

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

Imago dei

**THOMAS L. THOMPSON**

Frihed til kærlighed  
hos Luther og Kierkegaard

**CLAUDIA WELZ**

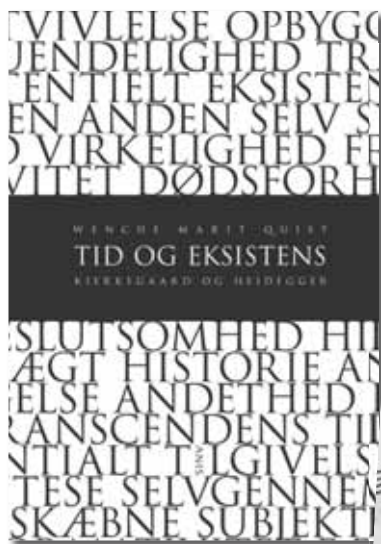
Religionsfilosofi eller metafysik?

**ARNE GRØN**

Bibelteologi som skrift?

**KÅRE BERGE**

Anmeldelser af bøger om Markus, Johannes,  
tidlig jødedom, luthersk ortodoksi, Luthers  
salmer, pluralisme og sydindisk pentekostalisme



En bog om Kierkegaard og Heidegger – og den menneskelige væren. Med fokus på ligheder og modsætninger i de to forfatters analyser af begrebet eksistens og via en tematiseret læsning af deres hovedværker udfoldes sam- og modspillet mellem Kierkegaards etisk-religiøse udlægning af 'hiin enkelte' og Heideggers værdineutrale og a-religiøse analyse af den menneskelige værensform.

WENCHE MARIT QUIST:  
TID OG EKSISTENS  
KIERKEGAARD OG HEIDEGGER

356 SIDER – KR. 289,-

I de senere år er forholdet mellem ret og religion kommet på dagsordenen: Hvordan skal religionernes rolle reguleres i et moderne pluralistisk demokrati? Bygger lovgivningen på kristne værdier og skal religiøse mindretal kunne følge deres egne retsregler? Kærlighedens lov er ikke et bidrag til denne debat, men skulle gerne bidrage til at skabe en bedre baggrund for diskussionen om ret og religion.

SVEND ANDERSEN  
OG ULRIK B. NISSEN (RED.):  
KÆRLIGHEDENS LOV  
RETSTEORIER I DANSK TEOLOGISK ETIK

302 SIDER – KR. 289,-

Læs uddrag fra bøgerne på nettet: [www.anis.dk](http://www.anis.dk)

Forlaget  
**ANIS**

Hos boghandleren eller [www.anis.dk](http://www.anis.dk)

## Imago dei

### Et problem i de Fem Mosebøgers diskurs

*Professor dr.theol. Thomas L. Thompson*

*Abstract:* Three times Genesis presents mankind as created in the image of God: the known is explained with the help of the unknown, as this narrative takes place in Feuerbach's hall of mirrors. Do these texts speak of humanity created in God's image or of the divine created in likeness of the human? Certainly the figure of Yahweh which dominates the narrative of the Pentateuch, reflects some of the most repulsive and objectionable of human traits. Does the narrative of the Pentateuch present us with its authors' image of God or does it use ironic inversion to ultimately agree with Job that the God it narrates is false: one won from rumors, stories and tradition: a misunderstanding of the divine; that is, precisely the god as Israel of the past knew him. Taking its point of departure in my inaugural lecture, which dealt with the expression of Yahweh's self-understanding, presented in the story of Moses at the burning bush, the first part of the lecture takes up the motif of images and likenesses of Yahweh in the stories of the golden calf, the feeding of Israel with manna and quail in the wilderness and the sending of the spies to the Valley of Eshkol. With the help of these narratives, I can then turn to the three-fold allegory of humanity as created in the image of God in Genesis 1-11 to compare this narrative figure of Yahweh with the concept of God in the Book of Job.

*Key words:* Imago dei – concept of God – creation – Cain story – flood story – golden calf – story of the spies – Pentateuch – divine regret – burning anger – fear and terror – Old Testament and theology

Da min generation af eksegeter forlod universitetet som kandidater, blev Det Gamle Testamentes eksegese anset for at være en historisk-kritisk disciplin med ringe tilknytning til teologi. I dag – en generation senere – er historisk-kritisk forskning på retræte på alle fronter. Man taler for eksempel ikke længere om det historisk centrerede "*Sitz im Leben des Volkes*", men hellere om samtidsteologiens "symbolsystem," som er implicit i teksten.<sup>1</sup> Tiden er inde til at genoptage

1. For analysen af biblens symbolsystem, se Th.L. Thompson, "Some Exegetical and Theological Implications of Understanding Exodus as a Collected Tradition", *Fra Dybet. Festskrift til John Strøger i anledning af 60 års fødselsdagen den*

spørgsmålet om eksegesens forhold til teologien.<sup>2</sup> For at fremme en sådan diskussion vil jeg beskæftige mig med problematikken vedrørende den narrative figur, Jahve som Gud, som er så tvivlsom en sandhedsrepræsentation inden for Mosebøgernes diskurs.

### Mennesket skabt i Guds billede eller et gudsbillede, som er menneskeskabt?

I min tiltrædelsesforelæsning for mere end 15 år siden tog jeg spørgsmålet om de fem Mosebøgers gudsbegreb op ud fra Anden Mosebog 3,12s fremstilling af Jahves selvforståelse som *'ehyeh 'imak*, "jeg vil være med dig" – en fremstilling, som også findes i Esajas' "Immanuel" diskurs og som genbruges i Matthæus (jf. Es 7,14; 8,8.10; Matt 1,23).<sup>3</sup> I Anden Mosebogs åbenbaringsscene med Moses ved den brændende tornebusk forstår Jahve sig selv som guden, der er med Israel, nemlig guden som Israel kommer til at forstå og erfare i historiens forløb: guden, som han kendes fra traditionen (jf. 5 Mos 32,7-9). Jahve fremstilles ikke alene som den, der førte folket op fra Ægypten,

20. Juli 1994, Forum for Bibelsk Eksegese 5 (København: Museum Tusculanum 1994), 233-242; *idem*, "He is Yahweh: He Does what is Right in His Own Eyes: The Old Testament as a Theological Discipline", *Tro og historie. Festskrift til Niels Hyldahl I anledning af 65 års fødselsdagen den 30. December 1995*, red. L. Fatum og M. Müller, Forum for Bibelsk Eksegese 7 (København: Museum Tusculanum 1996), 246-263; *idem*, "4QTestimonia og Bibelets affattelse. En københavnske lego-hypotese", *Dødehavsteksterne og Bibelen*, red. N. Hyldahl og Th.L. Thompson, Forum for Bibelsk Eksegese 8 (København: Museum Tusculanum 1996), 112-128; *idem*, "Historie og teologi i overskrifterne til Davids salmer", *Collegium Biblicum Årsskrift 1997*, 88-102; *idem*, "Historieskrivning i Pentateuken: 25 År efter 'Historicity'", *Bibel og Historieskrivning*, red. G. Hallböck og J. Strange, Forum for Bibelsk Eksegese 10 (København: Museum Tusculanum 1999), 67-82; *idem*, *The Bible in History: How Writers Created A Past* (London: Jonathan Cape, 1999), 267-292; *idem*, "Jerusalem as the City of God's Kingdom: Common Tropes in the Bible and the Ancient Near East", *Islamic Studies* 40 (2001), 632-647; *idem*, "From the Mouth of Babes, Strength: Psalm 8 and the Book of Isaiah", *SJOT* 16 (2002), 226-245; *idem*, "Kingship and the Wrath of God: Or Teaching Humility", *Revue Biblique* 109, (2002), 161-196; *idem*, *The Messiah Myth: The Near Eastern Roots of Jesus and David* (New York: Basic Books, 2005; London: Jonathan Cape, 2006); *idem*, "A Testimony of the Good King: Reading the Mesha Stele", *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynast.* red. L.L. Grabbe, European Seminar in Historical Methodology 6 (London: T&T Clark, 2007), 236-292; *idem*, "Mesha and Questions of Historicity", *SJOT* 21 (2007), 241-260.

2. Vigtig i denne forbindelse er Niels Henrik Gregersens diskussion i "Dogmatik som samtidsteologi", *DTT* 71/4 (2008), 290-310.

3. Th.L. Thompson, "Hvorledes Jahve blev Gud: Exodus 3 og 6 og de 5 Mosebøgers centrum", *DTT* 57/1 (1994), 1-19.

men Anden Mosebogs *'ehyeh 'imak* -udsagn ved den brændende tornebusk bærer genklang af Jobs indrømmelse af, at hans opgør med Jahve viste sig at have rod i et forvrænget gudsbillede. Job har igen hele bogen talt om noget, han ikke forstod, fordi han kun kendte gud fra rygterne om ham (Job 42,1-6) – fra hvad man har hørt om Gud. Anden Mosebog 3's *'ehyeh 'imak* ("jeg er med dig") fremstiller et gudsbillede, som ligner Jobs bekendelse. Jahve som Immanuel – gud som han er med Israel, som Israel kender ham – hukommelsens og rygternes gud, nemlig en figur i en fortælling.

Om åbenbaringsscenen ved den brændende tornebusk tilslører eller afslører gudsbilledet er en afgørende problemstilling for vores læsning af det narrative plot igennem Mosebøgerne. Her ikke mindst Guds plan om at fordrive Kanaans folkeslag og give Israel et land, der flyder med mælk og honning (2 Mos 3,8-9). Immanuelsmotivet er altid tvetydigt! Læseren tillades at have to meninger om at have Gud "med" Israel. Jahve er en Janus-agtig gud; han forbander og velsigner; han straffer og frelser. Topos om guds nærvær implicerer ligeledes diskursen om den fjerne, fraværende gud: en Jahve, som bryder pagten og tilintetgør Israel.

### Moses som gud: Jahve i Moses' billede?

I Anden Mosebog 3,14 tilbyder Jahve en videre selvdefinition, som bygger på en folkeætiologi om navnet *Yahweh*: *'ehyeh 'asher 'ehyeh*: en kongelig selvbestemmelse. "Jeg er, som jeg er..." eller, endnu bedre "jeg vil være, som jeg vil." Denne påstand leges der med i historiens forløb, hvor det igen og igen ikke er Jahve selv eller hans selvstændighed, som bestemmer Jahves skæbne, men enten Moses' eller Jahves forfængelighed som gør det. Uden for de fem Mosebøger gentages udsagnet af præsten Eli, som forklarer til drengen Samuel: "Han er Jahve; han gør hvad han vil" (1 Sam 3,18). Det findes også i Salme 115s bekendelse: "Vores gud er i himlen; han gør alt, hvad han vil (Sl 115,3)." Scenen i Anden Mosebog, hvor Jahve giver sig selv så tvetydigt til kende, sætter Israels befrielseshistorie i gang (2 Mos 3,15-22). Et segment af denne historie ligner scenen fra Esajas' kaldelse (2 Mos 4,10-17; jf. Es 6,5-10). Jahve giver instruktioner til Moses om at overtale både Farao og israelitterne til Jahves befrielsesplan. Men Moses afbryder Jahve og klager over, at han ikke taler så godt. Det går heller ikke bedre nu, hvor Jahve forklarer, hvad han skal sige. Jahve svarer fornærmet, og giver dermed forfatteren chancen for at lege med Jahves eget gudsbegreb som den, der kan noget: "Hvem gør stum eller døv, seende eller blind?" Jahve selv vil være med Moses'

mund! Da Moses protesterer igen og beder om, at Jahve sender en anden, "flammede Jahves vrede op" mod Moses. Alligevel rammer Jahves hidsighed forbi og ændrer ikke Moses' stædige uduelighed. Debatten afsluttes med et nyt forslag fra Jahve om, at Moses' bror Aron kan løse deres strid. "Han skal være mund for dig, og du skal være gud for ham" (2 Mos 4,16). Historiens dristige retorik er især slående i en senere gentagelse, da Moses protesterer, fordi Farao næppe vil lytte til ham på grund af hans "uomskårne" – nemlig uerfarne – læber. Medens Esajas' "urene læber" blev omskåret af Serafens glødende kul, er Jahves svar til Moses' ydmyge klage uden omsvøb, at han vil gøre Moses til gud for Farao og Aron vil være hans profet (2 Mos 6,29-7,1)! Jahves sammenligning af Moses med Gud er nøglen til deres forhold helt igennem ørkenvandringshistorien i Anden til Fjerde Mosebog.

### De nye tavler: Guddommelig åbenbaring eller Moselovene?

Da Jahve derefter er med Moses på Sinajbjerget i guldkalvshistorien (2 Mos 32) er deres gensidige roller indlysende. I Moses' fravær i 40 dage udfordrer folket Aron til at lave en gud, "som kan gå foran os," fordi de ikke ved, "hvad der er blevet af denne Moses som førte os op fra Ægypten" (2 Mos 32,1) – en stereotyp bekendelse i Anden og Fjerde Mosebog af Jahves nærvær: "jeg er Jahve din Gud, som førte dig ud af Ægypten". Med disse ord præsenterer Moses Jahve i den første lovgivningsscene på Sinajbjerget, hvor folkets gudsfrygt skal sættes på prøve for at forhindre det i at synde (2 Mos 20,2.20). På grund af Moses' fravær støber Aron en tyrekalv og udråber en fest for Jahve: "Her er din gud Israel som førte dig op fra Ægypten" (2 Mos 32,3-6). Nu er det kalven, som repræsenterer Israels befrier! Derfor fortryder Jahve, at han har skabt Israel. Han vil tilintetgøre folket i sin vrede og gøre Moses til et nyt folk. Moses går dog i forbøn hos Jahve: "Hvorfor skal din vrede flamme op mod dit folk. . . . vend dog om fra din glødende vrede og fortryd det onde du vil bringe over folket" (2 Mos 32,7-14). Men lige da Jahves ophidselse, guden fra den brændende tornebusks "glødende vrede," dæmpes og det onde, som han truer med, fortrydes, begiver Moses sig ned ad bjerget for at se tyrekalven. Nu er tiden inde til, at Moses kan spille sin rolle som gud over for Aron. Moses' harme flammer op og han knuser de ti buds tavler ved at slynge dem til jorden. Aron, som efter skemaet skal være Moses' profet, påtager sig nu Moses' rolle og går i forbøn for folket hos Moses: "Du må ikke være vred, min herre!" Svaret er Moses' guddommelige straf, da levitterne bliver valgt til at slå 3000, "broder,

ven og nabo” ihjel med sværdet. Det er også i Jahves billede, at Moses spiller Janus’ velsignende rolle og lader velsignelse komme over levitterne (2 Mos 32,15-29). Hvem efterligner hvem, må man spørge? I et tredje afgørende slutsegment, tager Moses op til Jahve for at skaffe soning for folkets store synd: “Hvis du ikke vil tilgive dem, så slet også mig af den bog du fører!” Moses’ udfordrende forbøn tvinger Jahve til at give sig. Jahves’ “kompletløsning” bliver udsat indtil videre. Han hidser sig ned og begrænser sin harme til kun at straffe de skyldige, som har syndet mod ham. Dem udsletter han med plager (2 Mos 32,30-35). Derefter gentager Jahve sine planer for at fordrive Kanaans folkeslag og overgive Israel et land, der flyder med mælk og honning (2 Mos 33,1-6; jf. 3,8-9; 4 Mos13). Men nu vil han ændre planerne. For at være med Israel vil han sende en engel som stedfortræder. Jahve selv vil ikke være med! Han er bange for, at hans brændende harme skal tilintetgøre folket (2 Mos 33,1-6). Moses bebrejder Jahve at have givet ham opgaven at føre folket op uden at fortælle ham, hvem han sender med, og uden at forklare vejen på forhånd. Folket er ikke hans, men Jahves folk: “Hvis du ikke selv vil gå med, skal du overhovedet ikke føre os op herfra” (2 Mos 33,15). Igen giver Jahve efter for Moses’ forbøn og med begrænset begejstring og brok slutter han sig til Israel. Uden at være ydmyget vil han hævde, at han er den, som viser nåde mod hvem han vil og forbarmer sig over hvem han vil (2 Mos 33,19-20).

Historien går videre, ikke mindst for at skaffe nye lovtavler. Interessant er det at fortællingen fremviser et scenarie, hvor tavlerne skrevet med Jahves finger knuses lige så simpelt som Arons guldkalv. Historikeren i mig hæver sig i protest mod tavlernes skrøbelighed, for tavlerne med deres guddommelige fingeraftryk – historiens evidensgrundlag – er væk! Det viser til gengæld et genialt træk ved fortællingen. Da det var ikke Jahve men Moses, som skriver erstatningstavlerne (2 Mos 34,28), har israelitterne kun hvad Moses skrev, da han skabte det gudsbillede teksten taler om. Også Moses’ rolle som mægler mellem Gud og folket for at opmuntre Jahve til at opføre sig ordentligt og holde hans mange løfter skal understreges. Motivet præsenterer et intensiveret ekko af Abrahams rolle som mægler i hans fortællings kritiske spørgsmål om Jahves evne og vilje til at slå retfærdige ihjel, samt spørgsmålet om hvorvidt hele jordens dommer ikke selv skal øve ret (1 Mos 18,22-27)! Man må her tilskrive forfatteren et udfordrende og krævende gudsbillede, som er magen til det i Jobs Bog. I Anden Mosebog 32 dyrker folket ved Sinajbjerget en støbt guldkalv som guden, der førte dem ud af Ægypten. Støbningen af kalven kan anses som et brud med pagten og de ti buds forbud om fremstilling af gudebilleder (2 Mos 20,4), skønt også de ti bud indle-

des med Jahves tilsvarende selvbeskrivelse: “Jeg er Jahve din gud som førte dig ud af Ægypten” (2 Mos 20,2). Men nu da kalven, i hans fravær, tilregnes Jahves definerende gerning, vækker det hans harme! Det er betegnende, at de ti buds tavler bliver smadret som indledning til Moses’ parallelle tilintetgørelse af kalven (2 Mos 32,15-20). Skabelsen af kalven er et brud med pagten. Ikke så klart er selve forbuddet. Kalven er et billede af Jahve, som ledte dem ud af Ægyptens fangenskab. Det er ikke umiddelbart indlysende at forbyde et Jahve-billede!<sup>4</sup> Hvad er det ved guldkalven, som vækker så megen harme?

### Ikonparodier og biblens dekonstruktive trang

Vi har i Biblen en række tekster, som indeholder stereotype parodier på fremmede gudebilleder. Fx finder vi i Salme 115:<sup>5</sup>

Deres gudebilleder er sølv og guld – menneskehænders skabelse. De har dog mund, men taler ikke; øjne og ser ikke; ører og hører ikke; næse og lugter ikke. De har hænder, men føler ikke; fødder og går ikke. Der kommer ingen lyd fra deres hals. Sådan er også de, som har skabt dem; alle, som har sat deres lid til dem (Sl 115,2-8).

Funktionen af parodien i Salme 115 er at lave grin med de fremmede guder ved at pege på det umiskendelige i gudebillederne, nemlig at de kun er billeder, og med de fremmede selv for deres trang til at efterabe guderne!<sup>6</sup> I Esajasbogen finder vi en halv snes variationer over

4. Judaismens anikonisme (forbud mod billeddyrkelse) synes at have sin historiske gennemslagskraft på grund af diskursen, som teksten her sætter i gang – og ikke omvendt! Jeg er heller ikke overbevist om, at bibelens anikonisme hører til en dualistisk kritik af afgudsdyrkelse. Der er ikke det ringeste bevis for en overtroisk dyrkelse af billeder som repræsentant for guddommen. Så naive er vores tekster heller ikke! Interessant er imidlertid den nyligt foreslåede forklaring, fremsat af Nathaniel Levto, at konteksten for biblens ikoniske parodier kan sammenlignes med assyriske-babylonisk rituel bortførelse eller tilintetgørelse af ikoner. Se N.B. Levto, *Images of Others. Biblical and Judaic Studies* 11 (Winona Lake: Eisenbrauns 2008), 5-12; 159-163. Levto sammenligner assyriske og babylonske tekster med en række bibeltekster som kunne fortolkes som ikonparodier – og vidne om et ikonritual i Israel også.
5. Se især Es 40,19-20; 41,6-7; 42,17; 45,16-17; 44,9-20; 45,16-17.20; 46,1-7; 48,5; Jer 10,1-16; Hab 2,18-19; Sl 115,3-8 og 135,15-18 (Levto, s.1).
6. Med hensyn til Anden Mosebogs historie om ødelæggelsen af de ti buds tavler og guldkalven kunne vi forestille os en narrativ genspejling af en form for ritual for bortførelsen eller tilintetgørelsen af ikonen. Spørgsmål om guds vrede intensiveres med sådan en sammenligning, idet Jahve vil fjerne sit nærvær i Israel, men de som gennemfører det påståede ritual (nemlig Moses) vil ikke have, at Jahve bliver



denne stilfigur, brugt som grundlag for Jahves vrede og afvisning af Israel. Esajas' generation hånes for deres mangel på indsigt. Jahve har skabt en tabt generation ved at omskabe sit folk til salmens idol-lignende figurer. De hører, men fatter intet, ser, men forstår intet. De har deres hjerter dækket af fedt, og kan ikke vende om, så de kan helbredes (Es 6,9-10)! Esajas spørger Jahve, hvor længe folket skal være døvt og blindt. "Til landet bliver øde og forladt" er svaret – med henvisning til den kommende ødelæggelse af Samaria og Jerusalem. Fundamentalt for talefiguren i Esajas som i Anden Mosebog er den dybe og ironiske logik implicit i en retributiv, gengældende balance. Et menneske bliver til billedet på den gud, som det dyrker. Ligesom Esajas' folk er ørkenvandringsgenerationen i Anden og Fjerde Mosebogs historie på vej hen for at komme Jahves kompletløsning i møde.

### At være med Israel

Selv om at man læser igennem 44 kapitler før Israel bryder op fra Sinaibjerget i 4 Mos 10,11, er det vigtigt for forståelsen af ørkenvandringshistorien, at fortællingens plot fortsætter direkte fra guldkalvshistorien. Jahves beslutning om at være med Israel holder næsten, når de drager videre ud i ørkenen. Disciplinen er strengt militærisk, når denne tåbelige hær, som Jahve har skabt, drager ud:

Hver gang arken brød op, sagde Moses: "Rejs dig, Jahve, så dine fjender spredes og dine modstandere flygter for dig!" Og hver gang den standse-  
de, sagde han: "Vend tilbage, Jahve, du Israels stammers titusinder!" (4 Mos 10, 35-36)

Jahve er med Israel i folkets angribende march mod det forjættede land, men han holder sin glødende vrede lige på kanten af udbrud. "Engang gav folket ondt af sig," og da Jahve hørte om det, "flammede hans vrede op!" Jahves ophidsede ild fortærer lejrens rand, indtil folket råber Moses op, for at han kan gå i forbøn og dæmpe den farlige og nidkære Gud (4 Mos 11,1-3)! Folkets bestandige konflikt med deres Herre forstærkes, da det griske og grådige medløbende rækkerpak bringer folket til at klage over deres mad: den manna ("Hvad er det?"), hvormed Gud på underfuld vis har bespist dem hele vejen gennem ørkenen. Men Jahves mirakelmad bliver dog for kedelig i

fjernet. Han insisterer på, at Jahve skal være med Israel. Vi må spørge: "Hvorfor er Jahve-kalve-billedet så stor en synd"? Ikon-parodierne i bibelen har en meget bredere kontekst og funktion end de ritualer, som Levtovs beskæftiger sig med.

længden! Folket vil have kød, fisk, Ægyptens agurker, vandmeloner og løg (4 Mos 11,4-9)! Da Moses hører folket græde, og ser Jahves vrede flamme så voldsomt op, tager han sig det nær. Nok er nok! Han skælder Jahve ud for at behandle hans trofaste tjener så ondt. Moses er ikke den, som har sat hele folket i verden. Hvorfor skal det være ham som altid spiller rollen som en plejefar for spædbarnet? Byrden er for stor! Det er ikke ham, men Jahve som har lovet landet til deres fædre! Hellere skal du slå mig ihjel, for at jeg kan slippe for at se min ulykke! Motivet om den overbebyrdede Moses, som begyndte allerede i Anden Mosebog (jf. 2 Mos 18), tvinger den vrede Jahve til selv at finde en løsning. Han vil sende kød nok til en hel måned – “til det står ud af næsen på jer og I bliver dårlige af det; for I har forkastet Jahve” (4 Mos 11,20)! Men Moses anser ikke Jahves løsning for at være alt for klog og stiller noget, som ligner Niels Peter Lemches spørgsmål om ørkenvandringens realitetsbillede: “Kan der slagtes så mange får og køer, at der vil blive nok? Selv om man fangede alle fisk i havet, ville der så blive nok?” (4 Mos 11,22-23)? Som svar sender Jahve en storm af vagtler ind over lejren. Men lige da folket havde kødet mellem tænderne, “flammede Jahves vrede op, så at han slog en mængde af dem ihjel” (4 Mos 11,31-34).

For at være gud, skal man være retfærdig!

Tredje led i denne kædehistorie er guldkalvsepisodens parallelhistorie, som findes i Fjerde Mosebog 13-14. I denne velkendte fortælling sender Moses 12 spejdere ud for at udforske landet. Efter 40 dage kommer spejderne tilbage og beskriver et land, som flyder med mælk og honning. Landet er så frugtbart, at det tager to mænd at bære en enkel klase druer. Rygterne spredes dog om, at landet fortærer sine egne indbyggere. Spejderne så kæmper dér og følte sig som græshopper i deres øjne (4 Mos 13,30-33). Da Josva og Kaleb, to af spejderne, vil bringe folket til angreb, finder de folket fanget af rædsel. Deres rædsel er så stor, at de gør oprør mod Josva og Kaleb. Josva og Kaleb giver imidlertid en parodi af kæmperne som væsener, hvis skygger har forladt dem, men de presser folket forgæves til at vende deres frygt til gudsfrygt; for da Jahve er med Israel, “skal I æde dem” (4 Mos 14,9)! Synden, som bringer ørkengenerationens ødelæggelse, er lig deres rædsel og mangel på gudsfrygt. Deres egen terroriserende frygt lammede dem for Jahves befaling om at kæmpe imod kæmperne. Jahves reaktion overfor folkets rædsel ligger tæt op ad handlingen i guldkalvsfortællingen: Jahve vil slå dem med pest. Han fortryder, at han har skabt dem og vil nu tilintetgøre dem og skaffe et helt nyt folk ved

Moses. Han vil ikke længere være Gud for Israel (4 Mos 14,12)! Lige som i Anden Mosebog 32 og Fjerde Mosebog 11 går Moses i forbøn for folket og siger Jahve imod. Jahve skal tilgive dem, som han har altid gjort. Det er for hans egen skyld. Ægypterne ved, at han er med folket og går foran dem. Hvis de sladrer til landets indbyggere, vil de håne ham for ikke at kunne bringe dem ind i landet. Moses omfortolker Jahves "storhed" med Jahves egne ord: "sen til vrede og rig på troskab. Han skal tilgive skyld og overtrædelse, men lader ikke de skyldige ustraffet" (4 Mos 14,13-22). Igen, fortryder Jahve det onde, han vil gøre mod folket, og giver efter for Moses' krav. Igen i sit nederlag insisterer Jahve på, at det er ham som bestemmer og ifølge Moses' dom straffer han de skyldige! Gengældende straf bliver meget balanceret: Da de brugte 40 dage på at udspejle landet og var bange for, at deres familier skulle blive taget fra dem, skal de spredes ud i ørkenen i 40 år, hvor de skal dø og deres familier skal blive dem, som lærer landet at kende. For mændene, som udsprede rygter om landet, er teksten kort og kontant: "de led en brat død for Jahve" (4 Mos 14,27-38). Historien afsluttes med et angrende folk, som ikke lytter til Moses' advarsel om, at Jahve ikke længere er med dem og de angriber fjenden forgæves (4 Mos 14,39-45).

Som i guldkalvsfortællingen kan Jahve, hvis identitet er at være med Israel, ikke holde folket ud. Hvis man spørger om, hvad der ligger bag Jahves ubegrænsede vrede og hele ørkengenerationens tilintetgørelse, er det at et passende folk ville have valgt gudsfrygt i stedet for rædsel for fjenden. Israelitterne har sat deres tillid over styr på grund af rædsel for kæmperne og derfor blev til hvad de frygtede: væsener, hvis skygger har forladt dem. Femte Mosebog 1 parafraserer historiens budskab: "Frygt ikke, og nær ikke rædsel for dem! Jahve jeres gud, som går foran jer, vil selv føre krig for jer" (5 Mos 1,29-30). I både guldkalvs- og spejderhistorien er forholdet mellem folket og Jahve blevet til en tilknytning og sammenligning med et folk med tomme guder, der ligesom i Esajas 6s ikon-parodi af sin generation, som var blind og døv og uden forståelse, er at ligne ved gudebilleder, som skygger uden substans. Guldkalvs- og spejderhistoriens indbyrdes bedømmelse af ørkenvandringsgenerationen baseres på en allegori om at mennesket er blevet skabt i guds billede – et centralt og velkendt, men ofte undervurderet ledemotiv fra Første Mosebog 1-11. Gudsbegrebet, som fungerer i Anden og Fjerde Mosebogs fremstilling af Jahve som en guddommelig figur, der er på vej for at lære retfærdighed at kende, spiller også en stor rolle i Første Mosebogs indledning.

## Første Mosebogs trefoldige *imago dei* motiv og skabelsen som ikke lykkes

Tro mod min *Doktorvater* fra Tübingen, Kurt Gallings, forståelse, anser jeg plottet om Moses' historier i Anden og Fjerde Mosebog som Mosebøgernes ældste enhed.<sup>7</sup> Den eksplicitte behandling af selve motivet om mennesket som skabt i guds billede fremkommer først i den senere indledning til Mosebøgerne; nemlig med et progressivt tredobbelt ledemotiv hørende til menneskets skabelseshistorie i Første Mosebog 1,26; 5,1-3 og 9,1-7.

Da mennesket blev skabt i Første Mosebog 1, sagde Gud: "Lad os skabe mennesker i vort billede, så de ligner os." I hans billede, skabte han dem som mand og kvinde og velsignede dem. De skulle blive så talrige, at de kunne fylde jorden og underlægge sig den for at herske over alt levende på jorden. Han gav dem alle planter og frugt til føde. Gud afslutter sit arbejde med at anse det hele som godt. Endeligt kunne han hvile sig på skabelsens syvende dag (1 Mos 1,26-2,3). Salme 8 synger: Gud har gjort mennesket kun lidt ringere end gud. . . til hersker over sine hænders værk (Sl 8,6-7) – et idealbillede, ikke mindst da 1 Mos 1 ofte fortolkes med henvisning til Esajas 65, der på grund af dens vegetarisme ses som første tegn på voldens ophør. Henvisningen til en esajansk utopi skal dog ikke bruges for hurtigt til at skaffe et uproblematisk glansbillede af skabelsens historie i sin nuværende kontekst. Har Gud faktisk skabt verden og mennesket så godt, som han så? Var det forfatterens simple budskab? Første Mosebog 1 åbner til en historie som først og fremmest er tragedie, hvis ikke tragikomisk! Det hele taget i betragtning, var det faktisk ikke så godt. Hele Det Gamle Testaments historie fra skabelsen og fremad er sørgelig. Kun når man kommer til Esajas' utopi om en ny himmel og en ny jord: en ny skabelse, hvor ulven og lammet græsser sammen og der hverken findes ondskab eller ødelæggelse på Jahves hellige bjerg (Es 65,17-25), taler biblens historie om et verdensbillede, som er godt. Det skal understreges, at det gamle ikke duer! Påstanden om, at der er noget godt i at mennesker blev skabt i Guds billede og har Guds repræsentant til at herske over verden, mens Gud hviler sig i sin himmel, er noget som i lyset af gammeltestamentlig teologi kun illustrerer et underforstået hovmod i en stereotyp kongeideologi. I forhold til Det Gamle Testamente som helhed er menneskets rolle som konge betænkelig (jf. 5 Mos 17,14-20; 1 Sam 8,1-18)! Når Salme 115 beskriver verden omfattende ("Himlen er Jahves himmel; og jor-

7. Se K. Gallings, *Die Erwählungstraditionen Israels*, BZAW 48 (Berlin: Toppelmann 1928).

den gav han menneskene”), er det for at pege på et fremtidigt håb og en utopi. Udsagnet fungerer som en bekendende kommentar til Salme 115s ikon-parodi, for at skabe ironi og kontrast mellem Jerusalems gud, den gudfrygtiges levende Jahve, som gør alt hvad han vil, og menneskenes stumme og blinde gudebilleder, som intet kan gøre! (jf. 1 Kong 18).

### At være et menneske er at være som gud

Bibels anden skabelseshistorie er en narrativ allegori om *Paradise Lost*: en illustration af skabelsen, som er iscenesat i Jahves “dejlige” have, som fremkalder mindelser om Assyriekongen Esarhaddons prydhave med dens vidunderlige træer. Jahves Eden som utopi – i kontrast til Første Mosebog 1s pegning frem mod Esajas – er kun et resultat af Jahves ønsketænkning. Lignelsen er allegorisk: ikke en illustration af en utopis nye verden, men af Esajas’ tragiske vingårdssang: “Min ven havde en vingård på en frugtbar skråning. Han gravede den, rensede den for sten og plantede den til. ... Han ventede, at den ville give vindruer, men den gav vilddruer. ... Hvorfor gav den så vilddruer” (Es 5,1-7)? I Første Mosebog er mennesket, som tidligere også Sargon af Akkad, Guds gartner, som er skabt for at dyrke og vogte haven (1 Mos 2,15-16). Jahves’ bud og forbud underminerer havens glansbillede. Mennesket er sat på prøve: “Du må spise af alle træerne i haven, undtagen et: træet til kundskab om godt og ondt” (1 Mos 2,17). I modsætning til Første Mosebog 1s verdensskaber er Jahve parat til at se sin skabelse underkendt: “Det er ikke godt at mennesket er alene” (1 Mos 2,18)! Så er det, at kvinden bliver skabt efter Jahves snublende fejltagelser i forsøget på at forme et menneske, som passer til det første. Læseren kommer heller ikke til at vide, om det er godt eller ej. Han får kun Adams godkendelse og sprudlende glæde at høre: “Det er ben af mine ben, kød af mit kød” (1 Mos 2,23) – et klart og tydeligt lighedsudsagn, som spilles ud i takt med Første Mosebog 1s ret svævende udsagn om menneskets lighed med Gud. En klog slange kommer ind for at så en kritisk tvivl om Jahves forbud mod frugten fra kundskabens træ. Kvinden kigger på træet på ny – ikke længere ud fra Jahves billede, som har skræmt hende, men fra sit eget perspektiv. Mennesket er skabt i Guds billede! Og derfor ser kvinden og bestemmer kvinden for sig selv! Hun så, at det var godt at spise og smukt at se på og godt at få indsigt af, så derfor tog hun af frugten og spiste. Hun gav den også til sin mand. . . og han spiste (1 Mos 3,6)! Jahves Janus-agtige straffende ansigt kommer frem. Det var faktisk sandt, hvad slangen sagde: man bliver som Gud af at spise

fra kundskabens træ, og nu skal de lære det onde at kende og ikke bare det gode alene (1 Mos 3,5.22)! Jahves straf indebærer ophævelsen af Edens fællesskab, samarbejde og samhørighed. Manden bliver til tyrann! Jahves allersidste tale bekræfter slangens tidligere lokkende udsagn: "Mennesket er blevet som en af os og kan kende godt og ondt." Interessant for vores tema er navngivningen af kvinden som "mor til alle levende" (1 Mos 3,20). Adams ætiologi af Evas navn, *heva*, fra det akkadiske *hawah*, "mor," anerkender at kvinden er skabt i gudiinden Inannas billede.

### Mennesket gør levende og dræber (jf. 1 Sam 1,6)

Ligheden med de guddommelige understreges og bliver til selvforståelse i sin gentagelse, når Eva føder sit første barn: "Jeg har skabt en mand med Jahve," råber hun (1 Mos 4,1)! Tekstens accept af Evas stolte opfattelse og lighed med Jahve synes at være et centralt handlingsmotiv i scenen. Da historien vender sig fra Abels fødsel til historien om Kain og hans forbrydelse, bliver Evas førstefødte til en mand, som kan tage hvad hans mor har skabt. Tilsammen udfordrer de en guddommelig forret. Først i afslutningen af Mosebøgerne afslører Femte Mosebog deres præntioner og Jahve må fastslå, at der ingen gud er ved siden af ham; at det er ham alene, som gør levende og dræber (5 Mos 32,39)! Kains historie bevæger sig hurtigt. Sproget er simpelt, men valgt med omhu for at bære historiens allegori.<sup>8</sup> Kains hoved hænger i vrede, fordi Jahve tog imod Abels, men ikke Kains offergave. Jahve spørger Kain om hans opflammende vrede og råder ham til at gøre det gode, at holde hovedet højt og dæmpe hans vrede. Men Kain, som Eva før, vælger selv, hvad han synes er godt. Hans hoved hænger ikke længere. Kain hæver og løfter sig selv op og slår sin bror ihjel (1 Mos 4,8).

Efter Abels drab, spørger Jahve Kain, hvor hans bror er. Svaret åbner kernen i historiens allegori med et modspørgsmål: "Er jeg min brors vogter, hans *shomer*?" Historien gentager Adams svigt i hans rolle som Edens tjener og vogter (1 Mos 4,9; jf. 2,15). Kain, "jordens tjener", spørger vedrørende sin bror, "fårs vogter." Ironien er slående, når man tager gudernes forkærlighed for hyrderes kød i betragtning! Tragedien i Abels død åbner sig, da Kain overtager rollen som repræsentant for verdens tabte får (jf. gentagelsen i 4 Mos 27,17!). Kains

8. For det følgende, se diskussionen i Th.L. Thompson, "Genesis 4 and the Pentateuch's Reiterative Discourse: Some Samaritan Themes" (under udgivelse).

spørgsmål: “Er jeg min brors vogter,” afslører ikke hovmod, men selverkendelse og mangel. Da Kains fortvivlende skæbne som flygtning i eksil fra landet og fra Gud, et nemt offer for enhver som møder ham (1 Mos 4,12-14), tvinger ham til at protestere, må Jahve selv overtage – i Abels billede – rollen som menneskets *shomer*! Da Kain tegnes med Jahves beskyttelsestegn,<sup>9</sup> bliver hans liv beskyttet med Jahves løfte om en gengældende syvdobbelte hævn (1 Mos 4,15). Fortællingens allegoriske spejl drejes med det samme fra Jahve som hævnnergerrig beskytter til menneskets evne til at skabe sig selv i guds billede. Historien slutter ikke, før vi lytter til rytmen af Kains tipoldebarn Lemeks overtrumpfende hævn: “Jeg dræber en mand for en flænge, et barn for en skramme. Hævnes Kain syv gange, skal Lemek hævnes syvoghalvfjerds gange!” (1 Mos 4, 23-24).

Historien rutsjer ned på vej til syndflodsfortællingens kontekst: en menneskehed, som kun vil og kun planlægger det onde (1 Mos 6,5).<sup>10</sup> Den bevidste litterære leg i historien med Kains hængende og opløftede hoved, hans brændende hidsighed og hans ophøjede overfald understreger den måde, Kain slog Abel ihjel på. Vi må spørge om forløbet er rent retorisk eller om vi her har et vigtigt motiv i historiens handling og udvikling? Der er ingenting i vejen for at inddrage paralleller til Evas handling i havefortællingen: både at hun er skabt i guds billede og at hun bestemmer sig for at gøre præcist det modsatte af hvad Jahve befalede. Eva og Kain spejler også guddommens gerninger. Vores mest oplagte guddommelige parallel til Kains vrede er den tredobbelte fremstilling af Anden og Fjerde Mosebogs hidsige gud, som ikke vil være med Israel af angst for, at han skal udrydde hele folket – et fortællingsmønster som genspejles i Moses’ op-hidsede og hensigtsløse ødelæggelse af stentavlerne. Der er mere på spil i Jobs Bog, hvor et lignende udsagn indleder en advarsel til alle verdens teologer i bogens afsluttende scene. Her vender Jahve sig mod Elifaz for at dømme: “Min vrede er flammer op mod dig og dine to venner, fordi I ikke har talt sandt om mig, sådan som min ven Job har gjort” (Job 42,7). I sammenligning med Jahves syvdobbelte hævn for Kain, giver Jahve Jobs venner instruktion om et syvdobbelte syndoffer. Ligesom Moses i Anden og Fjerde Mosebog går i forbøn for Israel, skal (Jahves) tjener Job gå i forbøn for sine venner. Men her fremviser Jobs Bog et litterært gennembrud: “Jeg vil bønhøre

9. Om beskyttelse i forhold til Genesis 4, se E. Pfoh, “Genesis 4 Revisited”, *SJOT* 23 (2009), 36-43, og generelt: *The Emergence of Israel in Palestine: Historical and Anthropological Perspectives*. Copenhagen International Seminar (London: Equinox, 2009, under udgivelse).

10. I 1 Mos 5s parallelle genealogi bliver Lemek far til Noah, hvis navn bringer “trøst” fra arbejdsbyrden ved den forbandede jord (1 Mos 5,29).



ham og undlade at gøre det forfærdelige med jer; for I talte ikke sandt om mig sådan som min ven Job har gjort” (Job 42,8)!<sup>11</sup> Jahves hid-sighed og glødende vrede er tændt af vennernes hovmodige påstande om at kende Gud og hvem han er; Jobs retfærdighed derimod ligger i hans bekendelse af uvidenhed om Gud – han kendte kun til rygterne om den sande Gud (Job 42,3-6). Med Kains historie begynder de fem Mosebøgers kæmpestore emne om Jahves nidkærhed, som holder historien så tæt som muligt på randen af ragnarok. Med Kainhistoriens indledning til Jahves mørkere sider er læseren parat til Jahves bedømmelse af menneskets ondskab og den nedadgående spiral af jordens fordærvelse, som åbner for syndflodens overvældende vold. Kainhistoriens skildring og parallelitet mellem menneskelige og guddommelige figurer forbereder os på Jahves dobbelte fortrydelse. Som i Anden og Fjerde Mosebog fortryder Jahve, hvad han har skabt. Også Jahves hidsige voldsomhed vil bringe ham til at fortryde det onde han planlægger. Hvad som helst Jahve beslutter sig at gøre, vil han fortryde; for menneskene er skabt i hans billede.

### Om at være Guds søn

Med afslutningen på Kains historie og Lemeks udsagn som eksempel på menneskets overtrumfende hævn begynder historien forfra. Adams slægtsbog er den tredje historie om menneskets skabelse. Den begynder med en harmoniserende og gentagen klang af paradisfortællingens berømte ekko af den babylonske skabelshistorie, *Enuma Elishs* første ord og titel: *beyom 'asot yahweh 'elohim 'eretz weshamayim*, “På dagen hvor Guds Jahve skabte himmel og jord” (1 Mos 2,4). Slægtsbogens første ord er en bevidst genoptagen af Første Mosebog 1, 26s: *beyom bero' 'elohim 'adam, bidmot 'elohim 'asah 'oto*. “På dagen hvor Gud skabte mennesket, skabte han det i sin lighed” (1 Mos 5,1). Dermed understreges samhörigheden af bibelens første kapitler i en diskurs om menneskets skabelse. Også her fremsættes udsagnet om at mennesket blev skabt som hankøn og hunkøn og i guds lighed, men her kommer ingen antydning af menneskelig herredømme over verden. I stedet bruges den alternative kongeideologis metafor om far – søn forholdet. Da Adam fik en søn, var han skabt i hans lighed og i hans billede. Listen over fædre og sønner rækker dynastisk ti led frem til Noah og syndflodshistorien. I bibelens anden del, da Lukas genskriver genealogien omvendt til brug for hans Jesushistorie,

11. Philippe Guillaume og Michael Schunk, “Job’s Intercession: Antidote to Divine Folly”, *Biblica* 88 (2007), 457-472.



afslutter han listen med “søn of Set, søn af Adam, søn af Gud” og bekræfter hermed metaforen om mennesket som skabt i guds billede. Hovedlinjen i genealogien er klart dynastisk, fra ældste søn til ældste søn: Adam, Set, Enosh, osv. til man kommer til Noa hvor et andet mønster benyttes i omtalen af Noas tre sønner: Sem, Kam og Jafet (1 Mos 5,32), parallelt med Teras 3 sønner i Abrams genealogi: Abram, Nahor og Karan (1 Mos 11,26). Det er inden for en kongeideologi, at hovedlinjen er tilpasset arven fra gudbilledligheden, mens senere sønner og døtre er født af den førstefødte af hvert led i genealogien. Dette billede gentages i listens afslutning: “Da menneskene begyndte at blive talrige på jorden og fik døtre, så gudsønnerne at menneskedøtrene var smukke” (1 Mos 6,1). Denne korte sammenfattende passage om gudsønnerne i Første Mosebog 6,1-4 afslutter skabelsens del af historien.<sup>12</sup> Den handler faktisk ikke om Lucifer og de faldne engle, som 1 Enok og Jubilærbogen har forstået det.

I Første Mosebogs indledning behandles legenden om Lucifer eller morgenstjernens hovmod og fald først efter syndfloden – i “urhistoriens” afsluttende segment om Babelstårnet. Første Mosebogs historie giver fortællingen en allegorisk genklang af Jeremias’ store orakel over Babylon, hvis ødelæggelse indleder hjemkomsten fra eksil og indgåelsen af Jeremias’ nye og evige pagt. Spredningen af Babylons beboere, som i Jeremias’ sang markerer himlens sejr over Lucifers angreb på himlens magt, bliver genbrugt i Første Mosebog som indledning til fortællingen om Abrams kald og hans pagt (1 Mos 11,1-9; Jer 50,1-51,58)<sup>13</sup> I Jeremias’ sang kommer Israel hjem fra eksilet til Bashan og Karmel i Gilead og Efraim, medens Judæerne kommer sammen med dem for at søge til Zion (Jer 50, 4-5.17-19), og i Abrams historie, kommer han fra Kaldæernes by (nemlig Babylon) og fra Harran (eksilets sted i Samaritanernes tradition), hvorefter hans historie knyttes til Sichems Moreh og til Jerusalems Moriah (1 Mos 11,26-12,3.6; 22,14).<sup>14</sup>

12. A. Schuele, “The Angel Marriages (Gen 6,1-4) and the Greek Framing of the Primeval History”, præsenteret på *Society of Biblical Literature*, National Congress, Boston: November 22, 2008, session 22-24.
13. Implicit fortolkningen af Babel i 1 Mos 11,1-9, accepterer bevidst ikke den gængse forståelse af Første Mosebog 1-11 som et realistisk billede af verden som oldtiden har forstået det (jf. T. Herbert, “The Tower of Babel and the Origin of the World’s Cultures”, *JBL* 126, 2007, 29-58; og responsen af J.T. Strong, “Shattering the Image of God: A Response to Theodore Herbert’s Interpretation of the Story of the Tower of Babel”, *JBL* 127, 2008, 625-634), men snarere som et idealistisk produkt af samtidens teologi, hvis funktion er at indlede centrale temaer i Mosebøgerne.
14. Se videre, Th.L. Thompson, “Virtual Memories of Abraham in the Persian and Hellenistic Periods” (under udgivelse).

## Pentateukens gudsbillede og det mest modbydelige træk i vores menneskelighed

I Første Mosebogs gendigtning af Gilgamesh' og Atrahasis' syndflodfortælling fortryder Jahve, idet han ser menneskets store ondskab, at han har skabt verden, ligesom han fortryder, at han skabte Israel i guldkalv – og spejderhistorierne. Han vil nu udrydde dem og skabe en ny menneskehed med Noah, som finder nåde for hans dom og bliver udvalgt til en ny begyndelse. Efter syndfloden, da Noah – ligesom Utnapishtim i *Gilgamesh* – kommer ud af arken, bygger han et alter og bringer et brændoffer på det. Jahve indånder og, som guderne i *Gilgamesh*, lugter den "liflige duft" af ofret og fortryder det onde han bragte over verden. I *Gilgamesh* løfter også Himlens dronning, Belet-ili, sin lapis halskæde og sværger, at hun aldrig vil glemme de dage, da Enlil så urimeligt udslettede mennesker, mens retfærdighedens gud, Ea, kræver af Enlil, at fra nu af skal kun synderne straffes, kun forbryderen for sin forbrydelse.<sup>15</sup> Retfærdighedens første princip kommer ikke frem med Jahves fortrydelsesscene i Første Mosebog, men spørgsmålet tages op i Abrahamsfortællingens ødelæggelse af Sodoma og Gomorra, samt i Anden og Fjerde Mosebogs historier, som vi har set. I Første Mosebog fører historien til en ny begyndelse, da menneskene bliver velsignet og opfordret til at opfylde jorden som i Første Mosebog 1. En ny prøvelse er sat i gang, som svarer til havehistoriens udfordring om at spise frugter fra alle havens træer, undtagen et. I Første Mosebog 9s nye verden kan de have alt, som rører sig, til føde, undtagen kød med livet i det. Som et ekko af Tredje Mosebogs offerkult (3 Mos 3,17; 17,10-14; 5 Mos 12,16) understreges det, at mennesket tilpasses offerkultens gudsbillede, som nydende offerets liflige duft. På lignende måde giver gentagelsen af prøvelsen ikke læseren en fornemmelse af, at denne pagt vil lykkes bedre end den første har gjort. Historiens menneskebillede vækker heller ikke tillid til historiens fremtid. Menneskene er ikke længere Første Mosebog 1s og Salme 115s fredelige verdensherskere, medens Gud hviler sig i sin himmel. Alle dyr på jorden og alle fisk i havet kan nu spises. Der hersker "frygt og rædsel" for mennesker på jorden, fordi de er skabt i guds billede. Historien fremstiller Jahve som den græske krigsgud *Ares* med krigsbue. Mennesket er skabt i hans billede, som *Ares'* to sønner – Mars' måner i Roms myter – Deimos og Foibos, "Frygt" og "Rædsel."

15. B.J. Foster, "Gilgamesh (1.132)", *The Context of Scripture I: Canonical Compositions from the Biblical World*, red. W.W. Hallo (Leiden: Brill 1997), 458-460.

Første Mosebogs historie om syndfloden afsluttes ikke fredeligt som med fremvisningen af Belet-Ilis halskæde for at minde om syndflodens forfærdende ødelæggelse, men med at Jahve sætter sin tvetydige bue i skyerne, for at han kan huske buens pagt, for at undgå at vandfloden ødelægger alt levende (1 Mos 9,12-17). Motivet af Jahves bue, som lover en regnbues beskyttelse mod den altødelæggende vandflod, åbner på samme tid en henvisning til sin krigsbue: et valg ude fra de klassiske alternativer til syndfloden med de stereotype guddommelige straffe: hungersnød, pest og sværd.<sup>16</sup> Jahve bliver Ares, den mest modbydelige af alle græske guder, og menneskene bliver til Ares' sønner og krigere, et billede som peger frem mod den hellige krigs historie, der tager sin begyndelse i Fjerde Mosebogs spejderallegori, hvis ideologi står i centrum af Femte Mosebogs opsummering. Det er en lang og kompleks narrativ handling, som har sin åbning i Abrahams udvandring fra Kaldæernes by og fra Karan: en ildevars-lende allegori med en larmende genklang af Samarias og Judas tilbagekomst fra eksil langt ude i historiens fremtid; en fremtid som følger efter den hellige krigs gengældende ødelæggelse af Babylons hovmod, en ødelæggelse, der celebreres som i Første Mosebogs lignelse om Babels tårn. Hovmods fald, som indleder ødelæggelsen, fungerer som åbning til Abrahams fortælling, som vi har set. Det er en oprindelses-historie, som tager sin udgang i en profetisk pantomime af historiens afslutning: Israels tilbagevendende rest: utopiens begyndelse og en ny pagt for et nyt Israel; et gudfrygtige folk med indsigt, som ser og hører og forstår. Men hvad vi tænker om Babylons fald, Israels skæbne eller fromheds gudfrygtighed, Mosebøgernes ironiske allegori om Jahves selvforståelse skabt i Moses' lighed, er fastlåst inden for fortælle-verdenens spejlkabinet.

Jeg håber, at I vil give mig lov til at bringe mit foredrag til ende med et citat fra det 20'ende digt af Lao Tzu's *Dao de Jing*. For sangen fanger funktionen af det gengældende princip, som styrer de fem Mosebøger. Jeg håber at sangen vil hjælpe mig med at understrege, at Det Gamle Testaments tradition for hellig krig er en illustration både af det mest modbydelige træk i vores menneskelighed og en kritisk og tragikomisk udfordring af samtidens gudsbillede.

16. Se Foster, "Gilgamesh", 460b; *idem*, "Atra-hasis (1.130)", *The Context of Scripture I: Canonical Compositions from the Biblical World*, red. W.W. Hallo (Leiden: Brill, 1997), 450-452; Th.L. Thompson, "Genesis 4".

Hvad er forskellen på fælles fodslag og forkastelse?  
Hvad er forskellen på smukt og grimt?

Den, som andre frygter,  
må, på grund af denne frygt,  
også selv frygte andre.

Vildt, ukontrollabelt!  
Det vil aldrig holde op!<sup>17</sup>

17. Oversat af H. Hørlich Karlsen, *Daode Jing* af Lao Tzu (NordØsten: København 2006), 20.

## Frihed til kærlighed hos Luther og Kierkegaard

*Post.doc ph.d. Claudia Welz*

*Abstract:* "You shall love thy neighbour as yourself". How does commanded love turn into the praxis of loving? According to Kierkegaard, works of love are not just grounded in human agency and capability, but are done in the Spirit of love. The key words of Kierkegaard's explanation – 'spirit', 'interiority', 'gift' and 'debt' – are decisive also for the Pauline-Lutheran tradition. This tradition holds that the human being becomes free to love his neighbor only if he has been freed from self-centredness. Yet, what does that imply for the view of the person, who is *simul iustus et peccator*, at once a sinner and justified, at once 'the old Adam' and 'a new creature'? The anthropological implications are controversial, especially in regard to the relation between the 'inner' and the 'outer', the 'old' and the 'new' person, the sinner's nature and his self-transcendence. Kierkegaard's insights could contribute to the clarification, if not correction, of some notorious problems that belong to Luther's heritage.

*Key words:* Luther – Kierkegaard – love – freedom – faith – works – sin – affliction – Abraham – justification – spirit – interiority – gift – debt – new/old creature – conscience – hiddenness.

Formålet med denne artikel er at fortolke Kierkegaards *Kjerlighedens Gjerninger* i lyset af den paulinsk-lutherske tradition han selv står i og at vise, hvordan Kierkegaard forsøger at forny og reformere denne tradition. Som titlen fortæller, fokuserer jeg på menneskesynet og gudsforholdet. Frihed til kærlighed er ikke en selvfølgelighed for os. Vi skal elske næsten – men *kan* vi det, og hvis ikke, hvorfor ikke? Hvad skal der til, for at vi bliver i stand til at elske i frihed?

Jeg vil først minde om de vigtigste teser fra Luthers traktat *Om et kristenmenneskes frihed* og så sammenligne dem med Kierkegaards svar på disse spørgsmål.

## 1. Luthers frihedstraktat (1520): Et kristenmenneskes dobbelte natur og (u)frihed

Luthers hovedtese om et kristenmenneske er, at det er en fri herre over alle ting, ingen undergivet, men samtidig i alle ting en træl, enhver undergivet og skyldigt at gøre tjeneste.<sup>1</sup> Luthers tese nummer to er, at et kristenmenneske har en dobbelt natur: på den ene side er det udvortes eller som det ydre gamle menneske legemligt og består af kød og blod; på den anden side er det indvortes eller som det indre nye menneske åndeligt (2).

De to teser i indledningen bliver udfoldet i det følgende: Teserne 3-18 handler om det indre og teserne 19-30 om det ydre menneske. Det *indre menneskes frihed er frihed fra...*, nemlig fra gode gerninger og kirkelov og alle krav (4, 6), da synden tilgives gennem tro alene og da Kristus er alle buds opfyldelse. Desuden er det frihed fra alt ydre (3), for hvad skader det sjælen, at kroppen er fangen, syg og svag, tørster og lider? Sjælen kan undvære alt undtagen Guds trøstende ord, mener Luther (5, 6, 8). Derfor er det indre menneske frit fra dets fordærvelse, når det kommer bort fra sig selv (6). Ved troen bliver det åndeligt herre over alle ting, som nu må tjene det gode (Rom 8), selv døden må tjene og kan ikke skade dets salighed (15, 18).

Men det ydre menneske er en træl. Ifølge Luther består dets trældom deri, at det er undergivet loven (Gal 4), skal gøre gode gerninger og elske andre (Rom 13) – men ikke for at blive fromt (19, 22). I dette legemlige liv skal kroppen og kødets modstræbende vilje, som vil søge, hvad den har lyst til, styres (20, 22). Det *ydre menneskes* såkaldte *trældom* kan dog samtidig ses som dets *frihed til...*, nemlig til kærlighed. Et kristenmenneske tjener næsten af fri kærlighed (26), skriver Luther. Mens troen er kilden til kærlighed, er kærlighed kilden til et frit, villigt, muntert liv (27). Kærligheden søger ikke sit eget, men hvad næstens er (1 Kor 13), og så strømmer Guds gaver fra den ene til den anden (29). Forudsætningen for denne frihed er, at personen må være god *forud* for alle gode gerninger, der udgår fra ham som god frugt udgår fra et godt træ (23). Kærlighedens gerninger viser udvortes, hvordan personen er (24).

Luther konkluderer med den dobbelte tese, at et kristenmenneske ikke lever i sig selv, men i Kristus gennem tro og i sin næste gennem kærlighed (30). Denne sluttelse implicerer to slags frihed: for det før-

1. Jf. Martin Luther, "Tractatus de libertate christiana" (WA 7, 49-73), oversat som "Om et kristenmenneskes frihed", *Luthers Skrifter i Udvalg*, bd. 1: *De reformatoriske Hovedskrifter* (Århus: Forlaget Aros 21980), 282-316. Jeg citerer tesernes numre i parentes. Her (1).

ste frihed som *Guds gave*, nemlig troen, for det andet frihed som *menneskets opgave*, nemlig næstekærlighed, som udspringer af troen.

Jeg vil om lidt præsentere og diskutere tre problemer, der knytter sig til Luthers position (se afsnit 3). Men først vil jeg gøre opmærksom på, hvor mange motiver Kierkegaard har fælles med Luther. De fleste af dem stammer fra Det Nye Testamente. Kierkegaards taler om *Kjerlighedens Gjerninger* støtter sig nemlig nøjagtig på de samme steder som Luthers *Tractatus*. At Kierkegaards bog har et luthersk præg er ikke så mærkeligt, fordi det er hævet over enhver tvivl, at Kierkegaard er opdraget i et protestantisk miljø og har læst en del af Luthers skrifter, især hans prædikener.<sup>2</sup> Kierkegaards læsning af Luthers prædikener og andre skrifter skal dog ikke benyttes som begrundelse for sammenligningen. Sigtet af min artikel er ikke en historisk rekonstruktion af Kierkegaards forhold til Luther, men en systematisk fremstilling af ligheder og forskelle i deres teologi, antropologi og etik.

## 2. Kierkegaards *Kjerlighedens Gjerninger* (1847): Næstekærlighedens kilde – Guds given sig selv

Kierkegaard er på flere punkter enig med Luther i sin karakteristisk af kærligheden.

1. Næstekærlighedens kilde er Guds given sig selv og Guds kærlighed er forbilledet for menneskers kærlighed.<sup>3</sup> I bogens begyndelse
2. For god ordens skyld gøres der opmærksom på, at Kierkegaard i al fald har læst Luthers prædikener i form af et sammendrag af kirke- og huspostillerne, jf. *En christelig Postille, sammendragen af Dr. Morten Luthers Kirke- og Huspostiller*, overs. af J. Thisted, bd. 1-2 (København 1828, auktionsprotokoll: ktl. 283). Det gjorde han allerede i 1842-43, jf. anden del af *Enten-Eller* (SKS 3), udg. af Søren Kierkegaard Forskningscenteret (København: Gads Forlag 1994), 123. I 1847, da han skrev *Kjerlighedens Gjerninger* (= *KG*), findes der et par henvisninger til postillen, men det er først fra november-december 1847, at han indleder den kontinuerlige prædikenlæsning (*KG* udkom den 29. september, jf. Kommentarbånd SKS.K9, 7). Flere bemærkninger i hans *Papirer* (herefter *Pap.*) vidner om hans enighed eller uenighed med Luther, jf. M. Jamie Ferreira, *Love's Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love* (Oxford/New York: Oxford University Press 2001), 248-253. Mere generelle oplysninger om Kierkegaards forhold til Luther og lutheranismen findes i følgende to artikler: Hermann Deuser, "Kierkegaard and Luther", *Theologie und Kirchenleitung: Festschrift Peter Steinacker zum 60. Geburtstag* (Marburger theologische Studien, bd. 75), red. Hermann Deuser m.fl. (Marburg: Elwert 2003), 79-88; Johannes Sløk, "Kierkegaard og Luther", *Kierkegaardiana* 2 (1957), 7-24.
3. Sidetal i parentes refererer til Søren Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger* (SKS 9), udg. af Søren Kierkegaard Forskningscenteret (København: Gads Forlag

findes en bøn med en trinitarisk struktur, der viser det: “Hvor skulle der kunne tales retteligen om Kjerlighed, hvis Du var glempt, Du Kjerlighedens Gud, af hvem al Kjerlighed er i Himmelen og paa Jorden; Du, der Intet sparede, men gav Alt hen i Kjerlighed; Du, der er Kjerlighed, saa den Kjerlige kun er hvad han er ved at være i Dig! [...] Du, der gjorde det aabenbar, hvad Kjerlighed er, Du, vor Frelser og Forsoner, som gav Dig selv hen for at frelse Alle! [...] Du Kjerlighedens Aand, Du, som Intet tager af Dit Eget, men minder om hiint Kjerlighedens Offer, minder den Troende om at elske, som han er elsket, og sin Næste som sig selv!” (SKS 9, 12) Det er slående, at Luthers to teserækker i hans skrift *Om et kristenmenneskes frihed* også er opbygget med en trinitarisk struktur.<sup>4</sup> Ligesom Luther og Paulus beskriver Kierkegaard den rette kærlighed som en kærlighed der ikke søger sit eget, men giver sig selv til en anden (jf. Tale II.IV). Kierkegaard bruger også kilde-metaforen for at illustrere, hvordan kærlighed er overstrømmende, og for at referere til dens oprindelse: “Som den stille Sø grunder dybt i de skjulte Kildevæld, hvilke intet Øie saae, saaledes grunder et Menneskes Kjerlighed endnu dybere, i Guds Kjerlighed” (Tale I.I; SKS 9, 17).

2. Luthers henvisning til loven og kærlighedsbudet passer godt til Kierkegaards beskrivelse af kærlighed som en uopsættelig pligt (jf. Tale I.II.A-C, I.IV og I.V) og lovens fylde (jf. Tale I.III.A). Hvordan bliver kærlighedens bud til kærlighedens praksis? Kierkegaard vil ikke bygge på følelser, dyd og menneskelig formåen. Hvis kærlighedens gerninger ikke grunder i vores egen handlingskraft, hvordan kan de så alligevel realiseres?<sup>5</sup> Kierkegaard forklarer det ved hjælp af nøgleord ‘ånd’, ‘gæld’ og ‘gave’. Da Gud elskede os, før vi overhovedet kunne begynde at elske ham, begynder ethvert menneske i forhold til Gud “med en uendelig Gjeld” (Tale I.III.A; SKS 9, 106). Men Kierkegaard taler ikke bare om, at den, der bliver elsket, ved at blive elsket kommer i gæld. Han afviser snarere tanken om, at kærlighed, der er vist os, nu skal afbetales med kærlighed, som om kærlighed var penge og som om et kærlighedsforhold var et regnskabsforhold. Han betoner, “at dette er *Kjerlighedens Eiendommelige: at den Elskende ved at give, uendeligt, kommer – i uendelig Gjeld*” (Tale I.V; SKS 9, 177).

2004). Bogen består af første og anden følge. Når bogen citeres, nævnes først følgen og så den enkelte tale: f.eks. II.IV refererer til tale IV i anden følge.

4. Dette er påvist af Steffen Kjeldgaard-Pedersen, “Jene christliche Freiheit, unser Glaube”, *Caritas Dei: Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene (Festschrift für Tuomo Mannermaa zum 60. Geburtstag)*, red. Oswald Bayer m.fl. (Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1997), 222-242.
5. Jf. Claudia Welz, “How to Comprehend Incomprehensible Love? Kierkegaard Research and Philosophy of Emotion”, *Kierkegaardiana* 24 (2007), 261-286.



Hele talen drejer sig om "Vor Pligt at blive i Kjerlighedens Gjæld til hverandre". Eftersom kærlighed er uendelig og det er umuligt at afbetale en uendelig gæld uden at endeliggøre og begrænse kærligheden, er det "en Ære, at blive i den" (SKS 9, 177). Kærlighedens element er uendelighed, udtømmelighed, umålelighed – og derfor skal den ikke dvæle ved sig selv, men skænkes videre.

3. I den første tale i første følge (I.I) illustrerer Kierkegaard en persons forhold til sine gerninger med det samme billede som Luther: et træs forhold til dets frugter. Ydermere tager han Luthers skelnen mellem indvortshed og udvortshed op, når han beskriver den evige kærligheds såkaldte "Fordobelse i sig selv" (SKS 9, 278). Når det evige er i et menneske, fordobler det sig således, at det i samme øjeblik går ud af sig selv og er i sig selv, dvs. det bevæger sig samtidig i retningen ind efter og retningen ud efter. Derfor *er* kærlighed hvad den *gør*; dens usynlige væsen svarer til dens synlige gerninger. Når kærlighed giver frimodighed, så betyder det ikke bare, at den kærlige har frimodighed i sig selv, men også, at den ved sit væsen *gør* andre frimodige (jf. SKS 9, 278f). Der er her en strukturel lighed til Luthers beskrivelse af Guds retfærdighed, der i dens egenskab af *iustitia* retfærdiggør synderen.

Men, kunne man indvende, har Guds egenskaber egentlig samme kvalitet som menneskers? Kan menneskelig kærlighed udføre det samme som Guds kærlighed? Er der ikke en afgørende forskel mellem de to? Luthers tese nr. 28 fra Heidelbergteserne – *Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibile*<sup>6</sup> – beskriver denne forskel ved at sige, at Guds kærlighed ikke finder men skaber det, den elsker, mens menneskets kærlighed bliver til ved det, den elsker. Kierkegaard betoner også, at intet menneske er identisk med kærlighed, men det kan kun elske, når det befinder sig i kærlighed, og at et menneskes kærlighed grunder i Guds kærlighed. Han understreger samtidig, at den kærlighed, der forbinder det ene menneske med et andet, ikke er en anden kærlighed end Guds egen kærlighed. Ja, Gud selv, som *er* kærlighed, er kærlighedens bånd, der forbinder mennesker med hinanden og derved det timelige og det evige. Siden Gud er, som Kierkegaard kalder det, "Mellembestemmelsen" i et kærlighedsforhold mellem mennesker, er forholdet til Gud det inderligste og fortroligste forhold overhovedet (jf. SKS 9, 111 og 152-154). Denne idé har store antropologiske og teologiske konsekvenser, der viser sig i menneskesynet. Og her er det snart slut med enigheden

6. Jf. Martin Luther, "Disputatio Heidelbergae habitae (1518)" (WA 1, 353-366), oversat som "Heidelbergtheserne", *Luthers Skrifter i Udvalg*, bd. 1: *De reformatoriske Hovedskrifter* (Århus: Forlaget Aros 21980), 70-94.

mellem Kierkegaard og Luther. Lad os kaste et blik på de kontroversielle punkter.

### 3. Menneskesynet: Kontroversielle punkter og Kierkegaards korrekturer

#### *Forholdet mellem det 'indre' og det 'ydre' menneske*

Strukturen i Luthers traktat kan føre til en misforståelse, nemlig at mennesket er sammensat af en indre og en ydre del, som er vidt forskellige. Hvordan skal hans tese om menneskets dobbelte natur og (u)frihed fortolkes? Er kun det indre menneske frit, mens det ydre menneske forbliver en træl? Eller er et menneske begge dele på samme tid, altså et levende paradoks? Det er svært at nægte spændingen mellem de to teserækker og de to måder, mennesket er beskrevet på.

Et elegant forsøg på at holde begge dele sammen er Eberhard Jüngels udlægning af Luthers lille skrift. Ifølge Jüngel<sup>7</sup> er *både* det indre og det ydre menneske frit på én måde *og* en træl på en anden måde. Det indre åndelige menneske er befriet fra sig selv og kan derfor være 'ude af sig selv' – *extra se*, dvs. det åndelige menneske kan forholde sig til sig selv og andre, mens det ydre kødelige menneske altid allerede er ved sig selv og derfor kan det ikke komme til sig selv og andre. Den troende forlader bogstaveligt talt sig selv, dvs. han stoler på Gud og er derfor fri fra bekymringen om sig selv, fri til kærlighed, fri til at blive en træl, der frivilligt er undergivet alle. Den, der ikke tror, føler sig fri fra denne forpligtelse, men forbliver sin egen træl, fordi han ikke kan forlade sig selv i sin selvindkrogethed. I det ideale tilfælde svarer det ydre til det indre menneske. I dette tilfælde regerer det indre menneske over det ydre menneske og kan bruge det som instrument til at fuldføre kærlighedens gerninger.

Jüngels fortolkning har vidtrækkende konsekvenser. Betyder det ikke i sidste ende, at det ydre bliver indre, at kødet bliver åndeligt, eller med andre ord: at modsætningen forsvinder, så snart ynderen forvandler sig til en troende, når mennesket vender sig fra det ydre til det indre? Problemet er bare, at Luthers traktat handler om *det kristne menneskes* frihed, der er indre *og* ydre, *uden at* de to kan opløses i hinanden – i hvert fald ikke i dette jordiske liv. De to teserækker kan ikke fordeles sådan, at den troende er identisk med det indre menneske, mens synderen er identisk med det ydre menneske, heller ikke, når man siger *simul iustus et peccator*, for menneskets legemlighed kan

7. Jf. Eberhard Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift* (München: Kaiser 31991), især 70f, 76f, 83f, 97f, 101 og 103.

ikke som sådan klassificeres som synd. Jüngels fortolkning kan læses som et forsøg på at løse dette problem. Han påpeger, at det indre menneske *faktisk* er ufrit og har fortabt sin bevægelsesfrihed, fordi det eksisterer som dobbeltgænger af det ydre menneske (jf. Jüngel 1991, 81). Det er alene gennem Guds ord, at det indre menneske, som forfejder sig selv, er kaldt ud og kan befries af sin selv-fiksering (jf. Jüngel 1991, 82). Efter min mening er det forvirrende og misforståeligt, at Luther betegner det nye menneske som det indre, åndelige og det gamle menneske som det ydre, legemlige. Problemet består jo ikke bare i, at kroppen kommer til kort i sådan en antropologi. Problemet består også i, at man kommer i fare for at overse sjælens tvetydighed, der er en del af det tvetydige sammenspil af det indre og det ydre i en synder, der først ved troen opdager sin synd. Desuden er det elegant, men vildledende at sige, at det indre menneske kan forholde sig til og forlade sig på andre, mens det ydre menneske ikke kan det, fordi det forbliver alene med sig selv som *homo incurvatus in se*.<sup>8</sup>

Her vil jeg fastholde Kierkegaards indsigt i, at vi altid forholder os både til os selv og til andre. Problemet er ikke en mangel på forhold, men det, at et forhold kan degenerere til et misforhold. Implikationen af dette er en anden indsigt, nemlig at inderlighed ikke er et indre rum i sjælen, der er adskilt fra et andet rum i den ydre verden, hvor vi kan bevæge os kropsligt, men snarere en *måde at være til og at handle på*, der omfatter selvet, verden og andre mennesker.<sup>9</sup> Kierkegaard fremhæver kærlighedens inderlighed, der netop forbinder det materielle og det immaterielle, fordi både kroppen og sjælen er involveret i den.

Kierkegaard kan korrigere en 'dualisme' af det ydre, legemlige på den ene side og det indre, åndelige på den anden side, idet han ikke længere placerer ånden i en indre verden, men forstår ånden som det tredje, der knytter kroppen til sjælen og virker ved at forene og aktivere de to i en livlig, foranderlig syntese. Alligevel findes der også en reception af Paulus' modsætning af *sarx* og *pneuma* hos Kierkegaard. Virker der så to slags ånd i mennesket – Guds Helligånd og menne-

8. Jf. Jüngel <sup>3</sup>1991, 80: "Gerade der innere Mensch kann sich selbst verlassen, so daß er auf andere eingehen und sich auf sie einlassen, ja verlassen kann. [...] Der inwendige Mensch existiert in der Wende von innen nach außen. Deshalb kann er sich von sich selbst abwenden lassen. Das aber kann der *äußere* Mensch nicht, jedenfalls nicht ohne den inneren. [...] Er bleibt bei sich selbst, wohin er auch geht. Er ist der alte. Er ist es schon immer. Der innere Mensch hingegen ist im Werden und insofern der neue Mensch, der dann und nur dann alt wird, wenn er bei sich selbst bleibt; und dann wird er *notwendig* alt."
9. Jf. Arne Grøn, "Subjectivity, Interiority and Exteriority: Kierkegaard og Levinas", *Despite Oneself: Subjectivity and Its Secret in Kierkegaard and Levinas*, red. Claudia Welz & Karl Verstrynge (London: Turnshare 2008), 11-30.

skets egen ånd, og hvis ånd virker da i kærlighed? Her viser der sig en fordel ved Kierkegaards model over for Luthers. Idet Kierkegaard ikke reserverer begrebet 'ånd' til det nye menneske, der ikke kan gøre noget af sig selv, men ligesom er styret af Guds virksomme Helligånd, forhindrer Kierkegaard, at den menneskelige ånd bliver blandet sammen med den guddommelige ånd. Ånden som en antropologisk bestemmelse er ikke nødvendigvis kærlig – det er den kun, hvis den virker 'i' eller 'sammen med' Guds ånd. Hvis menneskets ånd ikke er kærlig, så er hele selvet selvisk – ikke bare dets legeme. I kærligheden er Helligånden denne "Mellembestemmelse", der bestemmer det ene og det andet menneske, som begge to er ånd, men er det hver for sig individuelt.

Det skal ikke forties, at Kierkegaards konception også har sine særlige problemer. Ækvivokationen i åndsbegrebet er forholdsvis harmløs. Det mere alvorlige problem ligger i Kierkegaards skelnen mellem "Aandens Kjerlighed" – som er enten Guds eller et kristenmenneskes næstekærlighed – og "Forkjerlighed" – som ifølge Kierkegaard er en egoistisk præference for en enkel repræsentant af det andet køn eller venskab, der udelukker andre til fordel for alle, der ligner og sammenslutter sig med en selv. Er det rigtig, at det er umuligt at elske ens kærester eller ven uden selvoptagethed? Kierkegaard synes, at kun næstekærlighed er selvfornægtende, mens der ligger selvkærlighed i det, at den elskede er kaldt "det andet Selv, det andet Jeg" (SKS 9, 60). Når han opstiller en sådan kontrast og hævder, at "kun i Kjerlighed til Næsten er det Selv, som Elsker, reent aandeligt bestemt som Aand", mens Jeg'et i erotisk elskov er "sanselig-sjælelig-aandelig-bestemmet" (SKS 9, 63), glemmer Kierkegaard sin egen indsigt i, at vi aldrig møder ren ånd, når vi møder et andet menneske.<sup>10</sup> Menneskelig individualitet er også fysisk og psykisk bestemt, og ånden er ikke en tredje del, der kan isoleres fra menneskets andre dele, men er så at sige 'katalysatoren', der igangsætter og fremskynder hele processen, hvori et menneske udvikler sig og vokser sammen med sig selv.

For at være fair imod Luther må det indrømmes, at han i andre skrifter med større succes har forsøgt at overvinde de klassiske konstitutionstrichotomier, der opdeler mennesket i *corpus/caro* – *anima* – *spiritus* eller *sensus* – *ratio* – *spiritus*.<sup>11</sup> Han kritiserer dem ikke, når der er tale om et menneskes forhold til verden, men han gør op med dem, når der er tale om et menneskes forhold til Gud, dvs. om tro eller vantro. Han gør det blandt andet af eksegetiske grunde, fordi det

10. Jf. Claudia Welz, *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy* (Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 168-172.

11. Jf. Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967), 163ff.

er det hele menneske, som ifølge Paulus enten lever åndeligt, dvs. konformt med Guds Helligånd, eller syndigt, dvs. følger sine egne modstridende forestillinger. Syndens problematik bliver derfor det næste punkt, der skal drøftes. Hvad er forholdet mellem det 'gamle' og det 'nye' menneske?

*Forholdet mellem det 'gamle' og det 'nye' menneske*

I mellemtiden er det allerede blevet klart, at det ikke holder, hvis det kun er det 'indre' mentale liv, der identificeres med det nye menneske, mens kroppen forbliver det gamle menneske. Hvis mennesket ses holistisk, dvs. som en helhed, så kan synden ikke reduceres til det 'ydre' legemlige liv, og friheden fra synden ikke til det 'indre' sjælelige liv. Synden angår alt, et menneske er og gør, og det samme gælder for befrielsen fra synden. Synderens ufrihed består i hans selvished, hans uformåen til at søge noget andet end sit eget. Synderens befrielse består i hans omvendning til det andet, en ændring af fokus for opmærksomhed og udskiftning af formål for det, han vil og gør. Kun en, der er befriet fra bekymringen om sig selv, er fri til omsorg for næsten. Ifølge Luther forbliver der en spænding mellem det gamle og det nye menneske i dette liv, men det gamle skal forgå.

Fornyelse er ikke noget vi kan give os selv, men noget, som sker med os og forandrer os, så at det hele menneske til sidst er fornyet. Det er den 'partiale', 'effektive' eller 'kvantitative' betydning af Luthers formel *simul iustus et peccator*<sup>12</sup>: synden er udgangspunktet eller *terminus a quo*, retfærdighed er målsætningen eller *terminus ad quem* i et kristenmenneskes liv. Luther ser hele livet som en overgang og progression fra det gamle til det nye, dog er det ikke bare fremskridt, men en vej, der indebærer tilbagefald til det gamle, regression fra retfærdighed til synden. Problemet er så, at man hverken kan måle synden eller retfærdigheden, og at vi ikke selv kan skabe kontinuiteten mellem det gamle og det nye, fordi vi er fanget ind i det, vi allerede er og gør, uden at vi selv kan ændre det. Det, der ændrer noget, er Guds skabende ord, der taler til os og opbygger os. Selvom vi ikke er retfærdige, men forbliver syndere i alt vi er og gør, tilregnes synden ikke. Det er den 'totale', 'imputative' eller 'kvalitative' betydning af Luthers *simul*-formel. Dobbeltigheden i dens betydning sætter spørgsmålstegn ved vores 'natur': Er ufriheden blevet til vores natur, som derfor er fuldstændig korrumpet – *natura corrupta*? Eller er der en rest tilbage, der ikke er påvirket af denne korrupcion? Hvordan for-

12. WA 40, 368, 26. Jf. Andrew J. Burgess, "Kierkegaard's Concept of Redoubling and Luther's *Simul Justus*", *Works of Love* (International Kierkegaard Commentary, bd. 16), red. Robert L. Perkins (Macon: Mercer University Press 1999), 39-55.

holder den ‘gamle’ natur, som kristenmennesker deler med alle andre mennesker, sig til den ‘nye’ skabning?

Når vi taler om menneskets natur, så taler vi om, hvordan dets væsen er – nu og senere. Men skal vi overhovedet tale så generelt om, hvordan mennesket *er*? Både Luther og Kierkegaard er mere interesseret i menneskets tilblivelse end i dets tilværelse, mere i dets vorden end i dets væsen. Hvis vi samler opmærksomheden på det, mennesket skal *blive*, så samler vi opmærksomheden på det, der *gør*, at mennesket bliver til det, det skal være – og på det, der forhindrer denne ønskede udvikling. Her kommer tvetydigheden af menneskets (u)frihed ind i billedet. Hvis ikke vi kan hjælpe os selv, når vi slutter os inde i os selv, så er vi i vor egen afmagt afhængige af det, der kommer udefra og forløser os. Luther og Kierkegaard er enige om, at det er nødvendigt at komme ud over sig selv for at blive sig selv – for at blive et selv, der er frit til kærlighed.

Luther påstår, at mennesket forløses *mere passive*, uden at kunne gøre noget for det. Det er Gud alene, der *gør* og fuldfører alt det gode. Hvis mennesket bringer til udførelse, hvad det formår af sig selv, så begår det en dødssynd<sup>13</sup>, fordi menneskets handlinger kommer i konkurrence med Guds handlen. Hvis mennesket vil tilregne sig selv fortjenesten for, hvad det har gjort, så er dets retfærdiggørelse mute-ret til selvretfærdiggørelse. Luther kan ikke acceptere menneskelig frihed i forholdet til Gud, fordi han forstår frihed som en totalbestemmelse af mennesket, ikke alene som en sjælesevne, og han nægter menneskets mulige medvirken til frelsen, fordi vi ikke når frem til troens frelsesvished, hvis der er en mulighed for, at vi selv kan bringe frelsen i fare.<sup>14</sup> Guds nåde kan derfor aldrig blive en del af den nye skabning, og hans *verbum externum* kan aldrig blive et internt ord vi kunne sige til os selv. Bo Kristian Holm har fortolket Luthers traktat således, at Luther udnytter den oldkirkelige to-natur-kristologi til at udforme en slags “to-natur-antropologi”: den kristne er et “to-natur-menneske”, der både består af sig selv og Kristus, af den gamle og den nye Adam (Holm 2006, 125f). Hvis det er korrekt, så er Gud integreret i mennesket.

Det sympatiske anliggende er at vise virkningen af Guds nærvær i mennesket, der forandrer dets eksistens. Men hvad vil det sige, at menneskets natur forbedres gennem Guds nærvær? Problemet er, at man nemt kommer til at undervurdere synden, som er der stadigvæk,

13. Jf. 13. tese i Heidelbergteser fra 1518: “Liberum arbitrium post peccatum est de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter.”

14. Jf. Bo Kristian Holm, “Den frie vilje er kun til af navn: Luther, Melancthon og Erasmus”, *Nåden og den frie vilje*, red. Bo Kristian Holm & Else Marie Pedersen (Frederiksberg: Forlaget Anis 2006), 27f, 119-152.

og til at overvurdere menneskets formåen til at forbedre sig selv – med Guds hjælp. Det sidste kræver en klart afgrænset kompetencefordeling mellem Gud og mennesket i deres *cooperatio*. Måske er det mere adækvat at gøre op med menneskets opdeling i to naturer. Vi skal blive menneskelige mennesker, ikke mere, ikke mindre. Som sådan er vi ikke splittet op i en menneskelig og en guddommelig del. Det, at Gud er nærværende, betyder ikke, at vi parteciperer i hans natur eller at vores natur bliver fornyet på den måde, at den menneskelige ånd bliver identisk med Guds ånd. Derfor er jeg uenig med den finske Lutherforskningens repræsentanter, der hævder menneskets guddommeliggørelse, dets *theosis*.<sup>15</sup> Konsekvensen af en teologisk antropologi, der forudsætter, at mennesket er guddommeliggjort, er en sammenblanding af det forensiske og det effektive aspekt af dets retfærdiggørelse.<sup>16</sup>

Det problem, Kierkegaard arver fra den lutherske tradition, er altså problemet med, hvordan sammenhængen mellem synderens ufrihed og et kristenmenneskes frihed skal forstås, og i hvilken forstand, hvis overhovedet, mennesket kan samarbejde (*cooperare*) med Gud i forbindelse med frelsen, dets befrielse til friheden. På den ene side forklarer Luther, at mennesket ikke er passivt på samme måde som en sten eller et stykke træ. Når Gud virker i det, handler dets befrielse vilje heller ikke under tvang. Ingen kan tro og elske mod sin vilje. Derfor er det problematisk, at Luther på den anden side kan bruge billedet af et trækdyr, der bevæger sig derhen, hvor kusken vil, for at beskrive menneskets forhold til Gud eller Satan (WA 18, 635). Her får man et indtryk af, at mennesket er udleveret til andre magter og må gøre, hvad de siger. Men er mennesket kun et handlende subjekt i forhold til verden?

Kierkegaard undgår dette problem, fordi han ikke fører ufriheden tilbage til menneskets underkastethed under fremmede magter, der er større end det. I *Begebet Angest* forklarer den pseudonyme forfatter Vigilius Haufniensis ufrihed som et frihedens fænomen.<sup>17</sup> Han udfolder, hvordan friheden indvikler og forfejler sig selv. Det er en 'hil-

15. Jf. Risto Saarinen, "Theosis", *Theologische Realenzyklopädie* 32 (2002), 389-393.

16. Jf. Tuomo Mannermaa, *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification*, red. Kirsi Stjerna (Minneapolis: Fortress Press 2005), og artiklerne i *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, red. Carl E. Braaten & Robert W. Jenson (Grand Rapids: Eerdmans 1998).

17. Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest* (i: SKS 4), udg. af Søren Kierkegaard Forskningscenteret (København: Gads Forlag 1997), 307-461, Caput IV (436 fodnote 1).



det' frihed.<sup>18</sup> Når han understreger, at friheden *ikke* begynder som et *liberum arbitrium*, der ligeså godt kan vælge det gode som det onde (jf. SKS 4, 414f), minder dette om Luthers skrift *De servo arbitrio*.<sup>19</sup> Vi har ikke et frit valg (*liberum arbitrium*) her, fordi viljen (*voluntas*) er bundet til det vi vil, og kun friheden til at gøre det gode fortjener at blive kaldt 'frihed'. Når man vil noget, står man ikke på afstand af det man vil, tværtimod går man op i det, er involveret deri, kaster sig ud i et engagement. Det står ikke en frit for enten at vælge det gode eller at gå imod det gode, fordi man er bundet af det, man vender sig mod og har sig selv at kæmpe med.<sup>20</sup> Alligevel hævder Kierkegaard, at der ligger en frihed i det, at vi overhovedet kan forholde os til det vi gør – på mange forskellige måder. Vi er ikke låst fast i en given situation, så længe der har været en mulighed for at kunne handle anderledes, end vi faktisk gjorde. Selvforholdets frihed er dette at kunne sætte sig på afstand, selvom man opdager sig bundet og berørt. Det er ikke det samme som indifferens. Det, man interesserer sig for, 'fanger' og 'fikserer' en – men muligheden for selvdistance og selv-transcendens, der er indbygget i selvforholdet, er frihedskonstituerende. Frihed er i det bedste tilfælde et lykkeligt samspil mellem, hvad vi gør og hvad der sker med os. Et dyr er ikke frit på samme måde.

Hvis man vil genfortolke Luthers tanke om, at vi forløses *mere passive*, i lyset af Kierkegaards overvejelser, er man konfronteret med spørgsmålet, om denne passivitet stadig findes. Er ikke alene det at kunne forholde sig til sig selv en fri handling, og betyder det ikke, at vi er konstant aktive? Det, at vi er fri- og retfærdiggjorte må selvfølgelig betyde, at vi nu skal handle som frie skabninger. Men vi finder os (passivt) sat ind i aktiviteten, uden at vi selv har placeret os dér. Friheden er givet – som en opgave. Dens givethed er vores kastethed ind i den. Vi kan ikke afvise det at være frie og kommer ikke udenom at svare i denne frihed, som vi ikke har selv givet til os. Det er det ene aspekt. Det andet aspekt er, at der også ligger en passivitet i det, at vi

18. Jf. Johannes Adamsen, "Den hildede frihed – Kierkegaard", *Nåden og den frie vilje*, red. Bo Kristian Holm & Else Marie Wiberg Pedersen (Frederiksberg: Forlaget Anis 2006), 295-314.

19. Vigilius Haufniensis' kritik af *liberum arbitrium* refererer dog ikke direkte til *De servo arbitrio*. Det bygger på en diskussion, som Gottfried W. Leibniz fører i sin *Theodicée* (jf. f.eks. notesbog 13:23 i SKS 19, 391f, fra 1842-43), jf. s. 414: "At lade Friheden begynde som et liberum arbitrium (der intetsteds har hjemme, jfr. Leibnitz), der ligesaa godt kan vælge det Gode som det Onde, er fra Grunden af at umueliggjøre enhver Forklaring." Herudover henviser Kierkegaard til H.N. Clausens forelæsninger, jf. notesbog 1, hvor der om *liberum arbitrium* citeres fra *Formula Concordiae* (i SKS 19, 70, marginen).

20. Jf. Arne Grøn, "Frihed i religionsfilosofisk perspektiv", *Frihed: idé og virkelighed*, red. Arne Grøn & H.C. Wind (København: Forlaget Anis 1989), 9-30.



ikke kan befri os, når vi bliver fanget ind af vores frihed. Vi ikke kan befri os fra frihedens misbrug, men har brug for, at vi bliver sat ind i den *rette* frihedsbrug. Her viser det sig, hvor begrænset vores frihed er. Det hjælper ikke at kalde hele menneskets natur 'korrupt', og det hjælper heller ikke at postulere en fri og en ufri natur i det. Det gælder om at forstå den tvetydighed, der ligger i friheden selv som fænomen, dvs. i vores måde at erfare frihedens 'natur' på, som kan skifte form og forvandle sig til ufrihed.

### *Forholdet mellem tro og kærlighed*

Det tredje kontroversielle punkt er forholdet mellem tro og kærlighed. Ifølge Luther er det troen alene, der befrier synderen fra dens *incurvatio in se* og tillader et liv i kærlighed, i ens-væren-for-en-anden. Vantro vil føre tilbage til ufrihed, til synd som selvindkrogethed. Troen er nøglen til næstekærlighed. Luther signalerer, at det er helt afgørende at tro: "Tror du, så har du, og tror du ikke, så har du ikke" (9), hedder det i skriftet *Om et kristenmenneskes frihed*. Hvad er det, vi har i troen og ellers ikke? Luther forklarer, at alle egenskaber ved Guds ord bliver sjælens ejendom i tro (jf. 10), og metaforen om den frydefulde udveksling, kamp og bryllup mellem den menneskelige sjæl som brud og Kristus som dens brudgom lover, at sjælen bliver fri fra alle sine synder og får Kristi retfærdighed (jf. 12). Men hvis troen bliver kaldt "den eneste guddommelige gerning" (7), der alene vil retfærdiggøre alle, som har den, bliver troen så ikke igen en opgave, som enten lykkes eller mislykkes? Bliver troens gerning så ikke paralleliseret med kærlighedens gerninger? Det ville Luther ikke sige, fordi troens gerning i bund og grund ikke er menneskets, men Guds egen gerning. Vi kan ligeså lidt tro, som vi kan elske, hvis ikke Gud selv gør i os, hvad han kræver af os. Troens og kærlighedens gerninger er egentlig *opera dei in nobis*. Som mennesker kan vi ikke selv gøre os til troende og kærlige mennesker, og kun som troende kan vi forstå os selv som syndere. Tro og kærlighed er ikke noget, vi 'har' eller 'gør', men noget vi finder os i, når vi finder os i forholdet til Gud, der forholder sig til os, før vi kan forholde os til ham.

Ved første øjekast virker det, som om Kierkegaard er helt enig med Luther. I "Slutning" i hans bog om *Kjerlighedens Gjerninger* findes tanker, der har paralleller hos Luther, fx. "Dig skeer, som Du troer, har Du Troen til Frelse, saa frelses Du" (SKS 9, 371). Kierkegaard skriver eksplicit, at udtrykket stammer fra Jesu ord til hovedsmanden i Kapernaum: "Dig skee, som Du troede" (Matt 8,13, citeret efter NT af 1819, når bortses fra den *petitesse*, at 1819 har 'Dig' og 'Du' med lille begyndelsesbogstav). Men det reflekterer muligvis også Luthers udsagn: *glaubstu, so hastu* (WA 7, 24, 13) – tror du, så har du.

Ifølge Luther får den troende noget, som man ikke kan besidde eller 'reservere' for sig selv, nemlig nåde, retfærdighed, fred og frihed, eller kort sagt: salighed. Hos Kierkegaard hedder det derimod, at 'det skal ske mennesket, *som* det tror'; dette 'som' forekommer ikke i Luther-citatet, men synes helt afgørende for Kierkegaards argumentation: "det holder saa stærkt igjen dette Næste '*som* Du troer'" (SKS 9, 372, S.K.s fremhævelse). Kierkegaard tilføjer, at man her lige så godt kan prædike strengthed som mildhed. Troen er betingelsen for salighed. Så snart det er uvist, om jeg tror, forvandler frelsesvisheden sig til uvished. Dette er en bevægelse, der svarer til Luthers betoning af anfægtelsen,<sup>21</sup> der hører med til troen (se afsnit 4-5).

Desuden kan det ikke udelukkes, at Kierkegaard var bekendt med Luthers skelnen mellem troens vished og sikkerhed, *certitudo* versus *securitas*. Han skriver, at man "i disse Tider [...] lader Daaben være Sikkerheden" og føjer til: "hvad den jo rigtignok ogsaa er, dersom Du virkeligen troer, at den er Sikkerheden 'Dig skeer som Du troer'" (SKS 9, 372). Lidt efter fortsætter han: "Det er evigt vist, at Dig skeer som Du troer, men Troens Vished, eller den Vished, at Du, netop Du, troer, maa Du i ethvert Øieblik faae ved Guds Hjælp, altsaa ikke paa nogen udvortes Maade" (SKS 9, 372).<sup>22</sup> Ydermere betoner han i overensstemmelse med Luthers princip *sola gratia*, at meningen ikke er, "at Mennesket saa dog til syvende og sidst fortjente Naaden. O, det Første Du lærer af i Alt at forholde Dig til Gud, er netop, at Du slet ingen Fortjeneste har" (SKS 9, 378).

Men ved nærmere undersøgelse opdager man også sætninger, der kan læses som en indirekte kritisk kommentar til den lutherske tradition. Kierkegaard vil vise, at vi ikke blot forholder os til andre mennesker, når vi har at gøre med dem, men at vi i alt forholder os til Gud, og at Gud gør mod os netop som vi gør mod andre. Det illustrerer han ved tilgivelse: "Din Tilgivelse til en Anden er Din egen Tilgivelse; den Tilgivelse, Du giver, den faer Du, ikke omvendt [...] Gud tilgiver Dig hverken mere eller mindre eller anderledes end *som* Du tilgiver Dine Skyldnere." (SKS 9, 373) Princippet 'lige for lige' er her ikke kun anvendt blandt mennesker, men udvidet til gudsforholdet. Dette implicerer, at Guds tilgivelse bliver ikke betinget, men eventuelt begrænset af menneskelig adfærd. Betraget fra et luthersk perspektiv er det ret betænkeligt, fordi muligheden for at erfare Guds nåde bliver afhængig af det, vi mennesker gør. Luther ville sige, at Guds tilgivelse er det allerførste, som ikke er knyttet til nogen som helst for-

21. Jf. Johann Anselm Steiger, "Versuchung. Kirchengeschichtlich", *Theologische Realenzyklopädie* 35 (2003), 52-64.

22. Sandsynligvis polemiserer Kierkegaard her indirekte mod Grundtvigs vægtlægning på dåben, jf. kommentaren til stedet i SKS.K 9, 268f.

udsætning og er fuldstændig uafhængig af menneskelig skyld eller gode gerninger eller mellemmenneskelig tilgivelse. Gud elsker syndere, selvom de *ikke* er elskværdige. Selvom Kierkegaard også vil hævde, at Guds tilgivelse kommer først, er det for ham afgørende at der alligevel bliver en sammenhæng tilbage mellem det vi gør og det vi bliver til.

Hvis ikke vi elsker hinanden, så ignorerer vi Gud, kærligheden selv, og så har vi ingen chance for at blive til en kærlig person, fordi vi får hvad vi giver og bliver til det vi gør. Ifølge Kierkegaard er troen ikke noget andet end kærlighed. Tro er kærlighed til Gud. Lige meget, om vi elsker Gud eller mennesker, elsker vi ved hjælp af kærlighedens ånd, dvs. Gud er altid med. Det er umuligt at elske uden at Gud er nærværende. Derfor er det også umuligt at tro på den usynlige Gud uden at elske dem vi ser. "Thi christeligt forstaaet er det at elske Menneskene at elske Gud, og det at elske Gud at elske Menneskene" (SKS 9, 376). Kierkegaard betragter troen og kærlighed som ens, som noget der sker samtidigt – således, at der ingen tro er uden kærlighed. Kærlighedens inderlighed er ikke andet end troens inderlighed, som i samme bevægelse vender sig indefter og udefter. Kærlighedens fordobling består netop i denne dobbeltbevægelse, der samtidig vender sig indefter og udefter, til Gud og til andre mennesker. Luther derimod præsenterer tingene sådan, at troen er forudgående og muliggør næstekærligheden.<sup>23</sup> Luther lægger al vægt på troen, fordi der ingen næstekærlighed er uden troen. Troen udtrykker sin inderlighed udvortes i kærlighedens gerninger overfor næsten.

Når Kierkegaard udtrykkeligt kritiserer "den Smaalighed, der i disse Tider benytter Guds Kjerlighed til at sælge Aflad fra enhver farefuldere og mere anstrengt Stræben" (SKS 9, 378), så lægger han mærke til den historiske forskel mellem Luthers og hans egen tid. Luther har protesteret mod aflad, fordi Guds nåde var glemt, mens Kierkegaard minder om, at vores tiltro til Guds kærlighed ikke kan være en undskyldning for at slippe for alle anstrengelser. Nåden skal ikke modtages for billigt. Det, at man har at gøre med en nådig Gud, er ikke en selvfølge. Der erfares en dialektik mellem Guds strenghed og mildhed eller, sagt med Luthers ord: mellem Guds vrede og Guds

23. Tuomo Mannerman har ganske vist argumenteret for troens og kærlighedens samtidighed. Alligevel må han indrømme, at *menneskets* tro er muliggjort af Guds kærlighed: set fra menneskets perspektiv er troen tidsligt forudgående og bør prioriteres, da både kærlighed til Gud og til næsten udspringer af troen. Jf. Tuomo Mannerman, "Freiheit als Liebe", *Freiheit als Liebe bei Martin Luther / Freedom as Love in Martin Luther: 8th International Congress for Luther Research in St. Paul, Minnesota, 1993: Seminar 1. Referate / Papers*, red. Dennis D. Biel-feldt & Klaus Schwarzwaller (Frankfurt am Main/Berlin/New York: Peter Lang 1995), 9-18, især 14.

nåde og tilsvarende mellem lov og evangelium. Således fokuserer Kierkegaard på troens vanskelighed og faren, der ligger i, at man forventer at få kærlighed fra andre i stedet for at man selv kultiverer kærlighed. Kierkegaard gør klart, at Gud ikke lader sig spotte. Gud gengiver, hvorledes vi er, og i ethvert øjeblik uendeliggør han det, der er i os. Denne drastiske beskrivelse af gudsforholdet rejser spørgsmålet, om Gud kun er et "Echo" og gengivelse af mennesket. Hvis ikke Gud kan være anderledes end vi er og end vi tror han er, hvordan kan Kierkegaard så forhindre, at Gud forstås konstruktivistisk som menneskets 'projektion'? Argumentet mod sådan en fortolkning er ikke mindst, at slutningen af *Kjerlighedens Gjerninger* viser en yderste konsekvens af tanken om den evige kærligheds fordobling.

#### 4. Tro som tillid til Guds usynlige nærvær på trods af uvished

Lad os nu komme tilbage til det spørgsmål, som jeg stillede i begyndelsen: Hvad skal der til, for at vi bliver i stand til at elske i frihed? Hvordan bliver kærlighedens bud til kærlighedens praksis? Hverken Luther eller Kierkegaard bygger på følelser, dyd og menneskelig formåen. Ingen af dem bygger på vores egen handlekraft, men på Guds kærlighed, der kommer frem i næstekærligheden. Hvordan skal vi gøre rede for den guddommelige dimension, der er involveret i mellemmenneskelig kærlighed?

For Luther og Kierkegaard er dette ikke primært et teoretisk, men et praktisk spørgsmål, nemlig spørgsmålet om, hvordan vi forholder os til Gud. Dette angår alle aspekter af menneskelig eksistens, fordi intet kan reserveres som et 'rent menneskeligt' anliggende, hvis Gud er allestedsnærværende. Luther og Kierkegaard er enige i, at den rigtige respons er troen, troen som tillid til Guds usynlige nærvær, tillid på trods af uvished.

I *Den store katekismus* (1529) behandler Luther de ti bud og beskriver under det første bud, hvad det betyder at tro på Gud: "En Gud vil sige det, hvoraf man venter sig alt godt, og som man tager sin tilflugt til i al nød. At have en Gud er altså ikke andet end af hjertet at stole på ham og tro ham, sådan som jeg ofte har sagt, at alene hjertets tillid og tro frembringer Gud og afgud. Er troen og tilliden ret, så er også din Gud ret, og omvendt, hvor tilliden er falsk og uret, dér er den rette Gud heller ikke. For de to hører sammen: tro og Gud. Det, dit hjerte hænger ved, det, du stoler på, det er egentlig din Gud."<sup>24</sup>

24. Jf. Martin Luther, *Den store katekismus*. Oversættelse, indledning og noter ved Leif Grane (København: Credo Forlag 2005), 42-50, 42, jf. WA 30/I, 125-238.

Her kan vi høre, at tilliden i sig selv er tvetydig. Den kan rette sig mod Gud eller mod en afgud, f.eks. penge, livsforsikringen, eller noget andet, der før eller senere vil skuffe os, hvis vi hænger hjertet ved det. Alligevel hører tillid med til troen, idet troen viser vejen til Gud og giver adgang til hans hjerte. I sin forelæsnings om Galaterbrevet skriver Luther ganske radikalt, at troen skaber guddommen – dog ikke i Gud selv, men i os: *fides* “*creatrix est divinitatis, non in substantia Dei, sed in nobis*” (WA 40/1, 360). Om vi tror på Gud eller ej, er han nærværende. Menneskelig tro har ikke indflydelse på Guds ‘eksistens’ – men uden troen glemmer vi alt om Gud eller tager i hvert fald ikke hensyn til hans nærvær i vores liv.

Kierkegaard fremhæver ligeledes, at troen er knyttet til Gud i os, *in nobis*, fordi Gud ikke står foran øjnene af os og ikke kan ses på gaden. Hans usynlighed i den ydre verden er grunden til, at vi ikke kan garantere, at Gud er der, og anledningen til, at den subjektive tillid til Gud medfører objektiv uvished. Med andre ord: det troende subjekt kan ikke pege på troens genstand, fordi den er ikke synlig ‘herude’, men erfares ‘heri’, i menneskets inderste.

Kierkegaard nævner det i slutningen af *Kjerlighedens Gjerninger*: “Men Alt hvad der i Dig er af Kjød og Blod og Vedhængen ved det Jordiske og Frygtagtighed maa fortvivle, at Du ikke kan faae en udvortes Vished, en Vished én Gang for alle, og paa den nemmeste Maade. See, dette er Troens Strid, som Du hver Dag kan faae Anledning til at forsøges i” (SKS 9, 196). Troen bliver prøvet, hvad enten det fremprovokerer en endnu mere inderlig tro eller troen opgives. Igen er det en luthersk forestilling, at vi kæmper en daglig kamp med os selv, mens troen er i vækst og i anfægtelse.

I det *Afsluttende videnskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler* (1846)<sup>25</sup> henviser Kierkegaards pseudonym Johannes Climacus til troens risiko. Han accentuerer især troens modalitet, eftersom dens genstand ikke kan gribes. Troen har ingen objektivitet, men er subjektivitetens sag: “*Objektivt accentueres: hvad der siges; subjektivt: hvorledes det siges. [...] den objektive Uvished, fastholdt i den meest lidenskabelige Inderligheds Tilegnelse, er Sandheden, den højeste Sandhed der er for en Existerende. [...] Men den givne Bestemmelse af Sandhed er en Omskrivning af Tro. Uden Risico ingen Tro. Tro er netop Modsigelsen mellem Inderlighedens uendelige Lidenskab og den objektive Uvished. Kan jeg objektivt gribe Gud, saa troer jeg ikke, men netop fordi jeg ikke kan det, derfor maa jeg troe [...]*” (SKS 7, 185-187).

25. Jf. Søren Kierkegaard, *Afsluttende videnskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler* (SKS 7), udg. af Søren Kierkegaard Forskningscenteret (København: Gads Forlag 2002).

Troens sandhed er altså subjektiv. Den klassiske definition af sandhed som *adaequatio intellectus et rei* kan ikke appliceres på troen, fordi vi ikke kan overskue, om der faktisk findes en overensstemmelse mellem tænken og væren. Hvis vi bare tænker, at den findes, så er sandheden abstrakt bestemt som et færdigt tankeprodukt. I virkeligheden er den dog ikke færdig, fordi vi ikke er færdige. For os drejer det sig om at leve i sandheden uden at fastlægge sandhedens objekt. Problemet er så, at vi forefinder os i usandheden. Vores gudsforhold er ikke i orden. Det er stadig i sin vorden. Hvis vi anerkender det, anerkender vi, at vi er syndere, og at vores frihed er en fristet frihed.

### 5. Frihedens fristelse, kærlighedens prøvelse og anfægtelsens nødvendighed

For mig var det spændende at opdage, at både Luther og Kierkegaard ser en sammenhæng mellem frihedens fristelse, kærlighedens prøvelse og anfægtelsens nødvendighed. Denne sammenhæng vil jeg ganske kort skitsere, før jeg kommer til konklusionen.

Hvori består frihedens fristelse? Det bliver tydeligt *ex negativo*, hvis vi tænker på, hvilken form frihed egentlig skal have. Luther beskriver den kristne frihed som samvittighedens frihed. Samvittighedens frihed er *frihed fra* gode gerninger – ikke i den forstand, at man ikke skal gøre dem, men i den forstand, at man ikke skal stole på dem.<sup>26</sup> Så snart vi stoler på vores egne værker, dyrker vi selvtilid i stedet for tillid til Gud. Denne forskel er vigtig, fordi vi ikke selv kan befri os fra konsekvenserne af det vi gør, når det går galt. Gud kan heller ikke gøre det, der er sket, til noget der ikke er sket. Vi kan ikke aflaste os ved at lade sorteper gå videre. Vi er ansvarlige for det vi har gjort, og skylden kan ikke bare gives til en anden. Men Gud giver mulighed for fornyelse, fordi han ikke blot betragter os som syndere, som 'gamle' mennesker. Han er den eneste, der kan forvandle os til nye skabninger. Troen medfører en god samvittighed, fordi evangeliet er det afgørende ord, der retfærdiggør en person på trods af hans gode eller onde gerninger og på trods af hans selv-fordømmelse.

Samvittigheden er i sig selv en tvetydig dømmekraft. Man kan ikke forlade sig på, at dens dom er rigtig. Den ikke bare bedømmer, hvad vi gør, men også, hvem vi er. Luther mener ikke, at samvittigheden skal få højeste autoritet. Når samvittigheden bliver selvretfærdig, op-

26. WA 8, 606, 30f: "Est itaque libertas Christiana seu Euangelica libertas conscientiae, qua solvitur conscientia ab operibus, non ut nulla fiant, sed ut in nulla confidat."

kaster den sig selv til en gud, eller rettere sagt, en afgud. Når samvittigheden fordømmer os, skal vi huske, at Gud er større end vores eget hjerte. I *Den store katekismus* advarer Luther mod det farlige, der ligger i samvittighedens fejltagelse: "Derudover findes der også en falsk gudstjeneste, som er det højeste afguderier, vi hidtil har bedrevet, ja, det styrer stadig verden; på det bygger alle ordener. Det vedrører alene samvittigheden, idet det søger hjælp, trøst og salighed i egne gerninger, fordrister sig til at ville tiltvinge sig plads i himlen af Gud, opregner mængde og størrelsesorden af fromme stiftelser, faster, messer osv. Man forlader sig på alt dette og pukker på det over for Gud, som om man ikke vil tage imod noget fra hans side, men selv erhverve alt og fortjene det ved overskydende gerninger, så det må se ud, som om Gud skulle stå til vor tjeneste og være vor skyldner, medens vi er hans lensherrer. Hvad er det andet end at gøre Gud til en afgud og regne sig selv for og opkaste sig til gud?" (Luther 2005, 45f) Synden optræder her som *superbia*. Synderen vil selv gerne være som Gud, nemlig perfekt, men vil ikke tage imod det gode Gud giver *gratis*. Det er farligt, fordi synderen så mener, at han ikke har brug for Guds kærlighed. Synderen tror på sig selv i stedet for på Gud.

Omvendt hører det til troen, at den anfægtes. Hvorfor er det nødvendigt?<sup>27</sup> Kun den troendes tro kan anfægtes. Ifølge Luther er anfægtelsen nødvendig, fordi man ellers ikke vil søge trøst i Guds ord, men vil fortsætte med at leve i en falsk følelse af sikkerhed. Han sammenligner den barmhjertige Gud, der virker som den vrede Gud, med solen, der nogle gange skjuler sig bag skyerne, men alligevel forbliver solen (jf. WA 31/I, 553f). Gud virker også der, hvor det ser ud, som om det var djævelen. Gud anfægter for at vi skal bestå; djævelen anfægter for at vi skal falde og fortvivle.<sup>28</sup> Problemet er, at vi ikke kan skelne mellem de to, når vi er midt i anfægtelsens erfaring. Men til sidst vil Gud vise sig som den, der også havde styr på Satan.

I mellemtiden er det dog svært at genkende den sande Gud, når han skjuler sig. Modsiges Gud sig selv? Er han ikke længere kærlighed? 1 Mos 22 fortæller historien om Abrahams konfrontation med Guds selv-modsigelse.<sup>29</sup> På den ene side havde Gud lovet, at Abra-

27. Jf. Johann Anselm Steiger, "Ad Deum contra Deum. Zur Exegese von Genesis 22 bei Luther und im Luthertum der Barockzeit", *Opfere deinen Sohn! Das ‚Isaak-Opfer‘ in Judentum, Christentum und Islam*, red. Bernd Janowski m.fl. (Tübingen: Narr Francke Attempto 2007), 135-154.

28. Jf. WA 37, 310, 5f: "Sic deus tentat te, ut fortiter perstes, econtra diabolus, das du umbfallest."

29. Jf. WA 43, 201, 30-32: "Deus enim manifeste hic sibi ipsi contradicit: quomodo enim conveniunt haec: 'in Isaac vocabitur tibi semen', et: 'tolle filium tuum, et macta eum'."



hams efterkommere skulle blive så mange som stjernerne på himlen, på den anden side opfordrer han ham nu til at ofre sin eneste søn. Det er ikke bare Abrahams tillid, der underkastes en prøvelse, men også sandheden af Guds tilsagn. Det, der står på spil, er spørgsmålet, om Gud er pålidelig eller ej. Hvad skal man gøre i sådan en situation? Luther svarer: man skal flygte “ad deum contra deum” (WA 5, 204, 26f), til den åbenbare Gud væk fra den skjulte Gud. Man skal fastholde hans løfte, selvom Gud ikke gør det. Det gælder om at overvinde Gud ved hjælp af hans eget ord, hans forjættelse, hans *promissio*.<sup>30</sup> Gud selv må vise, om han holder ord. Det, der ser ud som fristelsen af Abrahams tro, er egentlig prøvelsen af Guds kærlighed.

Abrahams historie står som bekendt også centralt i Kierkegaards forfatterskab. Hans pseudonym Johannes de silentio introducerer historien i *Frygt og Bæven* (1843) på følgende måde: “I vor Tid bliver Enhver ikke staaende ved Troen, men gaaer videre. [...] I hine gamle Dage var det anderledes, da var Troen en Opgave for hele Livet, fordi man antog, at den troende Færdighed ikke erhveres hverken i Dage eller Uger. Naar da den prøvede Olding nærmede sig sit Endeligt, havde stridt den gode Strid og bevaret Troen, da var hans Hjerte ungt nok til ikke at have glemt hiin Angst og Bævelse, der tugtede Ynglingen, som Manden vel beherskede, men som intet Menneske ganske voxer fra – uden forsaavidt det skulde lykkes ved saa tidlig som mulig at gaae videre.”<sup>31</sup> Den troende må kæmpe hårdere end alle andre. Han kæmper ikke kun med almenmenneskelige sorger og bekymring, med hårde livsvilkår, med sygdom, tab og smerte. Han kæmper med Gud selv. Johannes de silentio siger, at han ikke kan forstå Abraham. Abrahams tro kan kun forstås som forståelsens grænse.<sup>32</sup> Man kan kun lære denne tro at kende, hvis man fordyber sig i troens paradoks (jf. SKS 4, 207). Troen er et ydmygt mod, der tror i kraft af det absurde, at for Gud er alting muligt, selvom menneskelig fornuft ikke ser nogen muligheder mere (jf. SKS 4, 141, 143).

Kapitel V i *Begrebet Angest* beskriver troen på en lignende måde. Her er troen defineret som “den indre Vished, der tager Uendeligheden forud” (SKS 4, 456). Denne indre vished er ikke givet en gang for alle. Den skal gå igennem angsten. Den skal få mod til angsten. Angsten skal ængste det endelige og smålige ud af den troende, som

30. Jf. WA 24, 386, 17-24: “Also müssen wir yhn überwinden mit seinem eygenem wort, das ist fast der höhiste kampff und streit, wilchen die heiligen veter wol geübt haben.”

31. Søren Kierkegaard, *Frygt og Bæven* (SKS 4), udg. af Søren Kierkegaard Forskningscenteret (København: Gads Forlag 1997), 102f.

32. Jf. Iben Damgaard, *At lege fremmed med det kendte. Kierkegaards gendigtninger af bibelske figurer* (København: Forlaget Anis 2008), 57-88.



ved angsten skal dannes til den rette tro (jf. SKS 4, 458), der gør, at den troende kan "hvile i Forsynet" (SKS 4, 459) og "i Forsoningen" (SKS 4, 461). Kierkegaard følger igen Luther, når han refererer til den ængstede samvittighed (jf. *Pap.* VII 1 A 192, fra 1846), der er blevet bange – bange for sig selv, for frihedens afgrund, og bange for den skjulte Gud.

Hvorfor skjuler Gud sin kærlighed? I den allerførste tale i *Kjerlighedens Gjerninger* ("Kjerlighedens skjulte Liv og dets Kjendelighed paa Frugterne") bemærker Kierkegaard problemet, at det ydre skin er inkommensurabelt med kærlighedens inderlighed. Man kan ikke se kærlighed med sanserne – man må tro på den, fordi den ikke har et entydigt kendetegn. Intet tegn kan bevise dens tilstedeværelse eller at den ikke er der (jf. SKS 9, 13, 22). Dette gælder også for Guds kærlighed. Med hensyn til kærligheden mellem mennesker afslutter Kierkegaard kapitlet ved at slå fast: "Det sidste, det saligste, det ubetinget overbevisende Kjende paa Kjerlighed bliver derfor: Kjerligheden selv, som bliver kjendt og gjenkjendt af Kjerligheden i en Anden. Det Lige kjendes kun af det Lige; kun Den, der bliver i Kjerlighed, kan kjende Kjerligheden, ligesom hans Kjerlighed er til at kjende." (SKS 9, 24) Det vil sige: Kun én, der elsker, kan se kærligheden i en anden. Kun én, der elsker Gud (dvs. den troende), kan genkende hans kærlighed, selvom den skjuler sig i noget andet – eller sågar *sub contrario*, i det modsætte.

Hvad er meningen med det? Mener Kierkegaard, at kærlighed er skjult, fordi der skal komme én, der er kærlig nok til at opdage, hvad der ligger under masken? Skal skjultheden af den enes kærlighed fremprovokere kærligheden i en anden? Kan det lykkes? Der er passager, der tyder på, at Kierkegaard mener netop det. De passager findes i talen med titlen "Kjerlighed er Samvittighedens Sag" (Tale I.III.B). Kristendommen vil "prøve Troen i den Enkelte, prøve, om den Enkelte vil bevare og nøies med Troens Hemmelighed. Det Verdslige trænger altid paa Afgjørelse i det Udvortes, mistroisk troer det ellers ikke paa, at Afgjørelsen er til. Men denne Anledning til Mistroiskhed er netop Anfægtelsen, hvori Troen skal prøves. Verdsligt forstaaet vilde det ogsaa være langt sikkrere for at faae det afgjort og for at være ganske sikker paa, at der er en Gud til, at have et Billede af ham stillet op – saa kunde man da see, at han var til? eller at en Afgud var til? som dog heller ikke er til. [...] Verdslig Misforstaaelse trænger paa, for at faae det udtrykt i det Udvortes, at Kjerlighed christeligt er Aands Kjerlighed – ak, men dette kan ikke udvortes udtrykkes i nogen Udvorteshed, thi det er netop Indvorteshed." (SKS 9, 147) Denne passage forklarer, at troens anfægtelse ikke kun er troens, men først og fremmest kærlighedens prøvelse. Kierkegaards fremstilling af

uvisheden på grund af Guds usynlighed og alternativet mellem Gud og afgud, der begge to kan blive det vi stoler på, ligner Luthers forklaring af det første bud. Kærlighed som ånd kan være til stede alle steder, men hvis den var synlig, så førte den til idolatri. Troens tillid retter sig mod det usynlige, usikre, ubeviselige.

I tale II.II "Kjerlighed troer Alt – og bliver dog aldrig bedragen" udvider Kierkegaard synsfeltet og siger, at "Tilværelsen" (NB: ikke kun kristendommen) skal prøve, "om der er Kjerlighed i Dig", og derfor "sætter den Dig ved Forstandens Hjælp det Sande og Bedraget i de hinanden modsatte Muligheders Ligevægt, at det, idet "Du" nu dømmes [...], maa blive aabenbart, hvad der boer i Dig" (SKS 9, 229) – nemlig enten mistroiskhed eller kærlighed. Den kærlige vælger at tro på det gode, fordi det er muligt, at en andens slethed kun var tilsyneladende, mens den mistroiske mener, man ikke skal tro, fordi det var muligt, at sågar det bedste menneske var en bedrager (jf. SKS 9, 230). Og – sådan kunne man digte videre – det var dog også muligt, at den sande Gud var Dracula. Mistroens fantasi har ingen grænser.

## Konklusion

Hvad er så resultatet af disse overvejelser? Kierkegaard forsøger at forny og reformere den paulinsk-lutherske tradition med hensyn til menneskesynet og gudsforholdet, idet han genfortolker (1) forholdet mellem det 'indre' og 'ydre', (2) det 'gamle' og 'nye' menneske og (3) forholdet mellem tro og kærlighed.

Ad 1) Det lykkes Kierkegaard at fastholde Paulus' modsætning af *sarx* og *pneuma* uden at forbeholde begrebet 'ånd' til det 'indre' menneske. Snarere ser han ånden som det, der forbinder menneskets krop og sjæl til en uadskillig helhed, der enten lader sig bestemme af Guds ånd eller af egenmægtighed. Kierkegaards syn af selvet som selvforhold tillader, at kærlighedens 'inderlighed' forstås som en bestemt måde at være til og at handle på, der modstår synderens selvindkrogethed, dvs. tendensen til selvished, der viser sig *i* dens forhold til andre mennesker, til omverdenen og til Gud. Dermed korrigeres en mulig misforståelse af Luthers tese om et kristenmenneskes dobbelte, 'indre' og 'ydre' natur. Det 'indre' menneske kan hverken reduceres til det mentale, sjælelige liv, eller identificeres med det nye menneske på sådan en måde, at kroppen bliver efterladt som det 'gamle' legemlige menneske.

Ad 2) Hvad angår forholdet mellem det 'gamle' og det 'nye' menneske, så vægrer Kierkegaard sig at overtage Luthers idé om, at men-

nesket er udleveret til enten Guds eller djævelens magt. Ifølge Kierkegaard er mennesket et handlende subjekt ikke bare forhold til jordiske anliggende, men også i forhold til Gud. Dets frihed ligger i det, at kunne forholde sig til det, der sker og det, det gør. Samtidig holder Kierkegaard fast i den overbevisning, at menneskets frelse ikke skyldes dets egen indsats. Selvom det gamle menneskes ufrihed er fortolket som et frihedens fænomen, er det nye menneskes frihed ikke dets egen fortjeneste, men snarere en gave, der modtages *mere passive*.

Ad 3) Mens Kierkegaard er enig med Luther i hans prioritering af Guds kærlighed, der fremelsker menneskets kærlighed, følger han ikke Luther i hans prioritering af troen over for næstekærlighed. Kierkegaard anvender princippet 'lige for lige' også når der er tale om tilgivelse. Hvad vi gør i forhold til andre mennesker virker tilbage på os selv, fordi troen som kærlighed til Gud ikke er en anden form for kærlighed end mellemmenneskelig kærlighed. Hvis vi ikke elsker næsten, elsker vi heller ikke Gud, og hvis vi ikke elsker Gud, kan vi heller ikke elske naboen. Ifølge Kierkegaard giver Gud igen, i forhold til hvad vi gør og hvordan vi er,<sup>33</sup> mens han ifølge Luther kommer al vores gøren og væren i forkøbet og kan skænke tilgivelse også til synderen, der endnu ikke har tilgivet sin bror. Kierkegaards understregning af troens vanskelighed afspejler den historiske forskel mellem hans og Luthers tid.

Alligevel er Luther og Kierkegaard enige på følgende punkter: Frihed til kærlighed forudsætter frihed fra bekymringen om sig selv. Denne frihed findes i troen, i tiltro til Gud som vor tilflugt i al nød. Frihedens største fristelse er at opgive troen, at opgive kærligheden og at opgive håbet. Fristelsen kommer ikke altid 'udefra'. Vi kan forholde os på forskellige måder til det, vi møder 'derude' og til det vi går igennem. Den største fristelse kommer 'indefra' – nemlig fristelsen til ikke at have mod til at modtage livet. Troen er denne fristelses modstander. Troen er derfor aldrig uden kamp. Den troende ser sig selv som en retfærdiggjort synder, og syndestens største fjende er jo – ja, ham selv. Den troende må regne med anfægtelse. Den er nødvendig for at få frem, hvad der ligger i mennesket, og for at åbenbare, at Guds kærlighed bliver til alligevel. Den, kærligheden altså, forbliver usynlig, men som sådan kan den være til stede overalt – også på steder, hvor vi ikke forventer det.<sup>34</sup>

33. Gud gengiver menneskets væren. Jf. SKS 9, 377: "Thi Gud er egentligen selv dette rene Lige for Lige, den rene Gjengivelse af hvorledes Du selv er."

34. En særlig tak til Anna Vind, både for sproglige rettelser og indholdsmæssige diskussioner, og til de to anonyme forfattere af peer reviews, hvis kommentarer har hjulpet til at forbedre artiklen på centrale punkter.

## Religionsfilosofi efter metafysik?

*Professor dr.theol. Arne Grøn*

*Abstract:* In his book *Transformationen Gottes* Vagn Andersen pursues a double strategy. First, he interprets Jürgen Habermas' post-metaphysical theory of communicative action as a last, secularized transformation of the idea of the absolute. More specifically, he argues that Habermas' theory combines two ways of reformulating this idea, a Hegelian and a Kierkegaardian one. This leaves us with a tension between a notion of history as a whole and a notion of human finitude. Second, Vagn Andersen addresses the question: given our modern condition as reflected in Habermas' theory, how is philosophy of religion possible? His answer draws upon a Kierkegaardian notion of the paradox leaving us with an unresolved tension between autonomy and heteronomy. This article discusses the approach and key issues in Vagn Andersen's book, such as the question of metaphysics, the concepts of transcendence and immanence, the relation between normativity, temporality, and dialogue, and the question of rationality and religion.

*Key words:* Philosophy of religion – metaphysics – post-metaphysics – transcendence and immanence – normativity – temporality – subjectivity – communication – paradox – Jürgen Habermas – Vagn Andersen – Søren Kierkegaard – G.W.F. Hegel

I forordet til sin disputats<sup>1</sup> bemærker Vagn Andersen, at bogen ikke er skrevet blot for at meritere sig, men som forsøg på at orientere sig religionsfilosofisk i en modernitet, der anerkendes uden forbehold. I artiklen her vil jeg udtrykke min anerkendelse af dette projekt og måden, det er ført ud i bogen og livet på. Det vil jeg gøre ved at diskutere spørgsmål, som angår bogens anliggende. Der er en progression i spørgsmålene, som efterhånden skulle blive klar. Men først et kort rids af bogen.

1. Vagn Andersen, *Transformationen Gottes. Abwandlungen des Begriffs des Unbedingten in der Moderne* (Århus: Aarhus University Press 2008). Afhandlingen blev forsvaret for den teologiske doktorgrad 14. november 2008 på Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet. – Alle sidehenvisninger er til Vagn Andersens bog.

## På eftermetafysiske betingelser

Med afhandlingen vil Vagn Andersen give sit svar på spørgsmålet om, hvorledes religionsfilosofi er mulig på moderne betingelser. Han sætter scenen op med følgende to greb. For det første præciseres spørgsmålet: Hvorledes er religionsfilosofi mulig på *eftermetafysiske* betingelser? For det andet gives svaret i en fortolkning og diskussion af Jürgen Habermas' teori om den kommunikative fornuft. Begrundelsen for det første skridt lyder: I den vestlige tænknings historie er religionen især to gange kommet under pres fra filosofien. Første gang var, da den i et mere positivt møde med filosofien transformerede sig til metafysik, hvorved der fulgte en næsten totusindårig epoke præget af metafysisk tænkning. Anden gang er situationen nu, hvor filosofien selv siger sig fri af metafysikken. Dette giver "die heutige religionsphilosophische Herausforderung" (14), som bogen tager op. Begrundelsen for det andet greb er, at Habermas' version af en eftermetafysisk tænkning ikke er reduktiv, men kendetegnet ved "et udblik til helheden og en normativ universalisme" (297).

Afhandlingen er opdelt i fire kapitler. Efter et kort indledningskapitel præsenteres i *kapitel 2* "Nachmetaphysisches Denken" grundtrækkene i Habermas' modernitetsteori. Denne tager form af en teori om dialogisk rationalitet. Fornuften ligger ikke i det enkelte subjekt, men i det dialogiske spil mellem kommunikerende subjekter. Det afgørende træk ved modernitet er uddifferentieringen af fornuften i tre gyldighedsdimensioner: kognitiv sandhed, normativ rigtighed og subjektiv vederhæftighed. Det ligeværdige sammenspil mellem de tre dimensioner udgør fornuftens enhed. Problemet er at gøre rede for den ubetingethed, som er immanent i sproget. Habermas' tidlige konsensusteori for sandhed mellem to forestillinger om, hvori denne ubetingethed ligger: først at kun en realt gennemført universel dialog kan indløse et sidste begreb om sandhed, og dernæst at enhver kommunikativ ytring er konsensuelt orienteret, hvormed forestillingen om en universel konsensus afsvækkes til at udgøre en regulativ idé. Der aftegner sig dermed en indre spænding i Habermas' kommunikationsteori. De krav på gyldighed, som vi kommunikerer med, er præget af et "Janusansigt": De gøres gældende her og nu, men er samtidig kendetegnet ved en transcendens af tid og rum. De er kontekstuelt bestemte, men peger samtidig i deres krav på gyldighed ud over deres kontekst.

*Kapitel 3* forfølger denne dialektiske spænding under overskriften "Metaphysik des Schwebens". Der er ikke kun tale om en ubetingethed i form af en anticipation af totalitet, som griber ud over de enkelte øjeblikke, men også om en ubetingethed i form af en "egenfor-

bindtlighed” i det enkelte historiske dialogøjeblik. Vagn Andersen vil i kapitlet vise, at disse to begreber om ubetingethed forlænger to versioner af en “dennesidiggørelse” af det absolutte, “hvormed det 19. århundrede reagerede på den metafysiske gudstankes opløsning i Kants transcendentale dialektik, nemlig henholdsvis Hegels historie-metafysik og Kierkegaards “metafysiske” opladning af det endelige eksistensøjeblik” (295f). Hermed bliver Hegel og Kierkegaard så at sige de centrale bifigurer i afhandlingen. I den på én gang historiske og systematiske redegørelse for de to versioner af en dennesidiggørelse af det absolutte spiller desuden Heidegger og Gadamer vigtige roller. Mens den tidlige Heidegger forlænger linien fra Kierkegaard, løber de to linier – den hegelske og den kierkegaardske – sammen hos Gadamer: Med Hegel bedriver Gadamer en dennesidiggørelse af transcendens i form af en radikal historisk tænkning, og med Kierkegaard betoner han – via Heidegger – den definitive karakter af øjeblikket, som lader en “Rest von Transzendenz” skinne igennem (127f).

Vagn Andersens videre tese er nu, at de to tankelinier også samler sig hos Habermas. I første omgang søger han at vise, at Gadamer og Habermas hver især indfanger to måder, som et metafysisk begreb om det ubetingede forvandles på: i en transcendens udefra i form af en begivenhed, der overvælder os (Gadamer), og i en transcendens indefra i form af en bevægelse, vi selv sætter i værk (Habermas). Denne dobbeltbevægelse forstås som en “Metaphysik des Schwebens”. De to bevægelser bringer hver på sin måde et moment af ubetingethed ved sproglig kommunikation til udtryk. Selv om de står i spænding til hinanden, udgør de kun tilsammen sprogets forbindende og forpligtende karakter.

I anden omgang søger Vagn Andersen derfor at vise, at spændingen mellem de to retninger, som en transformeret metafysik kan tage, findes hos Habermas selv: på den ene side at understrege anticipationen af helhed, på den anden side at betone endeligheden af det at eksistere historisk. Vagn Andersens fortolkning af Habermas skiller sig især ud ved at fremhæve, at også den anden traditionslinie fra Kierkegaard over Heidegger til Gadamer indgår i Habermas’ tænkning. Tese er her, at Habermas’ begreb om diskursiv kommunikation betoner dennes endelige karakter. Det ubetingedes metafysiske vægt lægges over i den tidslige eksistens’ dennesidighed. Det vises især ud fra Habermas’ *Wahrheit und Rechtfertigung* fra 1999. Sandhed forstås her som det moment af *vished*, hvormed vi forlader os på “sandheden” af de overbevisninger, som styrer vores daglige håndtering af den os omgivende ydre verden (314). Til vores tidslige eksistens hører grundlæggende muligheden af at tage fejl. Vi er således situerede,

at vi bevæger os mellem handlingsvished, problematisering og diskursiv retfærdiggørelse. Når en vished, som vi har levet med, bryder sammen, søger vi en ny tydning, som gør det muligt at leve videre i en fornyet dagligdags vished. Det er umuligt for os at *eksistere* som fallibilister. De to traditioner for at forstå det absolutte dennesidigt – en hegelsk og en kierkegaardsk – mødes hos Habermas i en gensidig begrænsning. Dermed bliver hans måde at forbinde de to tankelinier på mere spændingsfyldt og giver mere plads for subjektets autonomi end Gadammers.

Det er nu opgaven i *kapitel 4* at drage de religionsfilosofiske konsekvenser af den eftermetafysiske tænkning, som især kapitel 3 har udfoldet. Dermed bliver Vagn Andersens dobbelte strategi tydelig. For det første søger han at vise, hvorledes det begreb om ubetingethed, som ligger i Habermas' kommunikative rationalitetsteori, kan ses som en sidste transformation af den metafysiske gudstanke. Det ligger i anti-naturalistiske "Residuen" i teorien for kommunikativ handling (273). For det andet vil han selv besvare spørgsmålet om, i hvilken form teologi endnu måtte være mulig på baggrund af denne dens egen radikale sekularisering.

Kapitlet tager de to tankelinier fra Hegel og Kierkegaard op til fornyet overvejelse. Arven fra Hegel melder sig især på to punkter, som begge revideres hos Habermas. For det første søger han at forstå sin eftermetafysiske tænkning historisk som en foreløbig sidste station i en række af kontingente, men for os irreversible læreprocesser. Revisionen i forhold til Hegel består i, at den foreløbige karakter betones i et spørgsmål om eksistentiel "selvforvisselse" (317). For det andet er der også hos Habermas tale om en oversættelse i form af en sekularisering af en religiøs-metafysisk tradition. Revisionen består her i, at Habermas anerkender, at religionen kan rumme semantiske ressourcer, som er uopgivelige for at forstå og fastholde humaniteten, og som det endnu ikke er lykkedes at oversætte – og som måske heller ikke kan oversættes – til et filosofisk argumentativt sprog. Men det står åbent, hvorledes en religionsfilosofi så skal se ud.

Vagn Andersen forlænger her selv linien fra Kierkegaard. Det drejer sig nu ikke længere om en fortolkning af Habermas, men om Vagn Andersens eget bud på, i hvilken form religionsfilosofi er mulig i dag. Han begynder dog igen med Habermas, nemlig med bestemmelsen af den æstetisk-ekspresive subjektivitets sfære, der identificeres med spørgsmålet om subjektiv autenticitet.

Det fører Vagn Andersen frem til en mere eksegetisk tese om, at Kierkegaards "egentligste indsats består i, at han har bedrevet teologi i et *æstetisk* medium" (320). Gennem en bevidst selektiv, hermeneutisk rekonstruktion af Kierkegaard og med påberåbelse af K. Olesen

Larsens prædikenpraksis søger Vagn Andersen at godtgøre sin videre systematiske tese, at den kristne arv kun kan leve videre i form af en æstetisk-ekspressiv sprogpraksis, som forstår sig som en stadig gentagen forkyndelse af den menneskelige eksistens' paradokse karakter (273). Hertil føjer sig afhandlingens "grundtese": "at kun en teologi, der formulerer sig på baggrund af sin egen radikale sekulariserings-historie, i dag kan hævde sin egen forbindtlighed" (295). Hermed forbinder Vagn Andersen selv de to – tilsyneladende modstridende – tankelinier fra Kierkegaard og Hegel: paradoks sprogpraksis og historisk bevidsthed. Kun en teologi, der forstår forkyndelse som paradoks sprogpraksis, er ifølge Vagn Andersen "kompatibel" med Habermas' teori om kommunikation som eftermetafysisk tænkning.

### Metafysik?

Dette resumé yder ikke Vagn Andersens på én gang komplekse og pointerede afhandling retfærdighed, men skulle alligevel være tilstrækkeligt til at vise, at det er en afhandling, der virkelig fortjener en indgående diskussion. I det følgende går jeg uden omsvøb ind i en diskussion af nogle af de mange centrale spørgsmål, som bogen rejser. Jeg begynder med spørgsmålet om metafysik.

At tale om, at vi nu lever i en efter-metafysisk tidsalder, synes at kræve en klar opdeling mellem metafysik og ikke-metafysik. Men dermed er det let at overse, at der samtidig falder en særlig vægt tilbage på metafysikken. Den skal nemlig være stærk nok til at bære det afsæt, vi tager for at forstå de betingelser, vi nu lever under: at de er kendetegnet ved at være "efter metafysikken". "Efter-metafysik" hænger på metafysik. Hvorledes reflekterer en eftermetafysisk tænkning dette forhold til metafysikken?

At metafysikken binder i opgøret med den, er et motiv, vi kan finde hos Nietzsche, for den sags skyld også hos Kierkegaard og Hegel (måske også hos Luther). Nietzsche spørger, om Gud ikke er skrevet ind, ikke så meget i hjernen, som i grammatikken. Metafysik er som en skæbne, vi ikke kommer fri af. Til forskel herfra spørger Vagn Andersen efter *rationaliteten* i denne binding tilbage til metafysikken. Hvis vi skal forsøge at forstå, hvad det vil sige at tænke eftermetafysisk, kan der ikke være tale om, at metafysikken simpelt hen afskaffes, men at den forvandles. Det forsøger Vagn Andersen at indfange med udtrykket "Metaphysik des Schwebens". Vi er selv stillet i et svævende forhold til metafysikken: mellem at tage afsked med den og at opretholde forbindelsen til den. Men vil det sidste sige, at vi selv tænker metafysisk? I hvilken forstand er der tale om en "*Metaphysik* des



Schwebens”? Det svar, som synes at aftegne sig med afhandlingen, er, at det er en metafysik, der bevæger sig mellem det absoluttes fravær og dets nærvær (255).

Men går Vagn Andersen langt nok? Når vi virkelig tilbage til metafysikken *som spørgsmål*? Før jeg går ind i en nærmere diskussion, vil jeg komme med et modspil i to trin. *Det første* går netop på, hvorledes vi er stillet med metafysikken. Hvis selve det at tage afsked med metafysikken bringer metafysiske spørgsmål med sig, bliver det vanskeligere at tale afgjort om eftermetafysiske betingelser. Udtrykket “Metaphysik des Schwebens” kunne tages sådan, at vi skal være mindre sikre på, hvad metafysik og efter-metafysik betyder. Men det synes ikke at være, hvad Vagn Andersen har i sigte. I stedet spørger han dels efter den metafysiske rest i eftermetafysikken, dels vil han drage konsekvenserne af det at tænke på eftermetafysiske betingelser. Dermed afgiver metafysik og efter-metafysik epokale bestemmelser. Vi er i en afgjort forstand *efter* metafysikken.

Men hvad vil det sige at tænke på eftermetafysiske betingelser? Ikke mindst i de seneste årtier har der ofte været en overraskende sikkerhed i måden at operere med globale størrelser som metafysik og efter-metafysik på. At pege på det svævende eller uafgjorte i forholdet mellem dem kunne modsat genåbne spørgsmålet om metafysik. Vi skal ikke tro, vi véd, hvad metafysik og efter-metafysik er, selv om det er, hvad vi gør – altså tror, vi ved, hvad de betyder.

I forlængelse heraf fører *det andet trin* direkte tilbage til metafysikken som spørgsmål. Det forhold, at metafysikken binder i opgøret med den, viser træk ved *metafysikken selv* – mere end ved opgøret. Hvis metafysik defineres ved det at hævde det absolutte, bærer den noget paradoksalt i sig. For hvorledes viser det absolutte sig? Det absolutte må vise sig i det forhold, at alle forsøg på at sætte noget som absolut lider skibbrud. Hvis vi kunne sætte noget som absolut, ville det ikke være det – ved selve denne akt. Men i så fald er det allerede metafysikken selv, der rummer en spænding, hvis ikke ligefrem en apori. Det forekommer mig at være den mest frugtbare vej at gå. Den indebærer, at skemaet med opdelingen i metafysik og efter-metafysik bliver brudt op, og gør samtidig forholdet mellem metafysik og religion mere interessant. Jeg vil her lade dette stå som et forslag. Hvad jeg har brug for til den følgende diskussion, er, at metafysik selv er et spørgsmål – i spørgsmålet om metafysik.

Hvad vil metafysik sige? Vagn Andersen opererer, så vidt jeg kan se, med følgende tre muligheder. For det første har metafysik med en tanke om *transcendens* at gøre. Hvis der er en “rest af transcendens”, er der et forhold til metafysikken. For det andet er det afgørende for argumentationen i bogen (afspejlet i undertitlen *Abwandlungen des*

*Begriffs des Unbedingten in der Moderne*), at metafysik er forsøg på at tænke *det ubetingede*, og at det er en opgave, vi selv står med. Den tredje mulighed er, at metafysik har med en tanke om *totalitet* at gøre. Således hedder det, at det at give afkald på en teori om totaliteten ligefrem definerer Habermas' eftermetafysiske tænkning (157). I dette afkald på kravet om totalitet ligger et modsatrettet krav, nemlig at den endelige karakter af vores eksistens er uomgængelig for os selv.

Hvorledes stiller dette os og metafysikken? På den ene side er der noget i den, som synes at skulle opgives: en forestilling om transcendens og et krav om totalitet. På den anden side der er noget uopgiveligt, nemlig tanken om det ubetingede, som skal reformuleres. Lad os først se på spørgsmålet om transcendens.

### Transcendens og immanens

Begreberne immanens og transcendens har fået en selvfølgelighed over sig, som passer dårligt til de komplekse spørgsmål, de bærer på. At immanens og transcendens er *problematiske* begreber, kan ikke mindst en fortolkning af Hegels tænkning vise. Vagn Andersen hævder, at "Gud" hos Hegel betyder åndsstrukturen af totaliteten, som begriber sig selv (111), men diskuterer ikke for alvor, i hvilken forstand der her er tale om immanens, og hvad det betyder, at den hegeliske filosofi bedriver "eine Verdiesseitigung der Transzendenz" (112). Han søger dog at nuancere immanens-transcendens skemaet, ikke mindst ved at inddrage Theunissens skelnen mellem transcendens udefra (som "indbrud" i menneskets verden) og indefra (som menneskets bevægelse ud over sig selv) (78-81). Men hvorledes forholder en "dennesidiggørelse af transcendens" sig til en sådan dobbelt transcendens udefra og indefra? I "dennesidiggørelse" synes transcendens at blive opløst i immanens, mens immanens omvendt synes at blive brudt op i den dobbelte transcendens.

Vagn Andersen skelner mellem to måder, som en dennesidiggørelse af transcendens er blevet bedrevet på. Den første er Hegels, nemlig at ophæve den metafysiske dualisme af immanens og transcendens, idet det absolutte begribes som "diesseitige Selbstexplikation des Ganzen" (128). Den anden er Kierkegaards, nemlig at det absolutte lægges ind i afgangens i øjeblikket. Men så vidt jeg kan se, er det bemærkelsesværdige, at der i begge tilfælde – i bevægelsen hen på totalitet (Hegel) og i bevægelsen hen på øjeblikket (Kierkegaard) – er tale om et *overskud*. Bevægelsen kan ikke indfange sig selv. Hos Hegel overskrides mennesket i sit forsøg på at forstå sig selv i den helhed, det indgår i. Hos Kierkegaard overskrides det i afgangens i øjeblikket, hvor det selv afgøres.

Hvor kompliceret det er at operere med forholdet mellem immanens og transcendens, bliver tydeligere endnu hos Kierkegaard. At erindringens bagdør – med *Efterskriftens* udtryk – er lukket, lægger et uendeligt eftertryk på det dennesidige liv. Et menneske kan ikke redde sig selv ud af eksistensen og over i et evighedens perspektiv. Det ville jeg ikke uden videre formulere, som Vagn Andersen gør det, nemlig at Kierkegaard hermed lægger det absolutte ind i den menneskelige subjektivitets paradokse struktur (120). For hvorledes så gøre rede for vægten af det absolutte i øjeblikket? Pointen kommer bedre frem i en anden formulering hos Vagn Andersen: Kun som forladt af en metafysisk Gud er et menneske under det absoluttes vægt og støder på den sande Gud.<sup>2</sup> Men “dennesidiggørelse af transcendens” går her ikke så meget på at opløse transcendens i immanens, som at bryde tanken om immanens op indefra. Den bliver en dennesidiggørelse af *transcendens*, idet tanken om immanens ændrer sig med vægten af det absolutte.

Det er afgørende at fastholde *problemet* i det at bruge begreberne immanens og transcendens.<sup>3</sup> Hvis vi vil hævde, at transcendens kan oversættes tilbage i dennesidighed (ved at forestillingen om en transcendent gud falder bort), får vi så immanens?<sup>4</sup> Er immanens noget, vi sådan kan få i hænderne? Kan begrebet om transcendens ikke netop indfange afgørende træk ved immanens, nemlig at immanens – selv om den bestemmes som den menneskelige verden – ikke er en position, vi kan etablere os selv i? Immanens er gådefuld. Den unddrager sig mennesket selv, som forsøger at begribe den. En sådan måde at bryde begrebsskemaet immanens og transcendens op på forekommer mig at være religionsfilosofisk mere attraktiv end de muligheder, som en mere traditionel tale om “dennesidiggørelse af transcendens” åbner for. Hvad vil det f.eks. sige at tale om en “rest af transcendens” (128)? Hvorledes bestemmer en sådan rest immanens, altså det, som det – som rest af transcendens – optræder i? Hvis det absolutte skal gøres dennesidigt, hvorledes ændres så forståelsen af dennesidighed? Hvis “dennesidiggørelse” blot består i at føre transcendens tilbage til verden, som vi kender den, overser vi, at tanken om transcendens allerede forholder sig til verden. Den er motiveret af problemet med at forstå den verden, som transcendens er transcendens af. En “dennesidig-

2. “Um es pointiert zu sagen: nur als ein von dem metaphysischen Gott Verlassener stößt der Mensch auf den wahren Gott” (160).
3. Se min “Subjectivity and Transcendence: Problems and Perspectives”, *Subjectivity and Transcendence*, red. A. Grøn, I. Damgaard og S. Overgaard (Tübingen: Mohr Siebeck 2007), 9-36.
4. Jf. min artikel “Jenseits? Nietzsches Religionskritik Revisited”, *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 375-408.

gørelse af transcendens” er derfor kun mulig ved at gentænke transcendens, og det er igen kun muligt ved at åbne spørgsmålet om immanens. Transcendens bryder immanens op indefra.

Hvorledes stiller dette en metafysik? Vi kan hævde, at tanken om transcendens er bygget ind i meta-fysik. Men hvis vi tænker det metafysiske som det overnaturlige, bliver det til en størrelse, vi kan operere med på line med det naturlige. Det bliver så uforståeligt, hvorledes den metafysiske bevægelse samtidig er en bestemmelse af det, som den overskrider. Problemet ligger allerede i bestemmelsen af natur og det naturlige som immanens, som om naturen foreligger for os. Bestemmelsen af natur *som* natur kræver, at mennesket har en meta-fysisk natur.

At begreberne immanens og transcendens er problematiske at operere med, betyder ikke, at vi skal lade være. Tværtimod er de nødvendige for at indfange de spørgsmål, som viser sig, når vi forsøger at få greb om en menneskelig verden og menneskelig subjektivitet. Den verden, vi er i, foreligger ikke for os. Vi forholder os til den, *og* den kan overvælde os. Selv om vi er i den, kan vi også gøre erfaringer, hvor den taber sin fortrolighed. Immanens er ikke en position, vi kan etablere os i.

Lad mig kort sammenfatte. *Totalitet* synes at være et krav, som vi skal give afkald på, hvis vi vil tænke på eftermetafysiske betingelser. Det skal ikke blot forstås negativt, som det at opgive et krav, vi ikke længere kan opretholde, men også positivt, som det at gøre et andet krav gældende, nemlig at gøre alvor af menneskelig endelighed. Men som Habermas’ tænkning viser, er spørgsmålet, om vi uden videre kan opgive kravet om totalitet. Vagn Andersen formulerer det således, at vi er stillet imellem nødvendigheden af et krav om totalitet og det at give afkald på det. Forestillingen om *transcendens* synes i første omgang også at måtte opgives eller rettere at oversættes til immanens, men ved nærmere eftersyn bliver det kritiske spørgsmål, hvad der kommer til at ligge i talen om en “dennesidiggørelse af transcendens”. Spørgsmålet melder sig især med begrebet om *det ubetingede*. Jeg vil diskutere dette i to forbundne trin, først tidslighed, dernæst normativitet.

## Tidslighed

Indebærer det ubetingede ikke en form for transcendens? Hvis det er tilfældet, hjælper det ikke at opgive forestillingen om transcendens for at fastholde tanken om det ubetingede. Hvorledes det ubetingede kan forstås “dennesidigt”, bliver først og fremmest et spørgsmål om, hvorledes vi skal forstå det i forhold til *tid* og *sprog*.

Jeg har allerede været inde på, hvorledes det absolutte hos Kierkegaard bliver et spørgsmål om tid, nemlig afgørelsen i øjeblikket. Men hvorledes kan tiden bære en sådan betydning, når tid er forandring og tilfælde? Det er kun muligt, hvis vores liv forstås som et liv, der afgøres i tid. I det at erfare tid ligger allerede en vægt eller byrde, nemlig det at udholde sig selv i tid. Det er den vægt, der træder frem i angst og kedsomhed. I tiden, der bliver nøgen og står ud, kan det ubetingede melde sig. Vægten i tid (af det at leve i tid og dermed at skulle være sig selv i tid) kan lade vægten af det absolutte (afgørelsen i tid) træde frem. Øjeblikket skal dermed ikke forstås som enkeltstående, men som spørgsmål om det liv, der afgøres i øjeblikket – hvorved afgørelsen bliver et spørgsmål om at bære afgørelsen i tid.

Men betyder det, at det absolutte lægges ind i tid eller går op i tid? Vagn Andersen vil vise, at “das Absolute sich – jedenfalls beim späteren Habermas – in ein Moment unseres zeitlichen Existierens verwandelt hat, und daß es insofern in das Diesseits verlegt ist“ (170). Det er en “Verdiesseitigung des Unbedingten” (ibid.). Men hvis det netop ikke skal betyde, at det ubetingede opløser sig i tidens betingelser, må bevægelsen ‘ind i’ tid være en dobbeltbevægelse, idet den kun er afgørelse i tid ved at være afgørelse af tid. Denne afgørelse angår den tid, som skal komme, og den kommende tid foreligger ikke. Hvis vi vil operere med en tidens immanens, bliver det vanskeligt at forstå de afgørende forskelle i tid, som vi har vores liv i. Så lidt som tid og transcendens falder ved siden af hinanden i to verdener, så lidt opløser transcendens sig i tid. Der er nærmere tale om en *transcendens i tid af tid*.<sup>5</sup>

Vagn Andersen overvejer selv, om Theunissens tanke om en dobbelt transcendens (som indbrud i menneskets verden og som menneskers bevægelse ud over sig selv) kan formuleres således, at de to måder at forstå det ubetingede ved *dialogen* på kan forbindes: på den ene side det ubetingede i form af en sandhed, der overgår og overtræffer os (Gadamer), på den anden side det ubetingede i form af krav på gyldighed af vore egne ytringer (Habermas). Men ligger pointen ikke allerede i måden, som det ubetingede viser sig på i de to versioner? I det sidste viser det sig i det, at der er mere i vore krav på gyldighed, end vi selv lægger i dem: de afgøres ikke af os selv, men ud over os.<sup>6</sup> Og i det første i det, at det er en sandhed, vi skal finde os selv i.

5. Se min “Zeit und Transzendenz”, *Der Sinn der Zeit*, red. E. Angehrn et al. (Weilerswirst: Velbrück Wissenschaft 2002), 40-52.

6. Der er ikke kun tale om en “Transzendenz von Innen” (Habermas) i form af gyldighedskrav, der overstiger rum og tid, her og nu. Intentionen om almengyldighed bliver afgjort ud over den, som har denne intention.

Men spørgsmålet bliver også, hvorledes vi skal forstå dialogens tidslige karakter. På den ene side fører vi selv dialogen mellem os, på den anden side finder den sted mellem os. Den sandhed, vi måske når frem til i dialogen, er ikke blot en sandhed, vi bliver enige om, men en sandhed, der viser sig for os. Den bliver ikke blot konstrueret, men finder sted i dialogen – *hvis* den gør det. For at dét ikke er givet, hører også til dialogens tidslighed. Sandhed er ikke uden videre det, som kommer ud af dialogens bevægelse, hverken i form af en fælles overenskomst (Habermas) eller i form af magten til at sætte sig igennem (Gadamer).

Hvis vi forsøger at føre det ubetingede ind i tid (afgørelsens tid) og sprog (dets forbindende kraft), viser det ubetingede sig i det, vi læser det ind i. Det viser sig først og fremmest som et spørgsmål om *karak-teren* af dette: tid og sprog. Det får selv karakter af et åbent spørgsmål: Er det afgørelsens (sandhedens) tid og forpligtelsens (sandhedens) sprog? Det er ikke givet, at det ubetingede viser sig således, at det sætter sig igennem i tid og i sprog.

Men hvorledes viser det ubetingede sig så? Viser det sig ikke allerede deri, at vi ikke indfanger det? Hvis vi kunne, ville det ikke være det ubetingede. Men det ubetingede viser sig ikke kun som et åbent spørgsmål om det ubetingede. Hvis det ubetingede skal forstås som det forpligtende, melder det sig så ikke i form af en etisk appel, som ikke er nogens appel, hvor meget vi end kan give den stemme? Og hænger det ikke sammen med den faktiske karakter af det liv, vi allerede lever?

Vagn Andersen fremhæver, at Habermas ikke kun lægger det ubetingede ind i en formal struktur ved den dialogiske fornuft, men også forbinder det med den alvor, der ligger i, at vi allerede er situerede. Alligevel er det, som om det ubetingede mere læses ind i dette at overskride den faktiske eksistens med dens øjeblikbestemte krav på gyldighed. Men hvis det ubetingede skal betyde det forpligtende, kræver det os således, at vi selv skal svare for, hvad vi får det til at sige. Det betyder, at den forpligtende karakter ikke kan forklares ud fra dialogens bevægelse mellem os. Tværtimod forudsætter denne, at vi hver især går ind i dialogen med alvor. Der er en vægt i det selv at være tidslig, som ikke går op i dialogens tidslighed i bevægelsen mellem os. Det er den vægt, der falder på os, idet vi hver er stillet med os selv og skal svare for os selv – med vores faktiske eksistens. At det etiske “singulariserer” (som både Kierkegaard og Levinas – og Løgstrup – betoner), er ikke et resultat af dialogen, men bestemmer allerede dialogens karakter.

## Normativitet

I forsøget på at finde et svar på spørgsmålet om, hvad det vil sige at tænke det absolutte som dennesidigt, er vi med Vagn Andersen nået til det ubetingede som det forpligtende. Men hvorledes skal vi gøre rede for det forpligtende eller forbindtlige (altså det, som forpligtende forbinder os)?

Umiddelbart kan bevægelsen tilbage til det dennesidige forstås således, at det forpligtende selv føres tilbage til krav, vi kan gøre gældende over for hinanden. Hvis det ubetingede læses ind i sproget, kommer den bindende kraft i sproget til at ligge i, at jeg appellerer til den anden og omvendt. Dermed føres forpligtelse og forbindtlighed tilbage til dette, at vi hver især appellerer til hinandens stillingtagen og måske gør krav på hinandens tilslutning. Men hvad skulle binde os heri? Det at den anden appellerer til, at jeg tager stilling på en bestemt måde, kan ikke binde min stillingtagen. Hvis jeg følger den andens appel, gør jeg selv noget – siger ja og tilslutter mig. Vi kan så forsøge med Habermas at knytte den (for)bindende kraft til en fornuft i dialogens bevægelse. Men igen er spørgsmålet, hvad vi får en sådan fornuft til at sige. Enten reduceres det forpligtende til det, at vi faktisk gør krav gældende over for hinanden, eller det tager form af spørgsmål, vi selv skal svare på med vores stillingtagen. I det første tilfælde bliver problemet at skelne mellem (almen)gyldighed og krav på gyldighed. Det hjælper ikke at tale om en intention om universel gyldighed. For forpligtelse kan ikke reduceres til intention om forpligtelse.

Det spørgsmål, som aftegner sig, er, om forpligtelse er et spørgsmål om overenskomst. Kan vi beslutte os til, hvad der er forpligtende for os? I en vis forstand gør vi det jo – det, som gælder mellem os, er det, som vi lader gælde mellem os. Men det gælder ikke uden videre. Der følger ofte spørgsmål med, om det nu også er rigtigt – det vi lader gælder som rigtigt (hvis det overhovedet er klart, hvad "vi" lader gælder mellem os). Følgende passage er i denne sammenhæng central:

“Es gibt nach Habermas keine – der objektiven Außenwelt analoge – vorgegebene Welt von moralischen “Tatsachen”, mit denen wir zu-recht-kommen müssen, und an denen wir scheitern können. Die soziale Welt der normativen Verpflichtung erzeugen wir selbst, indem wir durch diskursive Rechtfertigung intersubjektiv einleuchtende Verpflichtungen eingehen und damit Normen *stiften*. Insofern ist die moralische Welt unsere eigene Konstruktion“ (148).

Dette rummer en række spørgsmål, som fortjener en udførlig diskussion, men som jeg her kun kan opregne som skridt på vejen. For det første, hvis det er som beskrevet, hvorledes gør vi så rede for, at det, vi enes om, er, hvad vi hver især finder indlysende? Er dette, at vi



hver især finder noget indlysende, også en social konstruktion? For det andet, bliver forpligtelse vores egen konstruktion? Er forpligtelse noget, vi giver os selv? Habermas' svar er, at vi ikke kun er autorer til forpligtelse som selvlovgivning, men også adressater. Men det forskyder kun problemet til at gøre rede for, hvad det vil sige, at vi er adressater for forpligtelsen. Habermas' svar er, at det ligger i det almengyldige, der oversættes til det for alle acceptable. Men hvis forpligtelse og forbindtlighed er, hvad vi enes om, forsvinder forklaringskraften. Habermas opererer her igen med forestillingen om, at vi i en uendelig diskurs bliver enige. Men for det første tænkes historien hermed totaliserende, ganske vist i et idealiserende greb: Kredsen af deltagere i samtalen udvides "innerhalb der Geschichte selbst" (151). Hvad skal det sige? Er vi således "inden for" historien? Og reduceres normativitet ikke til et spørgsmål om faktisk enighed? For det andet sætter Habermas ud af kraft, hvad Vagn Andersen fremhæver hos ham: tidslighed. For vi er ikke samtidige i det at afgøre, hvad der er normativt forpligtende. Vi forholder os til fortidig uret og til mulig fremtidig uret. Hvad skulle det så betyde, at den moralske verden er "vores" egen konstruktion? Hvorledes kan vi gøre rede for den forudsætning, Habermas gør, nemlig at der også i moralske spørgsmål kun er ét – for alle – gyldigt svar?

En fælles konstruktion af forpligtelse forudsætter ikke kun, at vi kommer overens om det, vi hver især finder indlysende, men også at den enkeltes indforståelse er utvungen. Hvorledes afgøres det? I menneskelig kommunikation spiller muligheder for manipulation med på måder, der ikke er kontrollerbare. Offentlighed har en tendens til at blive andet end rum for fri diskussion af fælles anliggender. Betyder det ikke, at vi er nødt til at operere med både sandhed og rigtighed som noget, der udestår, og som vi skal opdage, idet de ikke går op i alle vore afgørelser? Er der ikke stumme partnere også i diskurser om moralsk rigtighed?<sup>7</sup> Vi kan sige, at alle skal være med, men ligger der ikke forpligtelsen på den, der fører ordet: at være opmærksom på dem, som ikke er med – måske i fortiden eller fremtiden? Selv om menneskelige historier er kendetegnet ved, at enhver har sin egen stemme, er det ikke enhver, der kan komme til orde i det, som tager sig ud som en fælles historie. Ændrer forpligtelsen eller forbindtlig-

7. Med naturen "gibt es dagegen keine Kommunikation im strikten Sinne". I teoretiske diskurser spiller naturen med "als dritter stummer Partner", "während es in praktischen Diskursen keine stummen Drittpartner gibt. In der Beantwortung normativer Fragen des gegenseitigen Verhaltens sind wir (auch unter potentieller Inklusion aller Mitglieder der ganzen Menschheitsgeschichte) sozusagen "unter uns" als sprachfähige Wesen. Hier hat jeder seine Stimme und kann selbst und in eigener Sache zu Worte kommen" (151).



heden ikke hermed karakter? Og er det ikke, hvad et religiøst sprog også kan artikulere?

### Rationalitet og religion

Selv om Vagn Andersens afhandling drejer sig om, hvad religionsfilosofi er, virker det, som om vi først får med religionsfilosofien at gøre i slutkapitlet "Folgen für die Religionsphilosophie". Jeg kan kun se det sådan, at religionsfilosofien har været med hele vejen – i diskussionen af transcendens, immanens, det ubetingede. Det må Vagn Andersen også hævde, når han indsnævrer den religionsfilosofiske udfordring til et spørgsmål om metafysikkens mulighed. Men kan det, vi forstår ved religion, indfanges af dette spørgsmål? Hvis vi forstår metafysik som rationaliseret religion, står der også her et spørgsmål om oversættelse åben. Forbliver der ikke også i metafysikken et forhold til religion, som ikke går op i metafysik? Er det ikke, hvad der gør forholdet filosofisk udfordrende? Progressionen i de temaer, jeg har taget op i det foregående, har også dette sigte at lede tilbage til spørgsmålet om religion og rationalitet.

Hvorledes taler religion om det ubetingede? Kan det hellige som det, der skal binde et menneske i det, som det gør, oversættes til det ubetingede som det forpligtende? Hvor langt kan en sådan oversættelse gå? Det svar, vi kan læse ud af Vagn Andersens forlængelse af den kierkegaardske linie, lyder således. En religiøs *sprogpraksis* "hält semantische Potentiale am Leben, die noch einer philosophischen Übersetzung harren, und sie weckt – obwohl sie sehr wohl mit dem Programm einer ständigen philosophischen Übersetzung vertragen kann – berechtigten Zweifel, ob dieses Programm jemals zu einem definitiven Ende geführt werden kann" (256, jf. 190). Men spørgsmålet er, om dette semantiske potentiale ikke netop angår forståelsen af det ubetingede som det forpligtende. Så vidt jeg kan se, bevæger Vagn Andersen sig i den modsatte retning og lader i sin anvendelse af Kierkegaard spørgsmålet om det etiske og det religiøse gå op i det æstetisk-ekspresive (understøttet af identifikationen af subjektiv vederhæftighed som æstetisk-ekspresiv). Hvis religion går op i æstetisk-ekspresiv sprogpraksis, i hvilken forstand kan der så være tale om en *oversættelse* af religion?

Hvis det religiøse (hellige) på forhånd er oversat til sproglig forbindtlighed, kan vi så gøre rede for de spørgsmål om forpligtelse, som vi er mennesker igennem? Rummer det religiøse ikke her et stærkere semantisk potentiale, idet det peger på det etiske som forpligtende i en betydning, der ikke udtømmes ved, at vi forpligter os? Jeg vil for-

mulere det sådan, at det gælder om at bringe spørgsmålet om det religiøse tilbage som et spørgsmål om oversættelse. I stedet for blot at gå fra det religiøse til en oversættelse af det må vi tage bevægelsen tilbage til det, der skal oversættes, og se på det én gang til.

Problemet ligger i forståelsen af *karakteren af forpligtelse*. Umiddelbart er det slående, at vi ikke vil kunne forpligtes, hvis vi ikke forpligter os selv. Forpligtelse har en autonom, selvlovgivende karakter. Vi kan ikke forpligtes således, at en anden eller andre forpligter os. For det at forpligtes er *selv* at blive det, og heri ligger: selv at stå inde for det. Men *at* vi forpligtes er ikke det samme som, at vi *faktisk* forpligter os selv. Selv om det at blive forpligtet kræver, at vi forpligter os selv (andre kan ikke forpligte os *før os*), falder det ikke sammen. Forpligtelsen forsvinder ikke ved, at vi ikke lader os forpligte. For så vidt kan vi være forpligtede uden at forpligte os selv. Vi kan svigte. Og det er afgørende for at forstå normativitet.

Men har det semantiske potentiale, som religion rummer, ikke med dette at gøre, at vi ikke kan give os selv den forpligtelse, som vi skal lade os bestemme af? Vi kan bestemme os selv i forhold til en appel, men ikke selv konstruere denne. Dette spørgsmål – om vi kan “konstruere” forpligtelse forstået som dette selv at være forpligtet – har med et andet spørgsmål at gøre: Hvor langt kan vi gøre rede for det, som forpligter os? Forpligter det os først, når vi kan gøre rede for det?

Dette bringer spørgsmålet om religionsfilosofi i centrum. Vagn Andersen bemærker allerede i sin indledning, at religionsfilosofi forudsætter, at filosofi har frigjort sig fra religion og etableret sig “als autonomer Gerichtshof eigenständigen humanen Vernunftgebrauchs” (13). Filosofi kan begrunde og legitimere “durch freie und unabhängige Vernunftseinsicht” (ibid.). Men så vidt jeg kan se, ligger filosofiens menneskelige autonomi nærmere i det at spørge efter, hvor langt vi kan begrunde og legitimere vores grundoverbevisninger – og hvad det vil sige at gøre det. Dette skal ikke forstås som en svækkelse af rationalitet, snarere tværtimod. Religionsfilosofi drejer sig om forholdet mellem rationalitet og religion. Den er ikke en overførsel af rationalitet på religion, men omvendt et spørgsmål om at skærpe og udfordre vores forståelse af rationalitet.

### Paradoks og praksis

Som vi har set, tager Vagn Andersens svar på spørgsmålet om, hvorledes vi skal forstå religionsfilosofi på eftermetafysiske betingelser, form af en fortolkning af Kierkegaard. Dermed er også sagt, at denne ikke

så meget skal bedømmes på, hvorvidt den nu også kan gøre rede for, hvad Kierkegaard skriver. Alligevel er der grund til at nævne nogle punkter, hvor jeg mener den går fejl af de kierkegaardske tekster, og hvor de systematiske perspektiver samtidig spiller afgørende med. Jeg nævner fire punkter, for så at slutte af med det, som kan kaldes Vagn Andersens tese.

Først bestemmelsen af mennesket som en syntese. Vagn Andersen skriver, at syntesen af frihed og nødvendighed allerede er fortvivlelse (116f, 120). Hvis det var tilfældet, ville det være umuligt at skelne mellem det, at et menneske er bestemt som en syntese, og det, at syntesen mislykkes. Oven i købet siger Vagn Andersen med Walter Schulz, at synd er et ontologisk strukturmoment i den menneskelige eksistens (231). Hvis det var tilfældet, ville den afgørende skelnen i *Begrebet Angest* falde bort: mellem, hvad et menneske som kontekstuel bestemt væsen er blevet gjort til (syndighed), og hvad det selv gør (synd).

Dernæst historie. Vagn Andersen hævder, at mens der hos den tidlige Kierkegaard kan findes spor af en historiefilosofi af et vist hegelsk tilsnit, "ist der offizielle, *inhaltliche* Diskurs des späteren Kierkegaard von jedem geschichtlichen Bewußtsein merkwürdig unberührt" (243). Det sker bl.a. med henvisning til, at det overalt drejer sig om en lidenskabens "primitivitet". Jeg vil snarere hævde det modsatte: det drejer sig om forholdet mellem lidenskabens primitivitet og historie. *Begrebet Angest* kredser om, hvorledes et menneske selv får *historie* inden for en slægtens historie, som det selv allerede er begyndt i. Betonningen af lidenskabens primitivitet går på dette selv at begynde inden for en historie, der allerede er begyndt. Denne dobbelte betoning af primitivitet og historicitet præger forfatterskabet efter *Begrebet Angest*.

For det tredje, når Vagn Andersen samler Kierkegaards arv i afgørelsen i *øjeblikket* (158ff), er spørgsmålet, om han får gjort tilstrækkeligt rede for øjeblikkets tidslighed. For i øjeblikket står et menneskes eksistens på spil. I øjeblikket rummes for så vidt et blik frem og tilbage på helheden af det liv, som bliver afgjort i øjeblikket.

For det fjerde subjektivitet. Vagn Andersen bestemmer den eksistentielle fakticitet som en *subjekt-objekt* identitet (114). Er den det? Mit spørgsmål går ikke kun på fortolkningen af Kierkegaard, men også på selve begrebet om en subjekt-objekt tænkning (og den skematiske modsætning til en intersubjektivitetsteori). Hvis begyndelsen af *Sygdommen til Døden*, som Vagn Andersen efterfølgende citerer *in extenso*, fortolkes ud fra en subjekt-objekt model, bliver det vanskeligt at forstå, hvad der ligger i dette, at et menneske er et forhold, der forholder sig til sig selv. I stedet vil jeg forsøge at fortolke Kierkegaard

således, at et menneske forholder sig til sig selv i det at forholde sig til den anden og til verden. Det vil sige: at tænke subjektivitet som forbindelsen mellem subjektivitet, forholdet til den anden og verden. At et menneske har sig selv i forhold til andre og til verden, vil jeg se som "dramæt" i både angst- og fortvivlelsesanalysen: at et menneske kan tabe – og vinde – sig selv i forhold til andre og verden.

Endelig Vagn Andersens tese: "*nur in der Weise, wie Kierkegaard darüber redet, existiert überhaupt das, wovon er redet. Das 'Paradox' Kierkegaards ist insofern kein außerhalb seines Textes bestehender Sachverhalt, sondern ein erst durch den Text selbst exekutierter Sachverhalt*" (225). Men at paradokset virker i, *hvorledes* vi kan tale om det, betyder *ikke*, at det kun er i måden, vi taler om det på. Hvis paradokset først er noget, som "eksekuterer" gennem teksten, bliver det vanskeligt at forstå, at teksten kan få den vægt, som den her skal bære. Paradokset er nærmere kendetegnet ved, at det netop ikke kan "eksekuterer" eller praktiseres, og at det *netop derved* bestemmer en praksis. Paradokset opløser sig ikke i en sprogpraksis, for denne er selv kendetegnet ved ikke at kunne opløse paradokset. Når paradoksien i den kierkegaardske diskurs består i, "daß gerade das Gericht die Vergebung und gerade die Vergebung das Gericht *ist*" (235), er det netop ikke noget, teksten 'gør'. Kierkegaards tale får – siger Vagn Andersen – den paradokse form, at den i ét og samme øjeblik kan være dom for den ene og redning for den anden. "Insofern vollzieht sich in dieser Rede auch *Gnade*" (235). Men betyder det, at nåden kun er i måden, der her tales om den på?

### At tænke epokalt

Vagn Andersens afhandling gør ikke mindst indtryk ved at insistere på kravet om, at vi skal gøre os de betingelser klar, som vi nu tænker under. Vi kan ikke leve et liv på modernitetens betingelser og så tillade os ikke at gøre alvor af det i måden, vi tænker på. Det er et motiv, Vagn Andersen genfinder hos Habermas. Det drejer sig om på én gang at forstå os selv historisk ud fra de erfaringer, hvormed vi er blevet dem, vi er, og at forstå, hvad der *i dag* er forpligtende. At værdsætte traditionen er at tage det moderne på sig, som den har ført frem til.

At filosofi er forsøg på (med Hegels ord) at fatte sin tid i tanker, bliver let til et forsøg på at være på højde med tiden, og det resulterer ikke kun i mainstream, men også i, at man konstant løber efter tiden. Vagn Andersens projekt er modsat at give sig tid til at tænke spørgsmålet efter, hvilken tænkning der er mulig på modernitetens vilkår.

Selv om jeg for så vidt deler dette anliggende, bliver jeg nødt til at slutte af med at udtrykke en vis uro ved talen om det, der gælder "nu". Det forekommer mig, at der kan komme noget skematisk, undertiden kategorisk, i formler som f.eks.: "unter heutigem Bedingungen nachmetaphysischen Denkens" (221)" og "unter den Prämissen einer nachmetaphysischen Theorie der kommunikativen Vernunft, die sich von der Subjektphilosophie losgesagt hat ..." (195). Så vidt jeg kan se, bliver spørgsmål her afgjort, som mere skulle stilles på ny. Jeg kan formulere det mere principielt: At filosofi er at fatte tiden i tanker må også betyde at spørge til de betingelser, vi nu tænker under, både som et spørgsmål om, hvad de betyder, og som et spørgsmål om grænserne for vores epokale forståelse (for nu at formulere det på den måde). Selv om vi vanskeligt selv kan svare på spørgsmålet, må vi alligevel stille det: Hvad er det, vi netop nu *ikke* ser? Min fornemmelse er, at det at gøre det til en pointe at tænke epokalt er et træk ved tiden nu, som bærer på sine egne problemer. Det viser sig i en ofte skematisk omgang med historien, også når vi gør det til en pointe at tænke os selv historisk. For så vidt er vi hermed tilbage i spørgsmålet om metafysikken – som de spørgsmål, den selv rummer. Også før i tiden har mennesker ikke blot erfaret, som de har fortolket.

Det siger sig selv, at jeg heller ikke med denne diskussion har ydet Vagn Andersens afhandling retfærdighed. Det er sjældent, at en afhandling så konsekvent fører overvejelser over grundlaget for religionsfilosofien igennem. Vagn Andersens afhandling er frugten af mange års intenst arbejde. Det er en stolt tradition for religionsfilosofisk forskning ved Det Teologiske Fakultet ved Aarhus Universitet, som hermed på fornem vis videreføres.

## Bibelteologi som skrift?

*Professor dr.theol. Kåre Berge*

Niels Peter Lemche: *Det gamle Testamente mellem teologi og historie. Den historisk-kritiske bibelforsknings storhed og fald*. København: Forlaget Anis 2008. 407 s. Kr. 389. *Gammeltestamentlig og bibelsk teologi, ti forelæsninger*. København: Forlaget Anis 2009. 219 s. Kr. 249.

*Abstract:* This article reviews two books of N. P. Lemche (also published in USA). Lemche discusses how to make biblical theology “after the collapse of history” in the sense of the Copenhagen school. Biblical theology should be based on the texts and narratives not on history. This does not, however, mean a return to literary criticism or structuralism. Biblical texts, in Lemche’s view, should be regarded as arbitrary cultural artifacts, which have to be studied as cultural representations of social conditions in the pre-Christian centuries.

*Key words:* Old Testament – Biblical Theology – Israel’s History – Exegesis – Method.

Kan det komme bibelteologi fra København? Den gammeltestamentlige “Københavnere-skole” er mer kjent for å dekonstruere enn å konstruere, noe Niels Peter Lemche også innrømmer i sitt forord til den ene boken: “Den har været kendetegnet af sit radikale opgør med ældre forskning og dens historiske rekonstruktioner”. Disse to bind sammenfatter Lemches oppgjør med den historisk-kritiske forskning siden 1983, men han gir i “teologiboken” (den minst omfangsrike av de to bøker) en skisse til hvorledes bibelsk teologi nå bør konstrueres etter dette oppgjør. Derfor vil jeg først og fremst oppholde meg ved denne bok. Den annen bok kan leses som en nærmere begrunnelse for de argumenter som fremsettes i denne.

Teologiboken er en samling av ti kapitler opprinnelig holdt som forelesninger i 2006. Strukturen er følgende: Den starter i J.P. Gablers (siste halvdel av 1700-tallet) todeling mellom bibelsk og dogmatisk teologi, og meget av diskusjonen handler om hva dette skille egentlig består i. Den reiser spørsmålet om hvilken tekst gammeltestamentlig teologi arbeider med, den problematiserer kanonbegrepet for en historisk tekstanalyse, før den gir en oversikt over de “klassis-

ke” bibelteologer (Köhler, Vriezen, Eichrodt, von Rad og Kaiser). Derfra går Lemche over til å behandle det som gjerne er blitt kalt “historiens kollaps” og de konsekvenser det har fått for gtl bibelteologi. Begrepet forbindes gjerne med L. Perdues bok med samme tittel, men Lemche er ikke særlig interessert i hans postmoderne dekonstruksjon av historiebegrepet; det er historieforskningens egen dekonstruksjon av det bibelske historiebilde som opptar Lemche. Etter dette blir fremstillingen mindre kronologisk og mer tematisk, idet den behandler temaer som kanonisk teologi (Childs, Rendtorff), frelseshistorien, den nordamerikanske “biblical theology” samt Brueggemann, før den avslutter med to kapitler om forholdet mellom GT og NT og om “Københavnerskolens” bidrag.

Hvorledes vil så Lemche konstruere en bibelteologi? Det vil han gjøre på basis av to grunnleggende oppgjør med tidligere forskning:

For det første. Bibelen (GT) er fortellinger, ikke historie. Med dette tar han oppgjør med en fortolkningstradisjon som iflg. Lemche går tilbake til romantikken. Likesom historikerne fikk i oppgave å legitimere de nye nasjonalstater ved å bevise deres eldgamle opphav, ble de gtl fortellinger transformert (i forskernes bevissthet) til eldgamle kilder til et Jernalderens Israel: “Det gamle Israel opstod så at si i romantikken som følge af den nye definition af historiebegrebet” (s. 16). Men dermed ble GT-tekstene kilder til noe *annet* enn teologi: enten religionshistorien eller profanhistorien.

Formuleringene er misforståelige. Selvsagt mener ikke Lemche at eldre teologiske lærde som Luther, for eksempel, i datidens forstand *ikke* betraktet David, Salomo osv. som skikkelser i den såkalte “real-historie”. Lemches påstand må forstås presist slik den er formulert: Det er historien som *legitimering* han omtaler. Bibelboken inngikk allianse med romantikkens nasjonalitetsideologier i den forstand at bibelteologene fikk samme funksjon som historikerne, å legitimere en nasjonal ideologi, henholdsvis en kristelig ideologi, ved en meget gammel historie, det såkalte bibelske Israel. Man bruker Skriften som kilde til en historie som så igjen skal legitimere et prosjekt i nåtiden, nemlig å legitimere det europeiske nasjonsprosjekt, inkludert den euro-amerikanske kolonialisme (se s. 93-98).

Lemche tegner med bred pensel. Nasjonalitetsforskerne diskuterer forholdet mellom europeisk nasjonalitet forstått etter en “primordial” modell (nasjonalfølelsen har urgamle røtter) eller etter en konstruksjonsmodell (det dreier seg om “invented national traditions”). Men på den annen side rammer han det forhold at den forståelse av GT som etablerte seg på 1800-tallet, har sterke paralleller til datidens konstruksjon av nasjonale og etniske myter. Nå er det jo slik at de nasjonale mytemakere faktisk brukte bibelen til sine prosjekter. Videre

kan vi fastslå at GT tegner myten om det ene folk, på måter som vi kjenner fra forskningen på etnisk-nasjonale opphavsmyster i ulike kulturer: myten om at man ikke opprinnelig hørte til i landet, men fikk det fra de uverdige urinnvånere; myten om å være spesielt utvalgt, myten om et felles etnisk opphav, osv.

Det annet grunnlag for Lemches bibelteologi er følgende: Tradisjonell historisk-kritisk bibelforskning har i realiteten skilt GT og NT ad, sier Lemche. Ikke bare var GT redusert til en kilde, fjernet i tid fra NT, til "Israels" Jernalder; den kunne også bare fungere i en kristen teologi gjennom en betydelig fordreining, nærmest gjennom en feilaktig bruk av GT, noe eksegetene da allerede fant i NT selv. På denne måte fikk GT ingen reell teologisk betydning i kristen teologi; kun gjennom en fordreining og omtolkning av GT var skriftet brukbart i den sammenheng.

Lemche vil altså gjenvinne GT's teologiske betydning i kristen teologi. Det gjør han ved å vise til at GT ligger tett opp til den antikke jødedom (jødedommen på Jesu tid), og både denne jødedomsluke retninger og Det nye testamente (kristendommen) er naturlige fortsettelsler av GT. Det er særlig to trekk som skaper denne forbindelse mellom GT/antikk jødedom og NT: det er eskatologien ("flugten ind i fremtiden", s. 203) og messiasforventningen. Således fastslår Lemche "at denne messiastro ikke er noget, der er påklisset en gammel, israelitisk gudstro. Den er til stede i Det Gamle Testamente, endda langt mer massivt, end man ofte har regnet med" (s. 206). "Bibelsk teologi handler om, hvorledes kristendommen brydes med sin jødiske arv og skaber nye synteser herudaf" (s. 206).

Lemches bok beveger seg frem og tilbake mellom en avvisning av "realhistoriens" betydning for gtl teologi, og teksten lest som en strukturell eller lingvistisk enhet i betydninger som ligger nær lesninger hos HJ Lundager Jensen, W Brueggemann o.fl. som han likevel ikke føler seg komfortabel med. Hvorfor ikke? Fordi Lemche fastholder at GT-tekstene *har* historiske referenter i betydning av at de tilhørte et samfunn: De handler, for eksempel, om det gode liv *for* noen (for å knytte an til hans kritikk av Lundager Jensen), de avspeiler en snever elites religion i det jødiske samfunn, for Lemche i tiden ca. 100 f.Kr. Lemche vil derfor aldri kunne slippe historien når han skal skrive en gtl bibelteologi. Men likevel anser han det som et hovedproblem i bibelteologiens forskningshistorie at man nettopp betraktet teologi enten som historie, eller som religion idet man forsto bibelen som kilde til religionshistorien. Hvorledes henger dette sammen? Det henger sammen fordi Lemche ikke forstår tekstene som historisk kilde til religiøse institusjoner, som tempel, sabbat og kult, på grunnlag av hvilke man altså kan konstruere hvordan det religiøse liv fak-



tisk utspant seg i århundrene, men som konstrukter – kall det gjerne samfunns- eller virkelighetstolkninger – som likevel har en referanseramme i det samfunn og den kultur forfatterne var del av. Det er ikke bare om den prestelige teologi at vi ikke vet om den er et utopisk konstrukt, et ideal heller enn beskrivelse av en eksisterende størrelse, templet og tempelritualene. Det gjelder også det deuteronomistiske historieverks historiefortelling. Den bærer umiskjennelige trekk av det vi kan kalle en nasjonal-etnisk myte.

Ser vi nærmere etter, er det dette som ligger under hele Lemches produksjon, nemlig idet han hele tiden bruker det sosiologiske og samfunnsfaglige begreps- og analyseapparat for å beskrive det palestinsiske *samfunn* som tekstene reflekterer, ikke i en fjern fortid men på den tid vi vet at disse tekstene eksisterte (tilnærmet) i sin helhet, i det første – annet århundre f.Kr. Slik sett vil Lemche aldri kunne slippe tekstens samfunnsmessige referanseramme og gi seg hen til en ren tekstlesning, heller ikke i sin teologi.

Derfor er det egentlige bibelteologiske prosjekt som Lemche uttegner, et prosjekt som skal forstå tekstene som kulturell symbolisering eller representasjon av sosiale strukturer og maktforhold. Sagt på en annen måte, dreier det seg egentlig, selv om Lemche aldri uttrykker seg slik, om å forstå GT som et kulturelt artefakt, et relativt arbitrært stykke fra den jødiske, vi kunne også si østmediterrane kultur i tiden like før vår tidsregning.

Av dette gir det seg selv at bibelteologiens prosjekt består i å analysere dette konstrukt. Siden Bibelen i vesentlig grad presenterer seg for sine lesere som aktualisert fortid (handler altså om fortidens betydning for lesernes samtid), dreier det seg egentlig om å forstå GT som erindringsbearbeidelse. Heller ikke dette er uttrykkelig sagt hos Lemche, men en rekke formuleringer hos ham bekrefter at det er i den retning han peker: Han spør hvorledes antikke forfattere *taler om fortiden*, han fastslår at det er “en konstrueret, ’opfunnen’ historie hvis betydning ikke ligger i sammenhengen eller mangelen på sammenheng med fortiden, men i selve konstruksjonen” (s. 194), han sier at den gtl fortelling står på egne ben og behøver ikke en historisk backup. Dette er uttrykk som ligger nær dem vi finner i Eric Hobsbawms tale om “invented tradition”, et uttrykk han bruker om de nasjonale fortellinger, konstrukter og myter fra romantikken og på 1800-tallet, de som tjente til å legitimere bl.a. den skotske nasjonalfølelse og identitet. Det er således *ikke* hos Lemche, en “flukt” inn i det litterære univers i betydning av den litteraturkritiske skoleretning, eller i tekstene som uttrykk for semiotiske dybdestrukturer (som hos Lundager Jensen, se Lemche s. 91), eller i mindre teknisk forstand, i fortellingene som beskrivelser av hverdagslivets erfaringer i

spenningen mellom godt og vondt, noe man nettopp bruker mytens forestillinger til å beskrive. Det er slik vi må lese det når han på den ene side åpner for en allegorisk, typologisk, metaforisk lesning av tekstene for bibelteologien, og på den annen side forankrer slike lesninger i *grupper* i jødedommen før og på Jesu tid. Lemche blir aldri litteraturkritiker!

Lemche trekker faktisk lange linjer både i tid og sted: Han vil bruke paralleller i oldtidens Nære Orient til å beskrive de trosoppfattelser GT er en del av; han taler om den monoteistiske bevegelse som fantes i store deler av Den Nære Orient i første årtusen f.Kr. (s. 117f). Han forutsetter åpenbart et samfunn og en kultur i det Østmediterrane rom, som hadde noen hovedtrekk felles og som var gjenkjennelig over lang tid, og denne almene kultur- og samfunnsforståelse vil han bruke til å skrive en bibelteologi. Men det gjenstår å se hvordan denne kultur så ut, og hvor meget vi kan tale om én kultur i området over lengere tid.

Vi må aldri glemme at meningsformasjon og symbolisering er maktmidler i en sosial maktkamp. Lemche er inne på det flere steder i sine bøker. Overser man dette, havner man i det som Lemche, med Sløk, kaller "som-om-sproget" (s. 168). Politisk korrekthet er et godt eksempel på bruken av dette som-om-språk, sier Lemche. Meningsproduksjon og symbolisering har med sosiale interesser å gjøre. Hvem vil at det er noe som skal huskes, og annet som skal glemmes? Religiøs symbolisering er nærmest i alle samfunn, et av de sterkeste midler man har for utøvelse av sosial makt. Ved å fremstille de religiøse symboler som objektive sannheter, immuniserer man seg mot kritikk av egen virkelighetstolkning og i neste instans, av den makt man ønsker å symbolisere.

Det er i denne kontekst at jeg forstår Lemches prosjekt, slik det fremkommer i de to omtalte bøker, og da særlig med én problemstilling: Hvordan former man nasjonal/etnisk/religiøs identitet gjennom å erindre fortid, sagt på en annen måte, gjennom konstruksjon av fortid?

Dette skjer akkurat nå gjennom et nytt "københavnprosjekt" slik det er presentert på fakultetets hjemmesider: Centre for Bible and Cultural Memory, hvor Lemche er sentral figur, med prosjektledelse og idéskapning av centrets leder Pernille Carstens.

Hvorledes kan man i bibelvitenskapen forstå GT som "kulturell symbolisering av sosial struktur"? Selve begrepet "sosial struktur" kan binde en til en funksjonalistisk samfunnsmodell i stedet for en hermeneutisk eller humanistisk. Mens samfunnsfag studerer nærværende samfunn vesentlig som prosess, har vi jo ikke tilgang til noe sådant for antikke samfunn. Ikke bare det. Hvordan forankrer man de gtl

tekster som kultur relatert til en sosial struktur, i et samfunn som det (eller de) førkristent jødiske, en kultur som har etterlatt seg så ringe spor og samfunn vi vet så lite om? Særlig blir dette problematisk i forhold til teorier som vektlegger vilje og refleksjon bak menneskers adferd.

Hvor kan man da forankre Lemches anliggende for antikkens samfunn? Her stanser Lemches fremstilling og man må selv forfølge hans anliggende videre. Etter mitt syn må det i hovedsak bli i de andre kulturelle artefakter, som datidens samfunn etterlot seg: Andre tekster, bygninger og monumenter inkludert gravskikker, konstruksjon av byer og kultivering av landskap, osv. GT er ett kulturelt artefakt, et arbitrært sådant, i forhold til alle de andre kulturelle artefakter vi har, og ved hjelp av dem må vi så langt det lar seg gjøre, rekonstruere den kultur våre tekster var en del av og den kulturelle symbolisering tekstene målbærer. Bare på den måte kan vi komme i retning av den objektive forståelse som Lemche etterlyser.

## Litteratur

### Aage Pilgaard

*Kommentar til Markusevangeliet.* Dansk Kommentar til Det nye Testamente 5. Århus: Aarhus Universitetsforlag 2008. 424 s. Kr. 348 (indb.).

Nøjagtig 20 år efter, at Aage Pilgaard udsendte sin første kommentar til Markusevangeliet, foreligger den nu i en helt ny og stærkt forbedret udgave som bind 5 i DKNT. (Forord og forlagsmeddelelse hævder ganske vist, at førsteudgaven kom i 1990, men det er ligesom med piger, der lyver sig yngre; det eksemplar, jeg har, er i hvert fald fra 1988).

Det er mange års beskæftigelse med dette evangelieskrift, der her er sammenfattet, og overblik og en afbalanceret fremstilling betyder, at kommentaren er en fortrinlig lærebog for både begynderen og den mere avancerede læser. Er der kæpheste, bliver de ikke skamridt, og de vist eneste lidt fremmedgørende betegnelser er “evangeliekonstituerende” og “evangeliepersisterende”, som dog forklares i indledningen og i øvrigt ikke optræder særlig tit.

Den obligatoriske indledning er med sine kun 28 sider relativt kort. Først står et afsnit om Markusforskningens metoder. Pilgaard nedtoner det traditionshistoriske aspekt. Hans hovedinteresse er den foreliggende tekst, og hovedsigtet bestemmes som det at kaste lys over dette skrifs teologi i betydningen af den forståelse og forkyndelse af Gud, som netop bringes til udtryk gennem en præsentation af Jesus. Således er dets teologi kendetegnet, kvalitativt ved dens kristologiske karakter, formalt ved dens narrative præsentationsmåde – Pilgaard kalder den “kristologisk-narrativ”. Genremæssigt tilhører Mark. biografien, idet det er Jesus-fremstillingen, der er evangeliekonstituerende. Det evangeliepersisterende ligger så i den kognitive funktion, nemlig at indvi disciplene i Jesu vejs indhold og betydning.

Korte afsnit om Markusevangeliets narrative struktur samt det inddragne kildemateriale og dets formbestemmelse leder frem til en udredning af dets baggrund og sigte, der behandles under de tre temaer: Eskatologi, kristologi og ekklesiologi, og med særlige underafsnit om Jesus og templet og om Jesu parusi. Hvad forfatterspørgsmålet angår, taler ifølge Pilgaard ingen afgørende argumenter mod den oldkirkelige overlevering, og tilblivelsen henlægges, hvad tiden angår, til begyndelsen af 70'erne, og med hensyn til stedet regnes Rom for en plausibel hypotese.

Selve fortolkningen er opbygget med en oversættelse, en kort indholds-oversigt (ikke en parafese) samt en vers for vers eksegese. Det er den græske tekst, der lægges til grund, men kommentaren er skrevet, så den også kan læses af den, der ikke er græskkyndig. Undervejs er 20 særlige emner behandlet i ret kortfattede ekskursioner. Det gælder særlige temaer (evangelium,

Kristus osv.) og baggrundsstof (jødisk faste, spedalskhed osv.). Hele vejen igennem er der et udførligt noteapparat med henvisninger til relevant litteratur, især nyere kommentarer som fx Lars Hartmans. Sidst optræder en for-tegnelse over den benyttede litteratur.

Det er virkelig lykkedes at give en fremstilling, der stort set holder sig til denne evangelists teologiske sigte og ikke fortaber sig i spørgsmål om skriftets eventuelle kilder (M. Caseys forsøg på rekonstruktion af evt. aramaiske forlæg fejles ligefrem af uden argumentation), og om hvad der måtte gå tilbage til den historiske Jesus.

En anmelder skal for at dokumentere sin læsning helst også kunne indvende et og andet. Jeg synes således, at temaet "Markusevangeliets brug af Det Gamle Testamente" er underbelyst; der skulle have været en ekskurs; tilmed taler Pilgaard uførtrodt om skriftbevisets centrale kristologiske funktion, men er der overhovedet noget skriftbevis i Markusevangeliet? Det må der i hvert fald argumenteres for. Nogle noter er lidt underlige; det gælder fx henvisningen til S. Ruager s. 299 n. 6 for et tidshistorisk spørgsmål, og s. 379 n. 79 savner jeg en henvisning til Niels Willerts Pilatusbog. Der er velgørende få trykfejl; der er dog enkelte og s. 307 n. 50 skulle de de tolv patriarker have haft hver deres testamente; i hvert fald en enkelt gang er skriftstørrelsen forkert (s. 105-107).

Aage Pilgaard er ikke radikal; hele vejen igennem styrer han en afbalance-ret midterkurs. Det er udmærket, ikke mindst når man tager i betragtning, at hans fortolkning, allerede takket være at den er på dansk, vil være den foretrukne lærebog i Markusevangeliet mange år fremover. Og så er den vel-skrevet og smukt trykt.

Mogens Müller

### Kasper Bro Larsen

*Recognizing the Stranger. Recognition Scenes in the Gospel of John.* Brill Interpretation Series 93. Leiden: Brill 2008. 265 s. € 99.

Kasper Bro Larsens (KBL) prisbelønnede afhandling genoptager og aktualiserer formkrittikkens interesse for genrer og deres *Sitz-im-Leben*. Bogen indtager den plads, som opgøret med *the Hellenism-Judaism Divide* har skabt, og placerer det 'jødiske' evangelium i den antikke *koinê* af en offentligheds-kultur, der omfatter såvel de græsk-romerske dramaer som tidens populære romancer. Iflg. KBL kendetegner det en række af disse værker, at fortællingen udfolder sig i spændingsfeltet mellem aktørernes forståelse af begivenhederne (*Schein*) og en skjult virkelighed (*Sein*), der unddrager sig hovedperso- nernes viden, men som tilskuerne/læserne kan være privilegeret med. For- løsningen sker, når den rette sammenhæng afsløres og erkendes. Mange lit- terater har brugt scenen fra *Odysseus*, hvor barnepigen på den fremmedes ar genkender Odysseus, til at gennemtænke afsløringen som paradigme (gr. *anagnôrisis*). Som genretype er afsløringsscenen særligt egnet til at formidle

religiøsitetens centrale epistemologiske problem, idet den aktualiserer og gennemspiller præmisserne for gen- eller erkendelse af det, som altid kun vil være til stede i sin fremmedhed.

KBL arbejder i forlængelse af den angloamerikanske tradition, der med A. Culpepper har søgt at *identificere* netop denne genretypes tilstedeværelse i Joh. KBL vil gå videre og gennem en begrebsmæssig præcision af genren analysere, hvordan scenen dynamisk indgår i udviklingen af Joh.s plot. Her byder semiotikken med sin fraværsmetafysik sig til som en adækvat analyse af *la condition religieuse*; her erkendelsen af Jesus' guddommelige identitet. Forholdet mellem *Schein* og *Sein* analyseres gennem begrebsparret *camoufla-*ge og *mærke*. Hvis camoufleringen af den hemmelige identitet er perfekt, er afsløringen umulig, en markør (*token*) må repræsentere den sande identitet. Således henviser camoufleringen til én, falsk, identitet; mærket til en anden, som – trods sin sandhed – forbliver ambivalent: en anden kunne have mærket sig med Odysseus' ar. I den johannæiske fortælling er camoufleringen af det guddommelige *Logos* ved hjælp af menneskeligt kød så gennemført, at hverken Jesus' tegn eller hans mange utvetydige henvisninger til sig selv, som den, der er åbenbaringsens sted, kan overbevise tilskuerne i fortællingen. På tragisk vis er det i Joh. åbenbaringsens mulighed, der samtidig udgør problemet. Den *tematiske rolle* som guddommelig åbenbarer passer ikke til den konkrete, kødelige *identitet*: Jesus af Nazaret.

Fem trin karakteriserer nu afsløringen som paradigme: (i.) Etableringen af mødet, (ii.) kognitiv modstand, (iii.) præsentationen af mærket, (iv.) erkendelsens øjeblik og endelig (v.) reaktionen på afsløringen – typisk en *fysisk* forening af de før *kognitivt* adskilte. I bogens første kap. udvikles det analytiske begrebsapparat, de tre følgende kap. analyserer, hvorledes den nu identificerede genre præsenterer og udvikler sig gennem Joh.: I mødet (kap. 1-4), gennem konflikten (kap. 5-19) og ved adskillelsen (kap. 20-21). Således gennemspiller evangeliet i sig selv genreparadigmet.

Spørgsmålet er nu, om dette teoretisk velfunderede begrebsapparat blot bliver en taksonomisk øvelse, hvor hævdvundne teologi-tunge begreber erstattes med nye og teori-tunge: dvs. 'erkendelse' frem for 'at komme til tro', 'social anerkendelse' frem for 'frelse', etc. Nogle gange forekommer analysen at blive ved kategoriseringen, fx i kaldelsen af disciplene (1,19-51). Andre steder synes KBL at blive forført af romancen til genkendelser, som er stærkt omdiskuterede i tradition: Erkender Maria Magdalene vitterligt fuldt ud opstandelsens *tematiske rolle*? Forbliver hendes genkendelse ikke ved den 'kødelige' *identifikation*? Analysens styrke ligger klart i demonstrationen af evangeliets indre sammenhæng – dvs. ikke i *identifikationen* af genreparadigmet, men i påpegningen af dets *tematiske* rolle – for nu at benytte KBL's egne begreber.

Den opstandnes møde med Maria Magdalene (20,11-18) sætter den metodiske tilgang på spidsen: Ved at række ud efter den genkendte Jesus søger

Maria at opretholde genrens konvention om, at den kognitive erkendelse manifesterer sig i fysisk forening. Men evangelisten lader Jesus bryde romancens forventning og sender i stedet Maria til disciplene med forklaringen på hans kommende fravær. Den private eufori må komme kollektivt til gode. Her er meningen ikke bare knyttet til identifikationen af paradigmet, men også til bruddet med det. Fortolkningen forudsætter, at genren if. KBL er 'ontologisk' til stede. Spørgsmålet om forfatterens intention må KBL dog henvise til den kulturelle *koinè*, et nærmere svar kan ikke gives.

Bogen forudsætter ikke kendskab til det forrige århundredes store – især tyske – diskussioner om Johannesevangeliet. Nye læsere af Johannesevangeliet kan derfor begynde her! Men for den, der kender til diskussionerne om *Das blosse Dass* og den johannæiske gåde, tegnenes status, accentueringen af 1,14, det ureflekterede *Hiatus*, doketisme versus ortodoksi osv. er bogen et originalt og anderledes indlæg i modernitetens johannæiske diskussioner.

Gitte Buch-Hansen

### Martin Goodman

*Judaism in the Roman World. Collected Essays.* Ancient Judaism and Early Christianity 66. Leiden – Boston: Brill 2007. XII + 276 s. € 104.

Martin Goodman (MG) har de seneste 15 år hørt til blandt de internationalt førende forskere inden for feltet tidlig jødedom. Han er oprindeligt uddannet som historiker med speciale i romersk historie, men har, som han skriver i bogens forord, fra et tidligt tidspunkt bevæget sig i retning af jødedommens religiøse historie, så han i dag beklæder et professorat i *Jewish Studies* ved Oxford University. På grundlag af sit indgående kendskab til romersk historie har MG formået at udvide den traditionelle diskussion af jødedommens forhold til hellenismen ved en indplacering i en større romersk imperial sammenhæng. Det gælder f.eks. hans banebrydende Josefus-studier. MG er som begivenhedshistoriker optaget af, så godt det ud fra de eksisterende kilder lader sig gøre, at rekonstruere de faktiske forhold, som kan forklare forskellige former for eller forskellige aspekter af tidlig jødedom. Han har ikke mindst høstet fortjeneste i kraft af sin stadige udfordring af hævdvundne forestillinger i studiet af tidlig jødedom. Det giver bogen fine eksempler på.

Den består af 19 (typisk for MG) meget korte kapitler, der er offentliggjort i antologier og tidsskrifter i perioden 1990-2006, og som hører til blandt hans bedste bidrag inden for området. Mange artikler er tematisk beslægtede, og derfor er der også en struktur i bogen. F.eks. drejer kap. 4 og 5 sig om templet og pilgrimsinstitutionen, mens kap. 6 og 7 berører kanondannelse og kap. 17 og 18 vedrører helligt rum. Det første essay om tidlig jødedom er en glimrende oversigtsartikel over forskningsområdet, hvor man dog savner en inddragelse af jødisk magi, som i de seneste år er kommet til at spille en større rolle i drøftelsen af tidlig jødedom. Det ville også have

kunnet kaste yderligere lys over kap. 6 og 7, der berører jødisk forståelse af Torahrullen som helligt, fysisk objekt.

Meget naturligt følger et essay om Josefus og mangfoldigheden i det første århundredes (e.v.t.) former for jødedom. MG fremhæver her problemerne ved at tage Josefus' kortlægning af strømninger inden for tidlig jødedom for gode varer. Beskrivelserne er et ideologisk landkort og ikke det faktiske territorium (34-37, jf. 138f), hvilket ofte glemmes i både nytestamenteforskningen og i studiet af tidlig jødedom, hvor Josefus' skildring af tre grupper ofte identificeres med tidlig jødedom *in toto*, eventuelt tilsat den 'fjerde filosofi'.

Som yderligere eksempler på vanetænkning, MG gør op med, kan nævnes kap. 7 om tekster, skrivere og magt i romersk Judæa, hvor han afmonterer forestillingen om en klasse af skrivere, hvis væsentligste funktion var at undervise i Torahen. Læg dertil kap. 8 om jødisk proselytisme i det første århundrede, hvor han dekonstruerer tanken om, at de Kristustroende skulle have arvet deres missionssiver fra jødedommen. Tidlig jødedom var ikke i dens ikke-Kristustroende former en missionerende religion. I kap. 10 om saddukæernes placering i det første århundredes jødedom gøres der op med det fortærskede billede af saddukæere som velhavende aristokrater af præstebaggrund, der var religiøst konservative og politisk pragmatiske grænsende til det opportunistiske. I kap. 11 om Qumran-sekteristerne, essæerne og Josefus fremhæver MG problemerne med at identificere *yahad*-teksterne med de græsk-romerske kilders essæerbilleder. Han pointerer, hvordan "it is salutary to recognise that the interpretation of a site through the perspective of literary texts belongs to a tradition of biblical archaeology that archaeologists in other areas of both Jewish and Roman history have been at pains to avoid over the past decades" (142). I kap. 13 slås der et slag for, at både saddukæere og essæere som grupper overlevede templets ødelæggelse i 70 og fortsatte deres eksistens. Sådan kunne man blive ved, men det er tilstrækkeligt til at vise, at man som nytestamentler eller forsker i tidlig jødedom er tvunget til at beskæftige sig med MGs bog, hvis man ikke blot vil fortsætte reproduktionen af forskningshistorisk vanetænkning. Der er altid meget at lære hos MG, og der er mange udfordringer til hans læser.

*Anders Klostergaard Petersen*

### Thomas Kaufmann

*"Türckenbüchlein". Zur christlichen Wahrnehmung "türkischer Religion" in Spätmittelalter und Reformation.* Forschung zur Kirchen- und Dogmen Geschichte 97. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 299 s. 26 ill. 1 kort. € 59,90.

I senmiddelalderen og reformationstiden udkom en række skrifter, som sammenfattes under betegnelsen *Türckenbüchlein*, idet de agtede at bringe oplysninger om religion, kult, sæder, skikke, militære og politiske forhold hos *tyrkerne*, dvs. i det osmanniske rige. De fleste af skrifterne var skrevet af



teologer, og i reformationsårhundredet især af lutherske teologer. Forf. vil med nærværende bog se nærmere på det billede, disse skrifter tegner af muslimerne og i særlig grad, hvordan forfatterne beskrev og vurderede deres religion. Forf. afviser at hans hensigt skulle være at bidrage til den aktuelle debat.

Efter nogle metodologiske overvejelser beskæftiger forf. sig først med skrifternes oplysninger om *den tyrkiske religion*, om enkelte religiøse højtideligheder, skikke, bygninger, om koranen og om personen Muhammed. Dernæst skildres skrifternes anvendelse internt i kristendommen af det tegnede skrækbillede, dvs. hvorledes kristne af begge konfessioner kunne foretage en *tyrkisering* af modstandere inden for kristendommen. Videre undersøges forholdet i 1500-tallet mellem billedet af *tyrken* og den europæiske identitet, de eskatologiske perspektiver og den eventuelle sammenhæng mellem tyrkerfaren og den protestantiske reformations udbredelse. Bogen er opbygget på den måde, at forf. først behandler disse, og adskillige andre, emner i en tekstdel på godt 60 sider. Derefter følger godt 30 sider med billeder, som efterfølges af bogens største afsnit, *Anmerkungen*. Ikke færre end 613, som fylder 128 sider. Nogle af disse noter fylder et par sider. Her citeres længere uddrag af de pågældende skrifter, andre udsagn fra andre samtidige skrifter tilføjes, ligesom der i hvert enkelt tilfælde bringes fyldige oplysninger om relevante, nyere forskningslitteratur og kildeudgivelser. Endelig findes fortegnelser over de behandlede kildekrifter og forskningslitteraturen samt registre.

De mange skrifter vil bringe "objektive" oplysninger om islam, men bygger ikke på Koranen, men på rejseoplevelser, tilfangetagnes oplysninger og lignende. De vil samtidig forsvare kristendommen og opfordre de kristne til bod og alvorligt kristenliv. *Tyrken* blev ganske vist opfattet som Guds svøbe på grund af de kristnes slette levned, et tegn på de eskatologiske tiders begyndelse, men samtidig kunne både lutherske og katolske enes om militært at bekæmpe tyrkerne, og dette skulle ske under – den katolske – kejsers ledelse. Trods dette dristede de lutherske fyrster sig til at kræve indrømmelser mht. deres gennemførte reformationer, dersom de skulle deltage militært.

Bogen bringer et væld af oplysninger fra et kildemateriale, som for de flestes vedkommende ellers er svært tilgængelig. Desuden er det en guldgrube af henvisninger til nyere forskningslitteratur.

*Martin Schwarz Lausten*

### Johann Gerhard

*Exercitium pietatis quotidianum quadripartitum (1612)*. Latin – Tysk. Udg. og komm. af Johann Anselm Steiger. *Doctrina et pietatis*. Abt. I Johann Gerhard-Archiv 12. Stuttgart-Bad Cannstadt: frommann-holzboog 2008. 519 s. 4 ill. € 498.

*Tractatus de legitima scripturae sacrae interpretatione* (1610). Latin – Tysk. Udg. og komm. af Johann Anselm Steiger og Vanessa von der Lieth. *Doctrina et pietatis* Abt. I. Johann Gerhard-Archiv 13. Stuttgart-Bad Cannstadt: frommann-holzboog 2007. 541 s. 5 ill. € 498.

Med disse to bind i *Doctrina et pietatis*-serien fra frommann-holzboog er to væsentlige kilder til den lutherske ortodoksis begyndelse blevet tilgængelige i fine tekstkritiske udgave. Begge værker findes i samtidige tyske oversættelser, som bringes parallelt med den latinske tekst. Kvaliteten er høj. Det samme er prisen.

Begge bøger stammer fra Johann Gerhards tid som superintendent i Heldburg. Hvor traktaten om den rette fortolkning af den hellige skrift er til akademisk brug, er bønnebogen til det personlige fromhedsliv. Begge bøger får stor betydning i den lutherske barok, hvor såvel skrifthermeneutik som bønnebog vinder stor udbredelse. Læst sammen giver de derfor et glimrende og facetteret billede af den allertidligste “ortodoksi”. Ortodoksiens skriftprincip ses i *Tractatus* udfoldet med stringens og en stilistisk sikker pen, mens bønnebogen endnu gang understreger, at ortodoksien på ingen måde var livløs.

*Tractatus* indgik i langt de fleste udgaver af Gerhards *Loci theologici*, et af den lutherske ortodoksis mest markante hovedværker og den første lutherske dogmatik. Samtidig har vi med udgivelsen af *Tractatus* fået adgang til et værk, som ellers kun med vanskelighed har kunnet læses, men som har haft stor betydning for hermeneutikkens udvikling fra reformationen og frem mod oplysningstiden. Hos Gerhard udfoldes skriftprincippet på en måde, der forener den metodiske bevidsthed med en klar teologi. Værket begynder med en bekendelse til skriftens klarhed (art. 1) og en lovprisning af prædikeembedet (art. 4). Betoningen af nødvendigheden af tidshistoriske studier for forståelsen af den specifikke betydning i Bibelens forskellige skrifter findes side om side med understregningen af, at Kristus er Skriftens egentlige mål, og den som hele Skriften taler om, fordi det er ved ham, den er givet (art. 209f).

*Tractatus* viser samtidig Gerhard som en stor kender af den samtidige katolske teologi. Således indeholder værket lange metodisk begrundede tilbagevisninger af Bellarmin og Stapleton, som der i bogen er flere henvisninger til end til Luther. Sidstnævnte spiller dog selvsagt ingenlunde nogen lille rolle. *De servo arbitrio* viser sig tværtimod ikke overraskende at indtage en central position i udviklingen af ortodoksiens skriftprincip. Mere skjult er brugen af Matthias Flacius’ *Clavis*, som dog indholdsmæssigt er stærkt fremtrædende – også flere steder end de eksplicit fremgår. *Tractatus* er derfor også et eksempel på den i eftertiden næsten forkætrede Flacius’ betydning for lutherdommens udvikling.

Navnlig bønnebogen *Exercitium pietatis* påkalder sig opmærksomhed. Det skyldes ikke kun den store virkningshistorie, som også Friedrich Fabri-

cius' koraludgaver af bønnebogen udgivet i 1688 som *Praxis Pietatis Gerhardi melica* vidner om. Teksten til disse koraludgaver er medtaget i dette bind, hvor de fylder ca. halvdelen. Det skyldes også, at ortodoksiens bønnebogs-litteratur bidrager til at nuancere det ofte fortegnede billede af den lutherske ortodoksi og gøre forbindelsen til den senere pietisme tydelig. Samtidig viser den også, hvordan den lutherske ortodoksi viderefører bestemte træk i den lutherske teologi på bekostning af andre og dermed bidrager til udviklingen af reformationsteologien. Illustrativ er fx bønnebogens opbygning. Den er delt i fire dele: 1. del om betragtningen af egen synd, 2. del om betragtningen af de guddommelige velgerninger, hvor taknemmeligheden spiller en gennemgående rolle, 3. del om betragtningen af egen nød, der er mere end dobbelt så lang som 4. del om næstens nød. Med sin firdeling lægger Gerhard sig delvist op ad det forslag til en katekismusdispositoin, som Luther med udgangspunkt i sondringen mellem tro og kærlighed (jf. her art. 61 i *De legitima Scriptura*) selv angiver i indledningen til Deutsche Messe fra 1526 (jf. WA 19,77), men som Luther, da han selv begynder at skrive katekismer i 1529 alligevel fravælger til fordel for en disposition, der følger de tre hovedstykker, dekalog, credo og fadervor. At struktureringen på ingen måde er lige gyldig, vil en dyberegående sammenligning af Luthers katekismer og Gerhards bønnebog utvivlsomt vise. Hvor Luther begynder med positivt at udlægge dekalogens negative forbud, som anvisninger på hvorledes det skabte liv bør leves, og i den store Katekismus forklarer Guds begrebet ud fra forståelsen af troen som tillid, begynder Gerhard negativt med syndserkendelsen – med mindre man inddrager fortalen i fortolkningen og dér læser, at en from bøn, der vokser ud af tro, er en venskabelig samtale med Gud og en åbning af Paradis. På den baggrund kan også den første syndsbe kendende del stå under positivt fortegn. Bønnens første retningspil er derfor Guds almægtige godhed, der giver goder, førend nogen beder om dem. Hvad der altså også gælder den syndsbe kendende bøn, selvom det ikke nævnes eksplis- cit. I bønnebogens anden del om Guds generøsitet, er det derimod et gennemgående træk. En henvisning til forbindelsen mellem Luthers katekismusovervejelser og Gerhards bønnebogsdisposition savnes dog i noteapparatet, der i øvrigt – sandsynligvis af tryk-tekniske grunde – også gemmer de bibelhenvisninger, som i originalen er anført i marginen.

Som Luther, har Gerhard ingen problemer med at beskrive og illustrere forholdet mellem Gud og mennesker med formuleringer og billeder, der indeholder en betydelig grad af gensidighed, netop fordi forudsætningen er Guds altid og alting forudgående given. Således spiller offertanken en gennemgående rolle i første del om betragtningen af egen synd. I hver enkelt afgrænsede og detaljerede syndsbe kendelse finder man den be kendende synders ofring af enten Jesu velgerninger: (fx Jesu undfangelse som betaling for synderens fordærvede natur, og Jesu lydighed for ungdommens synder) eller af egen suk og klage. Der er her intet forbehold over for brugen af begreber

som offer og betaling og Gerhard trækker her på den tankegang, som vi også finder i Melanchthons fremhævelse af Kristi velgerninger – transaktionsdimensionen er dog hos Gerhard betydeligt mere fremtrædende – og forbindes med tanken om Guds altid forudgående given, som vi finder hos såvel Luther som Melanchthon. Denne given er dog ikke på samme måde som hos Luther fremhævet som udtryk for guddommelig selvhengivelse. Giver og gave falder hos Gerhard ikke entydigt sammen, og Gerhard minder her mere om Melanchthon.

Tilsammen er disse to bøger en væsentlig kilde til forståelsen af den tidligste ortodoksi. De vil sandsynligvis bidrage til at nuancere ortodoksi-begrebets brugbarhed og dermed understøtte tendenserne imod erstatningen af dette begreb med begrebet om konfessionalisering.

Bo Kristian Holm

### 1. Andreas Stegmann

*Johann Friedrich König. Seine Theologia positiva acroamatica (1664) im Rahmen des frühneuzeitlichen Theologiestudiums. Beiträge zur historischen Theologie 137.* Tübingen: Mohr Siebeck 2006. VIII + 318 s. € 49.

### 2. Johann Friedrich König

*Theologia positiva acroamatica (Rostock 1664).* Red. og oversat af Andreas Stegmann. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. VI + 520 s. € 79.

Johann Friedrich König (1619–1664) er ikke en af den lutherske ortodoksis mest produktive teologer. Han dør meget tidligt. Alligevel får han stor indflydelse takket været hans eneste større bog, der udgives i hans dødsår: *Theologia Positiva Acroamatica*. Denne bog fremstiller den dengang samtidige lutherske teologi på en systematisk måde (i dens “antisynkretistiske” variant, sådan som den kendes fra Leipzig og Wittenberg, hvor König fik sin akademisk skoling, jf. St. 1,7–26), men til forskel fra andre berømte systematiske fremstillinger (fx fra Gerhard eller Baier) er værket ganske kortfattet. Königs *Theologia* bliver en af den lutherske teologis mest succesrige dogmatiske lærebøger. Den læses på seminarer til omkring 1750 (St. 201–224). Karakteristisk for bogens succes bliver den grundlaget for Quenstedts *Theologia Didactico-Polemica Sive Systema Theologicum* (1685), jf. St. 210–211. Men bogen har også en “anden virkningshistorie” (St. 225), hvor König forstås som en typisk repræsentant for den “lutherske skolastik”, og det sædvanligvis i en negativ forstand. *Alpha illud Orthodoxiae metaphysicae* bliver han – nedsættende – kaldt i et pietistisk tidsskrift fra 1709 (St. 225), og Budde skriver i sin *Isagoge Historico-Theologica* (1730), at König kun fremstiller teologien som en benrad uden saft og blod (St. 234: *skeleton ... succo omni et sanguine destitutum*). For den reprimterende lutherske teologi i det 19. århundrede var Königs bog tilsyneladende ikke så vigtig som fx Gerhards, Baiers, Quenstedts fremstillinger (den sidste afhænger af König!) og – fremfor alt – Høllers *Examen Theologicum Acroamaticum* (1707). Hase citerer ham nogle

gange – i sin *Hutterus Redivivus*. Det samme gør Schmid (*Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*), mens Luthardt overtager Buddes vurdering (*Kompendium der Dogmatik*, Leipzig 81889, 52). Hyppigere citeres han i Elerts senere “*Morphologie des Luthertums*” (1931). Stor betydning får Königs *Theologia* for Ratschows *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung* (1964.1966), hvor den tjener som grundlagstekst (St. 1,240–242). Königs *Theologia* ligner både hvad angår korthed og i udbredelse Hutterus *Compendium Locorum Theologicorum* (1610). Også denne – ældre – fremstilling af den lutherske teologi bliver grundlag for kommentarer (fx fra *Bechmann* i året 1690, jf. St. 180) og betragtes som typisk repræsentant for den lutherske ortodoksi (jf. titlen på Hases *Hutterus Redivivus*).

Stegmanns hensigt er at korrigere tendensen i virkningshistorien til såvel at overvurdere som at ringeagte Königs bog. Begge tendenser hænger, som Stegmann demonstrerer, sammen med falske forventninger: Den akademiske teologi i det 17. årh. finder ikke kun sted i dogmatikker, og et dogmatisk kompendium som Königs bog tilstræber ikke at præsentere hele kristendommen, men forudsætter akademisk undervisning. For en korrekt vurdering er det derfor nødvendigt at fortolke dette dogmatikkompendium ud fra dets “*Sitz im Leben*”. I den sammenhæng tager Stegmann en stor mængde kilder i betragtning for at give et detaljeret billede af det akademiske liv, som Königs værk var bestemt for (jf. St 1,100–185). Ikke mindst denne meget lærde fremstilling gør Stegmanns bog relevant også for den bredere videnskabshistoriske forskning.

Stegmanns monografi akkompagneres af en tekstudgivelse, man må være meget taknemmelig for. Tekstudgivelsen baserer sig på 14. udgaven (1719), men denne tekst korrigeres nogle gange ud fra førsteudgaven (1664), som generelt indeholder mange fejl (jf. Kö XV–XVI). Et tvædt apparat noterer læsemåder fra 20 forskellige udgaver (jf. Kö XLVIII–L) og nogle gange parallelsteder, som hjælper til at forstå teksten. Den tyske oversættelse er ment som et hjælpemiddel til den latinske tekst og skal ikke erstatte denne. Derfor er oversættelsen ikke altid ordret, men præsenterer en tysk tekst, som skal kunne forstås. Henvisninger til skriftsteder i Königs værk bliver for læselighedens skyld undertiden udeladt i oversættelsen.

Jan Doehhorn

### Jens Holger Schjørring og Jens Torkild Bak (red.)

*Fra modernitet til pluralisme. Nation-stat-folk-kirke i den 20. århundredes Europa*. København: Anis 2008. 375 s. Kr. 298.

Det nye, fyldige bind fra “Forum for Europæisk Kirkekundskab” er, som allerede titlen lader ane, så bredspektret, at der ikke er tale om noget samlet synspunkt eller forskningsbidrag i bogen. Hvor tidligere bind om *Velfærdsstat og kirke* (2005) og *Udfordringer til folkekirken* (2006) havde et så relativt afgrænset fælles fokus, at det sammen med den løse styring gav plads til

frugtbare krydsbelysninger og indimellem overraskende spændinger, er der denne gang kun lidt fælles for de 15 bidrag.

Michael Böss lægger fint ud med at tematisere fire gennemgående, europæiske, nationalstatsfortællinger – om eliten, pagten, patriotismen og etniciteten – som alle kan genfindes i én og samme 1849-formulering af Grundtvig, som A. Pontoppidan Thyssen fremdrog i jubilæumsbogen fra 1983: "... et Kiærlighedens Baand mellem Kongen og Folket og mellem os alle som Medborgere fra Arilds Tid og Børn af en fælles Moder". Ikke engang vores nationalisme har vi for os selv! Schjørring følger op med et forsøg på at indløse bogens undertitel i en bredt kirkehistorisk anlagt oversigtsfremstilling. Så følger tre hver for sig udmærkede indlæg, der alle fokuserer på et noget andet emne, forholdet mellem religion, sekularisering og kapitalisme, set ud fra Max Webers protestantismetese (Harmuth Lehmann, Niels Kjærgaard og Hans Hauge).

Bogens sidste hoveddel skal tematisere pluralismen i forhold til Europas kristne arv. Der er solide bidrag om den russisk ortodokse kirke (Den russiske idé ved Christian Gottlieb) og om den romersk-katolske kirke i Vesteuropa siden 1945 (af belgieren Bart Vanden Auwele). Hvor den ortodokse kirke med dens ide om at være folkekonstituerende i Rusland øjensynligt står stærkere end nogensinde i de sidste 150 år, har den katolske kirke i de seneste årtier oplevet en nedtur svarende til den, de protestantiske folkekirker oplevede i årtierne efter anden verdenskrig. Mens folkekirken først og fremmest tabte terræn i forhold til befolkningernes holdninger, har den katolske kirkes centrale problem været vanskelighederne med at rekruttere kandidater til det cølibatære præsteembede. Tyske Katharina Kunter, der overvejer, om den kommunistiske religionspolitik lykkedes i DDR, anlægger et mindretalskirkeperspektiv, som havde hun aldrig hørt om det folkeomsluttende kirkesyn, som den ortodokse kirke realiserer på sin egen måde i Rusland, mens de katolske og protestantiske kirker i de fleste lande er på vej til at opgive denne drøm. Lærerigt er det under alle omstændigheder at se, hvor helt forskellige resultater, der kom ud af de ateistiske anstrengelser i henholdsvis DDR og Rusland.

De syv sidste indlæg i bogen udgøres af velkendte forfatters næsten lige så velkendte synspunkter, som vanskeligt kan siges at falde uden for bogens rammer, mens de på den anden side heller ikke bidrager meget til at få dem udfyldt.

"Forum for Europæisk Kirkekundskab" er i dansk sammenhæng mere eller mindre ene om at holde fast på et tværfagligt samarbejde omkring historiske og aktuelle studier af forholdet mellem folk og kirke. Man må ønske, at det fremover vil lykkes at skaffe ressourcer, så man kan komme fra de løse antologier til de samlende og blivende bidrag a la samarbejdets første frugt i den af Tim Knudsen redigerede bog om *Den nordiske protestantisme og velfærdstaten* fra 2002. I studiet af komplicerede sammenhænge, som dem den-

ne bog er på jagt efter, er det afgørende at der skaffes ressourcer til de tidskrævende, tværfaglige samarbejdsprocesser. De bevilgende systemer er helt galt afmarcheret, når de behandler det tværfaglige samarbejde som overskydende gode gerninger.

*Hans Raun Iversen*

**Sven-Åke Selander & Karl-Johan Hansson (red)**

*Martin Luthers psalmer i de nordiska folkens liv.* Lund: Arcus 2008. 798 s. Kr. 249.

Omkring 60 forskere har været engageret i dette unikke projekt omkring Luthers salmer i de nordiske lande, hvoraf 38 medvirker med artikler i denne bog. Teologi, musikvidenskab, litteraturvidenskab, pædagogik og sociologi udgør forskellige perspektiver i det interdisciplinære samarbejde, som blev sammenstillet inden for rammen af forskernetværket *NORDHYMN*, et tværfagligt netværk for hymnologisk forskning i Norden. Projektet initieredes i 1995 og spænder over et tidsrum på 500 år, dvs. fra reformationen til de seneste salmebogsudgaver i de nordiske kirker. I bogens 11 dele præsenteres det mangefacetterede materiale som på forskellig måde belyser centrale problemstillinger som fx: Luthersalmernes indflydelse på samfund, kultur og kirke; introduktion og brug af salmerne i de forskellige lande; spørgsmålet om luthersalmernes fortsatte aktualitet og sammenhængen mellem brug og kirkeliv.

Udgangspunktet for bidragene er den schweiziske hymnolog Markus Jennys liste over de 45 salmer, han mener hører sammen med Martin Luther. Bogen om Luthers salmer er en kundskabsrig beretning om reformationens varierede udtryk i Norden, der omfatter alt lige fra de forskellige epokers salmebøger til luthersalmer i finsk nutidsopera og islandsk jazzmusik. Af særlig interesse er det at følge enkelte salmers vej gennem århundrederne i skiftende oversættelser og nytolkninger. I "melopoeten" Martin Luthers verden er tekst og melodi en enhed, et samspil med evangeliet som en dyrebar klangbund. Del syv indeholder en særdeles givende refleksion over den nære forbindelse mellem teologi og musik i den reformatoriske arv. Et samarbejde mellem forskere fra fem lande, skiftende materialegrupper og ni forskellige sprog fremviser naturligvis varierende metoder og forskertraditioner. Hele bogen bliver et tegn på den polyfoni, som kendetegner tænkning i reformatorisk ånd.

Inger Selander skriver i sin artikel om kommunikative genrer og skønlitteratur om salmeforfatteren Britt G. Hallqvists "salmegarderobe". Allerede som barn viste Britt G. stor interesse for salmer og sang gerne sammen med en kammerat. Sangen satte omgivelserne dog ikke pris, hvorfor de plejede at afsynge deres salmepertoire i et stort garderobeskab i huset. Med denne metafor vil jeg udtrykke min påskønnelse af "salmegarderoben" i dette gedigne værk om Luthers salmer. Givetvis er det af stor værdi at få del i kendte og publicerede kilder, men der findes efter min mening også en stor og rum-

melig "garderobe" i alle artiklerne. Dette afspejles i en stærk fornemmelse for luthersalmernes betydning i mindre kendte sammenhænge.

Lad mig nævne to eksempler: I en artikel om Borgå stift problematiseres spørgsmålet om, hvordan salmevalget foregår inden for en gudstjeneste. Karl-Johan Hansson peger på, hvordan udskiftningen af en præst i 1990'erne medførte en reel nedgang af luthersalmer i menigheden. Trods al tale om salmesangen som et udtryk for det almindelige præstedømme kan én eneste person forandre landkortet, ligegyldigt om forandringen er ønskværdig eller ej. Når en kirkemusiker deler ud af sit engagement for luthersalmer, skabes der en ny mulighed for dem i menighederne.

En anden artikel om lutherinspireret salmedigtning peger på de ukendte kvinder i 1600-tallets Island, som tog udgangspunkt i hændelser fra hverdagslivet. Her gives billeder af ængstelsen for den kommende forløsning og taksigelser over at have undsluppet en epidemi. Kvindernes salmer kom aldrig på tryk, men Margrét Eggertsdóttir understreger salmernes vigtige rolle i privatlivet. "Garderobens" usynlige vidnesbyrd giver på mange måder en dybere forståelse for hændelser og mønstre i luthersalmernes mere offentlige rum.

Projektet indbyder gennem sit rige liturgiske materiale og litteratur, over 1000 titler, til fortsat forskning (det samlede materiale er tilgængeligt på [www.tpcloegumkloster.dk](http://www.tpcloegumkloster.dk)). Et af de spørgsmål, som bogen stiller i konklusionen, er: Hvad ville Luther i dag have skrevet salmer om? Projektet belyser den frihed og multifunktionalitet, som i flere henseender har gennemsyret den reformatoriske salmeskabelse i de nordiske lande. Hvordan kan denne arv forvandles i vor egen tid med tydelige tegn på en åndelig længsel, men med anselige sproglige forhindringer?

*Kerstin Wimmer*

### **Michael Bergunder**

*The South Indian Pentecostal Movement in the Twentieth Century*. Studies in the History of Christian Missions Series. Grand Rapids: Eerdmans 2008. 380 s. \$ 25.

Michael Bergunder fra Heidelberg Universitet, har revideret og genudgivet sin tidligere bog *Südindische Pfingstbewegungen im 20. Jahrhundert* fra 1999 i Frykenbergs og Stanleys fine serie *Studies in the History of Christian Mission*. Dette er glædeligt, for der er tale om et ekstraordinært pionerstudie, som fortjener at blive læst af forskere både indenfor pentekostalisme, global kristendom og Østasien studier. I modsætning til så mange andre studier, der begrænser sig til skriftlige kilder, er denne bog i høj grad baseret på mundtlige kilder i form af interviews med over 150 præster og ledere i den Sydindiske pentekostale bevægelse.

Bogen er inddelt i fire hovedområder: efter den generelle, men fremragende og saglige introduktion om studiet af global pentekostalisme (en nyskrevet del i forhold til den tidligere tyske udgave), giver Bergunder læseren en



grundig historisk indføring i de forskellige sydindiske pentekostale kirker. Han fokuserer specielt på forholdet mellem præster og ledere i de forskellige kirker, og beskriver i detaljer de kriser, som har givet anledning til splittelser og dannelser af nye kirker. Tredje hoveddel fokuserer på tro og praksis i pentekostal kristendom, og er den vægtigste del af bogen. Bergunder place- rer pentekostalismen i en hindu religiøs kontekst (snarere end i en kristen), og argumenterer på denne baggrund for, at grunden til den sydindiske pen- tekostalismes succes skal søges i, at den tilbyder en komplet funktionel ækvi- valens til former for populær hinduisme, samtidigt med at pentekostalismen på et retorisk plan argumenterer stærkt imod den selv samme populære "he- denske hinduisme". De områder, som Bergunder særligt fremhæver, inklu- derer identifikationen af åndelige kræfter som grunden til ulykke og syg- dom, dæmonologi, helbredelse og eksorcisme. Bergunder argumenterer for, at det er mirakel-helbredelser og eksorcismer, der udgør pentekostalismens stærkeste tiltrækningskraft i Sydindien, fordi de repræsenterer kontaktpunk- ter til den bredere populære hinduisme. Gennem vidnesbyrd om helbredel- ser bekræfter kirkerne Guds magt i enkeltpersoners og menigheders liv, og adgangen til denne magt er meget attraktiv fra et hindu perspektiv. Den af- sluttende og nyreviderede fjerde hoveddel, afrundes med en kort diskussion af, hvorvidt sydindisk pentekostalisme kan betegnes som en kontekstuel form for kristendom. Bergunder argumenterer for, at selv om sydindisk pentekostalisme selvfølgelig er selv-styrende, selv-udbredende og (delvist) selvfinansierende, så er det ikke den relative organisatoriske uafhængighed af vestlig pentekostalisme, som i sidste instans er nøglen til forståelsen af dens succes. Komplexiteten bliver tydelig, hvis vi fokuserer på det problematiske forhold mellem den faktiske kontekstuelle teologi, som pinsekirkerne ud- øver, og den eksplicite anti-kontekstuelle retorik blandt ledere og præster. Netop fordi der ikke er nogen refleksion over relationen mellem pentekosta- lismens succes og dens fulde funktionelle ækvivalens til populær hinduisme, er der ikke tale om nogen kontekstuel teologi i den teologiske betydning af termen, konkluderer Bergunder.

Bergunders grundlæggende argument finder jeg overbevisende: at forkla- ringen på den indiske pentekostalismes historiske succes skal findes på det fænomenologiske plan, hvor den udgør et fuldt alternativ til populær hindu- isme, og hvor pentekostalismen udnytter de ressourcer, der findes i den hi- storiske kristne tradition, men som stort set er glemt i moderne, liberale for- mer for kristendom (profetisme, eksorcisme, healing). Samtidigt ville jeg ha- ve værdsat en dybere diskussion i det sidste og afsluttende kapitel. Bergun- ders bog er dog et velkomment og substantielt bidrag til en historisk og teologisk forståelse af sydindisk pentekostalisme, og det er næppe en over- drivelse at betegne den som et nybrud både med hensyn til metodologi og med hensyn til teoretiske perspektiver.

*Jonas Adelin Jørgensen*



Skal religionskritik nødvendigvis bekæmpe religionen? Er religion løgn og videnskab sandhed? Er det muligt for religionen selv at blive kritisk og reflektiv? Religionskritik efter Guds død er et alternativ til den ny ateismes bastante religionskritik. Et forsøg på at åbne for en mere nuanceret – men ikke mindre kritisk – diskussion. En religionskritik med rødder i filosofien snarere end i naturvidenskaben.

MADS PETER KARLSEN  
OG LARS SANDBECK (RED.):

RELIGIONSKRITIK  
EFTER GUDS DØD

302 SIDER – KR. 289,-



Digteren og maleren William Blake (1757-1827) forholdt sig kritisk til religion, politik og kunst; og han brugte ofte Bibelen i sine værker. I denne bog undersøger cand.theol. Elisabeth Engell Jessen, hvad Blake gjorde, når han brugte Bibelen og viser, hvordan Blakes brug af bibelske motiver kan udgøre en mosaik, der både udfordrer og udvider, ikke blot hvordan Bibelen blev læst engang, men også hvordan den kan læses i dag.

ELISABETH ENGELL JENSEN:

BIBELSKE MOTIVER  
HOS WILLIAM BLAKE

304 SIDER – KR. 299,-

Læs uddrag fra bøgerne på nettet: [www.anis.dk](http://www.anis.dk)

Forlaget  
**ANIS**

Hos boghandleren eller [www.anis.dk](http://www.anis.dk)