

dansk teologisk tidsskrift

3
10

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

Eudaimonisme og anti-eudaimonisme

KENNETH BERG

Ironi, humor og opgøret med Hegel
i *Efterskriften*

MADS GRAM HENRIKSEN

En introduktion til Sergei Bulgakovs
teologi

KRISTIAN MEJRUP

Brevard S. Childs: Kanon, metode og
teologi

FREDERIK POULSEN

Anmeldelser: Bibelen, Spinoza, enevælden,
Thomas Mann og Hal Koch

NYE BØGER



»Fint at få gengudgivet Lisbeth K. Müllers og Mogens Müllers bog om Bibelens historie i en tid, hvor fundamentalismen synes at vinde frem«

Birgitte Stoklund Larsen, Kristeligt Dagblad

»Et uomgængeligt standardværk om Bibelen ... Fremragende bog om Bibelen som historisk dokument«

Jørgen Bartholdy, DanskBiblioteksCenter

LISBET KJÆR MÜLLER
OG MOGENS MÜLLER:
EN BOG OM BIBELEN
DEN HISTORISKE BIBEL – BIBELENS HISTORIE

492 SIDER – KR. **379,-**



En kort, men dog bred og dyb, introduktion til verdens største religion.

I udlandet skrev skrev pressen bl.a.: »Denne bog er den perfekte intellektuelle introduktion til kristendom ... et fantastisk destillat af kristendommens historie, teologi og kultur.«

Linda Woodhead er professor på Lancaster University og adjungeret professor på Aarhus Universitet.

LINDA WOODHEAD:
KRISTENDOM – KORT OG GODT
128 SIDER – KR. **189,-**

Læs mere på nettet: www.anis.dk

Forlaget
ANIS

Hos boghandleren eller www.anis.dk

Eudaimonisme og anti-eudaimonisme

Grundrids af striden om den rene kærlighed (1693-1699)

Ph.d. Kenneth Berg

Abstract: The quality of disinterestedness is generally thought to be the defining feature of the moral act. As a result, much of modern moral thinking promotes some idea of self-sacrifice. It is the contention of the present article that this tendency is unfortunate. At the same time, it suggests that the opposite view – namely that human beings are by nature ineradicably selfish – is equally problematic. The article traces the origins of these two positions to the quarrel over pure love at the end of the 17th century and discusses the views of its two main protagonists, François Fénelon and Jacques-Bénigne Bossuet. In the final third, the article turns to the 20th century, particularly to German philosopher Robert Spaemann. It thereby includes a suggestion of how the modern paradigm of disinterestedness may be dissolved through a phenomenological analysis of love.

Key words: Disinterestedness – self-sacrifice – psychological egoism – the history of moral thinking – 17th-century theology.

Artikels omdrejningspunkt er den teologiske strid om den rene kærlighed (*la querelle du pur amour*), “måske den sidste store teologiske debat i kristendommens historie”.¹ Dens ærinde er at give et bidrag til den nutidige diskussion om den *interesseløse handling* eller den rene gave. De følgende sider hviler mere præcist på den opfattelse, at moderne moral-tænkning på en uheldig måde oscillerer mellem to lige uholdbare positioner: på den ene side hævdelser af menneskets naturnødvendige selvished, på den anden side fejringen af den fuld-stændige interesseløshed som menneskets højeste potentialitet.² Det er artiklens hensigt at pege på, hvordan de to modstridende synspunkter tydeligt tog form i løbet af den nævnte strid. Det vil ske først igennem en analyse af begrebet om den rene kærlighed (1. hovedafsnit), dernæst igennem en betragtning af de involverede teologers for-

1. Jacques Le Brun, *Le Pur Amour de Platon à Lacan* (Paris: Seuil 2002), 9. Alle oversættelser er mine egne.
2. Se henvisningerne n. 39.

valtning af den forudgående tradition (2. hovedafsnit). Endelig vil artiklen indeholde en diskussion af det forsøg på en overskridelse af den nævnte modsætning, som findes hos den tyske filosof og Fénelon-kender Robert Spaemann (3. hovedafsnit).

Den rene kærlighed

Den kirkehistoriske baggrund for striden om den rene kærlighed er processen imod den spanske kleriker Miguel de Molinos.³ Hans fordømmelse i Rom i 1687 satte dagsordenen for den kirkelige debat indtil århundredets afslutning. Stemningen var således til et opgør med den mystiske strømning i teologien, da François Fénelon (1651-1715) i 1688 første gang mødte Jeanne Guyon (1648-1717). Han var præst og doktor i teologi, fra 1695 ærkebiskop af Cambrai, hun var en åndelig vakt enke, der allerede havde siddet indespærret for de synspunkter, hun udbredte. I forbindelse med striden om den rene kærlighed skulle hun igen blive arresteret og sidde fanget i en anelig årrække, bl.a. i Bastillen. Trods sin kontroversielle person gjorde Jeanne et stærkt indtryk på sit nye bekendtskab og fik ham ikke mindst overbevist om den resurse, der lå hos de moderne kristne mystikere.⁴ Hendes indflydelse ved kredse omkring hoffet (hvor Fénelon indtog posten som huslærer for kronprinsens søn) tiltrak sig dog med tiden en uheldig grad af opmærksomhed. Striden om den rene kærlighed tog dermed sin begyndelse som Fénelons teologisk artikulerede forsvar for sin veninde, i første omgang i forbindelse med en række teologiske samtaler (*les conférences d'Issy*), siden gennem en lang serie af skrifter og åbne breve som svar på hans kritikere.⁵

3. En god gennemgang af hele affæren fra Molinos til Fénelon kan findes i Le Brun, "Quiétisme", *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, bd. 12, 2. del, 2755-2842 og i Jean-Robert Armogathe, *Le quiétisme* (Paris: P.U.F 1973).
4. Når jeg hentyder til den kristne mystik, antager jeg ikke noget om en særegen mystisk erfaringsverden, men alene om eksistensen af en bestemt tematik, der kredser om menneskets tab af sig selv. Se Mino Bergamo, *La science des saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France* (Grenoble: Jérôme Millon 1992), 15-19. Jf. også Michel de Certeau, "'Mystique' au XVII^e siècle. Le problème du langage 'mystique'", *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Du Moyen Âge au siècle des Lumières*, Théologie 57 (Paris: Aubier 1964).
5. Jeg henviser i det følgende til François de Salignac de la Mothe-Fénelon, *Œuvres complètes précédées de son histoire littéraire par M. Gosselin*, 10 bd. (Geneva: Slatkine Reprints 1971 [Paris 1851-1852]; herefter OF) og *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, udg. Le Brun, 2 bd. (Paris: Gallimard 1983-1997; herefter EP). Hvor en tekst ikke findes i EP, henviser jeg til OF. Som en god introduktion til Fénelon kan nævnes Henri Gouhier, *Fénelon philosophe* (Paris: Vrin 1977).

En række kristne mystikere, både de rhinlandske og de spanske, spiller en betydelig rolle i det system, som Fénelon udviklede. Det er bl.a. vigtigt at være opmærksom på, hvordan den kristne mystik hos Fénelon kan betragtes som et svar på et moralsk og religiøst ubehag, der er kendetegnende for perioden som sådan. Nogle af tidens mest populære forfattere – ud over François de La Rochefoucauld f.eks. Blaise Pascal og Pierre Nicole – havde således opdyrket en særlig interesse i menneskets motiver. Resultatet havde været en form for moralsk skepsis. Den gængse tese mod århundredets slutning var simpelthen, at mennesket *ante gratiam* ikke handler, uden at det er til egen fordel, selv ikke når det virker til at være styret af de ædleste motiver. Egenkærligheden (*amour-propre*) havde således sin egen vilje og sine egne motiver, der var skjult for den handlende selv, men som altid udgjorde den egentlige bevæggrund for hans handlinger.⁶ Begrebet egeninteresse (*intérêt*) præciserede i øvrigt egenkærlighedens natur ved at gøre det klart, at den rakte ud over den traditionelle beskrivelse af menneskeligt hovmod eller selvovervurdering: Fordømmelsen af det egenkærlige menneske lå simpelthen i, at det var “interesseret” (*intéressé*) i sin egen fordel. “Interesseløshed” (*désintéressement*) indebar modsat, at man ikke så på, hvad der tjente en selv (til gengæld var det endnu ikke sagt, at moralsk godhed kun kan bestå i en nøgtern respekt for moralloven – og dermed heller ikke i at stile efter, hvad der tjener *andre* bedst).

En lignende analyse af menneskets moralske vilkår passede godt med en teologi, der lagde vægten på introspektion og syndsbevidsthed – altså en teologi, hvor den moralske anstrengelse var i centrum. I den situation havde Jeanne Guyons mystisk inspirerede spiritualitet effekt af terapi på hendes prominente ven. Den uendelige tematisering af egen syndighed kunne fra det synspunkt, hun repræsenterede, selv opfattes som en del af den synd, der skulle bekæmpes: Den troende måtte først og fremmest lære at give slip på sig selv, inklusive et håbløst moralsk projekt, der i sidste ende var motiveret af begæret efter personlig fuldkommenhed og frygten for fortabelse. Det er dén overbevisning, der ligger bag Fénelons opfattelse af, at mennesket under det herskende vilkår skulle holde op med at søge en vished om sin egen moralske bonitet, og at freden tværtimod lå i uvisheden. Mennesket skulle overgive sig helt til Gud, ikke bare i tro på hans barmhjertighed, men i opgivelse af alle personlige ønsker og begær. Med en central formulering fra hans forsvarsskrift *Explication des Maximes*

6. Jf. epigrafen til La Rochefoucaulds *Maximes*: “Nos vertus ne sont, le plus souvent, que des vices déguisés.” *Maximes et Réflexions diverses* (Paris: Gallimard 1976 [2006]), 43.

des saints skulle den kristne stræbe efter en kærlighed, som hverken “frygten for straf eller begæret efter belønning” har nogen del i. Det vil sige en kærlighed, med hvilken Gud elskes for sin egen skyld, og “hverken for den fortjeneste eller for den fuldkommenhed eller for den lykke, som man bør finde i at elske ham”.⁷

Fra den betragtning var der ikke langt til den tanke, at følelsen af gudsforladthed og uvished ikke bare *ikke* var en hindring for gudskærligheden, men at den ligefrem var kærlighedens betingelse. Så længe mennesket stadig nærrede tillid til sin egen moralske habitus, så længe der stadig var trøst at hente i bønnens sødme, så længe man stadig havde en eller anden forventning om den evige frelse – så længe var det for Fénelon at se umuligt at elske Gud helt som man burde, dvs. alene for det, Gud er i sig selv, og ikke pga. alle de ting, som kærligheden kaster af sig: fuldkommenhed, nydelse, salighed. Forestillingen om en kærlighed til Gud under den reelt umulige, men dog logisk mulige antagelse, at han vil fordømme sine troende, blev dermed det stærkeste symbol på den ønskede renhed i kærligheden. Den kærlighed, som Fénelon talte om, ville være lige så stor, selv om Gud “skulle være uvidende om, at man elsker ham, eller havde i sinde at kaste dem, der har elsket ham, ned i evig ulykke”.⁸ Ræsonnementet er et insisterende forsøg på at afgrænse et motiv, der ikke på nogen måde viser tilbage til den elskende selv. Med afsløringen af den egenkærlighed, der ligger i enhver konventionel fromhed, oversteg tanken om den rene kærlighed samtidig den moralske skepsis, som var accepteret af næsten alle i perioden.

En sådan hyldelse til selvofferet gav sig ikke blot til kende i beundring for skikkelser som François de Sales og Broder Laurent, der i hengivelse til Gud betinget havde givet afkald på deres egen frelse. Den viste sig også i en dyb respekt for de gamle grækere og romere, der ikke havde kendt til noget egentligt liv efter døden, men alligevel havde lovpriist det at ofre sig for et højere gode.⁹ Af samme grund er

7. Fénelon, *Explication des Maximes des saints*, Exposition (EP, bd. 1, 1011).
8. Ibid. Jf. den tolvte sætning tilskrevet Molinos og fordømt i bullen *Coelestis Pastor* (DH 2212).
9. Blandt sine helte talte Fénelon bl.a. Sokrates og Alkestis, men også epikuræerne, hvis fromhed havde været så meget desto renere, som de ikke havde ment, at guderne på nogen måde lægger mærke til deres menneskelige tilbedere; se *Lettres et opuscles spirituels* XXIII (EP, bd. 1, 664-71) og *Lettre sur la charité* (OF, bd. 3, 356). Den rene kærligheds tilhængere blev tilsvarende beskyldt for at ville elske Gud “tanquam in pura natura constituti; imo vero infra naturam puram [...], veluti nobis nullum evangelium, Christus nullus esset: instar cuiusdam Socratis [etc.]”; Jacques-Bénigne Bossuet, *Schola in tuto*, quaest. XII, art. XIV (*Œuvres complètes*, udg. F. Lachat, 31 bd. (Paris: L. Vivès 1862-1875; herefter LT), bd. 19, 739; samtlige bind findes online på <http://gallica.bnf.fr>).

den rene kærlighed blevet kritiseret for at dyrke det heroiske selvoffer. At subjektet manifesterer sin suverænitet netop ved sit frie offer af sig selv, er da også et problem, der virker til nødvendigvis at hænge ved idealet om interesseløshed. Selvofferet kan ligefrem give sig til kende som den stærkeste form for selvhævdelse, en "styrkelse af selvets citadel" i stedet for dets ødelæggelse.¹⁰ Som allerede antydet var Fénelons tilgang til problemstillingen imidlertid bestemt netop af et ønske om at *overvinde* denne apori. Den idolisering af det moralske subjekt, som ellers truer det moralske projekt, forsøgte han at undgå med sin fremhævnin g af, at man ikke kan elske Gud med en ren kærlighed, hvis man samtidig bevidstgør sig sin kærlighed. En tydelig forestilling om sit eget offer modsiger simpelthen offeret som et offer.¹¹ Fénelons dyrkelse af interesseløshedens helte i fortid og sam tid står dermed i kontrast til hans fremhævnin g af en hengivelse, der ikke er i stand til at tematisere sig selv. Mere overordnet kan man pege på, at det moralske ideal om interesseløshed hos Fénelon fandt sin forløsning i en religiøs selvhengivelse af mystisk snarere end heroisk karakter.

Dermed er der imidlertid anslået et andet problem for begrebet om den rene kærlighed, sådan som det er formuleret hos Fénelon. Den beskrevne selvhengivelse tilsagde ganske vist ikke uden videre, at den troende skulle forvandle sig til en zombi, der handler uden at være bevidst om sine egne handlinger. Men Fénelon lagde vægt på, at den fuldkomne kun var i besiddelse af en helt igennem umiddelbar bevidsthed om sit offer, en rent momentan erkendelse af dets gudvelbehagelighed. Ethvert mærke af den gode handling i bevidstheden – alle "tydelige aftryk i hjernen" – ville nemlig være ensbetydende med den tematisering af egen godhed, som for Fénelon altid var identisk med en *tilegnelse* af Guds nåde.¹² En sådan tilegnelse kunne bestå i meget lidt og faldt nærmest sammen med et menneskes bevidsthed om sin egen status. Således havde de faldne engles eneste synd været at "betragte deres egen tilstand og finde behag i den".¹³ Selv om Fénelon i den forbindelse måske ikke var helt lige så yderligtgående som

10. Michel Terestchenko, "Comme un globe sur un plan... 'ou la volonté déracinée dans la doctrine du pur amour de Fénelon", *Les études philosophiques*, april-juni 1992, 153-177 (154).

11. Fénelon, *Lettres et opuscules* XI (EP, bd. 1, 605): "Pour consommer le sacrifice de purification en nous des dons de Dieu, il faut donc achever de détruire l'holocauste, il faut tout perdre, même l'abandon aperçu par lequel on se voyait livré à sa perte."

12. Fénelon, *Maximes des saints*, art. XXI (EP, bd. 1, 1059) ("des traces distinctes dans le cerveau"); se også art. XIII (1044).

13. Fénelon, *Lettres et opuscules* XI (EP, bd. 1, 604): "Ils ne firent que regarder leur état et s'y complaire; les voilà dans l'instant même précipités du Ciel et éternels ennemis de Dieu."

Jeanne Guyon – der skrev, at “det eneste, som er rent, er det, som Gud skjuler for vores blik”¹⁴ – var han ikke langt fra at bekræfte den samme opfattelse: Menneskets synd består i selve dets tilbøjelighed til at reflektere over sit eget liv – og til dermed ikke at betragte sine egne tildragelser med samme nøgternhed, som det iagttager andres.

Indfrielsen af kravet om interesseløshed forblev altså afgørende for Fénelons tænkning: Han kritiserede ikke idealet, men ønskede tværtimod at redde det fra dets egen selvmodsigelse. Af samme grund skal det heller ikke overses, at Fénelons kærlighedsteologi for sin egen del kom tæt på noget, man kunne kalde en form for moralistisk nihilisme, dvs. undertrykkelsen af alle andre værdier end den handlendes interesseløshed (hvormed slægtskabet med kantiansk etik er ubestrideligt).¹⁵ Det samme gælder, også selv om det i artiklens tredje afsnit vil blive antydet, at den rene kærlighed i nogle af sine centrale formuleringer faktisk forblev et ideal om netop *kærlighed* (i hvilken den egentlige værdi ikke er en handlingsregel, men det gode og det skønne). Tilsvarende kom mystikken hos Fénelon paradoksalt nok til at udgøre et stærkt sekulariseringselement i teologien: Med sin henvisning til en tilstand, hvor den troende *ex hypothesi* befinder sig i en verden uden løfte om evig salighed, havde han så at sige foregrebet en tid, hvor kristendommens metafysiske overbygning (bl.a. troen på det hinsides) er blevet svært reduceret – og hvor teologien så meget desto lettere er blevet reduceret til morallære.¹⁶ I det lys er det ikke så underligt, at Fénelons modstandere forstod deres opgør med den rene kærlighed som en hævvelse af den forudgående teologiske tradition.

Hengivelse og begær

Fénelons hovedmodstander i fejden om den rene kærlighed var Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), fra 1681 biskop af Meaux uden for Paris.¹⁷ Som huslærer for kronprinsen havde han indtaget

14. Citeret efter Marcel Raymond, *Fénelon, Les écrivains devant Dieu* (Paris: Desclée de Brouwer 1967), 71f.

15. En sammenligning mellem Kant og Fénelon kan findes i Le Brun (2002), 213-233; se specielt den afsluttende kommentar s. 233.

16. Denne proces er velbeskrevet i Michel de Certeau, “La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII^e-XVIII^e)”, *L'écriture de l'histoire* (Paris: Gallimard 1975), 178-241. Se i øvrigt Fr. Nietzsches bemærkning i *Morgenröthe*, II, 132 om afløsningen i kristendommen af “das ‘Eins ist noth’” med “‘Nächstenliebe’”; *Kritische Studienausgabe*, udg. G. Colli og M. Montinari, 15 bd. (München/Berlin/New York: DTV/de Gruyter 1988), bd. 3, 123.

17. Den vigtigste monografi om Bossuet er Le Brun, *La spiritualité de Bossuet* (Paris: Klincksieck 1972).

en lignende rolle ved hoffet som den, Fénelon spillede ved stridens begyndelse. Hans vægt i det kirkelige og politiske liv var i 1690erne stadig betydelig. Han var således del af den gruppe på tre, som mellem juli 1694 og marts 1695 nærstuderede Fénelons synspunkter. Fra udgivelsen af *Explication des Maximes des saints* i januar 1697 var han hovedkraften bag forsøget på at få bogen fordømt i Rom og forfatteren diskrediteret i den franske offentlighed. Det første lykkedes med den pavelige skrivelse *Cum alias* fra marts 1699. Alligevel har bedømmelsen af Bossuets rolle i opgøret ikke altid været nådig. Han er blevet beskyldt for at have været både enøjet og nedrig, man har kritiseret hans manglende fornemmelse for den mystiske tradition, og man har påpeget den manglende begrebsmæssige stringens i hans argumenter: Han var – til forskel fra Fénelon – et udpræget *lyrisk* temperament.¹⁸ Fra vores betragtning er det dog væsentligt, at Bossuets “pedantiske genoptagelse af Augustins etiske eudaimonisme”¹⁹ spejler den ensidighed, man kan sige også præger Fénelons system. Dermed kommer hans tænkning til mere end blot at frembyde en kritik af den rene kærlighed som system: Den illustrerer for sin egen del – blot under modsat fortegn – den bevægelse hen imod et moderne moralfilosofisk paradigme, som er denne artikels emne.

Især ét aspekt af striden mellem Fénelon og Bossuet skal optage os her: forholdet mellem diskussionen om den rene kærlighed og den middelalderlige debat om kærlighedens natur. Den klassiske fremstilling af problemstillingen i middelalderen – Pierre Rousselots afhandling fra 1908 – peger på Thomas Aquinas’ tænkning som en løsning på kærlighedens dilemma mellem egoistisk begær og selvudslettende hengivelse.²⁰ Også selv om Rousselots bog måske mere skal ses som et systematisk end et historisk værk,²¹ gælder det, at middelalderteologien i høj grad stræbte efter en syntese. Skolastikken er således karakteriseret af sit forsøg på at forene kravet om at elske Gud mere end sig selv med “et etisk standpunkt, som i det mindste i bred forstand var eudaimonistisk”.²² Det vil sige, at mennesket rent faktisk (ifølge bl.a. Aquinas) kunne elske Gud med en kærlighed, der var større end dets kærlighed til sig selv. Men netop en sådan kærlighed gav kun mening inden for en ramme, hvor mennesket ved at elske

18. Se f.eks. Henri Bremond, *Apologie pour Fénelon* (Paris: Perrin et Cie 1910), 40.

19. John Burnaby, *Amor Dei. A Study of the Religion of St. Augustine (The Hulsean lectures for 1938)* (London: Hodder & Stoughton 1960), 290.

20. Pierre Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge* (Paris: Vrin 1981).

21. Le Brun (2002), 410, n. 52 (“plus un plaidoyer qu’un œuvre historique”).

22. Thomas M. Osborne, *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 2005), 1.

Gud på den måde, samtidig elskede sig selv som del af en større sammenhæng. Når det var muligt at elske Gud så højt, var det – som det udtrykkes i en 1600-talskommentar til Aquinas – fordi “Gud er et større gode for mig, end jeg er for mig selv.”²³ Den thomistiske anskuelse af kærligheden formåede dermed at forene den interesseløse kærlighed med en afvisning af den “ekstatiske” kærlighed, der indebærer en ophøjelse af selvofferet: Den troende elsker i Gud en virkelighed, der på én gang overskrider og definerer, hvem han selv er (Rousset 1981, 14).

Det er samtidig klart, at en lignende løsning ikke længere virkede tilstrækkelig i 1600-tallet. Der var sket en vigtig forskydning i tematikken, som gjorde, at begge parter i striden om den rene kærlighed med nogen ret kunne gribe tilbage til den middelalderlige tradition i almindelighed og til Aquinas i særdeleshed. For Fénelons vedkommende lå det væsentlige i de distinktioner, som skolastikerne havde formuleret mellem forskellige motiver for kærligheden.²⁴ I forreste række stod begrebet om en venskabskærlighed (*amor amicitiae*), der til forskel fra begærskærligheden (*amor concupiscentiae*) ikke søger den elskendes, men den elskedes fordel. Det var ikke svært for Fénelon at vise, at begærskærligheden hos Thomas var underordnet venskabskærligheden, ligesom hensynet til den elskende selv var underordnet hensynet til Guds ære, og ligesom den salige besiddelse af Gud (*beatitudo formalis*) var underordnet Gud selv som salighedens indhold (*beatitudo obiectiva*). Ifølge Fénelon var der dermed rigeligt belæg for den rene kærlighed i den skolastiske teologi. Højest kan man måske sige, at mystikernes umulige antagelse fra hans synsvinkel tjente til at operationalisere en distinktion mellem egeninteresse og interesseløshed, som allerede fandtes i skolastikken.

Bossuet angreb for sin del enhver anvendelse af de skolastiske distinktioner på den troendes indre liv. Han medgav ganske vist, at teologer siden Anselm havde skelnet mellem på den ene side menneskets salighed som et egennyttigt motiv og på den anden side det, som er tilbørligt og retfærdigt i sig selv.²⁵ Han hævdede endda, at det ikke var svært at finde eksempler på den umulige antagelse hos skolastikerne, specielt Johannes Duns Scotus.²⁶ Men i ingen af tilfældene, hvor middelalderteologerne havde lagt vægt på at *skelne*, havde de også ønsket i praksis at *adskille* de forskellige motiver.²⁷ Tværtimod

23. Louis Bail, *La théologie affective ou saint Thomas en méditation* (Paris 1659), 512.

24. Fénelon, *Dissertatio de amore puro* (OF, bd. 3, 420-571, især 420-454).

25. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, traité I, livre X, n. XXIX (LT, bd. 18, 647).

26. *Ibid.*, traité I, livre IX, n. III (581).

27. *Idem*, *Réponse à quatre lettres*, n. XV (LT, bd. 19, 559).

hørte de to aspekter sammen. For Bossuet betød det, at det var på grænsen til det meningsløse at sige, at man elskede Gud uden at begære ham. Ud over traditionsargumentet henviste han til det forhold, at ingen relation mellem mennesker ville kunne bære en kærlighed, der var helt og aldeles interesseløs. Det ville fra hans synspunkt sige en kærlighed, som i sidste ende slet ikke keredede sig om den elskede: "Jeg, et menneske, vil gerne have mig frabedt at blive elsket, hvis det er til dén pris."²⁸ Dermed lagde Fénelons modstander i første omgang vægten på syntesen i den skolastiske teologi: Man søger nok Gud for Guds egen skyld, men ikke uden altid også at søge fællesskabet med ham i evigheden.

Havde Bossuet ikke gjort andet, ville det have været muligt at betragte hans opgør med Fénelon simpelthen som en reaktion på en problematisk teologisk innovation. Bag ved Bossuets hævde af den nødvendige sammenhæng mellem hengivelse og begær lå der imidlertid en påstand om begærets primat, som i sidste ende – i hvert fald ifølge Fénelon – helt umuliggjorde hengivelsen. Også her kunne den aldrende biskop finde belæg i den forudgående tradition, mere præcist i den klassiske tanke om menneskets naturlige længsel efter lykke. Et særlig prægnant belæg for den forestilling er at finde i Augustins *De Trinitate* (XIII, 5[8]), hvor kirkefaderen udfolder lykkebegærets universelle karakter: Mennesket vil være lykkeligt, det kan ikke lade være med at ville det, og alt, hvad det i øvrigt vil, vil det med den hensigt. "Alt gør man for at blive lykkelig," gentog Bossuet, "dét er så at sige naturens grund, som nåden altid forudsætter."²⁹ Han havde uden nogen tvivl ret i, at lykkebegæret hos Augustin ikke – som Fénelon ellers hævdede det – simpelthen definerer en understrøm i menneskets psyke, en slags biologisk trang, som det rent faktisk er muligt at overvinde.³⁰ Tværtimod kan man sige, at begæret ifølge Aquinas såvel som ifølge Augustin udgjorde det inderste af den menneskelige vilje, det stof, som hver enkelt viljeshandling er formet af (Rousselot 1981, 8ff.).

28. Idem, *Instruction*, Add. et corr., n. VIII (LT, bd. 18, 671). Jf. modsat Fénelons forsøg på at begrunde idealet om den rene kærlighed i det syndige menneskes krav på at blive elsket "en sorte que le monde entier lui soit sacrifié"; *Lettres et opuscules* XXIII (EP, bd. 1, 664).

29. Bossuet, *Préface sur l'Instruction pastorale*, partie II, sect. X, n. CXIV (LT, bd. 19, 279). Jf. også *Réponse*, n. X (543): "Si c'est un acte humain et véritable, on ne le peut faire que pour être heureux."

30. Fénelon, *De amore puro*, 1^a pars, c. V (OF, bd. 3, 440) ("propensio quaedam ad beate vivendum"). Fénelons forhold til Augustin og den augustinske tradition var i øvrigt kompleks; jf. min ph.d.-afhandling "A Love Beyond Desire? Investigations into the Theologies of Jansenius and Fénelon" (Aarhus Universitet 2009).

Igen stiller spørgsmålet sig imidlertid om graden af overensstemmelse mellem den forudgående (senantikke og middelalderlige) tradition og parterne i striden om den rene kærlighed. Det er således ikke kun Fénelon, der har fundet en problematisk forskydning i Bossuets anvendelse af det antikke lykkeparadigme: Den rene kærlighedsmodstander behandlede jævnligt *béatitude* som et synonym for *félicité*. Som det er blevet påpeget, forårsager det den mistanke, at han betragtede menneskets lykke som en rent sanselig størrelse (Le Brun 1972, 330). Bossuets hævde af lykkebegæret ligner i den henseende den jansenistiske fortolkning af det augustinske begreb *delectatio*. At vi altid, som Augustin skrev, vil det, som behager os mest (“quod amplius nos delectat”), var hos Pascal udtryk for en rent analytisk sandhed: At ville noget og at behages af noget kan med nogen ret betragtes som synonymymer. Men derfra var det alt for let at glide til den helt igennem empiriske – og noget tvivlsomme – påstand, at mennesket i alle sine handlinger er en slave af kødelig (eller åndelig) nydelse. I analyserne både af *beatitudo* og af *delectatio* (og af det ligeledes augustinske begreb *fruitio*) kan man således tale om en problematisk glidning fra det ontologiske til det psykologiske plan, dvs. fra et udsagn om viljens eller den menneskelige naturs struktur til et udsagn om den troendes motiver eller følelsesliv.³¹

Det er på den måde, det er muligt at betragte Bossuets synspunkt som en spejling af Fénelons. Hvor den forudgående tradition var tveetydig i sin sammenblanding af ontologiske og psykologiske temaer, benyttede stridens parter tvetydigheden til at argumentere for hver deres mere entydige position. Man kan også sige det sådan, at Bossuet accepterede spørgsmålet om den interesseløse handling som den grundlæggende forudsætning for diskussionen. Samtidig hævdede han lige præcis den konsekvens, som det var Fénelon alt om at undgå: at menneskets kærlighed til andre kun kan være en funktion af dets kærlighed til sig selv. Den traditionelle augustinske forestilling om, at mennesket er drevet af en længsel efter at udfylde det eksistentielle hul, som syndefaldet har efterladt, blev dermed først og fremmest til et belæg for menneskets grundlæggende selvished (hvor man også modsat havde kunnet læse det som et udtryk for menneskets henvisthed til sin omverden). Det er denne opfattelse af, at mennesket i sidste ende kun kan forholde sig instrumentelt til verden, der gør Bossuets system problematisk. Hvis vi skal kritisere begrebet om den rene kærlighed, må det altså ske på en måde, så vi

31. Le Brun (1972), 342. Det er tilsvarende blevet sagt, at hvor Fénelon begik en *ontologisk*, begik Bossuet en *psykologisk* fejltagelse; Bremond (1910), 446, n. 1 (med henvisning til William George Ward).

undgår at blive taget som gidsler af et lige så ufrugtbart modbegreb. Betingelsen for at kunne dét er formentlig, at vi bevæger os bort fra den kartesianske præmis, som reelt betingede begge de positioner, vi nu har set på.

Kærlighedens fænomenologi

Et opgør med det beskrevne interesseløshedsparadigme kan findes hos en række nutidige teologer og filosoffer. Fra teologisk hold kan nævnes John Milbanks oplagte angreb på moderne moral-tænkning eller Bo Kristian Holms og Niels Henrik Gregersens diskussion af begreber som gavegivning og generøsitet.³² Fælles for disse bidrag er en teologisk besindelse på skabelse og nåde – altså på mennesket som et væsen, der ikke bare giver sig selv, men som først og fremmest selv er givet. Samtidig er der tale om et forsvar for, at der finder en slags eruption af uselvished sted inden for relationer mellem mennesker, der i højeste grad er bestemt af gensidighed. I den sammenhæng er det værd – som omdrejningspunkt for artiklens sidste afsnit – at henlede opmærksomheden på Robert Spaemanns arbejder. Foruden en væsentlig bog om lykkebegrebet og etik tæller hans udgivelser en af de vigtigste monografier i Fénelon-forskningen.³³ Hans tekster tilbyder dermed på samme tid en uomgængelig analyse af striden om den rene kærlighed og et interessant forsøg på at overvinde den moralfilosofiske misere, som fejden accentuerede.

Allerede i sin bog om Fénelon interesserede Spaemann sig for en vej ud af den frugtesløse modsætning mellem moralisme og eudaimonisme.³⁴ Hans interesse var ledsaget af et ønske om at genlæse Fénelon fra et ontologisk perspektiv. Den sene Fénelon havde således ifølge Spaemann lært at skelne mellem det psykologiske og det ontologiske plan i kærligheden, hvilket havde tilladt ham at tale om selvtran-

32. John Milbank, "The Midwinter Sacrifice: A Sequel to 'Can Morality Be Christian?'" *Angelaki*, 6, 2 (2001), 49-65; Niels Henrik Gregersen, "Generøsitetens teologi", *DTT* 71 (2008), 77-99; Bo Kristian Holm, "Justification and Reciprocity: 'Purified Gift-Exchange' in Luther and Milbank", *Word, Gift, Being: Justification – Economy – Ontology*, red. B.K. Holm og P. Widmann (Tübingen: Mohr Siebeck 2009), 87-116.

33. Robert Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon* (Stuttgart: W. Kohlhammer 1963); *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* (Stuttgart: Klett-Cotta 1989).

34. Jeg bruger termerne i overensstemmelse med Spaemann (1963). Med "moralisme" hentydes der til en etik, der løsrevet fra enhver naturlig tilbøjelighed først og fremmest er negativt defineret, nemlig ved sit bevidste brud med al egeninteresse.

scendens ikke kun som offer, men også som en opfyldelse af den menneskelige natur (Spaemann 1963, 47f.). Endnu mere væsentligt fandt den tyske filosof en fænomenologisk indsigt hos ærkebiskoppen, som han kunne beskrive som den egentlige nøgle til kærlighedens dilemma: Enhver menneskelig handling eller beskæftigelse (*actus*) har nødvendigvis en genstand eller et mål (*finis*). Det definerer dermed altid på forhånd menneskets indre liv, at det peger ud over sig selv. Hos Fénelon fungerer betragtningen som en afvisning af, at *beatitudo formalis* kan være menneskets i absolut forstand endelige mål: Også saligheden må som en tilstand i sjælen have en genstand uden for sig selv.³⁵ Spaemann læser ræsonnementet som en foregribelse af Max Schelers argument imod oplysningsfilosoffernes *selfish hypothesis*: Jagten på lykke (som det siges et andet sted) "rider på ryggen af" affekter og viljeshandlinger, hvis indhold er noget andet end menneskets egen lykke (Spaemann 1989, 32). På den måde må f.eks. Humes påstand om, at vi aldrig tager et skridt uden for os selv, tilbagevises alene på fænomenologiske præmisser.³⁶

Det er klart, at påpegningen af kærlighedens "objektivitet" hos Fénelon (Spaemann 1963, 95) eller af dens "ekstatiske" karakter³⁷ kan siges noget håndfast at skrive ærkebiskoppen ind i det 20. århundredes filosofiske kontekst. Det er ikke desto mindre værd at insistere på den afgørende distinktion mellem indhold og anledning, som den nævnte læsning forudsætter. Spaemanns kritik af Bossuets lykkebegreb og af jansenisternes begreb om *delectatio* beror således på den observation, at de forestillede sig troen og kærligheden, ja Gud selv som legitime *midler* til at nå saligheden som det endelige *mål*. Men dermed havde de ifølge Spaemann reduceret genstanden for kærligheden til en ren anledning, sådan at den relevante nydelse (forstået rent kausalt som en effekt) lige så godt kunne have haft en hvilken som helst anden årsag (hvorved kærligheden kommer til at beskrive en jagt på sanselig stimulering). I Leibniz' svar på kærlighedens dilemma er *actus-finis*-strukturen fra Fénelons tekster til gengæld tydelig: "At elske er at være sådan sindet, at du finder din vellyst i en an-

35. Fénelon, *De amore puro*, I^a pars, c. II (OF, bd. 3, 425ff.). Fénelon taler tilsvarende om, at *amor* er primær i forhold til *desiderium*, dvs. at mennesket forholder sig til genstanden for sin kærlighed, før det forholder denne genstand til sig selv. Begge ræsonnementer er hentet fra Aquinas. Jf. Spaemann (1963), 38f., n. 57: "Moralismus und Eudämonismus werden hier [...] durch eine 'phänomenologische' Ontologie der menschlichen Handlung aufgehoben."

36. R. Spaemann, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I* (Stuttgart: Klett-Cotta 2010), 7.

37. Denise Leduc-Fayette, *Fénelon et l'amour de Dieu* (Paris: P.U.F 1996), 53.

dens lykke.”³⁸ Den nævnte lyst har ikke kun en anledning, men også et indhold, hvilket vel ikke gør den interesseløs, men ikke desto mindre understreger, at kærligheden – selv som affekt – er defineret af en genstand uden for den elskende selv. Hvis genstanden var en anden, ville også den elskendes glæde være en anden.

Det er især dén indsigt, som Spaemann udfolder i sin bog om lykke og etik fra 1989. Efter at have udlagt den uheldige dikotomi mellem eudaimonisme og anti-eudaimonisme,³⁹ overvejer han her, hvordan det er muligt at forene lykkebegrebet med et begreb om uselvishhed: Hvor mennesket i sine handlinger og affekter altid er ude i verden, har jagten på lykke vel i udpræget grad den handlende selv som sit egentlige mål? Spaemanns svar på indvendingen består i en distinktion mellem to forskellige niveauer, der tillader at adskille lykkebegrebet fra alle de forehavender, mennesket kan give sig i kast med: Lykken er ikke et mål i livet mellem andre mål eller en slags gevinst, som man kan handle sig til og måske købe for dyrt.⁴⁰ I det hele taget rummer lykkebegæret ikke nogen egentlig retningsbestemmelse af viljen, sådan at det forklarer noget, hvis man siger, at man handlede på en bestemt måde for at blive lykkelig. Snarere kan man sige, at menneskets forskellige forehavender i livet forholder sig til dets lykke som dele af et billede til billedet som helhed. Kun af den grund er det muligt at betragte livet under synsvinkel af begrebet lykke uden at gøre f.eks. menneskelige handlinger og relationer til et simpelt middel i jagten på lykken som mål.

Det er klart, at en sådan niveaudeling indbyder til en vis relative-ring af menneskelige forehavender: Det kommer ikke længere kun an på, hvorvidt det, som den handlende har i sinde, lykkes, men også på den plads, som de givne handlinger (forstået aristotelisk som *praxis* og ikke som *poiesis*) indtager i personens historie. Dermed er det dog ikke sagt, at disse handlingers intentionale struktur er blevet ophævet: Hvis livet er et skuespil, står og falder dets succes med, hvordan der spilles i den enkelte situation. Og hvor en rigtig skuespiller kan nøjes med at fingere en bestemt handling – f.eks. at reparere en sko – kræver den rolle, som ethvert menneske spiller, først og fremmest oprigtighed. Ingen kan altså udfylde sin rolle i livet uden at være til stede med et virkeligt engagement i det, det drejer sig om. I livet kan man f.eks. ikke være skomager uden *faktisk* at producere sko, dvs. uden at være involveret i en praksis, der bringer en uden for en selv.

38. “Amare est eo esse animo, uti in alterius felicitate sis reperturus voluptatem tuam.” Citeret efter Spaemann (1963), 201.

39. Spaemann (1989), 9-11. Se også (med reference til Spaemann) Milbank (2001), 51.

40. Det følgende refererer til Spaemann (1989), 37-43.

På den måde kan den traditionelle modsigelse mellem lykkebegær og “ekstatisk” kærlighed i nogen grad skrinlægges. Det selvbiografiske projekt er vel uopgiveligt, men er alligevel ontologisk sekundært i forhold til et mere oprindeligt engagement i verden.⁴¹

Spaemanns betragtninger skal måske ikke ses som en decideret løsning på den interesseløse kærligheds problem, men de antyder, hvordan det er muligt mere overordnet at kritisere det paradigme, som i høj grad kendetegner moderne moral-tænkning. Mennesket er ikke simpelthen og uden videre et selvisk væsen, men uselvisheden er på den anden side fortrinsvis ontologisk og ikke moralsk bestemt. Ikke mindst i protestantisk teologi er det stadigvæk i vid udstrækning en forestående opgave at implementere den indsigt. Ligesom begrebet om den rene kærlighed tog form på klangbund af en stadig skarpere distinktion i katolsk teologi mellem det naturlige og det overnaturlige, har den protestantiske afgrund mellem natur og nåde nemlig udgjort en frugtbar jord for interesseløshedsidealet. Særlig Karl Holl og hans disciple opdyrkede den radikale, men uopfyldelige fordring om selvopgivelse som indbegrebet af evangeliets krav til mennesker (Holm 2009, 110-112). Det er problematisk, hvis evangeliet dermed betragtes som en modsigelse af enhver naturlig længsel og af ethvert selvbiografisk projekt, dvs. som en helt overordnet fordømmelse af det naturlige liv. Som det er blevet antydet i artiklen, er det kun en mystisk inspireret praksis, der ville give et lignende bud om selvopgivelse mening. I fraværet af en sådan praksis er den nævnte fordring ikke bare morbid, men desuden helt igennem abstrakt.⁴²

Til sidst står den indvending tilbage, at den omtalte glidning fra det ontologiske til det psykologiske plan faktisk betegner en gevinst i refleksivitet. Når først spørgsmålet om menneskets inderste motivation er stillet, er det måske umuligt igen at se bort fra: Det findes her-efter altid som en nagende tvivl, som det ikke er til at glemme. Det er da heller ikke meningen at antyde, at den mistænksomhed over for alle menneskelige motiver, som blev dyrket af reformatorerne og de franske moralister, kun er forfejlet. Ikke desto mindre har nærværen-

41. De nævnte overvejelser belyser i øvrigt den modsigelse, som Bossuet antydede i mystikernes forkærlighed for den selvbiografiske genre: De “nye mystikere”, som skarpt kritiserede enhver refleksivitet, producerede en omfattende litteratur, hvor de var de første til at reflektere over deres eget liv. Hvis det er rigtigt, at denne kritik beror på en misforståelse, er det kun, fordi selvhengivelse og selvbiografisk interesse rent faktisk ikke ophæver hinanden. Jf. Le Brun (1972), 490.

42. Inden for interesseløshedsparadigmet er det i øvrigt vanskeligt *ikke* at hævde fordringen om fuldstændig selvopgivelse. I så fald mangler man nemlig et kriterium for, hvornår man rent faktisk skal leve efter idealet, og hvornår man ikke skal, “when to live and when to give”; Milbank (2001), 54 (igen med reference til Spaemann).

de artikel netop forsøgt at vise, at den centrale begrebsdannelse i denne forbindelse – begrebet om interesseløshed – *ikke* betegner et ubestrideligt filosofisk fremskridt frem mod større begrebsmæssig klarhed. Tværtimod er det umuligt at hævde et sådant ideal (eller modbegrebet om menneskets naturnødvendige selviskhed) med nogen grad af stringens, uden at det fører til urimelige konsekvenser. Dertil skal lægges, at opdyrkelsen af interesseløshedsidealet kan betragtes som et vigtigt afsnit i historien om den vestlige tænknings afsked med teologien. Udviklingen af en anden måde at tale om den verden på, som etik og moral beskæftiger sig med, er dermed både en filosofisk og en teologisk nødvendighed.

Ironi, humor og opgøret med Hegel i *Efterskriften*

Ph.d.-stipendiat, mag.art. Mads Gram Henriksen

Abstract: During the last decades, literary studies have shed a long awaited light on the complexities and specificities of Kierkegaard's writing style. Possibly due to their focus on his so-called aesthetic works, they have left the impression that his style generally is motivated by aesthetic reasons. Contrary to this impression, I argue that Kierkegaard's style is intrinsically related to the overall project in his authorship, i.e. to become a Christian. In the *Postscript*, Climacus' account of what it means to become a Christian is presented largely as a criticism of Hegel's philosophy and Hegelian theology. In the article, I explore the significance of style for Climacus' account and I discuss the difference between irony and humour as forms of communication and their inherent limitations. Furthermore, I argue for a connection between irony and humour in the *Postscript* and what Kierkegaard called "ethical" and "ethical-religious" forms of communication in his unpublished manuscripts.

Key words: Kierkegaard – Irony – Humour – Hegel – Christianity.

Den, der antager, at Philosophien aldrig i Verden har været saa nær ved at løse sin Opgave: at forklare alle Gaader, som nu, ham kan det vel forekomme besynderligt, søgt, forargeligt, at jeg vælger Fortællingens Form, og ikke efter fattig Leilighed langer Steen med til at sætte Toppen på Systemet. Den derimod, der har forvisset sig om, at Philosophien aldrig har været saa forskruet som nu, saa forvirret trods alle sine Bestemmelser, [...] han vil visselig finde det i sin Orden, at jeg ogsaa ved Formen søger at modarbejde den vederstyggelige Usandhed, der er den nyere Philosophies Kjendetegn.¹

Passagen findes i teksten *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est*, som Kierkegaard affattede omkring 1842-43, men ikke selv publicerede. Her foregribes en række af de temaer, som bliver tone-

1. Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Papirer. Bind IV Søren Kierkegaards Optegnelser fra 1842 20. November til 1844 Marts* (København: Gyldendal 1968), B 1.

angivende i forfatterskabet. Udgangspunktet er en kritik af antagelsen om, at filosofien skal "forklare alle Gaader". Kritikken sigter først og fremmest på Hegel og hans tilhængere. Dette fremstår desto tydeligere, når der efterfølgende refereres til forsøget på at sætte "Toppen på Systemet", dvs. til højre-hegelianernes forsøg på at genplacere kristendommen i det filosofiske system som systemets top. Inden for en dansk kontekst var det især Martensen, der i sin udformning af en spekulativ teologi byggede videre på Hegels filosofiske system.² Martensen hævdede, at tro og viden kan forenes (Martensen 1850, 14), dvs. at kristendommen kan forklares, at Kristus ikke er et paradoks og at den højeste viden ikke er en gåde (Martensen 1850, 17–21). I hegelianernes spekulative teologi udfoldes den tanke, som Kierkegaard finder indlejret i Hegels systematiske filosofi: at alt kan forklares. De kritiske bemærkninger i passagen angår filosofien, hvor den forsøger at forklare troen. I modsætning til f.eks. Martensen forsvarer Kierkegaard det synspunkt, at Kristus er et paradoks for fornuften og at tro i den forstand er tro mod fornuften. Når hegelianerne insisterer på at forholde sig forklarende til det, som ifølge Kierkegaard ikke kan forklares, bliver deres forklaring til en bortforklaring,³ dvs. den afstedkommer en bortskaffelse af det "forklarede" – i dette tilfælde troen. Passagen ovenfor lader os ikke blot ane, at Kierkegaard vil "modarbejde" den systematiske filosofi. Den fortæller også noget om, hvordan han vil gøre det, nemlig "ved Formen".

Det er næppe en underdrivelse at hævde, at Kierkegaards stil ikke har været genstand for meget opmærksomhed i Kierkegaard-receptionen, der hovedsageligt har udspillet sig inden for en teologisk og filosofisk kontekst. Der findes dog undtagelser.⁴ Lidt forenklet kan man sige, at hvor teologer og filosoffer traditionelt har læst Kierkegaards tekster tematisk, så har litterater og retorikere især de seneste årtier læst dem stilistisk.⁵ For de førstnævnte gælder det også de steder i forfatterskabet, hvor stilen netop er temaet – f.eks. Climacus' fremstil-

2. Hans L. Martensen, *Dogmatisk Oplysninger, et Lejlighedsskrift* (København: C.A. Reitzel 1850).
3. Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 7 Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (København: Gads Forlag 2002), 281.
4. F.eks. Paul Müller, *Meddelelsesdialektikken i Søren Kierkegaards Philosophiske Smuler* (København: C.A. Reitzel 1979), Paul Müller, *Søren Kierkegaards kommunikationsteori* (København: C.A. Reitzel 1984), Tim Hagemann, *Reden und Existeren. Kierkegaards antipersuasive Rhetorik* (Berlin: PHILO 2001), og John Lippitt, *Humour and irony in Kierkegaard's thought* (London: Macmillan 2000).
5. F.eks. Joakim Garff, "Den Søvnløse". *Kierkegaard læst æstetisk/biografisk* (København: C.A. Reitzel 1995), Isak Winkel Holm, *Tanken i billedet. Søren Kierkegaards poetik* (København: Gyldendal 1998), og Jacob Bøggild, *Ironiens tænker – tænkningens ironi : Kierkegaard læst retorisk* (København: Museum Tusulanum 2002).

ling af den indirekte meddelelsesteori i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (SKS 7, 73–80). Om den indirekte meddelelse hævder Løgstrup, at den “er uholdbar”, for dens formål er “at stille det andet menneske frit”, men “det modsatte sker”.⁶ Grøn fremsætter en lignende kritik i sin disputats: den indirekte meddelelse vil anerkende, at den anden er et selvforhold og dens sigte er at sætte modtageren fri til egen stillingtagen, men for at opnå dette går meddeleren bag om modtagerens selvforhold og bedrager ham ind i sandheden.⁷ Den indirekte meddelelsesteori synes altså at forråde sit eget formål: at anerkende modtagerens selvforhold (Grøn 1997, 151). Jeg er for så vidt ikke uenig i denne kritik, men jeg mener dog ikke, at den indirekte meddelelsesteori bør lades ude af betragtning, fordi den rummer indre spændinger. I så fald bør vi ikke blot se bort fra fremstillingen af meddelelsesteorien i *Efterskriften*, men også fra store dele af det øvrige pseudonyme forfatterskab, der ifølge Kierkegaard netop udspiller sig på den indirekte meddelelses præmisser (SKS 7, 570).

De stilistiske læsninger har selvsagt fokuseret på stilen, men ofte er dette fokus begrænset til kun at omfatte Kierkegaards såkaldte æstetiske skrifter, hvormed hans teologiske og filosofiske motiver træder i baggrunden eller helt forsvinder. Jeg er enig med Winkel Holm, når han hævder, at negativiteten ved den indirekte meddelelse ikke blot består i, at meddeleren ifører sit budskab en drillende form, men snarere i at formen yder modstand mod forståelsesforsøg og at det er denne modstand, der skal fremkalde modtagerens selvstændige stillingtagen (Winkel Holm 1998, 310ff.). Men Winkel Holm hævder endvidere, at den indirekte meddelelsesteori udvikles på baggrund af refleksioner over æstetisk negativitet: “For at kunne forstå *Efterskriftens* sært skødesløse teori om “Meddelelsens Negativitet” er man nødt til at tolke den på baggrund af det tidlige forfatterskabs undersøgelse af problemet æstetisk negativitet” (ibid., 313). Man kan her få det indtryk, at Kierkegaards stilistiske strategier primært har litterære ambitioner eller at spørgsmålet om stilen udspringer af æstetiske overvejelser. Dette mener jeg ikke er tilfældet og det er i den forstand, jeg hævder, at Kierkegaards projekt har tendens til at fortone sig i de stilistiske læsninger. I *Om min Forfatter-Virksomhed* sætter han sit projekt på formel: “hele Forfatterskabets Problem: ‘det at blive Christen’”.⁸

6. K.E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard* (København: Gyldendal 1994), 147.

7. Arne Grøn, *Subjektivitet og negativitet* (København: Gyldendal 1997), 249–252.

8. Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 13 Om min Forfatter-Virksomhed · Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet · Dette skal siges; saa være det da sagt · Hvad Kristus dommer om officiel Christendom · Guds Uforanderlighed · Øieblikket nr. 1-10 (2009)* (København: Gads Forlag 2002), 14.

Jeg fremsætter i teksten det argument, at Kierkegaards stilistiske strategier er motiveret af filosofiske og teologiske grunde snarere end af litterære og æstetiske. Mere præcist rejser teksten spørgsmålet om stilens betydning for Kierkegaards opgør med Hegels filosofi og dermed hegelianernes spekulative teologi. I stedet for at vælge en stilistisk læsning frem for en tematisk læsning vil jeg prøve at komme til det tematiske gennem det stilistiske.

1. Hemmelighederne i *Enten–Eller*

“Det er maaskee dog stundom faldet Dig ind, kjære Læser, at tvivle en Smule om Rigtigheden af den bekjendte philosophiske Sætning, at det Udvortes er det Indvortes, det Indvortes det Udvortes”.⁹ Sådan åbner Victor Eremita *Enten – Eller*. For at forstå hvad der er på spil i denne sætning må vi først prøve at se, hvad begreberne betyder i den kontekst, som han refererer til. Den “bekjendte philosophiske Sætning”, som han tvivler om rigtigheden af, er en central formulering fra Hegels logik.¹⁰ I den del af logikken, der omhandler begrebet væsen og overgangen fra begrebet væren til begrebet væsen, udledes de såkaldte par af refleksionsbegreber. Blandt refleksionsbegreberne er det Indvortes (det indre) og det Udvortes (det ydre). Ifølge Hegel ligger modsigelsen, som refleksionsbegreberne fremstiller, ikke i disse begreber, men i stedet i begrebet væsen. Derfor kan han hævde, at modsigelsen kan ophæves i en enhed af det indre og det ydre. Han tænker denne enhed som identifikationen af det indre og det ydre, og han bestemmer denne enhed som virkeligheden (*ibid.* §142). Ifølge Hegel er erkendelse af virkeligheden ikke erkendelse ved forstanden, men erkendelse ved fornuften. Fornuften fornemmer væsenet og væsenet er fornuften selv. Derfor kan han hævde, at det fornuftige og det virkelige er ét.¹¹ Den spekulative logik udgør således ikke blot indledningen til men mere afgørende grundlaget for det filosofiske system. Når Eremita tvivler om rigtigheden af den “bekjendte philosophiske Sætning”, tvivler han på systemets grundlag.

I Hegels filosofi er det indre og det ydre abstrakte begreber. Eremitas næste sætning afslører, at han anvender begreberne på en anderledes, konkret måde: “Du har maaskee selv gjemt en Hemmelighed, om hvilken Du følte, at den, i sin Glæde eller i sin Smerte, var Dig for kjær til, at Du kunde indvie Andre i den” (*SKS* 2, 11). I Eremitas

9. Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 2 Enten – Eller, Første del* (København: Gads Forlag 1997), 11.

10. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, §139.

11. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, xix.

tekst henviser det indre altså til hemmeligheden. En hemmelighed skal her ikke forstås i begrebets almindelige betydning, hvor det betyder sådan noget som at tilbageholde noget fra nogen. Når begrebet forstås sådan, bliver en hemmelighed ensbetydende med noget, der ikke meddeles, men som principielt kan meddeles direkte. Men ifølge Eremita kan en hemmelighed hverken meddeles direkte eller forstås ligefremt og deri ligger dens betydning. Hos Eremita står det indre i modsætning til det ydre, der her skal forstås som det, der kan meddeles direkte og forstås ligefremt. De forskellige forfattere i *Enten – Eller* viser nu på skift, at hverken det æstetiske (1. del), det etiske (2. del) eller det religiøse (ultimatum) kan meddeles direkte. I *Enten – Eller* udgør både det æstetiske, det etiske og det religiøse altså en hemmelighed. Det indikeres allerede i forordet og især i beretningen om hvordan Eremita kom i besiddelse af papirerne, som han senere udgiver under overskriften *Enten – Eller*. Det er selvfølgelig ikke tilfældigt, at han netop finder papirerne gemt i en sekretær, dvs. i et møbel, der er konstrueret sådan, at når overdelens skrivelap lukkes, skjules flere mindre rum. Den etymologiske betydning af *sekretær* er 'hemmeligt sted' (fr. *secrétaire*, fra lat. *secretarium*) eller blot 'hemmelighed' (lat. *secretum*). Scenen er dermed sat og opgaven er at formidle de fundne hemmeligheder. Ligesom det fordrede anstrengelse før det lykkedes Eremita at tvinge sig adgang til det hemmelige rum, må læseren af forordet forberede sig på, at ingen af de hemmeligheder, der efterfølgende meddeles, lader sig begribe på nogen enkel eller ligefrem måde. For når det gælder hemmeligheder af denne type, så står det indre i modsætning til det ydre.

Fra de første linjer i *Enten – Eller* kan vi se, at Eremita gør retorisk brug af begreber, som i Hegels filosofi betyder noget andet. Kierkegaards opgør med den spekulative filosofi begynder med en stilistisk forskydning af Hegels begreber. Der er allerede fra forfatterskabets begyndelse stilistiske strategier, skønt der endnu ikke foreligger en udarbejdet meddelelsesteori.

2. Eksistensen som problem: optakt til den indirekte meddelelsesteori

Den negativitet, der karakteriserer den indirekte meddelelse, afspejler eksistensens negativitet. Har man først erfaret dette grundvilkår, så er opgaven for den der vil formidle et eksistentielt budskab at finde en udtryksform, der medtænker denne negativitet frem for at fortrænge den. For bedre at forstå, hvad Winkel Holm kaldte den "sært skødesløse teori om meddelelsens negativitet", vil jeg først vise, at den indi-

rekte meddelelsesteori udvikles som et led i opgøret med Hegel, før jeg diskuterer meddelelsesteorien. I den forbindelse skitseres Climacus' opfattelse af eksistensen og de problemer, han mener, den blot-lægger ved Hegels filosofi. At Climacus utvivlsomt tegner et karikeret billede af såvel Hegel som den danske hegelianisme og at disse sagens kan forsvares mod denne kritik er ikke relevant for vores forehavende.¹²

I *Efterskriften* kritiserer Climacus Hegels filosofi ved at pege på eksistensen som et fænomen, der ikke kan indfanges i systemet (*SKS* 7, 285f.). Eremitas tvivl og Climacus' kritik retter sig mod samme del af Hegels logik men på forskellie niveauer. Hvor Eremita anfægter rigtigheden af Hegels påstand, at "det Udvortes er det Indvortes, det Indvortes det Udvortes", stiller Climacus ikke blot spørgsmål ved muligheden for en overgang fra forstandserkendelse (abstrakt tænkning) til fornuftserkendelse (den rene tænken) – han hævder, at den rene tænken er "et Phantom" (*SKS* 7, 286). Hvor forstanden tænker det almene ved at abstrahere fra det enkelte, abstraherer fornuften fra forstandens abstraktion. Den rene tænken er ifølge Climacus uden noget forhold til eksistensen, som derfor ikke kan indfanges i det filosofiske system.

Men hvordan forstår Climacus eksistens og hvorfor kan den ikke tænkes? I *Efterskriften* bestemmer han eksistensen på følgende måde: "Det er hiint Barn, som er avlet af det Uendelige og det Endelige, det Evige og det Timelige, og derfor er bestandigt stræbende" (*SKS* 7, 91). Denne bestemmelse er en litterær variation af Sokrates' beskrivelse af Eros (*Symposion*, 202d). Climacus bestemmer altså eksistensen som en syntese af modsætninger og han definerer mennesket som et "Mellemvæsen" (*SKS* 7, 301), som er sammensat af det uendelige (ånd) og det endelige (sanselighed). Denne syntese er ikke sat én gang for alle, men må til stadighed tilvejebringes. Mennesket er stillet foran den opgave at forene disse modsætninger i sin eksistens. De såkaldte eksistenssfærer afspejler forskellige former for levevis, der udspringer af de mulige måder, hvorpå mennesket ifølge Kierkegaard kan forvalte denne opgave. Climacus' bestemmelse af eksistensen står

12. Den traditionelle udlægning af Kierkegaard som anti-hegelianer findes bl.a. i Niels Thulstrup, *Kierkegaards forhold til Hegel og til den spekulative idealisme indtil 1846* (København: Gyldendal 1967). For en kritik af denne udlægning samt en revurdering af Kierkegaards forhold til Hegel, se f.eks. Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press 2003), og Jon Stewart, "Hegel: Kierkegaard's Reading and Use of Hegel's Primary Texts", *Kierkegaard and His German Contemporaries*, Kierkegaard Research: Sources, Reception, and Resources. Vol. 6: Tome 1, red. Jon Stewart (Aldershot: Ashgate 2007), 97–164.

i kontrast til Hegels abstrakte fremstilling af eksistensbegrebet som en værenskategori i den anden bog i *Wissenschaft der Logik*. Hegel indleder sin logik med de mest abstrakte begreber (værenskategorierne i den første bog) og udvikler derfra sine begreber i en dialektisk bevægelse frem mod en stadig højere grad af konkretion. Men ifølge Climacus kan eksistensen, der altid er konkret og individuel, ikke tænkes abstrakt uden dermed at reducere den til noget, den ikke er: “at eksistere betyder først og fremmest at være en Enkelt, og derfor er det, at Tænkningen maa see bort fra Existents, fordi det Enkelte ikke lader sig tænke, men kun det Almene” (SKS 7, 298). Såfremt det alligevel skal lykkes at tænke eksistensen, så er opgaven og dermed vanskeligheden at tænke det almene og det enkelte sammen, at tænke det abstrakte konkret (SKS 7, 322). Han anklager Hegel for at se bort fra denne vanskelighed – og alligevel “bryster [Hegel] sig af at forklare Alt” (SKS 7, 275). Ifølge Climacus forklarer Hegel ikke eksistensen – han bortforklarer den. Climacus stiller derfor spørgsmål ved Hegels forklaring: “At forklare Noget, er det at *ophæve* det?” (SKS 7, 202). Spørgsmålet peger tilbage til indvendingerne mod det filosofiske system, hvilket fremgår desto tydeligere, når Climacus efterfølgende anvender det tyske verbum *aufheben*.

“Ak, medens den speculerende velbaarne Hr. Professor forklarer hele Tilværelsen, har han i Distraction glemt, hvad han selv hedder: at han er et Menneske, et slet og ret Menneske, ikke en phantastisk $\frac{3}{8}$ af en §” (SKS 7, 135). I forelæsningsudkastene generaliserer Kierkegaard sin kritik af Hegel: “Man har glemt hvad det er at være Menneske”.¹³ Et første skridt i retning af en overvindelse af den eksistentielle glemsel består derfor i at stille spørgsmålet igen: Hvad vil det sige at være et enkelt, eksisterende menneske? Forsøget på at besvare dette spørgsmål tegner konturerne af Kierkegaards projekt: “Er det Tidens Ulykke, at have glemt hvad Inderlighed er og det at eksistere, gjelder det jo især om at komme Existentsen saa nær som muligt” (SKS 7, 263). Han tager den vanskelighed op, som han kritiserer Hegel for at udelade og tesen er, at såfremt tænkningen skal komme eksistensen nær, så må den tænkes “Tanke svare til Existentsens Form” (SKS 7, 80).

13. Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Papirer. Bind VIII 2 Søren Kierkegaards Optegnelser fra 1847 24. Januar til 1848 15. Maj. Gruppe B og C* (København: Gyldendal 1968), B 82,9.

3. Den subjektive tænker og den indirekte meddelelsesteori

Climacus skelner mellem to former for refleksion: den refleksion der kendetegner den objektive tænkning og den refleksion der kendetegner den subjektive tænker (SKS 7, 73). Forskellen mellem de to refleksionsformer udtrykkes i meddelelsesformen. Refleksionen, der kendetegner den objektive tænkning, angår alene tankens indhold. Den objektive tænkningens meddelelsesform er derfor direkte. En direkte meddelelse er en meddelelse af viden. En sådan meddelelse er ikke nødvendigvis let at forstå, men "den lader sig ligefrem forstaa, den lader sig ramse" (SKS 7, 76). Det afgørende i et direkte meddelelsesforløb er meddelelsens indhold. Det er kun tanken og ikke tænkeren der her er væsentlig. Formentlig i kraft af denne eksistentielle anonymitet skriver Climacus gerne "den objektive Tænkning". Anderledes forholder det sig med den subjektive tænkens refleksion og meddelelsesform. Climacus skriver, at den subjektive tænkens refleksion er dobbelt: "Tænkende tænker han det Almene, men som eksisterende i denne Tænkning, som erhvervende denne i sin Inderlighed bliver han mere og mere subjektivt isoleret" (SKS 7, 74). Tankens indhold er det almene, men gennem dobbelt-refleksionen sætter den subjektive tænker sin tænkning i eksistens, så han eksisterer i det tænkte (Müller 1984, 39). Dobbelt-refleksionen fører således tanken (det almene) tilbage på eksistensen (det enkelte). Den subjektive tænker kommer eksistensen nær, fordi han i sin tænkning medtænker sin eksistens.

Climacus betoner flere steder, at den subjektive tænker ikke kan meddele sit budskab på nogen direkte måde (SKS 7, 74f.). Kierkegaard beskriver andetsteds forskellen mellem det direkte og det indirekte meddelelsesforløb på følgende måde (SKS 13, 14): i førstnævnte situation er modtageren at sammenligne med "det tomme Kar der skal fyldes"; i sidstnævnte situation er formålet ikke at tilføre modtageren mere viden, men snarere at fratage ham selvfølgeligheden ved den viden, han allerede har, og dermed muliggøre at han kan tilegne sig meddelelsen. Udgangspunktet for den indirekte meddelelsesteori er både en anerkendelse af modtagerens selvforhold og en antagelse om, at en eksistentiel meddelelse kun kan modtages som sådan, hvis den tilegnes. Det indirekte meddelelsesforløb handler derfor hverken om meddelelsen eller om meddelelsens indhold, men om hvad der for modtageren er på spil i meddelelsen. Formålet med meddelelsen er at hjælpe den anden til bedre at forstå sig selv i eksistens. Der er selvsagt ingen garanti for at dette lykkes, men tesen er at såfremt det skal lykkes, må meddelelsen skubbe modtageren fra sig, så han stilles fri til selv-afgørelse. Den indirekte meddelelsesform ligner således den so-

kratiske meddelelsesform. Det er derfor ikke tilfældigt, at Climacus i begyndelsen af *Philosophiske Smuler* diskuterer Sokrates' maieutik,¹⁴ og at han i *Efterskriften* gentagne gange refererer til Sokrates som en subjektiv tænker, der mestrede den indirekte meddelelseskunst (SKS 7, 80). I forelæsningsudkastene beskriver Kierkegaard det maieutiske forhold med formlen: "At staae ene – ved en Andens Hjælp" (*Pap.* VIII 2 B 82,15). Formlen er med Kierkegaards ord "en Formel for Ironi", for "At staae ene, er jo ikke at staae ved en Andens Hjælp". Kierkegaard benytter som bekendt ikke kun ironibegrebet i dets hverdagslige betydning, hvor det betyder sådan noget som at udtrykke noget man ikke mener, men på en måde så det alligevel fremgår hvad man mener. Hos ham betyder begrebet snarere en brydning af modsætninger, hvori noget kommer til syne. I indledningen til sin afhandling *Om Begrebet Ironi* reflekterer han over de metodiske vanskeligheder, der er forbundet med at lade ironien (som Sokrates her personificerer) fremtræde og han hævder, at det er ligeså besværligt at fastholde et billede af Sokrates, som det er "at afbilde en Nisse med den Hat, der gjør ham usynlig".¹⁵ Her bestemmer han – via Sokrates – ironi som modsætningsforholdet mellem det indre og det ydre (SKS 1, 74). Lippitt hævder, at denne bestemmelse af ironibegrebet ikke blot består i, at udtrykkets mening skal forstås som det modsatte af det sagte (Lippitt 2000, 137ff.). Lippitt inddrager her Vlastos' redegørelse for forholdet mellem simpel og kompleks ironi,¹⁶ og Lippitt peger på, at selv når vi har erfaret, at Sokrates' indre ikke stemmer overens med hans ydre fremtrædelse, så har vi stadigvæk ikke adgang til hans indre (Lippitt 2000, 138). Ifølge Lippitt rummer Kierkegaards ironibegreb ikke kun den betydning, at meningen er det modsatte af det sagte (simpel ironi), men også den betydning at meningen er noget ubestemt andet end det sagte (kompleks ironi). Med den ubestemte mening bliver ironien gådefuld. Ligesom det er tilfældet med den sokratiske maieutik, efterlader den indirekte meddelelse modtageren med en gåde, som hun selv må løse. Det er med denne komplekse betydning af ironibegrebet in mente, at jeg bestemmer den indirekte meddelelsesform som ironi. Ironi medfører altså ikke, at meddelelsen ikke er alvorlig. Snarere tværtimod; tesen er jo, at ethvert eksistentielt budskab fordrer en indirekte meddelelsesform. Det

14. Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 4 Gjentagelsen · Frygt og Bæven · Philosophiske Smuler · Begrebet Angest · Forord* (København: Gads Forlag 1997), 219f. For en studie heraf, se f.eks. Müller (1979).

15. Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 1 Af en endnu levendes Papirer · Om Begrebet Ironi* (København: Gads Forlag 1997), 74.

16. Gregory Vlastos, *Socrates, Socrates and Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press 1991).

fremgik allerede af *Enten – Eller*, hvor såvel den æstetiske, den etiske som den religiøse forfatter meddelte sig indirekte. Selvom Climacus er det forfatterpseudonym, der fremstiller den indirekte meddelelseteori, så vil jeg nu vise, at hans stil ikke kan reduceres til ironi. Nogle overvejelser over hans projekt kan lede os på rette vej.

4. Climacus' tanke-projekt

I *Efterskriftens* tillæg "Forstaelsen med Læseren" findes Climacus' berygtede tilbagekaldelse: "saaledes indeholder hvad jeg skriver tillige en Efterretning om, at Alt skal forstaaes saaledes, at det er tilbagekaldt; at Bogen ikke blot har en Slutning, men ovenikjøbet en Tilbagekaldelse" (SKS 7, 562). Det er dog ikke entydigt, hvordan tilbagekaldelsen skal forstås – endsige hvad Climacus nærmere bestemt tilbagekalder. Ifølge Conant er formålet med tilbagekaldelsen at vise, at det at blive kristen ikke er et epistemologisk spørgsmål, dvs. at det ikke er et spørgsmål, der kan afgøres ved at søge mere viden.¹⁷ Han hævder, at Climacus, der kritiserer filosoferne for at konstruere den kristne tro som en form for viden, selv fremsætter en antitese (at viden og tro ikke kan forenes) mod hegelianernes tese (at viden og tro kan forenes), og at denne antitese får karakter af en filosofisk doktrin om kristendommen (Conant 1993, 213). I den forstand synes Climacus at begå den samme fejl, som han kritiserer især hegelianerne for at begå, nemlig at sammenblende filosofi og kristendom. Conants pointe er dog snarere, at Climacus parodierer de filosofiske bestræbelser på at forklare, hvad det vil sige at være kristen (ibid., 207), og idet han udvikler sine argumenter til deres grænse, demonstrerer han, at også hans egen position ender i nonsens (ibid., 215). Conant hævder altså både at projektet i *Efterskriften* udgør en omfattende *reductio ad absurdum* af filosofernes forsøg på at forklare troen (ibid., 207) og at *Efterskriften* til sidst viser sig som meningsløs (ibid., 215f.), dvs. såfremt man har forstået bogen, forstår man tillige, at dens indhold er nonsens.

17. Se f.eks. James Conant, "Must We Show What We Cannot Say?", *The Senses of Stanley Cavell*, red. Richard Fleming & Michael Payne (Lewisburg, PA: Bucknell University Press 1989), 242–283; James Conant, "Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense", *Pursuits of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell*, red. Ted Cohen, Paul Guyer & Hilary Putnam (Lubbock, TX: Texas Tech University Press 1993), 195–224; James Conant, "Putting Two and Two Together: Kierkegaard, Wittgenstein, and the Point of View for Their Work as Authors", *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, Claremont Studies in the Philosophy of Religion, red. Timothy Tessin & Mario von der Ruhr (Basingstoke: Macmillan 1995), 248–331.

Denne udlægning af tilbagekaldelsen er blevet kritiseret af blandt andre Lippitt.¹⁸ Han hævder, at hvis vi tager højde for, at Climacus definerer sig selv som humorist, så forekommer Conants udlægning, der så at sige tager Climacus' tilbagekaldelse bogstaveligt, problematisk; "we should not expect 'humorists' – as Climacus describes them – to be so authoritarian" (Lippitt 1997, 192). Det er en rimelig indvending, ikke mindst fordi Climacus få linier før tilbagekaldelsen selv skriver: "At være Autoritet er altfor byrdefuld en Existents for en Humorist" (SKS 7, 561). Men hvis tilbagekaldelsen ikke skal læses som en autoritativ instruktion til læseren om at smide bogen væk, hvordan skal den så læses? På baggrund af en redegørelse for humoristens karaktertræk, som Lippitt identificerer som henholdsvis beskedenhed (*modesty*) og manglende sans for vigtighed eller påtrængende nødvendighed (*lack of sense of urgency*) (1997, 192; 2000, 60), foreslår han at læse tilbagekaldelsen som et udtryk for beskedenhed (1997, 191). Denne beskedenhed skal ifølge Lippitt forstås som benægtelse af autoritet, hvilket han fremhæver som en væsentlig del af den maieutiske metode (2000, 59). Lippitt mener bl.a. at finde belæg for sin udlægning i en passage, hvor Climacus præciserer "at det at skrive en Bog og tilbagekalde den er noget Andet end at lade være at skrive den, at det at skrive en Bog, som ikke fordrer Betydning for Nogen, dog er noget Andet, end at lade den uskrevet" (Lippitt 1997, 191; SKS 7, 563). Jeg mener, at Lippitt er på rette spor i sin udlægning af tilbagekaldelsen som en indirekte meddelelse, men også at hans bestemmelse af Climacus' stil, humoren, som en indirekte meddelelse ikke er tilstrækkelig præcis (Lippitt 2000, 161). Lad os derfor prøve at opspore forskellen mellem ironi og humor.

Som nævnt definerer Climacus sig selv som humorist og han betoner i den forbindelse, at han hverken er kristen eller har været kristen for "han er jo fuldt op beskæftiget med, hvor vanskeligt det maa være at blive det" (SKS 7, 560). Climacus' projekt er at beskrive den proces det er at blive kristen. Hans opgave er ikke at meddele en kristen sandhed, som han allerede er i besiddelse af, men at nærme sig sandheden, at erfare og meddele den proces, der fører frem til sandheden. Det fremgår desuden, når han kritiserer samtidens opfattelse af forholdet mellem humor og kristendom, der gør "Humor til det Høieste indenfor Christendom" (SKS 7, 547), hvortil Climacus hævder, at humoren aldrig har "Ret i at erklære sig for Christendom" (SKS 7, 245). Som det også fremgår af kommentarbindet til *Efter-*

18. John Lippitt, "A Funny Thing Happened to Me on the Way to Salvation: Climacus as Humourist in Kierkegaard's *Concluding Unscientific Postscript*", *Religious Studies* 33:2 (1997), 181–202.

skriften, så retter Climacus' kritik sig her mod hegelianernes og især Martensens opfattelse af humoren som "den højeste, kristelige livsanskuelse";¹⁹ f.eks. hævder Martensen, at "Det Humoristiske er den inderste Baggrund i al christelig Verdensbetragtning".²⁰ Climacus distancerer sig fra Martensens objektive humor og fremstiller i stedet en eksisterende subjektiv humorist,²¹ der netop ikke er kristen, men som er optaget af, hvad det vil sige at blive kristen. I en passage, der omhandler forfatterskabets motiv, beskriver Climacus hvorledes "de sande Tidens Velgjørere" gavner menneskeheden "ved at gøre Aands-Existenten i Kraft af Tanke systematisk lettere og lettere og dog betydningsfuldere og betydningsfuldere", og han bestemmer sit projekt i forhold til dem: "da det for Dine indskrænkede Evner vil være umuligt at gøre Noget lettere end det er blevet, saa maa Du med samme menneskekjærlige Begeistring som de Andre paatage Dig at gøre Noget sværere" (SKS 7, 171f.). Climacus præciserer efterfølgende sit eget projekt og valg af stil: "Den christelige Sandhed er derved, at Alle veed den (...) Naar dette forholder sig saaledes, bliver det at kunne meddele tilsidst den Kunst at kunne *fratage* eller franarre" (SKS 7, 249). Hans strategi er da at fremstille det, vi mener at vide om kristendommen på en måde, der gør vores viden fremmed for os, hvilket skal muliggøre, at vi kan forholde os til kristendommen på en anden måde. Climacus' forehavende er mere specifikt at vise, at det at blive kristen ikke er nogen let opgave og det forsøger han at synliggøre ved at fremstille centrale misforståelser i hegelianernes spekulative forståelse af kristendommen. Han bestræber sig med andre ord på "at udfinde, hvor Misforstaaelsen ligger imellem Speculationen og Christendommen" (SKS 7, 219). Ifølge Climacus ligger en central del af denne misforståelse i hegelianernes sammenblanding af filosofi og kristendom, som han også finder i Martensens forsøg på at forene viden og kristen tro.

Climacus' projekt er et grænseprojekt. Han har erfaret, at man kan vide, hvad kristendom er uden at være kristen, og han er da heller ikke interesseret i hvad kristendom er, men i at blive kristen (SKS 7, 347). Han har tillige erfaret, at man ikke bare kan beslutte at blive kristen, for det kræver slet ingen beslutning, men tro. Problemet er

19. Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter. K7 Kommentarbånd til Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (København: Gads Forlag 2002), 242.

20. Hans L. Martensen, *Grundrids til Moralphilosophiens System* (København: C.A. Reitzel 1841), 60; citeret i SKS K7, 243.

21. Tonny Aagaard Olesen, "The Hermeneutics of Humor in the *Postscripts*", *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, red. Poul Houe & Gordon D. Marino (København: C.A. Reitzel 2003), 215–227 (220f.).

nu, som bl.a. Dalferth har påpeget, at Climacus har indset, at man ikke selv kan sætte troens bevægelse i gang, for i troen bliver man bevæget af Gud.²² Tro er ikke en viljesakt men snarere en akt, hvori der gives afkald på at ville, dvs. i troen hengiver eller overgiver man sig til Gud i håbet om, at for Gud er alt muligt. Jeg mener, at den manglende sans for vigtighed eller påtrængende nødvendighed (*lack of sense of urgency*), som Lippitt bestemte som et karaktertræk ved humoristen, udspringer af Climacus' forståelse af, at mennesket ikke kan blive kristen ved at beslutte at tro, snarere end af en egentlig tilfredsfred med øjeblikkets vilkår, sådan som det nogle steder antydes i Lippitts tekst (Lippitt 1997, 192; 2000, 60). Man kan dog indvende, at Lippitt blot gengiver Climacus' egne ord (SKS 7, 560), men dertil kan man spørge: Hvis humoristen virkelig var tilfreds med øjeblikkets vilkår og sin egen sikring i erindringens evighed, hvorfor er han da så optaget af at blive kristen, altså af at blive noget andet end det han er? Er det ikke mere plausibelt, at han også forholder sig "humoristisk" til sit eget grundvilkår?

Climacus' forholdsmåde er ikke tro, men forståelse, dvs. han prøver at forstå, hvad det vil sige at blive kristen ved at undersøge, hvad den kristne overkommer i bevægelsen fra den før-kristne til den kristne eksistensform. De såkaldte eksistensfærer tjener til at belyse denne bevægelse. At blive kristen skal ikke forstås som et brud med enten en æstetisk, en etisk eller en ikke-kristen, religiøs eksistensform, men som et radikalt brud med dem alle (Dalferth 2005, 262f.). Climacus befinder sig i grænseområdet mellem forståelse og tro og med hensyn til troen forstår han, at der intet er at forstå. Det lyder banalt, men det er netop dette, hegelianerne ifølge Climacus misforstår. Climacus forstår desuden, at det at blive kristen er noget, der hænder mellem det berørte menneske og Gud – og ingen andre (SKS 7, 78f.). Denne erfaring afspejler sig i hans meddelelsesform, for ligesom Sokrates har Climacus indset, at maieutikken er det højeste forhold, som et menneske kan indtage overfor et andet (SKS 4, 219f.). Gud kan "aldrig blive Trediemand", som det hedder i *Efterskriften* – "dette er netop det Religiøuses Hemmelighed" (SKS 7, 67). Nærmere bestemt hævder Climacus, at menneskets forhold til Gud er en hemmelighed.²³ Som vi har set, består hemmelighedens betydning deri, at den ikke ligefrem lader sig meddele (SKS 7, 79), og Climacus bestemmer da ikke overraskende sin egen meddelelsesform som indirekte (SKS 7,

22. Ingolf U. Dalferth, "Becoming a Christian according to the *Postscript*. Kierkegaard's Christian Hermeneutics of Existence", *Kierkegaard Studies Yearbook* (2005), 242–281 (260).

23. "– Sæt En vilde meddele den Overbeviisning, at et Menneskes Guds-Forhold er en Hemmelighed" (SKS 7, 78).

220). Men har jeg dermed ikke vist det modsatte af hvad jeg satte mig for: at der ikke er forskel på humor og ironi, da de begge er indirekte meddelelsesformer?

Jeg mener, at den hemmelighed, som Climacus peger på i *Efterskriften*, dvs. gudsforholdet, ikke er en hemmelighed af samme type, som de hemmeligheder Eremita pegede på i *Enten – Eller*. Her omfattede hemmelighederne både det æstetiske, det etiske og det religiøse og tesen var, at disse hemmeligheder (kun) lod sig meddele indirekte. Det er nu min påstand, at Climacus har erfaret, at det kristne gudsforhold end ikke kan meddeles indirekte (altså via ironi), og at forskellen mellem de to typer af hemmeligheder kommer til udtryk som en forskel mellem to meddelelsesformer: ironi og humor. For at opspore denne forskel udlægger jeg nu Climacus' sandhedsopfattelse som en kritik af Hegels sandhedsteori og dermed det filosofiske system. For bedre at forstå denne kritik må det fastholdes, at Climacus' ærinde er at afhjælpe den ifølge ham problematiske sammenblanding af spekulativ filosofi og kristendom, dvs. hans kritik retter sig hovedsageligt mod hegelianernes forståelse af kristendommens sandhed: at Guden blev menneske – at det evige blev til i tiden.

5. Ironi, humor og opgøret med det filosofiske system

I *Efterskriften* formulerer Climacus sin sandhedsopfattelse på følgende måde: “- Sæt En vilde meddele, at ikke Sandheden er Sandheden, men Veien er Sandhed: at Sandheden kun er i Vordelsen, i Tilegnelsens Proces, at der altsaa intet Resultat er” (SKS 7, 78). Ved første øjekast kan denne sandhedsopfattelse læses som en kritik af korrespondensteorien for sandhed, hvor sandhed tænkes som det rette forhold mellem et udsagn og det, der udsiges noget om. Det rette forhold er præcis det forhold, hvor udsagnet stemmer overens med det, hvorom det udsiges.²⁴ I modsætning til korrespondensteorien, der netop tænker sandhed som resultat, indvender Climacus, at der “intet Resultat er”, men at “Veien er Sandhed”. Når han betoner vejen eller processen frem for processens resultat, placerer han tilsyneladende sin sandhedsopfattelse i opposition til korrespondensteorien, men jeg mener dog snarere, at den skal forstås som betingelsen for korrespondensteorien. Når Climacus hævder, at “Sandheden kun er i Vordelsen, i Tilegnelsens Proces”, så betyder det, at sandheden først bli-

24. Korrespondensteorien for sandhed får sin klassiske formulering “veritas est adaequatio rei et intellectus” hos Aquinas (*Summa Theologiae*, Q.XVI A.1), men teorien føres ofte tilbage til Aristoteles' bestemmelse af sandhed (*Metafysikken*, 1011 b 25-28).

ver sandhed, når den tilegnes. Når sandhed tænkes som *adaequatio*, som resultatet af en proces, er der en tendens til at overse, at resultatet først blev resultat på baggrund af en forudgående proces. For Climacus, der ikke er kristen, men som er optaget af at blive det, er processen selvsagt det væsentlige.

Ved nærmere eftersyn kan Climacus' sandhedsopfattelse dog også læses som en kritik af Hegels sandhedsteori (se f.eks. *SKS* 7, 173–228). For at vise dette, skitserer jeg først grundtrækkene af Hegels sandhedsteori. Hegel bestemmer som bekendt sandhed i subjektiv, objektiv og absolut betydning. Han bestemmer sandhed i subjektiv betydning som en forestillings overensstemmelse med sin genstand, og sandhed i objektiv betydning som sagens overensstemmelse med sig selv.²⁵ Sandhed i absolut betydning bestemmer han i forordet til *Phänomenologie des Geistes* på følgende måde: "Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist". Hegels bestemmelse af sandhed i subjektiv og objektiv betydning ligner korrespondensteorien for sandhed, men hans sandhedsteori kan ikke reduceres til denne, da han også bestemmer sandhed som helhed. Climacus' kritik af Hegels sandhedsteori er derfor dobbelt. For det første kritiserer han, at Hegel med sin bestemmelse af sandhed i subjektiv og objektiv betydning inkorporerer korrespondensteorien for sandhed i sin sandhedsteori og dermed i det filosofiske system. Hos f.eks. Martensen kan vi se, at kristendom betragtes som en form for objektiv viden (1850, 14) og hans spekulative teologi forpligter sig på korrespondensteorien for sandhed (1850, 27). For det andet kritiserer Climacus Hegels bestemmelse af sandhed i absolut betydning, altså sandhed som helhed eller proces. Denne kritik er tilsyneladende paradoksal, for Climacus bestemmer også selv sandhed som proces. Hvad er da forskellen mellem Climacus' sandhedsopfattelse og Hegels sandhedsteori? Det afgørende i Climacus' kritik synes at være, at Hegels bestemmelse af sandhed som helhed forudsætter bestemmelsen af sandhed som *adaequatio*. Når Hegel hævder, at det absolutte væsentligt er resultat, og at det først ved afslutningen er det, som det egentlig er, så betyder det for Climacus, at Hegel tager udgangspunkt i sandheden som resultat og derfra viser vejen til sandhed. Dermed bliver sandhedsprocessen transparent. Hegels bestemmelse af sandhed som helhed får således spændingen mellem sandhed som proces og sandhed som resultat til at forsvinde. Det der mistes

25. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse – Zweiter Teil: Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*, §246.

når den spænding forsvinder er den konkrete subjektivitet, dvs. det eksisterende menneske der ikke allerede besidder sandheden, men som søger den. Men sandheden – og det vil for Climacus her især sige den kristne sandhed – er ikke givet for mennesket, men stillet for det som en gåde. Når spændingen mellem sandhed som proces og sandhed som resultat forsvinder i Hegels filosofi, forsvinder også modsætningen mellem det indre og det ydre. Der er ingen hemmeligheder i Hegels filosofi.

På den baggrund mener jeg, at vi kan sondre mellem to stilistiske aspekter i Climacus' opgør med Hegels filosofiske system. Det ene aspekt udgøres af den indirekte meddelelse, dvs. ironien. Den indirekte meddelelse kan læses som et opgør med den objektive tænkning; den tænkning der tænker sandhed som *adaequatio*. Den objektive tænkning har ingen hemmeligheder, som Climacus skriver (SKS 7, 79). Derimod er den indirekte meddelelse hemmelighedsfuld, da det der meddeles ikke kan meddeles direkte. Med andre ord, Climacus anvender Sokrates mod Hegel. Dersom Climacus' projekt var det sokratiske og blot et opgør med den objektive tænkning, så var ironien nok. Men Climacus' projekt er et andet og han har erfaret, at ironien ikke er tilstrækkelig til at udgøre et opgør med hele det filosofiske system. Sokrates løser kun halvdelen af problemet og Climacus må derfor gå hinsides Sokrates. Allerede i *Smulernerne* bestemte han sit forehavende som et projekt, der "gaaer udisputeerligt videre end det Socratiske" (SKS 4, 306). Skønt det ikke entydigt lader sig afgøre i hvilken forstand Climacus' projekt "gaaer videre" end det sokratiske,²⁶ så er det i det mindste klart, at den sokratiske indsigt (dvs. at den erkendende er eksisterende) er indeholdt i, ja tilmed accentueret og radikaliseret i Climacus' projekt (SKS 7, 187ff.). Når Climacus beskriver den proces det er at blive kristen, så befinder han sig i grænseområdet mellem det sokratiske og det kristelige, og her er ironien ikke nok.

Det andet stilistiske aspekt ved systemopgøret udgøres af humoren. Humoren indeholder ironien, men den kan ikke reduceres til ironi, da den indeholder en anerkendelse af ironiens grænse. Forskellen mellem ironi og humor står i forbindelse med forskellen mellem Sokrates og Kristus – en forskel som i Kierkegaards samtid blev diskuteret som et teologisk problem²⁷. Han bestemte allerede denne forskel i sin afhandlings første tese "*Similitudo Christum inter et Socratem in dissimilitudine præcipue est posita*" (SKS 1, 65), dvs. ligheden mel-

26. Se f.eks. Arne Grøn, "Sokrates og Smulernerne", *Filosofiske Studier* 15 (1995), 97–107.

27. I *Om Begrebet Ironi* henviser han til F.C. Baur's *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus* fra 1837 (SKS 1, 75).

lem Sokrates og Kristus består først og fremmest i ulighed. F.eks. kan Kristus ligefremt sige: "Jeg er sandheden" (Joh 14, 6). Det kan Sokrates ikke og derfor har han brug for negativiteten. Ironien mangler referencen til det direkte og derfor kan Climacus ikke (kun) anvende Sokrates' metode. I den forstand bliver forskellen mellem Sokrates og Kristus hos Climacus til en forskel mellem to meddelelsesformer: ironi og humor. For at se hvordan humoren adskiller sig fra ironien, kan vi betragte Climacus' meddelelse om Gud-Mennesket, dvs. meddelelsen om at Kristus i én og samme person er Gud og menneske²⁸. Der er tale om et grænsebegreb: Gud-Mennesket er et paradoks for fornuften, men ikke for troen. Jeg mener, at meddelelsen om Gud-Mennesket kan læses som et opgør med den rene tænken i Hegels filosofi, altså den tænkning der tænker sandhed i absolut betydning. Den rene tænken tænker sig selv, dvs. sin egen proces, og der er derfor ikke noget utænkt i den rene tænken. I Hegels filosofi er den absolutte viden en viden uden hemmeligheder – den kan ikke rumme radikale paradokser. Med meddelelsen om Gud-Mennesket refererer Climacus til den tanke, som den rene tænken ikke kan forholde sig til på en direkte måde. Gud-Mennesket kan ikke integreres i tankens helhed – i den helhed der er sandheden for Hegel. Climacus prøver således at vise, at viden også i sin højeste form indeholder noget, der ikke kan tænkes og at kristendommens sandhed (at Guden blev menneske) dermed ikke kan integreres i det filosofiske system. Om Gud-Mennesket kan vi intet forstå andet end forståelsens grænse. Troen på Gud-Mennesket er en tro på det absolutte paradoks, men troen er også selv paradoksal: ikke kun fordi den ikke kan forklares eller retfærdiggøres forstandsmæssigt, men mere afgørende fordi troen er den subjektive tilegnelse og gentagelse af det absolutte paradoks (Dalferth 2005, 161).

De stilistiske aspekter ved opgøret med det filosofiske system udgøres henholdsvis af den indirekte meddelelse (ironien) og meddelelsen om Gud-Mennesket (humoren). Ironien omfatter både meddelelser med et æstetisk, etisk eller ikke-kristent, religiøst indhold. Humoren indeholder ironien, dvs. ironiens indirekte dimension, men til forskel fra ironien rummer humoren også en direkte dimension. Det er i det mindste min påstand. Climacus udtrykker det ikke selv på denne måde, men idet han bestemmer det at være kristen i subjektiv betydning, skriver han: "Det at være Christen bestemmes ikke ved Christendommens Hvad, men ved den Christnes Hvorledes. Dette Hvorledes kan kun passe til Eet, til det absolute Paradox" (SKS 7, 554).

28. I *Smulerne* (men også nogle steder i *Efterskriften*) anvender Climacus formuleringen "Guden i Tiden" (se f.eks. SKS 4, 306).

Med andre ord, selvom det at være kristen først og fremmest bestemmes ved den måde, hvorpå den kristne forholder sig til Gud, så henviser denne forholdsmåde dog uundgåeligt til ét bestemt indhold: Kristus. Humoren har derfor ikke kun en indirekte dimension, men også en direkte dimension.

På den baggrund mener jeg, at der er en sammenhæng mellem ironi og humor forstået som meddelelsesformer og de meddelelsesformer, som Kierkegaard i forelæsningsudkastene kalder "den etiske Meddelelse" og "den etisk-religieuse Meddelelse" (*Pap.* VIII 2 B 79-89). Her hævder han, at den etiske meddelelse er "indirecte" og at den etisk-religiøse meddelelse er "directe-indirecte" (*Pap.* VIII 2 B 85,27). Den etisk-religiøse meddelelse, humoren, har en direkte dimension. Den må begynde som en meddelelse af viden, fordi mennesket til at begynde med ikke er vidende om det religiøse. Meddelelsen om Gud-Mennesket er først en ligefrem meddelelse om det historiske forhold, at Kristus har eksisteret som menneske. Forskellen mellem den etiske og den etisk-religiøse meddelelse, mellem ironi og humor, afspejles i forskellen mellem den sokratiske og den kristelige opfattelse af tilegnelse. Sokrates bestemte tilegnelse som erindring (*Menon*, 81d). I *Smulernerne* udlægger Climacus dette sådan, "at den Uvidende blot behøver at mindes, for ved sig selv at besinde sig paa, hvad han veed. Sandheden bringes saaledes ikke ind i ham, men var i ham" (*SKS* 4, 218). Mennesket har sandheden i sig, skønt det ikke altid har blik for det sande. Når Climacus går videre end Sokrates, ændres opfattelsen af tilegnelse. Kristeligt forstået er tilegnelse ikke erindring. I syndsbevidstheden har mennesket ikke sandheden i sig. Mennesket er sat uden for sandheden: erindringens bagdør er for evigt lukket (*SKS* 7, 191). Climacus udtrykker det sådan, at sokratiske set var subjektiviteten sandheden, men efter Kristus må mennesket erfare, at dets vilkår er forandret: at subjektiviteten nu til at begynde med er usandheden (*SKS* 7, 190).

Den etisk-religiøse meddelelse er altså først en meddelelse af en viden, som mennesket ikke allerede besad. Meddelelsen om Gud-Mennesket, humoren, indeholder derfor en direkte dimension, selvom meddelelsen væsentligt er indirekte. Climacus kan redegøre for den etisk-religiøse meddelelses indirekte dimension, men da han ikke er kristen, kan han ikke redegøre for dens direkte dimension. Der møder han sin grænse og det forstår han, dvs. han forstår at i forhold til det absolutte paradoks er der intet at forstå. Derfor er humor, som han hævder, "altid Tilbagekaldelse" (*SKS* 7, 547). Med andre ord, humoren fornemmer ikke kun ironiens grænse, men også sin egen grænse. Det fremgik allerede, idet Climacus i *Smulernerne* betegnede sit forehavende som et "Tanke-Projekt" (*SKS* 4, 218), dvs. han fremsæt-

ter et projekt om det, som intet menneske ifølge dette projekt kan tænke sig frem til: at blive kristen. Kierkegaard får derfor brug for andre pseudonymer for at gå hinsides Climacus: Anti-Climacus.

En introduktion til Sergei Bulgakovs teologi

Kontrær logik og metafysisk ontologi

Cand.theol. Kristian Mejrup

Abstract: An overlooked chapter in a Danish theological context is the sophiology and theology of Sergei Bulgakov who developed a theology based on the humanity of God. The Russian sophiological tradition draws no clear line between theology and philosophy. It mingles German idealism with Greek patristics, and a view of God, Goodness, Truth and Beauty is defended in a world full of cracks, antinomies and fragments of the Truth. Sophiology offers a view of the world englobed in divinity. Creation is a creation *ex nihilo* but also out of a superabundance in the inner divinity of the Triune God. Sophiology does not understand itself to be a new doctrine, but an interpretation of the doctrine of the Incarnation and the Trinity. Following the line of thought in Sergei Bulgakov's sophiology, the relation between identity and difference is rendered clear as a relation between God and the world. This article will particularly investigate the Christological and Trinitarian aspects of Bulgakov's sophiology.

Key words: Russian Sophiology – Radical Orthodoxy – Sergei Bulgakov – Christology – Karl Barth – Trinity – Hans Urs von Balthasar – *coincidentia oppositorum*.

Indledning

Den russiske sophiologi forstår sig som transkonfessionel, teologisk og filosofisk, idet den ønsker at inddrage det bedste fra den tyske idealisme og de græske kirkefædre. At teologi og antropologi er forbundne opfattes ikke som en trussel mod teologien, men som et frugtbart udgangspunkt, som kalder på teologisk refleksion over doktrinen om Guds menneskeliggørelse. Humanitet er således et guddommeligt prædikat. Guds personliggørende visdom: Sophia medierer mellem Gud og mennesket, evighed og tid, enhed og fragmenter.

Denne artikel giver en introduktion til Sergei Bulgakovs teologi og russiske sophiologi. Artiklen gør rede for sophiologiens teologiske og

dogmatiske relevans ved at lægge vægt på de kristologiske og trinitariske aspekter ved sophiologien. Desuden overvejes en teologihistorisk placering af russisk sophiologi i forhold til Karl Barths dialektiske teologi.

Russisk sophiologi genaktualiseret

“These are the glory days of Sergii Bulgakov!” Sådan lyder ordene i bogen *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy – Transfiguring the World Through the Word* fra 2009.¹ John Milbank, som er hovedmanden bag den teologiske retning Radical Orthodoxy, udtrykker sin begejstring for russisk sophiologi på følgende måde:

At the dawn of the twenty-first century, it increasingly appears that perhaps the most significant theology of the two preceding centuries has been that of the Russian sophiological tradition.²

John Milbanks begejstring gør det oplagt at spørge, hvad er russisk sophiologi? Og hvis den har været så vigtig, hvorfor har man ikke hørt om den? Milbank er ikke alene om interessen for sophiologi og for teologer som Pavel Florenskij og Sergei Bulgakov. Også den norske antologi *Moderne teologi, tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer* fra 2008³ peger på dens aktualitet. I Danmark er det imidlertid begrænset, hvad man kan få at vide om russisk sophiologi, hvilket måske burde vække forundring taget sophiologiens nyvundne aktualitet i betragtning. Uden for Danmark findes der dog flere introduktioner til Sergei Bulgakov og hans teologi, som vil blive inddraget nedenfor. I 2002, 2006 og 2008 udkom hans store trilogi for første gang i engelsk oversættelse. Hidtil fandtes den kun på russisk og i fransk oversættelse. Bulgakovs teologiske hovedværker er således de seneste år blevet tilgængelige for et større publikum.

1. *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy – Transfiguring the World Through the Word*, red. Pabst og Schneider (Farnham: Ashgate 2009), 89.
2. John Milbank “Sophiology and Theurgy. The New Theological Horizon”, *EBE-ORO*. Pabst & Schneider (2009), 45.
3. *Moderne teologi, tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer*, red. Johannes Ståle Kristiansen og Svein Rise (Kristiansand: Høyskoleforlaget 2008). Redaktørerne gør i indledningen opmærksom på, at det nye ved deres antologi, i forhold til tidligere antologier, er, at den behandler moderne ortodokse teologer: “Det er første gang en framstilling av det sidste århundres teologi gir en så bred presentasjon av ortodokse enkeltteologer.” Kristiansen og Rise (2008), 27.

1. Den sophiologiske tradition

Den russiske sophiologis tre hovedpersoner er Vladimir Soloviev (1853-1900), Pavel Florenskij (1882-1937) og Sergei Bulgakov (1871-1944). Soloviev var sophiologiens "fader", Florenskij og Bulgakov dens arvtagere.

I en forelæsningsrække over Guds menneskeliggørelse fra årene 1877-1881, udfoldede Soloviev sin sophiologi. Flere prominente personer hørte forelæsningerne, bl.a. Dostojevskij og Tolstoj. Udgangspunktet var Guds menneskeliggørelse, men Soloviev var også inspireret af jødisk kabbala, gnosticisme og mystik, hvilket gjorde sophiologien synkretistisk. Det var det synkretistiske ved sophiologien, som teologerne Florenskij og Bulgakov forsøgte at gennemtænke og forbedre.⁴

Florenskij lagde i sit teologiske hovedværk fra 1914, *The Pillar and Ground of the Truth*, vægt på ikonografi og den russiske tradition for Sophia-ikoner og den betydning, de har for filosofien og teologien. Ved at knytte Sophia til den hellige tradition, frem for gnostiske og kabbalistiske tekster, videreførte Florenskij arven fra Soloviev på en måde, som styrkede sophiologiens teologiske fundament.

Nærværende artikel skal beskæftige sig med Bulgakovs udformning af russisk sophiologi, for det var med ham, at sophiologien nåede sit teologiske højdepunkt og desuden fandt vej til Vesten.

Det centrale i Bulgakovs sophiologi er, at forholdet mellem Gud og verden forsones, da Gud blev menneske i Kristus, men allerede før verdens skabelse fandtes en guddommelig mediering, som gjorde forbindelsen mulig mellem Gud og verden, ide og fænomen, guddommelighed og menneskelighed. Sophiologi handler om mediering og om dét, som gør det muligt, at identitet og forskel opfattes som forbundne modsætninger. I Bulgakovs sophiologi samles således en filosofisk, politisk og teologisk tænkning under ét. For at betegne Bulgakovs teologi som ortodoks teologi, må man spørnde prædikatet ortodoks til det yderste.

2. Bulgakov – marxist, idealist og præst

Bulgakov var 47 år gammel, da han blev ordineret som præst i 1918. Som 13-årig var han begyndt på teologistudiet, men stoppede efter

4. Rowan Williams, "Eastern Orthodox Theology", *The Modern Theologians: An introduction to Christian theology since 1918*, red. David F. Ford (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 574.

tre år, da han mistede troen på Gud. Han skiftede studieretning og kastede sig over jura, politik og økonomi. Bulgakov var som mange andre i sin samtid optaget af marxistiske ideer. I år 1900, samme år som hans afhandling udkom om kapitalisme og landbrug, brød han med marxismen og rettede sin opmærksomhed mod idealistisk tænkning og mod spørgsmålet om Gud (Valliere 2001, 231).

I 1912 udkom *The Philosophy of Economy*, som løftede sløret for en ny dimension i Bulgakovs politiske og idealistiske tænkning, nemlig den *sophiologiske*. Inspirationskilden til sophiologien var førortalte Vladimir Soloviev. I 1925 flyttede Bulgakov til Paris. Han havde i et par år levet i eksil på grund af bolsjevikernes udvisning af russiske intellektuelle i 1922. I Paris blev han udpeget som dekan for det nyåbnede St. Sergei-institut for ortodoks teologi.⁵

Den sophiologiske strid

Mens Bulgakov var dekan ved St. Sergei-instituttet, rettede patriarkatet i Moskva i 1935 en anklage for kætteri mod ham. Anklagen handlede ikke så meget om sophiologi, men var mere et udtryk for et større magtpolitisk spil mellem patriarkaterne i Moskva og i Konstantinopel, som på den tid kæmpede om den juridiske og politiske magt over den russiske diaspora.

På den mindre scene handlede striden om sophiologi. Striden stod mellem Sergei Bulgakov og Georg Florovskij (1893-1979). Georg Florovskij var ligesom Bulgakov ansat som lærer ved St. Sergei-instituttet i Paris. Han havde i begyndelsen af 1920'erne udtrykt sin reservation over for sophiologien. Det var ikke Sophia, der for ham var problemet, men den *russiske* Sophia og arven fra Vladimir Soloviev.⁶

Georg Florovskij og Vladimir Losskij (1903-1958) blev nøglepersoner for en patristisk teologi, som opstod som alternativ til den russiske sophiologi. Denne retning fik tilnavnet "den neopatristiske skole". For dem var det afgørende at forstå kristendommen ud fra en græsk-jødisk (og ikke en russisk) kontekst. Problemet med Bulgakovs sophiologi var for dem at se, at den viklede kristendommen ind i en romantisk og slavofil tradition.

Ifølge religionsprofessor Paul Valliere, hvis forskning har spillet en væsentlig rolle for genaktualiseringen af den sophiologiske tradition, har den russiske sophiologi alt for længe stået i skyggen af den neo-

5. Rowan Williams, *Sergii Bulgakov: Towards a Russian political theology* (Edinburgh: T&T Clark 1999), 164-165.

6. Alexis Klimoff, "The Sophiological Controversies", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 49:1-2 (2005), 67-100 (74).

patristiske skole.⁷ Hovedårsagen var, at sophiologien var for udfordrende i forhold til de traditionelle rammer om ortodoks teologi. Paul Valliere fastslår, at det karakteristiske for den russiske sophiologi er, at den, i modsætning til den neopatristiske skole, tør forbinde teologi og modernitet.⁸

3. Det kristologiske udgangspunkt for sophiologien

Bulgakovs sophiologiske forfatterskab kan deles i to: en tidlig del skrevet i Rusland og en sen del skrevet i Paris.⁹ Den sene del består af trilogen *O Bogochelovechestvo*, hvis engelske titel er: *On Divine Humanity*. I forhold til den tidligere del er trilogen kendetegnet ved en mere moden teologisk tænkning.¹⁰ Det vanskelige ord *Bogochelovechestvo* er et nøgleord i den russiske sophiologi. Det betyder Guds menneskeliggørelse (egentlig *gudmenneskehed* eller *gudsmenneskelighed*¹¹), som ganske vist betegner Guds menneskeliggørelse, men også antyder muligheden af menneskets guddommeliggørelse. I den russiske sophiologi er *humanitet* en guddommelig bestemmelse. Guddommelighed og menneskelighed opfattes ikke som modsætninger, men forenet gennem inkarnationen.

Grundlæggende er sophiologien i Bulgakovs udlægning et forsøg på at finde et positivt (katafatisk) modspil til kalkedonense og de fire negative (apofatiske) bestemmelser af forholdet mellem Kristi to na-

7. Paul Valliere, *Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov – Orthodox Theology in a New Key* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company 2001), 6.
8. "From the start sophiology was a mediating discipline, a both/and conceptuality envisioning Orthodoxy and modern civilization speaking to each other, reflecting on each other, reflected in each other, walking through history together, confronting the eschatological horizon together." Paul Valliere, "Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization", *Russian Religious Thought*, red. Judith Deutsch Kornblatt og Richard F. Gustafson (London: The University of Wisconsin Press, 1996), 187.
9. De tidlige værker i Bulgakovs sophiologiske forfatterskab består af: *Philosophy of Economy: the world as household* [1912]; *La lumière sans déclin* [1917]. De senere værker er samlet i den store trilogi: "On divine humanity", som består af *The Lamb of God* [1933], *The Comforter* [1936] og *The Bride of the Lamb* [1945]. Hertil kommer ovennævnte: *Sophia, the wisdom of God: an outline of sophiology* [1937].
10. Sergei Bulgakov, *The Lamb of God*, oversat af Boris Jakim (Grand Rapids, Michigan/ William B. Eerdmans Publishing Company 2008), x.
11. Jf. Valliere (2002), 11-15. Valliere oversætter *Bogochelovechestvo* med "The Humanity of God" og ikke med det mere traditionelle "Godmanhood".

turer.¹² Bulgakov anser ikke kalkedonense for en fejlfri og færdig teologi. Den bærer derimod præg af at være et praktisk kompromis indgået mellem teologerne i Antiokia og teologerne i Aleksandria. Kompromiset blev indgået ikke så meget på grund af, at teologerne var nået til enighed, men under tilskyndelse af myndighederne (Bulgakov 2008, 56ff).

Det interessante ved Bulgakovs gennemgang af teologihistorien, både før og efter kalkedonense, er, at han forstår teologi som dét, som bliver til i mødet mellem ortodoksi og kætteri (Bulgakov 2008,1). Teologi er kort sagt en syntese af hæretiske og ortodokse tanker. For dét, som den ene part misforstår, leder til den anden parts præcisering. Bag enhver erklæring om kætteri findes flere udfordrende og derfor befordrende spørgsmål for teologien. Spørgsmål, som ikke må ignoreres, men må tages op og genovervejes.

Bulgakov forstod kristologi som en kontinuerlig refleksion, der aldrig *helt* kan indfanges og fastholdes i dogmerne. Samtidig fastholdte han, at det er nødvendigt og vigtigt, at fastsætte dogmer, fordi de værner om den sande tro og beskytter mod vranglære. Denne dobbelthed skaber en dialektik mellem, på den ene side den normative udformning af dogmer, på den anden side den vedvarende teologiske refleksion herom.

Det positive supplement til kalkedonense handler for Bulgakov om *mulighedsbetingelsen* for, at det guddommelige og det menneskelige overhovedet kan forenes uden at sammensætningen blive på bekostning af det menneskelige eller det guddommelige. Sophia er denne mulighedsbetingelse. Hun findes fra evigheden af som mediering af Guds menneskeliggørelse i inkarnationen og menneskets guddommeliggørelse i det evige.¹³

Sophiologiens opgave er knyttet til kristologien. At Kristus blev menneske betyder nemlig, at noget i Gud er i stand til at blive til menneske, og tilsvarende at noget i det menneskelige kan bære at blive guddommeliggjort.

12. "Jesus Kristus fuldstændigt menneske og fuldstændig Gud" er som bekendt den centrale formulering i Kalkedonense fra kirkemødet i Kalkedon i 451. Kalkedonense beskriver forholdet mellem Kristi to naturer ud fra fire *negative* udsagn: de to naturer er: (a) uden sammenblanding, (b) uden forvandling, (c) uopløselige og (d) uadskillelige. Disse udsagn udgjorde et værn imod en række kætterier, som misforstod eller fejlaccentuerede forholdet mellem Kristi to naturer.
13. "The Divine-Humanity and the God-Man, that is the humanity of Divinity and the divinity of humanity, are given pre-eternally in God." Bulgakov (2008), 114.

Teologisk Weltanschauung

I 1934 udgav Bulgakov på engelsk en redegørelse for sin sophiologi. Her skriver han:

Sophiology represents a theological or, if you prefer, a dogmatic, interpretation of the world (*Weltanschauung*) within Christianity. It is characteristic only of one trend of thought within Christianity, and that one which is by no means dominant in the Orthodox Church, just as, for instance, Thomism or "Modernism" exists within Catholicism, or liberal "Jesuanism" or Barthianism within Protestantism. The sophiological point of view brings a special interpretation to bear upon *all* Christian teaching and dogma, beginning with the doctrine of the Holy Trinity and the Incarnation and ending with questions of practical everyday Christianity in our own time.¹⁴

Sophiologien vil således ikke opfattes som en trend inden for ortodoks teologi. Den vedrører al teologi, fordi den vedrører forholdet mellem Gud og menneske, og tillige betingelsen for forholdet. I vestlig teologi er der tradition for at tale om *betingelsen* for dette forhold ud fra forskellige analogier (*analogia entis*, *analogia fidei*, *analogia imaginis*¹⁵). Både analogien, betingelsen og forholdet mellem Gud og mennesket begrebsliggøres hos Bulgakov i sophiologien. Virkeligheden har en evig og himmelsk oprindelse, som medieres af og gennem Sophia.

Bulgakovs russiske sophiologi kom til at fremstå som en *uortodoks russisk-ortodoksi*, fordi dens begyndelse skete uden for (men hen imod) kirken og endelig uden for Rusland. På dette punkt er kontrasten stor til den dialektiske teologi, som opstod som en kirke- og præsteteologi. Der er dog et muligt anknætningspunkt mellem Barth og Bulgakov, som skal præsenteres i det følgende.

4. Barth om Guds menneskelighed

Karl Barths (1886-1968) teologi fremstår som den diametrale modsætning til sophiologien, fordi hans teologi er kendt for at være en teologi *von oben*, hvor sophiologien er en teologi *von unten nach oben* (Valliere 2001, 14). Hjertet i begge tilgange er spørgsmålet om forholdet mellem Gud og menneske, og hvordan dette forhold udtrykkes. Barths erklæring om teologiens *krisis* sætter mennesket i en posi-

14. Sergei Bulgakov, *Sophia – The Wisdom of God – An Outline of Sophiology*. Library of Russian Philosophy. (Hudson, N.Y.: Lindisfarne Books 1993), 13.

15. Svarende henholdsvis til de teologiske positioner hos Erik Pryzwaras, Karl Barth og Paul Tillich.

tion, hvor det over for Gud intet formår. Menneskets uformåen er dog samtidig en åbning for, at Gud formår det, som mennesket ikke formår. Forholdet mellem Gud og menneske er med andre ord muliggjort *fra oven*. Dette udtrykte Barth mest radikalt i Romerbrevskommentaren fra 1922, men det findes også i hans Kirkelige Dogmatik, i kritikken af naturlig teologi og *analogia entis*.

Senere i livet fastholdt Barth positionen mindre radikalt, og i 1956 skrev han, i en lille bog med titlen *Die Menschlichkeit Gottes*, at opgaven for fremtidens teologer bliver at redegøre for Guds *menneskelighed* – til forskel fra (og ikke i modsætning til) hans teologi igennem de sidste 40 år, som har fokuseret på Guds *guddommelighed*. Dette fremgår af følgende citat:

Ich täusche mich wohl nicht, wenn ich annehme, daß das uns heute gestellte Thema jedenfalls auch ein Hinweis sein sollte auf eine *Wendung* im Denken evangelischer Theologie, in der wir *heute* – nicht im Gegensatz, aber doch im *Unterschied* zu einer früheren Wendung begriffen sind oder begriffen sein sollten. Was sich uns vor nun rund vierzig Jahren stürmisch aufzudrängen begann, war ja weniger die Menschlichkeit als die Göttlichkeit Gottes: (...). Ich wäre wohl in eine gewisse Verlegenheit geraten, wenn man mich etwa im Jahre 1920 – dem Jahr, in dem ich in diesem Saal meinem großen Lehrer Adolf von Harnack gegenüberstand – aufgefordert hätte, über die Menschlichkeit Gottes zu reden.¹⁶

Barth beretter, at han ville være bragt i forlegenhed, hvis han i 1920'erne var blevet bedt om at redegøre for *Guds menneskelighed*. I forlængelse af citatet kan sophiologien udpeges som en videreførelse af teologien efter Barth, for det er netop “die Menschlichkeit Gottes”, som her er det centrale (Valliere 2001, 14).

Det er slet ikke utænkeligt, at Barth og Bulgakov kendte til hinanden og til hinandens teologi. I 1931 var Barth til et seminar, som Georg Florovskij holdt. Florovskij var på dette tidspunkt ansat ved St. Sergei instituttet i Paris, hvor Bulgakov var dekan. Seminaret finder sted fire år før den sophiologiske strid når sit højdepunkt med kætterianklagen og det efterfølgende brud mellem Bulgakov og Florovskij.¹⁷ Florovskijs neopatristiske tilgang til teologien har givetvis været lettere begribelig for Barth end Bulgakovs sophiologi, men også Florovskijs teologi gjorde et sådan indtryk på Barth, at han samme år

16. Karl Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, Theologische Studien Heft 58 (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag AG 1956), 3-4.

17. Florovskij underskrev, som den ene af to, kætterianklagen mod Bulgakov.

i et brev til Eduard Thurneysen erklærede sig mere på linje med katolikker end med ortodokse.¹⁸

Til trods for iøjefaldende forskelle mellem russisk ortodoksi og den tidlige dialektiske teologi, er sophiologiens overordnede opgave rettet mod en fortolkning af teologien med udgangspunkt i Guds menneskelighed (jf. Bulgakov-citatet ovenfor). Barths tekst fra 1956 kan derfor siges at kredse om det, som er udgangspunktet for Bulgakovs sophiologiske teologi. Selvom Barth ikke udtaler sig om russisk sophiologi, er det tydeligt, at han anerkender og imødegår dens opgave om og udgangspunkt i Guds menneskelighed. Herved understreges Bulgakovs pointe om, at sophiologien er et anliggende for al teologi og ikke kun en bestemt gren af den.

Sophiologisk krisis

Hos Bulgakov finder man henvisninger til 'barthianisme' og en bevidst brug af barthiansk terminologi. Omfanget af Bulgakovs kendskab til Barth er denne forfatter ubekendt. I *Sophia The Wisdom of God, An Outline of Sophiology*, anvender Bulgakov i sin indledning ord som "dialektik" og *krisis* (i anførselstegn og kursiveret), hvilket er åbenlyse henvisninger til Barths teologi. Afsnittet er værd at citere i fuld længde:

We must discover how we can overcome the secularizing forces of the Reformation and the Renaissance, not in a negative way or "dialectically," which is in any case merely theoretical and powerless, but in a positive way – through love for the world. But again we repeat that this can be accomplished only through a change in our conception of the world, and through a sophianic perception of the world in the Wisdom of God. This alone can give us strength for new inspiration, for new creativity, for the overcoming of the mechanization of life and of human beings. The future of living Christianity rests with the sophianic interpretation of the world and of its destiny. (...) For this reason, in the true sense of the word, sophiology is a theology of *crisis*, not of disintegration, but of salvation (Bulgakov 1993, 21).

For Bulgakov er kristendommen forpligtet på en *kritisk*, men også frelsesorienteret fortolkning af verden, det vil sige en fortolkning af verden gennem Ordet. Verden er splittet, men splittelsen er samtidig ikke det afgørende, det er derimod frelsen. Den *sande* teologiske *krisis* består i, at verden i virkeligheden er Guds.

18. Karl Barth, Gesamtausgabe, Teil V. Briefe, *Karl Barth – Eduard Thurneysen: Briefwechsel* Band. 3 1930-1935 (Zürich: Theologischer Verlag 1973), 160.

På samme måde som Barth har sans for sophiologiens opgave, har Bulgakov sans for Barths *krisis*. Forskellen på den barthske *krisis* og den bulgakovske er, at baggrunden for førstnævnte er en apofatisk teologi, for sidstnævnte en katafatisk teologi. Bulgakovs katafatisk teologi er, ifølge ham selv, på paradoksal vis en konsekvent apofatisk teologi. Den negative antagelse: at den absolutte Gud ikke kan begribes med menneskelig fornuft, er i sig selv en antagelse, som overskrider negativiteten, ifølge hvilken intet kan antages. Konsekvensen af en *konsekvent* negativ teologi er en positiv teologi! Bulgakov forklarer det således:

Now it is true that the absolute God can never be comprehended by human reason. God transcends the world and humankind to such an extent that even the purely negative theology which denies all possibility of knowing anything about God, has nevertheless already gone too far in affirming so much as that. Even negation must make one positive assumption. God in his mercy [...] reveals himself to us both in his tri-personal being and in the simplicity of his deity, and only by virtue of such revelation dare we make any positive statement about God; we not only may, we must (Bulgakov 1993, 60).

Den katafatisk teologi overgår den apofatiske teologi takket være Guds selvåbenbaring i inkarnationen, som samtidig er betingelsen for vores tale om Gud. Den sophiologiske *krisis* er således omfattet af en katafatisk teologi, hvor verden ikke afskrives, men indgår i en større frelsesplan.

5. Det trinitariske udgangspunkt for sophiologien

Hos kirkefædrene og hos apostlen Paulus regnes Sophia for et attribut til Kristus Logos. For Bulgakov er det vigtigt, at Sophia forstås ud fra Treenigheden (Bulgakov 2008, 203, 110 note 16). På dette punkt bryder Bulgakov med traditionen, idet han fortolker Sophia trinitarisk.

Sophia er ingen fjerde person i Treenigheden, hun tilføjer ikke noget nyt, men er en måde at mediere den kontrære samtidighed af Én og Tre i Treenigheden på. I Sophia åbenbares Sønnen og Helligånden samtidigt, og denne åbenbaring åbenbarer Faderen (Bulgakov 2008, 110). Sophia er det hypostatiserende, det vil sige *personlig-gørende* ved Guds herlighed og visdom.

Bulgakov skriver, at det er vigtigt for teologien at grunde over det *personlige* aspekt ved Guds natur, for ingen benægter eksistensen af Guds natur. At Guds natur skulle have et personligt *aspekt* er heller

ikke ensbetydende med, at der føjes en ny person til Treenigheden. Uenigheden opstår først, indrømmer Bulgakov, når det personliggende aspekt ved Guds natur kaldes Sophia (Bulgakov 2008, 97, note 3). Bulgakov påpeger således, at det afgørende ikke er sophiologien, men det personlige ved og i Guds natur. Sophiologien er dog netop et forsøg på at beskrive og begrebsliggøre dette.

Sophia er ikke Gud. Gud er Sophia, men Sophia er ikke Gud. Sætningen kan ikke vendes rundt, for der er et ulige og irreversibelt forhold mellem subjekt og prædikat.

God is Ousia. The reverse, however, is not true: Ousia is not (the personal) God; Divinity is not the Divine Personality. Likewise God is Sophia; Sophia is divine. She is God in his self-revelation, *Deus revelatus*, although the reverse, again, is not true: Sophia is not *ho Theos* but only *theos* or *Theos* [uden artikelen “ho”] (Bulgakov 2008, 102).

Bulgakov fastholder, at Sophia ikke er en person, en hypostasis, hun er heller ikke en ikke-hypostasis. Hun er *hypostatiserende*. Hun er den *personliggende* guddommelighed, herlighed og visdom. Der findes to grundlæggende aspekter ved Sophia, det guddommelige og det jordiske. De to aspekter skal ikke forstås dualistisk, men i et dialektisk forhold mellem den skabte og den skabende natur – *natura naturata* og *natura naturans*.¹⁹ I denne betydning er det klart, at Sophia ikke er to, men én og samme. Hun er den, som hypostatiserer, samtidig er hun også den, som gør det muligt for den skabte væren at være sig selv og noget andet på samme tid, uden at den skabte væren af den grund bliver skizofren eller dualistisk.²⁰

Skabelse som metafysisk begivenhed

Den skabte væren er en *metafysisk* kendsgerning (Bulgakov 2008, 123). Bulgakov forstår hermed, at dét, som formgiver menneskets verden og væren, er afledt af den *evige* Guds skabelse af den *tidslige* verden. Det er således ud af skaberværket som metafysisk begivenhed, at

19. Bulgakov (2008), 89-101. Det er ikke kun den dialektiske identitet mellem *natura naturata* og *natura naturans*, der interesserer Bulgakov, det er også *mediationen*, som sammenholder distinktionen: “Between *natura naturans* and *natura naturata* there exists a *living* identity” Bulgakov (2008), 90.
20. John Milbank bemærker, at hvis der *ikke* fandtes en mediering i forholdet mellem “the engendering” (*natura naturans*) og “the engendered” (*natura naturata*) så ville “the engendered” være “sheerly ‘other’ to the engendering”. John Milbank (2009), 45. Den sophiologiske mediering sikrer med andre ord, at den vedvarende skabelse af skabningen ikke sker fremmedgørende (alienerende), men medierende.

mennesket får sin viden og sin væren.²¹ Sand ontologi har sin rod i evigheden og ernæres metafysisk. Det betyder ikke, at det er bag tingene, at de sande og uforanderlige ideer findes og heller ikke *kun* i tingene. I den skabte væren findes en metafysisk erindring af skabelsen. Den kan ikke begribes med forstanden, men må gribes i troen, som åbenbares.

Konsekvensen af Bulgakovs ontologi er, at verden findes i en samtidighed af enhed og forskel, i en samtidighed af sammentræffende modsætninger. Menneskets viden om verden og sig selv strander ultimativt foran den "fysiske antinomis flammesværd" (Bulgakov 2008, 123). Den metafysiske begivenhed, der grundlægger verden, er ikke tilgængelig for fornuften, men er det i troen og i skønhedserfaringen af skaberværkets "sophianicitet".

Bulgakov bruger ordene sophiansk og sophianicitet som udtryk for den personlige formidling imellem Gud og verden. Det er i kraft af verdens sophianicitet, at mennesket kan træde ind over grænsen til det uendelige. Overskridelsen er ikke en kompromittering af Gud, for Gud selv tilvejebringer og er overskridelsen.²² Gud er fri til at være sig selv også i dét, som ikke er Gud.

Da Gud skabte verden førte Han sit indre guddommelige liv ud i det ydre. Bulgakov taler i denne forbindelse om Faderens evige *kenosis*²³ (Bulgakov 2008, 98-99, 128-129). Ved at sætte Sønnens kenosis i relation til Faderens evige kenosis, fremhæver Bulgakov evighedens og Treenighedens tilstedeværelse i Kristus-begivenheden. Samtidig fremhæver han de antropologiske og soteriologiske aspekter ved Kristus-begivenheden, fordi den aktualiserer, at mennesket allerede er skabt til et liv i guddommelighed og nu tillige frelst. Sophiologien er med andre ord et forsøg på at sætte ord og begreb på det "kenotiske" forhold mellem kristologi og Treenighed.

21. Min gengivelse af Bulgakov følger her den franske oversættelse, hvor den metafysiske kendsgerning *fastsætter* menneskets viden og væren, og ikke (som i den engelske oversættelse) *konfronterer* dem ("prendre asseoir" vs. "confront") På engelsk lyder sætningen: "The givenness or creatureliness is a *metaphysical fact* that our consciousness and our being necessarily confront" (Bulgakov 2008, 123). På fransk: "Cet état donné ou crée est le *fait métaphysique* où prennent assise notre conscience et notre être." (Bulgakov 1943, 43).
22. Bulgakov (2008), 121: "The world cannot surmount the abyss that lies between the Creator and creation, but God Himself surmounts it."
23. Grundbetydningen af kenosis, af verbet , er udtømmning. Ordet optræder i Fillerbrevshymnen (Fil. 2,6), som beretter om Sønnen, som "gav afkald på det "at være lige med Gud."

Hans Urs von Balthasar

Den katolske teolog Hans Urs von Balthasar (1905-1988) er på dette punkt inspireret af Bulgakov. I sit fembinds værk: *Theodramatik* fra 1973-1983, udfolder Balthasar en trinitarisk kristologi, hvor han ligger vægt på, at Jesus' sendelse er Sønnens udgåen fra Faderen (hans *missio* er hans *processio*).²⁴ Traditionelt set aflæses den immanente Treenighed ud fra den økonomiske, således at vores viden om Treenighedens tre personer og ene natur findes på baggrund af den økonomiske, det vil sige frelseshistorisk. Det er denne tradition, som Balthasar – inspireret af Bulgakov – gennembryder med en *trinitarisk inversion* (Balthasar 1990, 207, 220). Takket være Faderens evige kenosis, som er model for Sønnens kenosis (Balthasar henviser her til Bulgakov²⁵), kan vi vide noget om den Treenige Gud uden for frelseshistorien, nemlig at den Treenige Gud essentielt set er kærlighed. Med sin trinitariske inversion placerer Balthasar sig på en måde mellem Karl Barth og Sergei Bulgakov.

6. Sophiologiens teologiske komposition

In Himself God is thus the Absolute, but for the world He is the Absolute-Relative, existing in Himself but also outside of Himself (Bulgakov 2008, 122).

Når Bulgakov omtaler Gud som den Absolutte og som den *Absolut-Relative*, synes det at svare til distinktionen immanent og økonomisk Treenighed, Gud *for sig* og Gud *for os*. Spørgsmålet er imidlertid, om denne sondring er passende i forhold Bulgakovs teologi. Bulgakov forklarer, at Gud er inden for og uden for sig selv *samtidigt*, og henviser til den græske teolog Gregor Palamas (1296-1359).

Palamas ville med sin distinktion *ousia* og *energeia* fastholde, at Guds *ousia* er utilgængelig for skabningen, men tilgængelig gennem Guds *energeia*. Spørgsmålet er naturligvis, hvordan det er muligt og meningsfuldt at fastholde Guds tilgængelighed og utilgængelighed samtidigt. Hvordan kan det utilgængelige (*ousia*) gøres tilgængeligt (*energeia*) uden at kompromittere Gud (Deus absconditus)? Ifølge Bulgakov er svaret, at Gud på en og samme tid er *Absolut* og *Absolut-Relativ* (Bulgakov 2008, 122). Sammenligner man med begreberne økonomisk og immanent Treenighed, så har Bulgakovs Treenigheds-

24. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, Band 2/2: *Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1990), 208.

25. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, Band 3: *Die Handlung* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1980), 291ff.

lære mere tilfælles med Hans Urs von Balthasars end med Karl Rahners. Balthasar fastholder nemlig, at ligheden overgår af en større ulighed.²⁶

Den treenige Gud er ikke ud fra et bestemt perspektiv immanent og fra et andet økonomisk. Den Treenige Gud er vedvarende og samtidigt begge dele. Denne antinomiske position, som synes umulig at fastholde, er ikke desto mindre den, som Bulgakov i sin sophiologi er optaget af, og som han kalder for Sophia. Her en iagttagelse af John Milbank, som fanger dette:

(...) one can take sophiology as the attempt to think through the place of mediation in instances like the theological ones mentioned where, it would seem, there cannot possibly *be* any mediation and yet, without it, everything threatens to fall apart. To anticipate, one could say that Sophia names a *metaxu* which does not lie between two poles but rather remains simultaneously at both poles at once (Milbank 2009, 50).

Det græske adverbium *μεταξύ* betyder *derimellem*. Sophia muliggør den ellers umulige position mellem Gud inden for sig selv og uden for sig selv samtidigt. Sophia er evig og tidlig, og dog er hun den samme. Der ligger en særlig logik til grund for den kontrære tænkning, som er optaget af det *derimellem værende*.

Den antinomiske enhed er tænkt ud fra en kontrær logik, som kan sættes på formlen: "A = -A". Formlen udsiger, at A er A og ikke-A på samme tid. Det er på denne måde, at antinomien: Guds *ousia* og *energeia*, Gud i sig selv og uden for sig selv, må forstås som en kontrær enhed, hvor den ene part ikke ekskluderer den anden, men hvor begge fastholdes i en enhed. Det er her nærliggende at henvise til Pavel Florenskij, som også nævntes indledningsvist.

Kontrær logik

Teorien om *kontradiktionen som en egenskab ved sandheden* findes mest udførligt udfoldet hos den russiske matematiker, filosof, teolog, præst, digter, fysiker, historiker, ingeniør og sophiolog Pavel Florenskij (1882-1937). I sit hovedværk, hvis engelske titel er *The Pillar and Ground of The Truth*, retter han en skarp kritik mod fornuftstænkningen. Florenskij kritiserer fornuften for at mangle intuition og for blindt at adlyde kontradiktionsprincippet, ifølge hvilket A og ikke-A gensidigt udelukker hinanden. Dette behandles flere ste-

26. Jf. Rowan Williams, "Balthasar and the Trinity", *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, red. Edward T. Oakes SJ og David Moss (Cambridge: Cambridge University Press 2004), 38 og 43.

der, men grundigst i kapitlerne *Doubt* og *Contradiction*. Problemet ifølge Florenskij er, at fornuften kun anser *bekræftelsen af det værende* for sandt. Udsagn om det *ikke-værende* regnes for *doxa*, *skin* og ikke for gyldige udsagn. Det skal indskydes, at *doxa* kan betyde mening, antagelse, (grundløs) formodning, men paradoksalt nok, kan det også betegne den sande lære. Denne ambiguitet passer fint sammen med Florenskijs logik.

Ifølge Florenskij opererer fornuften ud fra en tom og tautologisk lov: $A = A$. Denne lov formår ikke at forklare A , fordi $A = A$ forklarer A som et *andet* A , som et A *uden for* (og på den anden side af) A .²⁷ Det "fornuftige", som opererer ud fra $A = A$, er ubegrundet, fordi *noget* begrundes som noget *andet*, hvilket svarer til $A = B$, som er en *kamoufleret* tautologi, for hvis $A = B$, så er $B = A$, og så siger sætningen ikke andet end det samme, dvs. den kan omskrives til: $A = A$. Så længe A udlægges som $A = A$ forbliver A ontologisk set tomt, og fornuften forbliver uudgrundelig og kontraintuitiv.

Som alternativ til fornuftens identitets lov fremsætter Florenskij en forståelse af sandheden som antinomisk. Det *sande* udsagn er ifølge Florenskij i stand til at modsige sig selv. Han forklarer det i følgende passage, som jeg citerer i fuld længde:

A rational formula can be true if and only if it foresees, so to speak, all objections to itself and answers them. But to foresee all objections, it is necessary to take not them concretely but their *limit*. It follows that truth is a judgment that also contains the limit of all its refutations, or (in other words) that truth is a *self-contradictory judgment*. Therefore, truth is truth precisely because it is not afraid of any objections. And it is not afraid of them because it itself says more against itself than any negation can say, but truth combines this its self-negation with affirmation. For rationality, truth is contradiction, and this contradiction becomes explicit as soon as truth acquires a verbal formulation. (...) The thesis and the antithesis together form the expression of truth. In other words, truth is an antinomy, and it cannot fail to be such. (Florenskij 1997, 109).

27. Pavel Florenskij, *The Pillar and Ground of the Truth. An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*, oversat af Boris Jakim (Princeton/Oxford: Princeton University Press [1914] 1997), 23: "The law $A = A$ becomes a completely empty schema of self-affirmation, a schema that does not synthesize any real elements, anything that is worth connecting with the "=" sign. $I = I$ turns out to be nothing more than a cry of naked egotism: "I!" For where there can be no difference, there can be no connection."

Teorien om kontradiktionen som en egenskab ved sandheden, og sandheden som en antinomi, demonstrerer Florenskij gennem matematiske og logiske formler, som lidt forsimplet kan gengives:

$A = \neg A$. Florenskij anvender mere udførlige formler som fx:

$$P = (p \cap \neg p) \cap V^{28}$$

Men hvad kan vi bruge den kontrære logik til? Er det antinomiske sandhedsbegreb ikke forklædt skepticisme eller nihilisme? Pointen med den antinomiske tænkning er at kritisere fornuftstænkningen. Men pointen er også, at ved at fastholde kritikken ledes man hen imod en anden form for erkendelse. En erkendelse, hvor fornuften bliver intuitiv og erfaringsbaseret. Den *sande* erkendelse er uudgrundelig for fornuften, men for intuitionen og sansningen er den indlysende.

Den sandhedssøgende og den tvivlende bevæges i sandhedens antinomi mod fortabelse eller kærlighed, *tertium non datur*. Den *sande* erkendelse er en kærlighed til livet og til viden, *filosofi*. Filosofi leder således frem mod et skift i aspekt fra væren til kærlighed, fra ontologi til metafysik.

Metafysisk ontologi

Det antinomiske sandhedsbegreb ligger til grund for teologiens dialektiske forhold mellem enhed og forskel. Sand ontologi er ifølge Florenskij og Bulgakov en metafysisk ontologi. Det dennesidige og det hinsides eksisterer side om side i en paradoksal, modsætningsfuld samtidighed, *coincidentia oppositorum*.²⁹ Men hvordan er det muligt? Hvordan kan den modsætningsfulde samtidighed tænkes? Den kan tænkes, begribes og udtrykkes takket være Sophia, den trinitariske μετὰξυ. Sophia er det medierende princip, den personlige formidler mellem Skaber og skabning.

I Guds natur findes et overskud af herlighed, som søger et objekt at være herligt for. Overskuddet er Guds billede af sig selv, "the self-icon of Divinity" (Bulgakov 2008, 103). Gud har ikke brug for et objekt andet end sig selv, men Hans herlighed, som åbenbarer sig i det andet, har en skabende og ontologisk afsmittende kraft. En skabelse ud af intet, men samtidig ud af et overskud. "He reflected Himself in nonbeing" (Bulgakov 2008, 126).

28. Florenskij (1997), 113.

29. Florenskij (1997), 33, 44, 116 og Bulgakov (2008), 123.

Verden må hos Bulgakov forstås i denne skabelses dialektik mellem intet (*ex nihilo*) og overskud. Sand ontologi er metafysik. Men “er” i denne sætning er ikke bare “er”, men et kærlighedens “er” (Bulgakov 2008, 104). Det er det personlige aspekt ved væren, som sammensætter og forener identitet og forskel.

Forskellen på ontologi og metafysisk ontologi, er, at sidstnævnte antager et medierende princip for, at ideer og fænomener kan forenes. Bulgakov sammenligner Aristoteles’ ide om den *ubevægede bevæger* med en horisontlinje, hvor himlen og jorden mødes, men mødet forbliver upersonligt.³⁰ I den metafysiske ontologi er dette møde medieret. Det er ikke begribeligt for forstanden, men for erfaringen og for kærligheden til væren. Sandheden om den metafysiske ontologi er ikke en besiddelse, men et metafysisk *fact*.

Afslutning

Bulgakovs russiske sophiologi ville mere end at *forny* teologien og forsvare en bestemt teologisk retning. Den ville udbrede teologien til også at kunne tage højde for den moderne humanismes erfaringer og erkendelser. Derfor nåede den katolske *nouvelle théologie* med teologer som Henri de Lubac (1896-1991) og Hans Urs von Balthasar (1905-1988), ifølge John Milbank først afslutningsvist frem til det punkt, som var udgangspunktet for den russiske sophiologi:

(...) it seems to me that the scope, ambition and modernity of Russian theology is greater than that of their Latin contemporaries. They tended to start at the point where de Lubac and Balthasar, to name but the most considerable names in the West, only finally arrived (Millbank 2009, 47).³¹

I den russiske sophiologi fastholdes spændingen mellem metafysik og ontologi. I den skabte væren er det gode, sande og skønne forenet, ikke som en teoretiske erkendelse, men tilgængeligt som sand indsigt, og *sand indsigt er kærlighed*, ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπη γίνεται.³² Sophiologien er en verdensanskuelse, ud fra hvilken verdens ontologiske og metafysiske komposition er mulig takket være det personlige aspekt ved Guds natur, Sophia. Den metafysiske ontologis realitet er ikke

30. Sergei Bulgakov, *The Bride of the Lamb*, oversat af Boris Jakim (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002), 21.

31. Det fremgår af sammenhængen, at Milbank med “Russian Theology” mener den russiske sophiologi.

32. Gregorius af Nyssa. Citeret fra Florenskij (1997), 65 note 115.

nogen fordobling af verden, men et vidnesbyrd om, at der forud for fænomenologiens sammensætning af ideer og fænomener, findes en guddommelig mediering i skaberværket. Styrken ved denne tilgang til teologiske spørgsmål er, at den respekterer, at der findes forskellige spørgehorisonter, men også at der findes en Sandhed, som er virkeligere end de andre. Ikke ved et tilfælde eller fordi den er vores, men fordi Sandheden korresponderer med sandheden.

Der findes sandhed og Sandhed, fornuftig indsigt og sand indsigt, men noget er skønnere og mere dragende end noget andet. Det er her på sin plads at citere den russiske forfatter F.M. Dostojevskijs (1821-1881) credo:

Hvis nogen bragte mig beviset for, at sandheden om vort liv ikke er i Kristus, og hvis sandheden i virkeligheden *ikke var* hos Kristus, så ville jeg hellere være med Kristus end med sandheden.³³

Pointen er ikke, at sandhed og Kristus modarbejder hinanden, men at Kristus som sandhed er en elskværdig *Sandhed*, som ikke kræver bevis. Det større er samtidig det sandere og skønnere. At der findes sådanne overskud er ikke tilfældigt, men et kendetegn for skaberværkets iboende Sophia.

Med udgangspunkt i doktrinen om Guds menneskelighed er sophiologien i stand til at redegøre for betydningen af, at mennesket er skabt i Guds billede og at dets verden ikke først og fremmest er en verden i forfald, men *Guds selvspejling i intet*.

Jeg har med denne artikel forsøgt at give et indblik i, hvad russisk sophiologi er, og hvilken rolle den har i Bulgakovs teologi. Ligeledes har jeg forsøgt at placere sophiologien i forhold til Karl Barths teologi. Pointen med begge dele har været at påvise, at med udgangspunkt i doktrinen om Guds menneskelighed er sophiologien en teologi von unten. Den er af betydning for teologien som sådan, og ikke kun for en bestemt gren af den.

33. Teksten optræder to steder, lettere modificeret. Første gang hos forfatteren selv, i et brev han sendte fra Sibirien i 1854. Anden gang i romanen *De besatte*, F.M. Dostojevskij, *Samlede værker*, oversat af Ejnar Thomassen (København: Stig Vendelkærs forlags udgave 2006) Se *De besatte*, bind 1, 252 og *Dostojevskijs breve*, bind 1, 86.

Brevard S. Childs: Kanon, metode og teologi

– En introduktion

Cand.theol. Frederik Poulsen

Abstract: The article offers an introduction to the work and program of the Old Testament scholar and theologian, Brevard S. Childs. Central to his argument is the emphasis on canon as a rule of faith in the shaping of the biblical literature within the community of faith and practice. In his major work, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Childs attempts to establish a theological stance from which the entire Bible can be read in the light of Jesus Christ.

Key words: Brevard S. Childs – canon – methodology – biblical theology – Karl Barth

1. Indledning

Amerikaneren Brevard S. Childs (1923-2007) var i over fyrre år professor i Det Gamle Testamente ved Yale Divinity School.¹ Det blev hans livsprojekt at understrege betydningen af kanon for studiet af de bibelske tekster. Han ville fremme eksegesens teologiske og kirkelige dimension i et opgør med den fremmedgørende historiske kritik, der havde styret universitetsseksegesen op i gennem det 20. århundrede. Det vigtige er ikke, hvad bibelteksten *betød*, men hvad den *betyder* i dag som del af kirkens kanon. Med bogen *Biblical Theology in Crisis* (1970) blev programmet sat i værk, og det er siden blevet udfoldet i

1. Childs voksede op med tilknytning til den presbyterianske kirke og læste fra 1945 teologi i Michigan og Princeton. Under et formativt studieophold i Basel fra 1950-1954 studerede han Det Gamle Testamente hos W. Eichrodt og W. Baumgartner og fulgte også undervisning hos Karl Barth, samt tilbragte et semester i Heidelberg. De følgende fire år var han lærer på et lille seminarium i Wisconsin, indtil han i 1958 tiltrådte på Yale, hvor han virkede frem til 1999, jf. Daniel R. Driver, *Brevard Childs, Biblical Theologian* (Tübingen: Mohr Siebeck 2010), 5, 12-13 og 37-38.

et væld af artikler, bibelkommentarer, receptionshistorie og bibelsk teologi.² Særligt centralt står indledningerne til de to testamenter, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (1979) og *The New Testament as Canon: An Introduction* (1984), mens kronen på værket må siges at være den over 700 sider store *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (1992).

Denne artikel vil give en introduktion til Childs' metode og teologi på baggrund af de tre hovedværker (i det følgende kaldet *Indledninger* og *Teologi*).³ Først gennemgås Childs' forståelse af kanon, så hans kanoniske metode og endelig hans udgangspunkt for bibelsk teologi. Dette efterfølges af en kritik.

2. Childs' forståelse af kanon

Kanon som tilpasning og videregivelse af autoritativ tradition

Childs opererer med en meget bred forståelse af kanon.⁴ Normalt er kanonbegrebet begrænset til enten at betegne det sidste stadie i de bibelske teksters lange tilblivelseshistorie eller til at betegne den dogmatiske beslutning, der endeligt fikserede grænserne for en række udvalgte skrifter. Childs udvider begrebet, så det ikke bare dækker fikseringen af en autoritativ skriftsamling – han kalder dette for “kanonisering” – men så det dækker hele den *proces*, i hvilken den autoritative tradition er blevet samlet og videregivet som helligskrifter. Udviklingen af den bibelske litteratur frem til den egentlige kanonisering har nemlig medvirket en dybtgående hermeneutisk beskæftigelse for at tilpasse teksterne til en ny tid. Kanon har derved både en *historisk* og en *teologisk* dimension: 1) En historisk, idet dannelsen af kanon er udviklet i en historisk proces, hvori teksterne har ændret skikkelse.⁵ Og 2) en teologisk, fordi dannelsen af kanon er betinget af en teologisk refleksion blandt de mennesker, der brugte tek-

2. F.eks. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (1974), *Old Testament Theology in a Canonical Context* (1985), *Isaiah* (2000), *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture* (2004), *The Church's Guide for Reading Paul: The Canonical Shaping of the Pauline Corpus* (2008).
3. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press 1979); *The New Testament as Canon: An Introduction* (London: SCM Press Ltd. 1984); *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress Press 1993).
4. Childs (1979), 57-60 og 67-68; (1984), 21-33; (1993), 70-71.
5. Dette medfører et dilemma: Den historiske dimension i dannelsen af kanon er fundamental for at forstå skrifternes nuværende skikkelse, men de sparsomme kilder gør det næsten umuligt at belyse den.

sterne. Tilblivelsen og udviklingen af de pågældende tekster er nemlig sket i en *interaktion* mellem det fremvoksende korpus af autoritativ litteratur og den menighed, der bevarede og skattede (*treasured*) den:

The authoritative Word gave the community its form and content in obedience to the divine imperative, yet conversely the reception of the authoritative tradition by its hearers gave shape to the same writings through a historical and theological process of selecting, collecting, and ordering (Childs 1979, 58-59).

Kanon er ikke en sen godkendelse af en skriftsamling, men den serie af ændringer og tilføjelser, som i tidens løb har påvirket de enkelte bøgers indhold og udseende. Der har været en kanonbevidsthed helt fra begyndelsen, og den har som en *regula fidei* struktureret den bibelske litteraturs fremvækst.

Tilblivelsen af den gammel- og nytestamentlige kanon

Kanon som tilpasning og videregivelse af autoritativ tradition er først og fremmest udfoldet i *Indledningerne*. Her behandles testamenterne hver for sig og i hver sin kontekst: Det Gamle Testaments tilblivelse inden for menigheden Israel, og Det Nye Testaments tilblivelse inden for den tidlige kirke og i lyset af troen på Jesus Kristus. Det sker i kritisk afstandtagen fra dem, der antager, at den bibelske litteratur kun blev formet af historiske, litterære, sociologiske og religionshistoriske faktorer (Childs 1984, 22). Childs hævder modsat, at den teologiske refleksion blandt de mennesker, der formede og videregav teksterne, har den allerstørste betydning.

Tilblivelsen af den gammeltestamentlige kanon var ikke tilskyndet af Israels søgen efter identitet. Det ville være at beskrive kanon i antropologiske termer. Tværtimod skal den *teocentriske* forståelse af den guddommelige åbenbaring opretholdes:

Indeed, canon involved a response on Israel's part in receiving the authoritative tradition, but the response to a continuing experience with God was testified to by a new understanding of scripture. Israel did not testify to its own self-understanding, but by means of a canon bore witness to the divine source of its life (Childs 1979, 59).

Childs mener at finde tegn på dette ved, at de kanoniske redaktørers identitet bevidst er blevet sløret. Det er de hellige tekster og ikke deres redaktører, der står i centrum. Drivkraften i den kanoniske proces

har været at videreføre de guddommelige ord i sådan en form, at de kunne vedblive at være autoritative for de efterfølgende generationer.

Den samme bevidsthed om kanon var tilstede allerede ved begyndelsen af den kristne kirke og ligger dybt i den nytestamentlige litteratur selv. Der er en klar, organisk *kontinuitet* mellem de tidligste stadier af Det Ny Testamente og den endelige, kanoniske udgave. Målet har været det samme som for Det Gamle Testaments vedkommende:

Central to the canonical process was the concern to render the occasional form in which the gospel was first received into a medium which allowed it faithfully and truthfully to render its witness for successive generations of believers who had not directly experienced Christ's incarnation and resurrection (Childs 1984, 22).

Samtidig satte den nytestamentlige kanon en ramme, inden for hvilken evangeliet skulle fortolkes. Kanon blev et levende medium for kirkens Herres forsatte henvendelse til sit folk. De kanoniske tekster blev ikke bundet til fortiden, men blev opfattet som ord fra den altid nærværende frelser (Childs 1984, 29).

Den vigtigste motivation bag kanon er altså ønsket om at videregive de autoritative tekster til nye generationer. Det er ikke sket bare ved passivt at kanalisere teksterne videre fra en generation til en anden, men ved engageret og aktivt at forme både de mundtlige og skriftlige traditioner med henblik på kommende generationer af troende – Childs kalder dette for “canonical intentionality”.

Kanon som kontekst for eksegesi og teologi

“Kanon” dækker således over flere forhold: Dels menighedens værdsættelse af traditioner og skrifter som autoritativ litteratur, dels selve processen, som ledte til den skriftsamling, vi har i dag, og dels de teologiske faktorer, der medførte udformningen af teksterne. Dertil dækker “kanonisk” også den moderne tilgang til teksten – *canonical approach* – der består i identifikationen med den menighed, der udviklede kanon (se nedenfor). Denne flerstrengede forståelse danner baggrund for en ny tilgang til de bibelske tekster, som udvikles i *Indledningerne*. Det vigtige i at læse Biblen som en kanonisk helhed danner dertil udgangspunkt for hans *Teologi*.

3. Childs' kanoniske metode

Forståelsen af kanon som skitseret ovenfor må få indflydelse på studiet af de bibelske tekster.⁶ Da Childs i 1979 udgav sin indledning til *Det Gamle Testamente*, skrev han sig frem for alt op i mod den historiske kritik, som havde præget universitetsseksegesen i årtier. Allerede i forordet hedder det: “[T]he relation between the historical critical study of the Bible and its theological use as religious literature within a community of faith and practice needs to be completely rethought” (Childs 1979, 15). Der er tale om en revurdering og netop ikke en afvisning af det historiske studies berettigelse.⁷ Grundproblemet er nemlig: “[H]ow one understands the nature of the Old Testament in relation to its authority for the community of faith and practice which shaped and preserved it” (Childs 1979, 41). Målet er på den ene side at tage kanons betydning alvorligt som et afgørende element for forståelsen af de gammeltestamentlige skrifter og på den anden side at forstå kanon i dens historiske og teologiske dimensioner. Dette omfatter et forsøg på at relatere den endelige, kanoniske udgave af *Det Gamle Testamente* til dens komplekse tilblivelseshistorie.

Et særligt kendetegn for den kanoniske tilgang er dens fokus på bibeltekstens *final form*. Det sker ved at arbejde inden for de fortolkningsmæssige strukturer, som bibelteksten har fået af de mennesker, som formede og brugte den som helligskrifter. Derved har Childs' tilgang lighedstræk med litterære og strukturalistiske metoder, idet den forholder sig til teksten, som den foreligger. Men modsat disse sigter den kanoniske metode mod at fortolke bibelteksten i relation til den historiske menighed, som opfattede (og opfatter) teksten som autoritativ. Denne bibeltekst er – også for den kristne menighed – indiskutabelt den hebraiske konsonanttekst (masoretteksten) og ikke den græske Septuaginta.⁸

Det er tillige et klart sigte at prøve at forstå, hvordan bibelteksten blev *designet* til at fungere som helligskrift. For tekstens *final form* er samtidig også dens *final stage* i en lang og kompliceret traditionspro-

6. Childs (1979), 39-41, 71-83; (1984), 35-47.

7. Alligevel er Childs særdeles skeptisk over for den historisk-kritiske eksegeses resultater. Gennemgangen af de bibelske bøger begynder hver gang med at påvise, hvilke uoverensstemmelser og blindgyder den historiske kritik har efterladt bibelforskningen i. Begrundelsen er altid den samme, nemlig at forskerne ikke har taget spørgsmålet om kanon alvorligt.

8. Childs (1979), 96-99: Argumenterne går bl.a. på, at den hebraiske tekst var stabiliseret længe inden den græske, og at masoretteksten blev tillagt størst autoritet, også i de græsktalende jødiske menigheder, der ellers brugte Septuaginta. Se kritikken nedenfor.

ces. At arbejde ud fra bibeltekstens *final stage* er ikke at miste den historiske dimension, men *the final form* leverer ifølge Childs en hermeneutisk nøgle, med hvilken man skal fortolke og bedømme denne komplicerede traditionshistorie. Det centrale må altid være at afgøre, hvordan tidligere "lag" nu fungerer inden for konteksten af kanon. De enkelte lag bærer ikke mening i sig selv, og man må tværtimod anerkende det særskilte perspektiv, som kommer til udtryk i bibeltekstens endelige udgave. Bibeltekstens mening er den mening, som den har fået i den endelige, kanoniske udgave. I Det Gamle Testamente er *the final form* alene vidnesbyrdet til den fulde åbenbaringshistorie mellem Israel og Gud: "It is only in the final form of the biblical text in which the normative history has reached an end that the full effect of this revelatory history can be perceived" (Childs 1979, 76). Det er derved heller ikke i afdækningen (eller rekonstruktionen) af den historiske proces, at man finder vidnesbyrdet om Israels oplevelser med Gud, men i de bibelske tekster selv.

Forholdet til form-, traditions- og redaktionskritikken

Denne forståelse af åbenbaringshistorien og kanons funktion medfører et forbehold over for formkritikken, der leder efter en original intention inden for en rekonstrueret historisk kontekst. Det gælder også traditionshistoriens afdækning af tekstens skiftende betydninger frem mod kanoniseringen og ikke mindst redaktionskritikken, hvor Childs kritiserer nævneværdige eksegeter som W. Zimmerli, H.W. Wolff, G. Fohrer og R.E. Clements.⁹ Grundlæggende er der fire forhold, som han anfægter, og som samtidig er med til at præcisere hans egen metode: For det første spørger han, om det overhovedet er muligt at skelne så skarpt i mellem tekstens forskellige lag, som redaktionskritikerne gør. For det andet anfægter han, at denne rekonstruktion af lagene altid baserer sig på historiske faktorer uden for teksten selv og ikke på den teologiske refleksion inden for Israel. Den historiske rekonstruktion er ofte usikker og beror på fortolkerens subjektive opfattelse. For det tredje søger denne rekonstruktion at komme tilbage til originalteksten ("Grundtext"), hvis oprindelige mening skal danne grundlag for at fortolke hele passagen. Derved splittes bibelteksten op i en originaltekst og senere, redaktionelle kommentarer, der ofte stemples som fordrejninger af det oprindelige budskab. Det fører for det fjerde til, at man – ved at sprænge teksten op i en masse små dele og overfokusere på enkelte lag frem for andre – hæmmer en holistisk læsning, der i sin synkrone tilgang tager højde for tekstens indre dynamik.

9. Childs (1979), 212-213, 300-301, 369-370, 383 og 408-409.

Det er tværtimod den kanoniske tilgangs styrke, at den fremmer en teologisk fortolkning og helhedslæsning, nemlig inden for kanon. Redaktionskritikken og tekstens historiske dimension kan meget vel bruges til en bedre forståelse af den endelige, kanoniske tekst, men de redaktionelle stadier bør altid være underordnet deres nuværende kanoniske funktion.

Fortolkerens rolle

Childs er utilfreds med beskrivelsen af sit projekt som 'canonical criticism', idet dette kan signalere, at hans metode bare er en ny historisk-kritisk teknik ved siden af litterærkritikken, formkritikken og andre: "Rather, the issue at stake in relation to the canon turns on establishing a stance from which the Bible can be read as sacred scripture" (Childs 1979, 82). Den moderne læser skal acceptere og stille sig selv inden for den autoritative tradition, som kanon udgør. At eksegetens opgave derved ikke blot er deskriptiv, men også "konstruktiv", bliver meget klart i indledningen til *Det Nye Testamente* (Childs 1984, 37-40). Den deskriptive opgave består i at analysere den særlige form og funktion af den nytestamentlige litteratur i relation til den menighed af kristne, som dannede og bevarede den. Denne opgave kan udføres af enhver uanset religiøst engagement, men bliver mere kompleks, når man inddrager det teologiske perspektiv:

Is it still possible for someone who does not share the theological concerns of the canonical literature to describe the theological struggle of a biblical text in bearing witness to a theological reality of the Christian faith, the testimony to which transcends – some would say, distorts – the dimensions of historically verifiable accounts (Childs 1984, 39).

Det hermeneutiske spørgsmål handler ikke om den enkelte fortolkers fromhed, men simpelthen om at være villig til at arbejde inden for en "received context of faith", som ligger i hjertet af kanons normative funktion.¹⁰ Det skal ikke forstås sådan, at kanon fungerer som et fastfrosset depot af traditioner og doktriner, man blindt skal underordne sig. Men det betyder, at man skal anerkende, at kanon er det levende medium, igennem hvilket man ved fortolkning af bibeltekster-

10. Dette minder om R. Bultmanns overvejelser i *Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941), jf. Katrine Winkel Holm, *Det Gamle Testamente som teologisk problem* (København: Museum Tusulanums Forlag 2000), 26: "at forstå Det Nye Testamente betyder ifølge Det Nye Testamente selv at tro Det Nye Testaments Kristusbudskab, deraf følger at "die rechte Befragung des Textes ... nur eine glaubende sein kann, d.h. eine im Gehorsam gegen die Autorität der Schrift begründete"". "

ne og ved Helligånden indser og erkender Guds vilje. Dette bringer os over i udgangspunktet for bibelsk teologi.

4. Childs' udgangspunkt for bibelsk teologi

Tråden fra Gerhard Ebeling

Allerede i forordet til *Biblical Theology of the Old and New Testaments* understreger Childs, at han ønsker at nærme sig dogmatikken og de øvrige teologiske discipliner (Childs 1993, xvi). Denne kurs bliver helt tydelig i bogens *prolegomena*. Her tages tråden op fra Gerhard Ebelings fordring om, at den, som vil studere forholdet mellem Det Gamle og Det Nye Testamente, er forpligtet på at gøre rede for sin forståelse af Biblen som et hele, herunder først og fremmest en redøgørelse for de teologiske problemer ved at afsøge den indre enhed i Biblens mangfoldige vidnesbyrd (Childs 1993, 7).

Da Ebeling aldrig selv førte dette til ende, vil Childs begynde her, og han udkaster fire kendetegn for det følgende studium: For det første er det på sin vis en tilbagevendelse til tiden før Gabler, hvor de systematiske og bibelske fag ikke formelt var skilt ad. Et samspil mellem disse må igen være afsættet for enhver ny bibelsk teologi. For det andet er det med baggrund i oplysningstiden pinligt nødvendigt både at høre hvert testaments egen og selvstændige stemme og at anerkende og undersøge karakteren af Biblens mangfoldige vidnesbyrd. For det tredje er den rette kontekst for spørgsmålet om "Biblen som et hele" og "den indre enhed" slet og ret kirkens kanoniske skrifter. Og endelig præciserer talen om "vidnesbyrd" (*testimony*), at Biblen skal opfattes som et vidne, der (stadig) peger ud over sig selv på en guddommelig virkelighed. Det er altså en konfessionel tilgang til bibelsk teologi, der er tale om.

Den bibelske teologis opgave

Som vi så ovenfor, blev Childs' kanonforståelse og metode udviklet i forbindelse med de separate gennemgange af de to testamenter. Kan denne metode nu også benyttes på den kristne bibel som et hele (Childs 1993, 70-79)? Sammenstillingen af de to testamenter er udtryk for teologisk kontinuitet. Kirken tilføjede ikke bare Det Nye Testamente til de jødiske skrifter, men påstod samtidig, at Det Gamle Testamente vidnede om Jesus Kristus. Det er derfor underligt, at man stort set ikke kan finde redaktionelle ændringer, der forsøger at kristianisere Det Gamle Testamente. Den jødiske skriftsamling må være blevet opfattet som et afsluttet hele (Childs argumenterer histo-

risk for, at der inden for rabbinske cirkler var en nogenlunde stabil kanon i 1. årh. f.Kr.), og Det Nye Testamente er vokset frem som en ny og anden skriftsamling. Kan man så stadig tale om 'canonical shaping' i forbindelse med Biblen, når der ikke er nogen lighed med de enkelte testamenteres tilblivelseshistorie? Da det ikke er tilfældet, må udgangspunktet for en kanonisk tilgang til bibelsk teologi være at undersøge forholdet mellem de to selvstændige testamenter.

Selvom de to testamenter er samlet i én bog, betyder det ikke, at integriteten af hvert enkelt testamente er blevet ødelagt: "The Old Testament bears its true witness as the Old which remains distinct from the New. It is promise, not fulfilment. Yet its voice continues to sound and it has not been stilled by the fulfilment of the promise" (Childs 1993, 77). Dette synspunkt er bærende for hele Childs' teologi. Det skal modstå fristelsen til at sætte lighedstegn mellem bibelsk teologi og Det Nye Testaments brug af Det Gamle, som om Det Gamle Testaments vidnesbyrd var begrænset til, hvordan det engang blev hørt i den tidlige kirke. Begge testamenter er særskilte vidnesbyrd om Kristus, som skal behandles både separat og i samklang.¹¹ På den ene side bør Det Gamle Testamente høres på sine egne betingelser, men på den anden side kan Det Nye Testamente som et radikalt nyt vidnesbyrd udtrykt i kraft af det gamle ikke undgå også at transformere Det Gamle Testamente.

Denne spænding kan overvindes ved at skelne mellem det bibelske vidnesbyrd (*witness*) og det forhold, som det peger hen på, dets egentlige sag (*subject matter, substance* eller *res*). Selvom de bibelske vidnesbyrd er meget forskelligartede og indimellem modstridende, så viser de alligevel hen på den samme guddommelige virkelighed:

The two testaments do not relate to each other simply on the level of their role as witnesses. To remain on the textual level is to miss the key which unites dissident voices into a harmonious whole. Rather Biblical Theology attempts to hear the different voices in relation to the divine reality to which they point in such diverse ways (Childs 1993, 85).

Begge testamenter bærer vidnesbyrd om den samme Herre, Jesus Kristus, men på forskellige måder, i forskellige tider og til forskellige folk. Den bibelske teologis største opgave er derfor at reflektere over

11. Childs forudsætter her en forestilling om inspiration: "If the Old and New Testaments are both inspired by God then it follows immediately that the interpreter ought to read them as dual witnesses to the one divine reality, accept them as theologically normative...", jf. Paul R. Noble, *The Canonical Approach. A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs* (Leiden: E.J. Brill 1995), 31 og 340.

hele Biblen med dens to meget forskellige *stemmer*, men som begge vidner om Kristus. Her handler det om at bevæge sig fra de bibelske tekster til den virkelighed, som de vidner om. Er det så muligt at gå den anden vej, fra realiteten tilbage til de bibelske tekster? Ja! Når den oprindelige integritet af begge testamenter er blevet respekteret, er det en vigtig funktion at høre hele Biblen i lyset af Guds fulde virkelighed i Jesus Kristus. Med andre ord: “[T]here is a legitimate place for a move from a fully developed Christian theological reflection back to the biblical texts of both testaments” (Childs 1993, 87).

Dette perspektiv udmønter sig i bogens opbygning: Først gennemgår Childs de særskilte vidnesbyrd i Det Gamle og Nye Testamente (s. 95-322), hvor teksternes komplicerede tilblivelses- og traditionsproces beskrives, og hvor det undersøges, i hvilket omfang de gammeltestamentlige traditioner lever videre i Det Nye Testamente. Det er den *deskriptive* side af bibelsk teologi. Siden kommer den *normative* i bogens anden halvdel, *Theological Reflection on the Christian Bible* (s. 349-716), hvor forskellige temaer behandles “in the light of the full divine reality”.

De særskilte vidnesbyrd i Det Gamle og Det Nye Testamente

De klare forbehold, som Childs i sine *Indledninger* havde over for de klassiske, historiske metoder, opløstes i hans *Teologi*. Konteksten er stadigvæk den kanoniske tekst, men der er nu en meget mere positiv vurdering af værdien ved det diakrone studium af bibelteksten. Gennemgangen af Det Gamle Testamente indledes med et “program” i traditionshistoriske kategorier: At søge at etablere et begyndelsespunkt for de gammeltestamentlige vidnesbyrd og følge udviklingen i brugen og anvendelsen af dem inden for Israels historie, og at søge at belyse enheden og forskelligheden af Israels tro inden for Det Gamle Testamente (Childs 1993, 97). Genstanden for det historiske studium er “Israel’s own testimony to God’s redemptive activity” og ikke en neutral rekonstruktion af Israels religion. Det er Israels “kanoniske” historie, dvs. den historie, som blev hørt og modtaget af menigheden. Det er ikke Childs’ intention helt at afvise de historiske og sociologiske rekonstruktioner af Israels religion (Childs 1993, 144-145). Men faren ved at bruge teksten som kilde til en sådan er, at den kritiske rekonstruktion let kommer til at erstatte Biblens eget vidnesbyrd om Guds handlen med Israel. Ligesom i *Indledningerne* spores en modvilje mod den antagelse, at kulturelle og historiske faktorer frem for teologiske skulle have været styrende i tilblivelsen af bibelteksterne.

At fokus flyttes til ikke bare at omhandle tekstens *final form*, men også de tidligere former af vidnesbyrdet, begrundes med følgende (Childs 1993, 104-105): For det første forstås den endelige udgave bedre ved nøje at studere de hundredvis af ændringer, der formede den. For det andet kan de interne forbindelser mellem de bibelske vidnesbyrd bedre fattes, hvis man historisk kan forbinde de forskellige stadier i tilblivelsesprocessen. For det tredje kan man ved at se på udviklingen af de forskellige traditioner afdække de interne, teologiske konflikter, der har hersket mellem de mennesker, der brugte dem. Og endelig reflekterer de forskellige tekstslag, selvom de siden indgår i en normativ, kanonisk form, stadig "a certain quality of their original life" (*contra* Childs 1979, 75-77!). Der er en åbenlys spænding her i Childs' forfatterskab.

Forskellen til *Indledningerne* bliver også tydelig, når man ser på dispositionen. I de to indledninger blev testamenterne gennemgået i den kanoniske orden, som de enkelte bøger er placeret i, dvs. den rækkefølge, som er i moderne, hebraiske udgaver (jf. Biblia Hebraica Stuttgartensia), og den traditionelle rækkefølge i Det Nye Testamente med evangelierne, Acta, brevlitteraturen og Apokalypsen. I Childs' *Teologi* er dette opgivet. Det Gamle Testamente behandles i de forskellige typer af vidnesbyrd: Den historiske grundfortælling (Genesis-Ezra) og de profetiske, apokalyptiske og visdomsteologiske traditioner for sig. Det diakrone perspektiv er helt umiskendeligt i gennemgangen af de nytestamentlige skrifter, der baserer sig på en klassisk, historisk opdeling: Kirkens tidligste forkyndelse, det paulinske evangelium, evangeliernes dannelse, Acta og den post-paulinske tid.

Ligesom med "programmet" for gennemgangen af Det Gamle Testamente er tilgangen til Det Nye Testamente en traditionshistorisk analyse (Childs 1993, 216-217). Man skal forstå, hvordan og i hvilken retning traditionen er vokset, herunder placere de nytestamentlige vidnesbyrd inden for den tidlige kirkes konkrete situation i dens skiftende historiske og kulturelle kontekst. Den historiske dimension kan hjælpe til at påvise ligheder og forskelle i forkyndelsen, som kan udbyde forståelsen af den kanoniske proces.

Den teologiske refleksion over den kristne bibel

Efter det traditionshistoriske arbejde skrider Childs til den egentlige opgave, nemlig den teologiske refleksion. Dette hovedafsnit er ind delt i en lang række kapitler, der næsten slavisk følger en traditionel dogmatik begyndende med Guds identitet, skabergerning og pagtslutning, over forsoningen i Kristus til eskatologien og etikken. Man må spørge, hvad forholdet mellem bibelsk teologi og dogmatik er,

når dispositionen er så styret af den systematiske teologi. Det kommer bedst til syne i den konkrete gennemgang af de teologiske temaer. Når det f.eks. gælder spørgsmålet om Guds identitet, mener Childs, at de to discipliner har samme mål, nemlig at bevæge sig fra det bibelske vidnesbyrd til vidnesbyrdets substans – som er Gud selv. Begge går i retningen *tro søger forståelse*, mens det er den konkrete arbejdsdeling, der skiller dem: Bibelvidenskaben fortolker de bibelske tekster, mens dogmatikken beskæftiger sig med teologihistorien og samtidsteologi (Childs 1993, 369). Til gengæld efterlyser Childs “fruitful cooperation” og ønsker med sin *Teologi* at etablere en bro for tovejstrafik mellem eksegese og systematik (Childs 1993, 481-482). Den bibelske teologi kan bl.a. fungere som et *critical check* over for en systematisk teologi, der risikerer at miste sine kristne rødder, hver gang den svigter et seriøst engagement med bibelteksten.

Den typiske opbygning af de enkelte kapitler er først en separat gennemgang af det gammeltestamentlige, så det nytestamentlige vidnesbyrd. Dernæst en samlet bibelteologisk refleksion over kapitlets emne for at ende i en dogmatisk refleksion. Denne berører ofte aktuelle emner om kirke og kristendom (anno 1992), og Childs trækker især på de reformatoriske teologer, Luther og Calvin, samt Karl Barth og Jürgen Moltmann.

Et centralt hermeneutisk spørgsmål for den teologiske refleksion er som tidligere nævnt forsvarligheden i at gå fra den egentlige sag tilbage til tekstens vidnesbyrd, altså at læse bibelteksten i lyset af Guds egen virkelighed (Childs 1993, 379-383). Er det forsvarligt at projicere Kristus tilbage i Det Gamle Testamente? Og når man kender til Guds treenige væsen, må det så ikke påvirke, hvordan man fortolker de to testamenter? For det første må man ikke forveksle det bibelske vidnesbyrd med realiteten selv. Man må fastholde, at de bibelske tekster skal læses i deres egen historiske, litterære og kanoniske kontekst. For det andet kan en metode, der ikke modsiger en historisk læsning, men udvider den, være at lede efter indholdsmæssige links mellem de to testamenter vidnesbyrd. Dette kan med forsigtighed beskrives med den belastede betegnelse “typologi”. For det tredje må man alligevel erkende, at indlæsningen af Kristus i Det Gamle Testamente ofte er Det Nye Testaments forståelse. Paulus brugte den ophøjede Kristus som nøgle til Det Gamle Testamente. Han gik fra Guds virkelighed tilbage til teksten. Alligevel mener Childs ikke, at det kan forsvare en sådan læsning i dag: “We are neither prophets nor Apostles”. Apostlene havde direkte adgang til Guds åbenbaring, vi har den kun formidlet gennem deres autoritative skrifter, nemlig Biblen. Deres forståelse er bundet til det 1. årh. e.Kr., og mens de havde ét testamente, har vi to. Bevægelsen fra *res* til vidnesbyrd må ikke ødelægge

tekstens historiske integritet. Derfor ender Childs med at foreslå et sæt af tilgange til bibelteksten (*multi-level readings*). Man må dels respektere tekstens konkrete, historiske form, dels anerkende den funktion, den har fået i kanon, samtidig med at “the reality of God testified to in the Bible, and experienced through the confirmation of God’s spirit, functions on a deeper level to instruct the reader toward an understanding of God that leads from faith to faith” (Childs 1993, 382). F.eks. er den lidende tjener i Es 53 ikke identisk med Kristus, men ved erkendelse af Guds vilje i ham åbner der sig et nyt perspektiv på det profetiske vidnesbyrd. For dem, der *bekender* Kristus som Herre, er der en umiddelbar overensstemmelse, idet både Es 53 og Jesu passion peger hen på den samme guddommelige virkelighed.¹² Childs’ bibelske teologi har en klar kirkelig karakter.

Alt i alt handler det om at anerkende (og bekendel!), at Kristus er bevidnet i *begge* testamenter og er den standard, med hvilken *hele* Biblen skal bedømmes teologisk.¹³ Det betyder ikke, at Det Gamle Testamente skal “korrigeres” af Det Nye, men at begge testamenter er forskellige og selvstændige vidnesbyrd om den ene og samme Herre.

5. Kritik af Childs

Kritik af Childs’ kanonforståelse

Niels Peter Lemche har uden tvivl ret, når han kalder Childs’ afsæt for “en parodi på en kanonhistorie”.¹⁴ At den gammeltestamentlige kanon skulle have været nogenlunde stabil allerede i 1. årh. f.Kr., og at den derved har kunnet virke ind på tilblivelsen af den nytestamentlige kanon, er langt fra konsensus. Den hebraiske bibel eksisterede ikke på Jesu tid. Oven i købet var det nok i højere grad den græske Septuaginta i en eller anden skikkelse, der blev citeret og opfattet

12. I sine sidste leveår plæderede Childs for en fornyet *figurativ/allegorisk* læsning, der kan bringe læseren fra de kanoniske tekster til den treenige Guds virkelighed. Denne læsning, indrømmer Childs, er *confession*; se Driver (2010), 229-254.

13. Childs’ bibelske teologi bygger i virkeligheden kun på to grundsætninger: “1. Theologie muss ganz innerhalb des Weltverständnisses des christlichen Glaubens betrieben werden“ og “2. Der christliche Glaube sieht in den Texten der Bibel den Kanon der christlichen Glaubengemeinschaft“. Den anden sætning udgør det øverste princip for den kanoniske metode og er egentlig en tautologi: “Kristen teologi er kristen”, jf. Stefan Krauter, “Brevard S. Childs’ Programm einer Biblischen Theologie”, *ZThK* 96 (1999), 22-48 (34).

14. Niels Peter Lemche, *Gammeltestamentlig og bibelsk teologi. Ti forelæsninger* (Frederiksberg: Forlaget ANIS 2008), 119.

som normativ af de nytestamentlige forfattere og af den ældste kristendom. Der kan være gode teologiske grunde til at hævde, at Biblia Hebraica i sin egen ret skal være del af den kristne kanon. Men med Childs' stædige fastholdelse af en tidlig datering virker det, som om han for enhver pris vil konstruere en historisk begrundelse for sit udgangspunkt (Krauter 1999, 35).¹⁵

Den brede forståelse af kanon er også blevet kritiseret. Navnlig James Barr har fremhævet, at "kanon" oprindeligt kun har betegnet "en liste", dvs. en liste af bøger, der blev regnet for helligskrifter.¹⁶ Når Childs udvider det til både at betegne en proces, et produkt (*final form*) og en norm, opstår der uklarheder, fordi de tre aspekter er forskellige og sommetider i konflikt: "[C]anonical criticism depends upon systematic confusion in the use of its favourite word, 'canon'" (Barr 1983, 79).¹⁷ Det gør det indimellem svært at se, hvornår det er det ene eller det andet aspekt af begrebet, der henvises til.

Childs' postulat om grundlæggende kontinuitet i kanonprocessen og menighedens enhedspræg kritiseres skarpt af Manfred Oeming:

Daß bei Childs der ganze Kanon als das durch die Tradition geläuterte, eine, gleich gültige Wort Gottes in der einen, einheitlichen Glaubensgemeinschaft dasteht, welches als Norm für die zukünftigen Generationen offensteht, mutet eher als ein Stück Barthscher Dogmatik an, denn als irgend haltbares historisches Urteil (Oeming 2001, 212).

Sammenligningen med Karl Barth rammer ikke ved siden af.¹⁸ For pointeringen af de *teologiske* frem for historiske, sociale og religions-historiske faktorer i kanons tilblivelse stemmer fint overens med en dialektisk kritik af liberalteologiens humanisme og ubehaget ved at lægge udefrakommende historiske og filosofiske kategorier ned over bibelteksten. Kunne det tænkes, at Childs med denne indstilling overser nogle historiske og sociale forhold, som *faktisk* havde stor indflydelse på kanons udformning?

15. Enheden af et kanonisk *hebraisk* Gammel Testamente og et kanonisk *græsk* Ny Testamente har historisk aldrig eksisteret før reformationen og er siden blevet holdt i hævd i den protestantiske del af verden; se Lemche (2008), 129.

16. James Barr, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism* (Oxford: Clarendon Press 1983), 49-50.

17. Se dertil Manfred Oeming, *Das Alte Testament als Teil des christlichen Kanons?* (Zürich: Pano Verlag 2001), 210-211.

18. Jf. Charles J. Scalise: "The canonical approach of Brevard S. Childs is in large measure an extension of the theological hermeneutics of Karl Barth." Ifølge Scalise er der primært tre lighedspunkter mellem Barth og Childs: Understregningen af Biblen som vidnesbyrd, modstanden mod eksistentielle metoder og afvisningen af antropocentrisk teologi; se Driver (2010), 89-90.

Kritik af Childs' metode

Almindeligvis skelner man i eksegesen grundlæggende mellem to forskellige tilgange til teksten: De diakrone og de synkrone. De diakrone, historiske metoder ønsker at afdække tekstens udviklingshistorie, altså de mange stadier og historiske kontekster, som teksten har eksisteret i, før den fik sin endelige form. De synkrone, litterære metoder arbejder til gengæld med teksten i sin endelige form som et litterært produkt uafhængigt af dets tilblivelseshistorie. Forskellen på de to tilgange viser sig i, hvor man søger tekstens "mening". I de diakrone metoder leder man typisk efter den "oprindelige" forfatters intention, senere tilføjelser og redaktionelle ændringer, og måske søger man også efter de historiske begivenheder, som teksten beretter om eller afspejler. Her er tekstens mening bundet til den tid, den er blevet til i. I de synkrone metoder leder man derimod efter meningen inden for tekstens eget univers, løst fra dens oprindelige forankring i én bestemt, historisk situation, eller man finder meningen i mødet mellem tekst og læser.

Problemet med Childs' metode er, at den vil være en mellemvej. Den vil fokusere på tekstens *final form*, samtidig med at den vil arbejde med dens historiske dimension. Dette kan medføre en afstandtagen, dels fra de historiske metoder, der låser tekstens mening i fortiden, dels fra de litterære, der kapper tekstens tilknytning til historien og virkeligheden bag teksten. Derved opstår der uklarhed. Som bekendt ønsker Childs en holistisk læsning af teksten inden for rammen af den autoritative tradition selv, som den blev formet af den enhedsprægede menighed. Han taler jo netop om tekstens "kanoniske" mening. Det betyder imidlertid – og ganske uholdbart – at han på den ene side negligerer de forskellige (og modsatrettede) redaktioners påvirkning af teksten og på den anden side tilskriver et *kollektiv* ("menigheden") intention og handling. "Das Auslegungsgeschehen des Kanonsprozesses läge dann im Text selbst, in seiner (nicht der Autoren) 'canonical intentionality'" (Krauter 1999, 41). Netop denne gløse – canonical intentionality – har Barr skeptisk betegnet som en "mystic phrase", mens andre har peget på Childs' afhængighed af litterære, poststrukturelle metoder.¹⁹ Da Childs omvendt selv afviser disse med henvisning til deres manglende blik for sammenhængen mellem tekst og virkelighed, forbliver sagen uklar.

Denne uklarhed forplanter sig også til Childs' ambivalente forhold til de historiske metoder. På den ene side insisterer han på tekstens historiske dimension, på den anden side er han særdeles forbeholden

19. F.eks. John Barton, *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study* (London: Darton Longman and Todd 1984), 86-88 og 100-103.

over for redaktionskritikken og fremhæver altid *final form* på bekostning af tekstens tidligere lag. Navnlig i 1980'erne blev der svaret igen med påpegningsen af, at slutredaktionen ikke altid kan gælde som normativ. Den sidste redaktion kan også tage fejl og i redigeringen formørke og fordærve tidligere værdifulde teologiske udsagn (Barr 1983, 92-94; Oeming 2001, 209). Nu hævder Childs jo netop en grundlæggende kontinuitet mellem de ældste og yngste lag af teksten inden for den enhedsprægede menighed, men problemet er så, at han næsten "fundamentalistisk" påstår ufejlbarhed i den udvælgelses- og redaktionsproces, som han kalder den kanoniske proces.²⁰ Kendetegnet for *Indledningerne* er den stadige henvisning til kanon som løsningen på den historiske kritiks mange uoverensstemmelser. Det er her, Oemings kritik for alvor sætter ind: "Der Entwurf eines canonical approach stellt bei Childs (...) eine dogmatische Flucht aus den Schwierigkeiten des historisch-kritischen Geschäfts in einen in seiner Bedeutung maßlos überschätzten positiven Kanon dar" (Oeming 2001, 216). I stedet for at komme overens med tekstens komplekse tilblivelseshistorie og de modstridende teologier inden for Biblen selv, henviser der blot til kanon som en hermeneutisk nøgle, med hvilken denne tilblivelseshistorie skal fortolkes og bedømmes.

Som påvist er der hos Childs en spænding i synet på det diakrone studiums relevans. I *Indledningerne* er tekstens mening altid bundet til den endelige, kanoniske udgave, men i sin *Teologi* ændrer han holdning, så tekstens forskellige lag nu alligevel afspejler "a certain quality of their original life". Derved tager Childs selv brodden af den kritik, der er opregnet ovenfor. Han er blevet traditionshistoriker.²¹ At forholdet mellem de tidligere tekstlag og den endelige udgave ikke bliver nærmere præciseret – om end der peges på en grundlæggende kontinuitet – gør det om muligt endnu sværere at få hold på hans metode.

Kritik af Childs' udgangspunkt for bibelsk teologi

Som bekendt opfatter Childs den bibelske teologis egentlige opgave som en teologisk refleksion over de bibelske vidnesbyrd. Begge testamenter vidner nemlig om Jesus Kristus, men på hver deres måde. Walter Brueggemann har meget svært ved at acceptere dette klare kristologiske fortegn. Han mener, at Det Gamle Testamente næsten forsvinder med et sådan udgangspunkt, fordi det har så relativt lidt at

20. Knud Jeppesen, "Mellem isagogik og teologi", *DTT* 45 (1982), 165-176 (169).

21. James Barr, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective* (London: SCM Press 1999), 422-424; se hertil Oeming (2001), 268.

sige: "The Old Testament has much to say about God, but not much to say about Jesus as the Christ."²² Derfor fører Childs' afsæt uundgæeligt til en massiv reduktionisme, fordi meget af teksten må lades ude af betragtning. Brueggemann anerkender nok, at begge testamenter fortæller om den samme Gud, men de gammeltestamentlige vidnesbyrd kan ikke tvinges ind i rammerne af en dogmatisk kristologi.

Det mener jeg nu heller ikke, at Childs prøver på. Tværtimod er der meget lidt åbenlys kristologisk eksegese (jf. Noble 1995, 75). Problemet er nærmere, at Childs er dygtig til at redegøre traditions-historisk for de forskellige gammeltestamentlige vidnesbyrd, men kun i ringe grad er i stand til at bringe dem i samtale med de nytestamentlige vidnesbyrd og dogmatikken. I de konkrete refleksioner fremstår forholdet mellem de to testamenter ofte *ureflekteret*, og sammenhængen etableres kun på et stikordsagtigt plan. Den deskriptive opgave med at klarlægge de to testameters mangfoldige vidnesbyrd og respektere deres integritet lykkes næsten for godt. Læseren efterlades ofte uden klare bud på, hvori det "konstruktive" så består. Selvom Childs insisterer på, at bibelsk teologi skal være en normativ disciplin, så er hans egen indsats mest på det deskriptive plan.

James Barr afviser, at der er tale om *bibelsk* teologi. Det er nærmere "a biblical apologetic for a Barthian dogmatic stance" og "a dogmatic theology with biblical proof", der mest af alt er præget af at være en personlig religiøs bekendelse.²³ Hver gang Childs taler om 'teologi' og noget 'teologisk', mener han partout 'barthiansk!' "There are indeed three heroes of the work: Luther, Calvin and Barth, in ascending order" (Barr 1999, 406). Det bestrides endda, at der overhovedet er tale om en *kanonisk* teologi. Gennemgangen af de bibelske bøger følger ikke den kanoniske rækkefølge, Childs forlader reelt sin egen metode for at lægge sig i et traditionshistorisk spor, og hans disposition med de forskellige dogmatiske temaer har intet med kanon at gøre.

Om end Barrs indvendinger er polemiske og sommetider (underholdende) usaglige, så berører han noget essentielt: Er Childs ekseget eller systematiker? Det er klart, at han i en skelnen mellem religions-historie og dogmatik ubetinget ligger det sidste nærmest. Det første

22. Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press 1997), 92.

23. Denne kritik kan skyldes, at Childs deler den tyske opfattelse af bibelsk teologi som en *disciplin*, en nutidig og teologisk normativ refleksion over den kristne bibel, mens Barr definerer det som "theology as it existed or was thought or believed within the time, languages and cultures of the Bible itself", jf. Driver (2010), 82-86.

er jo netop det, som han hele tiden tager afstand fra. Så vidt jeg kan se, forudsætter Childs – ganske traditionelt – inspirationstanken og heraf den reformatoriske forestilling om skriftens enhed, der betyder, at *hele* Biblen forkynder Kristus. Det er der ikke noget galt med, hvis man som Barth “dumdrigtigt” *antager* det uden at ville underbygge det. Childs’ problem er, at han insisterer på at være en historisk orienteret ekseget, dvs., at han bliver ved med at fremføre (manipulerede) historiske og moderne, hermeneutiske begrundelser for sit udgangspunkt (jf. Krauter 1999, 43). På den måde er hans metode og teologi en mærkelig sammenblanding af eksegesi og systematisk teologi, der på den ene side til det yderste respekterer mangfoldigheden i de bibelske vidnesbyrd, på den anden side bliver ved med at hævde, at de alligevel peger hen på den samme guddommelige virkelighed.

6. Afrunding

Det er nok rigtigt at betegne Childs’ projekt som et eksempel på “good timing”.²⁴ Netop da frustrationen over den historiske kritiks sønderrivning af den bibelske litteratur var størst, insisterede Childs på at læse Biblen som en helhed i sin endelige, kanoniske udgave. Ikke som et religionshistorisk dokument, men som en teologisk forpligtende bog. Det er formentlig her, at hans indsats er mest betydningsfuld: Den utrættelige kamp for at demonstrere eksegesens teologiske og kirkelige værdi. Det sker dog ikke uden problemer: Dels er der tydelige spændinger i hans forfatterskab, navnlig om relevansen af teksternes historiske dimension. Dels ligger hans forestillinger om kano- nens tilblivelse og menighedens rolle heri – for ikke at glemme hans antagelse af begge testamenter som vidner om Kristus – nærmere systematikken end den historiskfunderede eksegesi, som han trods alt ønsker at repræsentere.

24. Helge S. Kvanvig, *Historisk Bibel og bibelsk historie* (Kristiansand: Høyskoleforlaget 1999), 139.

Litteratur

Kirsten Nielsen (red.):

Receptions and Transformations of the Bible. Religion and Normativity vol. 2. Århus. Aarhus University Press 2009. 188 s. Indb. kr. 198.

Denne udgivelses ti afhandlinger gælder receptioner og transformationer af Bibelen i henholdsvis litteratur, filosofi og religiøse samfund. Kirsten Nielsen har som udgiver skrevet en indledning, der hjælpsomt forhåndsindfører læseren i de forskellige bidrag. Men også de tre afdelinger er hver især indledt af henholdsvis David Bugge, Marie Vejrup Nielsen og Marianne Schleicher. Til sammen viser bidragene den uhyre bredde i bibelreceptionen, der altså også former sig som transformation. Når det indledningsvis kan hedde: "While *reception* simply indicates the pure act of receiving a certain text, *transformation* points to the change or metamorphosis that takes place" (s. 10), bliver det dog lidt en akademisk sondring, fordi reception altid også indebærer interpretation, således at det alene er graden af transformation, der er forskellig.

David Bugge behandler i sin indledning de forskellige skikkelser, som reception og transformation af Bibelen i litteraturen kan tage fra genfortælling, udvidende genfortælling (Selma Lagerlöfs *Kristus Legender*; Thomas Manns *Josef og hans Brødre*), genskrivning, karakteriseret ved større forandringer (Albert Camus' *Faldet*), modfortælling (André Gides novelle *Den fortabte søns tilbagekomst*) samt endelig selve det at skrive. Disse former eksemplificerer Bugge så på benyttelsen af Kain-figuren i litteraturen. Kirsten M. Andersen behandler Torgny Lindgrens dybsindige *Dores Bibel* fra 2005, idet hun sætter den i forhold til hans tidligere bøger. Laura Feldt tager fat på Philip Pullmans trilogi *His Dark Materials*, som hun argumenterer for henter sin narrative norm fra syndefaldsfortællingen i 1 Mosebog kap. 3 – Pullmann har jo i mellemtiden desuden gjort sig bemærket med en Jesus-bog. David Bugge analyserer Milan Kunderas erklæret ateistiske forfatterskab med henblik på at se dets forestilling om et imaginært paradys som reception og transformation af et bibelsk tema. Sidst i denne afdeling står Jakob Nissens gennemgang af Martin A. Hansens overraskende brug af Georg Brandes erklæring om, at evangelierne er litterær fiktion, til at gøre sig fri af den institutionelle kirkes Kristus-billede, nemlig i den korte artikel *Marias Søn* (Jakob Nissen får her, uden forlæg i Martin A. Hansens tekst, sneget betegnelsen 'son of man' ind).

I filosofidelen optræder, foruden Marie Vejrup Niensens indledning, en fin afhandling af Iben Damgaard om Jobs Bogs rolle i Kierkegaards pseudonymt udgivne skrift *Gjentagelsen*, også som middel til at sige, hvad en god læser er, hvad der udfoldes i en skildring af Kierkegaard som læser af dette gammeltestamentlige skrift. Maria Louise Odgaard Møller bidrager med en indtil det afslørende klar analyse af Jesus-figuren i K.E. Løgstrups posthumt

udgivne homiletik, *Prædikenen og dens tekst*, og hans ligeledes posthumt udgivne prædikener. Ved at arbejde med den "historiske Jesus" får Løgstrup nemlig her reduceret og transformeret evangeliernes hovedperson, så kristologien forsvinder. Lærerigt er det modbillede, som Odgaard Møller opstiller gennem et fortrinligt rids af Ricoeurs bibelhermeneutik. Marie Vejrup Nielsen afslutter denne del med en behandling af benyttelsen af Bibelen hos evolutionslærens nyere, ateistiske fortalere (Richard Dawkins m.fl.), idet hun viser, hvordan vi også her står over for reception og transformation af bibelsk materiale, idet "videnskaben" indtager religionens plads og rolle.

Tredje afdeling gælder endelig reception og transformation af Bibelen i religiøse samfund. Foruden med en indledning bidrager Marianne Schleicher med en informativ afhandling om toraens mange ansigter i jødiske samfund, hvor den optræder både som tekst og som hellig genstand. Johannes Nissen skriver om omsætningen af bibeltekst i religiøse samfunds liv, hvor fremførelsen også bidrager selvstændigt og desuden kan blive til handling som i nadveren. Det fører frem til nogle afrundede betragtninger om normativitetsproblemet i samspillet mellem Bibel og menighed, som aldrig kan blive statisk. Sidst i antologiens befunder sig udgiveren, Kirsten Nielsens behandling af reception og transformation af Bibelen i kristne salmer. Det gælder således Bibelen som intertekst i *Den Danske Salmebog*, som i den almindelige bevidsthed jo nærmest har samme autoritative betydning som Bibelen. Salmernes transformationer af det bibelske budskab er et uhyre vigtigt led i formidlingen.

Bogen kan selvfølgelig kun give et udvalg. Men det er i høj grad repræsentativt og anskueliggør, hvor grundlæggende Bibelen er en del af vort intellektuelle univers i både normativ forstand og som billede- og forestillingsleverandør, og spektret går fra kristen grundfortælling til "den fjerne Bibel" – for nu at variere en kendt bogtitel.

Mogens Müller

Marianne Bjelland Kartzow

Gossip and Gender. Othering of Speech in the Pastoral Epistles. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 164. Berlin – New York: Walter de Gruyter 2009. 241 s. £ 89,95.

Marianne Bjelland Kartzow har med *Gossip and Gender* forvandlet sin ph.d.-afhandling til en læseværdig bog om konstruktion af mænds og kvinders identitet i antikken og de tidlige kristne menigheder med særligt fokus på sladderens diskurs.

Kartzows grundlæggende tese er den, at pastoralbrevenes retoriske strategi benytter beskyldninger om sladder til at konstruere (teologiske) modstandere, og at køn spiller en rolle i denne proces. Hovedinteressen er altså pastoralbrevenes gentagne henvisninger til sladder, snakkesalighed og gammel-

kone-snak, men sidst i bogen breder perspektivet en smule ud til tekster fra evangelielitteraturen.

Uden at overteoretisere formår Kartzow at give indblik både i de forholdsvist nye *gossip studies*, diskursanalyse og diversiteten inden for nytestamentlige kønsstudier samt i problematikkerne omkring etableringen af et 'semantisk felt'. Hendes fremgangsmåde er komparativ, og mhp. at afdække antikens sladderdiskurs er en stor del af bogen viet til en gennemgang af et omfattende og interessant tekstmateriale. Det drejer sig om klassiske græske tekster, græsk-romerske tekster og en mindre gruppe af jødiske tekster, og behandlingen af disse er en stor del af fornøjelsen ved at læse bogen. Som fx når Plutarch i en kritik af barbersalonens sladderagtighed skriver, at en konges ideelle svar, når frisøren spørger: 'Hvordan vil De klippes?' er: 'I stilhed!'

Ud fra det komparative materiale kan Kartzow fremhæve centrale elementer i antikkens opfattelse af sladder: Sladder er en måde at tale på, som tilskrives andenrangsmennesker (fx slaver), og sladder er tæt forbundet med køn: Det ligger i kvindens natur at blande sig og at være ude af stand til at kontrollere sin tunge. Det er mænds opgave at begrænse sladder, da den kan have katastrofale følger, idet den kombinerer offentligt med privat, har undertoner af overtro og heksekunst, og idet den repræsenterer en art destabiliserende, 'uautoriseret information'. Den gode, lydige kvinde er derfor den tavse kvinde, og mænd, der beskyldes for at sladre, konstrueres dermed som kvindagtige.

Kartzow konstaterer, at pastoralbrevens forfatter deler opfattelse af kvinders tale med og anvender samme stereotyper som andre antikke forfattere. Næsten al kvindelig tale omtales negativt, undtaget er kun kvinder, som videregiver den sande lære til deres børn, og som lærer yngre kvinder at passe hus og hjem. Derudover skal kvinder leve i stilhed. Yngre kvinder må udelukkes fra gruppen af enker, da de ellers ville blive sladdervorne og inddraget i en diskurs, som af forfatteren opfattes som en trussel mod den sande lære. En evt. alternativ kristendomsforståelse irttesættes som gammelkone-snak, ligesom kvinderne gennem sladder-motivet sættes på plads som 'bare kvinder'. En yderligere bekymring for brevenes forfatter er, at kvindernes snak og sladder vil resultere i dårlig omtale af menigheden. Desuden bruger forfatteren beskyldninger om sladder som en strategi til at feminisere sine modstandere og dermed underminere deres autoritet. Ifølge Kartzow bruges sladderdiskursen således på mange måder og medfører mange vindinger for pastoralbrevens forfatter.

Interesse i den retoriske konstruktion af mandlige modstanderes identitet gennem beskyldninger om kvindelige karakteristika er ikke i sig selv noget nyt i den bibelske eksegese, men det er denne bogs fortrin, at den i så høj grad fokuserer på konstruktionen af kvindeskikkelserne. Gennem kombinationen af kønsstudier, *gossip studies* og det store komparative materiale for-

mår Kartzow på en ny måde at indsætte pastoralbrevene i datidens litterære og semantiske sammenhæng.

Benedicte Hammer Præstholm

Spinoza

Teologisk-politisk afhandling. Oversættelse og indledning v. Niels Henningsen. København: Forlaget Anis 2009. 296 s. Kr. 349.

Baruch d’Espinosa, latiniseret Benedictus de Spinoza, er en af de store skikkelser i den vesterlandske filosofi- og idéhistorie. Født i Amsterdam i 1632 i en sefardisk (portugisisk) jødisk familie blev han i 1657 udstødt af synagogen – ifølge den nyeste forskning (Steven Nadler) pga. sin fornægtelse af sjælens udødelighed – og resten af sit liv ernærede han sig som linseliber, mens han samtidig påbegyndte sit forfatterskab og skrev adskillige afhandlinger og bøger, hvoriblandt den store *Ethica ordine geometrico demonstrata* nok er den mest kendte, oversat til mange sprog og også til dansk og til dato citeret og diskuteret verden over, herunder også i DTT’s spalter. I 1670 udgav Spinoza sin *Tractatus theologico-politicus* (TTP) – anonymt og med fingeret udgivelsessted og bogtrykkernavn. 4 år senere blev den forbudt af kirkerådet i Leiden, men cirkulerede i datidens Europa i mange udgaver og også oversættelser. Niels Henningsen, kendt som oversætter og udgiver af filosofiske tekster fra oldtiden til moderne tid, har nu for første gang besørget en dansk oversættelse af denne klassiker, og forsynet den med en indledning, udvalgt bibliografi og instruktive og relevante noter til de enkelte kapitler. Jeg savner blot en note til s. 249 nederst, hvor Spinoza priser religionsfriheden i Amsterdam, hvor alle sekter er tilladt, ”hvis blot de (deres medlemmer) ikke skader nogen, giver enhver sit og fører et retskaffent liv”. Dermed gengiver han nemlig en også i samtiden kendt og benyttet formel fra Romerretten: *neminem ledant et suum cuique tribuant honesteque vivant*. – Spinoza, som også skrev en posthumt udgivet hebraisk grammatik, anlagde i TTP et meget kritisk syn på den hidtidige jødisk-kristne bibelfortolkning: Moses kunne fx ikke være forfatter af de 5 Mosebøger, da de også beretter om begivenheder efter Moses’ død, profetierne i GT er produkter af profeternes forestillingssevne og fantasi, miraklerne kan hverken bevises eller det modsatte, jøderne er ikke Guds udvalgte folk osv., osv. Men TTP er samtidig eller måske først og fremmest en politisk traktat, som det jo også fremgår af titlen, der plæderer for, at – som det hedder allerede på titelbladet – ”friheden til at filosofere ikke blot kan tillades uden at antaste fromheden og statens stabilitet, men (...) kun kan afskaffes sammen med statens stabilitet og fromheden selv”. Denne frihed til at filosofere trives bedst i et demokrati, for – som Spinoza skriver i kap. 16: ”I et demokrati er der nemlig ingen, der overdrager sin naturlige ret til en anden således, at han ikke efterfølgende bliver taget med på råd ... det er endvidere det eneste styre, jeg eksplisit har villet behandle, fordi det er det, der bedst passer til mit sigte, nu jeg

har sat mig for at behandle den fordel, der er ved friheden i en stat". Og i det berømte kapitel 20 genoptager Spinoza så tråden fra titelbladet nu med overskriften: "Hvor det vises, at i en fri stat er det tilladt for enhver både at mene, hvad han vil, og at sige, hvad han mener" – hvad der for Spinoza selv og for hans efterfølgere og disciple overalt i Europa blev forstået som retten til at kritisere religionen. En udløber af denne religionskritik var – som det også nævnes i indledningen – "Traktaten om de tre bedragerere" (*Traité des trois imposteurs*): Moses, Jesus og Muhammed, som i sin første trykte udgave i 1700-tallet blev tillagt Spinoza og i afskrifter spredt over hele Europa.

I slutningen af sin, efter min mening lovligt aktualiserende, indledning beklager oversætteren sig over, at der i de sidste 40 år har været "urimeligt stille" om Spinoza i Danmark og nævner, at i Gads (det skal vist være Nyt Nordisk Forlags!) europæiske filosofihistorie optager TTP kun 1/10 af siderne om Spinoza. Det kan være rigtigt nok, men det er vel rimeligt, at det er hans filosofiske hovedværk *Ethica*, der her som i *Tankens Magt* fra 2007 fortrinsvis drøftes. Og at TTP ingenlunde er glemt i Danmark ville oversætteren have kunnet se i undertegnedes *Vi fornægter Gud og foragter øvrigheden* også fra 2004. Men nu er hele værket altså omsider tilgængeligt på smukt dansk, og det fortjener oversætter, forlag og Statens Kunstråd (som har støttet udgivelsen økonomisk) en stor tak for!

Jens Glebe-Møller

Thomas Lyngby, Søren Mentz og Sebastian Olden-Jørgensen

Magt og pragt. Enevælde 1660-1848, København: Gads Forlag 2010. 330 s. Indb. Ill. Kr. 299.

Denne bog er at opfatte som en slags intro for den, der ikke ved noget om enevælde som styreform. Forfatterne er tre yngre historikere, af hvilke Sebastian Olden-Jørgensen er den, der har det bedste greb om stoffet og fremstillingsformen. Olden-Jørgensen beskriver, hvorledes den danske enevælde kom til verden som et svar på de militære tab i 1650'ernes krige. Afbalanceret beskrives det gamle styres styrke, prisbillighed og effektivitet frem tid det punkt, da landet fik brug for en ny organisering. Logikken i udviklingen er klar, skønt man forstår, at der var tale om en revolution med ofre. Staten tog det hele og efterlod kun lidt til det civile samfund. Frederik III gik tyrannisk frem – og først efterhånden genoprettedes en betryggende retsorden i landet, der havde været på nippet til at udarte til et tyranni. I denne del af fremstillingen kunne man have tænkt det schweiziske Edsforbund, England, den radikale calvinisme, de franske parlamenter med. De kommer først senere i bogen.

Hos Olden-Jørgensen savner man en fornemmelse for kirkens rolle. Hans Svane spillede en afgørende rolle i "gejstlighedens underkastelse", men nok så væsentligt var det store lovkompleks i 1680'erne, der skabte uniformitet og kontrol – som jordmatriklen gjorde det på skatteområdet. Den frie kirke

blev underlagt kongen – og præsterne blev ikke blot embedsmænd, men snarest små klienter, der altid var på jagt efter avancement, kongegenst. Her behøvedes ikke intendanten på landet, for kongen havde allerede sine sognepræster. Ludvig XIV havde derimod problemet med katolske sognepræster med en delt loyalitet. De brandenburgske kurfyrster havde officererne, der nok kontrollerede, men også knyttede folk og stat sammen. Olden-Jørgensen går i en stor bue uden om vækkelsernes forsøg på at gribe magten i statens kirke i 1732-34, der medførte, at kongen trådte i karakter med enevældens monopol på jus reformandi. I stedet fik vi konfirmationsanordningen, der blev den mest eklatante sammenknytning af borgerlige rettigheder og kirkeligt tilhørsforhold. En slags "Test Act" helt ned på almueniveau.

Mens bogen har været undervejs, kan to udgivelser have krydset hinanden. I år (2010) kom Birgitte Bøggild Johannsens tunge artikel "Visual Strategies for Staging a Coup d'Etat. Ritual and Pictorial Communication of the Absolutist Revolution in Denmark 1660" i et samlebind *Bildlichkeit symbolischer Akte* (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertsysteme, 496, bd. 28) Münster. Den frembringer nye synspunkter på hyldningerne og hele den materielle side af den politiske argumentation. Olden-Jørgensen har den desværre ikke med.

Thomas Lyngby skriver godt om det enevældige hof og dets indre love, dets virkemidler, dets retorik, om rangorden og adel – den gamle og den nye. Lyngbys pointe, som han også har søsat i forbindelse med Golden Days-festivalen i 2010, er, at det kontrollerede og kontrollerende blik, jerndisciplinen hos de enevældige herskere kun fungerer, hvis der de facto er tale om ekstremt stærke herskere og personligheder bag fremtrædelsens figurer. Svage personligheder, der får magten ved arv, bryder muligvis sammen under byrden. Eksemplerne er Frederik V og Christian VII.

De hidtil fremførte synspunkter føres logisk videre i Olden-Jørgensens behandling af Struensee-affæren i et enevælddeperspektiv. Ikke i eftertidens dom, ikke i lyset af Struensee som oplysningsmand. Set i det lange løb, i forbindelse med den styrke, enevælden havde i kraft af sædvane og lovgivning i Kongeloven, er Struensee en favorit, der forlokkes af en udfordrende, kornfed engelsk prinsesse. Enkedronning Juliane Marie og arveprinsen har en særdeles god sag – og den forfølger de naturligvis. Det er tappert af Olden-Jørgensen at gå mod 200 års radikal historiografi. Det handler om spilleregler. Olden-Jørgensen har læst dem, og læser historien i overensstemmelse med dem.

Søren Mentz skriver et historisk rids. Det er, hvad det er. Det handler om enevælden i europæisk lys og inddrager den engelske parlamentarisme, borgerkrigen og The Glorious Revolution. Desuden Ludvig XIVs problemer og endda moghulerne i Indien og den russiske zar. Mentz er god til ikonografi. Han tolker billedkunsten dygtigt og overbevisende. Han viser også billeder, vi sjældent har set, såsom maleriet af Frederik I af Preussen, August den

Stærke af Sachsen og Frederik IV af Danmark sammen i 1709 – men de to tyskere er jo kun afledt konger i Kejserriget i kraft af deres kongeværdigheder i hhv. Preussen og Polen – ikke i Brandenburg og Sachsen. Man kan kun svært være enevældig konge under en kejser! Mentz bringer mange nye begreber op, men følger dem ikke til dørs. Vi hører om den oplyste, den militaristiske, opinionsstyrede og den patriotiske enevælde. Det begynder at sejle noget, for hvad er patriotisme? Her står Guldberg og indfødsretten ikke klart nok. Forudsætter det, at man har og hylder en stærk stat, enevælde? Hvordan tænkes oplysning? Her svigter bogen sin læser ved sin manglende stringens, og den får lov til at ende brat og uforløst med nogle overvejelser af kontrafaktisk art om Christian VIIIs planer. I dette tidsskrift må det være til ladet at minde om den sene statskirkes aktion mod fremmede religionsbeken- dere i 1840'erne, tvangsdåb, undertrykkelse af baptister og mormoner. Hvor blev kirkestaten af, da Grundloven blev givet i 1849? Hvor meget af det gamle er bevaret i dag – i den indre husholdning? Det berøres næsten ikke.

Carsten Bach-Nielsen

Christoph Schwöbel

Die Religion des Zaubers. Theologisches in den großen Romanen Thomas Manns. Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 288 s. € 24.

Med skarpt analytisk blik indbyder Schwöbel i bogen *Die Religion des Zaubers* sin læser på en teologisk opdagelsesrejse gennem Manns hovedværker. Gennem bogens seks essays søger han to pointer. For det første fremsætter han den tese, at der gennem forfatterskabet kan iagttages en særlig teologisk udvikling: fra en ironiseren over en borgerligt-moralsk kristendom til i slutningen af forfatterskabet en genuin reformatisk teologi. For det andet finder Schwöbel hos Mann i et netværk af fortælle- og kommentarstemmer en særlig reformulering af Paul Tillich' teologiske perspektiv, at mennesket ikke blot *har*, men også *er* et spørgsmål til sig selv. I Schwøbels karakteristisk humaniserer Mann derved teologiens felt og skaber litterære værker, der ikke mister øje for teologiens uudgrundelighed. Gennem tekstnære analyser fører Schwöbel læseren teologisk ind i fire af Manns hovedværker: fra 'ironisk distance' i *Buddenbrooks*, 'dødens monisme' i *Der Zauberberg*, 'teologisk antropologi' i *Joseph und seine Brüder* og til 'sola gratia' i *Doktor Faustus*. Hele Manns forfatterskab betragter Schwöbel som ét religiøst tegnsystem, der dynamisk ændrer karakter fra en 'flerdimensionel enhed' til en 'syntese betragtet under perspektivet i én dimension', nærmere bestemt den altomfattende nådes perspektiv.

Schwöbel karakteriserer *Buddenbrooks* som en 'protestantisme-tese i narrativ form' og spiller derved på Max Webers studier. Med sin egen overskrift *Die protestantische Ethik und der Geist des Bürgertums* har Schwöbel øje på en særlig parallelitet imellem økonomisk forfald og protestantisme og beskriver derved i en art 'Guds antiforsyn' ironisk Lübeckerfamiliens fire generatio-

ners forfaldshistorie. Med betegnelsen 'dødens monisme' betoner Schwöbel i *Der Zauberberg* dødens religiøse betydning som en hellig forudsætning for livet. "Vil i denne dødens verdensfest engang kærligheden stige op?", spørger Hans Castorp og afspejler derved menneskets grundlæggende orienteringsløshed efter Første Verdenskrig. I *Joseph und seine Bruder* sker der en tankevækkende nyorientering. Schwöbel opdager i sin analyse af Josef-tetralogien, hvordan Feuerbachs kendte tese om religion som en menneskelig projektion er vendt på hovedet. Afslører menneskets forestilling om Gud ikke snarere en teologisk realitet, en dybdegrund i mennesket? I Schwøbels øjne projicerer Mann litterært menneskets teologiske virkelighed ind i de fire Josef-bøgers narrative mytos og skaber derved en humaniseret mytos, frigjort fra samtidens barbariske national-sociale instrumentalisering. Mann mestrer flerdimensionaliteten i *Doktor Faustus*. Via et teologisk grundperspektiv skriver Mann på én gang en Nietzsche-, musik-, Tysklands- og Faust-roman i et komplekst sammenhængende netværk. Som tyngdepunkt for sin tese om Manns teologiske udvikling iagttager Schwöbel i *Doktor Faustus* et radikalt udtryk for en 'sola gratia' teologi. Den geniale komponist Adrian Leverkühn hentæres til slut i en fortvivlende dæmonisk eksistens, men gennem 'fortvivlelsens transcendens' mister han ikke frelsens mulighed, og for Schwöbel er dette et tydeligt tegn på den reformatoriske radikalitet i forståelsen af Guds nåde.

Schwöbel inddrager i sine analyser adskilligt brev-, foredrags- og dagbogsmateriale samt Manns inspiration hos Nietzsche, Mereschkowski, Schopenhauer, Feuerbach og Tillich, hvilket i rigt mål forlener hans bog med et uadventet perspektiv. Schwöbel karakteriserer Mann som en *Zauberer*, der fremviser virkeligheden fortryllet. Læseren ser et narrativt tegnsystem, men aner bagved dette et spændingsfelt imellem guddommelig skjulthed og menneskets syndsbevidsthed, bøn og klage. Da bogens essays er komponeret med en passende mængde redundans, har læseren mulighed for at læse hvert af dem for sig, omend 'troldmandens religion' som helhed betragtet giver et sjældent blik ind i Thomas Manns teologi.

Kresten Thue Andersen

Jes Fabricius Møller

Hal Koch. En biografi. København: Gads Forlag 2009. 351 s. Kr. 349.

Historikeren Jes Fabricius Møller (JFM) vil i sin biografi prioritere to offentlige sider af Hal Kochs liv, nemlig hans arbejde som "akademiker og intellektuel og hans rolle i dansk politik". Det er valgt, da Koch, som kender af det historiske håndværk, kun har efterladt få kilder til sit privatliv. JFMs brug af de sparsomme personlige oplysninger, der er bevaret, er god og præcis. På trods af omfangsrige arkivstudier har JFM imidlertid ikke benyttet syv kapsler med centrale kilder til belystning af Kochs arbejde og udvikling på Det Kongelige Biblioteks Håndskriftafdeling.

JFMs fremstilling af Kochs "rolle i dansk politik" særlig under besættelsen er overbevisende. Hvad det akademiske og intellektuelle arbejde angår, ser JFM "forholdet mellem humanisme og kristendom, politik og religion, stat og kirke" som et hovedtema. Det er rigtigt, men det er samtidig her, man kan komme med en række kritiske indvendinger. Mit grundlæggende spørgsmål til denne del af biografien er, om JFM går afgørende fejl af Kochs anliggende som kirkehistoriker og teolog?

JFM svarer ikke klart på, hvad Koch egentlig tænkte om forholdet mellem humanisme og kristendom. Han fremstår snarere, med Kochs egne ord om Konstantin, som en "sfinks på tærsklen mellem to perioder i historien". Et af de steder, hvor man kunne have forventet bidrag til opklaring af dette forhold, er i behandlingen af Kochs disputats, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. JFM anfører ikke i sin fremstilling undertitlen eller hvordan Koch afsøger forholdet mellem kristendom og samtidens filosofi eller kultur. I stedet står Eros og Agape som overskrift. Men er det rigtigt, når JFM påstår, at Anders Nygren var en af Kochs vigtigste påvirkninger? Koch forholder sig i disputatsen selv kritisk til at overføre Nygrens tanker på Origenes. Nygrens egen behandling af Origenes udkom først fire år efter Kochs disputats, og han refererer her Kochs arbejde. Koch ville som bekendt flytte fokus fra spørgsmålet, om Origenes var filosof eller teolog, til, *hvordan* han tænkte kristendom, men han var afhængig af og vedstod sig sin gæld til ældre liberale teologer, deriblandt sin lærer Eugène de Faye. Er det dækkende som JFM at karakterisere disputatsen som et "opgør" med de Faye? Kochs egne tekster peger ikke i den retning. Spændingen mellem den foregående generations liberale og hans egen generations dialektiske teologi berøres også i forholdet til Tideherv. Som et tilbagevendende træk i bogen tilskrives dialektiske elementer hos Koch en indflydelse fra Tideherv. Det er mere nærliggende, at Koch og Tideherv hver for sig var afhængige af den samtidige tyske teologi. Spørgsmålet er, om JFM generelt forsømmer Kochs teologisk internationale horisont?

JFM udfolder derimod vellykket, hvordan Kochs internationale horisont inden for middelalderhistorie adskilte ham fra det hjemlige koryfæ, Erik Arup. Man kan så diskutere, om Kochs imødekommende holdning til Arups ideer skyldes, at den "gik i spand med en grundtvigsk tradition". Da Koch arbejdede med dansk middelalder, var han, så vidt vides, ikke særlig indtaget i det grundtvigske. Derimod var han optaget af den aktuelle internationale lutherforskning i denne periode. Det er snarere her, man finder forklaringen på Kochs sympati for Arups anskuelser. Lutheraneren Koch deler Arups radikale modvilje mod paver og kirkelige ledere. Og Arups forkærlighed for hverdagslivet i landsbyen rimer fint med Kochs luthersk prægede kirkesyn og det almindelige præstedømme.

I det hele taget melder sig den indvending, om ikke JFM undervurderer eller overser den rolle Luther og lutherreceptionen spillede for Koch – også,

hvad angår Kochs opfattelse af kristendom og politik. Til gengæld fylder Grundtvig meget. I JFMs grundlæggende kronologiske fremsilling er det påfaldende, at han har valgt at behandle en diskussion mellem Koch og Henning Kehler om kristendom og politik fra 1939 samt en kronikserie af Koch fra 1938 om forholdet mellem kirke og stat efter besættelsestiden. Begge steder er Koch optaget af forholdet mellem kristendom og totalitarisme. Var kronikkerne sat i deres kontekst, og havde JFM medtaget Kochs forståelse af og undervisning i Luther på denne tid, hvis han med andre ord havde betænkt Kochs teologiske indstilling og position i mellemkrigstidens teologiske brydninger, ville han vanskeligt kunne fremstille det som overraskende og et brud i livshistorien, at Koch i efteråret 1940 trådte ind i Dansk Ungdomssamvirke og samtidig ændrede dets formål fundamentalt. JFM spørger forgæves efter en årsag til Kochs ændrede indstilling. Men var den ændret? Spillede det ikke netop en rolle, at Koch kom til den 9. april et sted fra – nemlig fra arbejdet med kirkehistorie og en bestemt teologi?

Kochs indsats i forbindelse med besættelsen fylder meget i bogen. JFM har samlet en imponerende mængde forskelligartede kilder som grundlag for sin biografiske fremstilling. Han tegner ved hjælp af Kochs historie et langt mere nuanceret billede af situationen i disse år, end man ofte møder. Det lykkes fornemt for JFM at formidle dilemmaer og spegede, til tider absurde situationer i en dynamisk fremadskridende og medrivende fortælling, der udfordrer fordomme og forenklet brug af denne del af Danmarkshistorien. Det er for en kirkehistorisk betragtning også en gevinst, at JFM har fundet breve mellem de to i samtiden nok mest kendte teologer, der ironisk nok netop ikke blev kendt for deres teologi, nemlig Kaj Munk og Hal Koch.

Det er glædeligt, at der nu også kom en biografi om den sidste.

Tine Reeh