jesus af Nazaret, der gik omkring i Galilæas og Judæas egne omkring år 30. Det er svært at frigøre sig fra det indtryk, at Horstmann også i sit "professorhistoriske" arbejde lader sig bestemme af en dogmatisk forudsætning, den nemlig at kritikken i sit arbejde med disse forkyndelsestekster nødvendigvis, hvis den er konsekvent kritisk, må opløse det hele til at være absurd – på nær det, der er indeholdt i Tacitus' notits (som vel i øvrigt ikke er alverden værd i professorhistoriens sammenhæng). Selv om det også kun er slagger, kan det ikke på forhånd udelukkes, at der kan findes noget.

Det kommer hos Horstmann ikke til sin ret, at det vidnesbyrd om Jesu levnedsløb som Messias' levnedsløb, også selv om dette vidnesbyrd har troen som sit udgangspunkt, må have knyttet til ved den faktiske historie. Selv om det måske kan siges, at denne historie først er Messias' historie i vidnesbyrdets tolkning, kan dette ikke betyde, at enhver tale om dette levnedsløb uden denne tolkning er udelukket. Apostlenes tro på Jesus som Kristus, som vi finder den bevidnet i den nytestamentlige kanon, har sin grund og sin kilde i erfaringen af den opstandne. Det hindrer imidlertid ikke, at dens indhold må være den historiske person, Jesus af Nazarets optræden og forkyndelse. At apostlenes tro opstod af døde, idet de som vidner om den opstandne fik den skænket af Gud, udelukker ikke enhver tale om kontinuitet,

3. Jeg har tidligere taget kritisk stilling til Horstmanns opfattelse af problematikken omkring den historiske Jesus i 'Den evangeliske fortælling og præstens prædiken', *Fønix* 1 (1976-1977) s. 181-199, især s. 192-195.

så sandt som enhver tale om opstandelse fra de døde, der ikke vil vide af nogen kontinuitet i denne opstandelse, er meningsløs. Horstmann understreger, at i Jesus blev Gud menneske, så stærkt, at det sker på bekostning af det modsatte udsagn, nemlig at det var i et menneske, en historisk skikkelse, Gud åbenbarede sig. Evangelisternes tegning af Jesus og hans levned er foretaget med udgangspunkt i opstandelsestroen, ja, har intet liv, uden at dette udgangspunkt fastholdes. Men det kan ikke betyde, at denne tegning ikke alligevel henter væsentlige dele af sit indhold i Jesu historiske fremtræden.

Horstmanns holdning til spørgsmålet om den historiske Jesus er en videreførelse af Søren Kierkegaards paradokskristologi og støder følgelig ind i de samme vanskeligheder. Hvor man kan undre sig over, at Kierkegaard ikke lod sig distrahere af den historisk-kritiske bibelforskning, som ellers var i kraftig fremmarch på hans tid,⁴ dér må man tilsvarende undrende konstatere, at den omfattende viden om Det Nye Testaments og derunder evangeliernes tilblivelse som historisk betingede dokumenter ikke får lov til at spille nogen afgørende rolle i Horstmanns teologiske univers.

4. Jf. min 'Kierkegaard and Eighteenth- and Nineteenth-Century Biblical Scholarship: A Case of Incongruity', i John Stewart (ed.), *Kierkegaard and the Bible*. Tome II: *New Testament* (Aldershot: Ashgate Publishing Ltd) under trykning.

Litteratur

Mogens Müller

The Expression 'Son of Man' and the Development of Christology. A History of Interpretation. London – Oakville: Equinox 2008, XV + 518 s. (indb.).

Af danske eksegeter, der formår at skrive forskningshistorie, er der frem for alt grund til at nævne Mogens Müller (MM). Det har han dokumenteret nu igen ved bogen *The Expression 'Son of Man' and the Development of Christology* med undertitlen *A History of Interpretation*. Der er tale om en forskningshistorie, der strækker sig fra kirkens første tid frem til i dag, idet der dog tages forholdsvis lange skridt i hovedparten af denne periode. Skridtene bliver så naturligt nok kortere, efterhånden som vi kommer frem til vor tid. Litteraturlisten viser, at en hærskares mangfoldighed af forfattere er omtalt. Og så omfatter listen dog langt fra alle udgivelser. I en række ganske omfattende noter er nemlig anført et meget stort antal bøger og artikler, der ikke indgår i litteraturlisten. Man møder også navne på danske bidragydere, der i hvert fald for anmelderen var ukendte.

MM har inddelt sin fremstilling i 18 kapitler. Inddelingen er overordnet kronologisk bestemt, men når det gælder perioden fra midten af det 18. årh., kommer desuden ønsket om en vis systematisering til at spille en væsentlig rolle. Det afspejles i kapiteloverskrifterne, som er: 1) Early Church, 2) The Son of Man in Gnosticism, 3) Nicene and Post-Nicene Fathers, 4) The Son of Man in Medieval Exegesis, 5) Reformation, Orthodoxy, Counter-Reformation, and Pietism, 6) Enlightenment, Rationalism, and Idealism, 7) Son of Man and the Life of Jesus Project, 8) The Emergence of a Specific Apocalyptic Son of Man Concept, 9) The First Aramaic Stage in the Son of Man Research, 10) The Eschatological Interpretation, 11) Mostly Backwater, 12) The History of Religions School, 13) Interlude, 14) Continuations, 15) The Second Aramaic Stage, 16) Exit the Apocalyptic Son of Man?, 17) Son of Man as a Product of the Gospel Tradition. Kapitlet Conclusion (18) afslutter værket.

Det er velkendt, at der er gjort mange forskellige forståelser af udtrykket Menneskesøn gældende (allerede Augustin kunne opregne mange), men at forståelserne har været så mange, så nuancerede og for nogles vedkommende så indbyrdes uforenelige, som det dokumenteres af MM, kan alligevel godt overraske. Det spørgsmål er da også flere gange blevet rejst, om problemet er uløseligt.

Det er umuligt i en anmeldelse at opregne de mange positioner. Blot følgende. Forskningshistorien viser tydeligt, at det ikke er sådan, at forskellige forståelser af ordet afløser hinanden – at de så at sige har hver deres tid. Derimod er der et sæt af opfattelser, der i lange perioder gør sig gældende med vekslende indbyrdes styrkeforhold. Nok falder der opfattelser fra, men nye kan have vanskeligt ved at trænge igennem. Med 'the first Aramaic stage'

varsledes der således noget nyt, men det blev hurtigt nærmest kvalt. Men senere i 'the second stage' blev synspunktet gjort gældende med en sådan styrke, at det afgørende kom til præge diskussionen om forståelsen af udtrykket Menneskesøn.

Til yderpositionerne hører den opfattelse, at udtrykket Menneskesøn var en betegnelse for Jesu menneskelige natur, og heroverfor stod den forståelse, at betegnelsen omvendt accentuerede hans guddommelige natur. Den førstnævnte forståelse var den fremherskende i de første adskillige århundreder, men er også gjort gældende af mange fra en senere tid – herhjemme af bl.a. N.F.S. Grundtvig. Den opfattelse, at udtrykket Menneskesøn må forstås i lyset af Dan 7,13 og andre apokalyptiske tekster (især 1 En 37-71 og 4 Ezra 13), bryder for alvor frem i løbet af det 19. årh., selv om der har været tilløb tidligere. Da den religionshistoriske tilgang gjorde sin entre, åbnede der sig nye forståelsesmuligheder. I sidste halvdel af det 19. årh. kom de første tilkendegivelser af, at ordet Menneskesøn skal forstås ud fra aramaisk, nemlig ud fra udtrykket (א)מִן רֵב, og blot betyder 'man'. Senere blev det synspunkt fremført med større vægt og virkning. Radikaliteten i dette nybrud fremgår af, at en antagelse af denne forståelse indebærer, at stor set alle andre opfattelser må opgives, dvs. alle de tolkninger, der forudsætter, at betegnelsen Menneskesøn rummer en betydning i sig selv. Om det kommer dertil, må fremgå af den forskningshistorie, der endnu ikke – men måske snart – kan skrives færdig.

Det er et vigtigt anliggende for MM at vise, at der er en nøje sammenhæng mellem kristologien og forståelsen af udtrykket Menneskesøn. Det kan vel næppe være anderledes, når udtrykket ofte forekommer i evangelierne og er forstået som en af de messianske titler. Der er dog også andre forhold, der har spillet ind – herunder nye fortolkningsmetoder. Fremkomsten af den religionshistoriske og senere af den redaktionshistoriske tilgang er typiske eksempler herpå, og erkendelsen af, at der må sondres mellem den historiske Jesus og den forkyndte Kristus har også været af væsentlig betydning. Det samme har filologiske undersøgelser – ikke mindst det tidligere nævnte synspunkt, at der bag ordet Menneskesøn ligger et aramaisk udtryk, der betydningsmæssigt svarer til et pronomen.

Delbert Royce Burkett udgav for 10 år siden bogen *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*. MM fremfører den kritik af den, at den i høj grad blot er en katalogisering af synspunkter. Selv om MM lægger vægt på at gøre rede for samspillet mellem forståelsen af begrebet Menneskesøn og kristologien, kan han måske blive udsat for en lignende indvending. Nogle ville nok foretrække lidt færre navne og en fyldigere omtale af de mest fremtrædende repræsentanter for de forskellige forståelsestyper.

Den, der har fornøjelse af at finde trykfejl i (andres) bøger, skal ikke vente sig meget af frydes over af den art i den foreliggende bog. Lidt er der dog at hente, f.eks. hvis man går så vidt som til at se på accentueringen af ordene

de steder, hvor der forekommer græsk. Et par andre unøjagtigheder skal nævnes. Det skal nok ikke hedde 'the idea of the Son of man idea' (s. 275), og det skal ikke hedde Gretchensfrage, men Gretchenfrage (s. 291). Titlen på Mowinkels bog er ikke *Hans som kommer* (s. 276). S. 342 skal det være Menschengestalt, og mon ikke s. 273 skulle have været med i registeret s. 499, hvor der er en opregning af de sider, hvor Dan 7,13 er nævnt?

På spørgsmålet, om det er en spændende bog, vil meningene utvivlsomt dele sig. Forskningshistoriske fremstillinger er normalt ikke just medrivende. Men det er indiskutabelt, at bogen er særdeles informativ. Det er godt, at MM har gjort sin akkumulerede viden om Menneskesønsforskningen tilgængelig for alle.

Helge Kjær Nielsen

Hans-Friedrich Weiss

Frühes Christentum und Gnosis. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie. WUNT 225. Tübingen: Mohr Siebeck 2008. IX + 587 s. € 149 (indb.).

Hans-Friedrich Weiss, fra 1972-94 professor i NT i Rostock, blev 1997 æresdoktor i København. I denne bog vil han besvare det stærkt omdiskuterede spørgsmål om, hvordan man skal forstå forholdet mellem den tidlige kristendom og 'gnosis' eller gnosticisismen. Weiss ønsker især at overvinde alternativet førkristelig-efterkristelig. For såvel forestillingen om en relativt udviklet gnosticisme som en af forudsætningerne for nytestamentlig teologi som forestillingen om gnosticisismen som et produkt af en ensidig fortolkning af NT er utilfredsstillende. Således konstaterer Weiss i et indledende kapitel om spørgsmålet i forskningen i dag, at den tidligt-kristne gnosis ifølge hans opfattelse ikke blot er opstået som et 'kristent' kætteri eller en sekt, men ud fra en bestemt grundide fremstod som en selvstændig størrelse i forhold til den tidlige kristendom, idet den under sit indtog i denne – sekundært – tilpassede den kristne grundide til sin egen.

Kap. 2 (s. 13-59) gælder urkristendommen og 'gnosis' inden for rammerne af den senantikke religionshistorie, derunder som fænomener af den senantikke 'synkretisme'. En ekskurs er viet "slippery words" som 'gnosis', 'gnosticisme' og 'gnostiker' som selvbetegnelse, idet jo selve terminologien er omstridt. Weiss når her bl.a. ud fra 1 Tim 6,20 til, at det giver god mening at bruge betegnelsen 'gnosis' om den religiøse formation, der gør sig gældende i det 2. årh.

Kap. 3 (s. 61-206) udgøres af en udførlig drøftelse af problemet om en før-kristen 'gnosis'. Den former sig som en gennemgang af kilderne: NT, de anti-gnostiske fædre (ikke mindst Irenæus, Hippolyt og Epifanius), de gnostiske originalskrifter (især biblioteket fra Nag Hammadi) samt de hermetiske og mandæiske skrifter. En længere ekskurs gælder Simon Mager. Weiss mener at kunne konkludere, at kan en førkristen 'gnosis' ikke sandsynliggøres, er det til gengæld muligt at tale om en ikke-kristen 'gnosis', som frem-

kom ved siden af den tidlige kristendom og tidligt interagerede med den, dvs., at der var et dynamisk vekselforhold, som bliver synligt allerede i Pastoralbrevene.

Kap. 4 (s. 207-485) består af en minutiøs analyse af receptionen af NT i den tidligt-kristne 'gnosis' i det 2. årh., opdelt i de synoptiske evangelier, Johannesevangeliet og Paulus. Ifølge Weiss giver kilderne, både de kætterbekæmpende kirkefædre og Nag Hammadi-skrifterne, belæg for at forstå denne reception som en kamp mellem en kirkelig skriftudlægning og en gnostisk. Den store – og afgørende – forskel, som allerede Irenæus klart giver udtryk for, ligger i de forudsætninger, hvormed de to parter går til NT, nemlig om det er den gnostiske grundmyte eller den kirkelige 'sandhedens regel' (jf. Weiss' bidrag om dette emne i festskriftet *Kanon* til mig fra 2006; det optræder ikke i bogens bibliografi). For i ingen af tilfældene forholder fortolkningen sig umiddelbart til teksten. Men hvor 'sandhedens regel' udspringer af NT's kristendom, har den gnostiske myte sine rødder et andet sted. Selv om den gnostiske fortolkning grundlæggende sker i udvalgt og gennem tilpasning af den nytestamentlige teksts oprindelige mening til et fremmed system, er det på den anden side sådan, at en række steder, ikke mindst hos Paulus (især i 1 Kor., Ef. og Kol.) og i Johannesevangeliet udviser en åbenhed over for en gnostisk tolkning, en "Gnosis-Nähe".

I det afsluttende 5. kap. (s. 487-528) kan Weiss gøre regnskabet op. Den gnostiske tolkning udfolder ikke et betydningspotentiale i NT, men kommer til læsningen med en færdig gnostisk myte, som den så genfinder i NT gennem en tilpasning af betydningen af den nytestamentlige ordlyd. Med andre ord: Gnostikerne fandt, hvad de ville finde, ud fra deres egen 'kanon'.

Det er en omhyggelig undersøgelse, Weiss her har ført til ende. Gentagelser er ikke helt undgået, tryk- og andre fejl heller ikke ganske. Men det ændrer ikke på hovedindtrykket af, at vi med dette værk har fået en særdeles vægtig argumentation for, at 'gnosis' var et angreb udefra, ikke en indre (fejl)udvikling.

Mogens Müller

Ismo Dunderberg

Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus. New York: Columbia University Press 2008. 336 s. \$ 50. £ 29,50.

Ismo Dunderbergs nye bog er et friskt pust i gnosticisme-debatten, og den viser tydeligt, at man i forskningen nu for alvor har taget kritikken af begrebet "gnosticisme" til efterretning. Allerede med titlen på sin bog fastslår Dunderberg, at forskningen i valentinianismen nu er kommet *Beyond Gnosticism*. Ikke nok med at Dunderberg tilslutter sig den nuværende konsensus om at opgive skellet mellem ortodoksi og kætteri, han anlægger også en anderledes vinkel på de valentinianske tekster, end den forskning hidtil har været vant til.

Det afgørende spørgsmål for Dunderberg er, med hvilket formål "Valentinus' skole" udviklede så kompleks en mytologi, som vi er vidne til i tekster som fx *Sandhedens Evangelium* fra Nag Hammadi-biblioteket. Hvordan brugte valentinianerne myterne? For som han slår fast, kan myterne umuligt kun have været anvendt spekulativt, de må samtidig have tjent et praktisk formål.

Der er i forskningen bred enighed om, at de valentinianske myter har været tæt knyttet til en rituel praksis, men Dunderberg argumenterer nu for, at det rituelle aspekt ikke nødvendigvis har været det eneste praktiske formål med "mytemageriet". Det er for ham nærliggende at forestille sig, at de valentinianske lærere har anvendt den kosmogoniske myte til at forklare den verden, vi lever i, og i forlængelse heraf til at retfærdiggøre den livsstil, de anbefalede deres disciple. Det vil sige, at myterne blev brugt til at skabe grundlag for en livsstil med bestemte moralske implikationer. Dunderberg anlægger hermed en "pragmatisk" synsvinkel på den valentinianske skoles tekster, der binder dem tættere sammen med det intellektuelle og sociale miljø, hvori de blev til: senantikens filosofiske skoler fx Justin Martyrs skole i Rom. I de filosofiske skoler gik teoretisk overvejelse hånd i hånd med moralsk instruktion, og denne indsigt er altafgørende for Dunderbergs nye læsning af myterne: at se et væsentligt sammenspil mellem mytisk diskurs og moralsk praksis. Ved at fokusere på hvordan myten giver nøglen til en social/moralsk praksis, vil Dunderberg nu for alvor føre teksterne *Beyond Gnosticism*, og som undertitlen på bogen viser, så ser Dunderberg også helst, at vi taler om "The School of Valentinus". Således ønsker han at sætte fokus på teksterne som filosofiske skoletekster, i stedet for kun at anse dem som udtryk for en kirkes teologi.

Dunderbergs læsninger af de valentinianske tekster adskiller sig således fra den mere traditionelle tilgang, som han betegner "the intellectualist-doctrinal mode of explanation". Den kendetegnes ved primært at interessere sig for teksternes *teologi* og for hvad myterne fortæller. Dunderberg interesserer sig derimod for, *hvordan* myten fungerer i en given kontekst.

Dunderbergs pointe lyder nu, at de valentinianske forfattere var inspirerede af hellenistisk – især stoisk – moralfilosofi, og at de med deres mytemageri deltog i diskussionen om opfattelsen af "irrationelle" følelser som en sygdom, der skal helbredes. Dunderberg mener, det er sandsynligt, at de valentinianske lærere har tilbudt deres elever helbredelse for uønskede følelser gennem troen på Kristus, og at skolen således kunne konkurrere med andre filosofiske skoler, der netop kunne tilbyde eleverne et konkret resultat af deres anstrengelser.

"*Beyond Gnosticism*" kan absolut anbefales, ikke som en introduktion til valentiniansk kristendom, hvilket tilsyneladende heller ikke har været meningen, men som et friskt og inspirerende bud på, hvordan vi kan forstå de

yderst spekulative og mytologiske valentinianske tekster i en social-politisk og filosofisk kontekst.

Tilde Bak Halvgaard

Ian Young, Robert Rezetko & Martin Ehrensvärd

Linguistic Dating of Biblical Texts 1-2. London-Oakville: Equinox 2008. 361 + 379 s. Bind 1 (paperback): £ 18. \$ 35; bind 1-2 (hardback): £ 90. \$ 175.

Pointen i denne bog kan refereres kort og præcist (hvilket i sig selv er en kvalitet ved en bog på over 700 sider): De sproglige forskelle som gør sig gældende mellem Det Gamle Testaments hebraiske skrifter, repræsenterer ikke trin i en énstrengt, lineær kronologisk udvikling. Og relativ datering af skrifterne i forhold til hinanden ud fra deres placering på en konstrueret skala fra "arkaisk" over "klassisk" til "sent" bibelsk hebraisk er derfor ikke mulig.

Der er uanfægtet enighed om at sproget i bl.a. skrifter som Ezra og Nehemias har nogle særtræk i forhold til "det nationale epos" fra 1 Mos til 2 Kong. Da de skildrer den eftereksilske tid, var det nærliggende at betegne denne sprogform som "sent bibelsk hebraisk", hvilket i sig selv er en relativt harmløs nomenklatur, men unægteligt gør den slutning nærliggende at skrifter der er affattet på ikke-"sent bibelsk hebraisk", så må være tidlige, dvs. føreksilske. At dette kan tænkes at være tilfældet, nærer denne bogs forfattere for så vidt ikke noget ønske om at bestride. Hvad de derimod vil bestride, er at noget sådant skulle kunne eftervises på sprogvidenskabeligt grundlag: De ønsker ikke at sendatere tekster eller overhovedet at tage stilling til gammeltestamentlige beretningers historicitet, men helt at afvise at sen eller tidlig datering kan ske ud fra sproglige særtræk. De forskellige sprogformer der rummes i GT, må ud fra de foreliggende data snarere forklares som kronologisk sameksisterende dialekter, sociolekter eller stiltræk.

Værkets bd. 1 har form som en lærebog der i korthed introducerer hovedpositioner i forskningsfeltets historie og minutiøst gennemgår de særlige problemstillinger og tekstkorpora som indgår i feltet, herunder inskriptionsmateriale, Mishna-hebraisk, Qumran-hebraisk, aramaisk, brugen af låneord fra egyptisk, akkadisk, græsk og især persisk, såvel som tekstkritikkens rolle for spørgsmålet. Kapitel for kapitel påvises det med en imponerende klarhed at vi ikke har grundlag for at mene andet, end at det var fuldt ud muligt for skrivere i én og samme periode at benytte sig af det hebraiske vi finder i hhv. Samuelsbøgerne, Ezra-Nehemias og Sekthåndbogen. Og den velskrevne fremstilling gør at en evt. mindre befaren læser undervejs samtidig vil få listet den nødvendige basisviden om det hebraiske sprogs historie med tilgrænsende discipliner indenbords – og det i den mest up-to-date version der foreligger. Dette bind sælges separat i paperback til en overkommelig pris.

Bd. 2 som indgår i hardback-versionen, rummer: En gennemgang af forskningens forsøg på datering af de enkelte gammeltestamentlige skrifter.

En godt 50 sider lang syntetisering af afhandlingens påstand, at "tidligt" (hhv. "klassisk") og "sent" bibelsk hebraisk bedst forstås som sameksisterende litterære sprogformer. En række enkeltstudier af sproglige fænomeners distribution over det bibelske og øvrige relevante tekstmateriale. En oversigt i tabelform (endnu godt 50 sider) over den hidtidige forsknings bud på hvilke sproglige fænomener der karakteriserer "sen" sprogbrug. Samt den mest udførlige bibliografi på området (en mindre bog i sig selv), og udførlige registre til begge bind.

Det er et imponerende og i mine øjne overbevisende stykke arbejde – og i kraft af tesens brud med en århundredlang konsensus er det derfor faktisk en decideret epokegørende bog. Min eneste anke går sådan set på udenværkerne: Det er fint at værket er arrangeret således at første del kan sælges for sig til studentervenlig pris – men hvordan pokker skal studenter (og læsere på småt bemidlede biblioteker som lader sig friste af den billige løsning) kunne bruge henvisninger af typen "(Eskhult 1990: 14)" til noget, når bibliografien står i bind 2?

Søren Holst

Hans-Richard Reuter

Botschaft und Ordnung. Beiträge zur Kirchentheorie. Öffentliche Theologie 22. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009. 224 s. € 48.

I år er der gået 75 år siden tilblivelsen af Barmenerklæringen og 50 år siden oprettelsen af Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft i Heidelberg. Disse jubilæer er den dobbelte anledning til Hans-Richard Reuters udgivelse af 7 afhandlinger fra årene 1994-2006. Reuter, der nu er etikprofessor i Münster, har i denne periode især beskæftiget sig med etik, ret og kirkeret. Disse temaer klinger med, når han i den nye bog introducerer sin "kirketeori".

Nogle af kapitlerne er oprindelig bestillingsarbejder, der belyser et bestemt aktuelt spørgsmål typisk som forberedelse til kirkeordningsreformer. Men Reuter ser det principielle i det konkrete, og bogens kapitler kan derfor alle læses – og anbefales – som bidrag til videreførelsen af reformatorisk ekklesiologi og embedsteologi i dag. De ligger i deres emnevalg så tæt op ad hinanden, at de samlet fungerer som indkredsning af temaet. Men de kan også stå alene som korte undersøgelser, der præciserer enkeltaspekter. En styrke ved bogen er de udmærkede begrebsafklaringer undervejs. De rykker ikke i sig selv alverden. Men da behovet for god teologi på det område, som bogen behandler, er lige så nærliggende som faren for misforståelser, er omhu i begrebsbrugen særlig påkrævet.

Med afsæt i sin egen tolkning af den tyske kirkeretslitteratur og det syn på forholdet mellem kirkens "Botschaft" og dens "Ordnung", der slås an i Barmenerklæringen, ser Reuter kirketeoriens hovedopgave som det at komme til rette netop med kirkens dobbelte identitet som trosindhold og som histo-

risk og empirisk realitet uden at overse, at der er forskel på at betragte kirken som Guds og som menneskers værk.

Reuters særlige greb, der præsenteres i første kapitel, hviler på en rehabilitering af Albrecht Ritschls tænkning om kirke og kirkeret. Reuter hæfter sig ved, at Ritschl ud fra en schleiermachersk skelnen mellem kristendom som noget, der har med menneskets afhængighed af Gud at gøre, og det kristne liv individuelt og kollektivt som aktivitet ("Selbsttätigkeit") udvikler et kirkebegreb i tre dimensioner. Ritschl anskuer kirken religiøst/dogmatisk, politisk/religt samt, i en formidling mellem de to, etisk. Kirken må således, hævder Reuter, ses som et tros-, handlings- og retsfællesskab, og kirketeorien må for at kunne håndtere denne perspektivpluralisme selv være tværfaglig. Ekklesiologi og embedsteologi i dogmatisk regi må suppleres med social- og retsvidenskab.

Bogens resterende 6 kapitler tager temaer op, der alle i nogen grad, skønt ikke lige stærkt kalder på denne tværdisciplinæritet. Emnerne er *communio* over for *congregatio*, kirkens opgaver i det moderne samfund, menighedsbegrebet, kirkemedlemskab, embedet evangelisk forstået og tjeneste mellem teologi og ret.

Det er svært at være uenig med Reuter i, at en kirketeori må have meto- disk bredde. Det interessante er, hvordan han i praksis indfrier sin tese ved at lade dogmatiske, socialvidenskabelige og retsvidenskabelige tankegange supplere hinanden. Lad os som eksempel nøjes med kapitel 6 om præstebilledet i kirkeordningen, skrevet til Den Evangeliske Kirke i Hessen-Nassau i 2004. Her giver Reuter tre diagnoser af den evangeliske præst i dag. Først en relevant og plausibel kirke- og professionssociologisk analyse af det nutidige vilkår for præstens arbejde under stikord som bl.a. tab af offentlighed og nøglefunktion for repræsentationen af religion og kristendom. Derpå en dogmatisk udredning af det teologiske grundlag for embedet, et godt bud på en moderne evangelisk embedsteologi. Endelig i det mest kontekstuelte bundne af de tre afsnit en redegørelse for, hvad den kirkeretlige regulering af embedet bør omfatte, herunder en sammenligning af en række landskirkers lovgivning. Det hele munder ud i et konkret forslag til revision af kirkeordningen, der trækker på indsigter fra hver af de tre diagnoser. For så vidt er opgaven løst. Men for indfrielsen og diskussionen af påstanden om kirketeori som en særlig (tværdisciplinær) erkendelsesform forekommer det ikke at være fuldt dækkende. De tre tilgange fremlægges tindrende klart i deres forskellighed, men samspillet mellem dem og de nye erkendelser, det kan føre til, udfoldes ikke i samme grad. På dette punkt fortjener kirketeorien videre udvikling.

Kirsten Busch Nielsen

Hans Raun Iversen

Grundtvig, Folkekirke og Mission. Praktisk teologiske vekselvirkninger. København: Forlaget Anis. 568 s. Kr. 348.

Det er i flere henseender en stor bog, Hans Raun Iversen har fået udgivet i forbindelse med sin 60 års fødselsdag. 568 sider fylder godt på reolen, og bogen spænder med sine 26 artikler over et stort tidsrum som kandidatstipendiat i Missionsteologi på Aarhus Universitet i 1977 til ansættelsen i dag som lektor i Praktisk Teologi på Københavns Universitet. Også på den indholdsmæssige side er bogen stort anlagt. Den er et praktisk teologisk studium af de tre emner: Grundtvig, folkekirke og mission. Hvert af disse emner er så omfattende, at de hver for sig kan fylde et helt arbejdsliv som teologisk forsker og underviser. Men ikke hos Hans Raun Iversen. Han forsøger med et stort engagement og en misundelsesværdig teologisk ihærdighed at sammentænke de tre områder, så de hænger sammen og danner en treenhed holdt sammen af både Grundtvigs og sit eget inkarnatoriske kristendomssyn båret frem af en stærk teologi om Helligånden. Interessen samler sig omkring den konkrete og levede kristendom, der bæres og holdes i live af mennesker i tid og rum. Teologien – og især den praktiske teologi – er en fortsat kritisk refleksion over en allerede etableret kristen praksis i kirke og samfund til gavn for teologien selv, men især for den levede og dermed levende kristen tro. Det er karakteristisk for Hans Raun Iversen, at han ser sammenhænge og vekselvirkninger mellem kirke og universitet, teologi og samfund, teori og praksis, hvor andre ser modsætninger eller arbejdsdeling. Det giver hans teologi karakter af at være en formidlingsteologi, der har noget at sige til tiden og ind i tiden. Der er højt til loftet og langt til verdenshjørnerne i den form for dansk kontekstuel teologi, der forhindrer, at Grundtvig lukker sig om sig selv i gold nationalisme, folkekirken i isoleret selvoptagethed eller mission i falsk fromhed.

Den røde tråd i bogen, der forhindrer, at artiklerne falder fra hinanden eller sritter i for mange retninger, er den bagvedliggende helligåndsteologi, der henter megen inspiration fra både Johannes og Anna Marie Aagaards missionsteologi. Helligånden sendt til verden gælder alle mennesker alle steder altid. Det giver Hans Raun Iversens teologi et anti-autoritært træk, der måske svarer meget godt til hans personlighed eller studenterpolitiske baggrund i den århusianske fagkritik. Han foretrækker folkeligheden frem for eliten, det almindelige frem for det specielle og menigheden frem for en særlig præstestand.

Det må også være det anti-autoritære træk, der vakte Hans Raun Iversens nysgerrighed og interesse for Kaj Munk. I artiklen om Vedersø-præsten som teolog og præst formår han at lukke folke- og modstandshelten op, så man kommer bag om Kaj Munks facade og eftermæle til hans inkarnatoriske teologi, der kommer fra nedenunder med "polemisk front mod den etablerede dogmatik, som alt for let siger alt for meget, som ikke siger noget som helst alli-

gevel” (s. 320). Om Hans Raun Iversen her spejler sig i Kaj Munk, skal jeg lade være usagt, men ikke desto mindre fornemmer man et vist teologisk slægtskab mellem Kaj Munk og Hans Raun Iversen, når sidstnævnte betoner, at det, som Kaj Munk ville som teolog og præst, var at være medarbejder på Helligåndens projekt.

Til dette projekt hører for Hans Raun Iversen at gennemtænke og formulere en ny teologisk praksis for mission, diakoni og undervisning. I en artikel fra 1991 om kirkens mission i Tanzania refererer han derfor til de nødvendige erfaringer, som missionærerne gør sig som medarbejdere i den lutherske kirke. Han refererer specifikt til en artikel udarbejdet af Ida Kongsbak, der var teolog og underviser i kirken udsendt af Det danske Missionselskab. Efter at have orienteret om udfordringerne i arbejdet henviser Ida Kongsbak til Kaj Munks prædikensamling *Ved Babels floder* som en kilde til trøst og opmuntring, når det hedder: “At vidne om Gud det vil først og fremmest sige at leve sådan at livet bliver dyrebart for andre og det gode i dem styrkes.” De ord var en kilde til opmuntring for Ida Kongsbak. De kan også stå som en overskrift for det stort anlagte praktiske teologiske projekt, Hans Raun Iversen bruger al sin tid på. Derfor tillykke med det hele.

Peter Lodberg

Mads Peter Karlsen

Pastoralmagt – om velfærdssamfundets kristne arv. København: Forlaget Anis 2008. 168 s. Kr.189.

Den franske idéhistoriker Michel Foucault har i stigende grad vundet indpas i teologiske forskningsområder. Ikke mindst hans begreb om pastoralmagt har påkaldt sig interesse. Ved pastoralmagt forstod Foucault en særlig form for institutionaliseret sjælesorg, der med tiden skulle komme til at virke langt ud over kirkens egne rammer og indgå som et vigtigt element i de moderne samfunds ‘styringskunst’ (*gouvernementalité*). Efter en præsentation af Foucaults begreber og genealogiske undersøgelsespraksis, tager Mads Peter Karlsen håndfast den Foucaultske strategi i brug og følger præstens, lægens og husmoderens rolle op igennem de forrige århundreder. Ideen er at vise, hvorledes pastorale funktioner har varetaget almene samfundsopgaver, hvorledes den ændrer funktion og karakter og efterhånden forgrener sig i ikke-kirkelige sammenhænge, der dog stadig repræsenterer en pastoral model for styringen af det enkelte samfundsindivid. Det lykkes forfatteren at demonstrere træk i den pastorale styringsforms historie, der åbner øjnene for socialpolitiske sammenhænge, som synes at være faldet ud af den almindelige historieskrivning. Hans genealogiske påvisninger af forbindelseslinjer mellem præstens kontrollerende ‘hjemmebesøg’ i de forrige århundreder og f.eks. samtidens fedmebehandling, som udgør den afsluttende case, er naturligvis alt andet end repræsentative for det samlede billede af velfærdssamfundets forskellige styringsmekanismer, men jeg opfatter det bestemt heller

ikke som bogens ambition at tegne et fuldstændigt billede af velfærdsmodellens praktisk-teologiske rødder. Forfatteren burde nok med større umisforståelighed selv have signaleret det langt mere begrænsede sigte, som en bog af denne type nødvendigvis må underlægge sig, i stedet for at forsyne case-nedslagene med en lidt højtravende epiløg om kristendommen som et integreret studieobjekt i relation til velfærdssamfundets selvforståelse.

Rosværdig er til gengæld den måde, hvorpå forfatteren konkret sætter Foucault-inspirationen på arbejde. Han indskriver sig dermed også i en tendens inden for dansk Foucault-forskning, der er decideret anvendelsesorienteret. Denne brug af Foucault er imidlertid både bogens styrke og dens svaghed. De mere filosofiske overvejelser over, hvorvidt en genealogisk strategi kan eller vil stå ved et normativt grundlag for dens eget udsigtspunkt, er mere eller mindre fraværende. Nok skriver han: "Genealogiens underordning af spørgsmålet om sandhedens gyldighed, er derfor heller ikke udtryk for relativisme, det ville jo netop kræve en direkte stillingtagen til dette spørgsmål, men et forsøg på, ved at spille sandhedens eget spil at skabe plads til at reflektere over andre mulige måder at forstå og spille det spil på" (43); men hvorfor give sig af med muligheden for at spille sandhedens eget spil på en anden måde? Det kan vel kun besvares med en normativ stillingtagen til selve sandhedsspørgsmålet, og en sådan finder vi ikke, hverken hos Foucault eller hos Karlsen.

Den rent foucaultske analyse leverer dog sjove og interessante iagttagelser, som når f.eks. Foucaults distinktion mellem suverænenens (f.eks. kejserens) og pastorens typeforskellige ansvarsområder overføres på husmoderen som hjemmets "styringsrelæ". Her præciseres det, at selvom "husmoderen [styringsrelæet] skal 'føre scepteret' og 'herske' er det ikke som en konge gennem styrke og tvang, men snarere som den kristne pastor gennem ydmyg og tålmodig omsorg" (118). Fornøjelige formuleringer, hvis pointe mere kedelige konstateringer også kunne have nået, men som ikke desto mindre gør bogen underholdende at læse.

Til gengæld må man spørge, om han følger sine egne analyser helt til dørs mhp. det pastorale styringsbegrebs implicite reference til magtrelationer. Karlsen illustrerer med forskellige eksempler "nogle af de forskydninger i den pastorale ledelsesrationalitet som finder sted i slutningen af det 18. århundrede og begyndelsen af det 19. århundrede" (99), hvilket efterfølgende, mhp. aktørskiftet fra 'kristendommens præst' til 'sundhedsvæsnets læge', fremstilles som beskrivelsen af en diskursiv kamp (100). Om en sådan kamp får vi imidlertid ikke meget at vide. Ligeledes byder den lidt fritstående fokusering på fedmebehandlingens styringsrationalitet heller ikke på nogen præcisering af de hermed forbundne magtrelationer. Der tales om "dilemmaer i velfærdssamfundets måde at styre på" (129), hvilket belyses med reference til praksis, men siden refereres der til denne praksis som "magtfor-

mer i fedmebehandlingen” (139), uden læseren er blevet væsentligt klogere på, hvori de deciderede *magtrelationer* egentlig bestod.

Endelig kan man undre sig over, at fremtrædende forskere som Erdmann, Stortz og Steinkamp, der omhyggeligt har indarbejdet Foucaults begreb om pastoralmagt i refleksionen over den praktiske teologis aktuelle udformninger og udfordringer i velfærdssamfundet, ikke er nævnt i litteraturlisten. Tilbage står indtrykket af en interessant, men samtidig lidt snæver, Foucault-inspiration, der i nærværende tilfælde udfolder sig som genealogiske cases mhp. at visse elementer i velfærdssamfundets kristne arv. Bogen er generelt velskrevet, selvom tråden i fremstillingen ikke altid er lige klar. Parentetisk bør det nævnes, at en uformående kommatering virker genererende og efterlader en fornemmelse af utilstrækkelig korrekturlæsning.

Lars Albinus