

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

TEMA: Kristendom og naturalisme

Paulus i Aristoteles' hønsegård

GITTE BUCH-HANSEN

Religion som verdenshåndtering

TROELS ENGBERG-PEDERSEN

Kritik af forestillingen om et godt liv

RENÉ ROSFORT

Naturalisme og kristendom: Et dogmatisk perspektiv

JOHANNE STUBBE TEGLBJÆRG KRISTENSEN

Anmeldelser om Marcus Aurelius, Justin, Schleiermacher, tillid og det protestantiske selv.

Kristendom og naturalisme

Niels Henrik Gregersen

Dette temanummer er en lille frugt af det arbejde, der er blevet gennemført ved *Centre for Naturalism and Christian Semantics* ved Københavns Universitet i perioden 2008-2013. Som et såkaldt "centre of excellence" har projektet haft tre formål. Det første formål var at etablere en historisk gennemlysning af forholdet mellem stoicismen og den tidlige kristendom – fra Paulus og Johannes og frem til 200-tallet. Det andet hovedformål var at undersøge, hvilken rolle naturalismen spiller inden for nutidens teologi og filosofi, både inden for området "religion og naturvidenskab" og i forhold til nyere fænomenologi. Endelig var det centrets tredje formål at undersøge, hvad systematikere kan lære af eksegeter, der studerer den tidlige kristendom, og omvendt.

Tesen i det historiske projekt var, at stoicismen har haft en betydeligt stærkere indflydelse på Paulus- og Johanneslitteraturen end den platonisme, der først for alvor satte sig igennem i løbet af 200-tallet af den tidlige kristendom. Som bekendt er det ikke mindst centrets leder, Troels Engberg-Pedersen, der har gjort dette synspunkt gældende vedr. Paulus, efterfulgt af Gitte Buch-Hansens studie om de stoiske forudsætninger for Johannesevangeliets pneumatologi.¹ Begge er repræsenteret i dette temanummer. Gennem sin tiltrædelsesforelæsning som professor mso i Ny Testamente viser Gitte Buch-Hansen, hvor afgørende en rolle antikkens biologiske tænkning har haft for tolkningen af Paulus' tale om dåb og genealogi – og for kønstænkningen frem til i dag. For er det her Aristoteles' patrilineære forståelse af manden (Kristus) som det formskabende princip, der står i centrum, eller er der snarere tale om en overførsel af social og åndelig kraft – i lighed med en adoptionsproces? I sit bidrag forholder Troels Engberg-Pedersen sig eksplicit til den tredje bjælke i centrets formål. Den sammenkobling mellem et stoisk verdensbillede og kristen tænkning, som viser sig hos Paulus, kan ifølge Engberg-Pedersen ikke

1. Troels Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press 2010); Gitte Buch-Hansen, *'It is the Spirit That Gives Life.' A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*. BZNW 173 (Berlin: De Gruyter 2010).

bruges som en model for, hvordan man skal forstå religion og kristendom i dag. Her må teologien udfoldes som en etik uden ontologi, der dog må gøre det forståeligt, hvorfor vi religiøst må tale i personlige kategorier om det, som vi ikke har i vores egen magt.

Herudover bringer nummeret to bidrag fra den systematiske teologi. René Rosfort spørger, hvordan kristendommens etik med dens universalisme og frihedstanke må forstås i med- og modspil til både den strenge og de mere pragmatiske versioner af naturalismen. Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen argumenter tilsvarende for, hvorfor dogmatikken ikke kan undvære naturalismen, fordi også kristendommen forstår mennesket som natur, men alligevel må overskride den, fordi kristendommen samtidig gør et førstepersonsperspektiv gældende, som problematiserer opfattelsen af naturalismen som en sluttet verdensopfattelse.²

Centret valgte for sit arbejde paraplybetegnelserne “naturalisme” og “kristen semantik”. Betegnelsen “kristen semantik” er måske den mest usædvanlige, og derfor mest iøjnefaldende. Helt generelt betegner semantik læren om betydning i kommunikationsprocesser, og med “kristen semantik” menes ganske enkelt den betydningsverden, som kommer frem i det kristne sprog, når dette sprog anvendes i praktiske og sociale sammenhænge som fx dåb, nadver, bøn og tekstlæsning eller kombineres på nye måder af teologer, der forsøger at give en repræsentativ tolkning af den kristne tradition i hver deres samtid. Kristendommens semantik er således knyttet til dens pragmatik, dens brug. For så vidt omfatter den kristne semantik både noget uden for sproget, som det kristne sprog henviser til (denotationen), såvel som de forskellige sproglige tydninger og medbetydninger, som der associeres til (konnotationerne). Mens nogle former for semiotik har ønsket at blænde af for omverdensforholdet for at undersøge sprogets indre sammenhænge, har det været centrets ønske at sætte fokus på netop de praktiske og omverdensrelaterede aspekter af den kristne tradition.

Når vi har valgt at undersøge kristendommens semantikker, skyldes det også, at selvom kristendommen altid har været tænkt inden for rammen af en række verdensbilleder, indeholder kristendommen næppe selv en helt bestemt kosmologi. Verdensbilleder er noget, som enhver tids kristendom låner fra sin omverden – nærmere bestemt fra

2. Se også Giovanni Stanghellini and René Rosfort, *Emotions and Personhood: Exploring Fragility – Making Sense of Vulnerability*. International Perspectives in Philosophy and Psychiatry (Oxford: Oxford University Press 2013); Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen, *Body and Hope: A Constructive Interpretation of Recent Eschatology by Means of the Phenomenology of the Body*. Dogmatik in der Moderne (Tübingen: Mohr-Siebeck 2013).

dem, der véd mere om, hvordan verden hænger sammen og “virker”, end teologerne selv. Sådant var det i antikken, og sådan har det været op gennem historien, hvor kristendommen har forstået sig selv indenfor geocentriske, heliocentriske, relativitetsteoretiske og evolutions-teoretiske verdensbilleder. Tilsvarende forudsætter kristendommens tale om Gud som skaber og mennesker som skabninger ikke bestemte ontologiske opdelinger som fx modstillingen af “natur versus kultur” – eller den i naturalismen ofte forekommende modstilling af “natur versus overnatur”.

Også materielle objekter og relationer indgår i en symbolsk kommunikation, hvor noget (1) *betyder noget* (2) *for nogen* (3) i en bestemt *kontekst*. Et slips er et stykke stof, men nok så vigtigt er det, at det bruges som et klædestykke. Og får man et slips som gave, er denne gave også noget symbolsk. Gaven er en til-gift i forhold til det blot og bart givne. På samme måde er barnets fødsel en helt igennem naturlig proces. Men i kristen semantik betegner fødslen samtidig en ny skabelse af en unik person, der står i en særlig relation til andre mennesker *og* til Gud. Denne semantik spiller en afgørende rolle i dåbshandlingens pragmatik, hvor barnet siges at blive indlemmet i Kristi legeme og dermed i menigheden. Barnets fødsel opfattes som en gave og dåben som en adoption, hvad også Gitte Buch-Hansen gør gældende i sin artikel.

Spørgsmålet er så, hvor langt kristendommens meningsuniverser lader sig “naturalisere” gennem videnskabelige forklaringsmodeller. Man kan tænke på ambitiøse bogtitler som Daniel C. Dennetts *Consciousness Explained* (1991), Dan Sperbers *Explaining Culture* (1996) eller Pascal Boyers *Religion Explained* (2001). På Centret har vi sat os ind i disse diskussioner og har også publiceret herom. Men på tværs af forskergruppens meget forskellige teologiske og filosofiske udgangspunkter, har vi været enige om, at disse naturaliseringsforsøg ikke har vist sig i stand til at levere den lovede vare. I særdeles mente vi, at generelle forklaringer – hvor vigtige de end kan være for orienteringens skyld – ikke er i stand til at indfange de væsentlige semantiske forskelle, som det er de humanistiske og teologiske fags særlige opgave at reflektere over. Hvorfor lige netop treenighedslæren, hvis ellers kognitionsforskere har ret i, at mennesker er indrettet på at tænke “supranaturalistisk” om Gud som en separat entitet uden for verden? Og hvorfor buddhismen, når fx Det Rene Lands buddhisme hævder, at der ikke kan være en absolut modstilling mellem et menneskes natur og den såkaldte buddha-natur? Sådanne spørgsmål synes naturalistiske teorier ikke velegnede til at besvare, heller ikke de kognitionsteorier, der opererer med en fast defineret afgrænsning mellem naturlige og overnaturlige “agenter”.

Enhver forklaring synes at have sit naturlige domæne ved at kunne forklare noget, men ikke andet. Selv fysikken, der per definition omfatter “det hele”, er ikke i stand til at forklare makrobiologien, endsiges hvad der finder sted mellem mennesker. Dermed er heller ikke naturalismen uden videre, hvad den var engang. Nye begreber som emergens og irreducérbar kompleksitet bliver byggestene i et naturalistisk verdensbillede, der ikke længere er “rent” fysisk eller “rent” biologisk. Men det er fortsat naturalismens definerende påstand, at mennesket og dets kulturer selv er eksemplificeringer af den komplekse natur. Der findes ingen sjæl eller ånd løsgjort fra materien, endsiges nogen Gud udover naturen. Dermed udgør naturalismen en særlig udfordring for enhver monoteistisk tænkning, der ser Gud som skaber af alt, som er til og vil blive til.

Ikke desto mindre findes der et forbavsende spektrum af *typer af naturalisme*, som hver især har et forskelligt forhold til talen om Gud.³ Der findes, hvad allerede filosofen P.F. Strawson har kaldt en “hård naturalisme”, der hævder, at alle kvalitative træk ved tilværelsen som fx farver, former og sprog kan tilbageføres til naturvidenskabelige entiteter. Denne videnskabelige naturalisme var særlig stærk i perioden mellem 1950’erne og 1990’erne og blev formuleret af W.V. Quine i dennes berømt-berygtede motto: “philosophy of science is philosophy enough”.⁴ Hermed afvistest enhver mulighed for en *first-philosophy* – hvad enten det var i form af fænomenologi, hermeneutik eller dagligsprogfilosofi. Hermed afvistest naturligvis også enhver teologi i gængs forstand.

Denne strenge videnskabelige naturalisme har de sidste 15-20 år været omstridt. Ganske vist findes der fortsat appeller til tanken om videnskaberne som de eneste sikre kilder til erkendelse inden for den populariserende del af naturvidenskaben, og også blandt fagfilosoffer har *scientific naturalism* sine fortalere. Men tesen om videnskaberne som den eneste kilde til viden om verden har vist sig vanskelig at fastholde. Der er for det første problemet med *selv-reference*: selv de stærkeste fortalere for en strengt videnskabelig naturalisme benytter sig af almene filosofiske argumenter, herunder common sense-eksempler, tankeeksperimenter etc. For det andet er der *tolkningsproblemet*: der går ikke nogen lige vej fra naturvidenskab til verdensbillede, men der vil altid foretages ontologiske spring fra metodisk begrænsede stu-

3. Centret har også været involveret i redaktionen af temanummeret “Naturalism” i det nye tidsskrift *Philosophy, Theology, and the Sciences* 1:1 (April 2014), udgivet på forlaget Mohr-Siebeck, hvor de forskellige typer af naturalisme brydes med hinanden og udsættes for kritik.

4. Willard Van Orman Quine, “Mr, Strawson on Logical Theory”, *Mind* 62:248 (1953), 433-451 (446).

dier til generelle metafysiske udsagn. For det tredje hersker der også i videnskaberne en *kognitiv pluralisme*: de faktiske naturvidenskaber lader sig ikke skrive sammen til én enhedsvidenskabelig beskrivelse af verden. For det fjerde har vi det førnævnte *ekstensivitetsproblem*: der er grænser for, hvad videnskabelige forklaringer kan "naturalisere" på overbevisende måde. Endelig er der store *grundlagsproblemer*, hvad angår fundamentale begreber såsom materien og de evige naturlove, som den strenge naturalisme traditionelt har forudsat. Disse begreber viser sig uhyre vanskelige at definere præcist. Hvad gør man fx, når materiebegrebet udvides i forlængelse af moderne kosmologi, hvor "mørkt stof" og endda "mørk energi" viser sig at udgøre op mod 94 % af universets masse/energi? Og hvad gør man, når nyere fysikere, biologer og informationsteoretikere gør gældende, at information er lige så fundamental som masse/energi, når det drejer sig om kausalitet og virkekraft?⁵ I begge tilfælde viser det gængse materiebegreb sig at være vanskeligt at få greb om. Selv Bertrand Russell måtte omkring 1920 erkende, at det ikke længere er muligt at være materialist i den gamle betydning af ordet. Den opfattelse, at den fysiske verden består af små ting, der kan lokaliseres i tid og rum, og som hen ad vejen sættes sammen ligesom Lego-klodser, styret af evige naturlove, er ikke længere holdbar.

Der er derfor ikke noget at sige til, at de fleste naturalister i dag er tilhængere af en "blød" og mere fleksibel naturalisme: *liberal naturalism*. Nogle ønsker at give psykologien og socialvidenskaberne samme privilegerede position som fysikken og biokemien, når det drejer sig om at forstå verdens indretninger. Andre ønsker også at give plads til før-videnskabelige forståelsesformer, så længe de holder sig til et immanent perspektiv og ikke privilegerer intuitioner o.l. Denne liberale form for naturalisme mener dog fortsat, at alt er baseret på naturlige processer, og at der ikke findes noget "overnaturligt" (såsom Gud, ånder og sjæle). De fleste er endda fortsat af den opfattelse, at naturen er fuldstændig styret af lovmæssigheder, selvom vi ikke ved hvordan. Udsagnet: "Alt er natur, og naturen er alt", fastholdes som et sekulært dogme.

Og så dog alligevel. Nogle naturalister åbner for muligheden af en matematisk platonisme, altså for den opfattelse, at matematiske relationer og *possibilia* muligvis er mere fundamentale end de materielle realiseringer heraf. Den liberale naturalisme viser sig også at indeholde et bredere spektrum af syn på religion og kristendom end almindeligvis antaget. Der skal ikke herske tvivl om, at den store majoritet

5. Tesen om informationens primat gøres gældende i Paul Davies & Niels Henrik Gregersen (red.), *Information and the Nature of Reality: From Physics to Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press 2010).

af naturalister forstår sig som regelrette ateister. Det er så at sige den naturalistiske baggrundsantagelse, som også med jævne mellemrum luftes som selve definitionen på, hvad naturalisme er.⁶ Dermed har naturalismen – uanset om den er blød eller hård – imidlertid skaffet sig det problem på halsen, at den kun lader sig definere ud fra det, som den *ikke* er, uden egentlig at kunne sige, *hvad* den er. Appellen til naturalisme fungerer dermed i praksis som en diskussionsstopper.

En tredje mulighed er overhovedet at undlade en ontologisk definition af naturalismen. Det kaldes ofte en “metodisk naturalisme”, men kunne måske bedre kaldes *empirical naturalism*. Denne holder sig til den videnskabeligt tilgængelige erfaring, uden dermed at præterere at vide, hvad der måtte findes eller ikke findes uden for videnskabens domæne.⁷ Hermed falder spørgsmålet om Gud uden for videnskabens område. Dette er antageligt den mest udbredte opfattelse blandt videnskabens praktikere, i hvert fald i en europæisk kontekst.

Men der findes også dem, der ønsker at formulere en religiøs livsforståelse inden for naturalismens ontologiske rammebetingelser. De kalder sig ofte “religiøse naturalister”.⁸ Nogle ønsker at forstå religion som en slags spiritualitet uden Gud, mens andre foreslår, at “Gud” – i betydningen “det guddommelige” – kan bruges som et prædikat, der kan være til hjælp, når fx tilværelsens storhed eller mening skal udtrykkes.⁹ Men der findes også dem, der inden for en naturalistisk referenceramme ønsker at tale om Gud som tilværelsens skænkende grund, som man blot ikke må gøre sig personalistiske afbilleder af. Her bliver Gud set som tilværelsens dybeste grund, der åbenbarer

6. Således fx. Mario De Caro & David MacArthur, “Science, Naturalism, and the Problem of Normativity”, *Naturalism and Normativity* (New York: Columbia University Press 2010), 1-19: “What makes Scientific Naturalism and Liberal Naturalism both versions of *naturalism* is that neither countenances the supernatural, whether in the form of entities (such as God, spirits, or Cartesian minds), events (such as miracles or magic), or epistemic faculties (such as mystical insights or spiritual intuition)” (3).

7. Elliott Sober, “Why Methodological Naturalism”. In *Biological Evolution – Facts and Theories: A Critical Appraisal 150 Years after The Origin of Species*, eds. G. Auletta, M. LeClerc, and R. Martinez, 359-378 (Rome: Gregorian Biblical Press 2011).

8. Se analysen hos Mikael Stenmark, “Religious Naturalism and Its Rivals”, *Religious Studies* 49:4 (2013), 529-550.

9. I *The Really Hard Problem. Meaning in a Material World*. (Cambridge, Mass.: MIT Press 2007) taler Owen Flanagan fx om den evt. nytte af en “ekspressivistisk” gudstro i modsætning til et “assertiv” tro: “Expressivist theism says what it says in a manner that recognizes itself, and conveys forthrightly that it is simply telling a story where (a) one is ‘wanted’ and can come in handy for certain purposes (giving the youth some understanding of the complex texture of things), and (b) might do some good for those who want a story that makes the universe seem purposeful and not absurd, not an inexplicable given”(197). – Dette er et eksempel på den form for pragmatisme, som René Rosfort vender sig imod i sin artikel.

sig som et nærvær midt i tilværelsens ellers normale hændelser. “Are we Producers or Samplers of Presence?”, spørger Princeton-filosoffen Mark Johnston. Hans svar er, at vi er *doubly donatory beings*, der har fået en dobbelt gave: Vi er kommet gratis ind i verden, og hér, midt i verden, åbner der sig en række gaver fra den Gud, der skænker sig selv.¹⁰

En tredje mulighed bygger på en forståelse af Gud som uendelighed snarere end som en afsondret entitet. Denne opfattelse ligger i forlængelse af kirkefaderen Gregor af Nyssas filosofiske teologi og findes i moderne tid videreført ikke bare hos G.W.F. Hegel, men også fx hos Karl Jaspers, for hvem Gud er *das Umgreifende*, eller hos en teolog som Wolfhart Pannenberg. Her er Gud som uendeligheden den, der omfatter endeligheden i sig selv. Derfor giver det ikke mening at tale om Gud som en adskilt “overnatur” uden for verden. Denne sidste model følger naturalismens påstand, at alting hænger sammen og udgør et hele. For os mennesker er det ikke muligt at tale om Guds natur uden om Guds aktivitet i verden. Af samme grund lader det sig ikke gøre at opdele virkeligheden i to dele, en rent “naturlig” og en rent “overnaturlig”. Dette uendeligheds-baserede gudsbegreb adskiller sig fra de gængse former for naturalisme derved, at naturen ikke er den sidste realitet, men derimod er en sat eller skabt realitet. Her bliver naturalismen sat ind i en teologisk referenceramme, snarere end at gudsbegrebet søges placeret inden for en forud-etableret naturalistisk forklaringsramme.¹¹

Sprogligt oversat kunne man sige, at i den første model er “gud” eller det guddommelige at forstå som et *adjektiv* – en beskrivelse, der tillægges en i sig selv meningsløs verden for at artikulere menneskets iboende behov for at finde mening i et ufølsomt univers, hvor sådan noget som mening faktisk slet ikke findes. Efter den anden model er “Gud” sprogligt set ligesom det ultimative *subjekt*, der er tilværelsens kilde på godt og ondt – men selv står hinsides godt og ondt. Set herudfra drejer det sig derfor om at redde Gud fra den tendens til antropomorfisme, der udspringer af menneskets illusion om, at verden vil føje sig efter menneskets egocentriske behov. Ifølge den tredje model har “Gud” derimod en funktion ligesom et hebraisk *verbum*, der i sig

10. Mark Johnston, *Saving God: Religion after Idolatry* (Princeton: Princeton University Press 2009), 132. Johnston definerer Gud som følger: “The Highest One = the outpouring of Existence Itself by way of its exemplification in ordinary existents for the sake of the self-disclosure of Existence Itself” (2009, 116). Denne væsentlige bog, der advokerer for en panenteisme (i modsætning til en panteisme), har spillet en væsentlig rolle i centrets diskussioner.

11. Dette er undertegnedes position, se “Naturalism in the Mirror of Religion: Three Theological Options”, *Philosophy, Theology and the Sciences* 1:1 (2014), 99-129.

både bærer det handlende subjekt (Gud selv) og resultatet af Guds handlen (naturen og historien). Ligesom i *ground of being*-teologien er Gud her forstået som tilværelsens yderste begyndelse og kilde. Men til forskel herfra er det i det uendelighedsbaserede gudsbegreb pointen, at ikke alt, som sker i naturens verden, uden videre åbenbarer, hvad eller hvem Gud er. Et centralt religiøst begreb som "åbenbaring" tjener netop til at identificere, hvem den Gud er, der er til stede midt i naturens ambivalenser. Som den uendelige er Gud allestedsnærværende, men ikke allestedsmanifest.

Som man vil se, har vi på *Centre for Naturalism and Christian Semantics* udarbejdet forskellige løsningsforslag inden for det spektrum af muligheder, som ligger i forholdet mellem kristendom og naturalisme. Det er denne overordnede problemstilling, der har bundet os sammen i et arbejdsfællesskab.

Paulus i Aristoteles' hønsegård

Dåb og genealogi i Galaterbrevet¹

Professor m.s.o., ph.d.

Gitte Buch-Hansen

Abstract: In modern kinship, biology represents the norm and adoption the exception. But in Greek antiquity and in Roman Hellenism, we face a tension between the patrilinear ideology and the fact that only in the case of the mother, biological parenthood could be established. In order to make up for this ideological deficit, adoption came to be ranked higher than biology. Through rituals of sacrifice and cleansing, the child was separated from the mother, adopted by the father and incorporated into his lineage. However, Second Temple Judaism represents an exception to this tradition. Apparently, being of Abraham's seed was too strong an identity marker to be dispensed with. The article demonstrates how Paul – as the apostle to the Gentiles – navigates between Jewish genealogy and Hellenistic ideas about generation. The solution to Paul's predicament is found in 1 Cor 15:45: as spiritualized body, Christ has literally become Abraham's seed. Thus, through their reception of Christ's spirit in baptism, believers are incorporated into the Abrahamic lineage. But in order to understand the ethnic reconfiguration which takes place in Pauline baptism, we must have recourse to Aristotle's reflections on poultry farming in his treatise, *De Generatione Animalium*.

Key words: Abraham – Aristotle – genealogy – patrilinearity – ethnicity – baptism

I kommentarerne til Galaterbrevet 3 bliver der ofte gjort opmærksom på spændingen mellem de forskellige løfter, som Gud giver Abraham i Første Mosebog. Det er således ikke tilfældigt, hævder man, at Paulus bruger 1 Mos 12,3, hvor Herren lover Abraham, at i ham "skal alle jordens slægter velsignes", og altså *ikke* refererer til 1 Mos 17,4, hvor Gud indgår en pagt med Abraham og lover ham, at han skal blive

1. Denne artikel er en let bearbejdet version af min tiltrædelsesforelæsning som professor m.s.o. ved Afdeling for Bibelsk Eksegese, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet d. 13.04.2012. Jeg har i artiklen tilstræbt at opretholde forelæsningsens mundtlige form.

fader til en mængde folkeslag (LXX: καὶ ἔση πατήρ πλήθους ἐθνῶν). Det er blevet foreslået, at Paulus undgår den sidste version af løftet, fordi velsignelsen her knyttes specifikt til Abrahams biologiske afkom og altså ikke *alle* folkeslagene, og derudover fordi den indgåede pagt i 1 Mos 17 besegles med den omskærelse, som Paulus mener, hedningerne ikke behøver.² Men i den gammeltestamentlige religion handler Guds og fædrenes velsignelse primært om genealogi og arvefølge. I samfund, hvor produktionen var baseret på agerbrug og dyrehold, var det centralt, at ejendommen ikke blev spredt på flere arvinger. Arvefølgen var derfor unilineær, dvs. at det var den søn, der modtog faderens velsignelse, som blev regnet for arving.³ Set i det lys kommer begge versioner af Guds løfte til Abraham alligevel til at handle om genealogi. Hvis vi lige kaster et blik på et af de andre steder i brevene, hvor Paulus er engageret i spørgsmålet om genealogi, nemlig Rom 9, bliver det klart, at også for Paulus er valget af den legitime arving betinget af faderens velsignelse. Derfor blev det – efter Guds vilje, men med Rebeccas hjælp – ikke Esau, den ældste, men Jakob, den yngste, som modtog den velsignelse, der indskrev ham i israelitternes genealogi.

Når Paulus i Galaterbrevet understreger, at opfyldelsen af løftet til Abraham *ikke* har noget med omskærelsen at gøre, ligger han på linje med den holdning, som vi finder i det pseudepigrafe skrift Jubilæerbogen (2. årh. f.v.t.). Ifølge Jubilæerbogen var det ikke muligt at konvertere til jødedommen gennem dét at blive omskåret. Ja, det var overhovedet ikke muligt for en hedning at *blive* jøde, eftersom det fysiske slægtskab med Abraham, når det gjaldt den jødiske identitet, var *sine qua non*. I bogen *Contesting Conversion: Genealogy, Circumcision and Identity in Ancient Judaism and Christianity* (2011) beskriver Matthew Thiessen, hvorledes jødedommen i hellenistisk tid (2. årh. f.v.t. til og med 1. årh. e.v.t.) var karakteriseret af flere også modstridende bud på den jødiske identitet.⁴ Ikke alle jøder bakkede op om den ekspansionspolitik, der kom til at præge hasmonæernes dynasti (134-63 f.v.t.), og som ikke bare angik landet, men også folket. Hasmonæerne inkluderede de erobrede nabofolk i jødedommen og mærkede dem med omskærelsens tegn (Thiessen, 67-69). Denne åbning af jødedommen blev mødt med en reaktion, som den vi ser i Jubilæ-

2. Se fx James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (London: A & C Black Publishers 1993), 164.

3. Pamela Eisenbaum, "A Remedy for Having Been Born of a Woman: Jesus, Gentiles and Genealogy in Romans", *JBL* 123 (2004), 671-702 (683). Se også Nancy Jay, "Sacrifice, Descent and the Patriarchs", *VT* 38 (1988), 52-70 (53; 56; 63).

4. Matthew Thiessen, *Contesting Conversion: Genealogy, Circumcision and Identity in Ancient Judaism and Christianity* (Oxford: Oxford Scholarship Online 2011), 67-69. Jeg takker min gammeltestamentlige kollega Anne Katrine de Hemmer Gudme for at have gjort mig opmærksom på Thiessens bog.

erbogen, der insisterede på, at omskæring gjorde ingen jøde. Kun de, der var af Abrahams blod og sæd, var jøder. Genealogien måtte være i orden: "God's creation contains inalterable lines between the nations and the seed of Jacob" (71).

Også i den jødiske diaspora blev jødedommens grænser forhandlet. I skriftet *De Migratione Abrahami* opponerer den jødiske filosof og ekseget Filon af Alexandria (20 f.v.t. - 50 e.v.t.) mod en gruppe, som allegoriserede den jødiske identitet (*Mig* 89-94).⁵ Allegoristerne hævdede, at når blot tegnenes mening og intentionalitet var opfyldt, behøvede man ikke længere deres sociale og kropslige manifestationer; hvis fx hjertet var omskåret – dvs. begæret var overvundet og "afskåret" – så var den fysiske omskæring af sekundær betydning. Filon vendte sig mod denne tendens; selv for allegoriens mester var der åbenbart en grænse, når det gjaldt den jødiske identitet.⁶ Spørgsmålet er nu, hvordan Paulus manøvrerede mellem de forskellige tendenser, der karakteriserede jødedommen i hellenistisk tid.

I protestantisk eksegese har man ment, at Paulus kørte jødedommen ud på et genealogisk sidespor sammen med Ismael og Esau for i stedet at indsætte Kristus som Abrahams eneste legitime arving. Allegoriseringen af fortællingen om Sara og Hagar i Gal 4,21-31 kunne tages til indtægt for en sådan læsning. Også Paulus' diskussion af, hvem der regnes for Abrahams efterkommere i Rom 9,8, kan læses som en eksklusion af Israel som kødets børn (τὰ τέκνα τῆς σαρκός) til fordel for løftets allegoriske børn (τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας).⁷ Paulus

5. Philo, *De Migratione Abrahami* oversat af F. H. Colson & G. H. Whitaker, *Philo in Ten Volumes* IV (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1932 (1968)), 123-269.

6. Også Jubilæerbogen kunne tale metaforisk om hjertets omskærelse (1,23): "Jeg fjerner deres hjertes forhud og deres afkoms hjertes forhud og skaber dem en hellig ånd og rensrer dem, så de ikke skal vende sig bort fra mig, fra denne dag og indtil evig tid" (Bent Noack, "Jubilæerbogen", *De Gammeltestamentlige Pseudepigrapher* (København: Gads Forlag 1958-76, fotografisk genoptryk 2002), 190). Men dette betyder på ingen måde, at Jubilæerbogen dispenserer for omskæringen af genitalier – jf. Thiessen (2011), 72: "Apart from this prologue, references to circumcision in *Jubilees* are to genital circumcision, demonstrating that the metaphorical reference to circumcision in *Job* 1:23 does not undermine the significance of the physical rite".

7. I den prisopgave, som jeg skrev sammen med Anne Vig Skoven, *Det nye perspektiv på Paulus og Romerbrevet* kap. 9-11. *En kritisk stillingtagen til forskningen i Romerbrevet* kap. 9-11 *siden W. G. Kümmels Forschungsbericht fra 1977* (1999, upubliceret, men tilgængelig via Det Kongelige Bibliotek) har vi redegjort for den semantiske fleksibilitet, som præger Rom 9, for de forskellige fortolkningstraditioner, som denne fleksibilitet har åbnet for, og for fortolkernes kognitive bias. Se også Anne Vig Skoven, "Romerbrevet kap. 9-11 som eksegetisk spejl og gåde" *DTT* 65 (2002), 15-39 og Gitte Buch-Hansen, "Dobbeltperspektivet i Romerbrevet kap. 9-11. Et forsøg på med udgangspunkt i receptionshistorien at komme med et aktuelt bud på en eksegese af Rom 9-11", *DTT* 65 (2002), 81-107.

var altså at forstå på linje med de jødiske allegorister, som vi hører om hos Filon. Jeg skal imidlertid forsøge at vise, at Paulus finder en løsning, som både tilfredsstiller Jubilærbogens strenge krav til genealogien, og som kommer allegoristernes lige så strenge krav til hjertets omskæring i møde. Ifølge Jubilærbogen gjorde omskæringen ingen jøde, men det gjorde dét at have Abrahams tro isoleret set heller ikke. Det gjorde til gengæld – ifølge den læsning, som jeg skal præsentere her – den dåb, hvor Gud kvitterede for troen med at skænke Kristi ånd. Men når Paulus kan argumentere for, at hedningernes genealogi i dåben bliver bragt i orden, melder spørgsmålet om den omskæring, hvormed Abraham kvitterede for løftet (1 Mos 17,23), sig med dobbelt kraft. Modstanderne af den paulinske mission, hvem de så end måtte have været, har med deres krav om hedningernes omskæring haft en meget stærk sag, men det skal vi i slutningen af artiklen vende tilbage til.

I Filipperbrevet 3,5-6 fremhæver Paulus sin fortid som en farisæer, der ivrigt forsvarede Israels grænser: han var ifølge sin egen beskrivelse “omskåret på ottendedagen, israelit af fødsel, af Benjamins stamme, hebræer af hebræere, lovtro farisæer, ivrig forfølger af kirken, uangribelig i lovretfærdighed”. Overhovedet var det denne passage, som fik den tyske nytestamentler Werner Georg Kümmel til i monografien *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* at sætte spørgsmålstegn ved den protestantiske forestilling om Paulus’ omvendelse som et opgør med den jødedom, der foreskrev et liv under lovens åg.⁸ I lyset af Filipperbrevet, hævdede Kümmel, var det ikke muligt at forstå Rom 7 selvbiografisk – og slet ikke som et paulinsk opgør med loven. Det kunne altså se ud som om, der er mere kontinuitet i Paulus’ *vita*, end vi plejer at antage. Jeg skal forsøge at vise, at den Paulus, der som farisæer var stolt over sin genealogi og som ivrede for loven, er den ene og samme Paulus, som blev hedningernes apostel. For at forstå dette må vi imidlertid begive os ind i rum, hvor eksegeter kun sjældent sætter deres fødder. Først må vi lægge vejen forbi Aristoteles’ hønsegård, hvor vi skal kigge nærmere på antikkens forestillinger om forplantningen. Derefter må vi aflægge et religionshistorisk besøg i antikkens køkken for at studere den patrilineære genealogi. Først derefter kan vi vende tilbage til teologiens vante gemakker og give os i kast med eksegesen af de paulinske breve.

8. Werner Georg Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1929).

1. Antikkens teorier om forplantningen. Et visit i Aristoteles' hønsegård

Skønt *De Generatione Animalium* er baseret på Aristoteles' årsagslære, hører skriftet bestemt ikke til den fagfilosofiske kanon. For mig at se er der dog tale om et nøgleværk, hvis vi ønsker at forstå antikkens og den vestlige verdens kulturhistorie, fordi Aristoteles her kobler sine metafysiske grundkategorier til kønnet.⁹ Aristoteles' aktive årsager – den virkende, den formale og den finale – samles i én *fornuftig* årsag, som kønnes maskulint, mens den passive *materielle* årsag kønnes feminint.¹⁰ Ved hjælp af kønnet hierarkiseres kategorierne, hvorpå de indskrives i kroppen og forankres i den sociale orden (*Gen. An.* 715a1-10; 766a31-66b8).¹¹

I afhandlingen om dyrenes forplantning argumenterer Aristoteles mod den hippokratiske traditions forståelse af forplantningen. De to modeller er af eftertiden blevet betegnet henholdsvis *epigenesen* for Aristoteles' vedkommende og *pangenesen* for den hippokratiske tradition. Ifølge den pangenetiske model bidrog mænd og kvinder ligeligt til barnet gennem deres sæd, som bestod af vævsfragmenter fra alle kroppens dele. Mandens væv var opløst i den sædvæske, der skulle transportere vævet til kvindens livmoder, hvor menstruationsblodet indeholdt hendes sæd.¹² I livmoderen forenedes forældrenes vævsdele

9. Inden for den feministiske og postkoloniale eksegese taler man om mistænk-somhedens hermeneutik. Tanken er, at man søger efter og undersøger det punkt, hvor argumentationen viser sig svag, eftersom det ofte vil være her, at den bagvedliggende ideologi afslører sig. Et sådan punkt vil typisk være at finde, hvor en ellers logisk opbygget argumentation slår over i billedsprog, eller, sådan som det er tilfældet i *De Generatione Animalium*, hvor Aristoteles må søge tilflugt i en hønsegård – dvs. i et erfaringsbaseret argument – for at få sin pointe hjem. Jeg hævder ikke, at Paulus har læst Aristoteles' afhandling, men da der er tale om et værk, som diskuterer de forestillinger om køn, krop og forplantning, der i antikken prægede mere intellektuelle kredse, giver det mening at forstå de diskussioner i brevene, som berører dette tema, på denne baggrund.

10. Aristoteles, *De Generatione Animalium* oversat af A. L. Peck (Cambridge: Harvard University Press, 1942), 738b20-28. Aristoteles' værk om dyrenes forplantning diskuteres i Buch-Hansen, *It Is the Spirit That Gives Life: A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel* (Berlin: W. de Gruyter 2010), 179-183.

11. Se også Anthony Preuss, "Science and Philosophy in Aristotle's Generation of Animals", *Journal of the History of Biology* 3 (1970), 3.

12. Ifølge Pieter W. van der Horst har den hippokratiske tradition påvirket Hebræerbrevet. For en god gennemgang af antikkens teorier om forplantningen, se van der Horst, "Sarah's Seminal Emission: Hebrews 11.11 in the Light of Ancient Embryology", *Greeks, Romans & Christians Festschrift for A. J. Malherbe*, red. D. L. Balch, E. Ferguson & W. A. Meeke (Minneapolis: Fortress Press 1990); genoptrykt i *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, red. Athalya Brenner (Sheffield: Sheffield University Press 1996), 113-134. Også Adele Rein-

og dannede fosteret; biologisk set tilhørte barnet således begge forældre. Mod hippokraterne hævdede Aristoteles, at alene faderen var at regne for forælder, eftersom det var hans sæd, der rummede den aktive årsag, som gav liv og form til barnet. Moderen bidrog kun med materien. Aristoteles' bevisførelse forløber på følgende vis (*Gen. An.* 730a5-18; Buch-Hansen 2010, 182-183):

1. Hvis manden og kvinden, sådan som den hippokratiske tradition hævder, begge bidrog til fosteret med væv, ville det være umuligt at have to fædre.
2. Men hos hønseavlere, som specialiserer sig i at frembringe præmiehøns, kan man iagttage den praksis, at hønerne befrugtes to eller flere gange. For at opnå det bedst mulige afkom bruger hønseavlerne haner med forskellige fortrin – den bedste til sidst.
3. Hvis fortalerne for den hippokratiske model havde ret, ville denne praksis – ifølge Aristoteles' ræsonnement – resultere i, at afkommet havde et dobbelt antal af organer og lemmer, hvilket enhver, der måtte aflægge et besøg i en hønsegård, vil kunne konstatere, at det har de ikke.
4. Ergo kan hippokraterne ikke have ret.
5. Til gengæld må det være sådan, at den mandlige sæd for det første ikke bidrager til afkommet med noget materielt, men alene med de formative kræfter, som er i stand til at give den kvindelige materie form; og for det andet, at de formative kræfters påvirkning af materien er af en sådan karakter, at effekten af de forskellige bidrag kan adderes.
6. Det er altså ifølge denne betragtning muligt at have *flere* fædre, men kun *én* mor.

De formative kræfter i den vandige sæd knytter Aristoteles til faderens livsånd eller psykiske $\piνεῦμα$; vi ser jo, at væsken er hvid og skummer. Vi skal senere vende tilbage til Aristoteles' argument for det dobbelte faderskab. I første omgang er det den helt ordinære forplantning, som interesserer os. Aristoteles får her ordet, fordi hans ordvalg afslører noget om, hvordan man har tænkt om køn og forplantning. Citatets metaforer giver os desuden det link til den sociale praksis omkring børnefødsler, som vi senere skal bruge for at komme videre. Bemærk derfor, hvorledes Aristoteles beskriver sædens virke i gastro-

hartz, "‘And the Word Was Begotten’: Divine *Epigenesis* in the Gospel of John", *God the Father in the Gospel of John*, *Semeia* 85 (Atlanta, Georgia: *The Society of Biblical Literature* 1999) har en fin redegørelse for antikkens forskellige forståelser af forplantningen.

nomiske termer; fosteret bliver i livmoderens køkken kogt og tilberedt efter den opskrift, som sæden har med fra faderen.

No; the semen of the male acts otherwise; in virtue of the *dynamis* which it contains it causes the material and nourishment in the female to take on a particular character; and this can be done by the semen which is introduced at a later stage, *working through heating and concoction* (ἐκ τοῦ θερμᾶναι καὶ πέψαι),¹³ since the egg takes in nourishment so long as it is growing. (*Gen. An.* 730a14-18)

I modsætning til den hippokratiske tradition opererede Aristoteles – og med ham den mere filosofisk orienterede del af antikken – ikke med to forskellige køn. I udgangspunktet var der kun ét køn, og det var selvfølgelig mandligt. Til gengæld fandtes der forskellige grader af mandighed. Kvinden var en mand med så svag en psykisk πνεῦμα, at hun ikke evnede at udvikle fuldt menneskelige – dvs. maskuline – karaktertræk. Kvindens svage livsenergi betød, at hun gik i stå på et for hendes *genus* for tidligt udviklingsstade.¹⁴ Den psykiske πνεῦμα havde sit hovedsæde i det hjerte, der fungerede som legemets ildsted eller køkken. Man forestillede sig, at maden fra maven blev optaget i leveren, og dér omdannet til blod, som gennem leverens store kar blev ført videre til hjertet.¹⁵ Her blev næringsstofferne i blodet forarbejdet og tilberedt over *pneumaens* ildsted for derefter – som legemets *room service* eller *dinner transportable* – at blive ført med blodet rundt til de

13. Ifølge *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* har verbet πέσσω køkkenets konnotationer: "II. by the action of fire: *cook, dress, esp. bake*, σιτία Hdt. 8.137; ἄρτους Ar. Ra. 505 [...] 2. distribute largess of cooked food ..." (<http://stephanus.tlg.uci.edu>)

14. *Gen. An.* 767b5-10: "anyone who does not take after his parents is really in a way a monstrosity (τέρας), since in these cases Nature has in a way strayed from the generic type. The first beginning of this deviation is when a female is formed instead of a male, though this indeed is a necessity required by Nature (ἀναγκαίω), since the race of creatures which are separated into male and female has got to be kept in being". For en diskussion af antikkens "one-sex/one-flesh" model, se Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1990). Laqueur karakteriserer antikken som "the corporeal theatrics of a world where at least two genders correspond to but one sex, where the boundaries between male and female are of degree and not of kind, and where the reproductive organs are but one sign among many of the body's place in a cosmic and cultural order that transcends biology" (25). Ifølge Laqueur prægede et-kønsmodellen videnskab og filosofi indtil slutningen af det 17. århundrede.

15. For en beskrivelse Aristoteles' forståelse af legemets fysiologi, se Preuss (1970), 1-52. Se også A. L. Peck "The Connate Pneuma: An Essential Factor in Aristotle's Solutions to the Problems of Reproduction and Sensation", *Science, Medicine, and History: Essays on the Evolution of Scientific Thought and Medical Practice Written in Honour of Charles Singer*, red. E. A. Underwood (London: Arno Press 1953), 111-121.

forskellige legemsdele. Den fornemste ret, som hjertets køkken var leveringsdygtig i, var den sæd, hvori faderens egenskaber var indskrevet. Som allerede nævnt, blev faderens sæd anset for at være en vandig opløsning af hans psykiske $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$, dvs. af det stof, som hans sjæl bestod af (*Gen. An.* 735b10-36a30; Peck 1942, xv; Preuss 1970, 26-28).

Kvindens $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ var imidlertid for svag til at frembringe sædens højt raffinerede produkt. Hendes sæd forblev ufærdig og var derfor blodig, og hver måned måtte hun skille sig af med dette affaldsstof. Men Naturen – vis og teleologisk ressourcebevidst, som hun ifølge Aristoteles var – havde fundet en måde at bruge dette stof på (*Gen. An.* 738a34-38b4; Peck 1942, xliii). Menstruationsblodet blev den materie, som mandens formative kræfter virkede på. Der var tale om en logisk slutning, som forholdt sig til det faktum, at kvinden holdt op med at bløde under graviditeten. Uden kvindens menstruationsblod ville de formative kræfter i mandens sæd være som osteenzymen uden mælk. Også denne kulinariske analogi stammer fra Aristoteles (*Gen. An.* 729a9-14). Det var forholdet – eller rettere, misforholdet – mellem de formative kræfter i mandens sæd og kvindens materie, som bestemte afkommets køn. Først når kvinden fik et drengbarn, blev hendes materie – nu ved hjælp af mandens formative kræfter – fuldendt. Aristoteles kunne derfor definere det mandlige princip som det, der genererede uden for kroppen, og det kvindelige princip som det, der lagde krop til mandens reproduktion (*Gen. An.* 716a14f; 729b13-15; 732a1-12). Vi kunne også blive i køkkenterminologien: kvinden lægger ovn til mandens brød. At en gravid kvinde har brød i ovnen, er et idiom, som går tilbage til antikkens litteratur – men også dét skal vi vende tilbage til.¹⁶

Følgende tanke kunne nu melde sig: Hvis kvinden blev betragtet som en defekt mand – dvs. at hun i sit menstruationsblod besad både den materie, som barnet skulle formes af, og i det mindste visse, om end primitive former for generative kræfter – måtte hun vel ved sig selv kunne frembringe et barn. Selvfølgelig har Aristoteles – som den logiker han er – taget højde for denne mulighed. Det kan kvinden faktisk. Men hvad hun formår at frembringe uden de ordnende kræfter i mandens sæd, er intet andet end den kaotiske klump af tand-, hår- og benvæv, som udgør vævet i en *mola uteri* (*molar pregnancy*) (*Gen. An.* 775b25-776a8).

Aristoteles skelnede mellem plante-, dyre- og stjerneaspektet i menneskets sjæl og genese. Plantesjælen, som styrer dannelse af knogler og stofskiftet, kommer fra moderen gennem hendes menstruationsblod; dyresjælen, dvs. den psykiske $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$, som tilvejebringer sansning,

16. Page DuBois, *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representatives of Women* (Chicago & London: Chicago University Press 1988), 120-129.

bevægelse og instinktive adfærd, kommer fra faderen gennem sæden; endelig får barnet det potentiale for fornuft og tænkning, som gør det til et rationelt menneske, fra stjernerne. Mennesket er altså en hybrid mellem noget dyrisk og noget himmelsk – med kvinden tættere på det første og manden nærmere det sidste. Hvordan dette stjernestof, som i antikken blev betragtet som kvintessensen af liv, kommer ind i mennesket, lader Aristoteles ubesvaret. Han henviser blot til, at fornuften kommer til “udefra”.¹⁷ Stoikerne overvejede, om det skete gennem åndedrættet. Den samme tanke synes hippokraterne at have haft. I skriftet om *Den hellige syge* fra det hippokratiske korpus, hvor vi finder beskrivelsen af epilepsien, kan man læse en nøje beskrivelse af åndedrættet, sådan som man forstod det i antikken.¹⁸ Den luft, man trækker ind gennem næsen, går først til hjernen. Her efterlader luften den fineste del – dvs. det stof, som antikkens materialister brugte til at tænke med, og som Aristoteles betegnede æteren (*Sacr. Dis.* 178-179). Først derefter fordeltes luften via arterierne til kroppens øvrige organer.

2. Installering af den patrilineære genealogi. Ideologi, jura og ritualer

Aristoteles' *epigenese* spejler og understøtter den patrilineære kultur, som teorien blev til i. Men denne interaktion mellem sociologi og biologi står samtidig over for det misforhold og potentielle problem, at alene kvinden har udgjort det forældreskab, man med sikkerhed har kunnet fastslå. Ubehaget ved denne situation kom til udtryk i den græske mytologi, hvor guldalderen ifølge den græske historieskriver Hesiod var en tid, hvor mænd levede udødeligt sammen med guderne. Prometheus' mytologiske forsøg på at stjæle ilden fra guderne resulterede i, at manden fik kvinden og døden som straf.¹⁹ I den græske kultur – præcis som i Bibelen – var mandens fald ind i dødeligheden forbundet med en kvinde; grækerne fik deres Pandora, jøderne og de

17. Aristoteles: “It remains, then, that Reason alone enters in, as an additional factor, from outside, and that is alone divine, because physical activity has nothing whatever to do with the activity of Reason” (*Gen. An.* 736b25-29).

18. Hippocrates, “The Sacred Disease” oversat af W. H. S. Jones, *Hippocrates II* (Cambridge: Harvard University Press 1981), 129-183.

19. Nancy Jay, *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity* (Chicago and London: The University of Chicago Press 1992), 21; 30-32. Stanley K. Stowers, “Greeks Who Sacrifice and Those Who Do Not: Towards an Anthropology of Greek Religion”, *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, red. L. Michael White & O. Larry Yarbrough (Minneapolis: Augsburg Fortress 1995), 293-333 (326).

kristne Eva. Forestillingen om den patrilineære slægt er det tætteste, manden efter faldet kan komme på en genetablering af urtilstandens udødelighed. Stamfaderens sæd binder generationerne sammen og sørger for, at ikke bare hans navn bliver opretholdt, men ideelt set også hans billede. I hver generation former hans sæd nye – for nu at bruge et moderne udtryk – *kloner* af stamfaderen ud af det forhåndenværende materiale. Denne patrilineære kobling mellem sæd og slægt går imidlertid tabt, når bibeloversættelserne – som fx i Gal 3,16 – vælger at tale om Abrahams “afkom” fremfor hans sæd: “Det hedder netop ikke τοῖς σπέρμασιν i flertal, men i ental (καὶ τῷ σπέρματι σου) og det er Kristus”.

Det er typisk for patrilineære kulturer, at de søger at råde bod på dette misforhold mellem ideologi og faderskabets usikre faktum gennem at det nedvurderer og nedbryder kvindens bånd til barnet; fx gennem at alt, hvad der kan associeres med kvindens reproduktion, anses for at være urent. Dette gælder først og fremmest kvindens blod, men også det barn, som kommer ud af hendes krop. Urenheden institutionaliseres gennem de traditioner, der regulerer kvindens adfærd efter fødslen; fx forhindrer den urene tilstand kvinden i at nærme sig hellige steder. Inden kvinden kan vende tilbage til det sociale liv, må der gå en tid, og hun må først gennemgå forskellige renselsesritualer (Jay 1992, 39-40; Eisenbaum 2004, 677-680).

Misforholdet kommer også til udtryk i den – paradoksale – nedgradering af det biologiske faderskab til fordel for det sociale, som man finder i antikkens romerske lov. Romerne skelnede mellem det biologiske faderskab, *genus*, som refererede til barnets byrd, og det sociale faderskab, der var repræsenteret af barnets *pater*. Referencer til *genus* og byrd var ikke tilstrækkeligt til, at en person kunne gøre hævde på arv og diverse sociale og politiske rettigheder; det krævede, at personen var accepteret som afkom af den mand, som derved blev hans *pater*.²⁰

Graviditeten var en kritisk tid, hvor mandens sæd var uden for hans indflydelse (Stowers 1995, 310). Hans πνεῦμα – dvs. (en del af) hans ild – var midlertidigt installeret i kvindens krop for der at bage brød i hendes ovn. Det første, som faderens πνεῦμα skabte i livmoderen, var barnets hjerte, som derefter overtog styringen af barnets vækst. Med fødslen af barnet måtte faderen tage det tilbage, som ideologisk og juridisk tilhørte ham – altså med mindre barnet var moderens barn, dvs. når de kaotiske kræfter, som virkede i hendes materie, havde haft al for stor indflydelse på udfaldet af graviditeten, og faderen derfor ikke ønskede at optage barnet i sin slægt.

20. Caroline Johnson Hodge, *If Sons, then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul* (Oxford: Oxford University Press 2007), 29-30.

Køkkenet, ilden og genealogien

Som allerede antydnet er ideologi ikke i sig selv tilstrækkeligt til at opretholde en social struktur. De ideologiske strukturer må indskrives i kroppene, og det sker først og fremmest gennem samfundets riter. I antikkens græske kultur skete transformationen fra at være moderens barn – dvs. et barn af kødet – til at være faderens legitime barn, gennem en sekvens af riter. Faderen gav et blodoffer ved hjemmets ildsted, han bar barnet rundt om ilden og navngav det (Jay 1992, 30-40; 43-45; Stowers 1995, 315; Eisenbaum 2004, 679-80; Hodge 2007, 27). Først med disse riter blev barnet indoptaget i faderens slægt. Det ofrede dyr blev derefter tilberedt på ilden, og det stegte kød blev efter en nøje foreskrevet orden, som stadfæstede familiens hierarki, fordelt mellem guderne og slægtens mandlige medlemmer (Stowers 1995, 312-20; 326-29). Brændofferet til guderne var en essentiel del af rituallet, der tjente til at genoprette og bekræfte den oprindelige og guddommelige orden. Den ild, som Prometheus havde stjålet fra guderne, blev nu det middel, hvormed den tabte udødelighed kunne genetableres på nye og jordiske præmisser. Overhovedet var måltidsofferet den institution, som på alle niveauer bandt det patrilineære samfund sammen (Stowers 1995, 321-25). Når den unge mand skulle optages i et nyt fællesskab med adgang til nye privilegier, blev den samme rite med blodoffer og guddommeligt måltid gentaget. Græsk kultur var i den grad et sammenspist foretagende.

I artiklen "Greeks Who Sacrifice" peger Stanley K. Stowers på analogien mellem offerriten og barnets tilblivelse (1995, 301-02). Mens moderens blod i livmoderen profanerede mandens ildsted – dvs. hans $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ og sæd – stænker han nu blod fra sit offer på hendes ildsted for at rense det barn, der er hans sæds værk. Faktisk blev den skindpose, som blev brugt til at opsamle offerdyrets blod, i betegnet som $\acute{\alpha}\mu\nu\acute{\iota}\omicron\nu$, dvs. den fungerede som en analogi til den fosterhinde, hvori kvindens blod havde næret barnet.²¹ En tilsvarende semiotisk struktur ser vi i det forhold, at det ildsted, hvorpå moderen tilbereder familiens profane mad, nu af faderen bliver brugt til at tilberede et guddommeligt måltid. Hans ildsted har været deponeret hos moderen og resulteret i hendes barn. Nu tilbereder han et måltid ved hendes ildsted og tager med gudernes velsignelse barnet tilbage. I sin bog *Throughout Your Generations Forever* gør Nancy Jay opmærksom på de to effekter, som måltidsofferet har; det konjugerer og disjungerer; det samler, og det adskiller (1992, 17-29). På en og samme tid sikrer offeret, at barnet

21. Stowers (1995), 302: "The word $\acute{\alpha}\mu\nu\acute{\iota}\omicron\nu$ is the Homeric term for the vessel that collected the blood of the sacrificed animal and from which the blood was poured out over the altar to the god (*Od.* 3.44)".

integreres i faderens slægt og adskilles fra moderen og den urenhed, som hun har påført hans barn. Som Nancy Jay udtrykker det: “Sacrifice is a remedy for having been born by a woman” (1992, 40).

I den romerske kultur muliggjorde distinktionen mellem *genus* og *pater* – og de riter, som var knyttet til denne skelnen – adoption. I de tilfælde, hvor der ingen arving var, eller hvor de, der var, af en eller anden grund ikke var i stand til at varetage funktionen som *pater familias* – familiens overhoved – kunne man adoptere en passende arving. Det ser vi fx blandt de romerske kejsere, hvor både Cæsar og Augustus var adoptivbørn (Eisenbaum 2004, 681; Hodge 2007, 30). Adoption – altså dette at være udvalgt – kunne i den græsk-romerske kultur derfor være forbundet med højere social status end blodets biologiske bånd.²² Forholdet her synes altså at være det modsatte af den tendens, som vi ser i den samtidige jødedom, hvor der netop blev insisteret på betydingen af blodets bånd.

3. Kristi død og opstandelse – og genealogien

Kristi død som adoptionsoffer

Det er i denne rituelle kontekst, vi skal forstå den fortolkning af Kristusbegivenheden, som Pamela Eisenbaum foreslår i artiklen: “A Remedy for Having Been Born of a Woman. Jesus, Gentiles and Genealogy in Romans”. Hvor traditionen har fortolket Kristi offer i lyset af romersk lov om forsoning og genoprettelse af den skadelidte part, foreslår Eisenbaum, at vi i stedet ser Kristi død og offer i analogi med den adoptionsrite, som transformerede moderens barn til faderens. Da det i forvejen ikke var Torahen, men slægtskabet med Abraham, der gav jøderne arvingens privilegier, havde hedningerne først og fremmest brug for at få genealogien bragt i orden (2004, 700).²³ Eisenbaum gør opmærksom på den udvikling, som fandt sted i den rabbiniske jødedom, hvor omskæringen kom til at repræsentere det blodoffer, der skulle sikre barnets indplacering i patriarkernes slægt (683). Denne udvikling forbindes med templets fald, men centraliseringen af kulten under det andet tempel kunne have foregrebet tendensen. Det er i analogi med dette offer, at Jahve har accepteret Kristi død på korset som det blodoffer, der rensede hedningerne for deres synd og urenhed, og som gør det muligt at optage – dvs. adoptere

22. Michael Peppard, “The Eagle and the Dove: Roman Imperial Sonship and the Baptism of Jesus (Mark 1,9-11)”, *NTS* 56 (2010), 431-451.

23. Eisenbaum (2004), 701: “Gentiles receive the same ‘adoption’ (υιοθεσία, 8:15) that Jews already possess (9:4)”.

– dem i Abrahams slægt.²⁴ Men efterhånden som kristendommen løsne sig fra jødedommen, forsvandt denne fortolkning, og den romerske forsoningsøkonomi tog over.

Eisenbaums argument holder i en græsk-romersk kontekst, hvor adoption var forbundet med høj status. Paulus' hedningekristne menigheder ville sikkert have accepteret det. Måske ville en liberal, helleniseret jøde også have kunnet acceptere argumentationen. Men den ville næppe holde i de kredse, som Jubilæerbogen repræsenterede. Som allerede nævnt, var blodets bånd og det fysiske slægtskab med Abraham for denne gren af jødedommen for stærk en identitetsmærker til, at nogen nok så blodig adoptionsrite kunne råde bod på den manglende genealogi. Det er denne problematik, som Caroline Johnson Hodge tager op i sin bog: *If Sons, then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*. Ifølge Hodge forudsætter det at være legitim arving i en patrilineær kultur to ting:²⁵

1. *Den patrilineære biologi* skal – i udgangspunktet – være i orden. Dette er det strenge og essentialistiske kriterium, som tjener til at opretholde ideologien.
2. Men samtidig skal arvingen også være *faderens udtrykte billede*. Dette er det fleksible og pragmatiske kriterium, som sikrer, at man kan manøvrere mellem for mange og for få – evt. ingen eller ingen *egnede* arvinger.

Den protestantiske Pauluseksegese – og tilsyneladende også Eisenbaum – har traditionelt fokuseret på det sidste kriterium. Forskerne har ment, at det måtte være tilstrækkeligt, at hedningerne havde forfaderens Abrahams tro. Hodge derimod placerer Paulus i samme lejr som forfatteren bag Jubilæerbogen; hverken omskæringen eller nogen anden blodig rite var i stand til at bringe genealogien i orden. Det var ifølge Hodge til gengæld den dåb, som var meget mere end

24. Eisenbaum (2004), 698-699: "I suggest that Paul understands the sacrificial death of Christ as both expiation for sin, particularly Gentile sin, and a reconciling sacrifice that enables Gentiles to be received into Abraham's lineage. [...] In this way, then, Jesus' blood sacrifice is efficacious for Jews, not because such sacrifice atones for sins committed by Jews but because it removes the pollution potentially brought into the community of Israel by Gentiles".

25. Hodge skelner mellem to "seemingly paradoxical conceptions" (2007, 21), som er på spil i konstruktionen af slægtskab og etnicitet: "Whereas the 'essentialist discourse of culture' claims that there is some inherent characteristic which binds a group, the 'processual discourse of culture' insists that this characteristic is not inherent, but created, constructed by group members. Further, these two discourses, although they appear incompatible, are actually complementary: they work together in the creation of ethnic identity". Dog er det sådan, at den strategiske komponent forudsætter den strenge og essentialistiske (22).

en renselsesrite. Hun peger på, hvorledes Paulus i Gal 3 fremhæver dåben, hvor Kristi ånd blev modtaget, som den skelsættende begivenhed i den troendes nye liv. Fordi Kristus selv blev født som jøde, råder modtagelsen af Kristi ånd bod på det genealogiske deficit (2007, 72-75). Eller med et billede fra Rom 11,17-24: gennem Kristus – dvs. gennem hans ånd – podes hedningerne ind på Abrahams oliven- og stamtræ. Hodge er for mig at se på rette spor; blot mangler hun en forklaring på, hvordan dette dog kunne ske. Måske skulle hun have kigget Filon over skuldrene, da han studerede mulighederne i Aristoteles' hønsegård.

Filon – Genesis, genese og genealogi

I sine skrifter laver Filon en allegorisk fortolkning af den første skabelsesberetning. Et filosofisk gemyt som Filon, der ved, at tiden er et resultat af skabelsen, kan selvfølgelig ikke tage denne beretning bogstaveligt; i virkeligheden handler teksten om strukturen i og dannelsen af den menneskelige sjæl. Den femte dag, hvor Gud skabte planterne, refererer selvfølgelig til sjælens planteaspekt, som stammer fra moderen. Den sjette dag, hvor Gud både skabte dyr og mennesker, refererer til sjælens psykiske aspekt, som stammer fra faderen. Og selvfølgelig hører dannelsen af den rationelle og himmelske del af sjælen sabbatten til.²⁶ Filon forkaster tanken om, at Gud på sabbatten skulle hvile; kosmos ville jo kollapse, dersom Gud holdt sine skabende og opretholdende kræfter tilbage (*Leg.* 1.1-18).²⁷ Det, som Gud gør på sabbatten, er, at han holder pause – hviler – fra den del af arbejdet, som angår de jordiske ting, for i stedet at koncentrere sig om de himmelske. På sabbatten stræber Gud efter at gøre skaberværket perfekt, og dette involverer først og fremmest at arbejde med den bastard – halvt dyr og halv stjerne – som mennesket er. Af al skabningen har alene mennesket det tvivlsomme privilegium at være i syndens vold. Planter og dyr gør, hvad de ifølge deres natur skal, fordi de kun er udstyret med instinkt. Stjernerne synder ikke, fordi deres åndelige legeme er uden kødets behov og begær. Men mennesket kan stille sin himmelske fornuft i kødets tjeneste og bruge den mod Guds

26. For en nærmere redegørelse for denne tolkning af Filons skrifter, se Buch-Hansen (2010): afsnit 3.2.2. "Philo's two men and the Stoic powers", 123-134; og afsnittene 4.4.1.1. "Virgin birth in Philo?" samt 4.4.1.2. "The *epigenesis* in Philo's theory of the two men", 191-197.

27. Philo, *Legum Allegoriae* I-III oversat af F. H. Colson & G. H. Whitaker, *Philo in Ten Volumes* I (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1929 (1962)), 140-473.

vilje. Derfor privilegerede Gud, ifølge Filon, israelitterne med loven, som Moses selvfølgelig fik overdraget på en sabbat, og som jøderne på samme sabbat burde studere i diasporaens synagoger.

Da Moses steg op på Sinai, skete der ifølge Filon imidlertid mere, end at han fik overdraget Dekalogens to tavler. På bjerget modtog Moses – og jeg citerer fra Filons skrift *Quaestiones et Solutiones in Exodum* – “a second generation, better than the first [...] which has no mother but only a father, who is (the Father) of all” (2.46).²⁸ Filon fortolker de profetiske egenskaber, som er resultatet af, at Guds ånd tager bolig i mennesket, som en form for himmelsk undfangelse. Men er denne δευτέρα γένεσις så blot metaforisk tale? Nej, ikke hvis vi tænker med Aristoteles og hans hønseavler: Så er det faktisk muligt at have to fædre. Den jordiske fader tager sig af det grove arbejde i kødet; den anden og sidste, selveste Gud, perfektionerer med sin ånd og himmelske sæd skabningen.²⁹ Moses er m.a.o. Filons “premium breed”. Den anden undfangelse er den fornemste, fordi intet kvindeligt her er involveret. Vi er så tæt på Hesiods guldalder, som en hel-leniseret jøde kan komme.

Men Filon stopper ikke her. Den ånd, som Moses modtog på Sinai, har sådanne kræfter, at den er i stand til at transformere hans sjæl og legeme på en sådan måde, at han i stedet for at dø kan indtage en plads i kosmos nær Gud. Som et indicium på, at noget særligt er hændt Moses, påpeger Filon, at Moses' grav aldrig er blevet fundet.³⁰ For Filon udgør Enok, Elias og Moses en kosmisk treenighed, der alle har undergået en transformation og translokation (QG 1.86).³¹ Det er en tradition, som vi kender fra evangeliernes beretning om transfigurationen (Matt 17,1-13; Mark 9,1-13; Luk 9,28-36); blot er Enok blevet skiftet ud med Kristus. Hos Paulus finder vi kun indirekte referencer til denne tradition. I 2 Kor 3,13 afslører Paulus, at den himmelske glans hurtigt forlod Moses igen, og at Moses forsøgte at skjule dette bag tildækningen af sit ansigt. Paulus benægter således, at Moses skulle have undergået den kosmiske transformation, som Filon hævder. I stedet reserverer Paulus den i 1 Kor 15 for Kristus.

28. Philo, *Quaestiones et Solutiones in Exodum*, oversat af R. Marcus, *Philo Supplement II* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1953 (1961)).

29. Forfatteren til Første Johannesbrev taler om at have Guds sæd i sig: ”Enhver, som er født af Gud, gør ikke synd; for Guds sæd bliver i ham, og han kan ikke synde, fordi han er født af Gud” (1 Joh 3,9).

30. For en nærmere redegørelse for denne fortolkning af Filons skrifter, se Buch-Hansen (2010): afsnit 7.3 “Philo and the translation of devout men”, 375-86.

31. Philo, *Quaestiones et Solutiones in Genesim*, oversat af R. Marcus, *Philo Supplement I* (Cambridge, Mass. Harvard University Press 1953 (1961)).

Opstandelsen i Første Korinterbrev 15 og genealogien i Galaterbrevet 3

Ifølge nyere tendenser i Paulusforskningen, som inddrager antikkens kosmologi i forståelsen af brevene, burde studiet af den paulinske teologi begynde med en læsning af 1 Kor 15, hvor Paulus diskuterer sin forståelse af opstandelsen.³² Paulus selv udtrykker det på den måde, at hvis ikke Kristus var opstået fra de døde, ville hans prædiken være tom, troen forgæves og de, der i dette liv har sat deres håb til Kristus, de ynkværdigste af alle mennesker (1 Kor 15,14-19). Først efter en længere redegørelse for det specifikke forhold mellem livsform og habitat (1 Kor 35-41), når Paulus i vers 45 frem til sin pointe. I opstandelsen er Kristus blevet transformeret fra den tilstand i kød og blod, der passer til livet i den jordiske sfære, til et åndeligt legeme af den slags, som himmellegemerne besidder: “Den sidste Adam blev en ånd, der gør levende (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν)”. For Paulus smelter opstandelse og himmelfart sammen i den ene og samme kosmiske begivenhed, som samtidig får et nedslag i den dåb, hvor Kristi livgivende ånd recirkuleres til dem, der lader sig døbe.³³ Men der sker mere i dåben. Fordi Jesus var jøde af Abrahams slægt, blev han gennem den transformation, som fandt sted i opstandelsen, også til Abrahams sæd, hvilket vi – jf. Gal 3,16 – må forstå helt bogstaveligt. Når Kristi ånd blandes med dåbens vand, har vi de bestanddele, som faderens sæd jo ifølge Aristoteles bestod af. I dåben bringes

32. I bogen *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press 2010) åbner Troels Engberg-Pedersen sin redegørelse for den rolle, som den stoiske kosmologi spiller i Paulus' tænkning omkring ånden, med en analyse af 1 Kor 15. Bogens første kapitel er en let bearbejdet udgave af en tidligere artikel “The Material Spirit: Cosmology and Ethics in Paul” *NTS* 55 (2009), 179-197, hvor Engberg-Pedersen indleder med følgende betragtning (179): “The importance of the *pneuma* in Paul’s thought can hardly be overstated. In fact, once one has become attuned to it, one will find the *pneuma* everywhere in Paul, even where it is not actually mentioned”. Eksegesen står over for den opgave at skulle genlæse det paulinske korpus i lyset af den stoiske kosmologi/pneumatologi. Nærværende artikel kan ses som et bidrag til dette projekt. Som denne artikel har demonstreret, ender dette hellenistiske perspektiv på Paulus' breve med at trække Paulus endnu længere ind i jødedommen, end selv fortalerne for det nye Paulusbillede har hævdet. Der er altså ikke noget modsætningsforhold mellem hellenisme/filosofi og jødedom, når det gælder vor forståelse af Paulus.

33. Denne recirkulation af ånden udgør grundtanken i *It Is the Spirit That Gives Life: A Stoic Understanding of Pneuma in John’s Gospel*. Jeg fremsætter i bogen den tese, at den stoiske idé om elementernes indbyrdes transformation – dvs. at kød og blod kan blive til ånd (ἀναστοιχείωσις) – ligger bag såvel den paulinske som den johannæiske pneumatologi. Jeg begrundet dette bl.a. med henvisning til Filon, som bruger den tekniske term om Moses' transformation og himmelfart (*Mos.* 2.288). Se en mere detaljeret version af argumentet i Buch-Hansen (2010), kap. 7.

hedningernes genealogi altså i orden. Det forekommer at være i overensstemmelse med denne forståelse, når Paulus åbner sit argument i Gal 3,1-6 med at bringe den skelsættende begivenhed i galaternes nye liv i erindring – nemlig den dåb, hvor de fik ånden.

Hvis vi nu sammenstykker disse overvejelser med Stowers', Eisenbaums og Hodges fine forarbejde, kan vi begynde at ane, hvordan Paulus synes at have forstået dåben og det kompleks af begivenheder, som denne består af:

1. Dåben er en bekendelseshandling for dem, som tror, at Gud i Kristus indfrier løftet til Abraham om, at folkeslagene velsignes i ham.³⁴
2. Gud har gjort Kristus til det blodoffer, som har været et standard-element i den rite, hvori barnet adskilles fra moderen og optages i faderens slægt. Kristi offer renser hedningerne for deres synd.
3. Gud svarer på dåbshandlingen med at give den troende Kristi ånd, hvorved personen inkorporeres i Abrahams slægt. Derfor kan Paulus i Gal 3,27-29 konkludere: "Alle I, der er døbt til Kristus, har jo iklædt jer Kristus [...] og hører I Kristus til, er I også Abrahams afkom, arvinger i kraft af Guds løfte".
4. I dåben bliver de, som tror, også anerkendt og adopteret som den guddommelige Faders børn. Paulus beskriver denne hændelse i Rom 8,14-16: "For alle, som drives af Guds ånd, er Guds børn [...] I har fået den ånd, som giver barnekår, og i den råber vi: Abba, fader! Ånden selv vidner sammen med vores ånd om, at vi er Guds børn". Vi finder den samme hilsen af den guddommelige fader i Gal 4,6.

Dermed er det første – det strenge og essentialistiske – af de to genealogiske kriterier, som Hodge har skitseret, opfyldt. Det andet – og fleksible – kriterium falder imidlertid på plads i samme argument, fordi ånden også sikrer, at hedningerne i deres liv og levned udtrykker forfaderen Abrahams sind og tro.

34. I bogen *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (London: SMC Press 1970) diskuterer James D.G. Dunn den nytestamentlige initiationsrite. Ifølge Dunn har hverken pentacostalismen eller den protestantiske forståelse af dåben rødder i oldkirkens ritual: "while water-baptism is an important element in the complex of conversion-initiation, it is neither to be equated or confused with Spirit-baptism nor to be given the most prominent part in that complex event. The high point in conversion-initiation is the gift of the Spirit, and the beginning of the Christian life is to be reckoned from the experience of Spirit-baptism" (4). Dunn argumenter i bogen for en forståelse af oldkirkens vanddåb som en bekendelseshandling.

I Gal 2,16 opsummerer Paulus den erfaring, som har ført ham og Peter til Kristus: de ved, at intet "kød" opnår retfærdighed gennem loven. Vi må forstå dette udsagn i lyset af Rom 7, hvor problemet jo er, at lovens gode bud kommer til kort over for syndens kraft, dvs. det begær, som har sin grund i kødet (Rom 7,18-20).³⁵ I Gal 3,21 udtrykker Paulus det samme problem, når han siger, at loven ikke var i stand til at gøre levende (εἰ γὰρ ἔδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι). Men dét, som loven ikke kunne, det kan Kristi levendegørende ånd heldigvis. Paulus slår dette fast i Rom 8,11: "Når hans ånd, han som oprejste Jesus fra de døde, bor i jer, skal han, som oprejste Kristus fra de døde, også gøre jeres dødelige lemmer levende ved sin ånd, som bor i jer (ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσῃ καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικούντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν)". Åndsmodtagelsen sikrer således, at begge genealogiens kriterier er opfyldt. Verbet ζωοποιῆσαι kan altså siges at rumme hele Paulus' kosmologiske teologi.³⁶ Hvor hedningernes principielle problem var knyttet til det første kriterium, altså genealogien, der har jøderne ifølge Paulus' redegørelser i Gal 2 og Rom 2 et mere pragmatisk problem: de lever ikke op til det andet kriterium. Som det fremgår af billedet i Rom 11,17-24 af oliventræet, er det at være af Abrahams æt ingen garanti mod ikke at blive hugget af. Der gælder altså – ifølge Paulus – et *sine qua non* for begge kriterier. Ergo er Kristustro, dåb og åndsmodtagelse også løsningen for jøderne.

Med opfyldelsen af de to kriterier har Paulus opfyldt sin gerning som hedningernes apostel på fornemste vis. På én og samme tid synes Paulus at imødekomme både den hellenistiske jødedomms åbenhed, hvor identitetsmarkørerne allegoriseres, og der sættes fokus på dyd og etik, og den jødedom, som vi møder i Jubilærbogen, der fastholder biologien. Til gengæld står vi tilbage med en Paulus, der fremstår som den radikale farisæer, han var fra begyndelsen.³⁷

35. Stanley K. Stowers taler i *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles* (New Haven CT: Yale University Press 1994) om den "speech-in-character" or προσωποποιία, som var en obligatorisk øvelse i antikkens retoriske træning (16-21), og som Paulus i Romerbrevet gør flittigt brug af, fx i Romerbrevet 7 hvor tilstanden ἀρρασία (eller viljesvagthed) gestaltes.

36. Udover de tre nævnte steder (Gal 3,21; 1Kor 15,45; Rom 8,11) bruger Paulus også verbet ζωοποιῆσαι i Rom 4,17, hvor det refererer til de dodes opstandelse; i 1 Kor 15,22 og i 2 Kor 3,6, hvor den levendegørelse, der tales om, betegner den transformation, som påbegyndes med modtagelsen af Kristi ånd i dåben, og som fuldendes i opstandelsen, og endelig i 1 Kor 15,36, hvor det bruges om kornet transformation fra frø til spire.

37. *Post scriptum*. En kontrafaktisk tanke melder sig her til sidst. Jeg kan ikke lade være med at tænke på, hvordan den vestlige verdens historie ville have taget sig ud, dersom Aristoteles havde studeret hønseavl lidt nøjere. Tænk, hvis han havde indset, at hippokraternes *pangenese* og tokønstanke måske var nærmere sandheden end *epigenesen* og étkønstanke.

Religion som verdenshåndtering

Professor, dr.phil. et theol.
Troels Engberg-Pedersen

... my friend Gordon Kaufman may be right in saying that 'the available God' is a human construct, but I am sure he would agree that we construct our images of God in response to demands that we do not create, and that it is not up to us whether our responses are adequate or inadequate.

Hilary Putnam, *Jewish Philosophy* s. 6

Abstract: The article discusses two questions: whether (and in what sense) Christianity can be 'naturalized'; and whether ancient Stoicism may contribute to a modern reformulation of 'Christianity naturalized'. To answer these questions, the article focuses on articulating an understanding of 'religion' in relation to 'science'. Building on the account given of the philosophical discipline of 'ethics' by Hilary Putnam in *Ethics without Ontology*, the article attempts to construct a structurally similar understanding of 'religion' (and its philosophical counterpart, 'theology') that will give it a legitimate position 'in an age of science' (cf. Putnam, *Philosophy in an Age of Science*). 'Religion' is here seen as one particular way of 'coping with the world'. The article concludes by sketching some ways in which ancient Stoicism (as a specimen of a 'natural philosophy and theology') may help in reformulating an adequate, contemporary understanding of Christianity.

Key words: 'Religion' naturalized – science and religion – Hilary Putnam – ethics – Christianity – ancient Stoicism.

Spørgsmålet

Denne artikel er et forsøg på at gøre rede for, hvad der – set fra min egen synsvinkel – er kommet ud af én bestemt del af det samlede projekt, der indgik i Københavns Universitets 'centre of excellence', 'Naturalism and Christian Semantics' (2008-2013).¹ Hvad vi (ved

1. Set fra min egen synsvinkel: Den forståelse, jeg fremlægger her, er ikke et fælles, officielt resultat af centerets arbejde. Tværtimod stødte den på kraftig modstand i mange af vores intense, men frugtbare møder.

siden af alt muligt andet) ønskede at undersøge, var, om og i givet fald hvordan man med fordel kunne lade sig inspirere i moderne systematisk teologi af rent historisk at se tættere bånd end almindeligt antaget mellem den tidligste kristendom som formuleret i Det Nye Testamente og den samtidige græsk-romerske filosofi i form af stoicismen snarere end platonismen.

Baggrunden var, at teologer nok har haft blik for, at græsk-romersk filosofi havde indflydelse på den tidlige kristendom, men hvad de havde i tankerne, var altid platonismen. Og det er rigtigt nok, hvis man ser på det 2. århundrede og frem. I det 1. århundrede ser det derimod snarere ud, som om det var stoicismen, der påvirkede kristendommen.² Vores tanke var så denne: I modsætning til platonismen var stoicismen en monistisk filosofi, der ikke opererede med nogen forestilling om metafysisk 'transcendens'. Den stoiske Gud var – hvis man overhovedet vil anvende begrebsparret 'transcendens'/'immanens' – decideret 'immanent'. Han var en del af denne verden, om end rigtignok med en helt central rolle i verden som den kraft, der både har skabt verden (en skaberkraft), og som også opretholder den (en opretholdelseskraft), indtil verden 'vender tilbage' til Gud selv. Den stoiske Gud var altså ikke 'transcendent'. Han var ikke at forstå som en størrelse, der foreligger 'uden for' eller 'hinsides' verden.

Så sagde vi til os selv: Sådant en forståelse af Gud er 'naturalistisk' i den eneste betydning af det begreb, som alle umiddelbart kan blive enige om, hvor begrebet forstås i modsætning til fænomener, hvorom vi bruger begrebet 'supernaturalistisk'.³ Den stoiske Gud var netop en del af verden. Og vores eget grundlæggende, systematiske spørgsmål var så dette: Hvor langt kan man komme med en (i denne forstand) 'naturalistisk' forståelse af kristendommen, en forståelse, som rigtignok omtolker væsentlige dele af en traditionel forståelse af kristen-

2. Det har jeg selv argumenteret for i to bøger om Paulus: *Paul and the Stoics* (Edinburgh/Louisville: T&T Clark/Westminster John Knox 2000) og *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press 2010). Gitte Buch-Hansen har argumenteret for noget tilsvarende for Johannesevangeliet i: "It Is the Spirit That Gives Life" (*John 6:63*). *A Stoic Understanding of Pneuma in John* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 173, Berlin: de Gruyter 2010).

3. For begrebet 'supernaturalistisk' kan man henvise til definitionen hos Mark Johnston i *Saving God: Religion after Idolatry* (Princeton: Princeton University Press 2009), 40: "Supernaturalism is belief in invisible spiritual agencies whose putative interventions would violate the laws of nature, at least as those laws are presently understood." Begrebet 'naturalisme' drøftes i følgende to bøger, som vi også har studeret på centeret: *Naturalism in Question*, red. Mario De Caro og David Macarthur (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2004), og *Naturalism and Normativity*, red. Mario De Caro og David Macarthur (New York: Columbia University Press 2010).

dommen, men som alligevel rummer tilstrækkeligt med elementer fra den traditionelle forståelse til, at man med rimelighed kan kalde resultatet af operationen for kristendom?

Kort sagt: Kan man give en naturalistisk fortolkning af kristendommen, der ikke ender med simpelthen at smide barnet ud med badevandet? Og kan man muligvis bruge den historiske sammenhæng mellem tidlig kristendom og stoicisme som inspirationskilde i dette projekt?

Svaret

Hvad jeg vil forsøge at vise her, er, at dette projekt på den ene side mislykkedes, fordi det gradvis viste sig at løbe mod en mur, som har at gøre med, hvordan 'religion' i det 21. århundrede efter min mening må forstås. Helt sådan kan nemlig *hverken* den tidlige kristendom *eller* stoicismen (eller for den sags skyld platonismen) forstås. Der viste sig altså et gab mellem den antikke og en adækvat moderne forståelse af 'religion', som gjorde, at den mulige lighed mellem de to antikke religioner (eller 'filosofier' – altså stoicismen og kristendommen) ikke direkte kunne overføres til en tidssvarende forståelse af den kristne religion. På den anden side vil jeg også forsøge at vise her, at *når* den afgørende forskel mellem den antikke og en adækvat moderne forståelse af 'religion' er anerkendt, så kan man faktisk godt lade sig inspirere af specielt stoicismen i en moderne udvikling og omfortolkning af kristendommen.⁴

Religion og videnskab

Læseren vil have bemærket, at jeg har sat ordet 'religion' i anførelses-tegn. Årsagen er ikke så meget, at det som bekendt er meget vanskeligt at give en fyldestgørende definition af selve fænomenet 'religion'. Årsagen er snarere, at de to antikke størrelser, vi har nævnt (den tidlige kristendom og stoicismen – og igen egentlig også platonismen), ikke 'bare' var 'religioner' i vores moderne forstand. De var tanke-systemer, der talte om Gud – og rigtignok gjorde det på meget forskellige måder. Men deres tale om Gud var ikke løsgjort fra alt det

4. Læseren vil måske undre sig over, at jeg kalder stoicismen en 'religion'. Men forskellen mellem 'religion' og 'filosofi' var næsten ikke-eksisterende i antikken. Under alle omstændigheder rummede stoicismen også en underdisciplin, der hed 'teologi'. Tilsvarende kunne man også i høj grad i antikken se på kristendommen som en 'filosofi'.

andet, de sagde om verden og menneskene i den. Tværtimod var deres 'teologi' en direkte del af deres samlede beskrivelse af verden og menneskene. Når de talte om Gud, talte de om én bestemt – og i begge tilfælde: en absolut central – *del af*, hvad de ville sige om verden og menneskene som helhed. Pointen er her, at den kristne og den stoiske 'teologi' er en del af en 'kosmologi' og dermed handler direkte om, hvordan verden (inkl. menneskene) *er*. Eller sagt på en lidt anden måde: Såvel den kristne som den stoiske 'teologi' var en del af de to tankesystemers 'videnskab' om verden.

Hermed er der markeret en forskel til en moderne, adækvat forståelse af 'religion', som er helt radikal. I europæisk kultur har der siden renæssancen udviklet sig en måde at forstå verden på, som gradvis har løsgjort sig fra enhver tanke om Gud. Det er den måde, vi (nu) kalder den 'videnskabelige'. Den er i sin metode 'naturalistisk' i den forstand, at den udelader enhver henvisning til en ('transcendent' *eller* 'immanent') Gud i sin betragtningensmåde af 'naturen' eller hele verden. Denne betragtningensmåde – 'videnskaberne' – har haft held til at udvikle en så omfattende forståelse af verden *og* menneskene på sit rent 'naturalistiske' grundlag, at man er nødt til at anerkende et radikalt brud mellem en adækvat moderne forståelse af 'religion' og så den antikke, hvor Gud netop, som vi så, var en integreret del af verden, sådan som denne blev beskrevet i datidens 'videnskaber'. En adækvat moderne forståelse af 'religion' kan ikke placere religionens objekt, Gud, på samme niveau som den verden, som de moderne videnskaber beskriver. Hermed rejser sig så også spørgsmålet om, *hvordan* 'religion' som en levet praksis og 'teologi' som en refleksion over denne praksis da forholder sig til de moderne videnskaber. Det er dette spørgsmål, der er mit emne i det følgende.

Fra fysik til filosofi og teologi

Når jeg her taler om de moderne videnskaber, tænker jeg på dem alle sammen: fra fysik og kemi (m.fl.) i den ene ende over 'livsvidenskaberne' (biologi m.v.) til social- og humanvidenskaberne, der har deres særlige fokus på mennesket. Herhen hører imidlertid også religionsvidenskab. Det er en kendsgerning om verden og menneskene, at mennesker har og har haft religioner. Og den kendsgerning analyseres så videnskabeligt af religionsvidenskab. Til de moderne videnskaber hører endelig – i den modsatte ende af fysik – disciplinen filosofi, som bl.a. grundlæggende reflekterer over selve begrebet videnskab og dets forhold til henholdsvis verden og menneskene.

Når man er kommet til disciplinen filosofi, begynder det imidlertid at brænde på. Man kunne sige om videnskaberne fra fysik til religionsvidenskab, at de grundlæggende er 'beskrivende' (deskriptive) modsat 'normative'. Deres mål er – meget groft sagt – at gøre rede for, hvordan tingene *er*, ikke hvordan de *skal* være. Anderledes – kunne man igen sige – med filosofien. Den er bestemt også 'analytisk' i forhold til hele spørgsmålet om menneskets vidensstilgang til verden (inkl. menneskene selv). Men den rummer også nogle dele, der er decideret normative. Det gælder fx disciplinen 'etik', der rigtig nok reflekterer over mennesket som et handlende væsen set i forhold til andre mennesker, men som i høj grad også forsøger at udvikle forestillinger om de *rigtige* måder for mennesker at handle på. Med etikken – kunne man altså sige – indføres der en decideret normativ dimension i den videnskabelige disciplin filosofi. Og så kunne man gå videre til den sidste, endnu ikke nævnte videnskabelige disciplin: teologien. Skal den ikke forstås i forlængelse af etikken? Gælder det ikke, at ligesom etikken både deskriptivt og normativt behandler et særligt genstandsområde inden for menneskets forhold til verden, så-dan gør teologien det også?

Hilary Putnam om videnskaberne, inkl. filosofi, etik og religion

Med sådan en refleksion ville man have indkredset specielt etik og teologi som to discipliner, der både ligger i forlængelse af de øvrige videnskaber (nemlig i deres deskriptive, analytiske tilgang), men også adskiller sig fra dem via deres normative dimension. Sådan en forståelse rummer, som vi skal se, en vis sandhed i sig, men ikke mere. Sandheden ligger i, at etikken og teologien (som filosofiske discipliner) faktisk centralt rummer en normativ dimension. Men det forfejlede ved det hidtil givne billede ligger i, at det synes at forudsætte, at de 'rent deskriptive' videnskaber så omvendt *ikke* rummer nogen normativ dimension. Ifølge den samlede forståelse af videnskaberne, som er udviklet gennem et langt liv af den amerikanske filosof Hilary Putnam (1930-), gælder dette ikke. Putnam har igen og igen insisteret på, at den traditionelle 'fact/value distinction' ikke er holdbar.⁵ Selv i videnskaben fysik indgår der en række betragtningmåder, der er af normativ karakter, når teorier om verdens fysiske struktur nemlig bedømmes ud fra kriterier som "coherence, simplicity, plausibility, and

5. Se ikke mindst bogen *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2002).

the like”.⁶ Det er bl.a. sådan en iagttagelse, som giver disciplinen filosofi en vigtig placering, selv i en verden, der er fikseret på naturvidenskab og dens angivelige ‘værdifrihed’. Nej, siger Putnam, selv de mest ‘eksakte’ naturvidenskaber rummer centrale elementer, der afspejler, at de dybest set alle er menneskelige bud på en adækvat beskrivelse af verden. Med udgangspunkt i naturvidenskabens udvikling gennem de seneste århundreder går Putnam endnu et skridt videre og insisterer på, at man må tale om ‘conceptual relativity’ som en integreret del af naturvidenskaben selv. Naturvidenskabelige udsagn om verden er sande eller falske, og de står til regnskab over for verden selv (Putnam er i den forstand såkaldt ‘realist’), men de afspejler også til enhver tid det ene eller det andet ‘conceptual scheme’. Og disse ‘conceptual schemes’ forandres eller udvikler sig til stadighed – det er det, der ligger bag naturvidenskabens udvikling.⁷

Så vidt – ultrakort – Putnam om den normative dimension af *alle* videnskaberne. Når vi så forlader naturvidenskaben og igen bevæger os over i retning af humanvidenskaberne, filosofi og religion, opererer Putnam med et andet, parallelt begreb, som er ‘conceptual pluralism’.⁸ Pointen er her, at den måde at se på verden på, som analyseres fx i humanvidenskaberne, religionsvidenskab og filosofi, afspejler forskellige niveauer i menneskets verdensforståelse, som ikke kan reduceres til et enkelt niveau for dem alle. Specielt – og det er den grundlæggende retning i tankegangen – kan de ikke reduceres til det fysiske niveau.⁹ Forestillingen om, at de mange forskellige betragtningsmåder – alle baseret i den menneskelighed bevidsthed – der

6. “The Depths and Shallows of Experience” (2005), i Putnam, *Philosophy in an Age of Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2012), 567-583 (578). Putnam fortsætter: “The similarity to aesthetic judgments has, indeed, often been pointed out. Dirac was famous for saying that certain theories should be taken seriously because they were ‘beautiful,’ and Einstein talked of the ‘inner perfection’ of a theory as an ‘indispensable criterion.’”

7. Ligesom en skribent som Pierre Bourdieu gentager Putnam sig selv i det uendelige. (Men han skriver meget bedre.) I begge tilfælde gælder det dog, at man til stadig kan lære af deres gentagelser. Her henviser jeg til Putnams artikel “From Quantum Mechanic to Ethics and Back Again” (2012) i *Philosophy in an Age of Science*, 51-71, specielt afsnittene om ‘Conceptual Relativity’ (56-58) og ‘The Compatibility of Conceptual Relativity with Realism’ (63-64).

8. Se fx afsnittet ‘A Caution’ (64-65) i “From Quantum Mechanic to Ethics and Back Again”. Se også artiklen “The Content and Appeal of ‘Naturalism’” (2004), i *Philosophy in an Age of Science*, 109-125, specielt 111-112. For forholdet mellem ‘conceptual relativity’ og ‘conceptual pluralism’ se yderligere kap. 2 (pp. 33-51) i *Ethics without Ontology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2004).

9. Se fx “From Quantum Mechanic to Ethics and Back Again” 65 (min kursiv efter ‘Aristotelian language’): “I do indeed deny that the world can be completely described in the language game of theoretical physics, not because there are regions in which physics is *false*, but because, to use Aristotelian language, *the world has*

indgår i menneskets forholden sig til verden, skulle kunne reduceres til fysiske beskrivelser, der samtidig skulle virke adækvate i forhold til betragtningmåderne selv, er urealistisk. I stedet gælder det, at der er forskellige niveauer i menneskets forholden sig til verden, og at disse forskellige niveauer hver rummer deres sæt af begreber ('concepts'). Deraf 'conceptual pluralism'.

Jeg har gengivet nogle centrale begreber fra Putnams filosofi her, fordi de kan være os til hjælp, når vi om lidt skal se nærmere på, hvordan man kan forstå religion (eller bedre: teologi) som en normativ størrelse parallelt med etikken. Men ikke alt hænger selvfølgelig her på Putnam selv. Snarere er det sådan, at han på sin egen måde (der ikke mindst er karakteriseret ved, at han er i stadig nærkontakt med de 'hårdeste' af videnskaberne: teoretisk fysik, matematik, logik) har formuleret en samlet forståelse af videnskaberne, inkl. humanvidenskaberne og filosofi, der i vidt omfang deles af andre filosofiske retninger, inkl. fx fænomenologien.¹⁰ Faktisk er Putnams egen åbenhed over for netop andre filosofiske traditioner end hans egen 'analytiske' en af hans (mange) udprægede forcer. En anden er den nævnte konstante nærkontakt med selv de 'hårdeste' af videnskaberne. Den giver hans analyser ekstra substans.

Putnam selv har ydermere i de seneste par årtier arbejdet en del med spørgsmålet om, hvordan man skal forstå religion i forhold til videnskaberne – altså så at sige feltet 'science & religion'. Det skyldes, at han ud over at være en 'naturalistisk' filosof også selv er religiøs. Som han siger i bogen *Jewish Philosophy*: "I am still a religious person, and I am still a naturalistic philosopher."¹¹ I denne artikel vil jeg imidlertid ikke gå yderligere ind på Putnams egne forsøg på at forene sit personlige religiøse engagement med sin filosofiske forståelse af verden som helhed. Dels vil det simpelthen føre for langt væk fra vores eget emne, dels er hans position noget tentativ og endnu ikke fuldt udviklet, og endelig er jeg ikke helt enig med ham i selve retningen af hans overvejelser på dette punkt, da de, så vidt jeg kan se, fører noget længere væk fra videnskaberne, end jeg selv finder rigtigt.¹² Tilbage bliver dog – og det er af yderste vigtighed for hele drøftelsen her – at

many levels of form, and there is no realistic possibility of reducing them all to the level of fundamental physics."

10. Sml. fx Dan Zahavis artikel "Natural realism, Anti-reductionism, and Intentionality. The 'Phenomenology' of Hilary Putnam", i *Space, Time, and Culture*, red. D. Carr og C.-F. Cheung (Dordrecht: Springer 2004), 235-251.

11. *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein* (Bloomington: Indiana University Press 2008), 2.

12. En brugbar introduction, der dog ikke går særlig dybt, er Yiftach J. H. Fehige, "The Negation of Nonsense Is Nonsense: Hilary Putnam on Science and Religion", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 52 (2010), 350-376.

Putnams perspektiv forbliver ‘naturalistisk’. Blot er der her tale om en naturalisme, der (som vi allerede har set) ikke er ‘reduktiv’, men snarere ‘liberal’ eller – med en term, Putnam ynder – ‘open-ended’. Den afspejler netop de mange forskellige niveauer i menneskets omgang med verden og den deraf følgende begrebslige pluralisme.

I stedet for at følge Putnam ind i hans egen forståelse af religionens plads inden for et moderne naturalistisk og videnskabeligt verdensbillede vil jeg lade mig inspirere af, hvad han siger om den filosofiske deldisciplin ‘etik’ i bogen *Ethics without Ontology* (2004).¹³ Ideen er, at den filosofiske disciplin ‘etik’, der, som vi har set, via sin *eksplicit* normative dimension har en særlig placering i forhold til resten af videnskaberne, tillige har så relativt klare konturer, at vi kan gøre brug af den til bedre at forstå den øjensynligt parallelle disciplin ‘teologi’. De to deldiscipliner er selvsagt ikke identiske, ikke mindst fordi de vedrører forskellige genstandsområder. Men i formal henseende vil de vise sig at være parallelle.

Putnam om etik

Hvad er religionens ‘sag’? Vi så, hvad den var i antikken: en integreret del af et samlet verdensbillede, der så at sige udgjorde datidens videnskab. Vi så også, at sådan kan man ikke længere forstå religionen, eftersom videnskaberne i århundredernes løb har selvstændiggjort sig fuldstændigt fra at inddrage Gud i talen om verden. Her kan vi få hjælp fra at drage en parallel med etikken. Etik er en filosofisk disciplin, der reflekterer over et særligt genstandsområde, hvor mennesker praktiserer og taler om ‘moral’. Skal man begrebsbestemme dette genstandsområde, kan man sige, at det handler om det enkelte menneskes forhold til andre mennesker i dets handlende håndtering af en række ‘goder’ (eller det modsatte). Således forstået er det ikke mærkeligt, at en moralsk ‘dyd’ som ‘retfærdighed’ spiller en central rolle i etikken. Faktisk er den hos en filosof som Aristoteles *den* centrale moralske dyd.¹⁴

Putnam selv bestemmer etikken på følgende måde.¹⁵ Den skal ikke forstås som et system af handlingsprincipper, “but rather as a system of interrelated concerns” (22), hvor han lægger særlig vægt på ideen om “alleviating suffering regardless of the class or gender of the sufferer” (23). Det er en betragtningssmåde, der har “deep roots in the great religious traditions of the world – not in only [sic] the religious

13. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

14. Se *Ethica Nicomachea* Bog 5.

15. De følgende citater stammer alle fra *Ethics without Ontology*.

traditions of the West, but in Islam, Confucianism, Hinduism, and Buddhism as well” (23). Her ville man måske gerne have set en nærmere udredning af, hvordan denne “ethics of compassion” falder ind under et bredere system af “interrelated concerns”. I stedet identificerer Putnam en række “central concerns” hos Levinas, Kant og Aristoteles og hævder så, at selv om de befinder sig i “partial tension” med hinanden, kan man også forstå dem som “mutually supporting” (22; 27). Putnam er selvfølgelig fuldstændig klar over, at fx Aristoteles og Kant almindeligvis tænkes at repræsentere to meget forskellige – om ikke ligefrem direkte modsatrettede – forståelser af etikken. Men det bekymrer ham ikke – og for så vidt med rette: Det giver faktisk god mening at se de nævnte filosoffer som ophav til forskellige bud på et og det samme genstandsområde, som er ‘moralen’ (og her ikke mindst forholdet til andre mennesker) og – i dens filosofisk reflekterede form – ‘etikken’. En i vores sammenhæng interessant detalje, som siger noget vigtigt om specielt antikkens forskellige udgaver af etikken, er, at etikken dér ikke kun vedrørte spørgsmålet om forholdet mellem mennesker vedr. fordelingen af ‘goder’, men også det helt grundlæggende spørgsmål om det gode selv: hvad der er det ultimative ‘mål’ for *samtlig*e et menneskes handlinger. Den antikke etik var i en vis forstand mere omfattende end senere etik. Den handlede om, hvordan et menneske skulle gestalte hele sit liv – og herunder så også i forhold til andre mennesker.

Forstår man etikken på Putnams måde som et “system of interrelated concerns”, kan man også med Putnam selv hævde en række andre ting om etikken og dens genstandsområde. Vigtigst er, at etikken ikke er blot og bart ‘deskriptiv’. Den forudsætter selvfølgelig en omfattende deskription af verden og menneskene. Men som et “system of interrelated concerns” (og med en skelen til den antikke etik) kan vi også sige, at den forsøger at besvare et *spørgsmål*, der udspringer af, at mennesket er et væsen, der *handler*.¹⁶ Det spørgsmål lyder: Hvordan skal jeg handle? Hvad skal ‘målet’ være for mine handlinger? Og hvilken rolle skal så andre mennesker spille i forhold til dette mål? Det spørgsmål er selvfølgelig normativt. Men det er lige så klart, at et ordentligt svar på det forudsætter et kolossalt udredningsarbejde af deskriptiv karakter. Det er fx det arbejde, der udgør indholdet af Aristoteles’ etik eller Kants etik eller en hvilken som helst anden filosofisk udarbejdet etik. Hvad de gør, er at analysere alt, hvad mennesker de facto gør, tænker og føler inden for et område, der falder under eller på anden måde har berøring med etikkens genstandsområde, og så at ‘samtænke’ det alt sammen til et kohærent svar på det moralske grundspørgsmål. Det forhold, at moralen og etikken er svar på et

16. Jeg inkorporerer her en grundidé i Aristoteles’ etik.

normativt spørgsmål, betyder altså på ingen måde, at de mere eller mindre ureflekterede svar, der gives i den levede moral, og de mere reflekterede svar, der gives i etikken, blot er udtryk for 'subjektive værdier', der ikke kan gøre krav på nogen sandhedsværdi. Tværtimod kan de i høj grad være mere eller mindre sande afhængigt af, hvor dækkende de er i forhold til alle de dimensioner af menneskets forhold til verden og hinanden, som de bygger på og forholder sig til. Med Putnam kan vi altså sige, at disse forskellige normative bud på det bedste svar på det moralske grundspørgsmål samtidig også i allerhøjeste grad kan være sande eller falske i betydningen mere eller mindre dækkende.¹⁷ Og dette gælder også, selv om vi også i dette tilfælde må operere med en udstrakt grad af 'conceptual relativity', som i forbindelse med moralen og etikken snarere har karakter af 'conceptual pluralism'. Det forhold, at vi kan tilskrive forskellige etiske bud en sandhedsværdi, implicerer ikke, at der kun findes ét sandt svar på det etiske grundspørgsmål, og at de forskellige etiske bud så skulle kunne indplaceres på én linje, der skulle bevæge sig frem imod at finde dette ene sande svar.

Forstår man moral og etik på den måde, ser man også, at den levede moralske praksis og det reflekterede etiske bud ikke er sande eller falske, fordi de i en eller anden direkte forstand *afspejler* verden.¹⁸ Tværtimod er de at forstå som (i min formulering) 'udkast' ind i verden, som med udgangspunkt i menneskets eget spørgsmål og dets eget svar på spørgsmålet (som i sig selv medinddrager, hvordan verden *er*) er med til at forme den samlede verden, som mennesket har mulighed for at influere på. Bevægelsen mellem menneske og verden går altså ikke så meget fra det sidste til det første som i videnskaberne i øvrigt (men vi så jo, at de menneskelige begreber, 'concepts', også spiller en stor rolle dér). Tværtimod går bevægelsen helt markant fra mennesket og til verden (om end også her med input fra den anden side).

Man kan opsummere denne forståelse ved at sige, at etikken drejer sig om (igen i min formulering) *menneskelig verdenshåndtering* i forhold til et bestemt grundspørgsmål (om målet for menneskelige handlinger) og specielt om forholdet til andre mennesker som del af det grundspørgsmål.

17. Lidt teknisk: "ethical statements ... are bona fide statements, 'as fully governed by norms of truth and validity as any other statements'", som Putnam siger med et citat fra James Conant. Men det følger ikke, at de så også må være "descriptions of reality". Se "The Content and Appeal of 'Naturalism'", i *Philosophy in an Age of Science*, 112 med n. 6.

18. Jf. i den foregående note om "descriptions of reality".

Fra etik til religion og teologi

Hvordan så med religion og teologi? At spørge om, hvad der karakteriserer religion som helhed kan forekomme lige så dumdristigt, som når Putnam forsøgte at indkredse et enkelt perspektiv til at bestemme etikken som helhed på trods af forskelligheden af de mange etiske bud gennem tiderne. Måske kan vi imidlertid lade os inspirere af ideen om et grundlæggende moralsk *spørgsmål* som det, der definerer etikens genstandsområde.¹⁹ Findes der også et grundlæggende religiøst spørgsmål, som er det, de forskellige religioner leverer deres mere eller mindre forskellige svar på? Ja, det gør der nok. Igen kan vi tage udgangspunkt i, at mennesket er et væsen, der handler. Set i forhold til, at mennesket handler med henblik på tilvejebringelsen af bestemte mål, er det karakteristisk for forholdet mellem mennesket og verden som helhed, at mennesket kan mislykkes i sine handlinger. Det kan ske på et utal af måder, hvor verden så at sige kommer i vejen for, at handlingerne lykkes. Det kan også ske ved, at mennesket selv rammes af ulykke. Og det kan ske ved, at mennesket ligefrem rammes af død. I alle tre tilfælde kan man hævde, at verden lægger hindringer i vejen for menneskets frie, målrettede udfoldelse. Ja, mere end det: den 'Wille zur Macht' (dvs. til at lykkes med sine handlinger), som er indbygget i enhver menneskelig 'stræben' (vi kunne her tale om den menneskelige 'conatus'), risikerer til hver en tid at blive knægtet af ulykke, død og alle andre kilder i verden til, at man mislykkes. I forhold til al menneskelig conatus fremstår verden som en mur, mennesket til stadighed løber panden imod. Derudaf springer der så et praktisk spørgsmål: Hvordan skal jeg håndtere verdens modstand? Hvordan skal jeg kunne acceptere den? Hvordan skal jeg slippe uden om den?²⁰

Det er så dette spørgsmål, som religionerne på hver deres måde giver et svar på. Svaret rummer i mange tilfælde (men ikke altid) en række sammenlignelige elementer. Det første element er, at det religiøse svar henviser til nogle bredere eller mere omfattende træk ved verden som helhed end den konkrete situation af modstand mod handlingernes

19. For en ordens skyld: Putnam taler om 'concerns'. Det er mig selv, der har omformuleret dette til et 'spørgsmål'.

20. En lignende tanke finder man hos Johnston (2009), 15: "There are certain large-scale structural defects in human life that no amount of psychological adjustment or practical success can free us from. These include arbitrary suffering, aging (once it has reached the corrosive stage), our profound ignorance of our condition, the isolation of ordinary self-involvement, the vulnerability of everything we cherish to time and chance, and, finally, to untimely death". Johnston fortsætter så med at hævde, at "[t]he religious [...] life is a form of life in which we are reconciled to these large-scale defects of ordinary life".

succes, som har affødt spørgsmålet. På sin vis ligger denne dimension af svaret allerede indbygget i selve det praktiske, religiøse grundspørgsmål. Hvordan skal jeg håndtere *verdens* modstand? Hvad er det ved verden som helhed, der forklarer denne modstand? Hvordan skal jeg forstå verden, når den yder denne modstand? Et centralt element i det religiøse svar er derfor, at det siger noget om verden som helhed set i forhold til den menneskelige conatus. Verden *er* som helhed sådan, at den konkrete modstand bliver forståelig. Dette element i det religiøse svar finder ofte udtryk i forestillingen om, at verden som helhed rummer kræfter, der gennemgående, men netop ikke altid, arbejder til fordel for realiseringen af målene for ens conatus. Når den konkrete modstand bliver indsat i en sådan overordnet ramme, bliver den forståelig og for så vidt acceptabel.

Et andet element i det religiøse svar består i at forstå de kræfter i verden, som giver mening til den konkrete modstand, i personlige termer. Da de helt evident ligger ud over det enkelte menneskes formåen og kun på den måde kan give mening til menneskets egen *u*-formåen, må de være mere end menneskelige kræfter. Men da de omvendt også viser deres formåen netop set i forhold til menneskets egen uformåen, er det uden videre naturligt at forstå dem i personlige termer. Heraf følger så, at mennesket kan føle et naturligt behov for at henvende sig til disse kræfter som personer, dvs. som væsener, der er tilgængelige for den samme form for kommunikation som den, man finder mellem mennesker.

Denne rekonstruktion af grundstrukturen i religionerne, som kun i formal henseende er inspireret af Putnams rekonstruktion af etikken, er både vag og meget almen. Men det er netop dens pointe. Formålet var jo at forsøge at indkredse et helt fundamental og generelt 'praktisk spørgsmål', som *alle* religioner, der fortjener betegnelsen, med rimelighed kan ses som svar på. Så må svaret selv også blive tilsvarende alment. Men det gør heller ikke noget. For ligesom analysen af konkrete 'etikker' (Aristoteles', Kants m.fl.) vil have til formål at afdække de særlige måder, hvorpå de hver især besvarer moralens grundspørgsmål, sådan må man også i forbindelse med religion forstå de enkelte religioner (og de dertil hørende teologier) som hver deres særlige udgave af det religiøse svar på det religiøse grundspørgsmål. Og ligesom fx Aristoteles' og Kants etikker er uhyre forskellige, sådan gælder det også om de enkelte religioner (og deres teologier).

Hvis hele denne rekonstruktion af religion har noget for sig, så møder vi her, hvad vi også fandt i forbindelse med moral og etik. På den ene side er religion en normativ udfoldelse, der rummer normative bud på et svar på det grundlæggende, praktiske, religiøse spørgsmål om, hvordan mennesket set i forhold til verden som helhed skal håndtere det forhold, at dets handlinger uvægerligt mislykkes. Her går

retningen altså umisforståeligt fra mennesket til verden. På den anden side rummer religion en grundlæggende forpligtethed på en forståelse af, hvordan verden (og mennesket) *er*. Det *er* en kendsgerning, at mennesker uvægerligt mislykkes i deres handlinger. Dette forhold rejser så de facto også spørgsmålet om, hvordan kendsgerningen da skal forstås, og hvordan mennesker ydermere skal håndtere de kræfter i verden, der forklarer, hvorfor deres handlinger lykkes – og hvorfor de mislykkes. Det er også en kendsgerning, at hele det 'system' (nemlig verden som helhed), der forklarer dette, er meget mere omfattende, større og 'stærkere' end det enkelte menneske – eller for den sags skyld menneskeheden som sådan. Det er ydermere en kendsgerning, at det åbenbart er naturligt for mennesket (men ikke absolut nødvendigt) at forholde sig til disse kræfter i personlige termer. Det er noget, vi simpelthen kan konstatere, når vi tager et hastigt vue over de kendte religioner. Men det er jo også noget, vi så at sige kan forstå indefra i vores egen daglige omgang med verden.²¹ Og sådan kunne man blive ved. Pointen er, at der er så mange og centrale elementer af forpligtethed over for *verden* både i det religiøse grundspørgsmål selv og i de svar, der er givet på det, at det giver absolut god mening at se religion og teologi som 'verdensforpligtede' udfoldelser, nøjagtigt ligesom moral og etik er det. Moral og religion forstået som praksisser rummer normative svar på normative spørgsmål af praktisk karakter, men både spørgsmålene og svarene rummer tillige en meget stor mængde af påstande om, hvordan menneskene og verden *er* (inkl. i forhold til hinanden). Det samme gælder etik og teologi – og i endnu højere grad her, eftersom de jo også både afspejler og reflekterer over henholdsvis den praktiserede moral og den praktiserede religion. Det kan de så gøre bedre eller dårlige, sandere eller det modsatte.

Religion, religionsvidenskab og teologi

Det vil formodentlig være klargørende, hvis vi standser op et øjeblik og bruger et par ord på at bestemme ligheder og forskelle mellem disciplinen 'religionsvidenskab' og disciplinen 'teologi' i lyset af den her foreslåede læsning af religion og teologi i analogi med moral og etik. Religionsvidenskaben behandler enhver form for religion ud fra et så omfattende empirisk og teoretisk perspektiv som muligt. Hvis man under dette arbejde stiller sig spørgsmålet om, hvad 'religion'

21. Den erklærede ateist Bertrand Russell sendte lige efter 1. verdenskrig et telegram til Ludwig Wittgenstein, da sidstnævnte var sluppet fri af sit krigsfangenskab. Ordlyden var: "Grateful that you are alive." Hvem var Russell taknemmelig over for?

overhovedet er (ud over, når man i et mere klassifikatorisk øjemed spørger efter en definition af religion), vil man uvægerligt nærme sig en filosofisk spørgen af den type, jeg har forsøgt at gennemføre her: Hvor hører religion hen i en samlet forståelse af menneskets forhold-en sig til verden? I princippet vil religionsvidenskaben dog – sådan som videnskaberne har udviklet sig – afstå fra at stille direkte normative spørgsmål. Ja mere end det: Man vil se med den allerstørste mistænksomhed på enhver normativ spørgen i forbindelse med analysen.

Anderledes i teologien. Her vil man i princippet have nøjagtigt den samme deskriptive og analytiske interesse som i religionsvidenskaben, ikke blot i 'ens egen' religion, men sandelig også i religion som helhed og ikke mindst i de andre religioner, som måtte grænse op til 'ens egen'. (Tænk i forbindelse med kristendommen på henholdsvis jødedom og islam.) Da teologien imidlertid (også) er et stykke filosofi, vil den teologiske analyse ikke standse op over for de normative spørgsmål. I stedet vil den spørge ind til de enkelte religioners svar på det religiøse grundspørgsmål for at undersøge, hvilke dimensioner af menneskets forhold til verden disse svar lægger særlig vægt på. Og når man i teologien har gjort det, vil man også – i hvert fald i princippet – forsøge at stille de forskellige svar op over for hinanden med henblik på at afgøre, hvilke af dem der forekommer *mest* adækvate i forhold til det religiøse grundspørgsmål. Den filosofiske teologi vil altså gøre nøjagtigt, hvad den filosofiske etik gør, når den forsøger at sammenligne det samlede etiske udspil, der fx er formuleret af Aristoteles, med det samlede udspil, der er formuleret af Kant.

Forstået på den måde er der ikke nogen radikal og uoverstigelig forskel mellem religionsvidenskab og teologi. Det er snarere sådan, at de hver især fokuserer på deres del inden for det samlede spektrum af deskriptiv *og* normativ analyse, som analyseobjektet selv (altså: 'religion') fordrer. Det er muligvis en god praktisk arbejdsdeling. Men set fra en filosofisk synsvinkel burde religionsvidenskaben også nærme sig den normative dimension af religion (simpelthen fordi den er en integreret del af analyseobjektet selv). Omvendt gælder det helt sikkert, at teologien bør kaste sine garn så vidt, at dens analysefelt rummer en bred, deskriptiv analyse af religion som helhed og tilgrænsende religioner i særdeleshed.

Den tidlige kristendom og en moderne reformulering af kristendommen

Det er på tide at vende tilbage til spørgsmålet om den tidlige kristendom og stoicismen set i forhold til en moderne teologisk fortolkning

af kristendommen, der bygger på den samlede forståelse af religion, jeg har udviklet ovenfor. Der er to spørgsmål. For det første må vi præcisere, hvad forskellen mellem de to antikke 'systemer' på den ene side og den samlede moderne forståelse af religion på den anden side implicerer for en moderne teologisk fortolkning af kristendommen. For det andet må vi se lidt nøjere på, om og i givet fald hvordan sammenligningen med stoicismen måske alligevel kan levere input til en tilfredsstillende moderne forståelse af kristendommen.

Til det første spørgsmål: Vi har set, at såvel den tidlige kristendom som stoicismen adskiller sig radikalt fra en acceptabel moderne forståelse af religion derved, at de to første er at forstå som direkte kosmologiske bud på, hvordan verden er. Det samme gælder, som vi også har set, overhovedet ikke om religion, som man må forstå den i moderne tid. Her beskrives verden i videnskaberne uden nogen som helst inddragelse af Gud, og religionen selv handler om noget helt andet: menneskenes *håndtering* af verden set i forhold til det religiøse grundspørgsmål. Sagt på en anden måde: Hvor de antikke religiøse svar på det religiøse grundspørgsmål direkte talte om, hvordan verden er, og placerede Gud centralt i netop den sammenhæng, dér kan man ikke længere adækvat forstå religioner på samme måde. I stedet må man forstå dem som det, de bestemt *også* var i antikken, nemlig svar på det religiøse grundspørgsmål, men uden at man tager den *direkte* kosmologiske og personlige forståelse af religion for pålydende, som fx umisforståeligt indgik i den antikke kristendom. Når den antikke kristendom således centralt forstod Gud og Kristus som personer (noget anderledes ligger det dog vel med Helligånden?), så må man i en moderne kristendom, der vil være en del af en samlet, moderne verdensforståelse, opgive denne forståelsesform. I stedet kan man – som vi allerede så – forstå 'Gud' og 'Kristus' som personer, der i virkeligheden snarere er kræfter i verden, som mennesker appellerer til i deres svar på det religiøse grundspørgsmål. Og noget tilsvarende gælder om den 'eskatologiske' dimension af den tidlige kristendom, når den forstås direkte kosmologisk (Kristi genkomst, almen opstandelse osv.) på den måde, den uden tvivl blev i antikken. Også den må man opgive.

Dette er – indrømmet – en radikal forskel set i forhold til den antikke kristendom selv. Men det er en forskel, som er en direkte følge af de sidste 600 års udvikling af videnskaben. Videnskaben om verden og menneskene – fra fysik til religionsvidenskab – klarer sig (strålende) uden at tale om Gud. Dermed er Gud ude af *denne* del af en adækvat beskrivelse af verden og menneskene. Hvis man alligevel vil finde en mere eller mindre central plads for religion i vores samlede verdensbillede (hvad jeg vil), kan man ikke efterfølgende komme løbende med det billede af Gud (som en integreret del

af en kosmologi eller fysik), som videnskaben netop har løsgjort sig fra. Man må gøre noget andet. Konkret betyder det, at hvis det billede af religion, jeg har udviklet her, er blot i grove træk dækkende, så må man finde en *alternativ* plads for (specielt) den personlige dimension af forestillingen om Gud og Kristus, som indgår centralt i den tidlige kristendom. Og det samme gælder i lige så høj grad for den 'eskatologiske' dimension af den antikke kristendom. Enten kan man se helt bort fra disse dimensioner af kristendommen. I så fald står man med en gigantisk opgave i henseende til at reformulere i et ikke-personorienteret og ikke-direkte-eskatologisk sprog de særlige pointer, som er med til at definere kristendommen. Eller også kan man anerkende de to nævnte dimensioner af kristendommen og så finde plads til dem på den måde, jeg har skitseret: at det kristne svar på det religiøse grundspørgsmål forstår verden, *som om* den var styret af en personlig Gud på de overordentlig mange måder, som indgår i den kristne grundfortælling, inkl. med retning mod en eskatologisk 'ny verden'. Derimod kan man ikke uden videre hævde, at verden *er* styret af Gud på den måde, man mente i antikken. Der er simpelthen sket for meget siden da til, at det kan lade sig gøre.

Af disse to mulige løsninger foretrækker jeg ubetinget den anden, dels fordi man på den måde uden videre kan bevare hele den kristne grundfortælling (som en slags 'billede'), dels fordi man på den måde anerkender noget, som man som religionsanalytiker simpelthen må anerkende: at religioner *de facto* (ofte) tænker om tilværelsens kræfter i personlige termer. Derimod er man nødt til at forkaste påstanden om, at folk, der bekender sig til fx kristendommen, *skal* forstå denne religion på den måde, man gjorde i antikken. Det kan ikke lade sig gøre, hvis man samtidig også ønsker at være i tæt kontakt med de måder, vi i øvrigt forstår verden på.²²

Tilbage bliver, at det under alle omstændigheder er nødvendigt at gøre rede for, præcis hvordan den kristne grundfortælling besvarer det religiøse grundspørgsmål. Og det gøres netop ikke ved at insistere på en personlig Gud, på kristendommens 'eskatologiske' dimension i direkte kosmologisk forstand osv. Her er spørgsmålet nu et andet: Hvad er det for nogle kræfter i verden (som helhed, inkl. menneskene), sådan som vi nu bedst forstår den gennem videnskaberne, som den kristne grundfortælling forsøger at artikulere? Er det muligt

22. Det er umuligt at komme uden om, at der er stærke formale ligheder mellem mit bud på 'religion' og Rudolf Bultmanns berømte 'eksistential' fortolkning af kristendommen. Hovedforskellen består i, at jeg med hjælp fra Hilary Putnam har forsøgt at udarbejde en forståelse af 'religion', der placerer den i direkte *forlængelse* af den moderne forståelse af videnskaberne i øvrigt. Jeg opponerer altså mod den rendyrkning af det religiøse perspektiv i forhold til videnskaberne, som Bultmann overtog fra Heidegger.

for os at finde nogle beskrivelser heraf, som undlader at gøre brug af den person- og fremtidsfixerede terminologi, som ellers er en integreret del af den kristne 'semantik'. I en vis forstand er det dette, der er prædikantens opgave i den kristne gudstjeneste. Præsten kan udmærket gøre brug i gudstjenesten (og endda i prædikenen selv) af det traditionelle, kristne, person- og fremtidsorienterede sprog. For ingen tvivl om det: Dette sprog (og den kristne grundfortælling som helhed) udtrykker på sin egen måde uden tvivl bedre det, der er kristendommens kerne som svar på det religiøse grundspørgsmål, end nogen omfortolkning vil kunne gøre det. Ikke desto mindre er det så også præstens opgave i prædikenen at artikulere kristendommens anliggender og budskaber på en måde, som *ikke* blot gentager det traditionelle person- og fremtidsorienterede sprog, men som udfolder dets betydning i en tale om menneskenes forhold til verden, der trækker på, hvad vi i øvrigt ved herom fra videnskaberne. Det samme gælder – og om muligt i endnu højere grad – for teologien. Hvad der her er tale om, er hverken mere eller mindre end nødvendigheden af en 'naturalisering af kristen semantik' efter de linjer, jeg har skitseret.

Stoicismen og en moderne reformulering af kristendommen

Vores andet spørgsmål gjaldt muligheden af input fra den antikke stoicisme til en moderne formulering af kristendommen. Den idé kan forekomme helt ved siden af. Men hvis der er hold i tanken om, at stoicismen de facto rummer bemærkelsesværdige lighedspunkter med den *antikke* kristendom, og hvis stoicismen tillige (som vi allerede har set) er en decideret 'naturalistisk' tænkende filosofi, så er det jo ikke helt utænkeligt, at den ville kunne give et vist input til en moderne formulering af kristendommen, der også føler sig forpligtet på et 'naturalistisk' perspektiv.

Jeg vil slutte med at pege på to områder, hvor en inddragelse af antik stoicisme i den moderne sammenhæng faktisk kunne tænkes at vise sig frugtbar. Det første område drejer sig endnu en gang om den personorienterede dimension af den tidlige kristendom. Til forskel fra kristendommen var stoicismen ikke personorienteret. Stoikernes Gud var ikke en personlig Gud. Han var snarere *den* centrale kraft i verden, der både skabte verden og opretholdt den. Tilsvarende gælder det så, at det stoiske svar på det religiøse grundspørgsmål (og husk, at stoisk filosofi *også* er en 'religion') går et langt stykke i retning af at skrive ud i ikke-personorienterede begreber, hvordan man skal forstå menneskenes forhold til verden *som* svar på det religiøse grundspørgsmål. Faktisk er spørgsmålet om, hvordan mennesket skal håndtere

verden i forhold til den kendsgerning, at mennesket plages af ulykke, mislykkethed og død, noget nær det centrale tema i den del af stoicismen, som vi noget forkortet kalder deres 'etik'.²³ I virkeligheden er der tale om et samlet religiøst-og-etisk udspil, som i allerhøjeste grad kan ses som et svar på det religiøse grundspørgsmål. Hvis der så også er betragtelige ligheder mellem stoicismen og den tidlige kristendom, ja så kan man sagtens forestille sig, at et tilbagegreb til stoicismen kan give værdifuldt input til en reformulering af kristendommen på den moderne naturalismes præmisser.

Det andet område, hvor inddragelse af stoicismen kan være relevant, drejer sig så om et aspekt af stoicismen, der er direkte modsatrettet det ikke-personorienterede aspekt, vi just talte om. Ganske vist er den stoiske Gud primært at forstå som en kraft. Men han er jo alligevel også (slags) person: Han er Zeus. Hvad mere er, stoikeren kan henvende sig til ham i en hymne eller en bøn *som* til en person.²⁴ Det er et tema, som vi i projektet om 'Naturalism and Christian Semantics' desværre ikke har nået at få gennemarbejdet: Hvordan forstår stoikerne fænomenet bøn, når det kun er så at sige i anden omgang, at deres Gud fremtræder som en personlig Gud? Uanset hvad svaret nærmere måtte være, er det klart, at lige præcis den særlige konstellation af naturalistiske grundudsagn om kræfter i verden o.l. og så en personlig henvendelse til Gud *som* en person kunne tænkes at være i allerhøjeste grad relevant i forbindelse med den moderne reformulering af kristendom, vi har talt om. For som vi så, rejste den jo det samme spørgsmål.

Konklusion: Naturaliseret kristendom

Tilbage bliver det afgørende: I lyset af den udvikling, jeg har foretaget med input fra Hilary Putnam, af en fuldstændig legitim plads for religion og teologi som praksis og vidensform i en moderne refleksion over verden og menneskene, der ligger i direkte forlængelse af videnskaberne i øvrigt, kan vi med fuld ret hævde, at såvel religion i almindelighed som kristendom i særdeleshed lader sig 'naturalisere' (i den bredere betydning af 'naturalisme'). Hvordan det konkret og

23. Under arbejdet på denne artikel er det blevet klart for mig, i hvor høj grad stoisk 'etik' i virkeligheden er meget mere end en 'etik' i vores forstand og faktisk tenderer markant i retning af 'religion', sådan som jeg har forstået begrebet her. Det svarer til, at man i den tidlige kristendom ikke kan sondre skarpt mellem 'teologi' og 'etik'. Faktisk optræder begreberne 'theology' og 'ethics' overalt med anførelses-tegn i min bog *Paul and the Stoics* (2000).

24. Tænk fx på stoikeren Cleanthes' berømte, overleverede 'Hymne til Zeus'.

detaljeret skal ske, har vi ikke set på med nogen som helst form for præcision. *At* det de facto til stadighed sker (i såvel prædiken som teologi), er jeg ganske overbevist om. Hvad jeg her har koncentreret mig om, er at vise, at det faktisk kan ske helt legitimt, når man gør sig klart, hvad religion er (set med moderne øjne), og hvor religioner hører hen i et samlet billede af den menneskelige tilgang til verden: Religion er verdenshåndtering.²⁵

25. Arne Grøn og Sami Pihlström har læst og kommenteret en helt anden udgave af denne artikel, som jeg kaldte 'Theology without Ontology'. Den blev også drøftet på et seminar i april 2011 i 'Centre for Naturalism and Christian Semantics'. Jeg er alle involverede, inkl. min med-projektleder Niels Henrik Gregersen, taknemmelig for 'feedback'. Derimod føler jeg mig desværre ikke sikker på, at det er lykkedes mig at *overbevise* nogen af dem. The conversation continues ...

Kritik af forestillingen om et godt liv

Naturalisme, pragmatisme og kristen etik

Postdoc, ph.d.

René Rosfort

Abstract: This article examines the complex relation between naturalism, ethics, and ideas of a good life, in order to argue for the relevance of a Christian ethics in an age of naturalism. The first two sections deal with the question of naturalism. While strict naturalism maintains a view of nature based on the meaninglessness of nature, relaxed naturalism advocates a more pragmatic view of nature that allows for human meaning and practice. I argue that a relaxed form of naturalism is highly problematic due to its pragmatic emphasis. I also argue that a pragmatic naturalism is not able to answer two basic ethical demands, namely the demand of universalism and the demand of freedom. In the third and final section I sketch my view of a Christian ethics that is able to answer these demands. This ethics takes the form of a critique of our ideas of a good life, arguing that living ethically is a constant struggle both against and for the fragile character of human freedom. It is a radical ethics about the difficult work of human freedom for a hope of humanity that has no solid foundation and no clear answers.

Key Words: Naturalism – Pragmatism – Idea of a Good Life – Ethics – Christian Ethics

In the tenderest spots of human experience,
nothing is more offensive than intellectualized understanding.¹

Forestillinger om et godt liv er slørede, usammenhængende og ofte modsætningsfyldte, og alligevel er sådanne forestillinger afgørende for de fleste menneskers eksistentielle kompas. Vores forestillinger om et godt liv bestemmer naturligvis ikke alle vores handlinger, men de rører sig mere eller mindre artikulerede i baggrunden af vores tanker og følelser og danner til tider et eksplicit orienteringspunkt for tilværelsens betydningsfulde afgørelser og valg. Det andet menneske

1. Christian Wiman, *My Bright Abyss: Meditations of a Modern Believer* (New York: Farrar, Straus and Giroux 2013), 19.

spiller en grundlæggende rolle i disse forestillinger. De færreste mennesker er i stand til at forestille sig et godt liv uden andre mennesker. Det andet menneske er dog også et problem, eftersom den største udfordring til vores forestillinger om et godt liv er det andet menneskes frihed. Friheden til at forestille sig et godt liv er uløseligt forbundet med det at være menneske, og hvordan vi varetager denne frihed, vores egen såvel som det andet menneskes, betinger vores mulighed for at leve et godt liv. Etik er blandt andet et forsøg på at afklare mulighedsbetingelser og normative retningslinjer for en forestilling om et godt liv, der muliggør et fælles liv på baggrund af den menneskelige friheds individuelle udtryk.

I denne artikel vil jeg se på, hvilken betydning en kristen etik kan have for vores forestillinger om et godt liv i en tid, hvor en stadig mere udbredt naturalistisk forståelse af natur og menneske forekommer at have umuliggjort en sådan etik. Naturalisme kommer i mange former og afskygninger, og det kan være vanskeligt at danne sig et klart indtryk af, hvad det vil sige at være og leve som naturalist. De forskellige udgaver af naturalisme deler dog den grundlæggende overbevisning, at naturen på afgørende vis er bestemmende for et menneskes følelser, tanker og handlinger. Begrebet natur er rigtignok i sig selv flertydigt, og jeg vil i det følgende forsøge at vise, at en afklaring af naturbegrebet er afgørende for at forstå betydningen af naturalistiske udfordringer til en kristen etik. Jeg anser ikke naturalisme som et muligt fravalg i vores forestillinger om et godt liv. Jeg forstår dog heller ikke naturalisme som et problem for en kristen etik. Jeg vil tværtimod argumentere for, at naturalistiske overvejelser kan vise, hvorfor en kristen etik er vigtig for vores forestilling om et godt liv i dag. Jeg udfolder dette argument i tre trin. Jeg bruger de første to afsnit på spørgsmålet om naturalisme. Det første afsnit skitserer en central filosofisk debat om naturalisme. Denne debat handler netop om karakteren af et naturalistisk naturbegreb, hvor de såkaldte strenge naturalister argumenterer for en ren naturvidenskabelig forståelse af naturen ubesmittet af menneskelige behov og bekymringer, mens de mere afslappede naturalister forsøger at vise, at naturen er væsentlig mere menneskelig, end vi finder den afsløret gennem naturvidenskabens metoder og resultater. På baggrund af denne diskussion bruger jeg det andet afsnit til at kritisere de to former for naturalisme i et forsøg på at afklare min egen naturalistiske position i forhold til spørgsmålet om vores forestillinger om et godt liv. Det er en position, der anerkender den strenge naturalismes naturbegreb uden dog at følge de strenge naturalister i deres ihærdige forsøg på at reducere etikken til deres naturopfattelse. Den strenge naturalismes umenneskelige naturbegreb viser netop, at vores forsøg på at grundlægge en etik på naturen strandeder på den selv samme natur. Jeg argumenterer

for, at dette bliver tydeligt i den afslappede naturalismes erklærede pragmatisme. De afslappede naturalisters pragmatisk forestillinger om et godt liv fordrejer ikke blot den naturvidenskabelige forståelse af naturen i en sådan grad, at den diskvalificerer sig selv som en naturalistisk position, men tegner også et etisk problematisk billede af, hvad det vil sige at leve et godt liv. I det tredje afsnit forklarer jeg så, hvordan det umenneskelige naturbegreb i min udgave af den strenge form for naturalisme kan danne baggrund for udarbejdelsen af en kristen etik, der bygger på den radikale arv fra Kants og Kierkegaards arbejde med frihed, etik og naturforståelse.

To former for naturalisme

Der er udbredt enighed om, at det er svært at få styr på begrebet naturalisme.² Der er mange forskellige naturalistiske programmerklæringer med varierende ideologisk eftertryk, som vanskeliggør en klar forståelse af, hvad det indebærer at kalde sig naturalist. En generel – og ikke problemfri – beskrivelse af naturalisme er, at den er et forsøg på at etablere et solidt naturvidenskabeligt fortolkningsgrundlag for vores forståelse af verden og menneskets plads i denne verden. Det er først og fremmest vigtigt at skelne mellem naturvidenskab og naturalisme. Naturvidenskabelige discipliner som biologi, matematik, fysik, kemi og geologi udforsker forskellige aspekter af naturen og er som sådan specifikke praksisser, der er lokale i deres omfang og kun undtagelsesvis beskæftiger sig med globale spørgsmål som livets mening eller menneskets natur. Naturalisme er derimod en mere grundlæggende form for virkelighedsanskuelse, der går på tværs af de forskellige videnskaber, og den kan som nævnt anses som en global ambition om at skabe et solidt naturvidenskabeligt fortolkningsgrundlag for vores forståelse af verden, mennesket, de menneskelige værdier og livets mening. Videnskabsfilosoffen John Dupré beskriver elegant både naturalismens grundlæggende program og vanskeligheden ved at gennemføre et sådant program:

2. For gode introduktioner til – og kritisk diskussion af – den filosofiske debat om naturalisme, se antologierne Mario de Caro og David MacArthur (red.), *Naturalism in Question* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2004) og Mario de Caro og David MacArthur (red.), *Naturalism and Normativity* (New York: Columbia University Press 2010). En grundig, men vanskelig gennemgang af naturalisme er også at finde på netportalen *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: David Papineau, "Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), red. Edward N. Zalta (URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/>).

A good start for understanding naturalism is the idea that in describing the world we should appeal to Nature rather than, for instance, Pure Reason or the interpretation of Holy Writ. Of course, appealing to Nature isn't such an easy matter. We can't just ask her, because she doesn't speak. Perhaps Francis Bacon was nearer to the mark when he suggested that we needed to torture her.³

Naturalisme er med andre ord ikke et deskriptivt foretagende, men et program med en stærk normativ fordring til vores forståelse af verden og mennesket.

Selv om debatten om naturalisme er blusset op over de sidste tyve år, er det en misforståelse at anse naturalistiske overvejelser for et nyt fænomen. Filosofer og teologer har til alle tider kæmpet med en forståelse af naturen, og siden den videnskabelige revolution i det syttende århundrede har udforskning af naturen spillet en afgørende rolle for de fleste teorier om verden og mennesket. Med Darwin og den evolutionære revolution i anden halvdel af det nittende århundrede blev naturovervejelser et uomgængeligt element i teoridannelse, og efterfølgende teologisk og filosofisk arbejde har i stor udstrækning været et forsøg på at forholde sig til den voksende forståelse af naturen. Det er de færreste tænkere, selv i de tørreste af de tørre fag, der i dag betvivler, at mennesket er en biologisk organisme, hvis liv er formet – til en vis grad bestemt – af fysiske betingelser og biologiske værdier.

Naturalistiske overvejelser har med andre ord vejet tungt i filosofiske og teologiske undersøgelser af mennesket siden Darwin. Det er ambitionsniveauet, der adskiller tidligere tiders debat om naturalisme fra den aktuelle. Over de sidste halvtreds år er naturvidenskabelige discipliner som genetik, evolutionærbiologi og hjerneforskning begyndt at sammenstykke et menneskesyn på baggrund af deres empiriske forskningsresultater. Dette billede er endnu fragmenteret, men præsenteres med besnærende illustrationer af bevægelige kromosomer og DNA-streng, farvestrålende (computergenererede) billeder af den levende hjerne og ikke mindst fantasifulde fortællinger om de oprindelige mennesker, der varmede sig om bålet i de palæolitiske nætter for godt 50.000 år siden. Spørgsmålet i den aktuelle debat om naturalisme drejer sig ikke om naturalismens berettigelse som fortolkningsbaggrund, men snarere om i hvilken grad vi kan trække på det naturvidenskabelige naturbegreb i vores forsøg på at besvare åbne filosofiske spørgsmål om menneskets natur og i vores forståelse af etiske problemer.

3. John Dupré, "How to be Naturalistic without being Simplistic in the Study of Human Nature", de Caro og MacArthur (2010), 289-303 (289).

Den aktuelle debat foregår mellem to stålsatte lejre. Den ene lejr – de føromtalte strenge naturalister – argumenterer for et ubesmykket (*bald*) eller strengt naturalistisk naturbegreb, hvor naturvidenskabelige billeder og fortællinger trækkes utilsløret frem i forgrunden af vores forståelse af mennesket og menneskelige værdier. Den anden lejr argumenterer for en mere afslappet (*relaxed*) eller liberal naturalisme, der giver plads til historiske, kulturelle og personlige lag mellem den naturvidenskabelige baggrund og vores forsøg på at forstå menneskelige problemer og etiske udfordringer.⁴ Begge former for naturalisme afviser supernaturalistiske forklaringer (fx transcendent guder eller platoniske idéer) og argumenterer for en kontinuerlig (dvs. monistisk og ikke dualistisk) forbindelse mellem menneske og natur. Den afgørende forskel på de to er at finde i deres syn på den natur, hvoraf mennesket er en uløselig del. Det er grundlæggende et spørgsmål om radikalitet. De strenge naturalister argumenterer for en radikalt naturvidenskabelig forståelse, mens de afslappede naturalister insisterer på en mere filosofisk moderat og menneskelig brug af de naturvidenskabelige resultater. Hvor de afslappede naturalister forsøger at forme deres grundlæggende naturforståelse efter menneskets mærkværdige natur, argumenterer de strenge naturalister for, at menneskets drømme, håb og forestillinger blot er et farverigt og skrøbeligt overfladespil på evolutionens mørke hav. Det er med andre ord grundlæggende et spørgsmål om vores forståelse af naturen. De strenge naturalister argumenterer for, at naturens årsagssammenhænge (kausalitet) er menneskeblinde og derfor konstant bryder med menneskets formålsbestemte forsøg på at skabe mening (rationalitet), hvorimod de afslappede naturalister ikke accepterer denne forståelse af naturen som grundlæggende umenneskelig.

En førende streng naturalist er Daniel C. Dennett. Han argumenterer for, at vi må begynde udforskningen af naturen med en accept af naturens radikale umenneskelighed: "In the beginning, there were no reasons; there were only causes. Nothing had purpose, nothing had so much as a function; there was no teleology. The explanation

4. Det er filosofen John McDowell, der for godt tyve år indførte distinktionen mellem "bald" og "relaxed" naturalisme i sin indflydelsesrige bog *Mind and World* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1994). Som han forklarer i en senere artikel, "Two Sorts of Naturalism", *Mind, Value, and Reality*, (Cambridge, MA: Harvard University Press 1998), 167-197 (197) var distinktionen et forsøg på at bane vejen til "an acceptable naturalism". McDowells kritik af den ubesmykkede eller strenge naturalismes krav om et ufortyndet naturvidenskabeligt naturbegreb er, som det bliver tydeligt i det efterfølgende, afgørende for debatten om naturalisme i dag.

for this is simple: There was nothing that had interest”⁵. Denne accept medfører, at når det kommer til grundlæggende spørgsmål om naturen og menneskets plads i den, må reflektive discipliner som filosofi og psykologi bøje sig for naturvidenskaberne, selv om dette fra et menneskeligt perspektiv kan forekomme meningsløst:

[W]e can and should replace these sacrosanct but brittle traditions with a more naturalistic foundation. It is scary letting go of such honored precepts as the imagined conflict between determinism and freedom, and the false security of a miracle-working Self or Soul to be the place where the buck stops. Philosophical analysis, by itself, is not enough to motivate such a drastic shift in our thinking, even when it is fundamentally correct.⁶

Dennetts argument går kort og godt ud på, at naturalismens opgave må være at stille radikale spørgsmål til vores menneskelige – og fra hans perspektiv alt for menneskelige – naturforståelse. Naturen bryder med vores rationelle og personlige forståelse af den. Mennesket og menneskelige værdier må ikke få lov til at bestemme vores fortolkning. En naturalisme, der ikke respekterer, at de sidste femhundrede års naturvidenskabelige udvikling fra et teleologisk til et kausalt naturbegreb har været ét langt opgør med betændte normer, kulturelle fordomme og rationalistiske forklaringer, er en naturalisme, der ikke lever op til sit navn. Denne kausale udrensning af meningsgivende formål og rationelle forklaringer i vores grundlæggende forståelse af naturen sikrer, at vores videre forsøg på at forstå den menneskelige tilværelse i naturen ikke farves af antropocentriske illusioner eller filosofiske idiosynkrasier.

Den afslappede naturalisme er opstået som en kritik af dette naturbegreb. Dette negative udgangspunkt er blevet beskrevet tydeligt af filosofen T.M. Scanlon:

This idea, that our ontological commitments should be restricted to things in the physical world of particles and planets that is described by science may strike many as a sensible naturalism. But it is an idea we should not accept. Science is a way of understanding the natural world. Its conclusions represent our best understanding of what that world contains and what happens in it. Accepting science as a way of understanding the natural world entails rejecting claims about witches

5. Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (Boston, Mass.: Little, Brown and Company 1991), 173.

6. Daniel C. Dennett, *Freedom Evolves* (New York: Viking Penguin 2003), 306. For en teoretisk udfordrende diskussion af forholdet mellem filosofisk analyse og empirisk forskning, se David Papineau, “The Poverty of Analysis”, *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume*, LXXXII (2009), 1-30.

and spirits. But accepting a scientific view of the natural world does not mean accepting that the only meaningful statements with determinate truth values are statements about the natural world, or that things in the natural world are the only things that we should be ontologically committed to⁷.

Scanlon er ikke selv hverken streng eller afslappet naturalist, men bruger sin kritik af den strenge naturalismes ontologiske imperialism til at argumentere for en streng etisk rationalisme, der insisterer på “en logisk kløft” mellem etik og naturforklaringer (Scanlon 2014, 38–42). Som det vil blive tydeligt i de næste to afsnit, er netop dette brud mellem etik og natur afgørende for min egen naturalistiske position og for, hvilken rolle jeg tillægger naturalisme i udarbejdelsen af en kristen etik.

De afslappede naturalister deler Scanlons kritik af den strenge naturalistiske naturforståelse, men vil ikke vide af nogen kløft eller noget brud mellem umenneskelig natur og menneskelig etik. Tværtimod anser de det for deres filosofiske opgave at vise, at naturen i sig selv er væsentlig mere menneskelig, end den fremstilles hos både Scanlon og de strenge naturalister. David MacArthur, en indflydelsesrig fortaler for den afslappede naturalisme, argumenterer for dette synspunkt i forsøget på at vise, at den strenge naturalismes radikale kriterier for naturalisme er uacceptable. Man kan – og skal – være naturalist på mere liberale vilkår. Opgaven for en filosofisk naturalist består ikke i blindt at følge i naturvidenskabens kolde fodspor, men tværtimod at argumentere imod naturvidenskabernes umenneskeliggørelse af naturen:

The world we inhabit is not a bare physical-cum-biological world, but a social and cultural world involving human actions, languages, institutions, and various forms of art, architecture, and artefacts. The significances, meanings, and values (ethical, social, aesthetic etc.) of such things are essential aspects of our experience of the world.⁸

Naturen, som vi mennesker erfarer og forestiller os den, er ikke den meningsløse natur, som Dennett og hans strenge naturalistiske følgesvende fortæller os, at vi rent faktisk lever i og med. Ved at insi-

7. T.M. Scanlon, *Being Realistic About Reasons* (Oxford: Oxford University Press 2014), 17-18.

8. David MacArthur, “Naturalizing the Human or Humanizing Nature: Science, Nature and the Supernatural.” *Erkenntnis*, vol. 61, nr. 1 (2004), 29-51 (36). Tanken om en delvis genfortryllelse af naturen efter den naturvidenskabelige umenneskeliggørelse har MacArthur fundet hos sin læremester McDowell, der argumenterer for en forståelse af nature som “partially enchanted, but without lapsing into pre-scientific superstition or a rampant platonism” (McDowell 1994, 85).

stere på prioriteten af den menneskelige erfaring – og delvise teleologiske genfortryllelse – af naturen forsøger MacArthur at vise, at de strenge naturalister arbejder med “preconceived ideas or ideological constructions of metaphysics into which, it is supposed, science *must* fit”.⁹ MacArthur og de afslappede naturalister vil “menneskeliggøre naturen” (MacArthur 2004) for at skabe plads til den menneskelige erfaring og rationalitet i vores grundlæggende forståelse af naturen. Hvis vi skal være i stand til at leve et godt liv som naturalister, bliver vi – ifølge de afslappede naturalister – nødt til at lade den menneskelige erfaring slå sprækker i den golde naturvidenskabelige forståelse, så farver, kærlighed, lykke og andre fundamentale menneskelige træk får lov til at sive ned i det naturalistiske grundvand. Den afslappede naturalistiske verden er med andre ord ikke radikalt anderledes end vores før-videnskabelige forestillinger om den.

Hvis det – som Scanlon gør opmærksom på – kan være svært at se, hvordan vi kan bygge en menneskelig tilværelse på baggrund af de strenge naturalisters umenneskelige forståelse af naturen som meningsløs, så er det på den anden side ligeså vanskeligt at se, hvordan de afslappede naturalisters menneskelige naturforståelse kan karakteriseres som naturalisme. Hvor den strenge naturalismes naturbegreb forekommer for godt for et menneskeliv, synes den afslappede naturalismes naturbegreb for menneskeligt blomstrende. På trods af deres drastisk forskellige naturbegreber deler de to former for naturalisme dog den grundlæggende opfattelse, at vores eksistentielle grundvand er naturalistisk. Vores liv er bestemt af naturens liv i den forstand, at vores følelser, tanker og handlinger næres og formes af naturens udvikling og rytmer. Der er ingen unaturlige guder eller immaterielle ånder, og fordi vi lever af det naturalistiske grundvand, er vi nødt til at skabe vores eksistens efter naturalismens forskrifter. Det vil sige, at begge former for naturalisme arbejder med en ubrudt forbindelse mellem natur og etik. Etikken skal med andre ord udformes på et naturalistisk grundlag.

I det næste afsnit vil jeg forsøge at vise, at forskellen på – og de respektive problemer forbundet med – de to former for naturalisme netop bliver tydelige, hvis vi ser på, hvordan de hver især forsøger at pumpe dette grundvand op til den eksistentielle overflade i form af etiske forestillinger om, hvordan vi kan live et godt liv på naturalistiske forudsætninger.

9. David MacArthur, “Taking the Human Sciences Seriously”, Mario de Caro og David MacArthur (2010), 123-141(132).

Naturalistiske forestillinger om et godt liv

Der er mange vanskelige teoretiske spørgsmål på spil i diskussionen om de to former for naturalisme, og de udspringer næsten alle af det vedholdende filosofiske spørgsmål om forholdet mellem krop (hjerne) og sind (bevidsthed). I det sidste årti er denne teoretiske diskussion dog blevet overtaget af en anden og mere praktisk diskussion om naturalismens betydning for vores forståelse af den menneskelige tilværelse. Denne diskussion er del af en mere generel drejning i filosofien i samme periode, der leder væk fra det tyvende århundredes besættelse af teoretiske og abstrakte problemer og frem mod – eller rettere tilbage til – en mere pragmatisk forståelse af filosofiens grundlæggende opgave.¹⁰ I stedet for at sidde alene i et hjørne og nørkle med verdensfjerne teorier skal filosoffer give sig i kast med konkrete problemer og frem for alt være i stand til at skelne spørgsmål, der har betydning for levende mennesker, fra spørgsmål, der ikke er væsentlige for vores liv.

Det er ikke et tilfælde, at mange af fortalere for en afslappet form for naturalisme samtidig er betydningsfulde pionerer i denne pragmatisk drejning i filosofien.¹¹ Pragmatisme og afslappet naturalisme synes at være to aspekter af den samme filosofi. Ligesom den store pragmatiker John Dewey, der for godt hundrede år siden skrev om knudrede filosofiske problemer, at “[w]e don’t solve them: we get over them”,¹² deler de nye pragmatikere den afslappede naturalismes utålmodighed med dunkle teoretiske spørgsmål om menneskets plads i naturen (fx frihed og nødvendighed, subjektivitet og objektivitet, rationalitet og kausalitet, etik og natur). Fra et pragmatisk synspunkt er det håbløse spørgsmål, der ikke vedkommer andre end teologer, strenge naturalister og verdensfjerne filosoffer. Vi kan ikke svare på dem, så vi skal i stedet bruge vores energi på de praktiske udfordringer, der forhindrer os i at leve et godt liv.

Pragmatismens ihærdige forsøg på at genetablere det gode livs filosofi bestyrker den afslappede naturalismes agenda om at finde en naturalisme, der viser, at naturen er meningsfuld og i bund og grund

10. Solide introduktioner til denne betydningsfulde drejning i filosofien: Michael Bacon, *Pragmatism: An Introduction* (Cambridge: Polity Press 2012); Richard Bernstein, *The Pragmatic Turn* (Cambridge: Polity Press 2010). For vanskeligere, men også mere teoretisk udfordrende diskussioner, se Cheryl Misak (red.), *New Pragmatist* (Oxford: Oxford University Press 2007); Huw Price (red.), *Expressivism, Pragmatism, and Representationalism* (Cambridge: Cambridge University Press 2013).

11. Hilary Putnam, John McDowell, Huw Price og Philip Kitcher er her blandt de mest indflydelsesrige.

12. John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays* (New York: Henry Holt and Company 1910), 19.

god for mennesket. Jeg startede med at skrive, at jeg ikke opfatter naturalisme som et muligt fravalg. Jeg anser det naturvidenskabelige fortolkningsgrundlag som afgørende – og på mange måder velgørende – for vores forestilling om naturen og menneskets plads i den. Jeg er af den opfattelse, at vores eksistentielle grundvand er og altid har været naturalistisk, hvilket betyder, at jeg anser de sidste fem hundrede års naturvidenskabelige udforskning af dette grundvand for at være altafgørende for vores filosofiske, teologiske og eksistentielle spørgsmål i dag. Jeg er derfor grundlæggende naturalist. Samtidig mener jeg dog ikke, at vi udelukkende på et naturalistisk grundlag kan forstå, hvad det vil sige at leve som menneske i naturen. Den menneskelige erfaring af naturen er uomgængelig i vores forståelse af mennesket og den menneskelige tilværelse. Det kan derfor forekomme naturligt, at jeg ville anse den afslappede naturalisme for den mest tiltrækkende mulighed. Det er ikke tilfældet.

Jeg finder den metodiske sammenblanding af naturvidenskab og menneskelig erfaring i den afslappede form for naturalisme problematisk, eftersom jeg mener, at den er indspundet i pragmatiske forestillinger om et godt liv, der fortegner vores forståelse af både menneske og natur. Mennesket lever sit liv i naturen som en del af naturen. At anerkende naturen som bestemmende for et menneskes liv er som sagt naturalismens grundlæggende pointe. Ved at følge den afslappede naturalismes argument for at lade menneskelig erfaring, værdier og normer sive ned i den naturalistiske grundforståelse og lade denne forståelse danne grundlag for en pragmatisk forestilling om et godt liv mister vi blikket for den kompleksitet, der kendetegner menneskets liv i naturen. Naturen er ikke blot menneskets eksistensgrundlag, men også et problem for mennesket. På trods af de imponerende naturvidenskabelige landvindinger brydes vores forståelse og forsøg på meningsdannelse stadig mod naturens på samme tid rå og vidunderlige uforståelighed. Hvorfor er jeg født? Hvad er meningen med en uhelbredelig hjernesvulst? Hvorfra kommer min kærlighed? Det er uden tvivl radikale spørgsmål, som kun få naturalister – strenge såvel som afslappede – vover et svar på, men de udspringer nu engang af den natur, i og med hvilken vi lever vores liv.

Jeg mener derfor, at de strenge naturalisters radikale forståelse af naturens umenneskelighed er at foretrække fremfor de afslappede naturalisters pragmatiske forsøg på at menneskeliggøre en natur, hvis konkrete udfordringer konstant bryder menneskets forsøg på forståelse og mening. Naturen bestemmer vores liv på trods af vores forståelse af godt og ondt, smukt og grimt, passende og upassende, og denne naturens grundlæggende uforståelighed er en nødvendig baggrund for vores forestillinger om et godt liv. Min strenge naturalistiske afvisning af menneskelig erfaring og menneskelige værdier i

forståelsen af naturen betyder dog ikke, at jeg underkender den menneskelige erfarings betydning for vores forsøg på at forstå og leve som mennesker. Den menneskelige erfaring af naturens umenneskelighed er tværtimod altafgørende i vores forståelse af, hvad det vil sige at være menneske.

Jeg kan derfor ikke følge de strenge naturalisters skarpskårne forestillinger om et godt liv eller deres aggressive felttog mod traditionel filosofisk etik. De insisterer på, at vores forestillinger om et godt liv og vores etiske forsøg på at sikre et sådant må konstrueres udelukkende på det grundlag af kausal umenneskelighed, som deres naturalisme argumenterer for.¹³ Hvis vi vil forstå forskellen på godt og ondt, nyter det ikke noget – ifølge disse strenge naturalister – at sætte sig mageligt til rette i den filosofiske lænestol og genoverveje arven fra Aristoteles, Spinoza og Hume. Vi skal derimod op af lænestolen og ind i laboratoriet eller ud i junglen for at undersøge informationsprocesser, hjernens etiske plasticitet, evolutionær udviklingsdynamik eller rygkradsende altruisme blandt bonobo-aber. Før-videnskabelig menneskelig erfaring og rationalitet er som nævnt blot et flakkende skær på overfladen af evolutionens kraftfulde dyb, der ender med at gøre mere skade end gavn i forsøget på at nå frem til en solid etisk forståelse af et godt liv.

Problemet med en etik bygget direkte på et strengt naturalistisk grundlag er netop, at den er umenneskelig. I forsøget på en gennemført naturalisme vil en sådan etik ikke lade sig forstyrre af det faktum, at vores forestillinger om et godt liv er bestemt af andet og mere end den etisk ubønhørlige natur, som naturvidenskaberne blotlægger. Frihed og subjektivitet kan have vekslende status i den teoretiske diskussion om naturalisme, men de er afgørende faktorer i menneskers forestilling om et godt liv, og etiske overvejelser, der ikke tager disse faktorer alvorligt, ender med at konstruere en etik, man som følende og tænkende menneske har meget svært ved at forene med forestillinger om et godt liv.

Hvor de strenge naturalister forsøger at indrette deres forestillinger om et godt liv efter deres naturforståelse, er det omvendte tilfældet med de afslappede naturalister. Deres naturforståelse bestemmes af deres forestillinger om et godt liv. Det betyder, at de heller ikke skelner skarpt mellem etik og naturforståelse. Ligesom med deres natur-

13. Se fx William D. Casebeer, *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition* (Cambridge, Mass.: The MIT Press 2003); Daniel C. Dennett, *Freedom Evolves* (New York: Penguin 2003); Michael S. Gazzaniga, *The Ethical Brain* (New York: Dana Press 2005); Patricia S. Churchland, *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality* (Princeton: Princeton University Press 2011); Frans de Waal, *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates* (New York: W.W. Norton & Company 2013).

forståelse indretter de forståelsen af etik efter deres forestillinger om et godt liv. Det er her, deres pragmatiske opfattelse af natur og menneske sætter sig igennem.¹⁴ Etik er en naturlig del af det at leve som menneske. “It comes unbidden. It comes with living”, som Simon Blackburn skriver (Blackburn 1998, 2). Det er svært at være uenig i, at etik er en naturlig del af det at leve som menneske. Problemet er, at denne etikens naturlighed føres over i etikens opgave. Etikens fordring skal – som det fremgår – spejle sig i den konkrete verden, så dens krav til mennesket ikke bliver urimelige. Den skal bygge på, hvad der kan lade sig gøre på baggrund af det mest velovervejede og fornuftige syn på naturen og mennesket. Den afslappede naturalisme, der ligger til grund for en sådan etik, sikrer, at hverken metafysiske teorier, teologi eller radikale etiske fordringer spiller en rolle i disse overvejelser. Det er tværtimod vores opgave at finde frem til den bedste etik på de pragmatiske betingelser, som livet nu engang fører med sig, uden at denne pragmatisme bliver forstyrret af naturens umenneskelige meningsløshed eller religiøse illusioner om en anden mening under (eller over) livets pragmatiske overflade. Spørgsmålet om sandhed, teoretisk såvel som praktisk, kommer hverken fra naturvidenskab eller religion, men er – som pragmatikeren William James så berømt skrev – noget, der sker med en idé, når den efterprøves på det konkrete liv.¹⁵ En pragmatisk etik er med andre ord en bekræftelse af en særlig forestilling om et godt liv, hvor et menneskes etiske opgave er at finde den mest fornuftige måde at leve med sin erfaring af blindt raseri, håbløs kærlighed, social uretfærdighed, meningsløs død og andre af livets radikale udfordringer. Vi skal naturligvis acceptere det faktum, at radikale udfordringer er en del af livet, men den etiske opgave består netop i at lade denne accept styre vores forestillinger om et godt liv sikkert udenom de radikale svar, som religion og streng naturalisme giver på sådanne udfordringer.

14. Se fx Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment* (Oxford: Oxford University Press 1990); Simon Blackburn, *Ruling Passion. A Theory of Practical Reasoning* (Oxford: Oxford University Press 1998); Hilary Putnam, *Ethics Without Ontology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2004); Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press 2007); Philip Kitcher, *The Ethical Project* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2011). Mens Rorty, Putnam og Kitcher er fuldblods pragmatikere, så er Gibbard og Blackburn mere tøvende med deres pragmatiske konklusioner. Kendetegnende for dem alle er deres afslappede naturalisme, opgør med religion og en utålmodighed med streng rationalistisk etik.

15. William James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (London: Longmans, Green & Co 1907), 201 (kursiv i originalen): “The truth of an idea is not a stagnant property inherent in it. Truth happens to an idea. It *becomes* true, it is *made* true by events. Its verity *is* in fact an event, a process: the process namely of its verifying itself, its *very-fication*. Its validity is the process of its *valid-ation*”.

Det er i spørgsmålet om livets radikale udfordringer til vores forestillinger om et godt liv, at jeg finder den afslappede naturalismes pragmatiske løsning uholdbar.

Min kritik af henholdsvis streng og afslappet naturalisme betyder, at selvom jeg som naturalist bifalder den strenge naturalismes naturbegreb og den grundlæggende naturalistiske pointe, at vores eksistens er formet og bestemt af det naturalistiske grundvand, så mener jeg ikke, at vi som mennesker kan leve af dette grundvand. I modsætning til både de strenge og de afslappede naturalisters forsøg på at etablere en forbindelse mellem det naturalistiske grundvand og vores forestillinger om et godt liv, arbejder jeg med et radikalt brud mellem denne naturalistiske understrøm og etikken.

I det sidste afsnit vil jeg forsøge at argumentere for, at livets radikalitet betyder, at alene en etik, der bryder med vores forestillinger om et godt liv, er i stand til at muliggøre, at vi rent faktisk kan leve et godt liv. Det er netop på baggrund af den strenge naturalismes radikale udfordring, at en kristen etik viser sin styrke.

Den kristne etiks (ud)fordring til et godt liv

Man kan godt leve et godt liv på baggrund af en velovervejede kombination af afslappet naturalisme og pragmatiske forestillinger om et godt liv. Den pragmatiske forestilling om et godt liv er uden tvivl en god og fornuftig måde at indrette sit liv på. Livet er for mange mennesker domineret af pragmatiske spørgsmål om, hvordan vi bedst håndterer dagligdagens store og små udfordringer i forbindelse med arbejde, kærlighed, børn, venner, madlavning, fritidsinteresser og alle de andre ting, der gør et liv behageligt og meningsfuldt.

Det løsningsorienterede fokus på tilværelsens håndgribelige udfordringer i en pragmatisk etik risikerer dog at fjerne opmærksomheden fra et grundlæggende etisk spørgsmål. Arbejder en pragmatisk etik for, at alle kan leve et godt liv? Dette spørgsmål blotlægger to udfordringer til en pragmatisk etik. Den første er etikens universale fordring. Etik er ikke blot et spørgsmål om, hvordan *man* lever et godt liv, men også en radikal fordring om, at *alle* skal leve et godt liv. Den anden er frihedens krav. Det vanskelige ved etiske overvejelser består i at forene den radikale fordring om et godt liv for alle med hvert enkelt menneskes krav om frihed til at forestille sig, hvad et godt liv er for hende eller ham. Det pragmatiske svar på disse grundlæggende etiske problemer er det samme som den afslappede naturalismes løsning på grundlæggende naturalistiske problemer: hvis vi blot overtager den pragmatiske forestilling om et godt liv, så indser

vi, at det er problemer, vi ikke kan løse og derfor bør komme ud over. Pragmatikeren vil overbevise os om, at etikens universale fordring og kravet om frihedens individuelle udtryk kun kan forenes, hvis vi er villige til at gå på kompromis med radikaliteten. Vi kan – ifølge pragmatikeren – ikke bygge en etik, der kræver os til ansvar for alle menneskers mulighed for at leve et godt liv, samtidig med at den insisterer på den individuelle frihed til at forestille sig, hvad et godt liv er. En sådan etik er ikke mulig i denne verden, men er en etisk metafysiks ideologiske konstruktion på linje med de strenge naturalisters metafysiske fordrejning af naturen.

Pragmatismen overser – eller vælger at se bort fra – det tilværelsens faktum, at ligesom udfordringen ved at leve som menneske i og med en natur, der ikke bekymrer sig om vores menneskelige følelser, tanker og drømme, ikke bliver mindre radikal ved, at vi insisterer på naturens menneskelighed, så bliver udfordringen ved at forene frihed og etisk fordring heller ikke mindre radikal ved, at vi insisterer på frihedens pragmatiske begrænsninger. Der gives intet pragmatisk meningsfuldt svar på naturens frygtelige paradoks, at et barn bliver uhelbredeligt sygt af kræft, ligesom der ingen pragmatisk løsning er på det konkrete etiske paradoks, at tusinder dør af fedme, mens endnu flere sulter ihjel.

Den amerikanske poet Christian Wiman, som jeg citerer i begyndelsen, har i de sidste otte år levet med en radikal udfordring af sine forestillinger om et godt liv. Han er midt i fyrrerne og lider af en yderst sjælden og uhelbredelig blodkræft. Han har tilbragt måneder i hospitalsenge, forsøgt adskillige rygmavstransplantationer og strejft døden op til flere gange. Hans seneste bog, *My Bright Abyss*, er et på samme tid kynisk og forhåbningsfuldt poetisk forsøg på at udtrykke hans kamp med sygdommens meningsløshed og den måde, hvorpå den har fået ham til at genoverveje den kristendom, som han ellers har brugt det meste af sit voksne liv på at komme væk fra. Bogen er bemærkelsesværdig, eftersom den forsøger at kommunikere et håb ved at fremhæve håbløsheden. Poesi er afgørende for dette forsøg, eftersom den formår at give et udtryk til den ubestemmelige radikalitet, som Wiman oplever i sin erfaring af biologisk meningsløshed. Bogen er bygget op af aforismer og digte (Wimans egne såvel som andre poeters), hvis kristne og biologiske udtryk brydes og forenes over sygdommens stigninger og fald. Her er to på hinanden følgende aforismer, der er adskilte ved deres erfaringsbrud, men forenet i et grundlæggende paradoks:

The terrible thing – it could perhaps be a glorious thing, always the ill are meant to see it as such, are reproached if they don't (carpe fucking

diem) – the terrible thing about feeling the inevitability of your own early death is the way it colors every single scene. At some friends' house I am moved by the beauty and antics of their two-year-old daughter – moved, and then saddened to think of the daughter that D. and I might have, for whom my death will be some deep, lightless hole that for the rest of her life she will walk around, grief the very ground of her being. What is this world that we are so at odds with, this beauty by which we are so wounded, and into which God has so utterly gone?

Into which, rather than *from* which: in a grain of grammar, a world of hope

(Wiman 2013, 145-146; kursiv i originalen).

Det filosofisk interessante ligger i Wimans brud mellem den første aforismes beskrivelse af et øjeblikks følelsesmæssige kompleksitet bestående af glæde, skam, sorg og et udmattet spørgsmål om mening og så det korte svar i den efterfølgende aforisme, der med et radikalt grammatisk skifte skærer igennem den følelsesmæssige forvirring og lader et håb bryde frem i hjertet af – og ikke på trods af eller i modsætning til – meningsløshed. Meningsløshedens udfordring af vores forestillinger er håbets styrke. I den konkrete umenneskelighed afslører håbet et krav til vores forestilling om, hvad det vil sige at leve som menneske. Menneskelighed er ikke et faktum ved hverken mennesket eller verden, men et håb, der gør os opmærksomme på frihedens radikale ansvar for menneskelighed.

Denne frihedens radikalitet er kernen i den kristne etik, som jeg her vil argumentere for. Den filosofiske styrke i denne etik bliver netop tydelig på baggrund af den strenge naturalismes meningsløse naturbegreb. Det er en etik, der ikke accepterer den pragmatiske afvisning af radikale svar på spørgsmålet om mennesket og naturen, fordi den insisterer på at fastholde den menneskelige tilværelses radikale udfordringer til vores forestillinger om et godt liv. Det er en kristen etik, fordi den bygger på kristendommens radikale svar på spørgsmålet om forholdet mellem etik og frihed i disse forestillinger. Radikaliteten i det kristne svar er tydeligst i buddet om fjendekærlighed, og dette bud danner den hårde kerne i mit argument.¹⁶

Mange er af den opfattelse, at buddet om at elske sin fjende er et umenneskeligt bud. Og eftersom etik forsøger at forstå menne-

16. Denne argumentation trækker kraftigt på Kant og Kierkegaard. Særligt på Kants grundlæggende arbejde med forholdet mellem natur, forestilling og frihed og Kierkegaards arbejde med frihed, forestilling og kærlighed. Begge tænkere er kritikere af forestillinger om et godt liv og udfolder deres kritik på baggrund af den kristne etiks radikalitet. Af hensyn til artiklens omfang ekspliciterer jeg ikke her min fortolkning af de to tænkere.

skers forhold til hinanden og udstikke normative retningslinjer for menneskeligt samliv, kan det – både umiddelbart og ved nærmere eftertanke – virke forkert at føre etiske overvejelser på grundlag af et umenneskeligt bud. Kristen etik bliver derfor i etiske diskussioner ofte anset som et uinteressant levn fra en tid, der i sin religiøse iver endnu ikke havde opdaget det naturalistiske grundvand, der nærer nutidige etiske problemstillinger. Det er ikke blot sekulariserede filosofers manglende forståelse for kristendommens rige etiske traditioner, der er skyld i sådanne afvisninger. Også kristne etikere bærer et ansvar for den kristne etiks manglende gennemslagskraft i den aktuelle etiske debat. Når den kristne etik knyttes uløseligt sammen med en bestemt gudsforståelse eller et udtalt skriftsyn, taber den sin filosofiske styrke i en tid, hvor gud og skrift ikke længere umiddelbart kan danne baggrund for etiske overvejelser. Det betyder ikke, at dogmatik ikke er afgørende for forståelsen af kristen etik, men blot, at hvis de dogmatiske overvejelser om etik og de etiske overvejelser om dogmatik skal have betydning i dag, må sådanne overvejelser acceptere, at det naturalistiske grundvand former vores tids etiske klima. Denne accept behøver ikke at betyde, at en kristen etik skal tilpasse sig en naturaliseret etik eller lempe på sin grundlæggende radikalitet. Den skal derimod arbejde på at argumentere for sin særegne etiske radikalitet på en sådan måde, at de naturalistiske udfordringer får den fornødne opmærksomhed. Det er omridset af en sådan argumentation, jeg nu vil forsøge at tegne op.

Det umenneskelige i fjendekærlighed må udgøre kernen i enhver form for kristen etik. Forsøg på at menneskeliggøre den kristne etik underminerer både den kristne etiks kristne særpræg og dens filosofiske styrke. Buddet rummer to grundlæggende elementer: et deskriptivt og et normativt. Det deskriptive element består i den nøgterne konstatering, at mennesker har en udtalt hang til at udvikle fjendskab. Uanset hvor fornuftigt vi vælger at indrette vores samfund, eller hvor varsomme og forstående vi er i mødet med andre mennesker, så udspringer jalousi, usikkerhed, vrede, skam og had ligeså spontant af medmenneskeligt samvær, som ømhed, tryghed, glæde, stolthed og kærlighed gør det. Faktum er, at fjendskab eksisterer. Det normative element i fjendekærlighed bygger på og tager ved lære af dette faktum. Uanset hvor stærkt vi etisk fordømmer fjendskabets umenneskelige udtryk, så er fjendskab dybt rodfæstet i hjertet af vores menneskelighed. Vi er med andre ord etisk hjælpeløse i mødet med dette eksistensens radikale faktum. Denne accept af det umenneskelige i vores menneskelighed er fjendekærlighedens normative styrke. Vores hang til fjendskabets umenneskelige udtryk afslører brudflader i vores forestillinger om, hvad det vil sige at leve et godt liv. Fjendskab er dybt indlejret i vores normative horisont og præger vores forestilling

om godt og ondt på trods af os selv. Fjendskab viser sig ikke blot i det udtalte fjendskab, men også i vores tiltag i form af pragmatiske kompromisser, overvejelsens tøven, fornuftige løsninger og refleksionens indesluttede kredsen om sig selv. En del af fjendekærlighedens normative radikalitet ligger i dens kritik af vores normative forestillinger.

Denne normativitetskritik hænger uløseligt sammen med det vanskelige forhold mellem frihed og etik i vores forestillinger om et godt liv. Den grundlæggende hang til fjendskab kommer netop til udtryk i forestillinger om et godt liv. Hvert enkelt menneske har mere eller mindre artikulerede forestillinger om et godt liv, hvis eksistentielle udtryk kan være vanskelige at forene med det andet menneskes forestillinger. Og fordi friheden til at forestille sig et godt liv er afgørende for etiske forsøg på at skabe mulighed for, at alle kan leve et godt liv, kan min forestilling om et godt liv ikke danne grundlag for en etik. Accepten af fjendskabets radikale udfordring af vores forestillinger om et godt liv kan derfor alene føre til et ligeså radikalt normativt krav om kærlighedens udfordring af vores forestillinger om, hvad der er menneskeligt og umenneskeligt. At elske sin fjende er ikke umenneskeligt, men en udfordring af og en fordring til vores forestilling om menneskelighed. Denne (ud)fordring er på samme tid en kritik af vores forestilling om et godt liv.

Fjendskab bevæger sig på grunden af mine forestillinger om et godt liv, uanset hvor fornuftige eller forstående disse forestillinger er. På grund af frihedens radikale individualitet er jeg ikke i stand til at forstå det andet menneskes forestilling om et godt liv, og denne mangel på forståelse betyder, at jeg ikke formår at forene mine forestillinger med det andet menneskes forestillinger. Frihedens radikale individualitet står imellem os. Mine forestillinger om et godt liv med det andet menneske er allerede et udtryk for et grundlæggende fjendskab, eftersom det er *mine* forestillinger. Vrede, had og misundelse er som nævnt blot en artikulation af den grundlæggende hang til fjendskab, der ligger i forestillinger om et godt liv. Men samtidig er det frihedens radikalitet, der er i stand til at forene os på trods af vores forestillinger. Som jeg skrev i begyndelsen, er det de færreste mennesker, der kan forestille sig et godt liv uden det andet menneske. Et liv uden intimitet, spontan glæde i det andet menneskes ansigt, tillid, begær, tryghed og kærlighed er ikke, hvad de fleste mennesker betragter som et godt liv. Problemet er, at mit liv med andre mennesker er vanskeligt, fordi vi hver især har vores egen forestilling om, hvad et godt liv indebærer. Når – eller rettere hvis – jeg indser utilstrækkeligheden i mine forestillinger om et godt liv med den anden, bliver det tydeligt, at min frihed til at forestille mig et godt liv medfører et radikalt ansvar for at elske den anden på trods af min forestilling om, hvad det vil sige at leve et godt liv. Ligesom min grundlæggende hang til fjend-

skab er en radikal udfordring af min forestilling om, hvad det vil sige at eksistere og leve som menneske, på samme måde er mit grundlæggende behov for kærlighed en radikal udfordring af min forestilling om godt og ondt, muligt og umuligt, smukt og grimt, fornuftigt og ufornuftigt, passende og upassende. Kærlighed er et håb, vi ikke kan forestille os, og en opgave, vi ikke kan afslutte. En kristen etik er en kritik af vores forestillinger om et godt liv, fordi vores forestillinger uvægerligt går på kompromis med etikens universelle fordring og frihedens individuelle krav i sit forsøg på skabe et godt liv. Det er en etik, der forener universalitetens blindhed og frihedens krav om synlighed i et bud, der – som Kant skriver – fastholder en etisk fordring uden anskuelse og uden indbildningskraft i sin kamp for en uforståelig menneskelighed og – som Kierkegaard insisterer – samtidig gør det til en pligt at elske det konkrete menneske, vi ser.¹⁷

Den kristne etik, jeg her har forsøgt at tegne et omrids af, er en radikal etik. Den er kompromisløs i sin nedbrydelse af vores forståelse af godt og ondt og kompromisløs i sit krav om et godt liv for alle mennesker. Den arbejder på baggrund af den strenge naturalismes argument for naturens umenneskelighed. Ligesom naturens radikale uforståelighed konstant udfordrer vores naturforestillinger, insisterer denne etik på, at dens radikale fordring om uforståelig kærlighed udfordrer vores forestillinger om kærlighed. Vi kan hverken finde ro i naturen eller etikken. Det er denne konstante eksistentielle uro, der gør vores forestillinger om et godt liv slørede, usammenhængende og modsætningsfyldte. En kritik af vores forestillinger om et godt liv betyder ikke, at vi ikke skal bruge disse forestillinger i vores beslutninger og valg. Det kommer helt af sig selv. En af etikens opgaver er derimod at vise, hvordan vores forestillinger om et godt liv risikerer at udelukke eller skade det andet menneske, der er forudsætningen for disse forestillinger. Naturens og etikens radikale udfordring gør mine forestillinger slørede og mine valg skrøbelige, men denne angstfulde uro er en uløselig del af det at eksistere som menneske. En kristen etik bruger denne uro til at vise, hvordan mening bryder med oplevelsen af meningsløshed. Det er dog ikke en beroligende mening, der viser sig i dette brud med meningsløshed, men – som Christian Wiman skriver – et skrøbeligt håb om mening: "I should never pray to be at peace in my belief. I should pray only that my anxiety be given peaceful outlets, that I might be a means to a peace that I myself do not feel" (Wiman 2013, 108).

17. Se fx, Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant's Gesammelte Schriften, Band 5 (Berlin: Verlag von Georg Reimer 1913), 56, 121-122; Søren Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger*, Søren Kierkegaards Skrifter, Bind 9 (København: Gad 2004), 155-174.

Denne ubestemmelige uro i og ved vores menneskelighed er blevet mere tydelig efter den naturalistiske forvisning af Gud fra vores forestillinger om et godt liv. Spørgsmålet om Gud er på mange måder spørgsmålet om, hvad det vil sige at være menneske. Det betyder, at svaret på spørgsmålet om vores menneskelighed er et håb, vi alene finder realiseret i Gud. Men Gud er ikke længere til stede i forgrunden af vores forestillinger. Fraværet af Gud har ført til en større opmærksomhed på de konkrete problemer, der udgør vores eksistentielle forgrund. Det er denne opmærksomhed, som den aktuelle sammenblanding af pragmatisme og afslappet naturalisme udnytter i sin insistens på at samle vores filosofiske kræfter i forsøget på at løse de håndgribelige problemer, der kommer til syne i forgrunden af vores liv som mennesker. På den måde er spørgsmålet om menneskelighed blevet mere konkret, mens det på samme tid er blevet mere ubestemmeligt. Den voksende opmærksomhed på politiske, kulturelle og sociale forskelle mellem menneskelige forestillinger om et godt liv har medført en øget bevidsthed om den menneskelige friheds ubestemmelige karakter. Dette er unægtelig en god udvikling. Problemet ved at fokusere på konkrete spørgsmål om et godt liv er dog, at det åbne spørgsmål om menneskelighed risikerer at lukke sig og blive til en udelukkende pragmatisk undersøgelse af, hvad det vil sige at leve som menneske. Menneskelighed ændrer med andre ord karakter, idet den går fra at være et spørgsmål til at blive et svar. Løsningen på etiske problemer bliver, at vi skal gøre vores tilværelse som mennesker mere menneskelig (dvs. rationel, demokratisk, ansvarlig, fri, forstående, tolerant osv.). Denne løsningsorienterede forståelse af etik arbejder bevidst uden om konfrontationen med det radikale spørgsmål om menneskelighed, der rører sig i grunden af vores konkrete eksistentielle bekymringer. Dette er et problem, eftersom vi derved risikerer at overse, at friheden til at blive menneskelig er skrøbelig netop i kraft af sin ubestemmelighed. Menneskelighed er ikke et svar, men alene et håb. Og det er ganske rigtigt, at vi ikke længere kan finde et umiddelbart svar på dette håb i Gud, eftersom Gud er forsvundet fra vores forestillinger om et godt liv. Men som Wiman gør opmærksom på, betyder det ikke, at håbet er forsvundet sammen med vores forestillinger om Gud. Tværtimod er det på baggrund af den voksende forståelse af frihedens ubestemmelighed muligt at anse etik som et radikalt ansvar for at bruge denne frihed til at arbejde for et håb om menneskelighed i en verden, hvorind i – “into which” – Gud er forsvundet.

Naturalisme og kristendom: Et dogmatisk perspektiv

Lektor, ph.d.

Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen

Abstract: Against the temptation to seek a complete conceptual clarification of the relationship between Naturalism and Christianity, this article argues from a dogmatic perspective that the relationship between Naturalism and Christianity demands an approach that takes into consideration the limits and complications of dogmatic conceptuality itself. This approach proceeds from the post-dialectical awareness of a highly dialectical relationship of the concepts of Naturalism and Christianity, which makes them impossible to synthesize dogmatically and yet, equally impossible to conceive of as irreconcilable. By moving from the post-dialectical understanding of Naturalism in relation to the notion of theology, revelation and faith to the history and appearance of the concept of Naturalism in its relation to Supernaturalism, it is argued that Naturalism and Christianity shares an ambiguous notion of human rationality, which according to post-dialectical theology is due to a deeper complication of subjectivity; this puts certain methodological demands on a theology of Naturalism.

Key words: Christianity – Naturalism – Dogmatics – Phenomenology – Post-dialectical theology – Maurice Merleau-Ponty.

Det hersker ikke enighed om, hvordan forholdet mellem naturalisme og kristendom bør begribes teologisk ligesom det også diskuteres, hvorvidt det er en *teologisk* opgave at begribe dette forhold, og om forholdet i givet fald overhovedet bør *begribes* eller på anden måde formidles.

I det følgende vil jeg foreslå en måde at relatere naturalisme og kristendom på, der tager denne uenighed om forholdet mellem naturalisme og kristendom til dogmatisk efterretning som en del af den teologiske tradition selv, og således tager udgangspunkt i, at begreberne “naturalisme” og “kristendom” i dette perspektiv både er modsatte tilgange til tilværelsen og dog dybt forbundne perspektiver. I dogmatikken udgør forholdet mellem naturalisme og kristendom en særlig udfordring, der støder på indre dogmatisk modstand, når det begrebsliggøres og forsøges afklaret. Det betyder ikke nødvendigvis, at forholdet mellem naturalisme og kristendom ikke bør bearbejdes

begrebsligt, eller at ethvert afklaringsforsøg nødvendigvis er misforstået, men det betyder, at begrebernes indbyrdes afhængighed stiller nogle krav til, hvordan teologien kan omgås dem. Denne udfordring vil jeg i det følgende skitsere dogmatisk i tre skridt. Jeg vil først introducere den efter-dialektiske sammenhæng, som forholdet mellem naturalisme og kristendom aktuelt diskuteres dogmatisk i. Dernæst vil jeg betragte selve begreberne "naturalisme" og "kristendom" i deres historisk-fænomenologiske sammenhæng, og endeligt vil jeg vende tilbage til den aktuelle dogmatiske udfordring og en mulig dogmatisk opfattelse af deres forhold.

1. Den efter-dialektiske begrebssammenhæng

I nyere tyske indføringer i den teologiske dogmatik er der trods ned- arvede modsætningsforhold bred konsensus om indkredsningen af særlige temaer, som hver på deres måde udgør indgange til en mulig afklaring af forholdet mellem naturalisme og kristendom.¹ Det drejer sig om forskellige indledningsorienterede eller fundamentalteologiske temaer, der også samlet set udtrykker mere overordnede kendetegn ved forholdet mellem naturalisme og kristendom, nemlig at de to tilsyneladende forskellige begreber hører tæt sammen. Lad os se på disse temaer og på den efterdialektiske sammenhæng, som naturalisme og kristendom hører hjemme i.²

Teologiens eksklusivitet?

Det første tema, der udgør en mulig indgang, er temaet *teologi* eller mere snævert temaet dogmatik som akademisk disciplin, hvor diskus-

1. Se Christian Danz, *Einführung in die evangelische Dogmatik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010), Wilfried Härle, *Dogmatik* (Berlin: Walter de Gruyter 1995), Dietrich Korsch, *Dogmatik im Grundriss* (Tübingen: Mohr Siebeck 2000), Rochus Leonhardt, *Grundinformation Dogmatik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001), Gunda Schneider-Flume, *Grundkurs Dogmatik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004).

2. Gunther Wenz bruger begrebet efterdialektisk teologi som (indrømmet problematisk) betegnelse for den tyske evangeliske teologi efter 1945 og beskriver den som karakteriseret ved genopdagelse og optagelse af almene spørgsmål dvs. ved "*Emanzipation ethischer Theologie*", "*Rehistorisierung des theologischen Bewusstseins*", "*Neubesinnung auf die Themen der Anthropologie*", "*Neubewertung der Religionsthematik*" og et tiltagende økumenisk perspektiv (Gunther Wenz, *Offenbarung. Studium Systematische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 275-276).

sionen om teologiens videnskabelighed traditionelt hører hjemme.³ Som en disciplin, der reflekterer over den kristne tro i dens forskellige skikkelser, udfolder teologien sig både i forhold til andre discipliner og i forhold til en bredere offentlighed, som i dag i vidt omfang er præget af en eller anden form for naturalisme.⁴ Idet teologien udfolder sig selv som videnskab, forholder den sig til andre opfattelser af, hvad der kendetegner videnskabelighed, og udfolder omvendt sin opfattelse af videnskab, idet den forholder sig til sig selv som videnskab. Der er i den forbindelse udbredt enighed om, at teologiens videnskabelighed indebærer, at den udfolder sig systematisk i sin helhed, metodisk klart, begrundende og kritisk, så udsagn kan efterprøves i deres sammenhæng. Der er således også enighed om, at videnskabelighed dybest set har at gøre med anbringelsen af genstande, udsagn eller forhold i deres rette sammenhæng.⁵

Men hvad den rette sammenhæng er, og hvordan en sådan kritisk efterprøvning af udsagn bør udfolde sig, er der ikke enighed om. På

3. Se Danz (2010, 11ff.), Härle (1995, 3ff.), Korsch (2000, 1ff.), Leonhardt (2001, 63ff.) og Schneider-Flume (2004, 33ff.).

4. Det er påfaldende, at disse fremstillinger alle indledes ganske traditionelt med videnskabelige selvdefinitioner samtidigt med, at disse selvdefinitioner – altså selvforståelsen som *videnskab* – hurtigt træder i baggrunden for selvforståelsen som *dogmatik*, hvilket trods den traditionelle indledning, primært udfoldes i sammenhængen af erfaringer fremfor i forhold til videnskabeligt reflekterede erfaringer eller andre videnskaber. Dertil kommer, at forholdet mellem denne – fænomenologisk eller hermeneutisk prægede tilgang – ikke relateres direkte til samtidens videnskab og derfor finder man typisk heller ikke udførlige overvejelser over vores eventuelle aktuelle naturalistiske kontekst eller om synet på naturalisme som sådan. Se f.eks. Korsch (2000, 1ff., 14ff.), der dog stiller naturalisme op overfor idealisme i forbindelse med spørgsmålet om selv- og verdensfortolkning, og Schneider-Flume (2004, 33ff.).

5. Christian Danz beskriver teologiens videnskabelighed som den dogmatiske videnskabelighed: "In der Moderne wurde auf der Grundlage der Unterscheidung von Theologie und Religion die theologische Dogmatik zu einer reflexiven Beschreibung der christlichen Religion. Aufgabe der Dogmatik ist es das materialen Wesen der Christlichen Religion in einem systematischen Zusammenhang zu entfalten und die Identität des Christentums auf eine normative Weise zu bestimmen. Die methodische Grundlage bildet die Unterscheidung von Theologie und Religion. Diese Unterscheidung ist jedoch eine solche, die in der Theologie selbst vorgenommen wird. [...] Die theologische Dogmatik wird dadurch zu einer Theorie der Religion, der die Aufgabe obliegt, die Religion im Medium der Wissenschaft zu explizieren" (Danz 2010, 22). For Danz er det således afgørende, at den dogmatiske selvbeskrivelse er systematisk og normativ og videnskabeligt formidlet. Härle ser også teologien som troens intellektuelle regnskabsafreggelse (hvilket også implicerer systematik og normativitet), men lægger modsat Danz ikke vægt på videnskaben som teologiens medium, men ser den som teologiens instrument (Härle 1995, 15). Forskellen er markant, men modsiger ikke deres enighed om, at teologiens videnskabelighed er væsentlig. Se også Korsch (2000, 2-3), Leonhardt (2001, 70-71) og Schneider-Flume (2004, 63-64).

den ene side indebærer dogmatiske udsagn, fordi de drejer sig om Gud, et krav om en overindividuel eller måske ligefrem universel gyldighed, og bør derfor, kan man argumentere for, efterprøves i henhold til universelle, objektive eller tredje persons kriterier, men på den anden side drejer de dogmatiske udsagn sig ikke uden videre om "Gott an sich", men om Gud i sit forhold til mennesket og for så vidt om Gud som erfaret af mennesket. Derfor er det, hvis disse udsagn skal efterprøves, ikke muligt at se bort fra menneskets erfaring som betingelse både for udsagnene og for deres efterprøvning. Det gælder både generelt, men også specifikt sådan, at den eventuelle efterprøvelse eller eftertænkning bliver udfordret af det bestemte gudsforhold og således af det konkrete menneske, der i dets tro eller vantro udfører den. Den bliver fundamentalt *og* konkret udfordret af førstepersonsperspektivet. Dette skærper spørgsmålet om en eventuel naturalistisk efterprøvning af kristne udsagn – og komplicerer et eventuelt spørgsmål om muligheden af en naturalisering af kristendommen.⁶

At et rent teoretisk perspektiv på Gud er skrøbeligt eller ligefrem umuligt, og at vi kun kender Gud gennem den konkrete erfaringsformidling af perspektiver, er allerede en reformatorisk og i særdeleshed moderne erkendelse. Den indebærer, at det menneske, hvis erfaringer dogmatikken i dag må tage udgangspunkt i, på den ene side er "mennesket" i sin abstrakte forskellighed fra Gud, og på den anden side også et konkret menneske, hvis forskel fra Gud faktisk udfolder sig negativt (som synd) og positivt (i tro). Faktisk står mennesket ikke neutralt overfor Gud. Dogmatikken skal derfor ikke blot efterprøve en teori eller et kristent begreb om Gud, som det kan forholde sig neutralt til, men udgør allerede selv en slags efterprøvning, som det nu kun kan eftertænke. Den dogmatiske identifikation af det særligt kristne fremviser således en enhed af efterprøvning og eftertænkning.

6. Danz udlægger betydningen af dette under henvisning til Luthers opfattelse af dogmatikken som *troslære*, dvs. som en refleksiv eller cirkulær fremstilling af den kristne tro i dens endelighed og historicitet, hvor troen selv forstås som "das Geschehen des Sich-Verstehens des Menschen" (Danz 2010, 30-31, 87-88). Rochus Leonhardt udfolder det dermed etablerede reformatoriske dilemma mellem refleksion og erfaring med henvisning til Bultmann: "[...] solche Aussagen über Gott, die 'von der konkreten Situation des Redenden' absehen, handeln nach Bultmann 'von allem andern als von Gott'. Denn weil sie vom Glauben des Redenden unabhängig sind, sind sie keine Aussagen christlicher Theologie [...] Mit dieser Ablehnung von Neutralität in der Gottesfrage wird allerdings Glaube zur Grundlage dogmatischer Argumentation erhoben" (Leonhardt 2001, 71-72). Schneider-Flume udfolder det samme forhold med henvisning til Barth, for hvem dogmatikken er en funktion af den *bestemte* kristne kirke i dens forhold til Gud og skriver "[D]amit weist Barth auf die zirkuläre Struktur theologischen Arbeitens im weitesten Sinne hin: Von ihren eigenen Voraussetzungen aus überprüft die Kirche die ihr eigentümlichen Rede" (Schneider-Flume 2004, 40-41, 55-56).

Denne teologiske identifikation af det kristne kompliceres yderligere, fordi den på den ene side er menneskets, ligesom også menneskets tro netop tilhører mennesket, men på den anden side udmærker sig ved en dybere fremmedhed eller passivitet.⁷ Teologien selv og den Gud, den taler om, kan derfor heller ikke identificeres som noget selverfaret eller i det hele taget immanent, hvad enten dette er ens egen religion, tro eller tænkning, ligeså lidt som den omvendt kan identificeres som et rent fremmed og ydre ord. Den drejer sig ikke om en ubestemt transcendens, men tværtimod om et bestemt forhold mellem transcendens og immanens, hvis identifikation går gennem menneskets egen forvikling af de to.

På grund af teologiens indviklede forhold mellem sit eget og det fremmede, er det ikke på forhånd givet, hvad vi præcis bør forstå ved teologi som teologi og teologi som videnskab. Det er ikke på forhånd – altså teoretisk – til at vide, hvad der er særligt ved teologien og hvad der ikke er, og derfor heller ikke til at vide, hvad der er for et begreb om det kristne, vi skal relatere til naturalisme, før det allerede er gjort. Omvendt kan man heller ikke efterfølgende vide, om det nu var det rigtige begreb. Den dogmatiske tradition hjælper os altså ikke direkte, for den er ikke selv et svar på dette identifikationsproblem, men et udtryk for det. Kun som et udtryk for identifikationsproblemet, kan den *indirekte* bidrage til en efterprøvning og eftertænkning af den kristne erfaring af Gud. Når den dogmatiske diskussion om en videnskabelig efterprøvning af dogmatiske udsagn i dag er uafklaret, så er det altså ikke udtryk for en vilkårlig strid om, hvorvidt dogmatikken bør stilles til ansvar eller ej, men tværtimod udtryk for en udbredt enighed om, at det almene ansvar, som teologien faktisk står overfor, er indviklet at folde ud, fordi teologien slet ikke er så eksklusiv endda. Fordi den ikke bare *er* teologi, men også udfolder sig i modsætning til sig selv. Derfor er forholdet mellem naturalisme og kristendom ikke til at afklare teologisk på forhånd – uden om

7. Danz fører denne distinktions- og syntesekomplikation tilbage til Luthers reformation af begrebet "tro": "Glaube ist für Luther die individuelle Aneignung der Wahrheit. Erst im Christus ergreifenden Glauben wird sich der Mensch verständlich und kommt zur Wahrheit. Mit dieser Fassung des Glaubensverständnisses durch Luther ist ein Problem verbunden, welches die nachfolgende protestantische Theologie bis in die Gegenwart in Atem gehalten hat. Es besteht in der Frage, wie sich die individuelle Aneignung der Wahrheit so verstehen last, dass sie nicht selbst wieder als ein Werk des Menschen erscheint" (Danz 2010, 35). Hvordan kan en individuel tilegnelse være udtryk for Gud? Dvs. i hvilken forstand kan tilegnelsen forstås som udtryk for en passivitet og individualiteten som universalitet?

den konkrete udfoldelse – ligesom det tilsvarende er udfordrende at begrebsliggøre efterfølgende.⁸

Åbenbaringens radikalitet?

Dykker vi længere ned i det dogmatiske forhold mellem naturalisme og kristendom, finder vi det andet oplagte indledningstema, nemlig temaet åbenbaring, forstået som begrebet for Guds tilkendegivelse af sig selv for mennesker, og herunder tages det klassiske spørgsmål om gudserkendelse og naturlig teologi op, for i dette møder vi efterprøvnings- og eftertænkningens problematikken i en yderligere skærpet form, nemlig i en decideret erkendelsesproblematik. Sagen er nemlig, at vi, hvis vi ikke kan efterprøve udsagn om troen uden om troen, heller ikke kan prøve dem uden om troens forudsætning, der er åbenbaringen af Gud i Jesus Kristus.⁹ Guds åbenbaring udgør fundamentet for troen samtidigt med, at denne åbenbaring har mennesket som

8. Bevidstheden om, at der er en grænse for den begrebslige afklaring, udtrykkes af Danz ved understregningen af teologiens forpligtelse på troen som "reflektiertes Endlichkeitsbewusstsein" og "unableitbares Geschehen", hvilket konkret indebærer en dogmatisk refleksivitet og teologisk cirkularitet. Dette betyder ikke, at han forstår teologien som en absolut eller abstrakt struktur, dvs. som udtryk for en cirkularitet, der lukker teologien om sig selv – og ophæver efterprøvningskravet – men tværtimod som et konkret foretagende, der skærper eftertænkningens problematikken, idet refleksiviteten tvinger dogmatikken til at besinde sig på sin konkrete kontingens og sine historiske rødder (Danz 2010, 37, 41, 88). Korsch bestemmer tilsvarende, men overordnet, teologien som forpligtet af troen som en vished, der livslangt kan ledsage "das genaue Ineinander von Gottesverhältnis, Selbstverhältnis und Weltverhältnis" altså forstået som forholdet mellem gudsforholdet, der er ubetinget, og de to andre forhold, der ikke er det (Korsch 2000, 19). Denne dimension får Korsch til at bestemme troens sprog som bønnens og takkens sprog, dvs. som et sprog, der realiserer en særlig bevidsthed om sin egen grænse – sin menneskelighed og endelighed (Korsch 2000, 29-35). Schneider-Flume peger også på cirkulariteten og henviser til dogmatikkens konkrete narrative kontekst og sproglige forudsætninger som det, der hindrer den i at gå op i sig selv (Schneider-Flume 2004, 61-62, 66). Leonhardt nævner forskellige opfattelser af, hvorfor kravet om en eventuel dogmatisk efterprøvning af udsagn ikke ophæves af dogmatikkens refleksivitet, men tværtimod skærper det, og han hævder selv, at man kan skelne mellem forsvaret for en rent metodologisk efterprøvning og en mere indholdsmæssig og foretage den ene uden den anden, dvs. man kan efterprøve refleksionen over troen, men ikke troen selv, der som tillid ikke kan efterprøves (Leonhardt 2001, 72-75). Dermed møder vi igen den reformatoriske og moderne opfattelse, at troens karakter indebærer, at der er en særlig grænse for efterprøvning af dogmatikkens udsagn og dermed også for deres almene afklaring. Det moderne videnskabelige afklaringskrav hænger altså tæt sammen med opfattelsen af, at afklaringen har en grænse.

9. Se Danz (2010, 44ff.), Korsch (2000, 17) og Leonhardt (2001, 76ff).

modtager og derfor ikke kan abstraheres fra dette, men også kun identificeres gennem menneskets tro.

Dette introducerer en dybere problematik i diskussionen om teologiens videnskabelighed, for åbenbaringen, som troen er modtagelse af, er nemlig ikke uden videre en alment indlysende åbenbaring af Gud – hvad der også ville gøre troen alment indlysende – men en åbenbaring i mennesket Jesus fra Nazareth som Kristus på korset og dermed en åbenbaring af Gud under sin modsætning, men altså netop af Gud som Gud.¹⁰ Den moderne enighed om, at Gud kun kan erkendes gennem åbenbaring, er derfor ikke udtryk for en tilfældig insisteren på åbenbaringsbegrebets radikalitet i modsætning til almindelig erkendelse, men tværtimod udtryk for det modsatte forstået sådan, at det er udtryk for, hvor almindeligt og tvetydigt Gud giver sig til kende i modsætning til, hvis Gud havde åbenbaret sig ekstraordinært. Tværtimod. Netop fordi Gud åbenbarer sig på en måde, der så indlysende ikke ligner en åbenbaring, må radikaliteten fastholdes. Dette komplicerer spørgsmålet, om åbenbaring så selv radikalt bør forbeholdes selve “Ordet” eller selve begrebet “Kristus”, for i begrebet forsvinder den konkrete radikalitet. Derfor synes det radikale ved åbenbaringen snarere at være selve det konkrete dialektiske, og således støder vi på en anden version af det aspekt af problemstillingen, som jeg introducerede som et indviklet teologisk forhold mellem det egne og det fremmede, nemlig som et dialektisk forhold mellem det erkendte og det skjulte.¹¹ Den moderne dogmatik kan hverken tage udgangspunkt i den usynlige eller den synlige Gud, og hverken i Jesus på korset eller den opstandne Kristus, men står med den udfordring at begribe – eller lade være – den dialektiske sammenhæng derimellem, der selv er blevet det dogmatiske udgangspunkt, og som den selv udtrykker konkret.

10. Danz henviser til Luther og forklarer: “Gott handelt, wie am Kreuz Christi sichtbar wird, unter dem Gegenteil verborgen. Damit verkehren sich allerdings im Lichte des Kreuzes Christi alle Dinge in ihr Gegenteil. Die Handlungen des Menschen mögen äusserlich gut erscheinen, sie sind jedoch innerlich schlecht und das Handeln Gottes mag äusserlich schlecht erscheinen, es ist jedoch innerlich gut [...] Sowohl beim göttlichen als auch beim menschlichen Handeln sind eine innere und eine äussere Dimension zu unterscheiden, die einer Dialektik von Sein und Schein unterliegen” (Danz 2010, 46).

11. Som Leonhardt siger om den moderne lutherske teologi: “Sie stigmatisiert die natürliche Gotteserkenntnis des Menschen als Resultat seiner sündhaften Abwendung vom wahren Gott. Andererseits wurde [...] daran festgehalten, dass es sich bei der durch der Sünde pervertierten natürlichen Gotteserkenntnis *des Menschen* doch um die Perversion einer Selbstbekündigung *Gottes* handelt” (Leonhardt 2001, 86). Derfor kan det menneske, for hvem sandheden i Kristusåbenbaringen er modtaget, ikke betragte sin naturlige gudserkendelse som synd, selv om den erfares som sådan (Leonhardt 2001, 86).

Identificerer vi i den forbindelse åbenbaringen som Kristus og Kristus som åbenbaring, fordi vi vil afhjælpe det erkendelsesproblem, som det dialektiske åbenbaringsbegreb fører med sig, så reproduceres problemet som spørgsmål om, hvorvidt eller hvordan Kristus konkret kan udfoldes alment, f.eks. skabelsesteologisk eller universaleskatologisk. Udfordringen forbliver: Hvori består det alment erkendelige i den kristne åbenbaring, der samlet set netop er udmærket ved at være alt andet end almen? Så snart åbenbaringens almene karakter understreges og abstraheres fra sin konkrete sammenhæng, er den ikke længere åbenbaring. Dette problem undgås ikke med en skabelsesteologisk udfoldelse af åbenbaringen i Kristus, for den Kristus, som man dermed trækker ud af eller projekterer ind i skabelsen, f.eks. gennem forestillinger om universel inkarnation eller opstandelse, bliver også et abstrakt begreb for den Gud, som det reformatoriske åbenbaringsbegreb udfordrer, idet det lader modsætningerne i gudsbegrebet etablere sig som modsætninger indenfor åbenbaringsbegrebet og den menneskelige erkendelse. Åbenbaring drejer sig derfor ikke om en progression i erkendelse fra det abstrakte og almene – det være sig historie, fornuft eller natur – til det konkrete eller egne og omvendt heller ikke om en bevægelse fra egen erkendelse til universalviden. Tværtimod udfordrer det reformatoriske åbenbaringsbegreb langt mere radikalt vores erkendelses udgangspunkt, idet det tematiserer forskelle og modsætninger inden for åbenbaringsbegrebet selv og således peger på erkendelsens dialektiske karakter og modsætningsfyldte betingelser.

Så på samme tid, som der hersker udbredt enighed om åbenbaringens radikalitet, er det også blevet et hovedspørgsmål, hvorvidt erkendelsen uden for åbenbaringen og uden for Kristus lader sig anerkende som udtryk for andet eller mere end selvudlægning og selvretfærdiggørelse. Vel at mærke ikke, fordi denne opfattelse, der følger om enigheden om åbenbaringens radikalitet, er bragt i tvivl, men snarere fordi den fremtræder for indlysende – forstået sådan, at den fremstår fremmedgjort eller adskilt fra åbenbaringens almindelighed. Åbenbaringens radikalitet afspejler en dialektik, men denne er efterhånden blevet selvfølgeliggjort som optaget i åbenbaringsbegrebet selv og trænger følgelig til at blive af-selvfølgelig-gjort. I denne sammenhæng kunne behovet aktualiseres som et spørgsmål om, hvorvidt en given naturalistisk selvforståelse kan betragtes som udtryk for Guds retfærdiggørende udlægning af mennesket? Hvad betyder det dialektiske forhold mellem erfaring og begreb, enhed og modsætning, synligt og usynlig, som åbenbaringstemaet henleder vores opmærksomhed på i den sammenhæng? Læg mærke til, at den aktuelle teologiske uenighed om mulige svar på dette i vidt omfang kan tolkes som udtryk for

en anerkendelse af den fælles reformatoriske åbenbaringsteologiske problemstilling.

Troens primat?

Forholdet mellem forskellige former for erkendelse og selvforståelse er netop hovedsagen i det tema, som ved siden af diskussionen om teologi og åbenbaring udgør den tredje oplagte indgang til forholdet mellem naturalisme og kristendom, nemlig temaet tro og herunder spørgsmålet om troens fornuft.¹² Det dogmatiske udgangspunkt er, at Guds åbenbaring i Jesus Kristus kun erfares i tro, som man omvendt kan forstå som selve denne antagelse af åbenbaringen.¹³ Men hvad vil det sige at antage eller modtage åbenbaringen af Gud i Jesus Kristus? Hvilken form for forståelse er dette udtryk for? I hvilken forstand kan dette betragtes som fornuftigt?

Tilsvarende det moderne åbenbaringsbegreb kan den moderne reformatoriske forståelse af troen som tillid også forstås dialektisk. Det reformatoriske trosbegreb indebærer ganske vist en afvisning af den klassiske distinktion mellem troen som indhold og akt, og peger på troen som personlig fuldbyrdelse frem for som udtryk for en mangelfuld form for viden. Men denne vægt på den personlige fuldbyrdelse skal ikke ses som modsætning til troen som viden, men kan betragtes som udtryk for en problematisering og radikalisering af forholdet mellem tro og viden. Det vil sige som en understregning af, at troen er en personligt erfaret formidling af troens forskellige aspekter af egenhed og fremmedhed, aktivitet og passivitet. Derfor indeholder

12. Se Danz (2010, 31 ff.), Leonhardt (2001, 89 ff.) og Korsch (2000, 9ff.)

13. Leonhardt forstår troen som "*menschliche Entsprechung zu göttlichen Offenbarung*" (Leonhardt 2001, 89). Danz beskriver den reformatoriske opfattelse mere udførligt som "das unableitbare Geschehen des Sich-Verstehens des Menschen in der Gebrochenheit allen seines Tuns und zugleich da Vertrauen auf das göttliche Vergebungswort" (Danz 2010, 34). Korsch skriver "*Glaube ist die am Ort meines Lebens vorhandene Gewissheit, dass aufgrund meines Daseins im Gottesverhältnis ein unverbrüchliches Ineinander von Selbstverhältnis und Weltverhältnis besteht und dass ich als Mensch mein Leben genau in diesem Zusammenhang der drei Verhältnisses gut und richtig führen kann*" (Korsch 2000, 17-18). På den ene side er forskellen på disse beskrivelser påfaldende. På den anden side udtrykker de samlet set en tiltagende dialektisk spænding: Tro som svar – i betydningen tiltro – på Guds åbenbaring (Leonhardt), tro som gudsforanlediget tiltro til Guds tilgivelse i lyset af egen erfaring (Danz) og til sidst (Korsch) tro som vished om selvforhold og verdensforholdet sammenflettede ubrydelighed i gudsforholdet og mulighed for at leve dette forhold trods erfaringen af adskillelse. Tro er dermed ikke bare vished om tilgivelse af synd, men vished om, at visheden selv er udtryk for denne tilgivelse.

den radikaliserede tro et særligt udpræget regnskabskrav.¹⁴ Fremfor at betragte den reformatoriske afvisning af distinktionen som udtryk for en afskaffelse af det fremmede og almene aspekt ved troen, kan man betragte den som en insisteren på den personligt erfarede formidling af aspekter.¹⁵ Den massive efterdialektiske modsigelse af troen som viden og dermed af troens fornuftighed og universalitet, kan altså betragtes som følge af en skærpet bevidsthed om troen som en særlig form for almindelig bevidsthed og erkendelse og på den baggrund betragtes som udtryk for et øget krav om godtgørelse af troens fornuftighed.¹⁶

14. Som Leonhardt skriver: "Weil der Glaube verstanden wird als *unmittelbare* Beziehung des Menschen zu einem personalen Gegenüber, als ein unbedingtes Sich-Verlassen auf Gott, kan sich der Mensch weder durch die Kirche noch durch irgendeine andere Instanz vertreten lassen [...]. So ist letztlich jeder einzelne Christ selbst über seinen Glauben in vollem Umfang rechenschaftspflichtig." (Leonhardt 2001, 91ff., 95). Netop fordi troen er umiddelbar tillid, er mennesket fuld forpligtet på at aflægge regnskab for den. Danz forklarer med andre ord, hvorfor den reformatoriske insisteren på troen som umiddelbar personlig formidling ikke modsiges fornuften, men virkeliggør den sande fornuft: "Allein im individuellen Glaubensvolzug kommt es zum Übergang vom Zorn zur Barmherzigkeit. Insofern kan gesagt werden, dass im Glauben [...] nicht nur der Mensch zu sich selbst kommt, sondern auch Gott sich erst als der verwirklicht, der er ist" (Danz 2010, 34). Dermed udtrykker Danz bedre end Leonhardt, at denne tro netop ikke skal forstås som rent indre modtagelse af Guds ydre åbenbaring, men betragtes som selv integreret i den og formidler af den. Hvordan troens personlige formidling skal forstås, og hvorvidt den er umiddelbar eller selv formidlet, er en omfattende diskussion, som Danz selv bl.a. har ført med Gunther Wenz i forbindelse med hans og Wolfhart Pannenberg's fortolkning af Paul Tillich. Se evt. Johanne Stubbe Teglbjærg, *Krop og håb. En kritisk tolkning af nyere eskatologi under inddragelse af kropsfenomenologien* (København: Det Teologiske Fakultet 2008), 208.

15. Leonhardt betragter på den ene side den reformatoriske understregning af den personlige tillidstro som et forsøg på at udtrykke en tillid, der er rystet, men ser den på den anden side også som udtryk for erfaringer af Guds trofasthed, og hævder, at når troen af Luther lod sig forstå som personlig fuldbyrdelse, så lod dette sig kun gøre, fordi fuldbyrdelsen, når alt kom til alt, stadig havde trosindholdet som sin forudsætning (Leonhardt 2010, 90). Tillidstroen afspejler en særlig personlig sammenhæng mellem vished og uvished. Indenfor troens personlige regnskab har troens indhold således også i den efterreformatoriske teologi ikke kun en negativ, men en begrænset positiv betydning (Leonhardt 2001, 96). Se også Danz, der er mere radikal (Danz 2010, 40).

16. Danz omtaler den "massiven Bestreitung der Vernünftigkeit des christlichen Glaubens im neuzeitlichen Denken" og hævder, at troen derfor selv er blevet et eksplicit tema for fornuften (Danz 2010, 89). I sin yderste konsekvens beror dette dog på en underkendelse af troens egen fornuftighed og er, mener han, for så vidt misforstået. Danz betragter således troens ydre og indre fornuft som den samme og beskriver den tilsvarende som helt almindelig refleksion: "In dieser mit dem Glauben als einem Sich-Verstehen des Menschen verbundenen Endlichkeitsreflexion liegt das beschlossen, was man die Vernunft des Glaubens genannt hat. Es liegt auf der Hand, dass die Vernunft des Glaubens wenig mit der Frage zu tun haben kann,

Den reformatoriske understregning af, at tro skal forstås som et personligt tillidsforhold og dermed udgør et tema for subjektivitetstænkningen, er altså ikke en afvisning af, at troen angår andet end subjektiviteten, men derimod en understregning af dette og af, at subjektiviteten således angår andet end sig selv. Det er netop, fordi menneskets *egen* tro grundlæggende angår *andet* end mennesket selv, at den overhovedet bliver et eksplicit tema, og netop fordi troen udtrykker en dybere passivitet – udtrykt med ord som uafledelig, ubetinget, umiddelbar – at den i den moderne teologi udtrykkes som en særlig personlig fuldbyrdelse. Tilsvarende er det netop som mangel på forståelse og tvivl, at den udtrykker sig som vished. Når man derfor kun yderst sjældent møder efterdialektisk udfordring af antagelsen af troens primat, så er det altså netop under forudsætning af, at dette primat faktisk ikke uden videre erfares eller reflekteres. Troens primat, kan man derimod sige, erfares så indlysende problematisk, at det er blevet dogmatisk selvfølgelig at forsvare dette.¹⁷ Derfor kan man i forlængelse af den efterdialektiske undersøgelse af teologiens eksklusivitet og åbenbaringsbegrebets radikalitet også pege på nødvendigheden af at konkretisere troens primat med udgangspunkt i undersøgelser af den menneskelige erkendelses almene endelighed og konkrete usikkerhed og negativitet, som det sker dogmatisk i skabelseslære og syndslære.

Samlet set åbner alt dette for muligheden af at betragte en eksklusiv, radikal og primær dogmatisk modstand mod rationalisme og naturalisme som udtryk for en indre dogmatisk anerkendelse af relevansen af disse tilgange – altså ikke blot betragte disse andre tilgange til tilværelsen som udtryk for ydre kristne forhold, men som relateret til en indre dogmatisk og kristen konstitutions- og erkendelsesproblematik, der angår forholdet mellem troens selvforståelse og begrundelse i forholdet mellem selv, den anden og Gud. Lad os derfor se

wie die als übernatürliche gegenstände verstandenen Inhalte des Glaubens mit der theoretischen Vernunft zusammenstimmen können” (Danz 2010, 42).

17. Tilsvarende personlige, dialektiske struktur kommer også til udtryk i spørgsmålet om bibelfortolkning og autoritet som en fjerde mulig indgang til afklaringen af forholdet mellem naturalisme og kristendom. Troen støtter sig både som viden og som tillid til Bibelen som en givet, ydre og kritisk autoritet, men i takt med den moderne insisteren på personlig vished (fremfor ydre autoritet og erkendelse) som nøgle til den, flyttes autoriteten i tiltagende grad fra skriftens form og indhold til dens sag. Jo mere tvivl om skriftens mangfoldige indhold, jo større klarhed om dens enestående sag, evangeliet om Jesus Kristus. Jo mere menneskelig skriften fremstår, jo mere entydig synes dens sag og midte at være blevet hævdet. Se også Danz, der beskriver, hvordan der dermed lægges pres først på trosbegrebet og dernæst på åbenbaringsbegrebet, idet disse skal udtrykke eller tage højde for den passive troskonstitution, som skriften ikke længere kan være forklaring på eller anledning til (Danz 2010, 47ff.).

nærmere på den ambivalens, der knytter sig særligt til den moderne tros selvforståelse og det naturalistiske begreb om fornuft gennem et blik på den konkrete historiske teologiske sammenhæng, som begreberne “naturalisme” og “kristendom” er blevet til i.

2. Begreberne: Tilblivelse og fremtrædelse

Fælles for de forskellige aktuelle definitioner af begrebet naturalisme er, at de indebærer et bud på, hvad vi skal forstå ved natur og dermed udgør et indlæg i en bredere diskussion om menneskets konstitution og erkendelse.¹⁸ Naturalisme er et begreb, der siger noget om vores “natur”, og noget om, hvordan vi kan erkende den, nemlig “gennem naturen” og det vil sige ikke “overnaturligt”.¹⁹ Således kan man sige,

18. Begrebet natur kan anvendes som væsensbegreb (hvor det naturlige er det væsentlige, essentielle eller ideale), som complimentær- eller kontrastbegreb (overfor kultur) eller som universalbegreb (der betegner det værende). Se Rosenau (Hartmut Rosenau, “Natur” i *Theologische Realenzyklopädie*, 24, (Berlin: De Gruyter 1994), 98-107 (98-99)). Tilsvarende hersker der ikke enighed om den mere nøjagtige betydning af begrebet “naturalisme” og derfor er der også uenighed om den forståelse og forbindelse af forestillingen om natur og erkendelse, som begrebet selv udtrykker en opfattelse af. Når begrebet “naturalisme” optræder isoleret, er det ikke på forhånd til at vide, om det henviser til naturalisme forstået som en streng naturvidenskabeligt defineret opfattelse af tilværelsen eller til mere liberal filosofisk åben opfattelse, og ikke klart, hvorvidt dette perspektiv overhovedet forstår sig selv som perspektiv – dvs. en metode – eller som en neutral forudsætning for perspektiver og altså som ontologi. Som Troels Engberg-Pedersen og Niels Henrik Gregersen forklarer: “naturalism comes in a bewildering variety of stripes, each with its own distinctive commitment”, hvorfor der er tale om en “vagueness of the term” (Troels Engberg-Pedersen og Niels Henrik Gregersen, “Introduction” i *Essays in Naturalism & Christian Semantics*, red. Troels Engberg-Pedersen og Niels Henrik Gregersen (København: Det Teologiske Fakultet 2010), 12.) Under henvisning til Roy Wood Sellars antager de derfor, at den almindelig udbredte naturalisme “is of very vague and general sort, capable of covering an immense diversity of opinion” (Engberg-Pedersen og Gregersen 2010, 12-13).

19. Engberg-Pedersen og Gregersen beskriver den vage naturalisme som bestemt ved tre forhold, nemlig (1) en påstand om, at filosofien ikke er den grundlæggende videnskab, (2) en påstand om, at det, der eksisterer, beror på materielle entiteter af fysisk natur samt (3) en modstand mod supernaturalisme (Engberg-Pedersen og Gregersen 2010, 13). Ifølge Mario De Caro og David Macarthur er den mest almindelige definition på naturalisme afvisningen af “supernatural entities”, hvilket de udlægger som udtryk for enten en benægtelse af Gud eller af en cartesiansk dualisme, hvis betydning for naturalismebegrebet de afskriver, idet de skriver “it is hard to see how this idea of the supernatural can help to provide a satisfactory understanding of contemporary scientific naturalism” (Mario De Caro og David Macarthur, “Introduction: The Nature of Naturalism” i *Naturalism in Question*, red. Mario De Caro og David Macarthur (Cambridge: Harvard University Press 2004), 1-17 (2-3)). Samtidens videnskabelige naturalisme forstår de følgelig som

at jo stærkere “naturalisme” defineres som et modbegreb, jo mere tyder det på, at begrebet om det overnaturlige er relevant for forståelsen af naturalisme. Begrebet om det overnaturlige udgør måske en næsten privilegeret tilgang til naturalismen. Dette lægger op til en tilgang med blik for det, som ligger uden for naturalismens felt og metode.

Ifølge Christian Danz har det moderne begreb “naturalisme” sin tidlige oprindelse i den reformatoriske radikaliserings af spørgsmålet om den menneskelige erkendelses konstitution og betingelser og udviklede sig for alvor som følge af det 17. og 18. århundredes teologiske og filosofiske diskussion om skriftfortolkning og åbenbaring.²⁰ Det reformatoriske krav om en tolkning af Bibelen som personlig indlysende – og i den forstand fornuftig – betød nemlig, at åbenbaringen nu ikke kunne hævdes som en autoritet, der var givet uden om menneskets egen dømmekraft, som på den anden side så også kom under særligt pres. Naturalismens modstykke var derfor ikke uden videre den veludviklede supernaturalisme, som argumenterede for begrænsningerne i menneskets dømmekraft og erkendelse, og heller ikke den tidlige rationalisme, der tværtimod udgjorde en fælles forudsætning for både naturalisme og supernaturalisme.

Begrebet supernaturalisme kan således også betragtes dogmatisk som et særligt moderne begreb, nemlig et begreb for den protestantiske teologi, der senere – ved overgangen fra det 18. til det 19. århundrede – eksplicit modsagde tidens nye teologiske naturalisme.²¹ I modsætning til den fornuftige – forstået som den egne aktuelt tilegnede og derfor primært kritiske udlægning af åbenbaringen –

en forpligtelse på en videnskabelig forståelse af naturen og en tilsvarende videnskabelig tilgang til den. Dette svarer til Christian Danz's udlægning af naturalisme som et begreb for en særlig fortolkning af mennesket i dets samlede sociokulturelle situation, der er kendetegnet ved at være begrænset til naturkategorier – altså en fortolkning, der er begrænset til en særlig “natur”-kategori og dermed udgør “a critical counter-position to the concept of revelation in the theological and ecclesial tradition” (Danz 2013, 1) (Christian Danz, “Naturalism. II. Philosophy of Religion”. Brill Online 2013. Det Kongelige Bibliotek: http://referenceworks.brillonline.com/ep.fjernadgang.kb.dk/entries/religion-past-and-present/naturalism-COM_024034?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.religion-past-and-present&s.q=naturalism).

20. Se Danz (2013, 1). Udgangs- og omdrejningspunktet i striden mellem naturalisme og supernaturalisme var ifølge Danz ikke primært en strid om naturen, men om erkendelsen og om “the origin, mediation, and appropriation of the Christian cognizance of truth”, hvilket på den anden side ikke kan adskilles fra spørgsmålet om naturen (Danz 2013, 1).

21. Dette betyder ikke, at begrebet ikke optræder før, men at det får sin særlige betydning i denne moderne sammenhæng. Se Joachim Weinhardt, “Supranaturalismus” i *Theologische Realenzyklopädie*, Vol 32, (Berlin: De Gruyter 2001), 467-472 (467-468).

argumenterede supernaturalisterne for en historisk åbenbaring med en konstruktiv udfoldelsesmulighed. De fastholdt, at der er et indhold i åbenbaringen, der ikke er tilgængeligt for menneskets egne ressourcer alene, men formidles gennem mirakler og profeti og under inspiration. Supernaturalisterne tog altså afstand fra en reduktion af den overleverede åbenbaring til en egen og kritisk fornuftserkendelse. De forsøgte under anerkendelse af fornuftens betydning at flytte på grænserne for opfattelsen af fornuften og videreførte dermed den reformatoriske indsigt i tillidstroens egen dialektik som en spænding mellem natur og overnatur inden for fornuftbegrebet selv.²² I denne diskussion om erkendelsens fornuftighed, blev supernaturalismen fortaler for en åbenbaringsbaseret positiv religion, en "kristendom", mens den tidlige naturalisme forsvarede "a natural religion to which universality and necessity are ascribed, self-evident to every individual by means of reason" (Danz 2013, 1). Dermed udviklede det moderne teologiske åbenbarings- og trosbegreb sig mod sin egen dialektiske oprindelse i tiltagende modsætning til et naturalistisk fornuftbegreb, mens dette omvendt afskrev sin tilblivelsessammenhæng og definerede sig i modsætning til teologien overhovedet.²³

Den moderne adskillelse af natur og overnatur hører således hjemme i samme selvforståelses- og erkendelsesproblematik, som den efterdialektiske begrebsammenhæng introducerede som indgang til en

22. Som Weinhardt understreger, så delte den tidlige rationalisme og supernaturalismen de samme forudsætninger, idet de forstod tro som sandheden af et bestemt læreindhold og antog den naturlige religions indhold for sandt, fordi den kunne udledes af den praktiske fornuft. Forholdet mellem rationalisme og supernaturalisme udspillede sig derfor primært som en diskussion af Kants kritik af den teologiske metafysik (Weinhardt 2001, 468-471). Weinhardt skelner i den forbindelse mellem det overnaturlige og unaturlige i betydningen ufornuftige eller irrationelle og giver eksempler på, at det overnaturlige *ikke* var ensbetydende med det irrationelle. Selv de strengeste forsvare for supernaturalismen var ikke udtryk for "unvernünftiger Irrationalismus": "Fest stehe, dass die wahre Offenbarung überhaupt nichts der Vernunft Widersprechendes enthalten könne, weil der Offenbarer selbst die unendliche Vernunft sei" (Weinhardt 2001, 469). "Wie die Darstellung zeigt, war der Supernaturalismus nicht rein offenbarungspositivistisch bestimmt. Er versuchte vielmehr, die vom Gegner eingenommene Position der Vernunft vor dem Forum der Wahren Vernunft – die mit der Offenbarung in Einklang stand und von dieser her entworfen wurde – als defizitär nachzuweisen." (Weinhardt 2001, 470). Bemærk, at dette drejer sig om den strengeste supernaturalisme og ikke om de forskellige blandingsformer mellem supernaturalisme og rationalisme, der også fandtes.

23. Danz beskriver begrebernes tidlige tilblivelsessammenhæng som transformationen af en spænding mellem den bibelsk-kristen tradition og den filosofiske metafysik, der løber gennem hele kristendommen historie: "Although the full impact of the antithesis of naturalism and supernaturalism was not felt until the Enlightenment, through the entire history of Christianity there ran a tension which resulted from the changing positions of the biblical-Christian tradition with regard to metaphysics." (Danz 2013, 1)

dogmatisk afklaring af forholdet mellem naturalisme og kristendom. For så vidt kan dogmatikken ikke ophæve den moderne modsætning mellem naturalisme og kristendom, ligeså lidt som den kan omgå denne modsætning, som om den skulle være absolut. Dogmatikken udfordrer i stedet ethvert forsøg på at begribe den menneskelige erkendelse som et rent enten-eller, dvs. som en erkendelse, der udspringer af et kristent begreb eller som en kristen erfaring, der fører til et begreb.²⁴

Kritik og konstruktion

Dermed er vi allerede midt inde i en teologisk diskussion, som ikke på forhånd er defineret ved et vilkårligt begreb om kristendom forstået ud fra et abstrakt begreb om positiv religion eller defineret tilsvarende vilkårligt ved en afsked med selve kristendomsbegrebet overhovedet. Begrebet kristendom er ligeså problematisk som begrebet naturalisme, fordi det går ud fra en kategori, nemlig "det kristne", der positivt forstået – altså betragtet som manifestation – er ligeså uklart som kategorien natur, idet manifestationerne er så mangfoldige, at spørgsmålet om deres enhed og identitet bliver akut. I den dogmatiske bearbejdning af dette spørgsmål er der, som jeg har forsøgt at vise, ikke et fundament at falde tilbage på, men en konkret åben – dialektisk – refleksionssammenhæng.

I stedet drejer den teologiske diskussion sig altså om, hvad vi bør forstå ved åbenbaring og tro, erkendelse og fornuft. Det er gennem en udfoldelse af disse begreber under hensyn til deres dialektiske tilblivelseshistorie og paradoksale fremtrædelsesform, at man kan nærme sig en dogmatisk afklaring af forholdet mellem naturalisme og kristendom. Denne tilnærmelse må så som udgangspunkt tage højde for, at åbenbaring og tro efter det reformatoriske fokus på troen som personlig vished, den tidlige rationalismens appel til erkendelsens faktiske sikkerhed og kriticisms kritik af den teoretiske fornuft, udfolder sig i spørgsmålet om den personlige fornuft og dens konkrete og almene forudsætninger. Åbenbaring og tro er ikke primært et spørgsmål om abstraktion, spekulation og teori. Åbenbaring og tro drejer

24. Danz konstaterer i den forbindelse: "The antithesis of supranaturalism and naturalism/Rationalism in the late theology of the Enlightenment not only represent a continuation of earlier positions, but is itself merely a variation of an antithesis that runs through the entire history of theology [...] This historical antithesis reflects a problem of fundamental theology that extends beyond the positions emerging during the history of theology, and cannot be adequately grasped by the abstract alternative naturalism/supranaturalism." (Danz 2013, 1).

sig dermed ikke bare om vores erkendelse af os selv og af tilværelsen, men om hvad der allerede konstituerer denne som netop vores erkendelse. Alene af den grund lader “naturalisme og kristendom” sig ikke adressere dogmatisk som en ren teoretisk og konstruktiv opgave, dvs. som begrebsudfoldelse, men udgør en *praktisk* og *kritisk* udfordring, der går ud på at tage det op, som vi allerede tror, at vi forstår. Vi kan ikke komme bag om erfaringen af en adskillelse af fornuftens teoretiske og praktiske perspektiv og dermed ikke bag om det erfaringsbetingelsesproblem, som vi dermed faktisk har – og selv bliver udtryk for. Sådant set er det derfor, at “kristendommen” ikke kan komme af med “naturalismen”. Dertil kommer så, at åbenbarings- og trosbegrebet ikke kun er udfordret negativt af empirismens argumentation for sanserfaringernes vishedskonstituerende karakter, men tværtimod også modtager deres betydning fra begreber fra erfaringen. Så selvom teorien og spekulatjonen ofte er blevet hævdet afskaffet af den tiltagende moderne empirisme og monisme, så kan naturalismen ikke komme uden om sit filosofiske eller teologiske grundlag – forstået sådan, at jo mere snævert naturalistisk dette defineres, jo mere afhængigt gør det sig af særlige filosofiske forudsætninger. Den dogmatiske betydning af dette er, at “naturalisme og kristendom” heller ikke kan være et rent praktisk og kritisk foretagende, men som praktisk og kritisk *også* altid er *teoretisk og konstruktivt*.

Dermed peger jeg selvfølgelig ikke på noget nyt, men forsøger at understrege og opholde mig ved – frem for at forsøge at eliminere – den nærværende spænding mellem det praktiske og teoretiske samt kritiske og konstruktive tilgang for på denne baggrund at overveje, hvad dette spændingsfyldte udgangspunkt faktisk kan betyde for “naturalisme og kristendom”. Det indebærer naturligvis *ikke* en forestilling om et neutralt tredje standpunkt midt mellem de to, dvs. et neutralt standpunkt, der forener dualismens kritik og monismens konstruktion, men udfolder dogmatikken som en konkret spændingsfuld og tvetydig identifikation af kristen erfaring og det kristne. Set således er dogmatikkens opgave at afdække kritisk og konstruktiv fremvisning af den kristne meningssammenhæng, der ikke lader sig begribe under entydige modsætningspar som natur og overnatur, men højst lader sig identificere under særlige vilkår.²⁵ Spørgsmålet er naturligvis, hvad denne i sig selv kritiske tilgang til forholdet mellem naturalisme og kristendom nu betyder mere konstruktivt.

25. Denne sammenhæng har jeg forsøgt at beskrive som en trinitarisk kontinuitet, se Johanne Stubbe Teglbjærg, “Ambiguity, the Trinity and Naturalism: From the Methodology of Pannenberg to the phenomenology of Merleau-Ponty” i *Theology and Science* 10, 1, (2012), 19-38.)

3. "Naturalisme og kristendom" mellem Gud, selv og synd

For at få greb om dette må vi frem til den aktuelle dogmatiske sammenhæng igen og til den konkrete komplikation, der er på spil i forholdet mellem naturalisme og kristendom og problemstillingen tro og fornuft. Det reformatoriske og rationalistiske understregning af, at vished er egen vished, betyder, at det personlige og aktive træder frem som et kendetegn ved det kristne, men på den anden side også viser sig som dette, der kompromitterer eller ligefrem ødelægger det.²⁶ Det personlige er nemlig også kendetegnet ved erfaringen af uvished og falsk vished. Derfor er det personlige spændingsfuldt og faktisk tvetydigt. Dette forsøger de efter-dialektiske teologer at holde fast i og således opholde sig ved teologien, åbenbaringen og troen, som forskellige positive udtryk for denne spænding.

På den ene side er troen udtryk for, at mennesket bliver det, det er (altså sig selv), men på den anden side er troen også udtryk for, at mennesket bliver noget andet end det faktisk er (nemlig falskt eller overdrevent sig selv). Synden er ifølge den efter-dialektiske opfattelse menneskets egen fordrejning mod sig selv, hvorved mennesket tror, at det nærmer sig selv og bliver sig selv, men faktisk bliver fremmed for sig selv. Ligesom visheden – i kraft af at formidle forskellige aspekter og relationer – er en personlig fuldbyrdelse, således er synden det også. Synden er også en personlig fuldbyrdelse af den formidling eller det forhold, som mennesket selv er. At også synden er den faktiske fuldbyrdelse af det personlige, gør selve det personlige tvivlsomt som udgangspunkt.²⁷ Den indebærer, at kristen identitet og normativi-

26. Der er to elementære forskellige dogmatiske forhold på spil her. For det første dette, at mennesket ikke er selvkonstituerende, men skylder sig et fremmed ophav, dvs. er skabt, og for det andet dette, at menneskets faktiske forhold til dette ophav er ødelæggende. Mens Korsch tematiserer det første som et spørgsmål om menneskets forhold til det fremmede i sin ydre og indre konstitution, bliver det andet udtryk for en radikalitet i denne fremmedhed, der er ødelæggende. Mennesket er ikke bare unddraget for sig selv – mere fremmed for sig selv end for noget andet – men ligefrem udleveret negativt til sin egen radikale fremmedhed, således at det ikke ved hjælp af sig selv, men kun ved en omvej over Gud som en dybere dialektisk sammenhæng mellem det fremmede og det egne kan leve gennem sin radikale ikke-identitet (Dietrich Korsch, *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, (Tübingen: Mohr Siebeck 1996), 20-22).

27. Som Pannenberg siger, er der tale om, at menneskets "væsensnatur" er skabt af god, mens dets faktiske "natur" i kraft af sine "individuelle naturbetingelser" er syndigt fra fødsel af (Wolfhart Pannenberg, "Sünde, Freiheit, Identität", *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000), 237). Det vil sige, at det er i den individuelle konstitution og dvs. i den individuelle almenhed – hvordan vi end skal forstå denne formidling af individualitet og almenhed – at syndens rod skal søges. Synd er, siger Pannenberg, en fordrejning i subjektiviteten, der lader denne fremstå i modsætning til sig selv, andre og Gud.

tet ikke giver sig selv, men heller ikke gives uden sig selv, og denne negativitet fører således betragtet ikke kun væk fra troen, men også ind i den. Der er med andre ord ikke nogen vej til Gud uden om denne komplikation, uden om synd og død, selvom den vej ikke selv er synd og død.²⁸ I erfaringen af synden ligger således *både*, det som kristendommen for en umiddelbar betragtning ikke deler med naturalismen, nemlig erfaringen af det egne negativitet og erkendelsens radikale begrænsning, og det, som den, dogmatisk betragtet, deler med naturalismen, nemlig forestillingen om en reel begrænsning og faktisk afgrænsning. Derfor fremstår begrebet synd umiddelbart som en forskel mellem kristendom og naturalisme, mens troen og teologien, der reflekterer synden, også afslører en dybere sammenhæng mellem dem.

Både på grund af erfaringen og begrebet synd hænger der i dag en særlig tvetydighed ved den efter-dialektiske teologiopfattelses åbenbarings- og trosbegreb – ligesom ved dens brug af ordet “fornuft” – som den vel at mærke selv tematiserer i begge henseender. Man kan i dag ikke på forhånd vide, hvad en given dogmatisk antagelse af åbenbaringsens “fornuft” betyder, og slet ikke vide, hvorvidt et sådant udtryk skal forstås som et udsagn om dens værdighed eller elendighed. Både troen og fornuften er i dag dogmatisk tvetydige og deres konkrete brug altid under mistanke. Begge begreber kan anskues som indbegrebet af personlig frihed og som indbegrebet af undertrykkelse. At min fornuft er *min* fornuft og min tro *min* tro, udmønter sig i praksis *både* positivt og negativt.²⁹ Denne faktiske komplikation drejer sig

Subjektiviteten er ikke bestemt som modsætning, men fremstår faktisk både som forskel og i modsætning. Negativiteten drejer sig altså ikke om, at mennesket er forskelligt fra Gud, skabt, endeligt og i alle henseender begrænset, og kan derfor ikke omsættes til et spørgsmål om, hvordan mennesket er relateret til en uendelighed eller transcendens og til et spørgsmål om religion. Den drejer sig i stedet om, at den relation mellem immanens og transcendens, som mennesket selv er, kommer til udtryk som tro, der forvandler synd, og det vil sige som en særlig åben enhed af positivitet og negativitet.

28. Se f.eks. Leonhardt, der skriver om Luthers forsvar for en distinktion mellem bibelsk og filosofisk antropologi: “Die Theologie aber, die den ganzen Menschen im Blick hat, muss feststellen, dass die Sünde auch von der Vernunft vollständig Besitz ergriffen hat. Das Gottesverhältnis des Menschen ist daher so tief gestört, dass es keine Möglichkeit gibt, aus eigener Kraft einen Schritt auf Gott zuzugehen. Eine sachgemässe *theologische* Definition des Menschen darf sich deshalb nach Luther nicht an der Rationalität orientieren.” (Leonhardt 2001, 179).

29. Den senmoderne dogmatiske diskussion om åbenbaring og tro udtrykker med al tydelighed selv denne ambivalens. Dialektiske og efter-dialektiske teologer henviser typisk til troens førstepersonsperspektiv som det perspektiv, der er afgørende for erkendelsens vished, mens de samtidig også hver især er dybt optaget af, at dette perspektiv ikke er selvkonstituerende eller selvretfærdiggørende, men tværtimod et problematisk perspektiv, fordi det både optræder som fremmed for sig selv og i

ikke alene om den erfarede negativitet, som dogmatikken afdækker og udfolder, men om hvorvidt og hvordan den selv trods sin forpligtelse på den konkrete åbne dialektisk-paradoksale erfaring er udtryk for den. Det er dette tvetydige begreb om egen identitet, der gør dogmatikkens forhold til naturalismen vanskeligt at udrede. Den afslører det kristne som noget, der ikke fremtræder på trods af naturalismens fremmarch, eller i modsætning til den, men selv forudsætter den. Altså forudsætter den efter-dialektiske dogmatik selv den moderne naturalisme. Den er både en ambivalent betingelse og en erfaring.

Et dogmatisk perspektiv, der tager højde for dette, forudsætter anerkendelse af en særlig form for væren, der ikke kan forstås gennem andet end sig selv og i den forstand er personlig. I den dialektiske og efter-dialektiske teologi er lige præcis denne forestilling en afgørende forudsætning i antropologien, hvor den kompliceres, og i gudslæren, hvor denne komplikation udfoldes positivt. Gud giver sig således kun til kende ved åbenbaring, og Guds åbenbaring er *selvåbenbaring*.³⁰ Dette er udtryk for en positiv forestilling i erkendelsesproblematikken og rationalitetsudfordringen, som teologien *deler* med naturalismen, selvom naturalismen i det omfang den afviser troserfaringen og syndserkendelsen som en personlig grænserfaring, også afviser den radikale erkendelsesmæssige og antropologiske negativitetsproblematik, som teologien insisterer på og udfolder i alle dogmatikkens temaer. Dermed bliver det også endnu mere tydeligt, hvad det er, dogmatikken ikke deler med naturalismen. Det er nemlig ikke primært den overordnede negativitetsproblematik, altså synden, men snarere *synderkendelsen* og den paradoksale vished om dennes dialektiske forudsætninger. For lige præcis forestillingen om en radikal anden eller et radikalt fremmed, der begrænser mennesket og dets erkendelser, udtrykker naturalismen selv, idet den faktisk afgrænser sig overfor supernaturalismen. Derfor er det nærmere i syndserkendelsens anerkendelse af den eksistentielle dialektik og begrebsmæssige paradoksalitet i forholdet mellem det personlige og det negative

modsætning til sig selv og alle andre perspektiver, altså dualistisk, og dermed også skaber og bekræfter sin egen indre splid. Pannenberg er en af de efterdialektiske teologer, der har været hårdest i sin kritik af den dialektiske opfattelse af åbenbaring og forsøgt at integrere andre videnskabelige perspektiver – frem for alt historiske – i sin opfattelse af Guds åbenbaring som historie og tilsvarende fremhæve troens almene fornuft som et modtræk til en teologi, der efter hans opfattelse udialektisk har abstraheret åbenbaringen og troen. Se f.eks. Wenz (2005, 276). Eller se Teglbjærg for en nærmere undersøgelse af Tillichs, Moltmanns og Pannenbergs opfattelse af opstandelsesvished (Teglbjærg 2008, 155ff.).

30. Se f.eks. Wolfhart Pannenberg, "Offenbarung und 'Offenbarungen' im Zeugnis der Geschichte", *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000), 232ff.

fremmede, at forskellen til naturalismen ligger. Denne dialektik og paradoksalitet synes fortrængt af de former for naturalisme, der ikke anerkender deres indre relation til supernaturalismen.

Udfordringen ved at udfolde forholdet mellem naturalisme og kristendom mere detaljeret dogmatisk er nu ikke blot, at dette så kun kan gøres indholdsmæssigt konkret gennem udfoldelse af de relevante temaer, men at dette foretagende selv er præget af en fortrængning tilsvarende naturalismen, nemlig af en overdreven insisteren på teologisk selvstændighed manifesteret aktuelt i forsvaret for teologisk eksklusivitet, åbenbarings radikalitet og troens primat. Den efterdialektiske enighed om disse forhold fremstår således som en adskillelse af teologien fra den naturalistiske tilgang, og kun *indirekte* som en sammenhæng mellem det naturalistiske og supernaturalistiske perspektiv. Dermed beforder dogmatikken direkte naturalismens løsrivelse og absolutering og bidrager tilsvarende til en forskydning af den almindelige forståelse af troen fra at være passiv til aktiv, fra frigjort til undertrykt og fra fornuftig til nærmest irrationel. Begrebet tro fungerer i dag – selv efter metafysikkens afsked, religionens genkomst og postmodernismens indtog – som et modbegreb til fornuft. Det kan være nærliggende at tolke denne udvikling som udtryk for, at den reformatoriske insisteren på den sande fornufts passivitet aldrig har slået igennem, men det kan også forholde sig modsat, således, at denne passivitet *er* slået igennem bare ikke som teologi, men som naturalisme og som en opfattelse af, at vi er underlagt naturen. Altså at vi er underlagt vores natur og den naturalistiske forståelse af os selv. For her er netop ingen aktuel dialektik – kun en fortrængt.³¹ Kun påstande om frihed og afhængighed, men ingen relation mellem de

31. Naturalismen kan derfor beskrives fænomenologisk som et monistisk modstykke til en rationalistisk, kritacistisk eller idealistisk dualisme, men bliver dog selv i takt med, at den tager afstand fra en opfattelse af fornuft som selvkonstituerende, selv indbegrebet af denne dualisme. I jo højere grad naturalismen holder fast i et strengt tredjepersons perspektiv, i jo højere grad bliver førstepersons perspektivet enten til en udfordring eller et implicit postulat. Jo strengere naturalismen definerer sig i modsætning til alt, hvad der ikke er "natur", jo mere afhængig bliver den af selv samme "ikke naturlige" kategorier. Denne pointe er bl.a. blevet udfoldet detaljeret af Maurice Merleau-Ponty og Bernhard Waldenfels, der betragter naturalismen som et udtryk for en indre spænding i den menneskelige erkendelse. Naturalismen bliver således i sin strenge form ikke blot bud på en monistisk opfattelse af verden, men selv udtryk for en dualisme eller ligefrem supernaturalisme som Waldenfels forklarer: "Die personalistische Einstellung und mit ihr der Leib hat vielmehr der naturalistischen Einstellung und dem Körper gegenüber einen gewissen Vorrang. [...] Die personalistische Einstellung ist in der naturalistischen vorausgesetzt, denn Naturalisierung bedeutet, dass ich den eigenen oder den fremden leib oder einen kulturgegenstand *als blosse Natur* betrachte. Die blosse Naturbetrachtung ist ein Reduktionsprozess." (Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, 252).

to. Ingen formidling, spænding eller overgang mellem de to. Denne spænding og overgang bør, mener jeg, dogmatikken opholde sig læn- gere ved, for det er gennem denne – erfarede – overgangsstruktur el- ler transformationsfigur, at naturalismens og kristendommens møde tematiseres, og deres positive forskelle træder frem.

Mellem fænomenologi og hermeneutik

Spørgsmålet er derfor, hvordan dogmatikken afsøger og udtrykker sin egen ambivalens, altså sin positive grund eller grænse, og der- med også tager højde for den aktuelle negativitet, der kendetegner den. Spørgsmålet kan stilles både hermeneutisk og fænomenologisk, men udgør også selv en udfordring både for rationalistiske former for hermeneutik og mere kropsligt orienterede fænomenologier. For hvordan kan man både tage højde for, at mennesket er indlejret i ver- den og en del af den *og* et perspektiv på den og adskilt fra den uden selv at optræde vilkårligt? Hvordan forstår den hermeneutiske tilgang sig som præget af det, der unddrager sig fortolkning? Hvad stiller en eksistentiel fænomenologi op med forholdet mellem mennesket og væren som et forhold, den selv udtrykker og deri viser sig allerede at være?

Disse spørgsmål, som den efter-dialektiske teologi deler med den kontinentale filosofi, rejser Maurice Merleau-Ponty i sidste del af sit forfatterskab, hvor hans tidlige fænomenologiske forsøg på at beskri- ve den menneskelige erkendelses forudsætninger som særlig fornuftig sanselighed fører ham til radikalt at udfordre beskrivelses- og for- tolkningsforetagendet selv.³² For hvordan kan dette filosofiske fore- tagende komme til rette med sin grundlæggende passivitet? Når den hverken kan rodfæstes i verden eller uden for? Spørgsmålet drejer sig ifølge den sene Merleau-Ponty om, hvorledes vi kan – hvis vi altså kan

32. I sin sene ontologi forsøger Merleau-Ponty at afdække og udforske en konkret forbindelse mellem en positiv filosofisk tradition fra Descartes og Husserl og en ne- gativ tradition fra Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche og Heidegger. Denne for- bindelse betragter han som udtryk for en mutation i forholdet mellem menneske og væren, der har været på vej siden Hegel og melder sig særligt i poesi, musik, kunst. Som kulturelle symptomer på mutationen lægger disse fænomener op til en gen- tænkning af forholdet mellem menneske og væren, der tager sig selv alvorligt som udtryk for samme. Mauro Carbone udlægger udfordringen således "Philosophy has never spoken ... of the passivity of our activity' [...] Merleau-Ponty judges. For this reason, he intends to start from the idea of chiasm in order to 'elaborate an idea of philosophy' that 'cannot be total and active grasp, intellectual possession, since what there is to be grasped is a dispossession' [...]" (Mauro Carbone, *The Thinking of the Sensible. Merleau-Ponty's A-Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press 2004, xiii-xvii).

– tage højde for, at den menneskelige bevidsthed udspiller sig som en særlig begrænsning i forhold til verden, der ikke primært udgør en benægtelse af verden, men en åbning mod verden. Tager vi højde for dette befinder vi os hinsides, eller som Merleau-Ponty ville sige “under”, det monistiske og det dualistiske perspektiv. Mauro Carbone beskriver i den forbindelse Merleau-Pontys ontologi som et forsøg på at udfolde subjektivitet som en aktivitets passivitet, hvor menneskets forhold til væren samtidigt er “a taking and a being taken”, hvor “the hold is held, it is *inscribed* and inscribed in the same being that it takes hold of” (Carbone 2004, XIV). Denne subjektivitet udtrykker et forhold mellem mennesket og væren, der ikke kan *begribes*, fordi det består i en berøvelse – altså ikke bare fordi dette forhold som udgangspunkt ikke står til disposition – men fordi det unddrager sig simultant ved vores tilnærmelse. Det betyder, hævder Carbone, at “philosophy, instead of being, as it seemed before, a retrospective truth added on to experience, now shows itself as an experience that apprehends *itself* questioning its own initial truth”, hvor det nye ikke er, at denne filosofi går kritisk frem, men at den forstår sig selv, idet den går kritisk frem. Filosofien er, siger han, studiet af en mening, der bliver til på stedet, hvis tavse forudsætning negeres og bedrages, når den formuleres (Carbone 2004, 26).³³

De dogmatiske implikationer af dette er en opfordring til – med Mauro Carbones ord – at opholde sig ved sig selv som “crossed by the chiasm between activity and passivity” og dermed som et sted, hvor værens egen refleksivitet udspiller sig. Med dogmatikkens ord er det en opfordring til at erkende sig selv som det sted, hvor den korsfæstede Kristus opstår og synderen retfærdiggøres. Hvordan dette sted, denne krydsning af tid og rum og denne samtidighed skal beskrives, bør selvfølgelig diskuteres. Merleau-Ponty bruger selv begrebet “hyperdialektik” i forbindelse med mutationen af forholdet og begrebet “hyper-refleksion” i forbindelse med filosofien, der ikke er traditionel filosofi, fordi den opgiver sig selv for, at verden kan sige det, som den i sin tavshed vil sige, og således ankommer som a-filosofi ved filosofiens grænser. Dette indebærer et afkald på kravet om en intellektuel besiddelse af “the *Begriff*” og omformer filosofiens dyd til en “letting-be”, der hviler på sansningen som en “interrogative thought” (Carbone 2004, 42). Forholdet, spændingen og overgangen mellem aktivitet

33. Spørgsmålet bliver derfor, hvordan filosofien kan finde “a language of which he [i.e. the philosopher] would not be the organizer, words he would not assemble, that would combine through him by virtue of a natural intertwining of their meaning, through the occult trading of the metaphor – where what counts is no longer the manifest meaning of each word and of each image, but the lateral relations, the kinships that are implicated in their transfers and their exchanges” (Carbone 2004, 26).

og passivitet er her ikke et “beyond”, en “transcendens” eller et “hinsides”, som filosofien skal begribe, men et “beneath”, der udtrykker en udelt følelse, et oprindeligt ja, som af Merleau-Ponty også kaldes for den æstetiske verdens logos (Carbone 2004, 44). I modsætning til begribsen og begrebet, der går fejl af sagens simultane unddragelseskarakter, så lægger dette “ja” op til en tilgang, der lytter og lader være eller lader stå til. For kun derigennem manifesteres den indre dialektik eller overgang, som vi ikke kan manifestere, men kun lade os manifestere af.

Følger vi denne tankegang, er forholdet mellem “naturalisme og kristendom” ikke spørgsmålet om, hvor lidt eller hvor meget naturalistisk fornuft den kristne tro udtrykker, men et spørgsmål om, hvad fornuft, erkendelse og identitet samlet betragtet overhovedet er. Det bliver således snarere et spørgsmål om, hvordan man forholder sig og kan forholde sig til dette, at den menneskelige identitet på samme tid konstituerer sig dialektisk monistisk *og* paradoksalt dualistisk, således at vi på den ene side ikke kan gribe identiteten, men på den anden side faktisk erfarer den.

Marcel van Ackeren (red.):

A Companion to Marcus Aurelius, Blackwell Companions to the Ancient World, Chichester: Wiley-Blackwell 2012.

Denne bog er *gefundenes Fressen* for enhver elsker af den romerske kejser Marcus Aurelius (121-180 e.Kr.). Gælder det samme også for den, der kommer til den med en specifikt teologisk interesse? Måske/måske ikke. Lad mig forklare.

Bogen er en 'companion'. Den består af i alt 34 kapitler på ca. 20 siders normallængde, som dækker seks områder: I De vigtigste kilder, II Biografi og baggrund, III Marcus som kejser, IV Arkæologisk selvrepræsentation, V Marcus som filosof, VI Receptionen af Marcus. Hvert kapitel afsluttes med forslag til supplerende læsning, og da forfatterne gennemgående refererer lystigt til andre og selv er de mest fremtrædende forskere på deres forskellige felter, er bogen en guldgrube af information.

Jeg vælger her at fokusere på et enkelt tema: Marcus og kristendommen – for til slut at omtale behandlingen af Marcus' egentlige krav på berømmelse: *Meditationerne*.

Der er ikke mange officielle begivenheder at nævne mellem romermagten og kristendommen i Marcus' tid som kejser (161-180). Der er dels henrettelsen i 165 af Justin, som var uvillig til at "ofre til guderne", efter at han havde været stillet for en domstol præsideret over af Marcus' egen lærer, stoikeren Iunius Rusticus. Og så er der de anti-kristne opstande i Lyon og Vienne i Frankrig i 177. Om Marcus' egen holdning til de kristne vidner den eneste omtale af dem i *Meditationerne*: 11.3, hvor han taler rosende om den person, der er rede til at dø som udtryk for sin egen beslutning, reflekteret og værdigt, "ikke af stædig opposition som hos de kristne". Mere hører vi ikke. En vis lighed er der altså med Marcus' stoiske ideal, men også en afgrundsdyb forskel.

Sådan så situationen ud set fra romerstatens side. Emnet omtales kun kort i bogen. Anderledes med situationen, som de kristne selv så den. I et kapitel af Oxford-eksperten Mark J. Edwards om "Religion in the Age of Marcus Aurelius" hører man bl.a. om tidens kristne apologeter, om gnostikere, Marcion m.fl. Men selv om fx Justin og Athenagoras i deres skrifter henvendte sig direkte til kejseren, konstaterer Edwards – sikkert med rette – at de nok aldrig blev læst af deres officielle adressater. Modsat de fleste af bogens kapitler har dette kapitel desværre en noget oversigtsagtig karakter, men Edwards har ret i, at der var meget, meget langt mellem de kristne på den ene side og så en almindelig dannet græker eller romer på denne tid: "To the eye of a cultured Greek [and Roman], the Christian was a desperado ..." (207).

Interessant er så Marcus-receptionen, dels i kristen litteratur efter hans død, dels i middelalderen og endelig i perioden op til år 1800 efter førsteudgivelsen af *Meditationerne* i 1559. I kristen litteratur blev opfattelsen af Mar-

cus mere og mere stereotyp forbundet specielt med kristenforfølgelserne. Middelalderen ofrede ham ikke megen opmærksomhed. Fra renessancen og frem blev opmærksomheden derimod nærmest overvældende, og man ser her gentagne forsøg i perioden op til 1700-tallet (fx hos neo-stoikerne Justus Lipsius og Thomas Gataker) på at bringe de sene stoikere Seneca, Epiktet og Marcus i tæt kontakt med kristendommen. Det gjorde så Jacob Brucker op med i 1700-tallet. Han ville holde skidt (stoicisme) og kanel (luthersk pietisme) adskilt, og han hævdede, at de tre nævnte stoikere “had deliberately and deceitfully adopted both the language and the doctrines of the Christian religion osv.” (527). Brucker blev fulgt op af Diderot i Encyclopædien, men hvor Brucker “condemned the Christian interpretation of Stoicism in order to defend religion from the dangers of pagan impiety, Diderot’s aim was to free philosophy from religious superstition and prejudice” (528f). Konklusion (min egen): Forholdet mellem kristendom og stoicisme har til alle tider været kompliceret – og et stadigt bytte for ideologiske kampe.

Meditationerne selv kommer man rundt om i 11 rigtig gode artikler skrevet af eksperter som Jean-Baptiste Gourinat, Christopher Gill, David Sedley, Gretchen Reydams-Schils, John Sellars og Anthony A. Long. Men hvilken slags tekst er der overhovedet tale om, da den sikkert ikke var tænkt til udgivelse? Et godt bud kommer fra John Sellars (om “The *Meditations* and the Ancient Art of Living”), som foreslår, at “what we read in the *Meditations* is the text resulting from Marcus engaging in a process of trying to digest philosophical ideas, to dye [da. farve] his soul so that he might become a good man. ... it is the equivalent of a schoolboy writing out his lines in order to embed an idea in his mind. It is the very process of writing itself that constitutes the philosophical exercise” (461).

Det virker rigtigt. Men nu blev *Meditationerne* altså alligevel udgivet. Og fra det øjeblik har de været læst igen og igen og altid i nye oversættelser. For når det kommer til stykket, kan selv en så fremragende bog som den foreliggende med sine 165 sider alene om *Meditationerne* kun fungere som en ringe substitut for det egentlige: at læse værket selv – og meditere over det.

Troels Engberg-Pedersen

Jørgen Ledet Christiansen, Niels Hyldahl og Mogens Müller (overs.):
Justins Dialog med jøden Tryfon. Antikken og Kristendommen 10. København: Anis 2012. 236 s. Kr. 289.

Med denne udgivelse foreligger den første oversættelse til dansk af Justin Martyrs *Dialogus cum Tryphone* (midten af det 2. årh.). Det er en vigtig udgivelse, der følger sig til oversættelsen af Justins *Apologier* ved Henrik Pontoppidan Thyssen (1996). Dermed foreligger alle ægte, overleverede værker af Justin i dansk oversættelse. Det er flot – selvom finnerne, skal

det siges, kom først (Myllickoski og Lehtipuu, 2008). Udgivelsen fortsætter det store formidlingsarbejde, som siden 2004 har fundet sted i 'Antikken og Kristendommen'-seriens regi med Anders-Christian Lund Jacobsen som hovedredaktør. Justins *Dialog* er en oplagt tekst at inkludere i serien, ikke mindst fordi den på trods af sin noget rodede og repetitive 'monstrøsitet' (von Harnack) er en uvurderlig kilde til en lang række religions- og teologihistoriske forhold. Det drejer sig ikke mindst om (1) relationen kristendom og filosofi i det 2. århundrede, jf. brugen af dialog-genren og den berømte indledning om Justins vej til kristendommen som den sande filosofiske skole (se Hyldahls disputats fra 1966); (2) spørgsmålet om *the parting of the ways* mellem jødedom og kristendom, hvor man må overveje om teksten er deskriptiv eller normativ; (3) den kristne usurpation af frelseshistorien og af helligskriften, jf. Justins sigende bemærkning til sin jødiske samtalepartner: "[Disse ord] indgår i jeres skrifter, eller rettere, ikke i jeres skrifter, men i vores" (29.2); samt (4) udviklingen af det kristne typologiske skriftbevis (fx Gen 18; 4 Mos 24; 2 Sam 7; Sal 22; 24; 110; Ordsp 8; Es 7; 11; 42; 53; Mika 4; Dan 7; jf. også Justins *Første Apologi* 30-60).

Bogens indledning kommer naturligvis ikke rundt om alle ovenstående emner, men koncentrerer sig om Justins liv og værk samt hans græske bibeludgave og skriftsyn. Man diskuterer også identiteten af *Dialogens* intendede læsere og argumenterer udmærket for, at det hverken drejer sig om 'jøder' eller 'filosoffer', men om 'grækere' med interesse for jødedommen, der nu skal bringes til den sande jødedom, kristendommen (jf. Zahn 1886; Hyldahl 1966). Det overvejes ikke, om læserkredsen i virkeligheden er rent intern, sådan som man i den senere forskning har diskuteret det med henblik på den tidlige apologetik (fx Tessa Rajak).

Mellem bogens indledning og selve oversættelsen bringer udgiverne en nyttig indholdsoversigt, herunder en indholdsoversigt kapitel for kapitel (28-36). Med sidstnævnte er der tale om en næsten ordret oversættelse af Bobichons inddeling (*Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique*, Paradosis 47/1 [Fribourg: Academic Press, 2003] 42-48), hvilket udgiverne ikke har markeret med tilstrækkelig tydelighed. Bogen afsluttes med en liste over sekundærlitteratur og en uundværlig oversigt over *Dialogens* røde tråd: de mange skriftcitater. Alle klassikerne forefindes i litteraturlisten, men mere af den nyere forskning kunne ønskes. Fx nævnes Jörg Ulrich ikke, der bl.a. introducerede til Justin i Antikken og Kristendommen 3.

Oversættelsen er foretaget efter Goodspeeds udgave fra 1914, der nøje gengiver det eneste egentlige tekstvidne, Pariserhåndskriftet nr. 450 (dateret til 1363-64), selv hvor manuskriptet ikke giver mening. Oversætterne har derfor klogelig indhentet tekstrettelser dels fra Marcovich-udgaven (1997), der må betragtes som temmelig kreativ i sine emendationer, dels fra føromtalt Bobichon (2003), der angiver en middelvej. Bedre havde det naturligvis været simpelthen at lade Bobichon-udgaven danne forlæg eller i det mindste begrunde, hvorfor man ikke tager udgangspunkt i de nyeste udgaver.

Selve oversættelsen er i øvrigt en nydelse at læse: flydende, mundret og konsekvent. Det er et stort og beundringsværdigt arbejde. Kun i få tilfælde har denne anmelder mindre indsigelser. Fx kan man overveje, om det er heldigt at oversætte παράδοξος med 'paradoks' (fx 48.1-2; 49.6), når man påtænker de stærke eksistensfilosofiske og -teologiske konnotationer begrebet har i moderne læsers ører. Desuden er oversættelsen af λόγος efter min mening lidt for konsekvent i bogens appendiks, som rummer en oversættelse af beretningen om Justins og hans fællers forhør og martyrdød (oversat fra Musurillo i den mellemlange recension B, der bygger på det ældste manuskript). Her gengives præfektens spørgsmål til Justin således: "Hvilke ord praktiserer du? [Ποίους λόγους μεταχειρίζη]" (2.3). Kan man praktisere ord? Bedre end "ord" var her fx "lærdomme" (jf. også 5.1). Disse indsigelser ændrer dog ikke ved, at vi med denne udgivelse har fået en fremragende oversættelse af Justins *Dialog med jøden Tryfôn*. Den vil kunne holde i mange år.

Kasper Bro Larsen

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

Kritische Gesamtausgabe. II. afd., bd. 4, Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik. Red. Wolfgang Virmond under medvirken af Hermann Patsch. Berlin-Boston: Walter de Gruyter 2012. LI + 1162 s. € 259.

Schleiermachers hermeneutik har ikke kun interesseret teologer, men i lige så høj grad filosoffer, litterater og filologer. Derfor må denne udgivelse påkalde sig bred opmærksomhed. Forud går 30 års arbejde (LI), som Wolfgang Virmond tidligere har dokumenteret gennem en overbevisende nyordning og nydatering af Schleiermachers hermeneutikmanuskripter og gennem fundet og udgivelsen af en afskrift af et, som forfatteren selv anså for tabt. Hvad nyt får vi så med det endelige resultat? Lad os se nærmere på bindets hoveddele: udgiverens indledning (XVII-LI), Schleiermachers manuskripter (1-187) og tilhøreres forelæsningsnedskrifter (189-1136).

Allerførst anbefales det med rette, at man ser teksterne "vor der Folie der aufklärerischen Hermeneutik"; især fremhæves Johann Salomo Semlers bidrag (XVIII). Derudover meddeler indledningen relevante oplysninger om Schleiermachers forelæsninger, manuskripterne og tidligere udgaver, men også samtlige notater om forelæsningerne i hans dagbøger, hovedsagelig kun datoer og forelæsningsnumre (XXIII, XXVI-XXIX). Man får et afsnit om Schleiermacher som Platon- og Paulusudgiver (XXXI-XXXIV), men ingen information om manuskriptet om kritik. Målt på standarden, som ellers gælder for *Kritische Gesamtausgabe*, virker de indledende dele, hvor der også er småfejl (jf. VI, XXV, XLVII), noget udisciplinerede og ikke ganske færdige.

Schleiermachers manuskripter i tilknytning til hans ni forelæsninger over hermeneutik fra 1805 til 1833 er ikke forelæsningsmanuskripter, men noter dertil, udkast til en planlagt, men af ham selv aldrig fuldført udgivelse af hermeneutikken samt randbemærkninger. Alt dette har været publiceret før, men Virmond og Hermann Patsch foretager mange korrektioner af de ældre udgaver. Kritik, det vil her sige tekstkritik, tager Schleiermacher først op i 1826-1827 i den syvende forelæsning. Det oplyses ikke, om manuskriptet om kritik (175-187) har været trykt før; det er vel ikke tilfældet. Hvad sagapparatet angår, finder man ved den første tekst (3-34) omfattende kommentarer, der følger henvisningen til oplysningshermeneutikken op, uden dog at inddrage Semler. Ved de følgende tekster er kommentarerne mere sparsomme.

Manglerne er dog underordnede i forhold til den store gevinst ved dette bind: den omfangsrige fremlæggelse af forelæsningsnedskrifter, en imponerende editorisk bedrift. Det drejer sig om efter alt at dømme pålidelige nedskrifter af fire af Schleiermachers senere forelæsninger. To af nedskrifterne vedrører forelæsninger, vi ikke har haft materiale fra tidligere; tre af dem har ikke været trykt før og den fjerde kun i modificerende uddrag. De har ikke samme rang som Schleiermachers egne tekster, men udmærker sig ved deres udførlighed og fuldstændighed og giver dermed et væsentligt supplement til de ofte meget knappe tekster fra hans egen hånd. Udgivelsen vil derfor være af uvurderlig betydning ikke kun for forskeren, som får en dramatisk forøgelse af sit tekstgrundlag, men også for den, der blot vil sætte sig godt ind i Schleiermachers hermeneutik og nu kan læse fx hans udkast fra 1819 (117-158) og forelæsningsnedskriften fra dette år (191-353) parallelt.

Lad os tage et eksempel fra Schleiermachers anvendelse af den almene, filosofisk begrundede hermeneutik på evangelierne. Forståelsen, der er hermeneutikkens tema, har ifølge Schleiermacher to sider: den grammatiske forståelse af tale ud fra sproget og den psykologiske og tekniske forståelse af talen ud fra den talendes tænkning. Sidstnævnte spørger efter værkets enhed eller tema henholdsvis efter dets komposition (jf. 155). Applikationen af den psykologisk-tekniske interpretation på evangelierne, som kun lige berøres i teksterne fra Schleiermachers egen hånd (172), behandles bredere i alle tilhørernedskrifterne, bredest i den fra 1832-1833 (725-1136). Hvad spørgsmålet om de enkelte evangeliers enhed angår, slås det her fast, at de er fælles om den fortællende form og om at have Jesu liv som stof (916). For de tre første evangeliers vedkommende når Schleiermacher til et forbeholdent svar: De opviser kun en sammenkædning af enkelte træk, uden gennemført kontinuitet (918, 920 f.). Anderledes med det fjerde evangelium: "im Evangelio Johannis ist offenbar die biographische Idee in Beziehung des Einzelnen zur Totalität ausgeführt[,] und alles Einzelne, das er erzählt, hat hierauf Beziehung[,] und nichts Einzelnes ist rein um sein selbst willen er-

zählt" (921). Dette synspunkt videreføres ved spørgsmålet om evangeliernes komposition (966-981).

Alt i alt får vi med *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik* et sikrere og i vid udstrækning helt nyt grundlag for beskæftigelsen med Schleiermachers hermeneutik.

Peter Grove

Claudia Welz

Vertrauen und Versuchung. Religion in Philosophy and Theology 51. Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 290 s. € 64.

Claudia Welz' habilitationsskrift består af seks temmelig forskellige afhandlinger samlet under overskriften *Vertrauen und Versuchung*, altså en central teologisk og filosofisk problematik. Den korte "Einführung" fortæller, at det drejer sig om "denkend die Grenzen des Denkens zu erkunden und glaubend die Tiefen des Glaubens zu ergründen" (2), idet målet er "phänomennah die Bedeutung und die Erscheinungsweisen, das Potential und die Grenzen des Vertrauens zu klären" (9). I bestræbelsen på at afdække tillidens fænomenologi er bogen bevidst interdisciplinært anlagt. Der anlægges en såkaldt 'negativistisk' metode, fordi tilliden først viser sin egenart, når den ikke længere er selvfølgelig, eller når den mødes af en komplikation.

Første afhandling (I. Klage und Vertrauen) drøfter Job-fortællingen som udtryk for, hvordan Job trods prøvelserne bevarer tilliden til Gud. Anden afhandling (II. Vertrauen und (Fehl-) Urteil) er mere epistemologisk anlagt og undersøger via Kant og Wittgenstein, om der findes holdbare kriterier til at vurdere, hvornår tillid er mere eller mindre velanbragt. Tredje afhandling (III. Der unbegründbare Grund des Vertrauens und die Ambiguität der Subjektivität) udgør bogens interdisciplinære del. På kun 45 sider gennemgås et udvalg af psykologiske, filosofiske, sociologiske og neuro-biologiske perspektiver på tillid. Her er der også blevet plads til fem sider om Løgstrup. Den fjerde (IV. Gottvertrauen, Glaubensgewissheit und Glaubensprüfung) gør det klart, at tillid for Welz dybest set er "Gottvertrauen". Derfor handler bogen ligeså meget om tro som om tillid. Måske lidt overraskende har Welz her valgt at kaste sig over en økumenisk tekst fra 2008, nemlig *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre*, der analyseres grundigt og kompetent. Her bliver der også plads til en drøftelse af Wittgensteins *Über Gewissheit* og Abrahams ofring af Isak (Gen. 22) læst i lyset af Luther og Kierkegaard. Femte afhandling (V. Glaube, Zweifel, Zwischen-Sein) behandler nyere, religionsfilosofiske forståelser af forholdet mellem tro og tvivl. Overraskende inddrages her et poetisk perspektiv, idet der gives megen plads til den israelske digter, Elazar Benyoëtz' poetiske aforismer. Endelig rummer den korte, sidste afhand-

ling (VI. Vertrauen und Versprechen) en drøftelse af tilliden som sprogligt fænomen. Løgstrup, Austin og Ricoeur omtales hver på ca. en side, men ellers trækkes der igen på Benyöetz. Bogen afsluttes med et langt 'Ausblick' (235-265), der skal forsøge at samle de mange tråde. Det er samtidig bogens teologisk mest interessante del, bl.a. fordi Welz her placerer sig i tilslutning til Luthers retfærdiggørelsesteologi.

Welz' lange og komplekse undersøgelse af tilliden slutter uden noget resultat eller uden at besvare et klart forskningsspørgsmål. Det nærmeste er følgende citat: "Als Quintessenz des Ganzen sei Folgendes festgehalten: In der Versuchung des Vertrauens zeigt sich ein Doppeltes, und zwar zum einen die Lebensnotwendigkeit wechselseitigen Vertrauens und wiederholter Erweise von Verlässlichkeit und Vertrauenswürdigkeit, zum anderen aber auch die ambivalente Freiheit des Selbst, sich dem Vertrauen bzw. der im Vertrauen liegenden Forderung des Anderen verweigern oder sich der Gabe des Glaubens verschließen zu können, wodurch die Versuchung jedoch keineswegs beendet ist, weil sich der misstrauisch gewordene Mensch in seiner Ablehnung oder gar Verurteilung des verdächtigen Anderen selbst versucht, sofern er mehr wissen zu glaubt, als sich wissen lässt, was ihm dazu verleitet, sich in seinen Vorurteilen zu verfangen und das zu übersehen, was nur das Vertrauen sehen kann" (238f.). Ja, sådan en fin, lang sætning kan man lave på tysk.

Som læser efterlades man med et ambivalent indtryk af bogen, som jo i dette tilfælde er et videnskabeligt svendestykke. På den ene side et fint vidnesbyrd om Welz' imponerende, intellektuelle kapacitet: det hele er meget tysk og mohrsiebecksk, hvilket jo i sig selv er nok til, at man respektfuldt bøjer sig i støvet. På den anden side er der på mindst to områder noget utilfredsstillende ved dette habilitationsskrift, for det indløser ikke, hvad det selv stiller i udsigt: dels en tillidens fænomenologi, dels en interdisciplinær undersøgelse. Jeg har tænkt en del over, hvordan det kan være. Jeg tror, forklaringen skal findes deri, at bogens (og dermed Welz?) tankeunivers struktureres af et på forhånd fastlagt værdi-hierarki: Øverst er Bibelens Gud som altings garant. Lige under ham – så at sige på ærkeenglenes plads – har vi Luther og Kierkegaard, assisteret af under-englene Jüngel og Dalferth. Længere nede møder vi så en række filosoffer, som man kan diskutere med uden at bringe sin teologi i fare, nemlig Heidegger, Wittgenstein, Ricoeur og Levinas. Og nederst i hierarkiet finder vi så endelig dem, som det vel burde dreje sig om i denne angiveligt interdisciplinære afhandling, altså dem, der har leveret forskellige analyser af tilliden, dvs. Erikson, Løgstrup, Luhmann, m.fl. Men dem gøres der kort proces med. De får en fire-fem sider hver, lige nok til at Welz kan vise, at hun har forstået dem og kan anføre et par kritiske indvendinger. Men sådan arbejder man if. denne anmelder ikke interdisciplinært – og Welz ser da heller ikke ud til at lære noget, hun ikke vidste i forvejen. Midt i al den teologiske alvor og indimellem halv-fromme patos bliver det hele derfor til syvende og sidst et ualvorligt spilfægteri, fordi

de egentlige svar er teologiske. Og det vil for Welz tilsyneladende sige, at de stort set er givet på forhånd.

Troels Nørager

Matias Møl Dalsgaard

Det protestantiske selv. Kravet om autenticitet i Kierkegaards tænkning. København: Forlaget Anis 2012. 279 s. Kr. 299.

Denne bog er bemærkelsesværdig på mange måde. Hvem havde fx på forhånd regnet med, at en af de sjoveste teologiske bøger i 2012 ville være en filosofisk ph.d.-afhandling. Nogen må dog have haft det på fornemmelsen, for Mattias Møl Dalsgaards (MMD) bog blev meget mod sædvanen udgivet samme dag som forsvaret. De fleste venter og retter først eventuelle fejl og mangler. Det er ikke sket i her. Derfor staves Augustin på tre forskellige måder i litteraturlisten, Luther citeres på engelsk og Plinius den Ældre finder man gengivet som Pliny the Elder. Sædvanligvis plejer den slags formelle fejl at betyde, at indholdet er lige så sløset, men ikke her. Tværtimod har vi at gøre med et usædvanligt værk. Ganske vist kan også dele af indholdet kritiseres; men den bærende argumentation i bogen er af en sådan karakter, at man gerne bærer over med det meste.

Kierkegaard er nævnt i undertitlen, men det er væsentlig for MMD, at Kierkegaard først og fremmest er en "fremragende eksponent for den lutherske protestantisme" og derfor en velegnet indgangsvinkel til det protestantiske selv, som MMD har i kikkerten. Bogen lægger sig op af den Weber-Taylorske tese om sammenhængen mellem protestantismen og udviklingen af den vestlige kultur, og nøjes i den sammenhæng ikke blot med at påpege, at Weber og Taylor har calvinsk slagside, men forsøger også at levere en del af den nødvendige lutherske ballast til en generel, men nuanceret tese om protestantismens forhold til vestlig modernitet.

Omdrejningspunktet er det krav om selvets autenticitet, som MMD finder i protestantismen og i særlig grad hos Kierkegaard. Det er antagelsen, at protestantismen har spillet en afgørende rolle for den moderne forståelse af selvet. Taylor er her inspirationen. Den ubestemthed, som lutherdommen lægger ind i selvets etiske liv, har if. MMD stor betydning, og er netop overset hos såvel Weber som Taylor (17). Det er tesen – som MMD medgiver i sidste ende ikke kan bevises –, at det sekulariserede selv også er et kristent selv (19f). Fremfor at begive sig ud i umulig bevisførelse, må han i stedet nøjes med at dokumentere det rimelige i tesen.

Bogen er delt i seks kapitler, der udover indledningen tæller kapitler om kravet om fuldstændighed (kap. 2), der først og fremmest drejer sig om bestemmelsen af mennesket som vilje i den tidlige kristendom (primært Augustin), om selvet uden selvhjælp (kap 3), der omhandler det lutherske opgør

med gerningsretfærdighed, og om muligheder for autenticitet (kap. 4), der fokuserer på Kierkegaard som læser af det protestantiske selv ud fra *Sygdommen til døden* og *Enten-Eller*. Sidstnævnte sker med en for en filosofisk afhandling bemærkelsesværdig fin fornemmelse for den teologiske tråd i Kierkegaards forfatterskab. Kulminationen her er en analyse af begreberne glæde, frimodighed og humor som eksemplariske fænomener. Dernæst følger i kap. 5 et slags intermezzo, der i en typologisering af tre umage filmfigurer forsøger at sandsynliggøre afhandlingens grundtese. Dette kapitel er ikke bogens bedste, men morsomt ikke desto mindre. Endelig samler kap 6 sig om diskussionen om forholdet mellem protestantisme og det moderne liv.

Hjørnesteinen er den uendelige opgave, som det lutherske selv sættes på efter opgøret med gerningsretfærdigheden, nemlig at leve hele sit liv i lydighed mod Gud (31), men vel at mærke i en lydighed, som ikke på forhånd er indholdsbestemt. MMD leverer på den baggrund en lang række frugtbare perspektiver på den lutherske tradition og dens betydning for “det protestantiske selv”. Det selv, som MMD indfanger, er resultatet af kravet om fuldstændighed og helhjertethed i den *lydighed*, som er troen (jf. 262). Heroverfor står imidlertid et lige så luthersk selv, der er resultatet af kravet om taknemmelighed og menneskets helhjertede anerkendelse af Gud som altings gode giver i den tro, som er *tillid*. Hvordan disse to linjer mødes og brydes er i høj grad fortællingen om den lutherske teologis historie, for heri ligger spørgsmålet om forholdet mellem den enkelte og verden, retfærdiggørelse og skabelse gemt.

Problemet i bogen er derfor ikke, at den ikke har ret i en lang række af dens pointer, problemet er, hvad vi gør ved den lutherdom, som ikke lader sig indfange, hverken af MMD eller af Weber og Taylor. MMD finder det uendelige selv rodfæstet i opgøret med gerningsretfærdigheden og selvets deraf følgende ubestemthed, og deri har han en betydelig pointe. Problemet er blot, at det netop kun dækker den ene “halvdel” af lutherdommen. Den anden “halvdel” betoner ikke kun evangeliet negativt som afvisning af gerningsretfærdigheden, men også positivt som frelsesvished. Hvad frelsesvisheden gør ved det protestantiske selv har vi til gode at høre om. MMD forsøger at indfange det med begreberne frimodighed, glæde og humor, og er her på rette spor (se fx 282f), men med Kierkegaard kommer man næppe meget længere.

Bogen viser tydeligt, at teologi ikke er forbeholdt teologer. Og det er kun godt. Teologer ser dog stadig ud til at have førertrøjen, når det drejer sig om akribi og filologisk kompetence. Desværre kom denne anmeldelse for sent til, at de værste fejl blev rettede inden andet oplag. Men at en ph.d.-afhandling udkommer i andet oplæg er på den anden side et særsyn, der vidner om, at fejlene er det mindst interessante ved denne bog.