

# DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 1/2002

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

**Kasper Bro Larsen** Visdom og apokalyptik i *Musar 1<sup>o</sup> Mevin (1Q/4Q Instruction)* 1

**Anne Vig Skoven** Romerbrevet kap. 9-11 som eksegetisk spejl og gåde 15

**Jakob Bøggild** »Naar Poesien i Sandhed skal falde« – om Søren

Kierkegaards *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen* 40

**Lisbet Christoffersen** Døb og medlemskab i Folkekirken 55

**Litteratur** 65

# Visdom og apokalyptik i *Musar leMevin* (1Q/4QInstruction)<sup>1</sup>

CAND. THEOL.  
KASPER BRO LARSEN

*Men visdommen, hvor finder man den? Hvor bor  
indsigten? (Job 28,12).  
Hvem har fundet visdommens sted, hvem er nået frem til  
dens skatkamre? (Bar 3,15).*

## *Indledning*

Der er næppe nogen, der vil anfægte det frugtbare i at betragte den jødisk-kristne litteratur fra hellenistisk-romersk tid som et stykke traditionsbearbejdelse: en mange-facetteret kamp mellem fortolkningsfællesskaber om arveretten til autoritative gammeltestamentlige traditioner. I denne forbindelse har man ofte peget på en række hovedtemaer, som dette fortolkningsarbejde i særlig grad menes at have fokuseret på. Således er Israel, toraen og templet eksempler på, hvad forskere har kaldt den antikke jødedomms »søjler«.<sup>2</sup> Omkring disse »søjler« rejste der sig en række spørgsmål, som det var afgørende for tidens jødisk-kristne litteratur at finde svar på. Med fare for for-simpling kan der formuleres tre hovedspørgsmål: (1) Hvad er Israel, hvem er Israel og hvorledes kommer Israels magt i stand? (2) Hvad er toraens rette tolkning og hvem tilhører den? (3) Er templet som soningens sted begrænset til sin geografiske placering i Jerusalem, og hvis ikke, hvor sker soningen så?

Det er imidlertid iøjnefaldende, at visdommen sjældent fremhæves, når forskerne på denne måde søger at formulere det antik-jødiske fortolkningsarbejdes brændpunkter. Dette kan ikke skyldes, at vi slet og ret savner vidnesbyrd om bearbejdelsen af visdomstraditioner fra den

1. Til grund for den følgende fremstilling ligger dele af min guldmedaljeaf-handling: »Visdom og apokalyptik i Qumran-skrifterne. Der ønskes en fremstilling af visdomslitteratur og ideologi i Dødehavsteksterne, idet hovedvægten her lægges på de senest udgivne visdomstekster, samt, på dette grundlag, en udredning af de litterære og ideologiske forhold mellem visdom og apokalyptik i Qumran-skrifterne«.
2. Se f.eks. J.D.G. Dunn: *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London/Philadelphia 1991, s. 18-36; C. Rowland: *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism*, London 1985, s. 23-55 og E. P. Sanders: *Judaism. Practice and Belief, 63 BCE - 66 CE*, London/Philadelphia 1992, s. 48.

anden halvdel af det andet tempels periode. Noget ganske andet er nemlig tilfældet. Ikke alene indgår visdomslitteraturens former og topoi i en lang række tekster f.eks. i NT, men der foreligger også genuine visdomsskrifter som Siraks Bog og Visdommens Bog fra denne tid. Med fundet af Dødehavsrullerne i 1947-56 er mængden af sådanne visdomstekster desuden forøget betydeligt. Blandt disse visdomstekster fra Qumran hører *Musar l'Mevin*.<sup>3</sup>

At visdommen af forskere kun sjældent regnes for at have været genstand for særlig interesse i den antikke jødedom, har altså ikke at gøre med kildernes tavshed. Efter min mening hænger det derimod sammen med en opfattelse af visdommen, som hidrører fra store dele af det 20. århundredes forskning i den gammeltestamentlige visdom. Her er det en endnu ikke helt forladt opfattelse, at visdommen må anses for et fremmedelement og en naturlig teologi, der kun meget svært kan forenes med det øvrige GTs frelseshistoriske kerygma.<sup>4</sup> En sådan fortrængning af visdommen i GT har efter min mening medført, at også den senere visdom har måttet finde sig i at blive betragtet som et sidespor i senere jødisk tradition. Af samme grund nævnes visdommen sjældent, når den antikke jødedomms »sjøler« skal præsenteres.

Når dette er sagt, må det dog understreges, at jeg ikke hermed forsøger at argumentere for, at visdommen bør sættes øverst på den antikke jødedomms dagsorden. Jeg vil blot gøre opmærksom på, at taler vi om jødedommen i hellenistisk-romersk tid som en traditionsfortolkning, må vi også holde visdomstraditionerne for øje: Ligesom forståelsen af Israel, toraen og templet undergår transformationer, sker dette også for visdommen. Visdomstraditionerne er – ligesom de præstelige, profetiske og deuteronomistiske – i kraft af deres status som autoritative diskurser genstand for en kamp om monopolisering, der har de forskellige jødedomme – inklusive kristendommene – som aktører. I denne fortolkningskamp tillægges visdommen særligt en

3. Langt de fleste visdomstekster fra Qumran – heriblandt *Musar l'Mevin* – blev først offentliggjort i 1992 i B. Z. Wacholder & M. G. Abegg (red.): *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four, Fascicle two*, Washington, D. C. 1992. Den »officielle« udgave af den fulde tekst er siden udkommet i J. Strugnell, D. J. Harrington & T. Elgvin (red.): *Discoveries in the Judaean Desert xxxiv. Qumran Cave 4, xxiv, Sapiential Texts, Part 2. 4QInstruction (Musar l'Mevin): 4Q415ff.*, Oxford 1999.
4. Hverken præstelige eller deuteronomistisk-profetiske taksonomier interesserer visdommen: Job var hverken præst eller israelit. For visdommens forvisning fra kanon i kanon taler særligt H.D. Preuß i f.eks. »Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur«, *Evangelische Theologie* 30 (1970), s. 393-417 og *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart 1987.

rolle i kraft af dens traditionelle brug af kognitiv terminologi: hmkx (visdom), t(d (erkendelse), hnyb (indsigt), hnwbt (indsigt), lk# (forstand), hmr( (klogskab), rswm (belæring/dannelse/tugt) etc.<sup>5</sup> Visdomstraditionerne kan således med deres tematisering af religionens vidensaspekt finde anvendelse i et miljø af konkurrerende fortolkningsfællesskaber, der hver især hævder at have patent på traditionen netop i kraft af en ny viden, som de andre ikke har. Postulatet om en sådan ny viden – eller en særlig visdom – rejser en række hermeneutiske spørgsmål om denne visdoms karakter og beskaffenhed; spørgsmål, som jeg har ladet Job og Baruk stille som indledning til denne artikel (se citaterne s. 1 øv.). At disse spørgsmål blev besvaret på ganske forskellige måder og dermed gav sig udslag i ligeså forskelligartede visdomsideologier kan vi allerede se i GT, hvor den optimistiske visdom (Ordsprogenes Bog, Jobs venners taler, visse visdomssalmer), den skeptiske visdom (Job, Prædikeren) og tora-visdommen (Sl 1; 37 etc.) adskiller sig fra hinanden. Disse visdomsideologier bliver ved med at spille en rolle i jødedommen i hellenistisk-romersk tid, men udfordres på dette tidspunkt af yderlige, nye tolkninger af visdomstraditionerne. I *Musar l<sup>e</sup>Mevin* finder vi således et visdomslitterært skrift, der samtidig med at det viderefører den optimistiske, etiske formaningsvisdom, som kendes fra Ordsprogenes Bog og Ben Sira, præsenterer en apokalyptisk åbenbaringsvisdom med begrebet hyhn זר (*raz nihjæh*; hemmeligheden, som skal ske). Således fremstår et ganske særpræget svar på, hvor visdommen findes, hvorledes den erhverves og hvem, der besidder den.

#### *Musar l<sup>e</sup>Mevins plads i Qumran-biblioteket*

*Musar l<sup>e</sup>Mevin* (1QInstruction og 4QInstruction), som tidligere gik under arbejdstitlen Sapiential Work A, er med sine over 350 mere eller mindre velbevarede fragmenter uden sammenligning den mest omfattende visdomskomposition fra Qumran.<sup>6</sup> Teksten er bevaret i mindst syv kopier: 4Q415-418a, 4Q418c(?), 4Q423 samt 1Q26, som alle er skrevet med formal herodiansk håndskrift (ca. 30 f.v.t. – ca. 70 e.v.t.). Antallet af fundne kopier er relativt stort: kun ni andre ikke-bibelske værker er fundet i flere eksemplarer. Dette tyder på – sammen med fundet af et eksemplar i den vigtige hule 1 (1Q26) – at *Musar*

- Der er tale om kvasi-synonymer med fælles konnotationer, hvorfor det ikke lader sig gøre at bestemme den præcise oversættelse af de enkelte termer.
- Titlen *Musar l<sup>e</sup>Mevin* (מוסר למבין, »Belæring til den forstandige«) er ikke skriftets oprindelige titel, men er konstrueret på baggrund af tekstens litterære form og særkende. Således tiltales den formanede ofte med vokativen מבין («du forstandige») fremfor de i visdomslitteraturen mere almindelige ynb («min søn») og Mynb («sønner»). Se J. Strugnell & D. J. Harrington (red.): *DJD xxxiv*, s. 3.

*leMevin* har været højt skattet af Qumran-kompleksets beboere.<sup>7</sup> Dette betyder imidlertid ikke nødvendigvis, at *jahaden* selv har forfattet *Musar leMevin*. Tværtimod har kun en enkelt fortolker – Daniel J. Harrington – anset teksten for hjemmehørende blandt en gren af bevægelsen, som han benævner ikke-cølibatære essæere.<sup>8</sup> Andre fortolkere betragter – blandt andet ud fra terminologiske kriterier – teksten som før-sekterisk, og Armin Lange har endda voyet at datere dens affattelse så præcist som til mellem slutningen af det 3. årh. og midten af det 2. årh. f.v.t., altså umiddelbart før *jahadens* grundlæggelse ved Retfærdighedens Lærer.<sup>9</sup> Jeg tilslutter mig denne sidste gruppe af fortolkere, uden at jeg dog kan pege på et alternativt Sitz im Leben for teksten. *Musar leMevin* kan dog muligvis forbinde *jahaden* med apokalyptiske kredse, der ikke formulerede deres ideologi inden for rammerne af apokalypsens tekstgenre. Det er nemlig velkendt, at også *jahaden* grundlæggende var bestemt af et apokalyptisk verdensbillede uden dog på noget tidspunkt at overlevere os en apokalypse, som den selv havde forfattet.

#### *Musar leMevin – en ideologisk hybrid*

Ser vi på indholdet af *Musar leMevin*, er det første, der springer i øjnene, hvorledes teksten synes at kunne sidestille højst forskellige, ja måske endda hinanden modsigende traditioner. På den ene side – som allerede strejft – består teksten nemlig for en stor dels vedkommende af traditionelle visdomsformaninger i stil med, hvad man finder i den positive erfaringsvisdom i Ordsprogenes Bog og hos Ben Sira. Disse formaninger vil på ganske konventionel vis vejlede individet i det

7. Man kan dog diskutere, hvorvidt det er signifikant, hvilken hule et manuskript er fundet i. H. Stegemann lægger stor vægt herpå og siger om skriftfundene fra hule 1: »Das war zugleich jener Teil des Bibliotheksbestandes, der den damaligen Qumran-Siedlern als ganz vorzüglich rettenswert galt« (idem: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, 4. überarbeitete Auflage, Freiburg/Basel/Wien 1994, s. 99).
8. Idem: »Wisdom at Qumran«, i E. Ulrich & J. VanderKam (red.): *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame 1994, s. 151.
9. A. Lange: *Weisheit und Prädestination. Weisheitliche Ordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran*, Leiden 1995, s. 47. *Musar leMevin* betragtes også som før-sekterisk hos eksempelvis T. Elgvin: »Early Essene Eschatology: Judgment and Salvation according to *Sapiential Work A*«, i D. W. Parry & S. D. Ricks (red.): *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls. Conference on the Texts from the Judaean Desert, Jerusalem, 30 April 1995*, Leiden 1996, s. 126-165 og hos J. Strugnell: »The Sapiential Work 4Q415ff and Pre-Qumranic Works from Qumran: Lexical Considerations«, i D. W. Parry & E. Ulrich (red.): *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls. Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*, Leiden 1999, s. 606-608.

økonomisk-socialt liv og beskæftiger sig med emner som låntagning, kaution, ægteskab, passende tale, mådehold under ringe kår, agerdyrkning samt forholdet til forældre og andre overordnede. Disse imperativiske *Mahnworte* er – som i Ordsp 22,17-24,22 – løst strukturerede og synes dermed ikke at være ordnet tematisk, som det ofte er tilfældet i Siraks Bog. De sigter direkte på at påvirke modtagerens adfærd eller holdning og kan eksempelvis lyde således: »Spis dig ikke mæt i brød, *vacat* når der ingen klæder er. Drik ikke vin, når der ingen føde er. Søg ikke vellevned, når du *vacat* mangler brød« (4Q416 2 ii 18-20).<sup>10</sup> Nogle steder synes formaningerne at afspejle den såkaldte hofvisdom, idet vi finder en række vejledninger til en tjener om, hvorledes han skal forholde sig over for fyrsten – en slags »tjenerspejl«: »Hvis han overl[a]der tjenesten af sig til dig, [skal der ikke være hvile i *din sjæl*] ej [heller] slummer for dine øjne, indtil du har udført [hans] befa[lin]ger ...«, »... [men du, vær du for ham som en ví]s [tjener]« (4Q416 2 ii 9-10.15a par.). Andre steder tiltales den formanede ikke som betroet tjener ved hoffet, men som mindrebemidlet: »Og for dit eget vedkommende vær ikke grådig [i din armod], thi hvad er ringere end armod?« (4Q417 2 i 9f. par.). Disse forskellige konventionelle formaninger synes ikke at høre hjemme i det samme sociale miljø, men de har dog noget til fælles: Parænesen er baseret på erfaringen og konfirmerer den retfærdige og immanente sammenhæng mellem gerning og udkomme: »Og fry[d] dig ikke, når du *burde* klage, for at du ikke skal slide for di[t] liv« (4Q417 2 i 10b; jf. 20b-21a; 4Q416 2 ii 12-14a; iii 3b-4a.18f.). Den visdom, som formidles i disse formaninger, forudsætter en grundlæggende og erfarbar etisk orden i kosmos: Det går den gode godt, og den onde skidt. Den vise erkender dette og handler derefter. Endvidere er visdommen umiddelbart tilgængelig for hvem som helst. Som i Ordsp 8,1-4 står hun på højderne, ved korsvejene, ved portene, ved indgangen til byen, i døråbningen. Her anråber hun alle og enhver.

10. Oversættelser fra *Musar l<sup>e</sup>Mevin* er mine egne. De tegn, som anvendes i oversættelserne har følgende betydning: Kantede parenteser angiver lakuner ([ ]). Tekst i kantede parenteser er rekonstrueret fra en eventuel paralleltekst ([i din armod]), med mindre de er skrevet i *kursiv* ([*ham*]), hvilket i så fald angiver en sandsynlig rekonstruktion. Øvrig kursiveret tekst er tilføjelser, der tydeliggør tekstens mening på dansk (»når du *burde* klage«). Prikker (..) henviser til ulæselige, uoversættelige eller bortfaldne bogstaver. Drejer det sig om mere end to bogstaver, vises dette med tre prikker (...). Klammer ({ }) indrammer en antik skrifters rettelser i manuskriptet. Tegnsætningen afspejler min tolkning af tekstens syntaktiske forløb. Citater fra andre Qumran-tekster følger oversættelserne hos B. Ejrnæs et al. (red.): *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne i ny oversættelse*, København 1998.

På den ene side rummer *Musar l<sup>e</sup>Mevin* altså en række traditionelle erfaringsbaserede formaninger. Til disse formaninger slutter der sig imidlertid på den anden side belærende passager af kosmologisk og eskatologisk art, hvori der beskrives en dualistisk verdensorden, endtidens dom og de udvalgte erkendelse af hyhn zr (hemmeligheden, som skal ske). Her er den meddelte viden ikke funderet i erfaringen, men af en ganske anden – åbenbaret og esoterisk – karakter; og disse afsnit må da også siges at rumme apokalyptiske træk (f.eks. 4Q416 1 par., 4Q417 1 i par. og 4Q418 69 ii par.). Som sådan er de særligt beslægtede med 1. Enoksbog, Hemmelighedernes Bog (1Q27, 4Q299-300, 4Q301(?)) og *jahadens* egen litteratur – særligt 1QS iii-iv.<sup>11</sup>

4Q416 1 par., som af flere fortolkere er blevet opfattet som selve indledningen til *Musar l<sup>e</sup>Mevin*,<sup>12</sup> er et af de mere velbevarede af disse apokalyptiske afsnit. Teksten taler om Guds eskatologiske dom og etablerer et soteriologisk skel mellem »enhver ånd af kød« (r#b xwr lk) og »hans sandheds sønner« (wtm) ynb):

Fra himlen holder han dom over gudløshedens gerning, men alle hans sandheds sønner finder velbehag for [*ham ...*]«, »..., og enhver ånd af kød skal gå til grunde, men himlen[s] sønner [*... skal fryde sig på dagen*] for dens [do]m, og ydermere skal al uret ophøre, og sandheden[s] tid ([t]m)h Cq) vil være fuldendt [...] (l. 10 og 12f.).

Redundansen på tm) (»sandhed«) er iøjnefaldende i dette fragment ligesom i den senere sekteriske litteratur (1QH<sup>a</sup> xi 9f.; 1QpHab vii 10; 1QS iii 19, v 5 et passim). Det er således forholdet til tm), dvs. den kognitive kompetence, der bestemmer, på hvilken side mennesket falder ved dommen. En sådan eskatologisk dualisme finder vi ikke i de ovennævnte visdomsformaninger i *Musar l<sup>e</sup>Mevin*, ej heller ser vi dér en interesse i at opdele menneskene i to indbyrdes antagonistiske grupper. Endelig møder vi ikke forventningen om den fremtidige »sandheden[s] tid«, som i sig har indbygget en kritik af den nuværende epoke. Denne er nemlig ifølge 4Q416 1 i par. gudløshedens tid (l. 11). Først ved eskaton åbenbares den retfærdige *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, som den positive visdom mente allerede nu at kunne erfare.

11. Skellet mellem afsnit med henholdsvis erfaringsvisdom og apokalyptisk visdom er i *Musar l<sup>e</sup>Mevin* ikke helt så tydeligt som jeg her for klarheds skyld har præsenteret det. Der findes nemlig passager i teksten, hvor disse to traditioner synes sammenarbejdede (4Q417 2 i 10c-12a; 4Q416 2 iii 8b-iv ?).
12. Således J. Strugnell og D. J. Harrington i *DJD xxxiv*, s. 19; jf. D. J. Harrington: *Wisdom Texts from Qumran*, London/New York 1996, s. 41. Herimod taler T. Elgvin i »The Reconstruction of Sapiential Work A«, *Revue de Qum-rân* 16 (1993-95), s. 566, n. 20.

I 4Q418 69 ii, som er henvendt henholdsvis til de »tåbelige af hjertet« (bl ylyw), l. 4-9) og »sandheds udvalgte« (tm) yryxb, l. 10-15), genfindes denne apokalyptisk-dualistiske ideologi. Tekstens *in-group* formanes på denne baggrund til at holde ud i sin erkendelsessøgen:

*vacat* Men I, sandheds udvalgte, og I, som stræber efter [...], som søg[er efter] ..., og] som våge[r] over al erkendelse (h(d), hvordan kan I sige: 'Vi har slidt *os trætte* for indsigt (hnyb), og vi har våget for at stræbe efter erkendelse (t(d))?' (l. 10f.).

Det påpeges, at denne udvalgte gruppe kun i et beklageligt udslag af inkonsekvens kan jamre over den nuværende trængsels- og ventetid. Dette begrundes i, at gruppen deler skæbne med englens: »Og himlens søn[ner], hvis arvelod er evigt liv, mon de virkelig ville sige: 'Vi har slidt *os trætte* for sandheds gerninger, og [vi] er udmattede [...] til alle tider'?« (l.12-14). Som parthavere i englens erkendelse har de udvalgte også del i disses evige eksistens og skal derfor ikke klage. Dette fragment vil således minde de udvalgte om – og styrke dem i – den guddommelige viden, som de allerede har erhvervet sig.

Også i 4Q417 1 i (tidl. 4Q417 2 i) tales om en *in-group* – et folk af ånd (l. 16) – som er dannet i de helliges billede (l. 17). Blandt *Musar l<sup>e</sup>Mevins* dele har dette flertydige fragment indtil nu været genstand for størst interesse. Dette hænger blandt andet sammen med tekstens lighed med belæringen om de to ånder i IQS iii-iv, som ofte er blevet betragtet som et udtryk for *jahadens* ideologi in nuce. 4Q417 1 i består af en række imperativiske sætninger, der opfordrer til at betragte og granske Guds hemmelige visdom, i kraft af hvilken den dualistiske skabelsesorden og hjem søgelsen er fastsat fra fordums tid. Denne præeksistente orden af kosmos og historie er nedskrevet på en himmelsk tavle:

... og erindringens bog (Nwrkz rps) er skrevet for hans ansigt for dem, som bevarer hans ord, og dette er betragtningens syn (ywghh Nwzx) på erindringens bog, og han gav den i arv til Enosh/mennesket (#wn) sammen med {et folk af} ånd, ... (l,15f., jf. Mal 3,16; CD-B xx 19).

Den himmelske bog eller tavle synes i 4Q417 1 i at være tilgængelig for *in-groupen* gennem betragtningen af hyhn zr (»hemmeligheden, som skal ske«). Dette begreb er helt centralt i det pågældende fragment – og er ligeledes efter min mening en nøgle til forståelse af *Musar l<sup>e</sup>Mevin* i sin helhed, sådan som skriftet foreligger for os. Vi har nemlig i det foregående ikke kunnet undgå at lægge mærke til en underliggende diskrepans i teksten. *Musar l<sup>e</sup>Mevin* kan nemlig siges



*både* at overlevere erfaringsviden og åbenbaringsviden, *både* visdom og apokalyptik. At to så forskellige »erkendelsesteorier« står side om side i den samme tekst, kalder uvægerligt på en litterærkritisk undersøgelse. T. Elgvin har da også i en upubliceret ph.d.-afhandling fra 1997 søgt at afgrænse henholdsvis et ældre visdomslag og et yngre eskatologisk lag i teksten.<sup>13</sup> Jeg betragter i det store og hele Elgvins resultater som overbevisende, men finder det mere interessant at spørge, hvorledes den redaktion, som teksten foreligger i for os, overhovedet lader sig gøre. Hvordan kan erfaringsvisdommen og apokalyptikken stå side om side, uden at teksten dekonstruerer sig selv? John J. Collins har i forbindelse med behandlingen af andre antik-jødiske tekster gjort opmærksom på, at »... ancient writers could sometimes juxtapose materials that seem ideologically incompatible to us«.<sup>14</sup> Denne iagttagelse passer også ganske godt på *Musar l'Mevin*, men konstaterer mere, end den forklarer. Det er min opfattelse, at *Musar l'Mevin* i sin foreliggende skikkelse på det formelle plan viderefører den traditionelle visdomslitteraturs løse komposition, som tillader konkrete formaninger og mere principielle afsnit at afløse hinanden i tilsyneladende tilfældig orden. Formmæssigt er teksten for så vidt ganske konventionel. At de principielle afsnit i *Musar l'Mevin* er apokalyptiske, er derimod iøjnefaldende og betyder, at den konventionelle praktiske visdom ved sammenstillingen med apokalyptiske belæringer modtager et nyt rationale. Dette er efter min mening det mest interessante ved *Musar l'Mevin*; og for at få greb om dette, må vi undersøge udtrykket *hyhn zr* nærmere.

*hyhn zr – Hemmeligheden, som skal ske*

Med formuleringen *hyhn zr* har Qumran-litteraturen overleveret os et fra antik-jødiske kilder ellers ukendt begreb. Termen har da også voldt forskningen mange hovedbrud, lige siden den først sås i 1QS xi 3 og

13. Idem: *An Analysis of 4QInstruction*, Hebrew University of Jerusalem, s. 57: »... both formal criteria and matters of contents suggest that 4QInstruction represents a conflation of two literary layers. An editor with a strong interest in divine revelation and eschatology combined a number of longer discourses with older wisdom admonitions representing traditional sapiential viewpoints, and thus created a larger, composite didactic work. In some cases he reworked earlier admonitions, in other cases he interspersed existing admonitions with exhortations dealing with eschatology.«
14. Idem: »Wisdom, Apocalypticism and Generic Compatibility,« i idem: *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden 1997, s. 395. (Første gang trykt i L. Perdue et al. (red.): *In Search of Wisdom. Essays in Memory of John G. Gammie*, Louisville 1993, s. 165-185). En lignende observation findes hos G.W.E. Nickelsburg: »Wisdom and Apocalypticism in Early Judaism: Some Points for Discussion«, *Society of Biblical Literature. Seminar Papers* 17 (1994), s. 715-732.

Hemmelighedernes Bog (1Q27). I det følgende skal vi se nærmere på begrebet, idet vi lægger vægt på dets funktion i *Musar l<sup>e</sup>Mevin*.

Det første ord i udtrykket – zr – er et låneord fra persisk, som er indgået i bibelsk-aramæisk og post-bibelsk hebraisk i betydningen »hemmelighed«. Det findes ikke i jødiske tekster fra før midten af det 3. årh. f.v.t. og bruges i sin profane betydning i f.eks. Sir 8,18 og 12,11 samt evt. i 4Q416 2 ii 8 og 4Q417 1 i 25. Her betegner det private forhold, som man gør klogt i ikke at gøre offentligt kendte, uden at dette har nogen særlig religiøs betydning.

I apokalyptiske tekster derimod bliver zr et centralt hermeneutisk begreb, som angiver den esoteriske karakter af den guddommelige viden, som apokalyptikeren er i besiddelse af. Dette er tilfældet i Daniels bog, som i de aramæiske kapitler 2 og 4 leverer de eneste bibelske eksempler på termens brug. Som i *Musar l<sup>e</sup>Mevin* er det her kendetegnende, at hemmeligheden kræver en åbenbaring for at blive kendt:

Den hemmelighed (hzr), som kongen spørger om, kan hverken vismænd (Nymyxx), besværgere, mirakelmagere eller himmelgranskere fortælle kongen. Men der er en Gud i himlen, som kan åbenbare hemmeligheder (Nyzr )lg), ...« (Dan 2,27f.; jf. 1. En 71,3f.; 4. Ezra 12,36-38; 14,5)

Det er imidlertid i Qumran-litteraturen, at vi finder de fleste eksempler på brugen af zr. Med zr kan eksempelvis profeternes ord (1QpHab vii 5) og synden (1QH<sup>a</sup> v 36) beskrives som havende hemmelighedskarakter, men som oftest er hemmeligheden i sin mest prægnante betydning knyttet til Gud i kraft af konstruktforbindelser som l) yzr (»Guds hemmeligheder«, 1QpHab vii 8; 1QS iii 23; 1QM iii 9 et al.), wtmr( yzr (»hans klogskabs hemmeligheder«, 1QpHab vii 14), t(d yzr (»erkendelsens hemmeligheder«, 1QS iv 6), wl# yzr (»hans indsigtshemmeligheder«, 1QS iv 18), hktmkwx zr (»din visdomshemmelighed«, 1QH<sup>a</sup> ix 23) og (w)lp yzr (»(hans) underfulde hemmeligheder«, 1QS ix 18; xi 5; 1QH<sup>a</sup> i 21; ii 13; CD-A iii 18 et passim). Disse formuleringer gør brug af erkendelseskategorier fra visdomslitteraturen; men visdommen, indsigt, erkendelsen og klogskaben giver sig ikke til kende på gadehjørnerne, men er – som i Job 28 – skjult (V rts) som hemmelighed hos Gud. Hverken apokalyptikken eller Qumran-litteraturen bliver dog stående ved denne job'ske erkendelses pessimisme. Thi hemmeligheden er åbenbaret de udvalgte og derfor ikke ganske utilgængelig – hvilket er det helt centrale tema i *Hodajot*: »Jeg [takker dig, Herre], fordi du har givet mig indsigt i din sandhed og har kundgjort mig dine underfulde hemmeligheder, ...« (1QH<sup>a</sup> vii 26f.; jf. i 21; ii 13; iv 27; v 25; xi 10; xii 13 et passim). Som parallelismen her viser, er sandheden en hemmelighed, som deles af Gud og jeg et

i *Hodajot*. zr-begrebet kan dermed siges at konstituere et »trekantsdrama« mellem (1) den Gud, der véd, (2) den socio-religiøse *in-group*, der får at vide og (3) de udenforstående, som ikke véd. En sådan *Geheimwissen* forordner en alliance mellem aktør 1 og 2 imod den tredje aktør, som befinder sig på et lavere kognitivt niveau; og for at bevare dette forbund må hemmeligheden først og fremmest *bevares* som hemmelighed. Således kan salmen i 1QH<sup>a</sup> v 20-vii 5 anklage oprørerne inden for pagten: »... om den hemmelighed, du har holdt skjult hos mig, løber de med sladder til ondskabens børn« (1QH<sup>a</sup> v 25. Se også 4QD<sup>e</sup> 2 ii 13). Men ikke nok med det. Den hemmelige viden må også formidles inden for menighedens rækker: »Sådan skal han [dvs. *maskilen*, KBL] også undervise dem midt iblandt broderskabets medlemmer i de underfulde og sande hemmeligheder, så de kan vandre i fuldkommenhed med hinanden efter alt det, der er åbenbaret for dem« (1QS ix 18f.). Her ser vi for øvrigt, at den viden, der formidles, ikke blot forlener de indviede med en højere erkendelsesmæssig kompetence, men også giver adgang til en ny kunnen.

Denne zr-struktur, som vi altså finder i apokalyptikken, i Hemmelighedernes Bog (1Q27, 4Q299-4Q300, 4Q301(?)) og i mange sektariske skrifter, er også af central betydning for visdomsideologien i de kosmologisk-eskatologiske afsnit i *Musar l'Mevin*. Man kommer dog til kort, hvis man i detaljer vil forsøge at beskrive hemmelighedens materielle indhold og ikke blot dens strukturelle funktion. Det siges nemlig aldrig direkte, hvori hemmeligheden består. Vi kan dog forestille os, at der må være tale om en indsigt i Guds forudbestemte plan for historien – særligt mhp. endetiden og dommens udfald. I Habakkuk-kommentaren siges det således: »... for alle Guds tider kommer i deres bestemte orden, sådan som han har fastsat for dem i sin klogskabs hemmeligheder« (1QpHab vii 12-14, jf. 1QS iv 18). Dette er sagt som trøsteord til en menighed, hvis erfaring fortæller den, at Guds indgriben i historien ikke kommer tidsnok. Termen zr formår imidlertid at harmonisere dissonansen mellem ideologi og erfaring: At endetiden trækker ud, er kun et udtryk for det tilsyneladende. Den sande historieforståelse er derimod hemmelig og giver sig så at sige tilkende »bag om« erfaringen. zr konstruerer dermed et transcendentalt kognitivt rum, som det gælder om at have adgang til, for først da kan den erfarede uorden afsløres som kun et *Schein*.<sup>15</sup> At hemmeligheden ikke beskrives i konkrete formuleringer, er ikke noget usædvanligt religiøst fænomen. Dette hænger sammen med selve den

15. Også i den traditionelle visdom var der en sans for, hvad Gerhard von Rad kaldte en »Ambivalenz der Phänomene« (idem: *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, s. 409; jf. s. 166-69; 371-375 et al.). Et ordsprog som »Selv under latter kan et hjerte lide, og glæden kan ende med bekymring.« (Ordspr 14,13; jf. også Sir 11,1-6) forudsætter således en skelnen mellem det sande og dets skin. Men denne skelnen er ikke nogen hemmelighed i den forstand, at den kræver en

magtrelation, som hemmeligheden etablerer. Mikael Rothstein formulerer det i en anden forbindelse således:

»Ved at proklamere *besiddelsen* af en hemmelig viden (men netop ikke *indholdet*) placerer man sig automatisk i en magtposition overfor de ikke-vidende. ... Det er derfor helt naturligt, at religiøse hemmeligheder næsten altid offentliggøres som *eksisterende*, men altså ikke i deres *substans*«. <sup>16</sup>

Det samme mener jeg er tilfældet for zr i Qumran-litteraturen generelt og i *Musar l<sup>e</sup>Mevin* i særdeleshed. På denne baggrund mener jeg, at det er en misforståelse at forsøge at identificere zr med bestemte skrifter eller et særligt lærekorpus. <sup>17</sup>

Indtil nu har vi koncentreret os om udtrykket zr (»hemmelighed«). Lad os derfor nu vende os mod det specifikke begreb hyhn zr, som kun optræder en enkelt gang i den sekteriske litteratur – i 1QS xi 3 – men som hyppigt forekommer i Hemmelighedernes Bog og *Musar l<sup>e</sup>Levin*. Hvad angår hyhn zr, er det først og fremmest det sidste ord, der volder filologiske problemer. hyhn er nif. part. af hyh og har i bibelsk hebraisk den dynamiske betydning »det, som sker«, dvs. en verbalhandling, som betegner en bevægelse fra én tilstand til en anden. Termen er imidlertid også blevet forstået mere metafysisk-filosofisk. Martin Hengel citerer med tilslutning E. Kamlah for at udtrykke sig således om begrebsparret hyhnhw hywh i 1QS iii 15: »Man möchte die (...) Sentenz mit pa/nta ta\_ o/nta kai\_ ta\_ gino/mena wiedergeben«. <sup>18</sup> De fleste fortolkere oversætter dog hyhn futurisk sammen med LXX, der i Sir 42,19 gengiver participiet med ta\_ e0so/mena. Sammenligner man med andre forekomster af hyhn i teksterne, er der ganske givet mest, der taler for denne futuriske oversættelse: at hyhn zr har at gøre med de eskatologiske begivenheder og muligvis først da åbenbares helt: <sup>19</sup> »[Betragt hemmeligheden], som skal ske (hyhn zr), og begrib frelsens fødselstider, og vid, hvem der arver ære og klage« (4Q417 2 i 10f.;

(fortsat) guddommelig åbenbaring for at erkendes. Her er det derimod blot den større erfaring, der korrigerer den mindre.

Bilde & M. Rothstein (red.): *Nye Religioner i hellenistisk-romersk tid og i dag*, Århus 1999, s. 90.

17. Forsøg på sådanne identifikationer af hyhn zr findes bl.a. hos: Wacholder & Abegg (red.): *A Preliminary Edition*, s. xii-xiv; D.J. Harrington: *Wisdom Texts from Qumran*, s. 49 og A. Lange: *Weisheit und Prädestination*, s. 58-61.
18. M. Hengel: *Judentum und Hellenismus*, 2. durchgesehene und ergänzte Auflage, Tübingen 1973, s. 396.
19. I forlængelse heraf kan *jahadens* kun enlige brug af udtrykket i 1QS xi 3 evt. forklares med, at man har ønsket at understrege sin allerede nu erhvervede viden, hvorfor man nøjedes med at tale om יר uden tilføjelsen הרה.

(4Q417 2 i 10f.; jf. 1Q27 1 i 4). Andetsteds er hyhn zr dog knyttet til Guds fortidige skabelsesakt i forlængelse af visdommens rolle i Ordsp 8: »De kender ikke hemmeligheden, som skal ske (hyhn zr), og om det, som var tidligere, har de ingen indsigt; ...« (1QMyst 1 3 par.; jf. 4Q417 1 i 8f.; 4Q418 43-45 i 2). Endelig lægges der også vægt på den nutidige indsigt i den dualistiske verdensorden, som hyhn zr giver: »[...] vær *dag* og nat besindet på hemmeligheden, som skal s]ke, og gransk bestandigt, og da skal du kende sandhed og uret; visdom [*og dårskab skal*] d[*u forstå*, ...« (4Q417 1 i 6f.; jf. 4Q416 2 iii 14). Det futuriske må altså ikke overbetones, hvis man skal nærme sig en forståelse af hyhn zr. hyhn zr er nemlig en religiøs viden, som ganske vist giver indsigt i de sidste ting, men som er funderet i Guds skabelsesvisdom og kræver at blive betragtet allerede nu. Dens karakter af åbenbaringsvisdom er et svar på erkendelseskritikken i Job 28. Visdommens ur-orden, hvorefter kosmos og historie er indrettet, og som hos Job var skjult, er gennem hyhn zr åbenbaret for de udvalgte.<sup>20</sup> hyhn zr er således den forudbestemte dualistiske orden i verden, som er sat med skabelsen. Som et udtryk for erfarings-skepsis kaldes denne orden som i apokalyptikken en hemmelighed. Denne hemmelighed afsløres først endeligt ved eskaton, hvor straf og belønning udmåles, men de udvalgte har en proleptisk viden, som giver dem en bestemt kunnen og et håb.

Vender vi nu tilbage til spørgsmålet om, hvorledes denne apokalyptiske erfarings-kritik forholder sig til de erfaringsbaserede formaninger i *Musar l<sup>e</sup>Mevin*, vil jeg mene at hyhn zr i lyset af det foregående er et nøglebegreb. hyhn zr udtrykker nemlig et forsøg på at overbyde erfaringsvisdommen, således at *Musar l<sup>e</sup>Mevin* i den foreliggende redaktion må opfattes som en radikal kritik af dennes påstand om, at visdommen kan hentes i erfaringen. Særligt to formuleringer i teksten taler herfor. Den første, som i sin kontekst står ved siden af de konventionelle formaninger, lyder således: »Gransk hemmeligheden, som skal ske, (hyhn zr)... og da (z)w skal du vide, hvad der er bittert for en mand, og hvad, der er sødt for en mand« (4Q416 2 iii 14f.). Det andet citat lyder:

[... vær *dag* og nat besindet på hemmeligheden, som skal s]ke (hyh[n zr] og gransk bestandigt, og da (z)w skal du kende sandhed og uret; visdom [*og dårskab skal*] d[*u forstå*, ..(?)] germin[g] i alle deres veje med deres hjem søgelse i alle evigheds tider og hjem søgelse for altid, og da (z)w skal du kende [*forskellen*] mellem [*go*]dt og [*ondt ifølge deres*] gerning[er], ... (4Q417 1 i 6-8).

20. En kritik af undersøgelsen af det skjulte – evt. rettet mod en sådan apokalyptisk visdom – kan findes hos Ben Sira (Sir 3,22; 11,4; 18,6).

Man bør her bemærke sig den store betydning af det lille, konsekutive *z)w* («og da»). Først med hemmeligheden, der skal ske (hyhn *zr*) gives erkendelsen af det bitre og det søde, sandheden og uretten, visdommen og dårskaben, det gode og det onde. Dette er en opsigtsvækkende påstand, samtidig med at de erkendelser, som hyhn *zr* giver, på sin vis kan siges at være ret så beskedne: det er trods alt en *Geheimwissen*, der er tale om. Kunne erfaringen ikke lige så vel give indsigt i det, som er bittert, og det, som er sødt? *Musar l<sup>e</sup>Mevins* svar er negativt, for dens hermeneutik er i bund og grund et udtryk for apokalyptikkens spatiale dualisme, der transporterer den sande forståelse af fænomenerne til et transcendent rum. Dermed bliver selv de mest elementære og traditionelle visdomsformaninger et udtryk for en hemmelig indsigt. Det vigtigste er således ikke i første omgang, hvad der er hemmeligt, men at det er således. Etikken i *Musar l<sup>e</sup>Mevin* kan således være nok så traditionel, men dens rationale er i kraft af hyhn *zr* helt igennem apokalyptisk.<sup>21</sup>

### Afslutning

Med *Musar l<sup>e</sup>Mevin* har Qumran-biblioteket, som jeg har søgt at vise, overleveret os en tekst fra den antikke jødedom, der inden for visdommens genremæssige rammer giver udtryk for en ideologi, der må betragtes som apokalyptisk. Teksten er som sådan et mønstereksempel på, hvad John J. Collins og G. W. E. Nickelsburg havde iagttaget med hensyn til forholdet mellem visdom og apokalyptik i en række antik-jødiske tekster (se s. 8 ovenfor). Samtidig giver *Musar l<sup>e</sup>Mevin* os et interessant eksempel på, hvorledes en apokalyptisk bearbejdelse af visdomstraditioner kan se ud. I dette fortolkningsarbejde udtrykker hyhn *zr* således et forsøg på at monopolisere gammeltestamentlige visdomstraditioner og dermed etablere en religiøs særviden i forhold til de udenforstående »tåbelige af hjertet« (4Q418 69 ii 4). Det er således korrekt, at det var livet om at gøre for de antikke jødedomme at placere sig i forhold til brændpunkter som Israel, tora og tempel; men også visdommen må opfattes som en autoritativ diskurs, som det gjaldt om at påberåbe sig. Visdommen kunne således sættes til at løse »erkendelsesteoretiske« problemer, som opstod i dette fortolkningsarbejde. At visdommen i denne forbindelse var interessant, kan hæn-

21. En lignende apokalyptisk drejning af en traditionelt skabelsesteologisk funderet visdomstekst finder vi i 1QH<sup>a</sup> i. Her beskrives Jahves vise indretning af kosmos og historie i en stil, der giver mindelser til gammeltestamentlige visdomssalmer; men tilsyneladende ganske umotiveret tilføjer salmen, at denne indsigt ikke hentes ved en betragtning af skabelsen, men i kraft af hemmelig viden: »Dette ved jeg ud fra den indsigt, du har givet mig, for du har åbnet mit øre for underfulde hemmeligheder (רַי פִּלְאָה), ...« (1QH<sup>a</sup> i 21). Hermed kan tekstens synsvinkel siges ganske at vendes på hovedet.

ge sammen med, at visdomslitteraturen traditionelt netop havde tematiseret den viden, som adskiller den vise fra tåben, og som er forudsætningen for ret gøren.

## SUMMARY

Among the wisdom texts from the Qumran-library published during the last decade *Musar leMevin* (1Q/4QInstruction) is the most well-preserved and extensive. Although probably not written by the sectarians of Qumran this sapiential instruction was copied and preserved in the *yahad*. The most interesting feature of *Musar leMevin* is the fact that it combines traditional sapiential material containing ethical instructions based on experience on the one hand and apocalyptic passages dealing with the insight of the chosen into the hidden dualistic world order, the last things and *raz nihyeh* («the mystery to come») on the other. It is the main purpose of this article to discuss how this combination of experiential wisdom and apocalyptic wisdom takes place in *Musar leMevin*. One might state that these two ideologies reflect the genesis of the composition representing two separate literary strata, but the more interesting question is how these strata are able to co-exist in the present text without deconstructing each other. In the article it is shown how the term *raz nihyeh* makes a possible key to the answering of this question by establishing an apocalyptic outbid of the traditional experience-based wisdom. The claim that wisdom is a hidden mystery only attainable by the in-group through revelation expresses a radical rejection of experiential knowledge. The ethical instructions of *Musar leMevin* are thus transferred into an apocalyptic frame of reference. Only access to the *raz nihyeh* imparts the ability to distinguish between good and evil, wisdom and folly, truth and iniquity – even between the bitter and the sweet. As such *Musar leMevin* must be understood as reflecting an apocalyptic world-view within the literary genre of sapiential instruction.

*Key words:* Dead Sea Scrolls – *Musar leMevin* – 1Q/4QInstruction – Sapiential Work A – Wisdom – Apocalypticism – *Raz nihyeh* – The mystery to come.

## Romerbrevet kap. 9-11 som eksegetisk spejl og gåde<sup>1</sup>

STUD. THEOL.  
ANNE VIG SKOVEN

### I. GÅDEN

Når man beskæftiger sig med Romerbrevets kap. 9-11, er der et gådefuldt spørgsmål, der springer een i øjnene: Hvordan kan Paulus både give udtryk for sin sorg i forbindelse med (det kødelige) Israels skæbne (Rom 9,1-3) og bede for dets frelse (10,1; 11,14), når han alligevel kan garantere, at hele Israel vil blive frelst (11,25ff)? Hvad mener han? Besegler Israels afvisning af Kristus dets skæbne eller bruger Gud denne afvisning til at sætte sin frelsesplan igennem; ja, står Gud endog *bag* jødernes forhærdelse? Hvis det sidste er tilfældet, hvorfor så overhovedet beklage Israels skæbne og bede for dets frelse?

### *Kap. 9-11 – en usammenhængende argumentation*

Bent Noack besvarede i 1965 ovenstående paradoks ved at foreslå, at løsningen på Israels problem, som den fremgår af 11,25ff, først blev åbenbaret for Paulus i løbet af diktionen af 11,13-36.<sup>2</sup>

Heikki Räisänen besvarer i 1987 samme spørgsmål ved at hævde, at Paulus i løbet af kap. 9-11 giver tre forskellige og indbyrdes uforenelige svar på samme problem, som er Israels afvisning af Kristus. I kap. 9 er svaret, at Gud aldrig har udvalgt hele Israel, i kap. 10 (dvs. 9,30-10,21) bærer Israel selv ansvaret, og i kap. 11 er hele Israel alligevel udvalgt, men en del er midlertidigt forhærdet. Forhærdelsen er et led i Guds plan og tjener til hedningernes frelse. Räisänen ser ingen grund til at foretrække det ene svar frem for de andre, men mener dog, at det midterste er det mest »paulinske«. Kap. 9 går iflg. Räisänen for vidt i sin prædestinatoriske tankegang og kap. 11 er for

1. Dette er den første af to artikler, som på baggrund af besvarelsen af en prisopgave ved Det teologiske Fakultet i København omhandler Rom 9-11. Prisoopgaven med titlen »Det nye Perspektiv på Paulus og Romerbrevet kap. 9-11. En kritisk stillingtagen til forskningen i Romerbrevet kap. 9-11 siden W.G. Kümmels *Forschungsbericht*« blev indleveret af Gitte Buch-Hansen og Anne Vig Skoven i fællesskab. Den anden artikel »Dobbeltperspektivet i Romerbrevet kap. 9-11«, skrevet af Gitte Buch-Hansen, rummer et nyt bud på en eksegese af de tre kapitler, som bl.a. er inspireret af de nyeste retorisk orienterede fortolkninger.
2. Bent Noack, »Current and Backwater in the Epistle to the Romans«, *ST* 1965:155-66. Dansk udgave i Bent Noack, *Fra det exegetiske værksted*, Aarhus 1992.



optimistisk på Israels vegne. Hvis Paulus virkelig var kommet til den overbevisning, som fremgår af kap. 11, hvorfor bad han så ikke Tertius om at slette kap. 9 og 10? Hvorfor lod han alle tre kapitler stå? Modsigelsen er tilsyneladende ikke gået op for Paulus selv.<sup>3</sup>

Hvad der er væsentligt her, er i første omgang, at begge eksegeter har ment, at kapitlerne skildrer en *tankeproces* snarere end en afsluttet tankegang. Samme opfattelse har E.P. Sanders (1983). Dette rejser så et nyt spørgsmål: Hvis kapitlerne har denne eksperimenterende karakter, hvordan kan det så være, at kap. 11 passer pokers godt ind i Romerbrevets argumentation?

### *Romerbrevets tema; kap. 11 som argumentationens klimaks*

Hvor kap. 9-11 tidligere blev opfattet som et appendix til brevets »teologiske hoveddel«, ser bl.a. James D.G. Dunn og J.C. Beker 11,25ff som *klimaks* for den argumentation, som udfolder sig fra brevets tema angivet i 1,16-17: »For jeg skammer mig ikke ved evangeliet; det er Guds kraft til frelse for enhver, som tror, både for jøde, først, og for græker (*Ioudaioi te prôton kai Hellêni*). For i det åbenbare Guds retfærdighed af tro til tro – som der står skrevet: »Den retfærdige skal leve af tro«. Som Beker formulerer det: »There can be no doubt, that Rom 11:25-36 is the climax of the letter, since it is directly related to its twin-theme, i.e., the priority of Israel and the equality of Jew and Gentile in Christ on the basis of justification by faith alone«. <sup>4</sup> Beker refererer også til dette dobbelttema som »Israels fortrin (*priority*) og kirkens enhed.«

Hvor den lutherske udlægning af Guds retfærdighed, som lagde vægt på 1,17, tidligere har domineret fortolkningen af brevet, defineres nu – bl.a. som følge af Krister Stendahls epokegørende essays<sup>5</sup> – Guds retfærdighed med vægt på det »etniske« tema i vers 16. Romerbrevet er ikke affattet som en tidløs teologisk traktat, der handler om den enkeltes frelse, men som et historisk brev, hvori Paulus taler om jøder og hedninger. Denne »etniske« tematik løber hele brevet igennem, og Dunn opfatter »Paul's treatment of the righteousness of God (as) primarily an exposition of the same Jew/Gentile theme«. <sup>6</sup>

3. Heikki Räisänen, »Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens«, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.25.4, 1987:2891-2939.
4. J.C. Beker, »Romans 9-11 in the Context of the Early Church«, *Princeton Seminary Bulletin* (suppl) 1, 1990:40-55. (s. 45).
5. Krister Stendahl, »The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West« og »Paul among Jews and Gentiles«, *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia 1976.
6. J.D.G. Dunn, *Romans*, vol 1 og 2, *Word Biblical Commentary*, Dallas 1988:lxiii.

Fremfor alene at lade fortolkningen tage udgangspunkt i Kristusbegivenheden som Guds enestående træk, samler interessen sig nu også om det »først« (*prôton*), hvormed jøderne er udstyret (1,16). Jøderne har et fortrin (jf. 3,1), men hvori består det? »Først og fremmest, at de har fået Guds ord (*logia*) betroet« siger Paulus lidt kryptisk i 3,2, men uddyber senere i 9,4-5: »De er jo israelitter, de har førstefødselsretten og herligheden og pagterne og loven og templetjenesten og løfterne; de har fædrene, og fra dem er Kristus kommet som menneske«. Beker mener, at 11,25ff endvidere skildrer jødernes fortrin som et *eskatologisk* fortrin, idet *hele folket* Israel her vil blive frelst – »At the end, Israel's beginning, that is, its election by God, will be confirmed«. <sup>7</sup> Guds udvælgelse af det etniske Israel står altså ved magt – også efter Kristus.

I Dunns og Bekers udlægning er – med E.E. Johnsons termer – såvel Guds *trofasthed* (over for sit ord og sit udvalgte folk, Israel) som hans *impartialitet* (både jøder og hedninger) udtryk for Guds retfærdighed. Når Guds trofasthed anskues som en del af hans retfærdighed, er det således ikke nogen tilfældighed, at talen falder på Israel i kap. 9, netop som Paulus har hyldet frelsesvisheden i Kristus (kap. 8). Hvad med jødernes frelsesvished? Er Guds ord slået fejl (jf. 9,6a)? Betyder dette, at Gud har åbnet sin frelsesvej for hedningerne, at han har svigtet sit først udvalgte folk? Paulus' teologiske problem består i at samtænke Israels hidtidige historie med Gud og så Guds nye eskatologiske handling i Kristus, og iflg. disse eksegeter er Paulus' projekt i kap. 9-11 – og i Romerbrevet i det hele taget – at forsvare begge aspekter af Guds retfærdighed, såvel impartialiteten som trofastheden. Disse aspekter er så at sige det aksiomatiske udgangspunkt, og 9,6a er netop heller ikke et spørgsmål, men en konstatering: Guds ord er *ikke* slået fejl!

Når nu kap. 9-11 synes at passe så godt ind i den »etniske« argumentation, som dominerer kap. 1-4 og 9-11, og hvis man endvidere anerkender, at kap. 5-8 ikke blot indeholder en »helligørelseslære«, men tillige et forsvar for loven og desuden bemærker Paulus' formaning til de hedningekristne i 11,17-24 om ikke at ringeagte jøderne samt ser, at 15,7ff rekapitulerer og opsamler det etniske perspektiv – ja, så synes der at tegne sig et generelt billede af en *gennemreflekteret tematisk sammenhæng*. Det er derfor svært at forestille sig, at Paulus i kap. 9-11 skulle være i gang med et »ongoing experiment of thought«, som han ikke ved, hvor ender (jf. Noack, Räsänen og

7. J.C. Beker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Edinburgh 1980:87.

Sanders). Løsningen i kap. 11 synes netop, jf. Beker, at bekræfte brevets »twin-theme«: Israels fortrin (»jøde, først« 1,16) og dermed den fortsatte gyldighed af Israels partikulære udvælgelse bekræftes ved hele Israels frelse i 11,26, og dette sker indenfor den universelle dimension (»og for græker«), som er ligheden mellem jøder og grækere. »For Gud har indesluttet alle i ulydighed for at vise alle barmhjertighed« (11,32).

#### *Kap. 9-11 som en sammenhængende argumentation*

Vendt imod fortolkninger som Räisänenens har bl.a. E.E. Johnson på ovennævnte baggrund hævdet, at kap. 9-11 udgør en logisk sammenhængende argumentation. Men også før det »etniske« tema med *det nye perspektiv* kom på banen, har der været fortalere for en sammenhængende logik. Fortolkningshistorien opviser således to hovedlinjer, som man kan kalde hhv. det *kristocentriske* og det *teocentriske* perspektiv.

Efter at have svoret ved Kristus for at udtrykke sin sorg (9,1-2) og sin villighed til på landsmændenes vegne at påtage sig en forbandelse (*anathema* 9,3) samt fremhævet jødernes privilegier (9,4-5) og benægtet, at Guds ord skulle være slået fejl, fortsætter Paulus i 9,6b: »(men) det er ikke alle, som kommer fra Israel, der er Israel.« Det er afgørende, hvordan dette og de følgende vers fortolkes: Hvem er det Israel, der er Israel?

#### *Det kristocentriske perspektiv*

Med udgangspunkt i Paulus' sorg sluttes, at det "rigtige" Israel ikke kan være de beklagede landsmænd fra 9,2. Det etniske Israel må derfor – på trods af privilegierne – enten være blevet forkastet, eller også har de aldrig været udvalgt. Det Israel, der i 11,26 ender med at blive frelst, må derfor være et spiritualiseret Kristustroende Israel (jf. Gal 6,16), dvs. kirken. Denne fortolkningstradition, som overfører Guds løfter til Israel på kirken, har rødder tilbage til oldkirken.

En alternativ mulighed er, at hele Israel i 11,26 er identisk med den jøde-kristne *rest* (jf. Rom 9,27 og 11,5).<sup>8</sup>

Det kristocentriske perspektiv udmærker sig ved at kunne forklare Paulus' sorg i 9,1-3 på hans (ikke-Kristustroende) landsmænds vegne. Hvis *pas Israël* i 11,26 alene betegner et på kirken overført Israelsbegreb, forklarer det dog ikke Paulus' jubel i 11,26ff, og slet ikke, hvorfor Kristustroendes frelse i 11,25f meddeles som en hemmelighed

8. En af de seneste repræsentanter for en logisk sammenhængende argumentation ud fra kap. 9 er Douglas Moo, »The Theology of Romans. A Response to E. Elisabeth Johnson«, *Pauline Theology*, vol. 3, Minneapolis 1995:240-58.

(*mysterion*)! Hvis *pas Israël* dækker en stærkt udvidet jødekristen rest, kan sidstnævnte to aspekter bedre forklares.

Begge muligheder rummer imidlertid et problem i forhold til 11,25, hvor Paulus i omtalen af det midlertidigt forhærdede Israel tydeligvis bruger betegnelsen Israel synonymt med det jødiske folk (jf. 9,27.31). I så fald er Israel i 11,25 et andet end det Israel, der frelses i 11,26.

### *Det teocentriske perspektiv*

Til forskel fra det kristocentriske tager det teocentriske perspektiv ikke udgangspunkt i kap. 9, men i kap. 11, i hele Israels – her forstået som hele det *etniske* Israels – frelse. Eftersom kap. 11 bekræfter det etniske Israels udvælgelse, fremstår den opfattelse, at kap. 9 skulle tale om Israels forkastelse eller ikke-udvælgelse som en fejltolkning af teksten. Een mulighed er, at Paulus i 9,6ff taler *historisk*, og mener, at det ikke er alle Abrahams kødelige efterkommere, der er Israel – f.eks. ikke Ismael og Esau (i så fald er Israel dog alligevel Israel!). E.E. Johnson<sup>9</sup> har foreslået, at Paulus i kap. 9 ikke argumenterer imod det etniske Israels udvælgelse, men simpelthen i abstrakte vendinger repeterer den jødiske udvælgelsesteologi: Guds udvælgelse er uafhængig af menneskers gøren og laden (jf. 9,12.16). De traditionelt anti-jødisk fortolkede vers om Farao i 9,17 og vredens kar i 9,22-23 skal ikke forstås allegorisk, men fungerer som eksempler på Guds suveræne handlen i verden. Den traditionelt negativt opfattede tone i kap. 9, som bl.a. dannede basis for Calvins dobbelte prædestinationslære, bliver i Johnsons fortolkning vendt til et positivt udsagn om Guds nåde, som leder op til hedningernes inklusion i Gudsfolket (9,24). Iflg. Johnson adresserer Paulus i kap. 9-11 ikke kun problemet vedr. Israels afvisning af Kristus, men først og fremmest »problemet« vedr. hedningernes overvældende indtog i Gudsfolket. Udsagnet i Esajascitatet 9,27 om den Israels rest, der skal frelses, betyder iflg. Johnson ikke en indskrænkning i antallet af udvalgte; resten er, i overensstemmelse med den profetiske tradition, identisk med hele det empiriske Israel – og således også med *pas Israël* 11,26.

Argumentationens fokus ligger dog iflg. Johnson ikke så meget på frelsens objekt, dvs. på hvem der bliver frelst, som på udvælgelsens subjekt, nemlig Gud. Pagtsnavnet Israel er netop valgt, fordi det peger hen på Gud, frelsens subjekt. Johnson opfatter kap. 9 som »much more penultimate than often claimed« (s. 219); kapitlet er et forberedende trin i den argumentation, som udgør »a single sustained

9. Johnson, E.E. »Romans 9-11. The Faithfulness and Impartiality of God«, *ibid.*:211-39.

case for God's integrity« (s. 235). Kap. 9-11 handler først og fremmest om *Gods* handlen i verden, ikke Israels skæbne. Også i kap. 10 opretholder Johnson dette fokus på Gud ved at fremhæve den væddeløbsmetafor, som angiveligt ligger bag 9,30-10,4.<sup>10</sup> Kapitlet handler iflg. Johnson om »God's tripping of Israel« snarere end om »Israels skyld«, således som traditionen forstod det.

Det teocentriske perspektiv er kendetegnet ved ikke at lade sig overraske over hele Israels frelse i 11,26 samt ved at anskue kap. 9 som en slags propædeutisk manøvre. En sådan tolkning forklarer dog faktisk hverken Paulus' jubel, sorg eller omtalen af Israels frelse som *mysterion!* Til gengæld nedtones den polemik imod jøderne, som andre fortolkere har fremhævet, betragteligt. Variationer over det teocentriske perspektiv er den dominerende indfaldsvinkel i *det nye perspektiv*.

### *Anstødsstenen*

Ovenstående udlægninger tager, i modsætning til Noack og Räsänen, udgangspunkt i, at kapitlerne indeholder en logisk sammenhængende, modsigelsesfri argumentation. Den argumentation, der findes, er imidlertid ikke den samme! Problemet i kapitlerne ligger måske nok i argumentationens logik mellem 9,6b og 11,25ff, men det er i sidste ende spændingsfeltet mellem Paulus' sorg i 9,1-3 og hans afsløring af og jubel over hele Israels frelse i 11,26, som er vanskeligt for fortolkeren at håndtere. Kapitlerne har med dette spændingsfelt en indbygget anstødssten, hvormed de synes at modsætte sig en samlet fortolking. Det forholder sig med dette som med de såkaldt cartesianske dukker hos Kierkegaard: Så snart fortolkeren har fået bugt med den ene ende, stikker den anden i vejret. Hvordan man end fortolker 9,6b, synes Paulus' sorg *eller* mysteriet om hele Israels frelse at stå tilbage som en uforklaret rest.

Efter et nærmere studie af kapitlerne skelner Beker imidlertid i 1990 mellem »A) The function of Rom. 9-11 within the context of the letter as a whole, and B) the cohesiveness of the argument of Rom. 9-11 itself« (1990:44). Selvom kap. 9-11 fortsat iflg. Beker ubetinget fungerer som brevets klimaks, finder nu også han, at argumentationen *inden for* kapitlerne er inkonsistent (s. 45). Beker hæfter sig her ved den uklarhed, der fremtræder i Israelsbegrebet (det kødelige Israel, løfternes Israel, Israel som rest) samt ved karakteren af Israels fortrin (herunder Israels udsigt før og efter 11,25). Eet er altså, at kap. 9-11 samlet kan fungere som brevets klimaks – et andet, om kapitlerne i

10. I væddeløbet mellem hedninger og jøder (9,30-31) har løbets tilrettelægger (Gud) plantet en anstødssten, *for at* Israel skulle snuble (9,33). Hedningerne når således først til løbets mål (*telos*), som er Kristus (10,4).

sig selv udgør en sammenhængende argumentation. Netop besvarelsen af det sidste spørgsmål var i 1977 blevet stillet af W.G. Kümmel som en hovedopgave for eksegesen, og ligesom Räsänen i 1987 svarer Beker altså i 1990 benægtende.

## II. KAP. 9-11 SOM EKSEGETISK SPEJL

Uden at glemme det gådefulde spændingsfelt mellem Paulus' sorg i 9,1ff og hele Israels frelse i 11,26 skal vi nu se på Rom 9-11 fra en anden vinkel. Den tyske ekseget Peter Stuhlmacher beskrev i 1971 Rom 9-11 som en »Testfall gegenwärtiger Paulusinterpretation«. <sup>11</sup> I fortolkninger af Rom 9-11 spejles iflg. Stuhlmacher både tidens og de pågældende eksegeters overordnede Paulusfortolkning. Dette forhold gælder også vurderingen af Paulus' tankegang, »die Natur des Denkens des Apostels« – et aspekt, som Räsänen i 1987 følger til Stuhlmachers karakteristik af kapitlerne som et »Testfall«. <sup>12</sup> Vi skal i det følgende benytte denne spejlfunktion til se nærmere på den udvikling, som *det nye perspektiv* har afstedkommet.

### *Kümmels Forschungsbericht*

I 1977 publiceredes W.G. Kümmels rapport over den hidtidige forskning i Rom 9-11. <sup>13</sup> Rapporten var det indledende oplæg til et økumenisk seminar i Rom vedr. *Die Israelfrage nach Röm 9-11*. Øvrige bidragsydere var bl.a. C.K. Barrett <sup>14</sup> og J. Jeremias. <sup>15</sup> Hvert oplæg efterfulgtes af en diskussion, som ligeledes er gengivet i *Die Israelfrage*. Rapporten giver således et interessant indblik i eksegesen af Rom 9-11 anno 1977, dvs. umiddelbart før *det nye perspektiv* slår igennem.

Kümmels oplæg havde til hensigt at opregne aktuelle konsensuspunkter samt sætte dagsorden for den videre diskussion. Et vigtigt konsensuspunkt er her, at kap. 9-11 må anskues i sammenhæng med resten af Romerbrevet. Dette er en fortolkningsramme, som stadig gælder.

11. Peter Stuhlmacher, »Zur Interpretation von Römer 11,25-32«, *Probleme Biblischer Theologie*, ed. H.W. Wolff, München 1971:555-70. (s. 555).
12. J. Lodge underbygger i 1996 implicit Stuhlmachers karakteristik litterært ved i en receptionsteoretisk undersøgelse af Rom 9-11 at påvise, at kapitlerne indeholder en betragtelig grad af, hvad der i receptionsæstetikken kaldes »tomme pladser«, dvs. åbenheder i teksten, der udfyldes af læseren i læseprocessen (*Romans 9-11. A Reader-Response Analysis*, Atlanta 1996).
13. W.G. Kümmel, »Die Probleme von Römer 9-11 in der gegenwärtigen Forschungslage«, *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, ed. L. de Lorenzi, Rom 1977:13-33.
14. C.K. Barrett, »Romans 9.30-10.21: Fall and responsibility of Israel«, *ibid.*:99-130.
15. J. Jeremias, »Einige vorwiegend sprachliche Beobachtungen zu Röm 11,25-36«, *ibid.*:193-205.

I nærværende sammenhæng kan vi nøjes med at koncentrere os om de punkter, som har direkte relevans til vores problemstilling og den udvikling, der efterfølgende er foregået i Paulusfortolkningen. Vi springer derfor let hen over det spørgsmål, som Kümmel faktisk udnævner som det centrale teologiske spørgsmål, og som rejses på baggrund af efterdønninger af den bultmannske tolkning: Tænker Paulus frelseshistorisk/apokalyptisk? Dette er nu generelt accepteret og ikke længere kontroversielt.

Kümmels egen tolkning er i korte træk: Kap. 9-11 udvikler temaer, der i de foregående kapitler har været sekundære: Israels frelseshistoriske rolle og Guds udvælgelse (s.15-16). Baggrunden for Paulus' sorg i 9,1-3 – Israels afvisning af Kristus – omtales først i kap. 10. Kap. 9 er i sammenhængen at betragte som et *Vorarbeit*; det handler primært om Gud, ikke om jøderne. På trods af Israels modstand mod evangeliet (kap. 10) har Gud alligevel af nåde udvalgt en rest (kap. 9 og 11), men denne nåde har frelsen af hele Israel som sit perspektiv (kap. 11) – blot går vejen over hedningernes kaldelse. Det Israel, der frelses i 11,26, består således af nuværende og fremtidigt Kristustroende jøder. Kümmel betragter det (i modsætning til Noack og Räisänen) som usandsynligt, at Paulus ikke på forhånd kendte det afsluttende svar i kap. 11. Derimod finder han det sandsynligt, at Paulus i kap. 9-11 søger at *begrunde sit håb* om hele Israels frelse (s. 21).

I sin tolkning støder Kümmel imidlertid på to problemer, »Auffälligkeiten«, som vanskeliggør den samlede tolkning: Den ene er diskrepansen mellem Israels udsigt i 11,13 (»om jeg dog kunne ægge mine landsmænd til misundelse og frelse nogle af dem«) samt 11,23 (hvor jøderne kan blive genindpodet på oliventræet, dersom de ikke fremturer i deres vantro) – og så 11,26, hvor *pas Israël* frelses (s. 22f). Vi genkender her vores indledende problemstilling. På baggrund af denne »Auffälligkeit« formulerer Kümmel, hvad han vurderer som »eine dringende Aufgabe der weiteren Beschäftigung mit Rm 9-11«: hvorvidt Paulus i løbet af kapitlerne benytter sig af så modstridende argumenter, at en samlet meningsfyldt tolkning er umulig (s. 32).

Den anden »Auffälligkeit« finder Kümmel i oliventræsformaningene i 11,17-24: »(Es) mischt sich in die Argumentation eine warnende Anrede an die Heidenchristen in Rom vor der Verachtung des jüdenchristliches »Restes«(s. 22). Som Kümmel tolker 11,17ff, henvender Paulus sig – midt i den teologiske redegørelse, som iflg. Kümmel er henvendt til menighedens jødekristne – pludselig til de hedningekristne med en formaning imod at ringeagte den jødekristne rest.

Af interesse for udviklingen i den videre Paulustolkning kan endvidere noteres følgende synspunkter fra seminaret:

1) *Udlægningen af kap. 10.* Barrett beskriver i sit oplæg jødernes fejl som et legalistisk misbrug af loven. Loven rummer iflg. Barrett mulighed for såvel »faith-response« som (den forkerte) »work-response«.

2) *Udlægningen af »hele Israel« i 11,26.* Ud fra en forestilling om en sammenhængende logik fortolker Jeremias i sit oplæg dette Israel som et spirituelt begreb, dvs. som det samlede Gudsfolk bestående af jøder og hedninger. Dette afstedkommer dog en del debat, idet resten af forsamlingen forstår *pas Israël* som et etnisk begreb, her dækkende de (nuværende og fremtidige) jødekristerne/den jødekristerne rest.

Kümmelrapporten spejler de fortolkningsrammer, som eksegesen bevæger sig inden for, umiddelbart førend *det nye perspektiv* får indflydelse. Bag Kümmels problemer gemmer sig nogle udtalte forforståelser, som danner baggrund for hans fortolkning og dens problemer. Det er bemærkelsesværdigt, at det netop er på disse områder, hvor Kümmel har problemer, at de eksegetiske nybrud kommer til at ske.

Bag Kümmels første »Auffälligkeit« gemmer sig forventningen om en logisk konsistent argumentation – en præmis, som Kümmel selv tager udgangspunkt i, men dog sætter til debat. Bag den anden »Auffälligkeit«, den pludselige formanende henvendelse til de hedningekristne i 11,17ff, gemmer sig to afgørende »fordomme«:

Den første angår fortolkningen af formaningsens *Sitz-im-Leben*. Kümmel opfatter problemet i 11,17ff som et *internt* kristent anliggende mellem menighedens hedninge- og jødekristerne.

Den anden »fordom« angår brevets *adressater*, som Kümmel opfatter som både jøde- og hedningekristne. Kümmel taler i anden sammenhæng om Romerbrevets *dobbeltkarakter*. Dette begreb refererer til det forhold, at argumentationen i brevet synes at være udpræget jødisk orienteret, herunder diatriben med den jødiske interlocutor (fx. 2,17). Særligt kap. 9-11 med de mange skriftcitater fører iflg. Kümmel en diskussion, som umiddelbart bedst forstås ud fra tilstedeværelsen af jødekristerne i menigheden – til trods for brevets eksplicite tiltale af alene hedningekristne.<sup>16</sup> I den tale, som iflg. Kümmel må forstås som henvendt til Roms jødekristerne (9,1-11,12.25-36), taler Paulus altså pludselig til Roms hedningekristne. Når kap. 9-11 opfattes som henvendt primært til jødekristerne, optræder formaningen til de hedningekristne naturligtvis som en »Auffälligkeit«.

16. En lignende opfattelse har bl.a. Dunn og Beker (»Romans as a dialogue with Jews«). Også Räisänen anser kap. 9-11 for at være en jødekristerne diskurs, men afstår fra på denne baggrund at slutte sig til menighedens sammensætning.



Begge »Auffälligkeiten« er desuden relateret til en mere overordnet opfattelse af paulinsk teologi. Kümmel har andetsteds karakteriseret Romerbrevet som Paulus' *Selbstbekenntnis*. Brevets kontingente aspekter danner derfor i praksis blot ramme om en opfattelse af brevet som en teologisk traktat. Kümmel giver med sit problem vedr. oliventræsformaning (den anden »Auffälligkeit«) implicit udtryk for en traditionel forståelse af forholdet mellem teologi og parænese, efter hvilken brevet deles op i hhv. en teologisk (kap. 1-11) og en parænetisk del (kap. 12-15). For Kümmel optræder formaningens tilsyneladende ikke blot i en forkert sammenhæng, men også i det forkerte afsnit.

Førend vi sammenligner Kümmel med den efterfølgende eksegese, skal vi se på de overordnede rammer for *det nye perspektiv*.

### *Det nye perspektiv*

E.P. Sanders' *Paul and Palestinian Judaism* fra 1977 blev et afgørende vendepunkt i Paulusfortolkningen.<sup>17</sup> På baggrund af sit studie af antikke jødiske tekster fra 200 fvt. til 200 evt. fastslog Sanders her, at den religionstype, som fremstår på baggrund af disse tekster må karakteriseres som *covenantal nomism*. Betegnelsen dækker over den opfattelse, at Gud har udvalgt sig et folk (pagten) og givet dem en vejledning til at leve inden for denne (loven). I modsætning til den traditionelle kristne rekonstruktion af jødedommen forholder det sig altså ikke sådan, at jøderne gennem loven skal fortjene sig til frelsen. Nåden (dvs. udvælgelsen) kommer i jødedommen – som i kristendommen – først. Det er denne erkendelse, som for en række eksegeter åbner nye fortolkningsmuligheder af Rom 9.

Selvom flere – ikke mindst jødiske – forskere gennem det 20. årh. havde påpeget en betydelig diskrepans mellem den jødedom, som fremstod på baggrund af den protestantiske fortolkning af Paulus' polemik, og så den jødedom, som fremstod på baggrund af andre kilder, lykkedes det imidlertid først for Sanders effektivt at frigøre jødedommen fra det traditionelle protestantiske fjendebillede. Samtidig frikendte han tillige Paulus for at opstille dette billede. Året før havde Krister Stendahl udgivet sin essaysamling *Paul among Jews and Gentiles*, hvori han ligeledes nyfortolkede den paulinske polemik mod jødedommen, bl.a. ved – i forlængelse af Johs. Munck – at betone betydningen af Paulus' kaldelse som *hedningeapostel*.

Selvom hverken Sanders' eller Stendahls synspunkter i og for sig var nye, slog de med synergetisk effekt igennem – specielt i den an-

17. E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977.

gelsaksiske verden. Reelt betød dette også et skift i Paulusforskningens *locus* – fra Tyskland til USA. Hvor engelske og amerikanske eksegeter før og i den dialektiske teologis æra orienterede sig imod den tyske Paulusfortolkning, synes de nu at have vundet fodfæste på egen grund. Der er i de seneste årtier udgivet en mængde engelsksprogede artikler og bøger, der søger at genfortolke Paulus' forhold til jødedommen og især loven på baggrund af den nye indsigt. Denne udvikling spejler sig i udlægningen af Rom 9-11.

*Locus*-skiftet synes endvidere at medføre indflydelse fra en reformert fortolkningstradition. Robert Jewett noterer sig, at der er en tendens til, at lutheranske eksegeter læser *telos* i 10,4 i betydningen »ende« (Kristus er lovens ende), mens de calvinske læser »opfyldelse« eller »mål«. <sup>18</sup> Under *det nye perspektiv* synes tendensen at have bevæget sig i den »calvinske« retning, dvs. uden om den skarpe lutherske antitese mellem lov og evangelium. Denne tendens skyldes dog ikke blot forskningens skift i *locus*; der er tillige tale om et skift i fortolkningens fokus. Hvor retfærdiggørelseslæren har stået helt centralt i den lutherske eksegesi (senest i den dialektiske teologi), gribes der nu tilbage til indsigter fra århundredskiftet: til W. Wredes religionshistoriske forankring af retfærdiggørelseslæren som en *Kampfeslehre* relateret til en »etnisk« problematik (nemlig hedningernes inklusion i Gudsfolket) – og til A. Schweitzers teologiske marginalisering af retfærdiggørelseslæren som et *Nebenkrater*. Den dogmatiske antitese mellem lov og evangelium viser sig altid at optræde i en særlig kontekst: når spørgsmålet om hedningernes adkomst til frelsen behandles (fx 3,27-31 og 9,30-32).

Den religionshistoriske afløsning af den dogmatiske indfaldsvinkel har således været med til at generere en tolkning, som ikke tager udgangspunkt i et antitetisk forhold mellem lov og evangelium, men som derimod ser Paulus i forlængelse af – og ikke primært i opposition til – jødedommen. Metodologisk udtrykt afspejler dette en overgang fra et differenskriterium til et plausibilitets- eller kontekstuel kriterium. Forhistorien, dvs. den jødiske tradition, er i stigende grad blevet inddraget i forståelsen af Paulus' verdensbillede (jf. »jøde, først« 1,16), således at Kristusbegivenheden ikke som tidligere antaget udgør et totalt brud med jødedommen. Hvor Paulus i traditionens forståelse blev omvendt bort fra en degenereret jødisk religion, som var stivnet i ydre former og/eller præget af gernings- og selvretfærdighed, lægges der nu vægt på, at kristendommen i sit udgangspunkt var et jødisk fænomen: Paulus *bryder* ikke længere med jødedom-

18. Robert Jewett, »The Law and the Coexistence of Jews and Gentiles in Romans«, *Interpretation* 39/1985:341-56.

men, men radikaliserer og åbner denne – også for hedninger (jf. »og for græker«, 1,16).<sup>19</sup>

### *Kap. 9-11 som spejl af det nye perspektiv*

I forlængelse af Stuhlmacher kan vi betragte fortolkningerne af kap. 9-11 som spejlinger af eksegeternes forestilling om, hvordan Paulus så på forholdet mellem Kristustro og jødedom. Som just beskrevet har synet på dette forhold med *det nye perspektiv* undergået et paradigmeskifte. Hvor kristendommen tidligere blev forstået som en antitese til jødedommen, opfattes det historiske forhold mellem de to religioner nu som langt tættere. *Det nye perspektiv* har mange facetter, men betyder først og fremmest en enighed om en ny fortolkningsramme: *Paulus havde grundlæggende ikke noget »problem« med jødedommen som sådan – hverken før eller efter sin kaldelse som hedningepostel.* For kap. 9-11's vedkommende betyder dette, at kap. 11 tiltrækker sig en tolkningsmæssig betydning, som ikke tidligere er blevet det til del. Hvor Bultmann afskrev løsningen i kap. 11 som »spekulerende Phantasie«, udnævnes kapitlet endog af flere eksegeter som brevets klimaks!

I forbindelse med Kümmels rapport hæftede vi os ved de to »Auffälligkeiten«, som vanskeliggjorde hans tolkning – de tilsyneladende modsigelser samt oliventræsformaningens til de hedningekristne. Som baggrund for disse problemer pegede vi på hans opfattelse af formaningens *Sitz-im-Leben*, af brevets adressater, forventningen om logisk sammenhæng samt, hvordan disse forhold kunne relateres til en bestemt opfattelse af paulinsk teologi. Vi noterede os desuden Barretts legalistiske udlægning af problemet med loven samt Jeremias' fortolkning af »hele Israel« som et spiritualiseret begreb. Alle disse positioner er på forskellig vis blevet udfordret under *det nye perspektiv*.

Hvor Kümmel relaterede formaningens til et *internt forhold* i menigheden mellem hedninge- og jødekristne, ses den i *det nye perspektiv* i sammenhæng med brevets generelle »etniske« tematik, som angår forholdet mellem jøder og Kristustroende hedninger. Hvor Kümmel anså kap. 9-11 for at udvikle temaer, som i kap. 1-8 har været sekundære, berører kapitlerne iflg. bl.a. Dunn og Beker simpelthen brevets hovedtema.

19. Hvor mange eksegeter sætter en bevidst parentes om den dialektiske teologi, synes en væsentlig impuls i forbindelse med tolkningen af kap. 9-11 alligevel at komme fra dialektisk/dogmatisk side. Karl Barths Israelsteologi, som den udfolder sig – ikke i hans Romerbrevkommentar, men i hans eksegetik af Rom 9-11 i *Kirchliche Dogmatik* – beskrives af flere som en afgørende indflydelse.

Hvad angår brevets adressater, er der ikke besluttet enighed. Flere fortolkere har dog problematiseret forestillingen om en blandet menighed. Stanley Stowers går i sin *A Rereading of Romans*<sup>20</sup> i rette med Kümmel for de adressatmæssige konsekvenser, han drager af brevets såkaldte *dobbeltkarakter*. Både Stowers og Lloyd Gaston vælger at tage de eksplicite hedningekristne adressater alvorligt, og dette har afgørende konsekvenser for deres udlægning af kap. 9-11.

Forventningen om en logisk sammenhæng er især blevet anfægtet af Heikki Räisänen. Räisänen påpegede i *Paul and the Law* fra 1983<sup>21</sup> Paulus' mange modstridende udsagn om loven og kritiserede på denne baggrund det 20. årh.s eksegeter for ukritisk at have harmoniseret (og intellektualiseret) Paulus ved at lægge vægt på enten de negative (oftest) eller positive udsagn for derefter at ignorere de andre. Räisänen satte dermed spørgsmålstegn ved den traditionelle forventning om logisk-systematisk sammenhæng i den paulinske tankegang. Det samme var – omend i mildere grad – tilfældet med E.P. Sanders' *Paul, the Law and the Jewish People* fra samme år.<sup>22</sup> Sanders' fortolkning af Paulus' lovsyn sker under overskriften »different questions, different answers«. Opgivelsen af forventningen om en logisk sammenhæng sætter sit afgørende præg på Sanders' og Räisänens fortolkning af kap. 9-11.

Et væsentligt bidrag til udviklingen af en ny forståelse af paulinsk teologi, der ikke som Kümmel på formkritisk vis deler teologi og parænese op i adskilte dele, var Bekers *Paul the Apostle* fra 1980. Bekers ærinde var her at udvikle en model til afløsning af den traditionelle logisk-systematiske opfattelse af Paulus' teologi – en model, der tager højde for såvel brevenes kontingens som Paulus' teologiske kohærens. Beker læser Romerbrevet uden at bære traditionens Galaterbrevsbriller. Til forskel fra Bultmann-traditionen lægger han afgørende vægt på Paulus' apokalyptiske og teocentriske verdensbillede, og han definerer Paulus' kohærente center som et kristologisk fortolket jødisk-apokalyptisk symbolsk univers (1980:16). Beker opfatter ikke Paulus' teologiske redegørelser som evige sandheder, men som *words-on-target*, dvs. som rettet imod en kontingent situation, der »oplyses« ud fra evangeliets perspektiv (s.12). I Romerbrevets tilfælde er det kirkens enhed, som er truet – en trussel, som ikke mindst kap. 9-11 har til hensigt at imødegå.

I *det nye perspektiv* er der enighed om, at »hele Israel« i 11,26 må forstås som det etniske Israel, ikke som et spiritualiseret begreb. Der

20. Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans. Justice, Jews and Gentiles*, New Haven 1994:30ff.

21. Heikki Räisänen, *Paul and the Law*, Tübingen 1983.

22. E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983.

er ligeledes enighed om, at Barretts udlægning af kap. 10 er historisk forkert – jødedommen var ikke præget af legalisme. Hvilken rolle loven spiller i det paulinske univers, er der dog langt fra enighed om. I eksegeternes forskellige udlægninger bekræftes atter Stuhlmachers iagttagelse, for uanset hvordan Paulus' forhold til loven og jødedommen fortolkes, kan denne tolkning tilsyneladende bekræftes i Rom 9-11! Fortolkningen af dette forhold sætter imidlertid sit afgørende præg på, hvordan gåden løses af de enkelte eksegeter.

*E.P. Sanders* finder i kap. 9-11 belæg for *sin* opfattelse af forholdet mellem Paulus og jødedommen: Ved at benægte, at den jødiske pagt fører til frelse, tager Paulus reelt – og bevidst – afstand fra *covenantal nomism*. Hverken udvælgelsen eller loven spiller reelt nogen væsentlig teologisk rolle i det paulinske univers *efter* Kristus, som iflg. Sanders er det centrum i den paulinske tankegang, ud fra hvilket alt andet skal forstås. Paulus' polemik imod loven retter sig alene imod for det første at gøre loven til en betingelse for frelse og for det andet de bestemmelser, som udgør et problem for samværet og ligheden mellem jøder og hedninger. Herudover er lovgerninger *adiaphoron*, dvs. uden afgørende betydning.

Loven udgør derimod et frelseshistorisk problem for Paulus: Hvordan skal han forstå den kendsgerning, at Gud på den ene side gav loven, men på den anden side nu har sendt Kristus og i ham åbenbaret sin retfærdighed *uden om* loven (3,21)? Hvad skulle loven så til for? Sanders mener, at Paulus endnu i Romerbrevet kæmper med at forene disse to aksiomer, og især kap. 7 og 9-11 vidner herom. For Sanders repræsenterer Romerbrevet netop ikke en gennemreflekteret, afsluttet tankegang; han ser derimod en tvivlende Paulus: Havde Gud virkelig givet loven for at fremprovokere synd, så han kunne frelse alle i Kristus? Når Gud havde afgivet sine løfter til det historiske folk Israel, hvordan kunne de så blive overført fra Abraham til Kristus? Sanders siger om kap. 9-11: »...the feelings which they convey – concern, anguish, and triumphant expectation – are far more important than the ideas which they contain« (1983:193).

Romerbrevets gennemgående tema er iflg. Sanders *lighed* for jøder og hedninger (jf. 1,16 både for jøde og for græker). Som konsekvens af dette lighedsperspektiv standser Sanders op ved overgangen til 11,25ff: hele Israels frelse er ikke logisk foreneligt med Paulus' Kristusorienterede tankegang, hvori jøderne ikke længere kan have et fortrin. Sanders gætter dog på, at 11,26ff alligevel giver udtryk for Paulus' »real view«, omend en sådan vurdering ligger »beyond the powers of exegesis« (1983:195f).

Baggrunden for Paulus' sorg i 9,1-3 er altså med Sanders forståelig. Med udgangspunkt i Paulus' følelser og tvivl forstår Sanders tillige,

hvorfor der ikke er nogen logisk sammenhæng i kapitlerne, samt hvordan de – hinsides almindelig logik – kan ende med hele Israels frelse.

*James D.G. Dunn* finder den modsatte opfattelse bekræftet: Paulus skal forstås inden for rammerne af *covenantal nomism*. Således forstået fuldender Kristus Israels pagt, idet Kristusbegivenheden muliggør hedningernes optagelse – og forbliven – i Israels pagt. Kristus korrigerer desuden et *misbrug* af loven. Loven er som udtryk for Guds vilje og vejledning af mennesket samt som målestok for dommen god nok, og de kristne skal opfylde loven (jf. fx. 8,4). Paulus' polemik imod loven er alene rettet imod misbruget. Dette er dog ikke et legalistisk misbrug som hos Barrett, men et »etnisk« misbrug (deres egen, dvs. eksklusivt *jødiske*, retfærdighed 10,3). Det er en hævvelse af loven som »hegn« omkring Israel, dvs. som etnisk grænsemarkør, som Kristus er enden på i 10,4.

Dunns opfattelse af kapitlerne som en gennemtænkt argumentation adskiller sig klart fra Sanders': »Chaps. 9-11 are carefully composed...with 9,6a giving the text or thesis to be expounded...The exposition is developed step by step with each claim regarding God's saving purpose as revealed in his word having a *two-sided* character which builds up to the solution of the problem« (1988:518).

Der er hos Dunns Paulus ikke noget modsætningsforhold mellem jødedom og kristendom, og Guds plan om hele Israels frelse kommer ikke bag på ham. Dunns udlægning af Paulus' sorg tager udgangspunkt i, at Paulus brevet igennem har forsvaret Guds trofasthed – over for såvel jøde som græker (jf. 1,16). Sorgen gælder derfor ikke så meget landsmændenes skæbne som ham selv: For det første har jøderne misforstået Paulus' projekt, og for det andet sætter deres afvisning af Kristus spørgsmålstegn ved troværdigheden af Paulus' evangelium (s. 530ff).

*J.C. Beker* mener til forskel fra Dunn og Sanders, at loven er ophævet med Kristus. Loven tilhører en forbigangen kosmisk æra – nu er det Kristus, der hersker, og efter Kristus er lovgerninger en synd. Til gengæld står Israels *udvælgelse* fortsat ved magt (jf. 9,4-5 og kap. 11). Israel udgør en »distinct entity« i Guds plan, og Israel vil få en særlig eskatologisk skæbne (Rom 11) (1980:333f).

I modsætning til Sanders læser Beker (i lighed med Dunn) derfor ikke Romerbrevet ud fra et lighedstema alene, men ud fra et dobbelttema, som også inkluderer Israels fortrin. Bekers hermeneutiske manøvre er den modsatte af Sanders'. Hvor Sanders må standse op ved hele Israels frelse i slutningen af kap. 11, tager Bekers fortolkning sit udgangspunkt her. Hvor Sanders læser ud fra et kristocentrisk lighedsperspektiv, læser Beker et teocentrisk og frelseshistorisk dob-

belttema, som netop finder sit klimaks i kap. 11. Dette betyder til gengæld, at han har svært ved at forklare Paulus' sorg og bekymring på Israels vegne.

Hvordan man inden for eet og samme (nye) perspektiv kan hævde, at loven er *adiaphoron*, at loven skal opfyldes i Kristus, og at loven er et overstået kapitel, besvarede *Heikki Räisänen* allerede med *Paul and the Law* fra 1983. Iflg. Räisänen er det en metodologisk misforståelse at fortsætte forsøget på at finde en almindelig logisk sammenhæng hos Paulus. Paulus' kvaliteter skal ikke søges i det systematisk-teologiske felt; Paulus var først og fremmest en missionær, »a man of practical religion who develops a line of thought to make a practical point, to influence the conduct of his readers« (1983:267). Räisänen betragter Paulus' modsigelsesfyldte tankegang som et vidnesbyrd om et uundgåeligt sammenstød mellem hans nedarvede jødiske tradition og nye erfaring i Kristus. Dette sammenstød er særligt tydeligt i Rom 9-11, hvor Paulus iflg. Räisänen reelt forsvarer to uforenelige soteriologier: den jødiske pagtsteologi og den kristologiske soteriologi (1987:2933). Kapitlernes interne modsigelser udgør på denne måde Räisänens hermeneutiske nøgle.<sup>23</sup> I mødet mellem to uforenelige tankegange ligger årsagen til, at Paulus' teologi fremtræder med et Janushoved (1983:188). Ved at systematisere Paulus' teologi til at være et logisk sammenhængende system (som fx. Dunn) vælger man iflg. Räisänen kun at se den ene side af denne dobbelthed.

Räisänen læser som nævnt kap. 9-11 som tre forskellige og indbyrdes uforenelige svar på et og samme problem: jødernes afvisning af Kristus.

Iflg. *Lloyd Gastons* Paulustolkning er Kristus at betragte som »Moses for the masses«. Gaston anfægter i essaysamlingen *Paul and the Torah*<sup>24</sup> det udgangspunkt, som danner baggrund for såvel traditionens som alle ovennævnte fortolkninger – nemlig at Gud i Kristus har henvendt sig til hele menneskeheden, dvs. jøder og hedninger. Iflg. Gaston har Gud sendt Kristus alene til hedningerne, og Paulus henvender sig – som hedningernes apostel – i sine breve alene til hedninger. Gaston har derfor en alternativ udlægning af Räisänens paulinske Janushoved: De positive udsagn om loven er et udtryk for, at denne fortsat gælder for jøder, mens de negative skyldes, at loven ikke gælder for hedninger. Gud har i Kristus åbnet en frelsesvej for hedningerne uden om loven. Der er iflg. Gaston to veje til en og sam-

23. Heikki Räisänen, »Romans 9-11 and the »History of Early Christian Church«, *Texts and Contexts*, ed. Fornberg og Hellholm, Scandinavian University Press 1995:743-65. (s.749).

24. Lloyd Gaston, *Paul and the Torah*, Vancouver 1987.

me pagt, som er Abrahampagten – udtrykt i løftet »I dig skal alle jordens slægter velsignes« (Gen 12,3).

Gastons udlægning er hovedsageligt baseret på Rom 11, hvor det iflg. ham fremgår, at jøderne vil blive frelst ved tidernes ende ved Guds indgriben *uden om* Kristus (11,26-27). Gaston lægger her vægt på den kendsgerning, at Kristus ikke nævnes fra 10,17-11,36. Eftersom Israel ender med at blive frelst, og da grunden til Paulus' sorg i 9,1-3 ikke angives eksplicit, afviser Gaston, at sorgen skulle referere til jødernes afvisning af Kristus eller Israels forkastelse (s.92).

Til forskel fra Gaston mener *Stanley K. Stowers*, at Jesus også var *jødernes* Messias, men at han døde på korset i tillid til, at Gud ville ihukomme sit løfte og udsætte dommen, således at de ugudelige hedninger fik mulighed for at omvende sig. I sin Romerbrevslæsning fra 1994 benytter Stowers sig ellers i udstrakt grad af Gastons eksegesi, og han tager ligeledes udgangspunkt i, at Romerbrevets diskurs er en *hedningediskurs*.

Hvor Räsänen og andre anser Paulus' omtale af *nogle* jøder som troløse (3,3, jf. ønsket om at frelse blot *nogle* i 11,14 samt afbrækningen af *nogle* grene i 11,17) for at være en underdrivelse, tager Stowers ligesom Gaston dette udsagn bogstaveligt: Der var ikke noget galt med jødedommen som sådan – kun med *de jøder, som hævdede, at hedningerne skulle leve efter den jødiske lov*. Paulus udfolder i kap. 9-11 det svar, som han gav allerede i Rom 3,3: *Nogle* jøders troløshed (*apistia*) anfægter på ingen måde Guds trofasthed. Guds trofasthed refererer (jf. Gaston) til ordholdenheden over for løftet til Abraham (Gen 12,3). Dette løfte *er* evangeliet, og på denne baggrund skal Kristusbegivenheden forstås (1994:307). Kap. 9-11 skildrer iflg. Stowers, *hvordan* Gud bruger Israels ulydighed (*apistia*) til at sætte sin egen plan for opfyldelsen af Abrahamsløftet igennem.

Vi skal i afsnit III vende tilbage til Stowers' løsning på gåden, men først opsummere gennemgående synspunkter i *det nye perspektiv*, som har særlig relevans for Rom 9-11:

### *Det nye perspektiv på jødernes problem og loven*

I udlægningen af kap. 9-11 spejler sig eet væsentligt fællestræk hos eksegeterne i det nye perspektiv, der udtrykker deres afstandtagen fra den traditionelle protestantiske udlægning af Paulus' polemik imod loven. Eftersom polemikken altid optræder i en særlig *kontekst*, udlægges problemet ikke længere som et *individuel* og *vertikalt* anliggende, dvs. som et misforhold mellem den enkelte og Gud, men *kollektivt* og *horisontalt*, dvs. som et problem der angår verdens to folk: jøder og hedninger. Problemet, som beskrives i Rom 10 (deres *egen* retfærdighed, 10,3), er jødernes opretholdelse af et eksklusivt guds-



forhold på trods af Guds nye eskatologiske handling, som netop ophæver denne eksklusivitet (Sanders, Dunn, Beker, Räisänen) eller jødernes hævde af loven som een sand vej for alle (Gaston, Stowers). Jødernes fejl er etnocentrisme, ikke gerningsretfærdighed, og deres stolthed (*kauchêsis*) er en *komparativ* stolthed (Stowers) rettet imod hedningerne, ikke en individuel selvhævde over for Gud.

#### *Det nye perspektiv på Israels udvælgelse*

Den generelle accept af Paulus' apokalyptiske tankegang har været medvirkende til at bringe kap. 11 ud af Bultmanns spekulative mørke og frem i lyset som Paulus' sande teologiske vision. Men også *det nye perspektiv*s tættere sammenknytning af Paulus og jødedommen har medført, at mysteriet i kap. 11 med dets bekræftelse af Israels udvælgelse nu tillægges langt større betydning i såvel fortolkningen af Romerbrevet som af den overordnede paulinske teologi – også selvom det af nogle udlægges som et mere eller mindre desperat håb (Kümmel, Sanders og Räisänen).

Kap. 9-11 er typisk blevet diskuteret under overskriften »retfærdiggørelseslære eller frelseshistorie«. <sup>25</sup> Debatten går på, hvor centralt Kristusbegivenheden opfattes i det paulinske univers. Er det jødiske folk fortsat udvalgt (jf. det teocentriske perspektiv), eller nivellerer Kristusbegivenheden de to folk (jf. det kristocentriske perspektiv)? Som vi har set, har denne afgørelse indflydelse på definitionen af Romerbrevets tema. Alt efter om man gør det første mere frelseshistoriske perspektiv eller det andet eksklusivt kristologiske perspektiv til det overordnede, vil man lægge tilsvarende vægt på enten kap. 11 eller kap. 9. Blandt de omtalte eksegeter vælger Sanders og Räisänen det nivellerende og dermed »israelkritiske« kap. 9-perspektiv som det hermeneutiske udgangspunkt for læsningen. Beker, Dunn, Johnson og i særdeleshed Gaston og Stowers vælger derimod det frelseshistoriske kap. 11-perspektiv som deres udgangspunkt.

#### *Udblik: Baggrunden for det nye perspektiv*

Som udlægningen af kap. 9-11 spejler eksegeternes overordnede Paulusfortolkning, spejler disse fortolkninger tiden. Eksegesen under *det nye perspektiv* foregår naturligvis lige så lidt som på Luthers og Augustins tid i et tomrum. Det forekommer påfaldende, at den jødiske fejl konstrueres som etnocentrisme i en tid, hvor netop det regionale værdimæssigt er i højsædet, og universaliserende systemer betragtes som overgreb. At den historiske situation øver indflydelse på

25. Jf. debatten mellem E. Käsemann (i *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969) og Stendahl (*Paul among Jews and Gentiles*, 1976).

eksegesen er dog et uomgængeligt grundvilkår, som ikke i sig selv nødvendigvis miskrediterer det videnskabelige arbejde; specielt ikke, hvis eksegeterne selv er opmærksomme herpå.

*Holocaust* er den begivenhed, der i det 20. årh. mere end nogen anden har kastet sin skygge over såvel den kirkelige som den akademiske teologiske verden. Det har betydet et opgør med det fjendebillede, som kristendommen gennem historien har konstrueret af jøder – ikke mindst på baggrund af de bibelske tekster. De kristne kirker har måttet besinde sig herpå, og en mængde erklæringer fra forskellige konfessioner nævner bl.a. Rom 9,4-5 og kap. 11 som en ny basis for forståelsen af kirkens forhold til det jødiske folk, idet det jødiske folk på baggrund heraf betragtes som fortsat udvalgt af Gud. *Holocaust* er således en væsentlig årsag til, at kap. 9-11 overhovedet er kommet på dagsordenen.

*Det nye perspektivs* eksegese bevæger sig – mere eller mindre eksplicit – i dette post-holocaustiske spændingsfelt. Sanders' skelsættende projekt *Paul and Palestinian Judaism* har et erklæret formål, der må anskues på denne baggrund: »to destroy the Weberian view which has proved so persistent in New Testament scholarship« (Sanders 1977:234). Iflg. dette weberske syn var den rabbiniske jødedom præget af legalistisk gerningsretfærdighed. Sanders går tillige til angreb på den bultmannske eksegetiske tradition, som viderefører dette billede. Bekers *Paul the Apostle* fra 1980 betoner gentagne gange, at kristendommen iflg. Paulus ikke skal forstås substitutionsteologisk, men som en *forlængelse* af Guds løfter til Israel. Jøderne skal ikke omvendes, Israel skal ikke absorberes i kirken etc.

Gastons eksegese er et svar på den amerikanske ekseget Rosemary Ruethers kritik af den økumeniske anvendelse af Rom 9-11: »Contemporary ecumenists who use Romans 11 to argue that Paul does not believe that God has rejected the people of the Mosaic covenant speak out of good intentions, but inaccurate exegesis«. <sup>26</sup> For Ruether truer samtlige nytestamentlige skrifers fjendtlige holdning til jøderne i det hele taget Det ny Testaments berettigelse som grundlag for den kristne kirke, idet antijudaisme iflg. Ruether simpelthen er kristologiens uomgængelige »venstre hånd«. Ruether mener, at mysteriet i 11,25ff dybest set er et udtryk for »the ultimate vindication of the church«, og dermed en uacceptabel benægtelse af jødedommens eksistensberettigelse. Gastons projekt er at rense Paulus' »venstre hånd« – og dermed kirkens eksistensberettigelse. Han finder, at Pau-

26. Rosemary R. Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, Eugene 1974:106.

lus netop i kap. 11 giver udtryk for en teologi, der tillader jødedommen at være jødedom: jøderne bliver frelst uden om Kristus.

Stowers' *quasi*-tovejsteologiske tolkning ligger strukturelt i forlængelse af Gastons eksegeese og synes yderst præget af den aktuelle fortolkningsituation, selvom intentionen angiveligt er at udlægge Romerbrevet som det oprindeligt måtte være blevet læst af sine intenderede modtagere.

Räisänen beskriver retrospektivt sin baggrund for arbejdet med *Paul and the Law* som et ønske om at undergrave grundlaget for den normative status, som tilkendes Paulus – også i forbindelse med dialogsspørgsmål.<sup>27</sup> For Räisänen kan Paulus mene, hvad han vil; at det bibelske bogstav ikke nødvendigvis falder sammen med den moderne ånd, betyder hverken, at det første må slettes eller den anden opgives.

Problemstillingen tager sig dog forskelligt ud, alt efter om man arbejder som historiker eller prædikant. Teologisk set kan »jødespørgsmålet« ikke på samme måde relativeres via den historiske distance som fx. Paulus' syn på kvinder, homoseksuelle eller samfund. Den amerikanske eksegeese, som ofte er mere forpligtet på kirken, præges af overvejelser over eksegeternes etiske ansvar for konsekvenserne af deres tolkning.<sup>28</sup> Dette fører til *rereading og rewriting* – baseret på et postmoderne skriftsyn.

Den kontinentale eksegeese kan dog opvise en lignende følsomhed over for historien: I en ophedet polemik gjorde Käsemann og Stendahl – pga deres respektive fremhævelser af retfærdiggørelseslæren og frelseshistorien – hinanden medansvarlige for hhv. jødeforfølgelser og nazisme.<sup>29</sup>

### III. ROM 9-11 SOM EKSEGETISK SPEJL OG GÅDE

#### *Stowers' løsnings på gåden*

Vi skal nu vende tilbage til gåden, som blev stillet i artiklens begyndelse: Hvorfor udtrykker Paulus sorg på sine landsmænds vegne og beder for deres frelse, hvis han er overbevist om, at de vil blive frelst? Stanley Stowers har et nyt bud, der tillige tager højde for vores udvidede problemstilling – *hvordan det er muligt at forene kapitlernes modsigelsesfyldte karakter med brevets overordnede argumentation*. Det er ikke nødvendigt at acceptere de mere markante nedslag af tidsånden i Stowers' særprægede udlægning af Kristusbegivenheden for at interessere sig for hans strukturelle tolkningsforslag.

Stowers forsøger i sin Romerbrevslæsning at se bort fra den viden om Paulus, som traditionen har opbygget. Han sætter dermed en pa-

27. Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, London 1990:109.

28. Fx. Daniel Patte, *Ethics of Biblical Interpretation*, Louisville 1995.

29. se note 25.

rentes om den historiske Paulus og brevets udsigelsessituation for at koncentrere sig om den retoriske Paulus («the authorial voice») og brevets retoriske univers. I sin bestemmelse af Romerbrevet inddrager Stowers den *hellenistiske* kulturs udtryksformer, herunder de filosofiske skolers diskurs.

Stowers' tolkning spejler hermed den metodologiske udvikling, som er foregået indenfor den historisk-kritiske eksegesi i de sidste 20-30 år. Det gælder specielt anvendelsen af retorisk kritik samt forskningen i den antikke epistolografi. Med det retoriske perspektiv forlades for det første interessen for at anskue teksten som kilde til rekonstruktion af en historisk situation. For det andet lægges der vægt på tekstens *performative* funktion, hvilket betyder, at teksten ikke primært betragtes som et middel til rekonstruktion af et tankesystem, men snarere af en hensigt. Romerbrevet anskues således ikke som teologisk *information*, men ud fra et ønske om at *påvirke* modtagerne, evt. *via* information.

Anvendelsen af den retoriske kritik er et eksempel på inddragelsen af de hellenistiske kulturformer i forbindelse med Paulusforskningen. Hvor jødedom og hellenisme tidligere blev anbragt i hver sin lukkede lejr, og diskussionen gik på, om Paulus skulle forstås ud fra det ene eller det andet perspektiv, er det nu almindeligt at operere med den jødisk-hellenistiske verden som en sammenhængende helhed.<sup>30</sup>

Samtidig med at nye metodiske tilgange og kontekster vinder indpas, rykkes der ved definitionen af, hvad »teologi« i forbindelse med de paulinske breve egentlig vil sige. Fra at have været et statisk system, opfattes den paulinske teologi nu som en dynamisk aktivitet. Til forskel fra den traditionelle samlæsning læses brevene enkeltvis i deres individuelle betydningsuniverser. Den traditionelt skarpe opdeling mellem brevets teologiske og parænetiske afsnit blødes op, og disse to aspekter ved såvel brevet som i Paulus' tankegang opfattes som nært sammenknyttet.<sup>31</sup>

Stowers klassificerer Romerbrevet som et *protreptisk venskabsbrev*. I det antikke venskabsideal var gensidig opdragelse mhp åndelig vækst iflg. Stowers et konstitutivt element. Formaning træder derfor ind på en naturlig og central plads (1994:97ff). Stowers finder i 1,18-

30. Se fx. Troels Engberg-Pedersen (red.), *Paul in his Hellenistic Context*, Minneapolis 1995.

31. Se *Pauline Theology*, vol. 1-3, ed. J.M. Bassler, D.M. Hays og E.E. Johnson, Minneapolis 1991/93/95. Bag disse bøger står en arbejdsgruppe under *SBL*, hvis intention det er at nå til en ny forståelse af paulinsk teologi baseret på den seneste Paulusforskning. Bl.a. Beker, Dunn, Stowers (vol. 1) og Johnson (vol. 3) er bidragsydere. Se også *The Romans Debate*, ed. K.P. Donfried, Peabody MA 1991, hvor væsentlige artikler fra den historisk-kritiske Romerbrevsforskning er samlet.

2,5 en protreptisk grundstruktur, som kendes fra bl.a. Senecas breve. Denne formanende grundstruktur indeholder tre elementer: a) en beskrivelse af den tilstand, som adressaterne har/burde have forladt (modbillede), b) en fremstilling af den nye tilstand, som adressaterne frivilligt har påtaget sig (forbillede), samt c) en opbyggelig formaning, som – gennem at advare mod fastholdelse af den gamle tilstand – er rettet mod at styrke adressaterne i deres nye tilstand. Formaning i 11,13-24 (samt kap. 14) korresponderer med denne indledende formaning.

Stowers vælger at tage brevets eksplicite henvendelse til hedningekristne alvorligt, og afviser derfor den tilstedeværelse af jødekristne, som traditionen på baggrund af brevets såkaldte *dobbeltkarakter* har antaget. Paulus henvender sig i 11,13ff ikke pludseligt til de hedningekristne – det har han hele tiden gjort. Han benytter sig derimod retorisk af en direkte henvendelse – ja, jeg taler til jer hedningekristne (11,13) – for at understrege sine ord. Denne direkte henvendelse samt den protreptiske opfattelse af brevet medfører, at Stowers ser den eksplicite formaning i kap. 11 som brevets retoriske klimaks (s. 295).

Selvom Stowers lader kap. 11-perspektivet være det hermeneutiske udgangspunkt for kapitlernes fortolkning, udsletter han – til forskel fra fx Johnson og andre – ikke det kritiske kap. 9-perspektiv. Han fremhæver endog Räsänen og Sanders for at anerkende – og ikke bortharmonisere – spændingsfeltet mellem Israels fejltagelse (kap. 9 og 10) og Israels frelse (kap. 11). I modsætning til Sanders og Räsänen lader han dog ikke modsigelsen skyldes Paulus' tvivl eller inkonsistens. Stowers' løsning på problemet er at fordele modsætningerne på to retoriske roller i teksten. Det kritiske kap. 9-perspektiv bliver således den hedningekristne *romermenigheds* perspektiv! Paulus lægger iflg. Stowers en retorisk fælde, der har til hensigt at korrigere romernes fejlagtige opfattelse – at Israel skulle være blevet forkastet (s. 299). Dette gør han ved bl.a. at investere sin *pathos* – sorgen – og tilsyneladende påtage sig menighedens forkerte holdning – for så i kap. 11 at korrigere denne: Nej, Gud har *ikke* forkastet det folk, som han først har vedkendt sig. De mange tvetydigheder i kap. 9 og 10 (fx. 9,6b), som fortolkningshistorien har tolket vidt forskelligt, ser Stowers som bevidste tvetydigheder, der tjener til at lokke modtagernes negative holdning til Israel frem.

Stowers' tolkning udmærker sig således ved at forholde sig til det grundlæggende spændingsfelt. Hans tolkning er i stand til at forklare både Paulus' sorg (menighedens forkerte holdning), hans jubel over hele Israels frelse (den korrekte holdning), samt at hele Israels frelse meddeles som et *mysterion*. Via Stowers' retoriske indfaldssvinkel bliver det derfor muligt at forene de to aspekter i vores indledende

problemstilling: *Hvordan kan kap. 9-11 på een gang både have karakter af at være en proces og samtidig danne klimaks for brevets argumentation?*

*Fra Kümmel til Stowers*

Fra Kümmel til Stowers er der taget et stort skridt. Stowers' fortolkning af Rom 9-11 tager afsæt i præcis de felter, hvor Kümmel havde problemer: formaningen og modsigelserne. Denne forskel er relateret til en grundlæggende forskellig opfattelse af Romerbrevets karakter, dets adressater samt af paulinsk teologi.

*Romerbrevet – fra Selbstbekenntnis til protreptisk venskabsbrev*

Hvor Kümmel læste Romerbrevet som et introduktionsbrev, Paulus' *Selbstbekenntnis*, klassificerer Stowers brevet som et *protreptisk* brev. Det ligger i denne betegnelse, at formaning er et konstitutivt element.

*Oliventræsformaning – fra »Auffälligkeit« til klimaks*

Paulus henvender sig i formaningen ikke *pludseligt* til Roms hedninge-kristne; det har han hele tiden gjort. I Stowers' tolkning fremtræder oliventræsformaning ikke som en »Auffälligkeit«, men derimod som brevets retoriske og stilistiske *klimaks*.

*Modsigelserne – fra inkonsistens til strategi*

Heller ikke modsigelserne behandles af Stowers som en »Auffälligkeit«, men som et led i en bevidst retorisk strategi. Hermed opfylder han Räsänenens præmis for fortolkningen: at modsigelserne ikke harmoniseres bort.

Ethvert spejl har som bekendt sin blinde vinkel. I eksegesen af Rom 9-11 manifesterer denne blinde vinkel sig som en anstødssten. Hvor traditionens anstødssten var hele Israels frelse i kap. 11, har Paulus' sorg i kap. 9 vist sig at være anstødssten for eksegeter med udgangspunkt i hele Israels frelse i kap. 11. Med Stowers' retoriske fortolkning er der indiskutabelt taget et væsentligt skridt ud over den tendens, som med udgangspunkt i kap. 11 omskaber kap. 9 og 10 i dettes billede. Et billede, der – som vi har set – i rimelig grad er påvirket af et økumenisk ønske om, at den modne Paulus i kap. 11 leverer en aktuelt acceptabel hermeneutisk nøgle til sin teologi. Stowers' tolkning udmærker sig ved at tage den »israelskritiske« dimension i teksten alvorligt, som også traditionen (inkl. Räsänen og Noack) havde blik for, men som de fleste kap. 11-eksegeter har haft en tendens til at afskrive. Alligevel må det bemærkes, at Stowers' fortolkning har en vis

lighed med kap. 11-eksegeternes, idet han antager, at Paulus faktisk mener, hvad han siger i kap. 11, men ikke i kap. 9 – til forskel fra de traditionelle fortolkninger (inkl. Sanders), hvor Paulus mener, hvad han siger i kap. 9 og 10, men ikke kap. 11.

Hvis sammenhæng er kriteriet for en god tolkning, har Stowers det fortrin frem for Noack, Räisänen og Sanders, at hans udlægning af Rom 9-11 passer bedre ind i brevets overordnede argumentation. At det med Stowers bliver *muligt* at forene brevets argumentation med kap. 9-11's særlige karakter er dog ikke nødvendigvis ensbetydende med, at det er *rigtigt*. Noacks, Räisänens og Sanders' løsninger kan for så vidt være lige så gode – forudsat, at kap. 11 ikke opfattes som et planlagt argumentativt klimaks. Hvorvidt kapitlerne skal anskues som et spejl af Paulus' egen tankeproces eller som udtryk for en reto-risk/parænetisk strategi kan ikke afgøres på eksegetisk grundlag alene. Metodevalget og eksegetens bagvedliggende forestilling om Paulus og paulinsk teologi spiller uundgåeligt ind.

Ud fra forestillingen om en redelig Paulus kunne man derfor fristes til at spørge Stowers: Ville Paulus virkelig sværge ved Kristus (9,1) – for derefter at påtage sig en holdning, han ikke selv har?<sup>32</sup>

## SUMMARY

How is it possible that Paul may be so worried about his Jewish kinsmen that he is willing to suffer an *anathema* on their behalf (Romans 9:1-3), and why does he passionately pray for their salvation (10:1 and 11:14) – if he also knows that in the end all Israel will be saved (11:25ff.)? Exegetes of Romans 9-11 seem to favour *either* Paul's grief *or* his guarantee of Israel's salvation. But the two extremes seem incompatible in a reading of the three chapters that aims to take everything into account. While exegetes working from within the “new perspective” on Paul may agree on a general interpretative framework, they do not agree on the specific interpretation of the chapters. The chapters are now generally considered as bearing directly on the central Jew/gentile theme of the letter (1:16-17). But do they constitute the climax of a finalized argument, as argued by Stendahl and J.C. Beker? Or are they to be seen as reflecting a thought process, as originally proposed by B. Noack and later by H. Räisänen (and even Beker)? Or both?

32. Se Gitte Buch-Hansens artikel »Dobbeltperspektivet i Romerbrevet 9-11« for en tolkning, der anser såvel kap. 9- som kap. 11-perspektivet for at være Paulus' eget.

In 1977 W.G. Kümmel pronounced it an urgent exegetical task to settle whether or not Romans 9-11 should be considered a coherent argument. Since then pros and cons have been advanced, with the pros being especially relevant to ecumenical interests vis-à-vis Jews. But is the question rightly put? The article traces these developments and ends by delineating a new approach to the problem proposed by S.K. Stowers in response to the recent emphasis on the element of rhetorical strategy in Paul's letters.

*Keywords:* Romans 9-11 – the new perspective on Paul – new methodological approaches.



## »Naar Poesien i Sandhed skal falde«

– om Søren Kierkegaards »Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen«

LEKTOR, CAND. MAG.  
JACOB BØGGILD

*Kan de være sikker paa,« spurgte hun, »at den  
Herre som de tjener, nidkært og ubestikkeligt,  
at det er Gud?«  
Kardinalen saa op, mødte hendes Blik og smilede  
»Dette,« svarede han, »dette, Madame,  
dette er en Risiko som Kunstnere og Præster  
i denne Verden altid maa løbe.«*

– Karen Blixen<sup>1</sup>

*Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen* fra 1849 er en vigtig tekst i Kierkegaards opbyggelige forfatterskab. Ikke kun fordi hans idé om tavshedens betydning for Gudsforholdet her formuleres mest fuldstændigt,<sup>2</sup> men også på grund af andre omstændigheder. Ligesom *To opbyggelige taler* fra 1843, Kierkegaards første opbyggelige taler overhovedet, er teksten dateret d. 5. maj, Kierkegaards fødselsdag.<sup>3</sup> Desuden tager talen udgangspunkt i et af de bibelsteder, der tydeligvis betød mest for Kierkegaard.<sup>4</sup>

1. Citatet er fra »Kardinalens første Historie«.
2. Den helt centrale formulering er, at »i Tausheden er Øieblikket« (14, 138). Øieblikket er det punkt, hvor endeligheden og evigheden krydser hinanden i Kierkegaards tænkning. Men det er altså kun i tavsheden, at »Øieblikket« viser sig, og at valget, troens afgørelse, dermed kan træffes. Det er, med en anden formulering i teksten, i tavsheden man kan høre Gud, (14, 136) netop fordi man dér kan erfare sin intethed over for Gud. (14, 135) Herved kommer man, som der står, baglæns til dén begyndelse, der består i, at man *først* skal søge Guds rige. (s. s.)
3. Samme datering havde også oprindeligt forordet til første afdeling af *Opbyggelige Taler i Forskjellig Aand*, der påbegyndtes i maj 1846, men først blev færdiggjort og udgivet i begyndelsen af 1847, fordi Kierkegaard i mellemtiden blev optaget af sagen om præsten Adler, som hævdede at have haft en åbenbaring. Og prægnant nok er forordet til Kierkegaards *sidste* opbyggelige tekst, *Guds Uforanderlighed*, fra hans dødsår 1855 dateret den 5. maj.
4. Nærmere bestemt kapitel 6 af Matthæus-evangeliet, vers 24-34, hvor Jesus gør opmærksom på, at ingen kan tjene to herrer, samt opfordrer til, at man ser til himlens fugle og lægger mærke til liljerne på marken, der ikke bekymrer sig for dagen i morgen. En af de *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* og en

En nærmere forståelse af teksten kræver imidlertid, at man søger at besvare et bestemt spørgsmål: praktiserer teksten selv den tavshed, den tematiserer? Når jeg finder dette spørgsmål afgørende, er det fordi teksten hylder princippet om, hvad man kunne kalde for performativ undervisning, hvor læreren selv *er*, hvad han underviser *i*. Så vidt jeg kan se, kan spørgsmålet bedst besvares, hvis man nøje følger, hvad der i teksten siges om sproget og om hvem der benævnes »Digteren«, samt undersøger, hvorledes forholdet imellem denne digter og den talende tager sig ud.<sup>5</sup> Det følgende vil være et forsøg herpå. Først vil jeg imidlertid, da forordets betydning hos Kierkegaard næppe kan overvurderes,<sup>6</sup> se på, hvordan tekstens relation til de nævnte første opbyggelige taler omtales i dens forord.

### Forord

Forordet indledes med disse ord:

Denne lille Bog (der i Henseende til Omstændigheden, hvorunder den fremtræder erindrer mig om mit Første og ganske særligen om mit Første til mit Første, Forordet til de to opbyggelige Taler 1843, hvilke udkom strax efter »Enten-Eller«) [teksten udgives samtidig med, at andet oplag af *Enten-Eller* udsendes, min anm.] vil, saa haaber jeg, om det Samme erindre »hiin Enkelte, hvem jeg med Glæde og Taknemmelighed kalder *min* Læser« (...). (14, 127)<sup>7</sup>

Men hvorfor, ud over det med dateringen og genudgivelsen af *Enten-Eller*, skulle *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen* netop erindre os om dette »Første til mit Første«, forordet til de første to opbyggelige taler? Måske fordi der her ligeledes optræder en blomst og en

(fortsat) af de *Christelige Taler* tager ligeledes udgangspunkt i det, og man finder jævnt hen referencer til det i hele det opbyggelige forfatterskab. Det er kun centrale passager hos Paulus, Jakobs Brev og beretningen om synderinden hos Lukas, der refereres til med samme vægt og frekvens.

5. Hvis teksten er indirekte meddelt, er det mere loyalt at betegne den skrivende instans i talen som »den talende« end uden videre som »Kierkegaard«. Dette vender jeg tilbage til.
6. Nicolaus Notabenes *Forord* er langt hen ad vejen en spøgefuldst påmindelse herom. I nærværende sammenhæng er det imidlertid mere interessant, at samtlige forord til de opbyggelige og kristelige taler tager sig ud som én fortløbende tekst, hvor de samme motiver og formuleringer ideligt gentages.
7. Citeret efter tredjeudgaven af *Samlede Værker* 1-20, Gyldendal 1962. Alle citater herfra vil i det følgende, som her, blive anført med bindnr. efterfulgt af sidetal i parentes.

fugl. Efter at have udgivet sine taler, som han sammenligner med »en ubetydelig lille Blomst« (4, 13), oplever forordsskribenten, der med øjet følger værket ud i verden, følgende:

Men jeg saae da ogsaa, eller troede at see, hvorledes den Fugl, som jeg kalder *min* Læser, pludselig fik Øie paa den, kastede sig ned paa sin Vinge, plukkede den af, tog den til sig. Og da jeg havde seet dette, saae jeg ikke Mere. (s. s.)<sup>8</sup>

»Hiin Enkelte«, talens ideallæser, er altså som en fugl under himlen, mens de første to taler er som en blomst på marken. Men i kraft af førstnævnte billede erindrer forordet tillige om forordet til Kierkegaards næste opbyggelige udgivelse, *Tre opbyggelige Taler*, stadig fra 1843, hvor der står:

Skjøndt denne lille Bog (...) godt veed med sig selv, hvad dens Forfatter veed endnu bedre, at den er en Ubetydelighed, som, idet den vover sig ud, let kunde blive nedtraadt eller omkomme i den store Verden, *eller blive opsnappet af en Rovfugl* og aldrig naae sin Bestemmelse, (...). (4, 55, min kurs.)

Antitetisk modstilles den blomsterplukkende fugl fra det første forord med denne rovfugl i det næste forord. Men hvis den mere fredelige fugl er den omtalte ideallæser, hvem er da rovfuglen? Den må oplagt være en eller anden fejlagtigt indstillet læser, der på grund af sin misforståede læsemåde begår et overgreb mod teksten. Sådanne læsere kan der tænkes en mængde forskellige af. Men holder man fast ved rovfugle-billedet, er det muligvis en bestemt art misforståelse, der navnlig sigtes til. En rovfugl er jo per definition en kødæder. Så billedet retter sig måske mod den læser, der går alt for ligefremt til teksten, fordi vedkommende tror, at den opbyggelige tale anretter det Ord, der blev kød, så det er lige til at sætte tænderne i.<sup>9</sup> En læser, kort sagt, der hverken har øjne eller ører for, at teksten er indirekte meddelelse. Denne advarsel er nok værd at have i erindring, når vi læser videre. Lad os indlede med at se på, hvad der i *Lilien paa Marken og*

8. Dette motiv gentages i forordet til »Ypperstepræsten«, »Tolderen«, »Synderinden« fra 1849.

9. Jeg er Thomas Søndergaard Pedersen, studerende ved Aarhus Universitet, takskyldig for denne brillante tolkning.

*Fuglen under Himlen* gøres gældende om, hvad jeg kaldte performativ undervisning.

*Performativ undervisning*

Et godt sted at starte er med dette citat:

Lilien og Fuglen ere »de lydige Læremestere«. Er dette ikke en besynderlig Tale? »lydig« er jo ellers det Ord, man bruger om den Lærende, af ham fordres, at han skal være lydig; men her er det Læremesteren selv, der er Lydig! Og hvori underviser han? i Lydighed. Og hvorved underviser han? ved Lydighed. Kunde Du blive saaledes lydig som Lilien og Fuglen, da skulde Du ogsaa ved Lydighed kunne lære Lydighed fra dig. (14,148)

Performativ undervisning er altså først og fremmest undervisning ved eksemplets magt. Og der er tydeligvis ikke tale om hvad Kierkegaard kalder »Videns-Meddelelse«, undervisning der formidler et eller andet fagligt eller på anden vis sagligt indhold, og som kan foregå ligefremt. I stedet er der tale om en formidling af »Kunnen«, af evnen til at udføre en bestemt form for handling, her lydighedens. Dette er for Kierkegaard et etisk forehavende, der kræver indirekte meddelelsesstrategier, som for eksempel liljens og fuglens tavse undervisning i lydighed.<sup>10</sup>

At glæde kan være smittende er en kendt sag, men Kierkegaard understreger, at den derved, performativt set, ligeledes er didaktisk: »(...) thi Du veed, at Glæden er meddelsom; og derfor underviser Ingen bedre i Glæde, end Den, der selv er Glad (...) hvor meget han end anstrænger sig for at meddele Glæde – naar han ikke selv er glad, er Undervisningen ufuldkommen.« (14, 158) En sådan form for undervisning, siges videre at være enfoldig, hvilket jo er et yderst positivt ladet ord hos Kierkegaard: »(...) thi om en Undervisning er Eenfoldig beroer ikke saa meget paa, om der bruges simple, dagligdagse Udtryk, eller høitrvædende og lærde, nei, det Eenfoldige er, at Læreren selv er Det, hvori han underviser.« (14, 160)

Novel, disse eksempler er hentet fra eksistensens medium, hvor den lydige ved sit eksempel kan undervise i lydighed og den glade på

10. Kierkegaard skriver mest udførligt om disse forskellige former for meddelelse i de udkast til forelæsninger om den indirekte meddelelse, han projekterede, men aldrig holdt. De kan læses i bd. VIII,2 af *Søren Kierkegaards Papirer* I-XIII, anden forøgede udgave, Gyldendal 1962, optegnelse B 79-B 90,26. Citater fra denne udgave af papirerne vil i det følgende blive anført med bindnr. efterfulgt af optegnelsenr. i parentes.

samme vis undervise i glæde. Men i skriftens medium hersker andre tilstande. En litterær teksts afsender er jo fraværende, når læseren læser den, hvilket i banal forstand gælder under alle omstændigheder, men i privilegeret forstand gælder om den indirekte meddeler hos Kierkegaard, der vil overlade alt til læserens selvvirksomhed.<sup>11</sup> En forfatter af nævnte art kan således ikke ligefrem undervise ved eksemplets magt. Hvis hans indirekte meddelte tekst underviser performativt, må den med andre ord gøre det i mindre ligefrem forstand. Dette fremgår klart af det spørgsmål jeg indledningsvist stillede: om talen evner at praktisere den form for tavshed, den tematiserer? I første omgang er spørgsmålet imidlertid paradoksalt, for tale kan man kun ved at betjene sig af sprog, og hvorledes kan man da tillige være tavs? I hvert fald fremsætter den talende en fordring i teksten, som han selv må have vanskeligt ved at efterkomme:

Du skal overhovedet Intet sige, ikke gøre end det mindste Forsøg paa at umuliggjøre Underviisning i Tausheden, ved, istedetfor at gjøre Alvor af at tie, daarligen og meningsløst at kluddre Taushed ind i Tale, maaskee som Talens Gjenstand, saa der ikke bliver noget af Tausheden, men derimod en tale bliver til: om det at være taus. (14, 141)

Forkludrer den talende med sin tilblivende tale om tavshed ikke alt og umuliggør han ikke derved undervisningen i tavshed, må man, således provokeret, nødvendigvis spørge?

Her er det på sin plads at henvise til, hvad Johannes *de silentio* skriver om Abrahams måde at tale på i prøvelsens stund, eksemplificeret ved hans svar til Isak, da sidstnævnte spørger, hvor i alverden det lam, der skal ofres, befinder sig henne: »Gud skal selv se sig om Lammet til Brændoffer min Søn«. <sup>12</sup> De silentio anstiller denne betragtning:

Abraham tier – men han *kan* ikke tale, deri ligger Nøden og Angsten. Naar jeg nemlig, idet jeg taler, ikke kan gøre mig forstaaelig, saa taler jeg ikke, om jeg end talte uafbrudt Nat og Dag. Dette er Abrahams tilfælde. Han kan sige Alt; men Eet kan han ikke sige, og dog naar han ikke kan sige det o:

11. Meddelerens fravær er således et af de motiver, der gentages i forordene til de opbyggelige taler.

12. Abrahams prøvelse er skildret i kapitel 22 af Første Mosebog, replikken til Isak findes i vers 8.

sige det saaledes, at en Anden forstaaer det, saa taler han ikke. (5, 102)<sup>13</sup>

Det er kort sagt muligt at tale, og dog være tavs. Men det som gør en skikkelse som Abraham så vanskelig at forholde sig til er, at den religiøst prøvede på grund af sin pånødne tavshed let kan forveksles med det dæmoniske individ, der er fundamentalt indesluttet og dermed lige så tavs: »(...) Gaaer jeg videre, da støder jeg bestandig an paa Paradoxet, det Guddommelige og det Dæmoniske; thi Taushed er begge Dele.« (5, 80), som de silentio konstaterer.

Er man religiøst prøvet, som Abraham, eller dæmonisk, indeholder ens meddelelse således en kerne af udsigeligthed, et indhold som ikke kan kommunikeres, der så at sige oversætter alt, hvad man ytrer i tavshed. Nuvel, de silentio er et pseudonym og afgjort intet sandhedsvidne, men hvad der i *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen* siges om sproget og det sataniske gør, at hans fokusering på det tvetydige forhold mellem det religiøses tavshed og det dæmoniskes ditto ikke kan ignoreres i vores sammenhæng. Tiden er inde til at se nærmere på, hvad den talende siger om sproget.

### *Djævelens domæne*

Noget af det første, der bliver slået fast, er, at mennesket ikke taler det samme sprog som Gud: »Det er Menneskets Fortrin for Dyret at kunne tale: men i Forhold til Gud kan det let blive til Fordærvelse for Mennesket, som kan tale, at ville tale. Gud er i Himmelen, Mennesket paa Jorden: derfor kunde de ikke godt tale sammen.« (14, 136) Som sagt: i stedet for at ville tale med Gud skal man forholde sig tavs, for i tavsheden at kunne høre Gud, kun sådan kan denne sprogløft overskrides. Naturligvis lader Guds ord sig også opfatte i Evangeliet, men dér er det, i solidaritet med os, oversat til vores sprog, hvorfor det er fortolkeligt – og følgelig kan mistolkes. Det, der udmærker mennesket i forhold til dyret, sproget og dermed selvbevidstheden og refleksionen, er således, og som allerede konstateret, også en art forbandelse. Dette giver den talende i *Lilien paa marken og Fuglen under Himlen* klart udtryk for:

13. Og som det videre hedder:

»Inden jeg gaaer over til nærmere at betragte Abrahams sidste Ord, maa jeg først gøre opmærksom paa Vanskeligheden af, at Abraham overhovedet kan komme til at sige Noget. Nøden, og Angsten og Paradoxet laae, som ovenfor udviklet, netop i Taushed, Abraham kan ikke tale.« (5, 106)

Naar Lidelsen er hverken mere eller mindre, altsaa naar Lidelsen kun er det Bestemte, den er: er den, selv om den var den største Lidelse, det mindste den kan være. Men naar det bliver ubestemt, hvor stor Lidelsen egentligen er, saa bliver Lidelsen større; denne Ubestemthed forøger Lidelsen uendelig. Og denne Ubestemthed fremkommer just ved dette Menneskets tvetydige Fortrin at kunne tale. (14, 140)

Det er i kraft af sproget at mennesket kan drage sammenligninger og overveje årsags- og virkningsforhold. Men ad den vej kan der ultimativt kun ske det, at alt relativiseres, sådan som det ligeledes fremgår af en tidligere tale om Job i prøvelsens stund.<sup>14</sup> Dén, der alene ad refleksionens vej vil nå til en endelig afklaring af dette eller hint, ender ifølge den talende med at fortabe sig i ubestemmeligheden. Såvel eksistensens medium, anskuet under endelighedens synsvinkel, som sproget er med andre ord bestemt ved tvetydighed – og det er to sider af samme sag, eftersom den virkelighed, der hersker i begge medier, er syndens. Og synden, siger den talende, er i bund og grund ulydighed mod Gud:

Hvad Satan skarpsynet spejder efter som sit Bytte – men hvad aldrig fandtes hos Lilien og Fuglen; hvad al Fristelse sigter efter, vis paa sit Bytte – men hvad aldrig fandtes hos Lilien og Fuglen: er det Tvetydige. Hvor det Tvetydige er, der er Fristelsen, og er der kun alt for let den Stærkere. Men hvor det Tvetydige er, der er ogsaa paa en eller anden Maade Ulydighed under neden i Grunden (...). (14, 155)

Sproget, tvetydighedens medium, må med andre ord siges at være Satans domæne par excellence, mens han uden for rækkevidden af dette område er magtesløs: »Satan er, hvor der intet Tvetydigt er, afmægtig (...).« (s. s.) Satans gennemtrængende syn har nemlig én bestemt blind plet:

Men det Menneske, der ved ubetinget Lydighed skjuler sig i Gud, han er ubetinget sikker; han kan fra sit sikke Skjulested see Djævelen, men Djævelen kan ikke see ham. Fra sit sikke Skjulested; thi lige saa skarpsynet som Djævelen er i Forhold til Tvetydighed, lige saa blind bliver han ogsaa, naar han seer paa Eenfoldighed, han bliver blind

14. »Herren gav, Herren tog, Herrens Navn være lovet« fra 1843. Se specielt 4, 112.

eller slagen med Blindhed. Dog ikke uden Gysen betragter den ubetinget Lydige ham; dette funklen- de Blik, der seer ud, som kunne det gennemtrænge Jord og Hav og Hjertets skjulteste Forborgenhed, som det ogsaa kan – og at dog han med dette Blik, at han er Blind! (14, 156)

Et par potentielle tvetydigheder ved det citerede bør bemærkes. For det første det paradoksale forhold, at djævelen ikke kan se den lydige og enfoldige, der kan se ham. Måtte det ikke snarere være den lydige og enfoldige, som burde være en uskyldig sjæl, der var som slagen med blindhed, når han så på djævelen, mens sidstnævnte afmægtigt søgte at få øjenkontakt med ham?<sup>15</sup> Vanskeligheden falder til dels væk, når man betænker, at ånd, som det hedder i en lakonisk optegnelse fra Kierkegaards papirer, er »den anden Gang.« (VIII,1, A 649) Hermed menes det, at selv om den kristne er som et nyt menneske, er han dog stadig den samme person, som han tidligere var. Først i det hinsidige er splittelsen endegyldigt omgjort, i det dennesidige er det at være troende ikke det samme som at være frelst én gang for alle. Angsten ligger altid parat med sin snare, som det fremgår af talen om Paulus' pæl i kødet,<sup>16</sup> hvilket i det citerede fremgår af udtrykket »ikke uden Gysen«. Spørgsmålet er, om Satan bemærker denne gysen, og om skællene derved falder fra hans øjne? Og om skribenten kan holde en sikker kurs, når han sejler i så tvetydige farvande som sprogets.

Hvilket fører direkte over i et andet springende punkt: de effektfulde poetiske virkemidler, der medgår i skildringen af djævelen: »dette funklen- de Blik, der seer ud, som kunne det gennemtrænge Jord og Hav og Hjertets skjulteste Forborgenhed«. Denne magtfulde skildring af mørkets fyrstes blik er umiskendeligt litterær, og som læser kommer man uvægerligt til at tænke på analoge digteriske skildringer af den Onde, ingen nævnt, ingen glemt. Flirter den talende ikke med den form for digterisk veltalende, som hans standpunkt burde få ham til at undfly? Givet, hvilket Kierkegaard selv har tilkendegivet var et vigtigt aspekt af hans hensigt med teksten:

15. I overensstemmelse med hvad der står i *Kjerlighedens Gjerninger*:

»Men til Grund for al *Forstaaen* ligger der først og fremmest en *Forstaaelse* mellem Den, der skal forstaae, og Det, som skal forstaaes. Derfor er ogsaa Forstand paa det Onde (...) dog i *Forstaaelse* med det Onde; (...).« (12, 274)

16. Talen »Pælen i Kjødet« fra 1844. Her tolkes apostlens ord om sin pæl i kødet og den satans engel, der slår ham på munden, som billedlige udtryk for den angstvækkende erindring om, hvorledes han førhen, forud for vendepunktet på vejen til Damaskus, forfulgte de kristne. Ikke engang apostlen kan hos Kierkegaard endegyldigt kappe forbindelsen til sit tidligere jeg.



I disse Taler [teksten består af tre nært forbundne taler, min komm.] vil altsaa blive at udvikle Conflicten mellem Poesie og Christendom. Hvorledes Christendommen i en vis Forstand i Sammenligning med Poesien (...) er Prosa – og dog netop Evighedens Poesie.

Selvfølgelig vil Lilien og Fuglen d. v. s. Naturskildringen denne Gang faae end mere poetisk Colorit og Farvepragt, just for at vise, at det Poetiske skal bort. *Thi naar Poesien i Sandhed skal falde (...) saa skal den have Høitidsklæderne paa.* (VIII,1, A 643, in kurs.)

Poesien skal altså falde, således som en vis engel allerede har gjort det. Men performativitetens gang er nu pludselig af en mere bagvendt, *invers*, karakter; poesien skal ikke afskrives, men opskrives til sit fald (højt at flyve...), den skal have »Høitidsklæderne« på. Jeg vil følge denne flugt og dette styrt i teksten, ikke mindst i forbindelse med, hvad der skrives om poeten, digteren.

### *Digtertale og bugtale*

Man kan med god ret tale om en digterens negative fænomenologi hos Kierkegaard. Igen og igen – og, bortset fra i vores tekst, mest fuldtonet i *Kjerlighedens Gjerninger* – udmales det, hvorledes digteren ville tale om de ting, der angår menneskets eksistens, hvorpå det slås fast, at dette er forvildet tale, kristeligt set. Digteren kan godt nok skrive om andres tunge hemmeligheder, men han er en gåde for sig selv: endeligheden af sin egen eksistens kan han ikke besinde sig på.<sup>17</sup> Han lever kort sagt i anelsen og drømmen.

Der indledes netop med denne digterens negative fænomenologi i *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*. Det beskrives hvordan digteren ville hylde fuglen og liljen, så det næsten ville lyde, som var det Evangeliets egne ord. Men han digter og drømmer bare, Evangeliets påbud om, at han *skal* være som liljen og fuglen kan han ikke forstå, ja det truer ham endda på livet: »Jeg [digteren, min anm.] kan ikke forstaae Evangeliet; *der er en Sprogforskjel imellem os*, der, hvis jeg skulde forstaae det, vilde dræbe mig.« (14, 133, min kurs) Evangeliets bydemåde byder ham imod, idet det beordrer ham til at afdø

17. Som det formuleres i *Kjerlighedens Gjerninger*: »Thi hvad Digteren skal besynge maa have det Veemod, som er hans eget Livs Gaade: maa blomstre – ak, og maa forgaae.« (12, 14) Og i vores tekst: »Digteren er Evighedens Barn, men han mangler Evighedens Alvor.« (14, 133)

kristeligt fra verden. Denne indgang til et nyt liv kan han kun tolke som sin egen undergang.<sup>18</sup>

Indledningsvist distancerer den talende sig således kraftigt fra digteren. Sprogforskellen mellem sidstnævnte og Evangeliet gør sig ikke gældende for den talende selv, må vi formode. Lidt senere i teksten parafraseres digterens tale imidlertid igen. Og nu lader det til, at distancen er mindsket:

»Thi«, vil Digteren sige, »(...) saa foretrækker jeg langt, langt Taushedens derude; jeg foretrækker den, nei, der er ingen Sammenligning, den udmærker sig uendeligt frem for Menneskene, som kunne tale.« I Naturens Taushed mener Digteren nemlig at fornemme Guddommens Stemme; i Menneskenes travle Talen mener han ikke blot ikke at fornemme Guddommens Stemme, men ikke engang at fornemme, at Mennesket er i Slægtskab med Guddommen. Digteren siger: Talen er Menneskets Fortrin for Dyret, ja ganske vist – dersom han kan *tie*. Men at kunne *tie*, det kan Du lære derude hos Lilien og Fuglen (...).« (14, 137)

Hvad digteren siger her, ligger, som det fremgår, bemærkelsesværdigt tæt op ad, hvad den talende allerede har sagt om tavshedens fortrinligheder og det betænkelige ved menneskets verbale fortrin.<sup>19</sup> På den anden side *kunne* der godt ligge en ukristelig menneskeforagt i hans udsagn, et fortvivlet farvel til verden – og dermed næsten, som man kristeligt er forpligtet på at elske. Den samme ordlyd har ikke

18. I *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* skriver Kierkegaard blandt andet om, hvorledes han, idel refleksion og dialektik, som han er, i realiteten sprang barndom og ungdom over. I den forbindelse står der blandt andet: »istedetfor at have været ung, blev jeg Digter, hvilket er Ungdom anden Gang«. Og der fortsættes: »Men just fordi jeg var saa religieus udviklet som jeg var, greb Faktummet [hvad dette nærmere bestemt er, oplyses vi interessant nok ikke om, min komm.] langt dybere og tilintetgjorde i en vis Forstand i religieus Utaalmodighed det jeg var blevet: at være Digter, tilintetgjorde det, eller i ethvert Tilfælde, jeg kom ganske samtidigt, i eet Nu til at begynde to Steder [med *Enten-Eller* og *To opbyggelige Taler*, min komm.] (...).« (18, 131-32) Digteren, der er ung anden gang, må således modvilligt afdø, for at realisere åndens anden gang. Også han må komme baglæns til troens udgangspunkt – her med svigefuldt afsæt i en spaltet begyndelse!

19. Sammenlign bare med denne passus, som står for den talendes egen regning: »Men fordi det er et Fortrin at kunne tale, deraf følger ikke, at det ikke skulle være en Kunst at kunne *tie*, eller at det faktisk skulle være en ringe Kunst; tværtimod, just fordi Mennesket kan tale, just derfor er det en kunst at kunne *tie* (...). (14, 135)

nødvendigvis samme indhold, når konteksten forandres. Den talendes udsagn behøver altså ikke at betyde det samme som digterens, selv om de konvergerer. Men hvorfor gør den talende sig dog ikke mere umage for at markere distancen imellem dem? Måske netop for indirekte at pege på sprogets fundamentale tvetydighed. Imidlertid er det ikke kun i kraft af ordlyden at sløringen foretages. Det citationstegn, som er anbragt forud for formulering »saa foretrækker jeg langt, langt Tausheden derude«, bliver ikke fulgt op. Citationstegnet, der skulle afslutte det parafraserede citat, udebliver simpelthen. I kraft af den ufuldstændige tegnsætning tenderer den talendes og digterens parafraserede diskurs at løbe sammen!

Som bekendt tilkendegav Kierkegaard ydmygt, at han var »kun en Digter«. Implicerer den proces, der angiveligt føres mod poesien i teksten i realiteten den talende selv, således som denne sløring kunne antyde? Skal vi svare herpå, er der ikke andet at gøre end at læse videre.

Nogle sider længere henne lader det til, at distancen mellem den talende og digteren reetableres, omend sidstnævnte nu skildres på en mere højstemt måde:

Vistnok er Digter-Tale høist forskjellig fra almindelig menneskelig Tale, saa høitidelig, at den, sammenlignet med almindelig Tale, er næsten som Taushed, men Taushed er det dog ikke. Ei heller søger Digteren Taushed for at komme til at tie, men omvendt, for at komme til at tale – som en Digter taler.

Som sagt, distancen genoprettes, selv om tavsheden nu fremstilles som en ressource for digteren, ganske som den er det for dén, der søger at få Gud i tale. Og afsnittet slutter med, at den indledende kritik af digteren stadfæstes:

Taus bliver altsaa Digteren ikke i Taushed hos Lilien og Fuglen, og hvorfor ikke? just fordi han vender Forholdet om, gjør sig til det Væsentlige i Sammenligning med Lilien og Fuglen, bilder sig ind, at han endog har Fortjeneste af, som det hedder, *at laane Fuglen og Lilien Ordet og Talen*, istedet for at Opgaven var, selv at lære Taushed af Lilien og Fuglen. (14, 142, min kurs.)

Denne kritik kan dårligt undgå at strejfe den talende selv. For har han ikke ligeledes, som det hedder, lånt fuglen og liljen ordet for at gøre

deres tavshed talende i teksten? Har han ikke bedrevet *personifikation*? Jo, skulle jeg mene: »Fuglen *tier* og *bier*: den veed, eller rettere, den troer fuldt og fast, at Alt skeer i sin Tid, derfor bier Fuglen (...).« (14, 138) Lad dette være eksempel nok. Vi kan roligt konkludere, at den talende har iført sin tekst den poesiers højtidsdragt, Kierkegaard omtaler i det anførte citat fra papirerne, og at han derfor må stå last og brast – for fald – med samme poesi. At faldet *er* dybt, bliver klart ved udgangen på processen.

Denne udgang implicerer ikke kun forholdet imellem den talende og digteren, men også arbejdsfordelingen mellem førstnævnte og Evangeliet. Om Evangeliets rolle, siges følgende: »Hvad Du derimod ved ingen Digers Hjælp kan lære af Tausheden derude hos Lilien og Fuglen, hvad kun Evangeliet kan lære Dig, er, at det er Alvor (...). (14, 141) I forhold til Evangeliets privilegerede position, didaktisk set, håber den talende nu at kunne udgøre et ikke ringe supplement: »O, men at det maatte lykkes Evangeliet ved Hjælp af Lilien og Fuglen at lære Dig, m. T., Alvoren, og mig, at gjøre Dig ganske taus for Gud.« (14, 142) Den talende håber her at kunne effektuere, hvad der ifølge den indirekte meddelelses program alene burde være selvvirk-somhedens sag. Og han fortsætter:

At Du i Tausheden maatte glemme Dig selv, hvad Du selv hedder, Dit eget Navn, det berømte Navn, det elendige Navn, det ubetydelige Navn, for i Taushed at bede til Gud: »helligt vorde *Dit* Navn!« (s. s.)<sup>20</sup>

Denne radikale depersonalisering falder naturligvis sammen med den bliven til intet over for Gud, som i tekstens indledning kobles på tavsheden. Spørgsmålet er imidlertid, om ikke der gøres regning uden digteren her? Er det ikke *også* en digterisk erfaring, at man, konfronteret med det hellige, glemmer eller taber sit eget navn. Der kunne anføres mange eksempler på dette fra den lyriske tradition, men jeg vil lade det blive ved et enkelt. I »Morgen-Sang« skriver Ewald blandt andet: »Og lad det Navn [»Fader«, min komm.] som gør så trygt/Be-

20. Analogt hermed står der i talen om synderinden fra »*Ypperstepræsten*, »*Tolderen*«, »*Synderinden*«:

'Hun elskede meget', derfor glemte hun ganske sig selv; hun glemte ganske sig selv, 'derfor bleve hende hendes mange Synder forladne' – glemte, ja de ligesom druknedes med hende i Glemsel, hun forvandles til et Billede, hun bliver en Erindring, dog ikke ved at den erindrer hende om hende selv, nei, som hun glemte det ved at glemme sig selv, har ogsaa den, ikke længst, men strax, glemt hvad hun hedder, hendes Navn er Synderinden, hverken mere eller mindre (14, 198)

siele mig med sønlig Frygt!«<sup>21</sup> Det normale er, at det er digteren, som *besjæler* og personificerer, hvorved han kan give ansigt til det ansigtsløse og benævne det navnløse. Men Ewalds lyriske jeg, der ikke altid er lige så selvudslettende som her, gør i det citerede det stik modsatte. Han bønfaller Gud om at besjæle *ham*, hvorved han selv får navn, ikke af Johannes Ewald, men af »søn« over for Faderen. Dette er en depersonalisering i dén forstand, at der intet individuelt og selvhævdende er i den; vi er alle i samme grad »søn« over for denne Fader, deri vil Kierkegaard næppe være uenig.

I første omgang gebærder den talende sig langt fra på samme måde som Ewalds lyriske jeg, når han lader Evangeliet udtale følgende:

Naar da den høitidelige Taushed derude hos Lilien  
og Fuglen dybt bevæger Dig, da forklarer Evangeliet  
videre og siger »men hvorfor er denne Taushed saa  
høitidelig? fordi den udtrykker den ubetingede  
Lydighed, hvormed Alt kun tjener een Herre, kun  
vender sig tienende mod Een, enet i Fuldkommen Enig-  
hed, i een stor Gudstjeneste – saa lad Dig da gribe  
af denne store Tanke, thi det er Alt kun en Tanke,  
og lær Du af Lilien og Fuglen«. (14, 157)

Mig bekendt har Evangeliet aldrig kastet sig ud i denne måske lidt vidtløftige forklaring. Hvad der er på færde her er med andre ord det litterære greb, vi netop har beskæftiget os en del med, nemlig *personifikation*. Den talende låner Evangeliet andre ord, end dem det selv betjener sig af – som sagt: Evangeliet er affattet på vores sprog, det er en oversættelse hertil, det er fortolkeligt – og dermed gentager han den digteriske gestus, digteren tidligere blev kritiseret for at betjene sig af. Endda iklæder han de ord, han låner Evangeliet, poesiens højtidelstragt: »enet i Fuldkommen Enighed, i een stor Gudstjeneste«, før han, kierkegaardsk nok, lader det sagte blive tilbagekaldt: »Thi det er Alt kun en Tanke«, hvorved passagen tilnærmelsesvis bliver et miniaturebillede på den samlede tekst. Hvis man endvidere sammenligner det personificerede Evangeliums udsagn med en ytring, der tidligere blev tillagt digteren, bliver perspektivet aldeles svimlende. Denne del af Evangeliets (bug-)tale:

*men hvorfor er denne Taushed saa høitidelig? fordi  
den udtrykker den ubetingede Lydighed, hvormed Alt*

21. Citeret efter *Udvalgte Digte* i Det Danske Sprog- og Litteraturselskabs serie *Danske Klassikere*, Borgen 1998, s. 145.

kun tjener een Herre, kun vender sig tienende mod Een  
enet i Fuldkommen Enighed, *i een stor Gudstjeneste* –  
(...). (mine kurs.)

minder nemlig umiskendeligt om den opbyggelige digters parafrase af digterens mening i det tidligere citerede:

»Thi«, vil Digteren sige, »(...) saa foretrækker jeg  
langt, langt Tausheden derude; jeg foretrækker  
den, nei, der er ingen Sammenligning, den udmærker  
sig uendeligt frem for Menneskene, som kunne tale.«  
I Naturens Taushed mener Digteren nemlig at for-  
*nemme Guddommens Stemme*; (...). (min kurs.)

Den evangeliske (bug-)tale er blot endnu mere festklædt end digte-rens parafraserede tale! Arbejdsfordelingen mellem digteren, den talende og Evangeliet er således umulig at udrede, deres respektive positioner løber sammen i en tilstand af højst prekær tvetydighed. Hermed må den talende siges at have ført sin selvimplicerende proces til ende. Det poetiske er faldet fra sine højder, det har i dén grad overskredet sine beføjelser, og det er ikke så lidt, det har revet med sig i samme fald. Teksten vibrerer i en tilstand af rungende tilbagekaldelse og sproget har, tør det nok siges, fået – eller taget – sit. Det har så sandelig vist sig at være et tvetydigt fortrin at kunne tale – og dermed skrive! Men dermed er det måske også tavsheden, der får det sidste ord.

Den radikale tilbagekaldelse har videre konsekvenser: teksten bærer signaturen »S. Kierkegaard«, men samme signatur kan ikke undgå at træffes af tilbagekaldelsen, således at den sløres eller udviskes — for hvem er det i bund og grund, der taler? Så i anden omgang lykkes det muligvis alligevel den talende at glemme sit navn og derved at tale og dog være tavs. Som Ettore Rocca så fint har formuleret det i artiklen »Søren Kierkegaard and silence«<sup>22</sup>: »Paradoksalt nok mistes navnet ikke, når der anvendes et synonym, men når der signeres med ens eget navn. For det er én ting at signere med en andens navn, en ganske anden at signere med sit eget og acceptere at miste det i tavsheden.« (s. 83, min overs.) Netop derfor er den talendes navn »den talende«, hverken mere eller mindre. I hvert fald så længe det performativt lykkes ham at tale og tillige at være tavs, således at læseren i sidste instans overlades til at tale med sig selv. Som Rocca lige så træffende videre

22. Som kan læses i antologien *Anthropology and authority*, red. Poul Houe m. fl., Rodopi 2000.

konstaterer om tavsheden i vores tekst: »Den vil også konfrontere os med en valgmulighed: at deltage i tavsheden, eller blive forarget over den modsigelse, at der tales om den.« (s. s., min overs.)

Men kan en digter uden myndighed på denne vis tillade sig at vifte os om næsen med forargelsens mulighed, hvilket ellers er Kristus' privilegium som det »Modsigelsens Tegn«, han er?<sup>23</sup> Helt fortrænge de silentios diktum: »Gaaer jeg videre, da støder jeg bestandig an paa Paradoxet, det Guddommelige og det Dæmoniske; thi Taushed er begge Dele«, bør man derfor ikke. Denne tvetydighed bør den læsende absolut forholde sig alvorligt til efter endt læsning af *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*.

### SUMMARY

This essay is a reading of Kierkegaards *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*, a text which consists of three closely related upbuilding discourses. According to Kierkegaard, it is only in silence that the Christian believer can experience God, and this is what the three discourses teach. They also insist on what one might term performative teaching: teaching where the teacher *is* what he teaches. But how can a *discourse* teach silence, then? Are we not faced with a gross contradiction? Well, in *Frygt og Bæven* Johannes de silentio claims that it is in fact possible to speak and at the same time remain silent. Obviously, the religious poet who is addressing us in *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen* must try to speak and remain silent in such a way if the contradiction is to be overcome. Intriguingly, Kierkegaard states in his papers and journals that one aim of the text is to let the poetic language fall from its heights – *by dressing it up in festive clothing*. My point is that it is not only the programme of indirect communication, but also Kierkegaard's awareness of the fundamental duplicity and ambiguity of language that necessitates this strategy. I further demonstrate how the fall of the poetic is executed in the text and point out that one effect of this is that whoever has signed the text loses his name in the silence that ensues. But whether this singles him out as a knight of faith or a demonic character, whom the knight of faith according to de silentio can be confused with, might remain a question that the reader will have to decide for himself.

*Keywords:* Kierkegaard – demonic silence and divine silence – indirect communication and revocation – the religious poet versus the mundane one.

23. Sådan som Kierkegaard, med støtte i Lukas 2, 34, igen og igen pointerer.

## Dåb og medlemskab i Folkekirken<sup>1</sup>

LEKTOR PH.D.  
LISBET CHRISTOFFERSEN

Ved Det Teologiske Fakultet på Københavns Universitet er der gennem tre år blevet arbejdet med at udrede dåbssynet. Hensigten er en tilpasning af Folkekirkenes medlemsjura. Resultatet er bogen *Dåb og medlemskab i folkekirken*, som er tilegnet professor Theodor Jørgensen i anledning af 65-årsdagen 5. juni 2000. De otte teser, Theodor Jørgensen selv har opstillet for den fremtidige udvikling af de kirkeretlige forhold omkring folkekirkemedlemskab, står da også centralt i bogens sidste fjerdedel: »En ny ordning omkring dåb og medlemskab i folkekirken?« Inden da bydes på en række artikler, der alle perspektiverer spørgsmålet.

Første del analyserer de lange linier under overskriften *Dåbens historiske udvikling*. Mogens Müller gengiver her den nytestamentlige fortælling om dåben som handling, der markerer indgangen til den nye pagts menighed (25-26), og dåben som en gave, der vil udfoldes i den døbtens liv (30). Samuel Rubenson beretter om en oldkirkelig sammenhæng mellem menighedens ændrede sociale position og vilkårene for dåben som optagelse i dette fællesskab (31), en udvikling, der – efter en periode med katekumener i kirken – afsluttes med dåben som betingelse for at kunne blive betragtet som kristen og dermed eneste og absolutte vej ind i kirken (40). Ninna Jørgensen udfolder den middelalderlige historie fra Augustin til Luther om dåben som grundlag for tilstedeværelse i det kristne samfund (43-44) og om katekesen som forudsætning for at fastholde denne tilstedeværelse (44) – en sammenhæng, der har lagt grunden til forestillingen om det almindelige præstedømme som udtryk for et lægfolk, af hvem der kan forventes basal teologisk kompetence (52-54). I Martin Schwarz Lautsens efterreformatoriske periode dukker spørgsmålet om religionsfrihed op i bogen med en karakteristik af spædbarnsdåben og den efterfølgende oplysning som grundlag for medlemskab af den sande kirke og som afgrænsning over for andre religioner (66).

Herefter er der desværre et brud i bogens kronologiske rækkefølge. Det er ærgerligt, fordi religionsfrihedens konsekvens i lovgivning og

1. Artiklen bygger på mit indlæg ved studiedag den 13. oktober 2000, arrangeret af Institut for Systematisk Teologi, Københavns Universitet. Anledningen var udgivelsen af Hans Raun Iversen (red.): *Dåb og medlemskab i folkekirken. Seksten forelæsninger fra Københavns Universitet*, København 2000, 272 s.



domme fra starten af 1900-tallet ikke kommer med – og dermed heller ikke forudsætningerne bag dåben som betingelse for det folkekirkelige medlemskab og som afgrænsning til andre trossamfund som forudsætning for at fastholde og udøve samme medlemskab.

Dette kronologiske afbræk er dobbelt ærgerligt set i forhold til Hans Raun Iversens historiske analyse, der afslutter bogens første del. Artiklen påviser de brud, der i dansk kristendom er på de store dogmatiske og kirkehistoriske liniers normative gyldighed. Dog synes jeg, Hans Raun Iversen for så vidt angår reformations- og oplysnings-tiden (75) overser betydningen af dén eksistens af andre religioner, Schwarz Lausten påpegede. Disse har vel tjent som modbillede og grundlag for problematisering af sammenfaldet mellem »dansk« og »kristendom« allerede fra 1800-tallet og frem (76). Folkeligt set er det på den anden side nok rigtigt, at modbillede-funktionen først slår fuldt igennem som grundlag for dagens situation fra ca. 1970 – slut-tidspunktet for Hans Raun Iversens analyse.

Bogens anden del bærer overskriften »Økumeniske udblik«. Den ændrede religiøse situation i dagens Danmark, hvor folkekirken i dele af København er i mindretal, gør det relevant at lytte til George Ommens skildring af virkeligheden for en kristen mindretalskirke i Indien. Samtidig rummer George Ommens bidrag tankevækkende overvejelser over mulige konsekvenser af en for stærk samtænkning af religion og folk (102). Lars Messerschmidt redegør for 1970'ernes reformer i den katolske kirke af dåbs- firmelses- og nadverritualer fra 1600-tallet. Holdningen er, at det juridiske tilhørsforhold ses som en formalisering af den samlede initiation: dåb, firmelse/trosbekendelse og første kommunion (nadver) (125). En tredje vej fremstår gennem Bent Flemming Niensens redegørelse for Karl Barths opgør med en passiviserende og objektiviserende (barne)dåbspraksis (129), som angives at være i modstrid med ikke alene reformert, men også udtalt luthersk og kierkegaardsk – men ifølge fremstillingen ikke grundtvigsk? – teologi (130). Hos Barth betones i stedet dåbskandidatens aktive begæring (136) om dåben, der ses som stedet, hvor det kristne menneske gøres myndigt (137).

Bogens tredje del, »Dåb i folkekirken i dag«, indledes med, at Mikkel Vigilius kompetent analyserer dåbssagerne i 1970'erne som en konflikt om sammenhæng mellem dåbshandling og oplæring. En vigtig pointe er, at retsordenen ikke udelukkende findes som en allerede given størrelse, men tillige etableres gennem rettens anvendelse; her Kirkeministeriel praksis som selvrefererende retskilde (157). Mikkel Vigilius nævner som handlingsalternativ bl.a. en »liberal tolkning« (161), som jeg snarere ville kalde en gennemarbejdet retsdogmatisk analyse. Der henvises i den forbindelse helt korrekt til, at de uafhæn-

gige domstole kunne/burde have været inddraget ved den konkrete retsdannelse (159). Kristine Garde tager herefter tråden op fra Ninna Jørgensen og Martin Schwarz Lausten, idet hun i lyset af de beken-delsesmæssige forudsætninger i dansk evangelisk-luthersk kristen-dom tolker Snedsted-sagen som et konfliktfelt mellem det almindeli-ge præstedømmes og det særlige præstedømmes tolkning af dåben (174). Og Kirsten Busch Nielsen taler om et moderne luthersk syn på folkekirkelig dåbspraksis som dåbens, frelsens og kirkens sejlads mellem sakramentalisme og antisakramentalisme (183). Hendes bud er med Bonhoeffer at kombinere det passivt modtagende i en barne-dåbspraksis med efterfølgelse hos aktivt handlende mennesker.

Hans Raun Iversen slutter bogens tredje del med en række analyser af dåbs- og konfirmationspraksis for både børn og voksne i Folkekir-ken i dag. På baggrund af, at der skønsmæssigt er 150.000 barnedøbte, ukonfirmerede medlemmer af folkekirken, fremsætter Hans Raun Iversen bl.a. et forslag, der – som det siges – er lige så enkelt, som det er uprøvet: Folkekirken må udvikle et konfirmationsforløb, der via cpr-registrene tilbydes disse voksne, og som samtidig er åbent for an-dre, der ønsker en fornyet markering (214). Tillige fremsættes forslag til ændringer af dåbsritualet, og der peges på behovet for at genetable-re et katekumenat som en mulighed for de 20 % ikke-barnedøbte voks-ne danskere (216), som jo netop ikke alle tilhører en anden religion.

Samlet rummer disse tre første dele af bogen *Dåb og medlemskab i folkekirken* for mig at se et klart retsteologisk svar på spørgsmålet om forholdet mellem dåb og medlemskab: dåb er nødvendig forudsætning for fuldt medlemskab af det almindelige præstedømme. Katekese/op-læring/efterfølgelse er en lige så nødvendig konsekvens – og kan i sig selv danne grundlag for kirketilhør, der ikke nødvendigvis har karakter af medlemskab af det almindelige præstedømme. Sammenhængen mellem dåb, oplæring og medlemskab af den kristne kirke ser endvide-re ud til at være central, også i mindretallets situation og også i udfor-dringer af statskirkeligheden. Sammenhængen ligner dét uopgivelige minimum, enhver religion i en ændret samfundsmæssig kontekst må besinde sig på. Sammenhængen mellem dåb, oplæring og medlemskab ligner dermed også dét kriterium, hvorved den enkelte kan udøve sin religionsfrihed via medlemskab i en evangelisk-luthersk kirke.

Samtidig ser det ud som om, de konkrete valg af, hvorledes dåb, oplæring og medlemskab bør kobles i kirkeretten historisk og aktuelt, afhænger såvel af forskelle i reformationskirkernes grundsyn som af dé samfundsmæssige forudsætninger, der er på spil i omgivelserne.

Bogens afsluttende del indledes med Preben Espersens kirkeretlige belysning af retsforholdet mellem den enkelte og folkekirken som tros-samfund. Artiklen rummer bl.a. interessante overvejelser vedrørende

den automatiske udtræden ved tilslutning til et andet trossamfund (226), dog uden sammenkædning med det forhold, at Kirkeministeriet gennem meddelelse af vielsebemyndigelse de facto har anerkendt en lang række trossamfund, hvis medlemmer forbliver i folkekirken.<sup>2</sup> Artiklen indeholder tillige et kortfattet katalog over medlemskabets retsvirkninger (230), uden at disses betydning for medlemsbegrebet søges klarlagt. Her mangler jeg igen dén artikel i bogen, der med analyse af perioden efter grundloven kunne have belyst forholdet mellem folkekirkemedlemskab og almindelig borgerret samtidig med fastholdelse af almindelig valgret suppleret med adgangen til frit kirkevalg.<sup>3</sup>

Bogens sidste tre artikler indeholder Theodor Jørgensens otte punkts forslag til et differentieret medlemskab af folkekirken, Hans Gammeltoft-Hansens bemærkninger til forslaget og Theodor Jørgensens kommentarer til disse bemærkninger.

Forslagets pkt. 1 drejer sig om dåben som generel forudsætning for fuldgyldigt medlemskab af kirken. I pkt. 2 foreslås indført mulighed for medlemskab for udøbte, der indgår i et katekumenat. Dette medlemskab for katekumenerne ser ud til at skulle give adgang til kirkelig betjening (pkt. 7); fuldgyldigt medlemskab i konsekvens af voksendåben forudsætter dog tillige, at et fastlagt katekumenat er gennemført (pkt. 3). Tilsvarende forudsætter fuldgyldigt medlemskab som følge af barnedåb – efter forslaget – at familien har gennemført et familiekatekumenat (pkt 4). Herudover rummer forslaget mulighed for dobbeltmedlemskab af såvel folkekirken som andre kristne trossamfund (pkt. 5 og 6) samt en præcisering (pkt. 7) af, at ethvert medlem af folkekirken har uhindret adgang til kirkelig betjening på de vilkår, der er fastsat for denne. Hertil kommer som pkt. 8 tanken om, at valgbarehed til tillidshverv i folkekirken skal forudsætte dokumenterbar fortrolighed med kirkens liv og lære. En evt. sammenhæng mellem fortrolighedskravet i pkt. 8 og f.eks. gennemførelse af katekumenat eller konfirmation er uklar.

Forslaget indebærer således en begrænsning i nogle medlemmers ret til at være valgbare til besluttende organer. Men samtidig indebærer forslaget en væsentlig udvidelse, således at udøbte katekumener, der ikke hidtil har kunnet blive medlemmer af folkekirken, fremover skal

2. For en diskussion af grundlaget for Kirkeministeriets anerkendelsespraksis, se Lisbet Christoffersen: »Ved lov?«, *Ugeskrift for Retsvæsen 1998 B:505 ff.*, og hertil Preben Espersen: »Med lovhjæmmel. En kommentar«, *Ugeskrift for Retsvæsen 1999 B:10 f.*, der dog ikke ændrer ved, at meddelelse af vielsebemyndigelse har betydning for en lang række andre kirkeretlige forhold, uden at disse konsekvenser som forudsat i grundloven er fastlagt ved lov.
3. Betydningen af disse markeds- og civilsamfundstræk som supplement til statstrækkene i teoridannelse såvel som i overvejelse af folkekirken er senest diskuteret i Peter Lodberg (red.): *Kirken og det civile samfund*, Det økumeniske Center, Århus 2000.

kunne opnå medlemskab med – sådan fremstår det – alle andre rettigheder end netop valgbarheden til kirkelige organer. Hvis det er korrekt forstået, mener jeg ikke, det er ganske rimeligt med Hans Gammeltoft-Hansen (250) at karakterisere det som et forslag om opdeling i A og B medlemmer. Der måtte i givet fald indføres yderligere en kategori (C-medlemmer?), således at A-medlemmer er udøbte katekumener med adgang til kirkelige handlinger, B-medlemmer er døbte, der har valgret, og som samtidig opfylder fortrolighedskravet, hvorved de tillige er valgbare, mens C-medlemmer er døbte, der ikke opfylder fortrolighedskravet og dermed ganske vist har valgret, men ikke selv er valgbare.

De tre artikler tilsammen (forslaget, bemærkningerne og kommentarerne) rummer en fælles forståelse af, at enhver kirkeordning må betjene sig af en retlig struktur, hvorfor en modsætning mellem kirke som trossamfund og kirke som forvaltningsvæsen ikke synes hverken nødvendig eller frugtbar (233, 245, 256).<sup>4</sup> Endvidere afviser Theodor Jørgensen en indskrænkende tolkning af grundlovens § 4 som grundlag for en kirkeretlig problematisering af forslagene om dobbelt medlemskab (247), idet en ahistorisk tolkning af ordene »evangelisk-luthersk« ville være i modstrid med det reformatoriske projekts grundlæggende økumeniske karakter (257).

De aktuelle samfundsmæssige forudsætninger tolkes i bogen som helhed på to forskellige måder. Omslaget taler om en ny situation med religionsfrihed, med 15 % af befolkningen – hvoraf flertallet udøbte – uden for folkekirken, og med en globaliseret verden, hvor mennesker fra andre religioner og kulturer er tæt på. Her henter Theodor Jørgensen sin motivation i en overvejelse af »Folkekirken i et kultur- og religionspluralistisk samfund« (236). Hans Gammeltoft-Hansen tager derimod stilling til forslaget »kirkepolitisk set« (248).

Theodor Jørgensens udgangspunkt er med andre ord den faktiske religiøse og etniske pluralitet (236). Han forholder sig dermed til det eksterne pres på folkekirkeordningens strukturer, der kommer fra den del af befolkningen, der ikke er døbt og konfirmeret, men kan have et ønske om en nærmere tilknytning til folkekirken (240). Men hans forslag forholder sig også til det interne pres, der kommer fra, at folkekirkenes egne døbte og evt. konfirmerede medlemmer forventer kirkelige svar, som er forpligtende for den, der svarer, og som for spørgeren kan fungere som pejlingsmærker for egne valg – lige så vel som der forventes respekt om disse valg som foretagne af ansvarlige og myndige i stedet for passiviserede personer (238). I den forstand spejler Theodor Jørgensens forslag både eksterne og interne konsekvenser af religions-

4. Cfr. formentlig Preben Espersen: *Kirkeret. Almindelig del*, 2. Udgave, København 2000, kap. 4.

friheden, idet det søger at fastholde spændingen mellem den enkeltes personlige religiøse ansvarlighed og den kollektive ordening.

Hans Gammeltoft-Hansens svar forholder sig alene til det interne aspekt. De 85 % folkekirkemedlemmer karakteriseres med koncepter som borgere (249), græsrodder (250) og synet på kirken som kulturinstitution (251). Sammenholdt hermed præciseres rummeligheden som ide, en ide, der indiskutabelt genfindes i retskilderne til det folkekirkelige medlemsbegreb. Imidlertid sættes disse begreber ikke i relation til forestillinger om religionsfrihed og konsekvenserne af den deraf følgende religiøse pluralisme, men derimod til en større kirkepolitisk fortælling, der for læseren forbinder denne artikel med Hans Raun Iversens analyse af perioden frem til 1970. Rummeligheden kobles således sammen med fortællingen om den lille socialist med den lille tro (vertikal rummelighed) og om de folkekirkelige bevægelser i evig strid med hinanden inden for den folkekirkelige ramme (horisontal rummelighed) (249). Denne dobbelte forståelse af rummeligheden anskues som udviklet i takt med velfærdssamfundets opbygning, hvorfor folkekirkens forpligtelser over for borgerne kan opfattes som en slags pendant til det offentlige apparats i øvrigt vidtstrakte ansvar for den enkeltes liv og trivsel.<sup>5</sup> Og det pointeres, at denne udvikling sikkert understøttes af præsternes ansættelse som offentlige tjenestemænd, af den uhensigtsmæssige form for sammenblanding af statens og folkekirkens økonomi samt af den retlige styrelsesstruktur (250).

Denne større kirkepolitiske fortælling om rummelighed har jo – som det også fremgår af artiklen – enorm gennemslagskraft (248). Alligevel vil jeg tillade mig at spørge, om fortællingen er fuldt dækkende? Det undrer mig i hvert fald, at den ikke i denne genfortælling indeholder overvejelser over religionsfrihedens stigende betydning for indholdet i og grænserne for folkekirkens rummelighed.

Det er således religionsfriheden og dennes retlige beskyttelse i grundloven, der har ændret den evangelisk-lutherske kristendoms status i Danmark fra at være et statsligt religionsvæsen til at være en kirke. Det er i konsekvens af religionsfriheden, det totale sammenfald mellem kirke og stat er ophørt, hvorved statskirken er ændret til en af staten understøttet folkekirke. Det er også i konsekvens af religionsfriheden, at det totale sammenfald mellem folk og menighed trinvis er blevet ophævet: Fra frihed allerede under enevælden for de, der aldrig har været omfattet af den kristne religion; over grundlovens adgang for alle til individuelt at skifte religion og kollektivt at slutte sig sam-

5. Jf. senest Tim Knudsen (red): *Den nordiske protestantisme og velfærdsstaten*, Århus, 2000.

men i trossamfund; via menighedsråds- og medlemsskabslovgivningens præcisering af, at også folkekirken har et loyalitetskrav, som medlemmerne – uanset om de ønsker det – overtræder ved gendåb eller ved tilslutning til et hvilket som helst andet trossamfund; til nye folkeligt-kulturelle valg af folkekirken som ramme om og udtryk for den enkeltes udøvelse af rituel praksis. Det er i konsekvens af religionsfriheden, at en passiv eller aktiv ramme om den enkeltes religiøse liv udtrykkes inden for folkekirken. Det er i dette lys, man må se eksterne kritiske røster fra kristne mindretalskirker<sup>6</sup> såvel som ikke-kristne trossamfund<sup>7</sup> vedrørende konsekvenserne af samtænkningen af kirke og folk. Men det er også i dette lys, at det ikke er tilfredsstillende blot at henvise folkekirkemedlemmer, der oplever en konflikt mellem egen opfattelse og folkekirkelig praksis, til at benytte sig af deres »fodretigheder«.<sup>8</sup>

Denne sammenhæng mellem religionsfrihed og folkekirkens rummelighed blev allerede formuleret af P.G. Lindhardt i 1967.<sup>9</sup> Han anvendte, ligesom Kirsten Ketscher gør det i dag, erkendelsen som grundlag for en eftertanke over fordelene ved en statslig styring af folkekirken.<sup>10</sup> For mig at se må erkendelsen dog først og fremmest anvendes som grundlag for en stillingtagen til den retlige regulering i folkekirken.

I den retsteologiske læsning af artiklerne i de tre første dele af *Dåb og medlemskab i folkekirken* konkluderede jeg ovenfor, at sammenhængen dåb/oplæring/medlemskab ikke mindst i religionsfrihedens perspektiv ser ud til at være et uopgiveligt kriterium for afvejningen af forholdet mellem individuelle og kollektive rettigheder. Denne uopgivelige sammenhæng kendes også af en befolkning, der ønsker, at folkekirken skal være så rummelig, at der er plads til den enkeltes udøvelse af religiøs ansvarlighed. I konsekvens heraf vil der også være en parathed til at anerkende betydningen for den, der i udøvelse af denne religiøse ansvarlighed alene ønsker at tilknytte sig folkekirken på løsere præmisser i form af af f.eks. et katekumenat. Den samme

6. F.eks. Jørgen Nybo Rasmussen (red.): *Religionsfrihed i 150 år. En jubilæumshilsen fra danske katolikker og baptister*, Ælnoths skriftserie 9, Roskilde/Grenaa 1999.

7. Lisbet Christoffersen og Jørgen Bæk Simonsen (red.): *Visioner for religionsfrihed, demokrati og etnisk ligestilling*, København 1999; Eva Maria Lassen: *Religion og menneskeret*, København 2000.

8. Om forholdet mellem exit og voice ved konflikt mellem religiøse og andre – her kvinders – rettigheder, se Kirsten Ketscher: »Kvindes grundretigheder og religionsfriheden« i: Retsvidenskabeligt Institut B: *Grundretigheder*, København 2000, s. 88.

9. P.G. Lindhardt: *Stat og kirke*, 2. Udg., 1967, s. 62 f., jf. også Espersen 1999, s. 27.

10. Ketscher 2000, s. 85.

befolkning vil ligeledes respektere den beslutning, der får den enkelte til at følge konfirmationsundervisning, lade sig konfirmere, og derigennem vise, at den pågældende har ønsket at tilegne sig en større indsigt, end dåben umiddelbart giver. I religionsudøvelsens og religionsfrihedens perspektiv er der fornuft i at åbne medlemskredsen for ikke-døbte samtidig med, at ledelsesret i folkekirken forbeholdes de, der har det nærmere kendskab.

Imidlertid står det mig ikke klart, om der i Theodor Jørgensens forslag ligger, at den fortrolighed, der forudsættes som valgbarhedsbetingelse, vil kunne opnås gennem et forløb, svarende til konfirmationsforberedelse eller voksenkatekumenat? Og er der forskel på disse to forløb? Eller kan man i virkeligheden tænke sig fortroligheden opnået gennem anvendelse af forslaget i Hans Raun Iversens anden artikel om kombination af voksenkatekumenat og konfirmationsforløb for voksne døbte ikke-konfirmerede? For mig at se ville heri ligge mulighed for en klar gennemtænkning af de forskellige led i et samlet katekismusforløb med adgang til ind- og udtræden på forskellige tidspunkter i tilværelsen, og hvor konfirmationsforberedelsen/indholdet i voksenkatekumenatet ses som valgbarhedsbetingelse – der så evt. kunne opnås gennem deltagelse i løbet af første valgperiode i menighedsrådet. Jeg finder det i den forbindelse mærkværdigt i en sammenhæng, hvor der gennem over 100 år har været talt om eksamensfri livsoplysning at overveje yderligere formalisering ud over selve deltagelsen (254).

Endvidere undrer jeg mig over, hvorfor Theodor Jørgensen i sit forslag alene har overvejet regulering af det enkelte folkekirke-medlems forhold – når dåbssamtaler, samtaler med konfirmandforældre og indledende konfirmandforberedelse fortsat er frivillig for præsterne, der kan modsætte sig et menighedsråds ønske om at udbyde disse forløb. Netop en velfærdsretlig regulering ville typisk være karakteriseret ved, at den pålægger myndighederne pligter med henblik på fremme af borgernes velfærd, jf. den øvrige professionslovgivning.<sup>11</sup> Jeg ville hellere retligt forpligte folkekirkenes ansatte til at fremkomme med tilbud til alle børn i 9-10-årsalderen, fremfor at pålægge dåbsforældrene et katekumenatsforløb som betingelse for (i praksis) dåb af barn nr. 2. Samtidig ville jeg anbefale en retlig forpligtelse til, at anmeldelse af dåb altid indeholder en egentlig dåbssamtale mellem folkekirkenes medarbejdere og forældrene – svarende til, at anmeldelse af indledende forberedelse og konfirmation i forhold til forældrene retligt bør ændres fra at være en rent teknisk foreteelse til at rumme en samtale med medarbejdere i folkekirken, der har forplig-

11. Se f.eks. Håkan Hydén: *Rättssociologi som rättsvetenskap*, Lund 1998, kap. 5.

telse til at afsætte tid hertil og i påkommende tilfælde lade denne tidsanvendelse indgå i evt. tjenestetidsberegning.<sup>12</sup> Disse forslag ville sikre, at alle folkekirkemedlemmer har haft tilbud om at udbygge grundlaget for medlemskab, og dermed sikre respekt om den beslutning, den enkelte måtte træffe.

Kombineres bogens retsteologiske forslag og undergives de en rets-politisk analyse, der inddrager den enkeltes religionsfrihed i forståelsen af den eksisterende fælles norm om rummelighed i folkekirken, vil en række af forslagene således kunne gennemføres kirkeretligt.

Begreberne retsteologi og kirkeret anvendes i bogen *Dåb og medlemskab i folkekirken* i den udformning, der har vundet udbredelse inden for Selskab for Kirkeret,<sup>13</sup> som et begrebspar med hver deres komplementære funktioner i analyserne af forholdet mellem retlige og teologiske overvejelser over kirkelige forhold. Begrebsparret kan sammenholdes med retsrealismens begrebsmæssige sondring mellem på den ene side retsdogmatiske analyser af gældende ret og på den anden side såvel retssociologiske analyser af gældende retsge-netiske forudsætninger og operationelle virkninger som retshistoriske analyser af retsudviklingens forudsætninger og retspolitiske overvejelser af ønsker om fremtidige ændringer i den gældende retstilstand, ønsker, der typisk vil fremkomme ved en sammenstilling af retsdogmatikkens resultater med de retssociologisk og retshistorisk betingede analyser af disse resultatets baggrund, forudsætninger og virke-måde.<sup>14</sup>

Den foreliggende bog rummer et for mig at se nærmest paradigma-tisk svar på den stadige udfordring, jurister de sidste 10-15 år har gi-vet teologer om at gøre et videnskabeligt begrundet, retsteologisk stykke arbejde som led i samtalen mellem teologer og jurister. Bo-gens teologiske bidrag indeholder således både historiske og praktisk-teologiske samt systematisk-teologiske fremstillinger af retsordenens forudsætninger, ligesom retsordenens indhold bliver sammenstillet med analyser af både dogmatiske og samfundsmæssige forhold. De retsdogmatiske og (rets)politiske analyser kunne have været udbyg-get. Formentlig utilsigtet virker de retsdogmatiske, hhv. kirkepoliti-ske vurderinger således mere bagudrettede end bogens retsteologiske bidrag lægger op til.

12. Jf. Lisbet Christoffersen: *Kirkeret mellem stat, marked og civilsamfund*, Kø-benhavn 1998, s. 216 ff, om betydningen af at anse disse funktioner som obligatoriske arbejdsopgaver eller overskydende gode gerninger.

13. Se oversigten over begrebsudviklingen i Christoffersen 1998, s. 18 f. der fort-sat bekræftes af anvendelsen af begreberne i Espersen 2000.

14. For den retsrealistiske sondring mellem retsdogmatik og retspolitik mv., se Alf Ross: *Om ret og retfærdighed*, 3. Oplag, København 1971.



På den anden side er der i en række af bogens (rets)politiske overvejelser kim til en udvidelse af den paradigmatisk ramme med henblik på overvejelse af muligheden for at inddrage også andre forskningsresultaters syn på paradigmer for rettens samfundsmæssige funktion. Jeg tænker på hermeneutisk inspirerede retlige tolkningsrammer,<sup>15</sup> der bygger på teorier om forholdet mellem sprog, viden og virkelighed; på forsøgene på at udvikle en sproglighed, der kan reflektere over retsordenens accept af det enkelte menneskes værdighed og ligeværd med andre som kritisk instans for retsvidenskabelig analyse;<sup>16</sup> samt på erkendelsen af polycentrien i retsdannelsen.<sup>17</sup> En sådan udvikling ville samtidig efterspørge en endnu mere dybtgående retsteologi, ikke alene til brug for fastlæggelse af folkekirkelige retsforhold, men som en etisk refleksion af rettens hele samfundsmæssige betydning.

#### ZUSAMMENFASSUNG

Während der letzten 15 Jahren ist innerhalb der dänische Gesellschaft für Kirchenrecht eine Klärung der Begriffen Rechtstheologie und Kirchenrecht als komplementarische, sondern mit klar getrennten Funktionen in Analysen von aktuellen kirchlichen Verhältnissen, basiert auf dem Rechtsrealismus versucht worden. Die Rezensentin interpretiert das Buch *Taufe und Mitgliedschaft der evangelisch-lutherisch Volkskirche* im Licht des vorgebrachten paradigmatischen Verständnisses von der Beziehung zwischen Recht und Theologie. Die Aktualität der Religionsfreiheit ist in dem Buch Hintergrund für die theologische Beiträge, die die historische, aktuelle und vorwärtsgerichtete kirchliche und gesellschaftliche Funktionen der Taufe verknüpfen. Die rechts- und gesellschaftswissenschaftliche Beiträge scheinen dagegen – möglich wegen des rechtsrealistischen Ausgangspunktes – weniger aufmerksam auf die Religionsfreiheit als wesentlichem Parameter ebenfalls bei der Beurteilung der rechtlichen Struktur der Volkskirche. Abschliessend ist auf nötige Erweiterungen der paradigmatischen Rahmen hingewiesen.

Keywords: Law and Theology – Research Paradigms – Baptism and Membership of the evangelical lutheran public church in Denmark – Religious Freedom

15. Henrik Zahle: *Retten kilder*, København 1999.

16. Peter Højlund: *Den moderne retstænkningens gennembrud og autoritetstab*, København 1998.

17. Senest Stig Jørgensen: *Faces of Truth*, Århus 2000.

## Litteratur

*Theologische Realenzyklopädie Band 32 Spurgeon – Taylor.*

Berlin: de Gruyter 2001. 783 s. Pris Hbl. DM 402.

Dette bind indledes af en artikel om vækkelsesprædikanten Spurgeon og rummer desuden andre læseværdige biografiske artikler, fx om den indflydelsesrige Hofprediger Adolph Stöcker, der både repræsenterede en kristeligt social bevidsthed og en solid antisemitisme, D.F. Strauß (hvor man kan repetere hans dictum »Die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte«), B.H. Streeter (hvis engagement i Oxfordgruppebevægelsen forbigås helt), Swedenborg og Tatian. I modsætning til i RE<sup>3</sup> savnes i denne udgave en artikel om Hans Tausen.

En artikel om strukturalisme af H.-D. Gondek er oplysende om historien, men mangler en teologisk evaluering. Eksemplarisk encyklopædisk er artiklen Synagoge af L.I. Levine. Her bestemmes forsamlingerne i byporten som synagogeinstitutionens oprindelse, idet den særlige synagogebygning først kommer til i hellenistisk tid under indtryk af denne kulturs brug af specielle bygninger til forsamlingsformål.

I artiklen om Syrien af A. Feldtkeller kan en rejseleder i området godt savne en omtale af fx den berømte martyr Sergios og byen, hvor han led døden, Resafe, som en overgang ligefrem hed Sergiopolis.

Som alfabetisk forventeligt er der i dette bind store artikler om stat/statsfilosofi, synd og dåb, mindre om stedfortrædelse, straf, soning, symbol, synergisme, synkretisme, synode, døbere og døbersamfund. En artikel om

kunstordet »Tanak« som betegnelse for jødedommens Bibel (G. Stemberger), en betegnelse som i de senere år har vundet fodfæste, oplyser udmærket om indholdet. Om dets oprindelse får vi derimod ikke rigtig besked, idet det kun oplyses, at dette akrostikon er »relativ jung«.

Emnet »synd« er velegnet til en encyklopædisk belysning og tildelt godt 80 sider. Naturligvis hænger det tæt sammen med begrebet »skyld«, og en læser kunne have ønsket sig en redøgørelse for, hvordan eksternaliseringen/internaliseringen af fornemmelsen af forpligtelse guddommeliggøres. Det indledende religionshistoriske afsnit (D. Sitzler-Osing) bliver imidlertid kun til et deskriptivt katalog af de forskellige religioners sprogbrug. Afsnittet om GT (R.P. Knierim) er også overvejende beskrivende. Når det hedder, at »Hamartologisch geht es um die Interpretation des Verhältnisses der Aspekte von Sünde zueinander«, bliver det kun til en konstatering af, at en sådan interpretation indtil nu mangler. Læservenlig er heller ikke en ti linier lang kompakt opregning af skrifthenvisninger. Et afsnit om jødedommen overrasker ved at sætte ind ved den rabbiniske jødedom og springe den antikke over.

Ulige mere læseværdig er behandlingen af synd i NT (M. Karrer). Indledningsvis, efter et noget summarisk overblik over forskningshistorien, står et afsnit om de religionshistoriske forudsætninger. Her inddrages nu den antikke jødedom på en sådan måde, at synd i NT bliver indfældet som en udvikling inden for denne. Engagementet i denne fortrinlige gennemgang kom-

mer ligefremt til orde i adjektiver som »erfreulich« og »bedenklich«. I afsnittet om oldkirken (P.F. Beatrice) oplyses udmærket om bl.a. forholdet mellem ursynd og arvesynd, mens læsningen af rubrikken om middelalderen (R. Schenk) vanskeliggøres af indskudte li-nielange kildehenvisninger.

Behandlingen af synden fra reformationstid til nutid lever helt op til mine forventninger, også ved et afsluttende, vurderende afsnit under overskriften »dogmatisk«; de stadige henvisninger undervejs til samme forfatter (Cristine Axt-Piscalar) bevirker, at forfatterangivelsen til sidst (efter en litteraturfortegnelse på over seks sider) ikke er en overraskelse. Opslaget afrundes med en kort, spændende praktisk-teologisk belysning (W. Gräb), hvor det kommer til en kritisk analyse af mulighederne for videreførelse af »Elemente christlicher Schuldkultur«. For »Sünde erscheint allenfalls noch als Relikt eines leibfeindlichen, repressiven, inzwischen (verdientermaßen) auf seine kirchlichen Binnenhorizonte reduzierten Christentum.«

Endnu et bind, som man kun modstræbende sætter på hylden. *Vita brevis, ars longa!*

Mogens Müller

### **Sigfred Pedersen (red.)**

#### *Bibelsk teologi.*

Aarhus Universitetsforlag. 305 sider.  
Pris kr. 298.

Bogen, der består af i alt 14 bidrag med forskellige forfattere, er blevet til på baggrund af en offentlig forelæsningsrække, afholdt under Det teologiske Fakultet i Århus 1997-1998. De enkelte artikler anlægger eksegetiske, kirkehistoriske og systematiske vinkler på begrebet »bibelsk teologi«; og det

er lykkedes at fastholde en overordnet linje i bogen og samtidig komme vidt omkring. Balancen imellem de principielle, teoretiske overvejelser og det konkrete, eksemplificerende stof er også vellykket, ligesom det i de fleste indlæg lykkes at finde plads til både historiske og aktuelle perspektiver.

Jakob Balling trækker i et kort og komprimeret indlæg de store åndshistoriske linjer op i en redegørelse for den bibelsk funderede frelseshistoriske tænkning i europæisk kultur, hvor det frelseshistoriske mønster på forskellige måder lever videre også efter modellens sammenbrud i teologisk sammenhæng. Peter Widmann beskriver fra et systematisk synspunkt begrebet »bibelsk teologi«, historisk set knyttet til Johann Philipp Gablers program fra 1787 og rationalismen, og trækker linjen videre op gennem teologihistorien. Umuligheden af at gennemføre det oprindelige rationalistiske program – der gik ud fra forestillingen om bibelteksternes egen »enkle lære« som modsætning til den senere kirkelige dogmatik og dens forvirrende mangfoldighed – træder klart frem og tolkes som et vilkår og en udfordring for teologien.

Det gammeltestamentlige synspunkt repræsenteres af Kirsten Nielsen, Knud Jeppesen og Frederik Lindström. Lindströms artikel om de bibelske salmer som bibelsk teologi er det mest tekstnære og eksegetisk orienterede af de tre indlæg. Jeppesen drager klart og perspektivrigt nogle væsentlige linjer frem, der drejer sig om den gammeltestamentlige profeti og profetiens skriftlige fiksering i en kanon med eksilforestillingen eller –myten som baggrund, medens Nielsen gør sig nogle mere overordnede – og ikke mindre væsentlige – overvejelser over den bibelske teologis mulighed som tolkning af bil-

ledsproget i de bibelske tekster; emnet sættes også på instruktiv vis i relation til debatten om gammeltestamentlig teologi siden von Rad.

Gammel- og nytestamentlige perspektiver mødes i Mogens Müllers indlæg, der handler om bibelsk teologi i den antikke jødedom. Müller viser, hvordan de overleverede teksters sande betydning i antikken (eksemplerne er bl.a. hentet fra Jubilærbogen, LXX, Filon, Josefus, Qumranskrifterne) søgtes afdækket gennem oversættelse, skriftudlægning og fortolkende genfortælling. Den nytestamentlige synsvinkel står de tre følgende indlæg for: Johannes Nissen sætter spørgsmålet om Jesu forhold til loven eller den skriftligt fikserede religiøse tradition ind i en bredere sammenhæng, der også inddrager den nytestamentlige overleveringsproces, der er medbestemt af en løbende dialog imellem skrift og erfaring. Helge Kjær-Nielsen analyserer den bibelske teologi i Johannesevangeliet; og Sigfred Pedersen gør – bl.a. i kritisk videreførelse af synspunkter hos E.P. Sanders – rede for det skabelsteologiske perspektiv i Paulus' tale om loven, der i forhold til samtidig jødisk hermeneutik fører til en anden vægtning af de gammeltestamentlige motiver.

Inge Lønning står i et af bogens mere principielle indlæg for en kortfattet men præcis redegørelse for det reformatoriske skriftprincip som aktuelt teologisk kriterium. Jakob Fløe Nielsen tolker Grundtvigs kirkelige anskuelse som et stykke bibelsk teologi. Artiklen rummer bl.a. også en udlægning af to tekster fra Grundtvigs »Sang-Værk«, »Herren han har besøgt sit folk« og »Vor Herre! Til dig må jeg ty«. Tolkningen af strofe 6 i den anden af disse tekster kunne formentlig have været beriget med en henvisning til Es. 1,8, der måske ville kaste lys over udtryk-

ket »vogterens hytte«. Dietrich Bonhoeffers bidrag til forståelsen af »bibelsk teologi« er genstand for Jens Holger Schjørrings bidrag, der med baggrund i Boenhoeffers eksempel bl.a. betoner det nødvendige samspil imellem bibelsk teologi og aktuelt engagement. Svend Andersen beskæftiger sig med bibelsk teologi som normativ etik. Hans afsæt er det omdiskuterede spørgsmål, om en »kristen etik« kan siges at føje sig ind i en bestemt moralfilosofisk kategori. Han er vejen om en overvejelse af den protestantiske orthodoxis verbalinspirationslære og Melanctons lære om lovens tredje brug. Sidstnævnte behandles yderst summarisk – en henvisning til Konkordieformlen og diskussionerne i den tidlige lutherske orthodoxi havde været nærliggende, specielt da Andersen uden tvivl har ret i, at perspektivet er væsentligt. Bogens sidste indlæg er Christian Thodbergs historiske redegørelse for teologien bag de bibelske læsninger i den kristne kirkes gudstjeneste; artiklen rummer også en engageret stillingtagen til de aktuelle spørgsmål om alterbog og gudstjenestestruktur i dagens folkekirke.

Her er alt i alt tale om en udgivelse, som der er grund til at glæde sig over. Bogen har på sjældent vellykket måde fastholdt en overordnet fælles tematik; det kan have sammenhæng med det seminararbejde, der ifølge forordet er gået forud for udgivelsen, og som mærkes ved, at indlæggene faktisk befinder sig i en levende indbyrdes diskussion. En god bog at have stående på hylden til fortsat brug. En del af indlæggene præges af den gængse tilbageholdenhed, når det gælder om at forholde sig til en nutidig dansk teologisk debat – den må man følgelig søge andre steder.

*Jesper Høgenhaven*

**Mogens Müller:**

*Kommentar til Matthæusevangeliet.  
Dansk kommentar til Det nye Testamente.*

Aarhus Universitetsforlag: Århus  
2000, 617 sider, 348 kr.

Mogens Müllers kommentar er en på dansk grund klassisk kommentar til Matthæusevangeliet, der henter inspiration og forbillede i de store internationale kommentarserier, men som i omfang er mere overkommelig. Som første egentlige kommentar i den nye serie *Dansk kommentar til Det nye Testamente* (DKNT), der om føje år skal stå færdig med kommentarbind til hvert af de nytestamentlige skrifter, kan den forventes at give et fingerpeg om, hvordan de øvrige kommentarer vil tage sig ud. Som klassisk kommentar er bogen glimrende. MM har et stort overblik over Matt. og et imponerende kendskab til dets forskningshistorie. Begge dele formår han at formidle på en tilgængelig og engageret måde. Derfor vil kommentaren i mange år frem utvivlsomt blive et væsentligt arbejdsredskab og opslagsværk for studerende, præster og andre faginteresserede, som ønsker at give sig i kast med Matt. Dens fortjenester til trods undgår den imidlertid ikke de vanskeligheder, der notorisk præger genren, og som først og fremmest er knyttet til stofmængden.

Ikke alene har Matt. en næsten 2000-årig virkningshistorie og i særlig grad en snart 200-årig selvstændig bibelvidenskabelig forskningshistorie. Det samme gælder de enkelte tekstafsnit. Dertil kommer de særlige temaer og traditioner, der har opnået selvstændig status i virkningshistorien (22 ekskurser taler deres eget tydelige sprog i MMs kommentar). Den enorme stofmængde, MM på begrænset plads behandler, in-

debærer to negative konsekvenser. For det første fører den til en sådan grad af vidensakkumulation, at teksten bliver vanskelig at håndtere som fortløbende hele. De overordnede linjer fortøner sig i diskussionen af enkeltproblemer og enkelttekster, som hverken de indledende generelle afsnit eller de løbende henvisninger til den øvrige del af teksten kan afhjælpe. For det andet indebærer stofmængden, at de enkelte tekstafsnit undertiden behandles mere parafraserende end analyserende. MM gør fint rede for forskellige problemer knyttet til fortolkningen af bestemte temaer og udsagn i Matt., men frem for uddybende at argumentere for en tolkningsfortrin frem for andre vælger han ofte at appellere til den sympatiserende læsers tilslutning. Udsagn som »Det lønner sig ikke at...«; »Det er næppe tilfældigt at...«; »Dog synes der at være tale om...«; »Måske går det an...«; »Der er grund til at tro at...«, etc. optræder overalt i teksten. Læseren må her forlade sig på MMs kompetence, fordi der ikke er plads til at udfolde de mellemregninger, som begrundet MMs valg. Andre steder præsenteres forskellige tolkningsmuligheder, uden at der foretages et valg mellem dem (fx s. 215. 438).

Metodisk hører kommentaren hjemme i en overvejende tysk redaktionskritisk sammenhæng, hvor der fokuseres på Matt.s forfatter som selvstændig og nyskabende teolog. Da MM afviser to-kilde-hypotesen, dvs. den udbredte forestilling om, at Matt. og Luk. foruden Mark. har haft en fælles Q-kilde til deres rådighed, bliver forståelsen af Matt.s forfatter som nyskabende teolog yderligere profileret. Uden at gå så vidt som Michael Goulder, der har gjort Matt.s ikke-markinske stof til Matt.s egen konstruktion, lægger MM vægt på Matt. som et nyskrevet og forbedret Mark., der samtidig øser af en mundt-

lig Jesus-overlevering. I gennemgangen af de afsnit, Matt. deler med Mark., gør MM i filologiske detaljer rede for forskellen mellem dem, men man savner en klar udfoldelse af baggrunden for og formålet med Matt.s omskrivning. Igen skal det vel tilskrives den begrænsede plads, MM har til rådighed, men det er ærgerligt, fordi det truer med at udviske konturerne i MMs fremstilling af matthæansk teologi. Det bliver klart, at Matt. har genskrevet Mark., men den dybere teologiske betydning af denne omskrivning fremstår ikke særlig tydeligt.

Den udtalte redaktionskritiske tilgang har en væsentlig begrænsning. Når MM har placeret teksten i dens historiske sammenhæng og har bestræbt sig på at afdække »... den *betydning*, som evangelisten har villet meddele sine første læsere« (s. 72), kan han uden videre udlægge den ud fra en bagvedliggende tanke om, at tekstens mening og begreber er forståelige i dag (det er formentlig også baggrunden for de løbende henvisninger til Den Danske Salmebog). Det er imidlertid ikke entydigt. Havde MM i højere grad skelet til den kulturanthropologisk orienterede eksegesi, havde billedet set anderledes ud. Det kan godt være, at vi i dag bruger mange af de samme begreber, som optræder i Matt. og for den sags skyld også i DDS, men det er langt fra sikkert, at de har samme betydning. MM forsøger at placere Matt. i en historisk situation, men han diskuterer ikke, i hvilket omfang det forestillingsunivers, teksten blev til inden for, er radikalt anderledes end i dag.

En af kommentarens store styrker er redegørelsen for Matt.s brug og nytolkning af den jødiske Bibel samt henvisningerne til antik jødisk litteratur i øvrigt (det gælder dog ikke brugen af rabbiniske kilder, hvor MM

uproblematisk inddrager meget sene tekster). På det punkt repræsenterer MM en internationalt stigende interesse for at placere de tidlige kristne tekster inden for en jødisk kontekst. Det er velgørende, fordi det sikrer tolkningen mod at falde i en række af fortidens faldgruber. MM har fx stor sans for den betydning, Matt. tillægger de Kristus-troendes gerninger, og behøver ikke at lægge en senere tids problematisering af gerningsaspektet ned over teksten. I en udlægning af Bjergprædikenen 7, 24-27 hedder det utvetydigt, at »... ifølge Matt. er det i sine gerninger, at et menneske viser, hvad det tror om Gud« (s. 223).

En kritik af MMs kommentar yder den ikke fuld retfærdighed, for som jeg skrev indledningsvis, skyldes en række af de problemer, der præger den, ikke MM men selve kommentargenren. Ikke alene vidner kommentaren om MMs indgående kendskab til Matt. og dets forskningshistorie. Den er også en foreløbig fornem sammenfatning af hans Matthæusforståelse. Som klassisk kommentar og dermed som håndbog til Matt. vil den uden tvivl og med god grund få klassiker-status blandt danske præster og teologistuderende.

*Anders Klostergaard Petersen*

### **Ulrich Asendorf:**

*Lectura in Biblia.*

- Luthers Genesisvorlesung (1535-1545), FSÖTh 87, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 528 s. DM 178,-

I sine sidste ti leveår forelæste Luther over Genesis. Ulrich Asendorf har brugt ti år på at læse sig gennem Luthers mammutværk. Resultatet, der nu foreligger i bogform, er et væsentligt bidrag til en rehabilitering af forelæsningsen. I 1930'erne påviste Erich Seeberg og Pe-

ter Meinhold betydelige tekstkritiske problemer ved den trykte forelæsning. Der blev sået tvivl om autenticiteten, og forelæsningen mistede sin centrale placering som hovedkilde til Luthers teologi og gled ud på Lutherforskningens sidelinie. Den skæbne var i høj grad ufortjent, og forskningen afskar sig fra en frugtbar kilde. UAs bog kan ses som et udtryk for, at forelæsningen igen er ved finde sin plads som væsentlig kilde til reformationstidens teologi.

UA inddeler Luthers teologi i tre faser. Den første dækker Luthers kloster-teologi. Her følger han i hovedtrækkene Oswald Bayers tolkning af Luthers reformatoriske udvikling. Anden fase går fra ca. 1519 til slutningen af 20'erne. Luthers »tredje teologi« begynder med katekismene. Opdelingen fortjener bevågenhed, fordi den skærper opmærksomheden for, at det Luther siger og skriver er afhængig af tid og sammenhæng, og fordi den viser, hvordan fokuseringen på en bestemt periodes Lutherskrifter ofte er teologisk betinget. Det er således heller ikke tilfældigt, at UA holder af Genesisforelæsningen. Forklaringen får man i bogens omstændelige indledning, der ikke blot skal forklare Lutherlæsningens forudsætninger, men også bidrage til løsningen af teologiens aktuelle problemer. Luther repræsenterer en integral teologi, der kan samle den hellige skrift i hele dens fylde. Både Kenneth Hagen og Oswald Bayer inddrages for at underbygge UAs opfattelse af den aktuelle styrke i Luthers teologi, at den forstår skriften som troens grammatik.

Ikke uden paralleller til Werner Elerts kritik af den dialektiske teologi anklager UA den Kierkegaard-inspirede Lutherlæsning for at have tilside-sat Skriften som skrift og reducereret betydningen af Guds ord. Med Kenneth Hagen placerer han Luthers

skriftforståelse i den monastiske sacra pagina-tradition. Hele Skriften er forkyndelsen af Guds ord, som derfor ikke kan reduceres til kerygmaet alene. Luthers egen »Ord-teologi« er betydeligt mere omfattende end den, der kommer til udtryk i Guds ord-teologiens Lutherlæsning.

Sacra pagina-traditionen fortsættes i høj grad hos UA selv. Det indtryk får man ikke kun, fordi henvisninger til sekundærlitteratur stort set kun findes i de aktualiserende afsnit, men først og fremmest fordi UAs Lutherlæsning i høj grad minder om Luthers egen skift-brug. Der er tale om *enarratio*, applicerende videregivelse af budskabet.

UA formår dog at underbygge sin kongstanke, at Luthers skriftforståelse i høj grad knyttes sammen med de oldkirkelige læreafgørelser. UA vil demtere, at Luthers teologi skulle være belastet af et pneumatologisk deficit, sådan som kritikere har anklaget den for. Tværtimod indhenter Luther iflg. UA den vestlige traditions åndsunderskud og står med sin forståelse af trinitetstankens bærende betydning direkte på skuldrene af den gamle kirke før kirkesplittelsen. Her ligger også hovedargumentet for UAs hævde af Luthers økumeniske betydning.

Med sin bog vil UA dels give en tematisk struktureret indføring i Genesisforelæsningen, dels bruge Genesisforelæsningen i en diskussion af de aktuelle betingelser for en luthersk teologi. Det sidste formål har det imidlertid med at virke forstyrrende ind på det første, fordi UA ikke ønsker at afgrænse dem fra hinanden. Dér hvor UA forlader gengivelsen af forelæsningerne og også ønsker med Luther at løse teologiens aktuelle problemer, bliver overgangen mellem Lutherlæsning og Lutherbrug uklar for læseren. Det første formål lykkes derimod i vid udstrækning. Ge-

nesisforelæsningsen er med sine tre bind temmelig uoverskuelig, og UAs bog er derfor en kærkommen håndbog over den sene Luthers opfattelse af centrale teologiske temaer.

*Bo Kristian Holm*

**Thomas Wabel:**

*Sprache als Grenze in Luthers theologischer Hermeneutik und Wittgensteins Sprachphilosophie.*

ThBT 92, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1998, 434 s. DM 228,-

Der findes ingen regel, der kan begrunde, at man følger en regel. En redegørelse for sprogets grundlag kan aldrig selv forlade selvsamme grundlag. I denne cirkularitet viser sprogets grænse sig. I lyset af Wittgensteins kritiske filosofi må refleksionen over sprogets grundlag derfor ende i en uomgængelig apori. Ifølge Thomas Wabel findes der et tilsvarende problem, når det drejer sig om den rette skriftudlægning. I mødet med Guds ord i Skriften gælder det om at lade dette ord lyde i dets egentlige og oprindelige mening uden at fortælle det i »Eigensinn«. Netop derfor står denne bestræbelse i overhængende fare for at gøre sig skyldig i en mere subtil form for gerningsretfærdighed. Nemlig den, at man uvægerligt kommer til at operere med selvskabte kriterier for den forudsætningsløse udlægning. Denne dialektik er Luther klar over. Netop derfor er der ifølge TW grund til at stille spørgsmålet, om Luther så virkelig også formår at udelukke indlæsningen af *sensus proprius*, ens egen opfattelse indlæst i teksten.

Der er, hævder TW, en analogi mellem sprogets uomgængelighed hos Wittgenstein og Kristusåbenbaringsens uomgængelighed hos Luther. På én gang vil TW vise Wittgensteins teolo-

giske relevans og v.h.a. Wittgenstein påvise gyldigheden af Luthers skriftprincip som et effektivt værn mod *sensus proprius*. Projektet er imponerende og forlanger opmærksomhed. Resultatet forekommer derfor desto mere skuffende.

Bogen er delt i tre dele. Første del beskæftiger sig med Wittgensteins tidlige og sene filosofi. Ikke mindst det »teorifjendtlige« element i *Philosophische Untersuchungen* indtager en central rolle. Anden del koncentrerer sig om kernen i Luthers skriftprincip og *sensus proprius* som al udlægningens iboende fare. Luthers egen skriftudlægning fremstilles ved hjælp af eksemplariske tekster fra forskellige faser i hans produktion: Skriftet mod Latomus, *De servo arbitrio*, skrifter fra nadverstriden og de kristologiske disputationer fra 1539-40. Sidste del sammenfatter og sammenligner resultaterne og til slut forsøger TW at angive konkrete kriterier for skrifttroskab i forbindelse med såvel bibellæsning, skriftudlægning og prædiken. De angivne kriterier er ikke uden adresse til de historisk-kritiske eksegeter, som ifølge TWs opfattelse måtte befinde sig i metodernes vold og neutralitetens illusion.

Nu er det imidlertid TWs opfattelse, at Luther i modsætning til Wittgenstein, der må blive stående ved sprogets grænse, formår at løse dilemmaet. Det skyldes, at han med Kristus som Skriftens midte er i stand til at levere en *indholdsmæssig* bestemmelse af kriterierne for skriftudlægning, der samtidig holder sig inden for de givne grænser. Luthers *sola scriptura* giver kun mening ud fra denne hermeneutiske forudsætning, for heri ligger, at den rette skriftforståelse først sker i det øjeblik, tekstens udlægger selv bliver udlagt af teksten. Den rette skriftforståelse sker kun der, hvor skriften



svarer på noget andet end det, man spørger efter. I disse indholdsmæssige kriterier ligger der både en styrke og en svaghed. Styrken består i den præcise kritik af forestillingen om en forudsætningsløs eksegese. Svagheden består i, at kristologien hos TW truer med at blive reduceret til hermeneutiske bevægelser. Det er således symptomatisk for TWs arbejdsform, at i kapitlet »Christus als Mitte der Schrift« optræder Kristus kun i første afsnit. Resten er en gengivelse af den lutherske retfærdiggørelseslære ud fra lov-evangelium-dialektikken. Da der i TWs bog endvidere ikke optræder en eneste diskussion med eller henvisning til den eksegese, som forfatteren også gerne vil udstikke kriterier for, truer hans forehavende med at nedbryde sig selv. For hvis Luthers skriftprincip og kriterierne for den rette skriftudlægning og afværgelsen af *sensus proprius* kun lader sig gøre i en direkte gentagelse af den lutherske skriftforståelse, som ikke længere er uproblematisk og i hvert fald ikke uden betydelige mellemregninger kan genfindes i de nytestamentlige skrifter, så er Skriften selv udsat for en betragtelig reduktion. Dens eneste funktion er at forlene udsagnene om skriftens indhold med gyldighed ved retorisk at udelukke det selvreferentielle. At dette ikke blot på en mere subtil måde, end TW kan forestille sig, er udtryk for en reformatorisk *sensus proprius* forbliver underbelyst, så længe TW ikke giver bud på, hvordan man forholder sig til nutidige eksegetiske problematiseringer af den lutherske skriftlæsning.

Dette forhindrer dog ikke, at TWs bog indeholder nogle vægtige analyser af bl.a. Luthers metaforbrug. Og så formår TW med sin fremhævelse af faren for *sensus proprius*, til trods for

bogens aporier - eller måske snarere pga. bogens aporier - at efterlade læseren (af enhver tekst) med et uomgængeligt hermeneutisk *memento*.

Bo Kristian Holm

### Albert de Lange

*Die Waldenser.*

Verlag Staatsanzeiger für Baden-Württemberg, Stuttgart 2000. 184 s. Rigt illustreret. DM 29,-

I indledningen udtrykker moderator hos Valdeserne, Gianni Rostan, Rom, ønsket om, at det nye årtusinde må blive bedre end det forgangne. Det kan man ikke fortænke ham i, for valdesernes historie fra 1100-tallet og op til nyere tid er én lang beretning om forfølgelser og lidelser. Bogen er først og fremmest et billedværk, som belyser denne historie, valdesernes forkyndelse, den katolske kirkes reaktion, valdesernes tilslutning til den reformerte kirke i 1500-tallet og den senere udvikling både i forhold til ydre og indre forhold. Fordelt på tre store kapitler oplyses om alt dette, 1177-1532, 1532-1848, 1848-1999. Illustrationsteksterne er grundige og informative, f.eks. belyses valdesernes egenartede styreforhold fint gennem et billede af Valdesersynoden 1998. Man ser ledelseskollektivet (Tavola), synoderummets indretning i »Casa Valdese« i Torre Pellice, moderatorernes og de øvrige deltageres nøjagtige placering (s. 130). I øvrigt belyses historien gennem træsnit, stik fra middelalderen, fotografier af de hemmelige mødesteder og af de nyere kirker, fakultetet i Rom, institutionerne i Sydamerika og meget andet. I et sidste kapitel bliver valdesernes historie i Tyskland gennemgået (1699-1999). Efter at Ludvig d. 14. havde forbudt den reformert konfession i

1680'erne, slog mange af de franske valdesere sig ned i Sydvesttyskland. I de følgende år afhang deres skæbne af de dramatiske politiske begivenheder, som udspillede sig mellem Frankrig og Savoyen. Hessen tilbød dem sikkerhed, hvilket fulgtes op af Württemberg. I begyndelsen af 1800-tallet indlemmedes valdeserne i landskirkerne. I årenes løb gik de fleste tyske valdeserkirker til grunde, men bevaret er den valdesiske leder Henri Arnauds bolig i Schöneberg fra begyndelsen af 1700-tallet. Den er renoveret og er nu sæde for den tyske valdesersammenslutning.

Det er denne tyske valdesersammenslutning, som står bag udgivelsen af dette værk, hvor samtlige tekster er gengivet på tysk, italiensk, fransk og engelsk.

*Martin Schwarz Lausten*

**Mirjam Gelfer-Jørgensen (red.):**

*Dansk jødisk kunst – Jøder i dansk kunst.*

Rhodos, København 1999. Gennemillustreret, 590 s. pris kr. 600.-

Hvad er jødisk kunst? kunstværker lavet af jødiske kvinder og mænd? eller kunstværker, som fremstiller jødiske forhold? eller kunstværker i en bestemt stil, »jødisk stil«? Disse og andre metodiske spørgsmål har været gennemdrøftet, inden man planlagde dette i alle henseender storværk. Man enedes om, at kriterierne for at medtage personer og værker i denne bog var, at der skulle være tale om jødisk kunst skabt i Danmark, kunst skabt af danske af jødisk herkomst, afbildninger af jøder i dansk kunst (s. 462) eller temaer og værker og personer, som har »en funktion« i jødisk liv (s. 17). Dertil kan føjes, at det afvises klart, at der er noget, som hedder »en jødisk stil«, ligesom

det også slås fast, at jødiske kunstneres kunst ikke nødvendigvis er jødisk kunst (s. 460).

Begrebet »jødisk kunst« skifter hele tiden indhold og omfang og hører nøje sammen med den tid og kultur, i hvilken den udformes. Det er derfor en fin idé at indlede med en historisk oversigt om »Jøder i Danmark« ved Bent Blüdnikow. Det er en flot koncentreret gennemgang, rig på detaljer uden at hovedlinierne glemmes. Forf. bevæger sig fra 1600- og 1700-tallet med de generelle antijødiske indstillinger op over emancipationen og assimilationen næsten til nutiden, peger på forskningsopgaver, refererer stort set alt fra afhandlinger, bøger og tidsskrifter. Som en art indledning til hele værket kan man også betragte Mirjam Gelfer-Jørgensens »Religion og billede«, hvor hun tager udgangspunkt i det jødiske billedforbud og viser, at man lige fra 200-tallet har haft jødisk billedkunst, – hvilket hele bogen unægteligt også bevidner.

Bogens hovedtema gennemgås derefter i 13 store kapitler. Først skal nævnes her Jødiske symboler (Mirjam Gelfer-Jørgensen, 57-91), Messiasdrømmen, Dansk kalkmalerier og jødiske tempelminiaturer (Karen Sorgenfrey, 93-109), Jødeafstillinger i dansk middelalderkunst (Ulla Haastrup, 111-168), De danske synagoger (Mirjam Gelfer-Jørgensen, 169-177), Joachim Meyer, 179-223), Jødisk gravmælekunst i Danmark (Mirjam Gelfer-Jørgensen, Karin Kryger, 225-263), Sølv til synagoge og hjem (Mirjam Gelfer-Jørgensen, 323-363), Rabbinerornatet (Hanne Frøsig-Dalgaard, 365-381), Danske Toravimpler (Naomi Feuchtwanger-Sarig, 383-435), Illuminerede hebraiske håndskrifter i Danmark (Ulf Haxen, 437-443), Dansk-jødisk bogmaleri fra det 18. årh. (Iris Fishof, 445-

453), Danske jødiske malere og billedet af danske jøder (Mirjam Gelfer-Jørgensen, 457-469), Teaterjøden (Niels Peder Jørgensen, 471-479), Dansk-jødisk malerkunst (Lise Svanholm, 481-507), Teatermaleren Arnold Wallick (Niels Peder Jørgensen, 509-513), Jødiske kunstmæssener i Danmark (Vibeke Woldbye, 515-543), Jødisk kunst i det 20. årh. (Mirjam Gelfer-Jørgensen, 545-560). Nogle af artiklerne er oversigtsagtige, andre fremlægger nye forskningsresultater, stiller inspirerende spørgsmål til kildematerialet, og alle er fint forsynet med kilde- og litteraturhenvisninger og udstyret med en sand overdådighed af illustrationer i farver af en kvalitet, som næppe kan blive bedre.

I Mirjam Gelfer-Jørgensens artikel om jødiske symboler undersøges bl.a. templets betydning for den kristne ikonografi, og der gøres spændende overvejelser om en mulig inspiration derfra til Vor Frue kirkes tårn (69). Et lignende tema behandles af Karen Sorgenfrey med særligt henblik på kalkmalerier, selvom man undrer sig noget over den positive opfattelse af Victorienernes holdning til jødedom, som postuleres. Også bemærkningen om Anders Sunesøn kunne nok uddybes. Begge temaer er anderledes behandlet ud fra kildematerialet i min »Kirke og synagoge« (1992, 68ff). Vigtig er også Ulla Haastrups artikel, som udgør et pionerarbejde med omtalen af den systematiske gennemgang af de ca. 120 kirkelige udsmykninger med jødiske motiver. Særdeles interessant er ligeledes resultaterne af den nye forskning i de ca. 229 bevarede toravimpler. Den udenlandske forsker Naomi Feuchtwanger-Sarig, som har skrevet Ph.d.-afhandling om emnet, viser, hvor enestående dette danske materiale er. Bogen, som samtidig er udkommet på engelsk, er forsynet med alle nødvendige

registre. Foruden at være et pragtværk i sig selv, kan den forhåbentlig også inspirere til fortsatte studier i de mange emner. Der er grund til at lykønske både udgiver, forfattere og forlag med den.

Martin Schwarz Lausten

### Jan Rohls

*Protestantische Theologie der Neuzeit Bd. I-II.*

Mohr-Siebeck, Tübingen 1997 og 1999, xxiv + 892 s. og 882 s., uindbundet DM 98,- pr. bind.

Et hovedværk om den protestantiske teologis historie efter oplysningstiden kommer ikke uden om at anlægge ledende synspunkter. Karl Barths *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* var som bekendt ledet af tanken om det 18. og 19. århundredes antropocentrisme. Med al respekt for Schleiermacher var det kun inderlighedstænkerne Kierkegaard og Blumhardt'erne samt kristendommens store kritikere Feuerbach og Strauss, der pegede fremad mod nybruddet i det 20. århundrede. Derimod opsøgte Emanuel Hirsch i sin store *Geschichte der neuern evangelischen Theologie I-V* bevidst kontinuiteten mellem samtiden og det 19. århundrede. I begge tilfælde var historieskrivningen et led i en teologisk selvlegitimering.

Af gode grunde følger Münchener-teologen Jan Rohls – sammen med de fleste andre, også nutidens barthianere – Hirsch's understregning af kontinuitet. Man må nemlig skelne mellem den alternativtænkning, som blev iscenesat i de dialektisk-teologiske programmerklæringer, og de bagvedliggende kontinuiteter. I forhold til Hirsch ønsker Rohls imidlertid at udvide perspektivet. Sammenhængen mellem det filosofiske

klima og teologien i Frankrig, England, USA, Holland og Skandinavien skal være integrerede dele af fremstillingen, ikke kun appendikser. Dette er dog kun til dels lykkedes. Det kulturelle nærhedsprincip må siges at være slået stærkt igennem, idet den protestantiske teologis historie fortsat for 80 % vedkommende fremstår som et rent indre tysk anliggende. Kapitlet om teologien fra 1930-1945 hedder betegnende nok »den nationalsocialistiske æra«; følgelig levnes der ikke mange sider til William Temple og den anglikanske teologi (2 sider) eller til Niebuhr-brødrene og den amerikanske teologi (2 sider). En sådan disposition er måske, hvad man kan forvente. Værre er det, at Rohls kun i begrænset omfang gør sig klart, hvor stor en del af det 20. århundredes teologihistorie, der i medspil og modspil er bestemt af udfordringen fra naturalismen og dens opgør med metafysikken. At slutte værket med en henvisning til, at den filosofiske diskussion »på ny vender tilbage til idealismen og transcendentalfilosofien« (II, 858) er at anskue teologihistorien lidt vel meget fra Schellingstrasse (hvor Münchener-fakultetet har adresse).

Alligevel betegner Rohls' arbejde et betydeligt fremskridt i udsyn i forhold til Hirsch. Af en bestemt grund forbliver dennes teologihistorie dog det uomgængelige værk. For uanset hvad man måtte mene om Hirsch's teologi og politiske synspunkter, giver han de behandlede teologer plads til at folde sig ud på deres egne præmisser. Rohls skriver *om* teologihistorien, men *viser* ikke, hvordan de forskellige teologer kommer frem til deres resultater. Parfraserne tager pladsen fra udredninger og citater, hvorved læseren mister færtten af de behandlede forfatterskaber. Derfor kan fremstillingen til tider nærme sig en opregning af »teologiske

opfattelser«, som af samme grund kommer til at fremstå uden en indre problemsammenhæng. Til gengæld er balancesansen intakt, når Rohls afmålt og præcist beskriver forfatterskaberne. Kun et enkelt sted har jeg opdaget en egentlig lapsus, som når Jeffners teologi forstås i forlængelse af Lunderserteologien, og ikke som et brud med den (II, 723).

Disse påpegninger skal ikke skygge for, at det er en præstation af format, som Rohls har fremlagt. I to store bind skabes en teologihistorisk oversigt, som mig bekendt ikke findes andre steder. Stilen er både afvejet og præcis. Det er et værk, som man ofte vender tilbage til og nødtigt vil undvære i reolen.

*Niels Henrik Gregersen*

George Hunsinger

*Disruptive Grace.*

Studies in the Theology of Karl Barth, Eerdmans, Michigan/Cambridge 2000, 375 sider. \$ 29,00 (paperback); \$ 39,00 (hardback).

George Hunsinger, som er leder af Barth-centeret ved Princeton Theological Seminary, har udgivet en bog med nogle af de artikler, som han i perioden 1983-1999 har skrevet om Karl Barths teologi. Bogen er opdelt i tre hoveddele omhandlende politisk teologi, dogmatik og økumenisk teologi. Hver enkelt af disse tre hoveddele består af 5 artikler. Hunsinger når vidt omkring i sin gennemgang af Barth, og man må som altid medgive, at han er en yderst kompetent og indsigtfuld læser af Barth, som i sjældnen grad formår at medinddrage tekstens mange lag og på tilgængelig vis at gøre rede for tekstens kompleksitet. John Webster er endda gået så vidt,

at han på omslaget er citeret for at beskrive Hunsinger som »quite simply, a matchless reader of Karl Barth«.

I del I har Hunsinger bla. en artikel, som omhandler den ikke-voldelige Guds forskellige måder at handle på (»The Politics of the Nonviolent God: Reflections on René Girard and Karl Barth«). Der gives først en kort præsentation af nogle af de grundlæggende social-antropologiske strukturer, som Girard blotlægger i sin fremhævelse af sammenhængen mellem vold og det hellige. Kristendommen fremhæves her som en helt særlig religion, idet den som den eneste kendte religion ikke indeholder denne umiddelbare sammenhæng mellem vold og religion. I kristendommen blotlægges denne sammenhæng i stedet i og med at kristendommen er en religion, som tager offerets frem for magthavernes (den sociale og åndelige elites) parti. Hunsinger er dog ikke villig til at gå hele vejen med Girard, idet han ikke er enig i dennes modstilling af offeret og ikke-vold. Hunsinger hævder i stedet, at det er muligt at fastholde en genuin offertanke, uden at det nødvendigvis skulle medføre en understøttelse af volden. Hunsinger opponerer her imod Girards pointe: at der intet er i bibelen som tyder på, at Jesu død skulle være et offer. I denne kritik støtter han sig til teologer som Thomas F. Torrance, Hans Urs von Balthasar og Karl Barth. Hunsinger påpeger med referencer til disse, at Jesu død - set ud fra Guds perspektiv - er udtryk for en selv-opofrende, selv-hengivende, ikke-voldelig kærlighed. Offertanken er dermed ikke automatisk udtryk for vold, idet offeret her er udtryk for en fravælgelse af voldens mulighed (straffen over de mange). Hunsinger vil dermed tænke den ikke-voldelige Gud ud fra sammenhængen mellem trinitet og inkarnation,

i stedet for en social-antropologisk analyse af forholdet mellem religion og samfund, offer og vold. En af grundene hertil er, at han vil sikre en klassisk »højkristologi«, hvor Jesus er Kristus i betydningen Guds søn sendt som Frelser for og til mennesket. Jesus Kristus er ikke udtryk for en partikulær udfoldelse af det generelle, men det éne menneske, som på én og samme gang var sand Gud og sandt menneske. Denne klassiske kristologiske fundering af teologien går igennem i de fleste af Hunsingers artikler, hvilket kommer særlig tydeligt til udtryk i bogens andel hoveddel.

I del II kommer Hunsingers evne som tekstlæser og kendskab til ikke blot Barth, men også til hele den klassiske teologis tradition bedst til udtryk. Emner som her tages op er kristologi, pneumatologi, skrift-fortolkning (Hermeneutical Realism), samt spørgsmålet om Barth og apokatastasis belyst ud fra en gennemgang af fire modeller for forståelsen af fortabelse og helvedsild. Artiklen om kristologi (»Karl Barth's Christology: Its Basic Chalcedonian Character«) kan læses som en introduktion til Barths kristologi i *Die Kirchliche Dogmatik*, bind IV.

I del III indgår Hunsinger med udgangspunkt i Barths teologi i dialog med lutheranere, evangelikale og katolikker. Kapitlerne forekommer mig her at være noget uensartede. Et kapitel omhandler en gennemgang af nogle af de centrale punkter i Barths teologi, hvori han er stærkt præget af Luthers teologi. Hunsinger anfører her, at han har benyttet sig af to metoder til at udestillere denne sammenhæng nærmere. For det første hævder han, at man kan påvise, at inspirationen kommer fra Luther, hvis der er tale om en teologisk pointe, som ikke kan siges at have no-

gen egentlig ækvivalent forud for Luther. For det andet kan en sådan påvirkning hævdes at have fundet sted, hvis Barth har fulgt Luthers position i et spørgsmål, hvor det har været nødvendigt at foretage et valg mellem Luther og Calvin. Af punkter i Barths teologi, hvor han står i særlig gæld til Luther, nævner Hunsinger: kristocentrisme, korsteologi, Guds Ord, en eskatologisk udlægning af *simul iustus et peccator* samt et opgør imod enhver form for soteriologisk gradualisme. Hunsinger vil med denne artikel fremhæve, at det ofte accentuerede skel mellem Luther og Barth er for unuanceret. En anden artikel omhandler en diskussion af forholdet mellem Barth og George Lindbecks forståelse af sandhed som selv-involverende, en tredje omhandler spørgsmålet om hvad de evangelikale og de post-liberale kan lære af hinanden personificeret i de to amerikanske teologer Carl Henry og Hans Frei. Endelig indeholder den sidste del en artikel vedrørende forholdet mellem Barth og Harnack; et kapitel hvis primære berettigelse må formodes at bestå i, at alle de tre hoveddele dermed kom til at indeholde 5 artikler.

Efter endt læsning af bogen, må jeg dog give udtryk for et vist forbehold overfor Hunsingers *brug* af Barth. Hunsingers forsøg på at relatere Barths teologi til samtidige sociale og politiske problemstillinger bærer præg af, at han er ude i et apologetisk ærinde, hvilket ses særligt tydeligt i bogens første del. En apologetik, som ikke blot omhandler en stædig vilje til at ville rehabilitere Karl Barth (hvilket bla. kommer til udtryk i et fromt ønske om, at Hunsinger med sine læsninger af Barth vil kunne medvirke til, at kritikken imod Barth ik-

ke længere kan rette sig imod en stereotyp udlægning af Barth), men en apologetik, som også søger at fremstille traditionen som den eneste plausible vej for såvel kirken som teologien. Hunsinger går således ikke af vejen for i større eller mindre grad at fraskrive sine teologiske modstandere deres kristne tro. Således lyder det i indledningen om Gordan Kaufman (hvis nuværende synspunkter Hunsinger finder endnu mere oprørende, end da han skrev sin artikel i 1987): »Gordan Kaufman has continued to drift ever further from the Christian Faith«. Så det er et åbent spørgsmål om Hunsingers plæderen for en »generous orthodoxy« (en terminologi, som jeg har lånt fra Katherine Sonderegger) virkelig er så »generous«, som den selv antager at være. Hvad angår spørgsmål som social retfærdighed, pacifisme, afstandtagen til retfærdig-krig teorier etc., finder jeg ikke, at Barths teologi giver plads til helt så skråsikre udlægninger af hvad der rigtigt og forkert, af hvad der måtte være et decideret bekendelsesspørgsmål eller ej, som Hunsinger giver udtryk for. At ville gøre spørgsmålet om USA's brug af a-våben til et kirkeligt bekendelsesspørgsmål ud fra henvisninger til Barmen erklæringen, finder jeg i bedste fald misvisende og naivt. Hunsinger skelner her ikke tilstrækkeligt mellem kirkens rolle i et demokrati og kirkens rolle under et totalitært system (hvilket han da også delvist indrømmer i forordet, uden at det dog har givet ham nogen anledning til at ændre ved sit synspunkt).

*Hans Vium Mikkelsen*

**Stanley Rudman**

*Concepts of Person and Christian Ethics.*

(New Studies in Christian Ethics 11),  
Cambridge: Cambridge University  
Press 1999, xii + 409 s., £ 50,-(ind-  
bundet)

De seneste årtier er person-begrebet atter kommet til at stå i centrum, ikke mindst i den offentlige debat om bioetik og ret. Har for eksempel det ufødte barn ret til den beskyttelse, som ligger i personbegrebet, og hvad er forholdet mellem menneskerettigheder og en kulturs ret til selvbestemmelse? Uanset hvor grænserne sættes, så indeholder selve betegnelsen »person« en blanding af deskriptive og moralske elementer. Person-begrebet er altid indføj-  
jet i et moralsk univers.

Når personbegrebet samtidig er så omdebatteret, som tilfældet er, så er det i følge Rudman, fordi alle er enige om, at det er en rigtig god ting at være en person. Også dyr skal behandles som personer, hævder dyre-etikere, også fællesskaber skal tilskrives værdighed på linje med personer, hævder kommunitarister.

Rudman giver en fortrinlig oversigt over diskussionen og viser i Del I, hvordan person-begrebet er et socialt konstrukt, der i de sidste århundreder har gjort stærk karriere. I følge socialantropologen Mauss skal rødderne til vore dages personbegreb findes i kristne bevægelser som Brødremenigheden, metodister og puritanere, hvorefter persontanken blev sat på begreb af Kant og Fichte. Det kritiske spørgsmål er så, om ikke person-begrebet hermed blev forvekslet med subjektivitet. Et første skridt ud over individualismen finder Rudman i Bubers jeg-du filosofi og i Mouniers personalisme. Her

fremsættes et dialogisk personbegreb, der hævder, at person bliver man ved at tage del i samtalens fællesskab. »I become a person and remain one only as an interlocutor«, som Charles Taylor siger i dag. I forlængelse heraf rejses spørgsmålet, om en person skal defineres ud fra den enkeltes rationelle evner (hvorved handicappede og senile falder uden for fællesskabet), eller om personlighed er noget, vi bliver tilskrevet ved at indgå i menneskelige fællesskaber. En person er i så fald én, som udgår fra et personfællesskab og selv indgår i et sådant personfællesskab, uanset evner.

I forlængelse af Behabib argumenterer Rudman for sådan en social »re-situering« af selvet. Et selv er man, fordi man spiller en rolle og selv bliver tilspillet en rolle. Her kan personbegrebets før-moderne rødder i rollespillet vise fremad. En *persona* er således teatermasken, hvorigennem lyden kommer (per-sonare).

I Del II går Rudman tilbage i historien og diskuterer kristendommens bidrag til personbegrebet. Imod en tidligere konsensus (i hvert fald blandt teologer) gør Rudman opmærksom på, at personbegrebet *ikke* er eksklusivt kristent. Bl.a. under henvisning til Troels Engberg-Petersens arbejder understreges stoicismens betydelige bidrag til personbegrebet, både hvad angår menneskets delagtighed i den fælles rationalitet og hvad angår dets uforvekslelige individualitet (fx Cicero). Teologiens bidrag ligger i kristologiens fastholdelse i Jesu personlighed som en selvidentitet gennem et temporalt forløb, som kan *genfortælles*. Et andet bidrag ligger i treenighedsteologiens understregning af, at personer defineres gennem deres *relationalitet*: Faderen er fader i forhold til Sønnen etc. Hermed har kristendom-

men sat en personalitetens ontologi i verden, som fortsat præger den etiske debat - sammen med den stoiske tanke om person som et unikt rationelt væsen.

*Niels Henrik Gregersen*

**Hans S. Reinders:**

*The Future of the Disabled in Liberal Society. An Ethical Analysis.*

University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2000. xii + 280 s. Pris: \$ 35.00 (hardcover), \$ 17.00 (paperback).

Et af de vigtigste praktiske udslag af vor voksende genetiske viden er institutionaliseringen af tilbud om fosterdiagnostik med efterfølgende mulighed for selektiv abort i de tilfælde, hvor der konstateres en uhelbredelig genetisk sygdom. Den for nyligt afsluttede kortlægning af det humane genom vil uden tvivl forøge fosterdiagnostikkens rækkevidde og udvide dens brug. Denne udvikling fremkalder mange etiske spørgsmål. Ét af dem knytter sig til frygten for, at den med tiden vil fremme en negativ vurdering af det at være handicappet, som vil føre til en diskriminering af de handicappede i samfundet. Hvis denne frygt er berettiget, melder spørgsmålet sig, hvad vi kan gøre for at imødegå en sådan diskriminering.

Det er med udgangspunkt i dette spørgsmål, at Hans S. Reinders har skrevet en bog om de psykisk handicappedes fremtid i det liberale samfund. Reinders er professor i etik ved Det Teologiske Fakultet ved Vrije Universiteit i Amsterdam. I denne bog argumenterer han dog ikke teologisk men filosofisk. Som det fremgår af titlen betragter han sit emne i et sam-

fundsmæssigt perspektiv. Ved »det liberale samfund« tænker han på de vestlige samfund, der er indrettede på grundlag af liberale ideer som frihed, lighed og mennesket som person. Det er nu bogens centrale tese, at man ud fra disse ideer hverken effektivt kan imødegå en fremtidig diskriminering af psykisk handicappede eller begrunde en omsorg for dem. Det skyldes dels at betoningen af den enkeltes frihed ikke tillader substantielle begrænsninger i anvendelsen af fosterdiagnostik, dels at liberale teorier som Engelhardts og Rawls' ikke betragter psykisk handicappede som moralske personer i fuld forstand. For begrundelsen af respekt og omsorg for psykisk handicappede er vi derfor henviste til »the moral resources« (p. 121), der gør sig gældende hos dem, der tager sig af de handicappede i omsorgen som en praksis (som det hedder med et macintyresk greb).

I en dansk kontekst er det interessant at opdage, at Løgstrups etik spiller en væsentlig rolle i Reinders forsøg på at afdække disse »moralske ressourcer«. Reinders knytter til ved Løgstrups tanke om den etiske fordring, der er indeholdt i menneskenes grundlæggende interdependens, samt ved tanken om livet som en gave som begrundelse for og motivering af overtagelsen af ansvaret for den anden. Han konkluderer: »The reason for maintaining social responsibility for mentally disabled persons is grounded in an understanding of ourselves as relational selves who receive our lives and its potentialities from one another's hands« (p. 154). Her er det forøvrigt værd at bide mærke i, at Løgstrups *skabelsesfilosofiske* konception af livet som en gave i Reinders' regi forvandles til ideen om, hvad vi modtager fra vore *medmennesker* i



vor afhængighed af dem. Bogen slutter med en redegørelse for, at det at være forældre til et psykisk handicappet barn ikke nødvendigvis er en lidelsesvej, men gennem en proces af accept og forvandling kan føre til et meningsfyldt liv.

Reinders har skrevet en inspirerende bog om et vigtigt emne: forholdet til vore psykisk handicappede medmennesker. Hans argumentation, at man ikke kan retfærdiggøre omsorgen for disse mennesker ved hjælp af den liberale tænknings grundideer, forekommer mig overbevisende. Spørgsmålet er dog, hvor vidt man skal bebrejde den liberale tænkning dette. Den har jo først og fremmest, og i hvert fald hos den senere Rawls, karakter af en *politisk* filosofi, der beskæftiger sig med samfundets grundstruktur uden at gøre

krav på at kunne løse alle etiske problemer. Desuden understøtter den parlamentariske demokrati, som kan fremme virkeliggørelse af etiske ideer (f.eks. om omsorg for fysisk handicappede) gennem love og institutioner. Derfor må man spørge, om liberal tænkning og substantiel etik ikke snarere skal betragtes som komplementære end som modsætninger, som Reinders synes at gøre. At bogen giver anledning til sådanne spørgsmål, understreger imidlertid blot dens inspirerende karakter. Den er hermed anbefalet.

*Kees van Kooten Niekerk*