

# dansk teologisk tidsskrift

3  
13

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

Kristendom i grænseland

**NIELS KASTFELT**

Sort etik med transkontekstuel inspiration

**CARSTEN ELMELUND PETERSEN**

Gud og samvittigheden

**TROELS NØRAGER**

Om konstruktionen af historie og fremtid i  
Johannesapokalypsen

**EVE-MARIE BECKER**

Kirkehistorie mellem det globale og det  
nasjonale

**TARALD RASMUSSEN**

Anmeldelser om bibelsk teologi, patristik,  
Melanchthon og fremtidens kirke

# NYE BØGER

## Nye prædikener

*Niels Grønkjær*

Forfatteren til den anmelder-  
roste bestseller *Den nye Gud* er nu  
aktuel med en prædikensamling,  
der tager udgangspunkt i tanken  
om den bevægelige Gud – 19  
prædikener holdt i Immanuel-  
kirken og Vartov Kirke fra pinse  
'12 til trinitatis '13.

189 kr.

Forlaget  
**ANIS**



## Danske Salme- og koralbøger

### En introduktion

*Jørgen Kjærgaard og Peter Weincke*

Fra reformationen til i dag med de teologiske og  
kirkemusikalske hovedstrømninger, der danner  
baggrund for salme- og koralbøgenes særlige  
karakter med tekst- og melodieksempler fra de  
forskellige perioder.

229 kr.



Forlaget  
**ANIS**

## Politiske prædikener

– der kunne være holdt og burde holdes

*Svend Bjerg og Palle H. Steffensen*

189 kr.

Forlaget  
**ANIS**



Læs om udgivelserne på [www.anis.dk](http://www.anis.dk)

## Forord

“Grænser er altså gode at tænke”, skriver Niels Kastfelt i sin artikel i dette nummer af Dansk Teologisk Tidsskrift. Formuleringen var nær ikke kommet gennem korrektoren, for sætningen forekommer ufuldstændig. Bag den ligger et citat fra antropologen Claude Lévi-Strauss “Totemism is good to think”, oplyste forfatteren. Den engelske formulering er tydeligere i sin dobbeltydighed, men den danske er mere kompleks. Grænser er gode at tænke *med*; de er gode at tænke *over*; de er gode at tænke *på*; de er gode *til* at tænke; og det er simpelt hen godt at tænke dem. Grænser er gode at tænke!

Artiklerne i dette nummer tænker grænser eller præsenterer, hvordan grænser er blevet tænkt. Niels Kastfelt behandler missionærens fremstilling og fortolkning af kristendommen i mødet med lokale afrikanske kulturer. I dette grænseland mellem vestlig kristendom og afrikansk kultur forhandlede og fortolkedes kristendommen i det tyvende århundrede, så nye former opstod.

En anden grænsesituation fandtes under apartheidstyret i Sydafrika. Adskillelsen af hvide og sorte satte en særlig situation for gennemtænkningen af etikken. Allan Boesak foretog en sådan refleksion med inspiration fra de amerikanske borgerrettighedskæmpere Martin Luther King og Malcolm X. Carsten Elmelund Petersen fremstiller hans etiske program og dets placering i den konkrete kontekst, hvor grænser mellem befolkningsgrupper afgørende bestemte vilkårene for rigtigt og forkert.

Grænsen mellem mennesket og Gud er på sin vis tema i en række af Ralph Waldo Emersons hidtil lidet studerede prædikener. Troels Nørager fremstiller, hvorledes Emerson i sine prædikener udvikler et begreb om samvittigheden som forbindelse mellem Gud og mennesket. Med samvittigheden som det psykologiske eller antropologiske udtryk for Guds tilstedeværelse i mennesket fremanalyserer Nørager det teologiske grundlag for Emersons opfattelse af menneskets self-reliance.

Eve-Marie Becker beskæftiger sig i sin opposition ved Jan Dochorns disputats om Johannes Åbenbaring bl.a. med konstruktionen af historie, hvilket netop er særligt relevant i forbindelse med et skrift, hvor tiden møder sin grænse. Interessant nok sker dette netop hos en forfatter, der befinder sig i en rumligt afgrænset situation på øen Patmos.

Nummeret afsluttes af en række anmeldelser, herunder en review-artikel om det nye store danske kirkehistoriske tobindsværk, som i årene fremover vil være lærebog for danske teologistuderende.

Med disse bidrag når nummeret sin grænse. Også den grænse kan være befordrende for tanken. God læselyst!

*Jesper Tang Nielsen*

## Kristendom i grænseland

Kirkehistoriske perspektiver på et afrikansk religionsmøde

*Lektor, cand.theol.*

*Niels Kastfelt*

*Abstract:* This article discusses general historiographical perspectives emerging from a religious encounter between Danish missionaries and the Bachama people in northern Nigeria in the twentieth century. The general points relate to the role of Christian missionaries in the making of modern Christianity. It is argued that missionaries should be seen as the spearheads of modern Christianity through their experience of religious pluralism and relativism in religious encounters outside Europe. The paper uses the concept of the border to characterise a particular “borderland Christianity” emerging from missionary situations. By way of conclusion it is argued that the borderland experience of missionaries was made part of Western Christianity and constitutes a potentially important but neglected part of the historical development of Christianity in the modern world.

*Key words:* Historiography – World Christianity – Missionaries – Borders – Relativism – Pluralism – Modernity

### Indledning<sup>1</sup>

I begyndelsen af 1980'erne interviewede jeg en gammel præst i den lille by Numan i det nordøstlige Nigeria. Præsten, pastor Obida Mbodwam, huskede tilbage til tiden omkring 1. verdenskrig, hvor de første missionærer fra den danske Sudanmission slog sig ned blandt bachamafolket i Numan, og jeg spurgte ham, hvad det var, som især havde tiltrukket ham ved kristendommen og missionærerne. Han svarede, at to ting især havde tiltrukket ham, og rækkefølgen er ikke

---

1. Artiklen er en let revideret udgave af en semesteråbningsforelæsning, som jeg holdt ved Det Teologiske Fakultet på Københavns Universitet den 31. august 2012. Forelæsningsens mundtlige og til tider programmatisk form er i et vist omfang bibeholdt. Jeg takker Carsten Selch Jensen for en kritisk gennemlæsning af manuskriptet.

tilfældig: for det første var det de nye salmer, som missionærerne skrev til traditionelle melodier, som bachamerne kendte fra deres historie. “Vi hørte vore gamle sange på en ny måde”, sagde han; og for det andet var det tanken om det evige liv, som tiltrak ham. Denne glæde over fortiden og håb om fremtiden placerer kristendommen ind i et grænseland – et grænseland mellem fortid og fremtid, et grænseland mellem forskellige religiøse og kulturelle traditioner, og et grænseland hvor mennesker mødes og ny kristendom opstår. Dette er i korthed, hvad jeg vil diskutere her: hvordan en kristendom bliver til i grænselandet mellem en vestlig missionærkristendom og en lokal kultur og religion i Nordnigeria, og hvordan denne grænsekristendom skaber ny sammenhæng mellem historie og håb. Historien om dette nigerianske religionsmøde er ikke kun en lokalhistorie, men del af kristendommens moderne verdenshistorie og handler om, hvordan mennesker har anvendt kristendommen til at skabe sig “en plads i verden”.<sup>2</sup> Eksemplerne er nigerianske, men perspektiverne generelle.

### Kristendom i grænseland

Der findes som bekendt mange måder at skrive kristendommens historie på. Den kan skrives som national kirkehistorie, hvor fokus er på et enkelt land; den kan skrives som enkelte kirkesamfunds historie, eller den kan skrives over bestemte temaer. I denne sammenhæng vil jeg tage udgangspunkt i et verdenshistorisk perspektiv på kristendommen, hvor vægten ligger på kristendommens gradvise udvikling til en verdensreligion.<sup>3</sup> Denne historiske udvikling var ikke mindst resultat af kristne missionærers arbejde, og fra den tidligste kristendoms tid har missionshistorien været en fast del af kirkehistorien. Missionærer var pr. definition nogle af hovedpersonerne i kristendommens udbredelse, men det betyder ikke nødvendigvis, at missionshistorien som kirkehistorisk disciplin var særligt prestigefyldt i den teologiske verden. Ofte blev missionshistorien betragtet som et vedhæng til den øvrige kirkehistorie. Da den danske kirke- og missionshistoriker Lorenz Bergmann f.eks. i 1901 udgav sit lille skrift *Missionens Betydning for Kirken og Teologien*, skrev en anmelder, pastor Vilhelm Sørensen, at det var glædeligt,

---

2. Dette udtryk er hentet fra Axel Harneit-Sievers (red.), *A Place in the World. New Local Historiographies from Africa and South Asia*, African Social Studies Series, vol. II (Leiden: Brill 2002).

3. Der er nu en voksende forskningsinteresse for denne tilgang; se f.eks. Lamin Sanneh, *Disciples of All Nations. Pillars of World Christianity* (Oxford: Oxford University Press 2008).

at en ung Theolog vil sætte sit gode Navn og Rygte for videnskabelige Anlæg paa Spil for at slaa et Slag for det ringeagtede Missionsstudium, og gør dette med en kraft og Varme, der forhaabentlig ikke vil forfejle sin Virkning.<sup>4</sup>

Bergmanns slag for det ringeagtede missionsstudium forfejlede ikke sin virkning, i hvert fald ikke for Bergmann selv, som fik en lang karriere ved Det Teologiske Fakultet i København. Til trods for det var missionshistorien om ikke ringeagtet, så dog i almindelighed et marginalt område i kirkehistorien og teologien.<sup>5</sup>

Set ud fra en overordnet kirkehistorisk synsvinkel er der god grund til ikke at betragte missionærer og mission som marginale, som figurerer ved den kristne verdens yderste geografiske grænser, men tværtimod som centrale fænomener i kristendommens moderne historie. Jeg vil gå et skridt videre og se missionærer som selve den moderne kristendoms spydspidser, som kan fortælle os noget væsentligt om moderne kristendom.

Kristen mission er jo så gammel som kristendommen selv, og man kan følge dens historie fra Paulus og fremefter. I nyere tid begynder missionsbevægelsens storhedstid i det 15.-16. århundrede med den katolske mission i Latinamerika, Asien og Afrika og derefter for alvor fra det 18. århundrede, hvor de store protestantiske missionselskaber begyndte deres arbejde.<sup>6</sup> Hvis man kan tale om en 'moderne kristendom', bliver den ikke mindst til gennem en dobbelt bevægelse i det 18. århundrede: dels gennem oplysningstidens udfordring af kristendommen i Vesten, dels gennem kristendommens gradvise udvikling til en verdensreligion som led i det 18. århundredes stærkt voksende internationale migration og mobilitet. Dette omfatter ikke mindst den europæiske ekspansion og den atlantiske slavehandel, som bragte

---

4. Citeret i Laurids Stampe, "Bergmann, Lorenz", *Dansk Biografisk Leksikon*, 3. udg., bd. 1, red. Sv. Cedergreen Bech (København: Gyldendal 1979), 618. Bergmanns skrift er Lorenz Bergmann, *Missionens Betydning for Kirken og Teologien. En Betragtning ved Overgangen til et nyt Aarhundrede* (København: Lehmann & Stages Forlag 1901).

5. For en vigtig analyse af missionshistorien som disciplin se Holger Bernt Hansen, "Fra missionshistorie til universel kirkehistorie", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 37 (1974), 280-307. Denne artikel er den første seriøse danske analyse af de historiografiske problemer, som er forbundet med udviklingen af en "universel kristendom", og den burde have fået en større plads i danske kirkehistoriografiske diskussioner, end den fik.

6. Se f.eks. Timothy Tackett (red.), *The Cambridge History of Christianity*, bd. 7, *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815* (Cambridge: Cambridge University Press 2007); Sheridan Gilley og Brian Stanley (red.), *The Cambridge History of Christianity*, bd. 8, *World Christianities, c. 1815-c.1914* (Cambridge: Cambridge University Press 2005).

10-12 millioner mennesker af afrikansk oprindelse rundt i den atlantiske verden og bidrog afgørende til at skabe nye kristne samfund i Afrika, Caribien, Latinamerika, USA og Europa.<sup>7</sup> Kristendommen blev udfordret og muligvis også svækket i Vesten fra det 18. århundrede, men samtidigt blev den styrket og udviklede sig til en verdensomspændende religion. Den engelske historiker C.A. Bayly har peget på, at i den moderne verden, som udviklede sig efter ca. 1780, spillede religion en central og voksende rolle. Ud fra en global synsvinkel ses det 18. og 19. århundrede ikke, som det ofte er tilfældet, som en sekulariseringens tid, der markerede kristendommens begyndende svækkelse, men som en tid præget af ekspanderende verdensreligioner. Kristendommen voksede som aldrig før og blev båret frem af en ny tids teknologi og af Vestens ekspansion uden for Europa, og samtidigt bidrog kristendommen selv til at skabe den moderne verden, som vi kender den i dag.<sup>8</sup>

Studerer man kristne missionærers arbejde, er det indlysende, at de både var skabt af og selv bidrog til at skabe den moderne verden.<sup>9</sup> Hvad Bayly og andre ofte overser eller undervurderer, er, at mange missionærer tidligere end de fleste andre kristne gjorde sig erfaringer, som har været definerende for den moderne verden. Ikke mindst havde mange missionærer personlig erfaring med at leve i en religiøs og kulturelt pluralistisk verden, hvor de konstant måtte forholde sig til mennesker med en anden religion og kultur end deres egen. Dermed blev de pionerer med hensyn til at gøre sig en af den moderne

---

7. Om denne globale ekspansion og mobilitet se f.eks. Linda Colley, *The Ordeal of Elizabeth Marsh. A Woman in World History* (London: HarperPress 2007); Emma Rothschild, *The Inner Life of Empires. An Eighteenth-Century History* (Princeton: Princeton University Press 2011); Maya Jasanoff, *Liberty's Exile. The Loss of America and the Remaking of the British Empire* (London: Harper Press 2011); Rebecca J. Scott og Jean M Hébrard, *Freedom Papers. An Atlantic Odyssey in the Age of Emancipation* (Cambridge: Harvard University Press 2012). Om den atlantiske slavehandels og den voksende internationale migrations kirkehistoriske betydning se f.eks. Jon Sensbach, *Rebecca's Revival. Creating Black Christianity in the Atlantic World* (Cambridge: Harvard University Press 2005) og Jonathan Strom, Hartmut Lehmann og James Van Horn Melton (red.), *Pietism in Germany and North America 1680-1820* (Farnham: Ashgate 2009).

8. C.A. Bayly, *The Making of the Modern World 1780-1914. Global Connections and Comparisons* (Oxford: Blackwell 2004), især 325-365; jvf. de generelle historiografiske perspektiver i Christopher Bayly, "History and World History", *A Concise Companion to History*, red. Ulinka Rublack (Oxford: Oxford University Press 2011), 3-25.

9. De følgende formuleringer bygger stort set uændret på Niels Kastfelt, "Axel Willemoes Olsens koloniale liv og tid. En nigeriansk verdenshistorie", *Kirkehistorier. Festskrift til Martin Schwarz Lausten i anledning af 70 års fødselsdagen den 6. juli 2008*, red. Carsten Selch Jensen og Lauge O. Nielsen (København: Forlaget Anis 2008), 390.

globale verdens centrale erfaringer, nemlig at være praktiserende relativister. Fra slutningen af det 18. århundrede levede et voksende antal missionærer i krydsfeltet mellem det universelle og det lokale: de var ikke i tvivl om, at den kristne tro var universelt sand, men i deres arbejde måtte de dagligt overveje, hvordan den universelle kristne sandhed kunne formidles til og praktiseres i en lokal sammenhæng, hvor mennesker ofte havde en radikalt anden forståelse af sandhed og virkelighed end de selv. De måtte ofte leve med lokale kontekstualiseringer af kristendommen, som de ikke havde drømt om, inden de forlod Europa, og som de ikke nødvendigvis var ubetinget positive overfor. For at formidle kristendommens absolutte moralske sandhed måtte missionærerne altså i kognitiv eller metodisk forstand gøre sig til relativister og sætte sig ind i lokale religioner på disses egne forudsætninger. I praksis var mange missionærer med andre ord ofte moralske universalister og kognitive relativister.<sup>10</sup> Disse erfaringer havde kristne ganske vist gjort sig i alle missionsituationer siden oldkirken, men det nye for tiden efter ca. 1780 var, at de nu begyndte at udfolde sig på en verdensomspændende skala. Missionærer var blandt de første til at gøre sig de erfaringer, som i det 20. og 21. århundrede er blevet dagligdag for langt flere mennesker end på noget andet tidspunkt i verdenshistorien.

Kristne missionærers virksomhed bestod – udover en lang række praktiske gøremål som undervisning, sygdomsbehandling, byggeri, landbrug og meget andet – i vid udstrækning af at oversætte kristendommen. Gennem især bibeloversættelser forsøgte de at oversætte Bibelen og dens forestillinger til lokale sprog, og i nyere tid har den gambiansk-amerikanske teolog og historiker Lamin Sanneh og mange andre peget på, at kristendommens og den kristne missions historie kan skrives som en oversættelseshistorie. Da kristendommen altid har været kulturelt pluralistisk og ikke bundet til en bestemt kultur eller et bestemt sprog, har den i udpræget grad været oversættelig, og kristendommens universelle udbredelse har dermed også bestået af en lang oversættelses- og fortolkningsproces, hvorigennem kristne begreber og forestillinger er blevet oversat til f.eks. lokale afrikanske eller asiatiske sprog, eller til lokale europæiske sprog som dansk.<sup>11</sup>

---

10. For en diskussion af moralsk og kognitiv relativisme se Steven Lukes, *Moral Relativism* (London: Profile Books 2008), 1-26.

11. Lamin Sanneh, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, American Society of Missiology Series, No. 13 (Maryknoll: Orbis Books 1989). Se også Philip C. Stine (red.), *Bible Translation and the Spread of the Church. The Last 200 Years*, Studies in Christian Mission, bd. 2 (Leiden: E.J. Brill 1990) og et tidligt og fint norsk bidrag i H. Chr. Mamen (red.), *Norske misjonærer som bibeloversettere*, Avhandlinger Utgitt av Egede-Instituttet 2 (Oslo: Egede-Instituttet og Arne Gimnes Forlag 1950). Om de danske bibeloversættelser se Bodil Ejrnæs, *Skriftsynet*



Oversættelse af Bibelen til f.eks. afrikanske sprog krævede, at missionærer måtte sætte sig seriøst ind i lokale kulturer. De måtte lære de lokale sprog, de lokale religioner og den lokale historie at kende. Bibeloversættelse bidrog derfor ikke blot til, at kristendommen ofte blev indlejret i lokale religiøse og kulturelle universer, men også at missionærerne indsamlede en omfattende viden om de kulturer, de arbejdede i. Mange missionærer skrev grundlæggende værker om religionshistorie, etnografi, sprogvidenskab og historie, men også om emner som botanik, zoologi, kartografi og meget andet. Missionærerne blev formidlere af kulturel viden og forløbere for moderne religions- og kulturforskning og dermed en vigtig del af det globale tværkulturelle tolkningsarbejde, som blev en voksende del af den moderne verden.<sup>12</sup>

### Grænsetænkning

Missionærer arbejdede i den kristne verdens geografiske grænseområder, men de levede også i en grænsesituation. Historikere og andre har længe arbejdet ud fra den idé, at grænseområder har en særlig karakter og en særlig historisk betydning, og at grænser ikke blot er et geografisk fænomen, men også sociale og mentale situationer. I 1893 formulerede den amerikanske historiker Frederick Jackson Turner f.eks. sin berømte "frontier"-tese, hvori han argumenterede for, at grænselandet mellem den ekspanderende hvide og kristne kultur og de indianske kulturer i det amerikanske Vesten skabte en særlig form for amerikansk civilisation, hvis værdier var forment af "pionerernes" kamp for at opbygge et nyt samfund i grænseområderne.<sup>13</sup>

---

*igennem den danske bibels historie, således som det afspejler sig i bibeloversættelse og i de kommentarer der ledsager bibelteksterne*, Forum for bibelsk eksegese 6 (København: Museum Tusulanum: 1995).

12. Se f.eks. en række bidrag til Norman Etherington (red.), *Missions and Empire* (Oxford: Oxford University Press 2005); Patrick Harries og David Maxwell (red.), *The Spiritual in the Secular. Missionaries and Knowledge about Africa* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2012); Patrick Harries, *Butterflies and Barbarians. Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-East Africa* (Oxford: James Currey 2007). Et klassisk og skoledannende værk på området er Philip D. Curtin, *The Image of Africa. British Ideas and Action, 1780-1850* (London: Macmillan & Co. 1965). Den bredere historiske og historiografiske sammenhæng diskuteres i Norman Etherington (red.), *Missions and Empire* (Oxford: Oxford University Press 2005)

13. Frederick Jackson Turner, "The Significance of the Frontier in American History", *Annual Report of the American Historical Association for 1893*, optrykt i Frederick Jackson Turner, *The Frontier in American History* (New York: Henry Holt and Company 1921), 1-38.

Turners idé blev hurtigt taget op i ikke blot amerikansk historie, men også i f.eks. europæisk middelalderhistorie og førte senere til interessante diskussioner om kulturel og religiøs “grænseinteraktion”, “grænsezoner” m.m.<sup>14</sup> Det samme grænseperspektiv er anvendt på mange andre måder, f.eks. af den australske historiker Greg Denning, der i sin originale og inspirerende bog *Beach Crossings* har rekonstrueret de første kontakter mellem øboerne i Oceanien og europæiske missionærer og opdagelsesrejsende og har gjort det ved at fokusere på strandene som kulturelle kontaktzoner, hvor hav møder land.<sup>15</sup>

Hvis det kan synes vanskeligt at se den teologiske relevans af disse “beach crossings”, vil jeg henvise til Paul Tillich, som i 1936 udgav en engelsksproget selvbiografisk skitse, som han gav titlen *On the Boundary* (som jo både kan betyde “om grænsen” og “på grænsen”). Her skrev Tillich, at hvad der formentlig bidrog afgørende til at udvikle de ideer om menneskelige grænsesituationer, som han havde skrevet om et par år tidligere i sin bog *Religiöse Verwirklichung*, var hans barndoms sommerferier ved havet. Her oplevede han mødet mellem det uendelige og det endelige, mellem vand og land, og:

The experience of the infinite bordering upon the finite, as one has it by the sea, responded to my tendency toward the border and supplied my imagination with a symbol from which feeling could win substance and thinking productivity.<sup>16</sup>

Grænser er altså gode at tænke. For Tillich er grænselandet et sted, hvor der er særligt gunstige muligheder for at erhverve sig ny viden. Og her henviser han til Nietzsche, som sagde, at ingen idé kunne være sand, hvis den ikke var tænkt i fri luft.<sup>17</sup> Tillich var ikke den eneste i europæisk tænkning, som interesserede sig for grænser i begyndelsen af 1930'erne, for på samme tidspunkt udviklede Karl Jaspers sine kendte ideer om menneskelige grænsesituationer, men dem lader jeg ligge her.<sup>18</sup>

14. En kort og god introduktion til dette findes i Nora Berend, “Preface”, *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*, red. David Abulafia og Nora Berend (Aldershot: Ashgate 2002), x-xv. Et nyere værk, som integrerer grænseperspektivet i den historiske analyse, er Marek Tamm, Linda Kaljundi og Carsten Selch Jensen (red.), *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier* (Farnham: Ashgate 2011).

15. Greg Denning, *Beach Crossings. Voyaging Across Times, Cultures, and Self* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2004).

16. Paul Tillich, *The Interpretation of History* (New York: Charles Scribner's Sons 1936), 7. Jvf. Paul Tillich, *Religiöse Verwirklichung* (Berlin: Furche-Verlag 1930).

17. Tillich 1936, 3, 8.

18. Karl Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2., *Existenzerhellung* (Berlin: Verlag von Julius Springer 1932), 210 ff.

Moderne verdenskristendom er i udpræget grad en grænsekristendom, som er blevet formet af mennesker i mangfoldige grænselands, hvor de har oplevet mødet mellem kendt og ukendt land. I denne optik bliver mange missionærer prototypiske grænsegængere. Men grænser kan være vanskelige at anvende som analytisk begreb. Det kan være så bredt, at det bliver uanvendeligt, og det kan forudsætte, at man tilstrækkeligt klart kan definere grænserne for de religiøse traditioner, som mødes, og det kan ofte være vanskeligt. Men med antropologen Michael Jacksons ord kan grænselandet opfattes som et sted, hvor mennesker oplever en spænding mellem deres erfaring af verden og de måder at beskrive verden på, som de kender til i forvejen.<sup>19</sup> Der opstår en særlig spænding mellem det kendte sprog og den nye erfaring. Denne grænsesituation kan ifølge Tillich være frugtbar for tænkningen, men skadelig for livet, fordi mennesker ud af grænselandets slørede ambivalens må drage klare svar og beslutninger.<sup>20</sup> Men i moderne tid og ikke mindst i vores egen tid, hvor den internationale kommunikation og migration vokser voldsomt, lever en stadig større del af verdens kristne i grænsesituationer, hvor ny kristendom bliver til. Derfor kan det give god mening at se den moderne verdenskristendom og dens historie gennem et grænseperspektiv, og for at illustrere denne situation vender vi nu tilbage til Nigeria.

### En grænselandshistorie

I 1913 ankom lægen Niels Høegh Brønnum som den første missionær fra Dansk Forenet Sudan Mission til Numan, hvor han arbejdede frem til 1921.<sup>21</sup> I Numan blandt bachamafolket levede Brønnum i en grænsesituation, hvor han – jævnfør Tillich – måtte finde klare og faste svar i en ambivalent og flydende verden. Konkret måtte han finde

---

19. Michael D. Jackson, "Between Biography and Ethnography", *Harvard Theological Review*, 101:3-4 (2008), 378.

20. Tillich 1936, 3.

21. Brønnums ankomst til og første tid i Numan er beskrevet i et udvalg af hans breve, udgivet i Niels Kastfelt, "Mødet med det fremmede. Breve fra dr. Niels Høegh Brønnum fra Nigeria, 1913", *Kirkehistoriske Samlinger* (1986), 167-188. Dansk Forenet Sudan Missions og Brønnums arbejde i Nigeria beskrives bl.a. i Niels Kastfelt, *Kultur møde i Nigeria. Mødet mellem Bachamafolket, engelske koloniembedsmænd og Dansk Forenet Sudan Mission* (København: G.E.C. Gads Forlag 1981); Niels Kastfelt, *Religion and Politics in Nigeria. A Study in Middle Belt Christianity* (London: British Academic Press 1994); Niels Kastfelt, *The New Way of the Bachama. Christianity, History and Hope in Northern Nigeria* (London: International African Institute, under afslutning); Mogens Jensen, *To mænd og deres mission. Anton Marius Pedersen, Niels Høegh Brønnum og Dansk Forenet Sudan Mission 1905-1925* (Christiansfeld: Forlaget Savanne 1992).

et sprog og nogle begreber, som han kunne anvende meningsfuldt, når han skulle forkynde kristendommen for bachamaerne. Og bachamaerne var i samme situation: de måtte også reflektere over deres eget sprog og erfaringsverden på en ny måde, som gav mening i forhold til det, som Brønnum og andre missionærer fortalte dem.

For både Brønnum og bachamaerne var religionsmødet præget af relativisering, af en afprøvning af de kendte religiøse sprogs grænser, og af forsøget på i fællesskab at skabe et nyt sprog, et bachamasprog som kunne udtrykke centrale kristne forestillinger. Brønnum og bachamaerne skulle med andre ord skabe nye historier og ord om hindens religiøse verden, og vi skal som kirkehistorikere så skabe vores egen historie om disse historier. Vi skal med Clifford Geertz' ord "fortolke andre menneskers fortolkninger"<sup>22</sup>, eller vi skal med Jakob Ballings ord "fortælle historier og kritisere andre historier – det sidste bl.a. ved at erstatte dem med nye".<sup>23</sup> Så her følger min historie om Brønnums historie om bachamaernes historie.

Brønnum lærte sig hurtigt de lokale sprog bachama og hausa, og en af hans første opgaver blev sammen med bachamaen Manzam Lamurde at oversætte Det Nye Testamente til bachamasproget og at skrive nye salmer på bachama, og han udgav i 1915 en bachamaoversættelse af Markusevangeliet.<sup>24</sup> For at kunne gøre det måtte han systematisk sætte sig ind i bachamaernes traditionelle religion, og efter at han var kommet hjem til Danmark, udgav han flere bøger om bachamaerne, herunder en bog om deres religion hvori han samlede de overvejelser, han siden 1913 havde gjort sig om bachamareligionen.

Brønnums bog hed *Under Dæmoners Aag. Bachamafolkets Religion og Overtro* og udkom i 1926.<sup>25</sup> Bogen er dels en fremstilling af bachamaernes religion, dels en række overvejelser om forholdet mellem bachamareligionen og kristendommen. Brønnums helhedstolkning af bachamareligionen bygger på to ideer: den første er en dobbeltbevægelse, hvorigennem Brønnum både dæmoniserer bachamareligionen og gør den forenelig med kristendommen. Den anden idé er at anvende Det Nye Testamente og især Apostlenes Gerninger som en universalhistorisk og hermeneutisk model til at forstå og begrebslig-

---

22. Se Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays* (New York: Basic Books 1973).

23. Jakob Balling, "Historierne", i Jakob Balling, *Historisk kristendom. Artikler og afhandlinger i udvalg* (København: Forlaget ANIS 2003), 9.

24. Oversættelsen af Markusevangeliet udkom som *Lemefeme da Yesu Kristo. Markus* (Shonga: British and Foreign Bible Society 1915), og de tidlige salmer i *Malamto Demsyé. Bachama Hymn Book* (Minna: The Niger Press 1925).

25. Niels H. Brønnum, *Under Dæmoners Aag. Bachamafolkets Religion og Overtro* (København: Dansk Forenet Sudan Mission/O. Lohse 1926).

gøre bachamaernes religion med. Brønnum indleder sin fremstilling med Apostlenes Gerninger, kap. 17,26-27:

Og han har gjort, at hvert Folk iblandt Mennesker bor ud af ét Blod paa hele Jordens Flade, idet han fastsatte bestemte Tider og Grænserne for deres Bolig, for at de skulde søge Gud, om de dog kunne føle sig frem og finde ham, skønt han ikke er langt fra hver enkelt af os.<sup>26</sup>

Med dette udgangspunkt ser Brønnum grundlæggende bachamareligionen som et udtryk for en søgen efter Gud og som et forsøg på at "føle sig frem og finde ham", og skønt bachamareligionen er dæmonisk, er Gud hverken langt fra Brønnum eller bachamaerne. Dette grundlæggende teologiske greb sætter Brønnum i stand til at se et tilknytningsskæb mellem bachamareligionen og kristendommen og herudfra at opstille en spekulativ historisk model, som har fået afgørende betydning for bachamaernes historieforståelse lige siden og har det den dag i dag. Jeg skal blot illustrere Brønnums metode med et enkelt eksempel.

Bachamaernes religion omfattede et antal ånder, *piile*, og den største af dem og de andre ånders fader var *Pwa*. *Pwa* betyder også "himmel", "opad" eller "øvre" på bachama, og Brønnum og de kristne bachamaer blev hurtigt enige om at oversætte "Gud" med "Pwa". For sprogligt at udvikle et nyt gudsbegreb foretog de altså en kristning af et traditionelt religiøst begreb, en klassisk metode i missionshistorien.

Vanskeligere forholdt det sig med oversættelsen af "Jesus Kristus". Han endte med at blive til "Yesu Kristo", men emnet førte til en række diskussioner, som netop viser os spændingen mellem kendte sprog og nye erfaringer i grænselandet. Brønnum fortæller, at det ikke var en ualmindelig tanke blandt bachamaer omkring 1. verdenskrig at overveje ligheder mellem Jesus Kristus og bachamaernes store ånd *Nzeanzo*, ikke mindst på grund af de formodede ligheder mellem Jesu og *Nzeanzo's* fødsler. For at redde sine brødre fra *Won*, Døden, havde *Nzeanzo* nemlig ladet sig selv føde ud gennem sin gravide mors lår. Hans usædvanlige fødsel gav ham hans navn *Nzeanzo*, som på bachama betyder "en dreng og dog ikke en dreng". Dette, skrev Brønnum, fik nogle til at antage, at historien om Jesu fødsel var "Historien om *Ndeáandso* paa en lidt anden Maade, – med andre ord, at Jesus Kristus og *Ndseáandso* var en og samme Person".<sup>27</sup>

Brønnum spekulerede videre over sagen og hæftede sig ved, at *Nzeanzo* havde en lang række egenskaber, som mindede om Jesus: han var allestedsnærværende, alvidende, kærlig, "en Kraft fra oven, der

26. Brønnum 1926, 11.

27. Brønnum 1926, 16.

styrker Mennesket i Livets Kamp, en Frelser, der yder Tilflugt og Beskyttelse". "Hvem", spurgte Brønnum, "har dannet denne gyldne Ramme om saa usselt et Billede?".<sup>28</sup> Den "gyldne ramme" og "saa usselt et Billede" viser os klart, hvordan Brønnum balancerer mellem dæmonisering af og tilnærmelse til bachamareligionen.

For at besvare sit eget spørgsmål fremsatte Brønnum en historisk formodning. Han skriver, at vi sandsynligvis her står over for en "Levning":

Et Folk har for mange Aarhundreder siden modtaget et guddommeligt Billede, fint indrammet. I Tidens Løb er Billedet faldet ud og erstattet med saadant Smøteri, som en jordbunden Slægt har kunnet producere; men den oprindelige Ramme er bleven tilbage, ormstukken og medtaget.<sup>29</sup>

Hvad angår ånden Pwa konkluderede Brønnum:

Det maa derfor siges at være en lykkelig Omstændighed, at Bachama-Folket i Pwa ejer en Guddom, i hvem de, naar de gør Bekendtskab med Kristendommen, hilser vor Herres Jesu Kristi Fader.<sup>30</sup>

I sin tolkning af bachamareligionen griber Brønnum tilbage til en tradition fra kristendommens tidligste historie, *praeparatio evangelica* princippet hvorigennem ikke-kristne religioner ses som en forberedelse af kristendommens komme. Med udgangspunkt i denne tradition ser Brønnum snarere en kontinuitet end et brud mellem bachamareligionen og kristendommen, og hans tanke om Nzeanzo som en falmet udgave af et oprindeligt guddommeligt billede ligger tæt på de forestillinger om en urmonoteisme og en uråbenbaring, som var almindelige i Brønnums europæiske samtid.<sup>31</sup> Tanken var, at en oprindelig åbenbaring og monoteisme havde udviklet sig til polyteisme, og derfor kunne man finde levn af oprindelige monoteistiske forestillinger i ikke-kristne religioner. Samme model lægger Brønnum ned over bachamareligionen og konkluderer, at bachamaerne på forhånd havde en oprindelig gudsforestilling, som satte dem i stand til at kende Gud. Han lægger med andre ord den grundlæggende bibelske narrative form, som Northrop Frye kaldte "the great code", ned over bachamaernes religiøse historie og ser den som gående fra

28. Brønnum 1926, 43.

29. Brønnum 1926, 46.

30. Brønnum 1926, 231.

31. En oversigt gives i J. van Baal og W.E.A. van Beek, *Symbols for communication. An introduction to the anthropological study of religion* (Assen: Van Gorcum 1985), 94-101.

skabelse over syndefald til forløsning.<sup>32</sup> Han ser dermed også bachamaereligionen i et historisk udviklingsperspektiv, som er beslægtet med det 19. århundredes kulturelle evolutionstænkning, og således går et oldkirkeligt teologisk princip hånd i hånd med en moderne verdslig evolutionisme.<sup>33</sup> Set i dette lys bliver kristendommen ikke introduceret, men *genoprettet* af missionærerne.

Tanken om, at bachamaerne havde kendt til kristendommen før missionærernes ankomst, fik et langt og interessant efterliv.<sup>34</sup> Kristne bachamaer udviklede med tiden den idé, at når bachamaerne kendte til kristendommen før missionærernes ankomst, og når man samtidigt kunne finde mange angivelige ligheder mellem bachamaernes ånder og ægyptiske guder, kunne det forklares historisk ved, at bachamaerne var indvandret fra Ægypten og på deres vandringer til Nigeria havde mødt kristendommen. Denne vandringstradition var ny hos bachamaerne, og jeg har kunnet spore dens oprindelse tilbage til 1920'erne, hvor ideen om Ægypten som kulturernes fælles kilde var udbredt i såvel Europa som Afrika.<sup>35</sup> Tanken blev populær og blev anvendt til at give bachamaerne en plads i verdenshistorien og til at definere bachamaerne som et kristent folk med en århundredlang kristen tradition. Igennem det 20. århundrede kan man følge, hvorledes kristne bachamaer gradvist omdefinerer deres historie og etniske identitet, således at mange bachamaer i dag mener, at bachamaerne er og i århundreder har været en kristen etnisk gruppe. På den måde blev kristendommens indlejring i bachamaernes historie anvendt til at styrke det fælles håb for folkets fremtid som et fuldgyldigt medlem af verdenshistorien og kristenheden. Tanken om ligheder eller en mulig identitet mellem Jesus Kristus og Nzeanzo er populær blandt

---

32. Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature* (New York: Harcourt Brace Jovanovich 1981).

33. En oversigt over evolutionismen i det 19. århundredes religions- og kulturforskning findes i George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology* (New York: The Free Press 1987) eller i en nyere dansk behandling af Tove Tybjerg, *Religionsforskningen før og nu – Historiske rødder* (København: Gyldendal 2010), 89-149.

34. Jeg har beskrevet denne udvikling nærmere i Niels Kastfelt, "Social Aspirations and Personal Lives in Northern Nigeria. Christianity and the Making of a New Bachama Identity", *Africans at Home and Abroad. Social Aspirations and Personal Lives*, red. T.C. McCaskie og Keith Shear (Madison: University of Wisconsin Press, i trykken).

35. En kort fremstilling findes i van Baal of van Beek 1985, 94-95, jvf. T.C. McCaskie, "Asante Origins, Egypt, and the Near East", *Recasting the Past. History Writing and Political Work in Modern Africa*, red. Derek R. Peterson og Giacomo Macola (Athens: Ohio University Press 2009), 125-148.

kristne bachamaer i dag.<sup>36</sup> Det betyder ikke, at alle bachamaer i den lutherske kirke mener, at Nzeanzo *er* identisk med Kristus, men at kristendommen udfolder sig i kulturelt rum, som er bachamaernes eget.

Brønnum vendte tilbage til Danmark i 1921 og fortsatte med at arbejde som Sudanmissionens missionssekretær fra 1922 til 1953. Han rejste til Nigeria som en dansk kristen med indremissionsk orientering og vendte hjem som en verdensborger med erfaringer fra kristendommens grænseland. Disse erfaringer af mødet mellem kristendommen og en ikke-kristen tradition forblev en del af hans luthersk-evangeliske identitet i Danmark.

Brønnums situation var ikke enestående. Mange hundrede missionærer vendte hjem til Danmark med grænselandserfaringer fra Afrika – fra Nigeria, Sierra Leone, Liberia, Tanzania, Etiopien, Madagascar eller Sydafrika – og fra Indien, Pakistan, Japan og Kina og andre steder. Derudover fik tusindvis af danske kristne med tilknytning til missionsbevægelserne del i disse grænseerfaringer gennem missionærernes skrifter, foredrag og missionsmøder, og de blev på den måde en del af moderne dansk luthersk-evangelisk kristendom, ikke i dogmatisk men i historisk-empirisk forstand. Det er en tradition, som aldrig er blevet udforsket, og som venter på at blive studeret og integreret i billedet af moderne dansk kristendom. Inden for de sidste 25 år er udgivet en række værker, som udforsker forskellige sider af danske missionselskabers historie.<sup>37</sup> Derudover er adskillige missionærer

---

36. Se f.eks. Damien Bitrus Asodati, *The Mysteries of Nzeanzo and the Vunon Festival of Fare* (Wukari: Amune Press, u.å.).

37. I 1980erne finansierede Statens Humanistiske Forskningsråd projektet *Kristen mission og kulturpolitik*, som resulterede i følgende værker: Carl Rise Hansen, *Ydre mission arkivfortegnelser. Vejledning i benyttelse af Rigsarkivets samlinger til Dansk Ydre Missions historie*, Studier i Kristen Mission og Kulturpolitik 1 (København: G.E.C. Gad 1988); Anne-Lise Schou, *Ydre og Indre Mission i Vendsyssel 1870-1920*, Studier i Kristen Mission og Kulturpolitik 2 (København: G.E.C. Gad 1987); Bruno Bødker Hansen, *Blandt muslimerne i Kalamun. Østerlandsmissionens arbejde i Syrien indtil 1927*, Studier i Kristen Mission og Kulturpolitik 3 (København: G.E.C. Gad 1987); Henriette Bugge og Ann-Belinda Steen, *Dansk mission i Sydindien*, Studier i Kristen Mission og Kulturpolitik 4 (København: G.E.C. Gad 1989); del af projektet, men udgivet uden for serien er Kastfelt 1994.

Et senere og værdifuldt arbejde er Danmissions historieprojekt, som omfatter følgende bind: Ole Christiansen, *Mission på vej. Dansk Santalmissions vej til Danmission*, Mission på vej 1 (Frederiksberg: Unitas Forlag 2003); Lars Mandrup, *Verdens midtpunkt. 25 år i Madagascar*, Mission på vej 2 (Frederiksberg: Unitas Forlag 2004); Anne Hviid Jensen, *I lys og skygge. Dansk mission i Kina*, Mission på vej 3 (Frederiksberg: Unitas Forlag 2005); Harald Nielsen, *Tålmodighed forpligter...9 kapitler af Danmissions islamhistorie*, Mission på vej 4 (Frederiksberg: Unitas Forlag 2005); Knud Ochsner, *Hånd i hånd. Mission og partnerskab i Tanzania*, Mission på vej 5 (Frederiksberg: Unitas Forlag 2006).



blevet portrætteret i nyere biografier.<sup>38</sup> Missionærernes betydning for kirke- og kulturhistorien i missionsområderne er fint beskrevet, men det er deres rolle i udviklingen af moderne dansk kristendom ikke. Som vi har set med Niels Høegh Brønnum som eksempel, kunne missionærerne spille en vigtig formativ rolle i udviklingen af nye kristne traditioner og i omtolkningen af lokale religiøse traditioner uden for Europa, men spillede de og deres grænselandserfaringer en tilsvarende formativ rolle i dannelsen af moderne dansk kristendom?

Grænseerfaringerne fandtes især i de kirkelige miljøer, der som regel beskrives som relativt lukkede og konservative, nemlig de indremissionske kredse, men deres tilknytning til missionsverdenen gav dem et langt mere internationalt udblik end andre kirkelige bevægelser. Missionskredse med tilknytning til Indre Mission kunne være forankret i en pietistisk tradition, og samtidigt havde de en langt større direkte kontaktflade end andre kirkelige miljøer i Danmark med den tværreligiøse pluralisme og relativisme, som prægede den fremvoksende moderne, internationale verden. Set i dette perspektiv stod indremissionske kredse i langt større grad end andre i et brændpunkt mellem traditionsbunden pietisme og international modernitet. Jeg har talt

---

Blandt øvrige arbejder kan nævnes Kastfelt 1981; Anders Nørgaard, *Mission und Obrigkeit. Die Dänisch-hallische Mission in Tranquebar*, Missionswissenschaftliche Forschungen 22 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988); C. Rise Hansen, *Missionær Christian Vilhelm Grønning. En slesvisk missionær i Indien og hans elever i 1800-tallet*, Studier udgivet af Historisk Samfund for Sønderjylland nr. 6 (Aabenraa: Historisk Samfund for Sønderjylland 1991); Bent Smidt Hansen, *Afhængighed og identitet. Kulturmødeproblemer i forbindelse med dansk mission i Sydindien mellem de to verdenskrige*, Aarhus, Aarhus Universitetsforlag, 1992; Henriette Bugge, *Mission and Tamil Society. Social and Religious Change in South India (1840-1900)*, Nordic Institute of Asian Studies Monograph Series 65 (Richmond: Curzon Press 1994); K.E. Bugge, Hans Raun Iversen, Niels Kastfelt, Liselotte Malmgart, Harald Nielsen, Anders Nørgaard og George Oomen (red.), *Det begyndte i København... Knudepunkter i 300 års indisk-danske relationer i mission* (Odense: Syddansk Universitetsforlag 2005); Simon Gjerø, *Kaldet til Kina. Danske missionærers liv og oplevelser i Manchuriet 1893-1960* (Højbjerg: Univers 2008).

38. De omfatter bl.a. Jensen 1992; Filip Riisager, *Lotusblomsten og korset. En studie i Karl Ludvig Reichelts missionsforståelse med særligt henblik på buddhistmissionens første periode som selvstændig organisation 1926-29* (København: Gads Forlag 1998); Tine Elisabeth Larsen, *Anne Marie Petersen. A Danish Woman in South India. A Missionary Story 1909-1951*, Lutheran Heritage Archives-Series 3 (Chennai: Lutheran Heritage Archives, Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute 2000); Hans Helge Madsen, *Prip-Møllers Kina. Arkitekt, missionær og fotograf i 1920'erne og 30'erne* (København: Arkitektens Forlag 2003); Knud Simon Christensen og Lorens Hedelund (red.), *Religions- & kulturmøde. Jens Enevoldsens virke blandt pathanerne 1958-1972* (Herning: Poul Kristensens Forlag 1998); Jørgen Harboe, *Manden, der ville frelse verden. Historien om Kaj Baagø. Biografi* (København: Kristeligt Dagblads Forlag 2010); Harald Nielsen, *Erik W. Nielsen – og hans bidrag til efterkrigstidens missionsteologi* (Frederiksberg: Dansk Missionsråd 2012).

med gamle missionsfolk, som stort set ikke havde været uden for deres fødeegn, men som havde et omfattende og detaljeret kendskab til personer og lokale religioner og kulturer i Nordnigeria, og som aktivt havde integreret grænseerfaringerne i deres kristne bevidsthed. Ved at inkorporere missionsverdenens grænseerfaringer i dansk kirkehistorie kan vi ikke blot revidere stereotype fremstillinger af kirkelige retninger som f.eks. Indre Mission, men også overordnet opnå en mere nuanceret forståelse af moderne dansk kristendom. Men en mere præcis erkendelse af grænsekristendommens omfang, karakter og betydning i Danmark må afvente yderligere forskning.

### Kristendommen, historien og den fremmedes blik

I 1952 skrev den dengang 19-årige kristne bachama, Nicholas Pweddton (som siden hen blev min ven og læremester i bachamastudier), en kort selvbiografi. Han beskrev, hvordan han i 1950 begyndte som elev i Sudanmissionens seminarieklasse i Numan, og han skrev blandt andet:

For at lære de forskellige stammers levevis og skikke at kende samlede vi mange af deres mest primitive ting sammen og hængte dem op i et af vore klasseværelser, som vi kaldte "museet".<sup>39</sup>

Det interessante ved denne bemærkning er, at kristne seminarieelever som en del af undervisningen satte deres egen kultur på "museum" og begyndte at forholde sig relativt, sammenlignende og etnografisk til den, og Pweddton omtaler da også sigende nok sin egen og andre lokale kulturer i tredje person. De kristne elever begyndte altså at beskrive deres egen kultur udefra og på afstand.

Man kan med antropologen Roy Wagner og historikeren Greg Dening gå videre og sige, at det netop er selve denne distance, dette "stranger's eye" eller "den fremmedes blik", som skaber og opfinder "kultur":

Roy Wagner has offered us the disturbing notion that culture belongs to the stranger's eye – to the professional stranger, if he or she be an anthropological observer, say, or to the person who is distanced by reflection or role from what happened around him or her. Culture is a stranger's invention: it is the sense of wholeness and integration an outside-outsider or an inside-outsider develops.<sup>40</sup>

39. Nicholas Pweddton, "Nicholas Pweddton", *Under Afrikas Sol* (1952), 20.

40. Greg Dening, "A Poetic for Histories", i Greg Dening, *Performances* (Chicago: The University of Chicago Press 1996), 57; jvf. Roy Wagner, *The Invention of Culture*

Set i dette perspektiv bliver missionærerne outside-outsiders og de kristne bachamaer bliver inside-outsiders, og de deler alle den fremmedes blik på bachamaerne religion og kultur, som de skaber eller opfinder. Kristendommen i grænselandet bliver dermed i sin grundkarakter etnografisk, og den både forudsætter og frembringer tværkulturel refleksion og relativering. Denne kristendom skaber og bliver selv til gennem etnografisk distance, og den tilbyder de kristne “the stranger’s eye”, som de ser deres egen kultur med.<sup>41</sup> Denne udvikling er generel og fandtes også i Bachamaland i 1940’erne og 1950’erne, hvad jeg skal give et par eksempler på.

Tiden under og efter 2. verdenskrig var en vigtig tid for den lutherske kirke i Nordnigeria. Der var et stærkt behov for uddannelse, og Sudanmissionen satte meget ind på at styrke missionsskolerne. I mange lokalområder hang vestlig uddannelse og evnen til at læse og skrive tæt sammen med missionen, som stort set var ene om at udbyde det.<sup>42</sup> Fra 1940’erne og 1950’erne kan man se, hvordan kristne nigerianere for alvor begyndte at skrive, og den nye kristne skriftkultur skabte en ny historisk bevidsthed, en ny lokal historieskrivning og nye lokale kulturbeskrivelser. Politisk blev perioden præget af den afrikanske nationalisme og afkoloniseringen, og den nye kristne skriftkultur blev en vigtig del af den fremvoksende kulturelle nationalisme. Afrika og Nigeria skulle være politisk og kulturelt selvstændige og have deres egen plads på verdenskortet og i verdenshistorien, og det samme skulle de kristne bachamaer.<sup>43</sup> Det var en tid fuld af håb og forventninger om nationens og de enkelte folks fremtid.

Den kristne skriftkultur begyndte for alvor med uddannelsen af de fem første nigerianere, som blev ordineret i den lutherske kirke i 1948. Asbjørn Fog, en dansk missionær som underviste de fem elever forud for deres ordination, fortæller, at eleverne i undervisningen i kirke- og missionshistorie var særligt interesseret i at høre om Ansgar og at diskutere

---

(Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1975) og Roy Wagner, *Habu. The Innovation of Meaning in Daribi Religion* (Chicago: The University of Chicago Press 1972).

41. Om distance og erkendelse i et historisk perspektiv se f.eks. Carlo Ginzburg, *Wooden Eyes. Nine Reflections on Distance* (London: Verso 2002).

42. Jeg har beskrevet denne udvikling nærmere i Kastfelt, 1994, 30 ff.; jvf. Niels Kastfelt, “Forkyndelse og social forandring i Sudanmissionens tidlige historie”, *Gå med lyset – Dansk Forenet Sudan Mission/Mission Afrika 1911-2011*, red. Aage Nielsen, Vagn Ove Høgild og Mogens S. Mogensen (Aarhus: Mission Afrika 2011), 126-135.

43. Udviklingen af en ny historieforståelse og lokal historieskrivning er beskrevet i Harneit-Sievers 2002 og i Peterson og Macola 2009.

...vor gamle nordiske Gudelære med Odin, Thor, Freja og alle Jætterne. Her var aabenbart noget, der interesserede disse forhenværende Hedninger særdeles”.<sup>44</sup>

Her taler to grænselands direkte til hinanden, og de nigerianske præstelever kan tydeligvis identificere sig med det nordiske grænseland og dets religionsmøde. Som sidste prøve i deres afsluttende eksamen (som også omfattede prøver i Det Nye Testamente, Det Gamle Testamente, dogmatik og kirkehistorie) skulle de fem elever skrive deres egen levnedsskildring.<sup>45</sup> Disse fem selvbiografier er fascinerende tekster, hvor man stort set er vidne til en ny skriftkulturs og en ny subjektivitets fødsel. Teksterne beskriver de enkelte elevers liv og religiøse udvikling, og de følger den lange kristne tradition for selvbiografisk refleksion, som tager sin begyndelse med Augustin's Bekendelser. Jeg skal ikke gå i detaljer med teksternes indhold, men det vigtigste er, at de afspejler og selv er med til at skabe en ny kristen subjektivitet, som indebærer, at de kristne på helt nye måder reflekterer over sig selv som individer, over deres historie og over deres kultur med “the stranger's eye”.

Andre eksempler på den ny kristne skriftkultur begyndte hurtigt at dukke op, og jeg har interviewet de fleste af disse nye skribenter og kopieret deres manuskripter, der som regel findes i gamle stilehæfter i forfatterens private arkiver. En ung kristen bachama, Jackson Ngbanti, som havde lært at læse og skrive i missionsskolen, blev ansporet af den engelske koloniofficer A.H.M. Kirk-Greene til at nedskrive bachamamyter og mundtlige historier<sup>46</sup>, og den tidligere citerede Nicholas Pweddons udsendte i 1955 sin *Tiya kwamedam* (“bachama grundbog”), som var den første lokalsprogede fremstilling af bacha-

44. Asbjørn Fog, *Fem Negerpræster* (Roskilde: Dansk Forenet Sudanmission 1948), 122.

45. Selvbiografierne er skrevet på hausa, og med mindre varianter har de alle samme titel, *Labarin zamanina da yadda na zo wurin Ubangiji da yadda aka kira ni cikin aikinsa*, “Historien om min tid og om hvordan jeg kom til Herrens sted, og hvordan vi blev kaldet til hans arbejde”. Originalmanuskripterne findes i dag i The Lutheran Church of Christ in Nigeria's arkiver i Jimeta. De er oversat sammen med en fremstilling af de fem elevers uddannelse, eksamen og ordination i Fog 1948.

46. Ngbanti udgav nogle af disse myter sammen med Kirk-Greene, mens en række andre tekster kun findes som manuskripter i A.H.M Kirk-Greenes privatarkiv i Oxford, se Mallam Mbangte Numan og A.H. M. Kirk-Greene, “The Legend of Sosukore. Ruler of the Spirits of the Dead”, *West African Annual* (1956), 33-35; Ngbanti Numan og A.H.M. Kirk-Greene, “The Legend of Nzaanza and Nwan”, *West African Annual* (1958), 19-22; Ngbanti Numan og A.H.M. Kirk-Greene, “The Legend of How Nzaanza Triumphed over Nwan. A Bachama Folktale”, *West African Annual* (1959), 30-33; jvf. Niels Kastfelt, “Bachama Culture in a Literary Imagination: Reflections on the Work of Jackson B. Ngbanti”, *Kürto. A Journal of Bwatiye Studies*, red. Nicholas Pweddons og Niels Kastfelt, 1:1 (2004), 38-50.

masproget.<sup>47</sup> Koblingen mellem kirkelig uddannelse og nye former for subjektivitet og skriftkultur fremgår også tydeligt af de engelske stile, som elever på missionens bibelskole i Dashen i 1950'erne skulle skrive, og som havde to faste emner, "My Village" og "The Story of My Life". Bibelskoleelevernes uddannelse indebar, at de på et fremmed sprog skulle skrive både personlige levnedsskildringer og kulturelle beskrivelser, hvori subjekt og kultur kaster lys over hinanden.<sup>48</sup>

Grænselandets relativering og refleksion ser vi også i den omfattende diskussion, som opstod i 1950'erne om bachamaernes store ritual, *vönön*-festen. Den fandt sted ved regntidens begyndelse i april-maj og varede fem dage.<sup>49</sup> Den blev afholdt for den store ånd *Nzeanzo* og hans mor *Vönön* og var bachamaernes vigtigste årlige ritual. Ingen kunne begynde at dyrke jorden i den nye regntid, før ritualet var afholdt, og festen samlede deltagere fra nær og fjern, hvad den gør den dag i dag. I 1950'erne rapporterede missionærer, at flere og flere kristne bachamaer begyndte at deltage i ritualet, og der udviklede sig en intens diskussion om det acceptable i dette. Missionærerne og de fleste ældre kristne bachamaer afviste det og anførte, at selv en tilsyneladende passiv deltagelse i ritualet indebar en accept af ritualets religiøse indhold, som var uforeneligt med kristendommen.

For at løse denne sag nedsatte kirken i 1957 en komité, som endte med at foreslå, at kirken oprettede en lokal afdeling af KFUM og KFUK som et alternativ til *vönön*-ritualet. De blev da også oprettet, men uden den store virkning. En ny komité blev nedsat, og den kom frem til en ny konklusion: kristne kunne overvære ritualet, hvis de undlod at deltage i dets eksplicit religiøse dele. De kristne åbnede for en helt ny tolkning af ritualet, og denne tolkning blev i dobbelt forstand skabt af de kristnes "fremmede blik": de betragtede det traditionelle ritual fra et kristent perspektiv, og de beskrev deres iagttagelser med to låneord fra hausasproget. De skelnede nu mellem ritualet som *wasa* og som *rawa*. *Wasa* betyder "leg" og *rawa* betyder "dans" på hausa, og *rawa* blev nu set som ritualets religiøse del, som var forankret i den traditionelle religion, mens *wasa* var dets kulturelle del, som ikke var forbundet med religion. De kristne kunne deltage i ritualet som "leg", men ikke som "dans", og "legen" blev nu tolket som en kulturarv, som også kristne bachamaer skulle bevare og være stolte af. Med denne beslutning havde de unge kristne ikke blot løst et konkret

47. Nicholas Pweddton, *Tiya kwamedam* (Zaria: Gaskiya Corporation 1955).

48. Disse stile findes i dag i The Lutheran Church of Christ in Nigeria's arkiv i Numan.

49. Det følgende er en sammenfatning af min længere fremstilling af emnet i Kastfelt 1994, 138-144.

problem, men også bidraget til en begyndende sekularisering af den traditionelle bachamareligion.

Eksemplet viser os, i hvor høj grad tilblivelsen af nye former for kristendom handler om grænsediskussioner, i dette tilfælde grænser mellem kristendom og kultur. For de unge kristne bachamaer var sagen klar: kristendommen, historien og den kulturelle identitet gik hånd i hånd. Sammen med Brønnum og andre tidlige missionærer havde de indlejret kristendommen i deres historie, og med tanken om bachamaernes tidlige kontakt med kristendommen og indvandringen fra Ægypten havde de skabt sig en plads i kristendommens universelle historie.

## Konklusion

Det foregående har været båret af en række gennemgående synspunkter. Jeg har fremhævet kristne missionærers centrale betydning i kirkehistorien og argumenteret for, at de i visse henseender var den moderne kristendoms spydspidser, som før de fleste andre gjorde sig modernitetens erfaringer af at leve i en pluralistisk verden, som kræver konstant relativering, sammenligning og selvrefleksion. Mange missionærer fik også stor betydning for tilblivelsen af nye former for kristendom og for omtolkningen af lokale religiøse traditioner og spillede som sådan en større formativ religiøs og kulturel rolle, end det ofte bliver antaget.

Jeg har argumenteret for, at nye former for kristendom opstod i grænselandet, og at det kan give god mening at anvende grænsebegrebet som analytisk perspektiv på studiet af kristendommens historiske udvikling.

Kristne erfaringer i grænselandet – og ikke mindst erfaringen af ikke-kristne religioner, af relativisme og af kristendommens kulturelle pluralisme – har efter min opfattelse spillet en langt større rolle i moderne vestlig kristendom, end man normalt forestiller sig, og det gælder også dansk kristendom. Grænseerfaringerne er blevet en del af dansk luthersk-evangelisk kristendom, men de er sjældent blevet set eller hørt, og i hvert fald ikke hørt eller set som en del af den luthersk-evangeliske tradition. Det vil være en væsentlig opgave at udforske denne del af dansk kristendoms historie, og det skal gøres gennem arkiv- og feltarbejde i både Danmark og de lande, hvor danske missionærer har arbejdet.

## Sort etik med transkontekstuel inspiration

Allan Boesaks kontekstuelle etik for de sortes befrielse

*Lektor Ph.D.*

*Carsten Elmelund Petersen*

*Abstract:* Allan Boesak developed a black liberation theology in South Africa in the time of apartheid. He was studying the thinking of four afro-americans in USA, Martin Luther King, Malcolm X, Albert Cleage, and James Cone. Boesak does not argue that his ethics is universal, because the validity of his black ethics is only in the contexts where there is oppression. Black ethics is contextual, Boesak says. But this article argues that according to Boesak, ethics has validity in all the contexts where there is oppression. The liberation ethic is, therefore, transcontextual. Another foundational element in Boesaks ethics is "the Black": It is the black consciousness that gives black people a sense of belonging when they are oppressed. The Black consciousness is transcontextual. He uses the inspiration from USA, which is his original context, into the South Africa apartheid situation, the application context.

*Key words:* Allan Boesak – contextual ethics – transcontextual foundation – liberation theology – Black Power – Afroamerican inspiration

Langt de fleste, der opstiller en selvstændig etik forudsætter, at den har en universel gyldighedsprætention. Men der er udgaver af etik, hvor det ikke er tilfældet, og hvor gyldighedsområdet er begrænset. Det er tilfældet med nogle udgaver af befrielsesteologisk etik. De har en kontekstuel gyldighedsprætention. De er vokset ud af en smerte, der er opstået lokalt. I 1970'erne og 1980'erne kom denne diskussion mellem det universelle og det kontekstuelle i etikken. Befrielsesteologien drøftes ikke længere, men det er tid til at analysere og se, hvad etikken som fagdisciplin kan lære af denne diskussion.

Et af de forhold, der kan drøftes, er, at befrielsesteologien forudsatte transkontekstuelle størrelser altså forudsætninger, der har gyldighed i mere end en kontekst. Anthony Thiselton bemærkede tidligt i 1990'erne, at befrielsesteologer forudsatte transkontekstuelle

størrelser.<sup>1</sup> Notger Slenczka brugte også begrebet.<sup>2</sup> Men ingen af disse tematiserede transkontekstualiteten. Den følgende drøftelse af Allan Boesaks sorte etik er et bidrag til den tematisering.

Boesaks etik er blevet til i en sydafrikansk kontekst i 1970'erne. Den udspringer af de sortes kamp for lige rettigheder med hvide. Derfor kaldes den sort etik. Den er tillige blevet til i en kristen kontekst, hvorfor Boesak søger at legitimere befrielseskampen ud fra kristen teologi. Boesaks befrielsesteologi er gennemtrængt af ét etisk aspekt: Kampen for humaniteten.

Når det gælder artiklens hovedemne, er Boesaks sorte etik bundet op på to transkontekstuelle størrelser. Den ene størrelse er befrielses-evangeliet, at Gud gennem Israel og Jesus har vist, at han vil befri de undertrykte. Denne transkontekstuelle størrelse har mange anvendelseskontekster bl.a. i apartheidtidens Sydafrika, når Boesak fremstiller en kontekstuel, sydafrikansk, kristen befrielsesteologi.

Den anden afgørende størrelse bag Boesaks etik, er den afrikanske religiøsitet, som ofte kaldes "det sorte". Det er de sortes bevidsthed om samhørighed, når de er undertrykt. Denne størrelse har en oprindelseskontekst i Afrika. Men den har flere anvendelseskontekster, hvor "de sorte" har været under pres. Boesaks sorte befrielsesteologi er udviklet under inspiration fra andre sorte teologer. I det følgende vil den transkontekstuelle størrelse blive påvist ved at se på den inspiration, som Boesaks sorte etik fik gennem Martin Luther King og Malcolm X, der levede i USA.

Boesak bruger ikke selv begrebet transkontekstualitet. Men han forholder sig kritisk til både Albert Cleage og James Cone, som begge er sorte befrielsesteologer fra USA. Cone er den, der fagligt udvikler den sorte befrielsesteologi, som Boesak er meget afhængig af. Men Boesak kritiserer Cones befrielsesteologi og kalder den en regional-teologi som kun er for sorte. Den har et snævert perspektiv, der alene går på de sorte i USA. Cones etik kan betegnes som en kontekstuel etik uden transkontekstuel udblik. Cleages teologi er endnu mere lukket. Cleage var sort præst og borgerrettighedsforkæmper, som i 1960 udviklede en eksklusiv sort nationalisme i USA.

---

1. Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan 1992), 410.

2. Notger Slenczka, "Kontext und Theologie – Ein kritischer versuch zum Programm einer "kontextuellen Theologie"", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 53/3 (1993), 303-331.



## Boesaks befrielsesteologiske studier

Før 1970 var der næsten ikke udkommet teologisk litteratur i Sydafrika forfattet af andre end hvide. Derfor fik Boesaks forfatterskab stor betydning. Han var en af de første ikke-hvide sydafrikanere, der studerede i Holland.<sup>3</sup> Der foreligger et mindre studium fra Boesaks tid som doktorandstuderende i Holland. Som en del af studiet var Boesak i USA, hvor han undersøgte nogle af de sorte ledes tænkning. Dette ophold udmøntede sig i en lille afhandling om etikken hos Martin Luther King, Jr. og Malcolm X.<sup>4</sup> Boesaks doktorafhandling *Farewell to Innocence – A Socio-Ethical Study on Black Theology and Power* lagde grunden for hans befrielsesteologi.<sup>5</sup> Den var et gennembrud for befrielsesteologisk litteratur skrevet af ikke-hvide sydafrikanere. Boesak fulgte dette op med andre bøger, som anvendte det etablerede grundlag.

Derudover har Boesak skrevet en lang række taler, breve og artikler, der er trykt på flere sprog. Det betydeligste af de sekundære skrifter er artikelsamlingen *Black and Reformed*,<sup>6</sup> som rummer en række taler og artikler fra Boesaks karriere som præst, som moderator for den farvede afdeling af Den hollandsk-reformerte Kirke i Sydafrika og som præsident for De reformerte Kirkers Verdensalliance (WARC).<sup>7</sup> En detaljeret oversigt over Boesaks forfatterskab findes hos Adelbert

---

3. Allan Aubrey Boesak blev født i 1946 i den lille by Kakamas i Cape-provinsen i Sydafrika. Da han var seks år, døde hans far, og hans mor var alene om at opdrage Allan og hans 7 søskende. Moderen var meget fattig, men også meget stærk i sin kristne tro. I 1963 påbegyndte han det teologiske studium på Den hollandsk-reformerte Missionskirkes præsteseminarium i Sydafrika. 4 år senere afsluttedes uddannelsen. Efter 2½ års præstetjeneste ønskede Boesak at studere videre i Holland. Han kom i 1970 til Holland. De næste 6 år studerede han ved Det teologiske Akademi i Kampen i Holland og ved to præsteseminarier i New York i USA, inden han i 1976 fik den teologiske doktorgrad ved Det teologiske Akademi i Kampen.

4. Allan Boesak, *Coming in out of the wilderness – A comparative interpretation of the ethics of Martin Luther King, Jr. and Malcolm X* (Kampen: Kamper Cahiers 1976).

5. Boesaks doktorafhandling blev først udgivet på hollandsk, men udkom på engelsk i 1977 i USA og England: Allan Aubrey Boesak, *Farewell to Innocence – A Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power* (Maryknoll: Orbis Books 1977).

6. Allan Boesak, *Black and Reformed – Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition* (Maryknoll: Orbis Books 1984).

7. Ved WARC's generalforsamling i 1982 i Ottawa blev Boesak valgt som præsident for de 70 mill. reformerte kristne i verden. Det var en vidtrækkende beslutning, fordi den hvide hollandsk-reformerte moderkirke i Sydafrika samtidig blev suspenderet fra egentligt medlemskab i Verdensalliancen. Apartheid havde fået karakter af *status confessionis*. Den hvide kirke havde op gennem historien været initiativtager, men var nu isoleret. Boesak var nu tillige blevet et internationalt kendt navn.

Scholtz.<sup>8</sup> Boesaks faglige karriere var færdig, allerede inden apartheid var afviklet. I sommeren 1990 fratrådte han sine hverv som præst og præsident for WARC pga. problematiske forhold i hans civilstatus. I 1999 blev Boesak dømt for tyveri af knap tre millioner bistandskroner.<sup>9</sup> I det følgende vil der blive fokuseret på Boesaks vision fra 1970: Befrielse for de undertrykte sorte.

Det er de to førstnævnte teologiske studier, der er den egentlige basis for resten af forfatterskabet. Boesaks forfatterskab er ikke omfattende. *Coming in out of the wilderness* er et lille studie på 48 sider, og doktorafhandlingen *Farewell to Innocence* er på 184 sider. De har dog haft afgørende betydning, hvorfor de er relevante at fremdrage som eksempel på en kontekstuel befrielsesteologisk etik.

I den sydafrikanske befrielsesteologis historie skelnes der mellem første fase og anden fase. Første fase var inspireret af et seminar, som studenterorganisationen SASO arrangerede i 1970, hvor der specielt blev satset på at etablere en sort bevidsthed inspireret af afro-amerikanerne Cone og Cleage. Imidlertid blev bøgerne fra SASO-seminaret og bøgerne af Cone og Cleage bandlyst i Sydafrika. Da Boesaks *Farewell to Innocence* kom i 1977, blev denne bog den sorte teologis hovedtekst, hvormed anden fase indledtes.<sup>10</sup> Fra 1977 og frem til 1990 var Boesaks indflydelse på den teologiske, kirkelige og politiske udvikling i Sydafrika betydelig.

### Boesaks program

I forordet til *Farewell to Innocence* skriver Boesak, at det er et ekstraordinært risikabelt forehavende at involvere sig i befrielsesteologien i den sydafrikanske situation. Men den sorte teologis udfordring og budskab er så vigtigt, at der ingen vej er tilbage. Boesaks afhandling skal være et bidrag til dialogen mellem de kristne i den tredje verden og de kristne i den vestlige verden (Boesak 1977,xi).

I det følgende vil der ikke blive fokuseret på den ene transkontekstuelle størrelse befrielsesevangeliet. Derimod vil betydningen af den anden blive undersøgt i Boesaks udvikling af befrielsesteologi.

---

8. Adelbert Scholtz, *The Story of Allan Boesak* (Herford: Busse Seewald 1989), 14-21.

9. Jesper Strudsholm, "Boesak-dom en sejr for retsvæsenet", *Politiken* torsdag 18. marts (1999), 4.

10. Mokgethi Motlhabi, "Introduction", *The Unquestionable Right to Be Free – Black Theology from South Africa*, ed. Itumeleng J Mosala and Buti Tlhagale (Maryknoll: Orbis Books 1986), x.

Sort bevidsthed, sort magt og sort teologi er afgørende begreber for Boesaks fremstilling. Sort bevidsthed defineres som at være klar over, at sorte menneskers humanitet er konstitueret af deres sorthed. De skammer sig ikke længere over at være sorte, at have en sort historie og kultur, der er anderledes end de hvides (Boesak 1977,1). Sort bevidsthed er indgangsporten til sort magt. Sort magt defineres af Boesak som en kritik af og en kraft til ændring af systemer og mønstre i det samfund, som undertrykker de sorte. Det er ikke hudfarven, der er afgørende, men sorthed er snarere bevidstheden om oprindelsen sammen med andre sorte.

Boesak definerer sort teologi; som den teologiske refleksion sorte kristne foretager i den situation, hvor de lever og kæmper for befrielse. Sorte mennesker spørger nemlig: Hvad betyder det at tro på Jesus Kristus, når man er sort og bliver undertrykt af hvide, som kalder sig kristne. Boesak vil sige, at teologerne skal tage de psykologiske, sociale og politiske realiteter i raceforholdene op. Sort teologi udarbejdes i befrielsesteologernes kontekst. Boesak mener også, at sort teologi skal ind på den økumeniske dagsorden for ad den vej at frembringe en irreversibel forandring. Boesak har derfor en erklæret målsætning, at få hjælp udefra. Den sydafrikanske kontekst skal ikke være isoleret fra omverdenen. Boesaks kontekstuelle opfattelse har sans for de tilgrænsende kontekster.

For den kristne socialetik er konsekvenserne af forholdet mellem sort teologi og sort magt afgørende, skriver Boesak (Boesak 1977,2). Boesak forudsætter, at der gives en kristen socialetik. Boesaks anliggende er at udfolde en konkret variant af denne.

Boesak refererer til den nordamerikanske sorte befrielsesteologi. Den sorte teolog Cone skrev i 1969: "It is my thesis, however, that Black Power, is not the antithesis of Christianity, ..... It is, rather, Christ's central message to twentieth century America" (Boesak 1977,2).<sup>11</sup> Cones påstand blev efterfølgende diskuteret og kritiseret. Det blev drøftet, i hvilken grad kirken skulle involveres i politik (Boesak 1977,2). For Boesak er dette inspirerende og kan oversættes til sydafrikansk sammenhæng. Den sorte befrielsesteologi har en oprindelseskontekst i USA, men Boesak finder, at Sydafrika er en oplagt anvendelseskontekst. Men den kan ikke oversættes ureflekteret.

Boesak nævner med tilslutning, at en gruppe sorte teologer og kirkeledere i USA i 1976 udtalte, at sort teologisk refleksion finder sted i de kontekster, hvor de autentiske erfaringer af Gud gøres i de sortes tilbedende fællesskab. Dette fællesskab har altid været anset for at være et udtryk for frihed under Guds herredømme. Det kan ikke

---

11. James H. Cone, *Black Theology and Black Power* (New York: The Seabury Press 1969), 1.

teoretiseres ved at løsrives fra det konkrete liv. Dette frihedsfællesskab findes i den etiske praksis til trods for racismen og undertrykkelsen. Den sorte kirke må derfor skabe forståelse af troens frihed i den trængte situation (Boesak 1977,2-3).

Den sorte befrielsesteologi vokser såvel i USA som i Sydafrika ud af erfaring og praksis. Det er fokuseringen på erfaring og praksis, der indebærer, at betoningen ligger på det kontekstuelle. Det er meningsløst at tale om en universel etik, når der er så skarpe skel mellem mennesker. Den befrielsesteologiske etik tager det skel alvorligt, der findes mellem fattige og rige, mellem sorte og hvide, mellem undertrykte og undertrykkere. Befrielsesteologien fremmer derved bevidstgørelsen om, hvad der har gjort forskel.

Boesak begrunder ud fra skabelsesberetningen, at Gud har skabt alle mennesker i sit billede. Men han bruger ikke begrebet universalitet i den forbindelse. Det er splittelsen, han fokuserer på. At mennesket er skabt i Guds billede, beskriver menneskets unikke relation til Gud. Det illustrerer også, at alle mennesker er skabt til at have et delt ansvar for skabningen. Men dette delte ansvar er tilsidesat af racismen. Racismen underminerer de sortes selvopfattelse som mennesker skabt i Guds billede. Derfor er racisme ikke kun et problem, der kan forstås i individuelle begreber. Racismen er ikke oprindelig afrikansk. Den er kommet med koloniseringen. Efter Boesaks opfattelse er racismen en strukturel synd og afgudsdyrkelse, fordi den i praksis fornægter de sortes gudbilledlighed, og derigennem fornægter, at Gud har skabt alle mennesker frie og lige. Når Boesak kalder det afgudsdyrkelse, skyldes det en forvrængning af menneskets gudbilledlighed og derigennem af billedet af Gud selv. De sorte må søge tilbage til den autentiske humanitet, der findes i Jesus Kristus. Boesak er bevidst om, at der er et epistemologisk problem, som tilslører den sande autentiske humanitet. Det er imidlertid ikke kun skabtheden, men også næsten 20 artikler i FNs universelle menneskerettighedserklæring, som tilsidesættes. Boesak omtaler denne erklæring som universel, men han reflekterer ikke over begrebet universalitet i den forbindelse (Boesak 1984,3,102-104).

Universaliteten nævnes kun i forbifarten, når Boesak skal definere, hvad sort teologi er. Sort teologi er ikke en universel åbenbaring for de sorte, men derimod en sort opfattelse af evangeliet (Boesak 1984,21). Befrielsesevangeliet har således en anvendelseskontekst, hvor de sorte er undertrykt. Det betyder, at evangeliet er en transkontekstuel størrelse, mens den sorte teologi er en kontekstuel størrelse, som er præget af de sortes opfattelse af evangeliet. Boesak siger aldrig, at befrielsesevangeliet er universelt, og det skal forstås på den baggrund, at det har gyldighed, hvor der findes undertrykkelse. Det, som kan identificeres som en universel størrelse, selv om Boesak ikke selv siger det

eksplicit, er Jesu sande autentiske humanitet. Det er humaniteten, som er målestok for Boesak.

De undertrykte tror på Gud, Jesu Kristi Fader, men ønsker ikke længere at tro på de myter, der underbygger undertrykkelsen. De ønsker ikke at være tilfreds med tingenes tilstand i et stille håb om, at Gud tager ansvaret for de menneskelige fejl. Boesak siger, at den kristne kirke må sige "*a farewell to innocence*", simpelthen fordi det er en "*pseudoinnocence*" (Boesak 1977,3). Der er tale om ironi, når Boesak taler om uskyldigheden. Der er tale om et opgør med den tænkning, der henlægger skyld og ansvar for tingenes tilstand til en anden sfære ved at sige, at det er de andres skyld. De kristne må selv vedkende sig skyld og selv tage ansvaret for at ændre det uretfærdige til det retfærdige. Boesak henter det ironiske skyldbegreb hos en psykolog og præciserer, at der er tale om pseudoskyldighed. Den falske skyldighed er både selvdestruktiv og dæmonisk, fordi den skaber en blindhed, der paralyserer. Den fratager mennesket ansvaret for dets egen situation.

Der må et opgør til, og det må føre til et farvel til uskyldigheden hos de hvide. Deraf kommer titlen på afhandlingen. Det hvide kristne mindretal troede, at de havde et guddommeligt kald til at opretholde vestlig kristen civilisation i Sydafrika (Boesak 1977,4). Fortalerne for dette apartheidsystem troede, at det var et udtryk for kærlighed, når de adskilte sorte og hvide.

Apartheidideologien adskiller sorte og hvide. Der følger en fremmedgørelse mellem sorte og hvide, og det manifesterer separationen af de to hudfarver. Apartheid frakender de sorte den menneskelige kvalitet, som de hvide har. Apartheid bliver på det grundlag kærlighedsløshedens højdepunkt. De hvide magthavere har taget patent på bibelordet "Det er saligere at give end at få" (ApG 20,35), derfor lever de sorte på de hvides nåde og barmhjertighed (Boesak 1977,5). De vestlige kolonimagter har givet kolonierne i den tredje verden selvstændighed. Men de rige lande har stadig magten over de fattige gennem økonomisk afhængighed. Også på dette område må der gøres op med den falske uskyldighed. Den retorik, der tilhører apartheidideologien, giver folk det indtryk, at de hvide er uskyldige. Derfor må de sorte gøre op med deres egen slavementalitet. Den nye sorte bevidsthed må give styrke. Apartheid er nemlig ikke skabt af en uundgåelig kosmisk nødvendighed, men af historiske systemer og strukturer, der er skabt og vedligeholdt af mennesker (Boesak 1977,6).

Den kontekstuelle befrielsesteologi skal tage udgangspunkt i den konkrete erfaring og praksis. Den skal være åben for, at de undertrykte deler deres tro på én Herre, én dåb og én Gud, som er alles fader, og som er over alle, gennem alle og i alle, jf. Ef 4,5-6 (Boesak 1977,6). Det er de undertrykte, der deler denne tro, skriver Boesak.

Målet er ikke en universel menneskelighed, målet er at afvikle undertrykkelsen. Om, det er det samme, er ikke afgjort, for undertrykkelsen skal afvikles i den konkrete kontekst. Befrielsesetikken har gyldighed i den konkrete kontekst og i lignende kontekster, hvor der er undertrykkelse.

Udgangspunktet er den sydafrikanske kontekst, hvor adskillelsen er reel. Målet er at overvinde adskillelsen. Derfor ligger det i den sorte befrielsesteologis væsen, at den blot er et middel for at nå et mål. Når målet er nået, er midlet overflødig. Midlet er en situationsbestemt teologi, der både har geografisk og historisk begrænsning. Den er overflødig, hvis apartheid elimineres i Sydafrika, men den vil være relevant i andre lignende kontekster, hvor der er en lignende undertrykkelse.

Boesak har derfor ledt efter inspirationskilder andre steder, hvor sorte har været undertrykt.

### To sorte inspirationskilder

Som analyseobjekt for et delstudie under doktorgradsprogrammet ved Theologische Hogeschool der gereformeerde Kerken i Kampen i Holland valgte Boesak etikken hos to betydelige sorte personer i USA. Martin Luther King, Jr. og Malcolm X var revolutionære personligheder i nyere tid. Begge blev myrdet for deres overbevisning og engagement.<sup>12</sup> Gennem deres død fik de en martyrlignende status. King gav den sorte kirke nyt håb. Derfor bliver King et af de betydeligste forbilleder for Boesak.

Boesaks tese er, at King skabte den situation, hvor det gik op for de sorte, at de kunne kæmpe og vinde, og det var denne situation, som Malcolm X talte ind i. Derfor fik han betydning. Begge repræsenterer de sortes kamp for befrielse fra undertrykkelse og uretfærdighed. Den størrelse, som i nærværende sammenhæng viser sig at være transkontekstuel, nemlig "det sorte" overskrider de religiøse gruppers grænser. Men det sorte er ikke universelt. Det anerkendes som gyldigt i de kontekster, hvor de sorte lever. Boesak finder dette både hos den kristne Martin Luther King og hos den muslimske Malcolm X. Når Boesak bygger sin egen sorte etik op, er det King, der er afgørende, for hos King er både det sorte og den kristne befrielse til stede. Boesak tager begge dele med, når han i sin egen kontekst opbygger den sorte etik.

---

12. Martin Luther King, Jr. (1929-1968) var baptistpræst. Malcolm X er et pseudonym for Malcolm Little (1925-1965). Han var i en årrække leder af Black Muslims.

Boesak foretager en sammenlignende teologisk fortolkning af deres etik. King var baptistpræst og efterlod sig et betydningsfuldt forfatterskab. Malcolm X var ikke teolog eller kristen. Han efterlod sig en selvbiografi og en række taler. Det er kilderne for Boesaks undersøgelse. De to åbnede muligheder for sort revolution, selv om de repræsenterede to forskellige linjer i de sortes historie. De blev myrdet i en fase, hvor de var i færd med at revurdere deres synspunkter. De havde det samme mål: De ønskede radikale ændringer i de amerikanske samfundsstrukturer til fordel for de sorte. De udledte deres synspunkter fra forskellige kilder. King var inspireret af kristendommen og specielt af Bjergprædikenen, mens Malcolm X var radikal muslim. Boesaks intention er ikke at lægge distance til Malcolm X, fordi han ikke var kristen og derfor ikke havde en kristen etik. Det er heller ikke Boesaks anliggende at vurdere, om King har tolket Bjergprædikenen rigtigt med sin ikke-voldsstrategi. Spørgsmålet er snarere, om deres etik er brugbar (Boesak 1976,4,45-48). Studiet har et pragmatisk sigte.

Martin Luther King, Jr. var politisk befrielseskæmper. Men for King har det oprindeligt afrikanske ikke samme betydning, som det har for Boesak. King stillede sig kritisk til f.eks. Marcus Garveys panafrikanske ide, fordi han anså den for at være et udtryk for en raceadskillelsideologi.<sup>13</sup> Boesak går heller ikke ind for denne idé, men han er generelt kritisk over for vestlig tænkning. King var præget af vestlig tænkning og ønskede ikke at føre de sorte i USA tilbage til det oprindeligt afrikanske hverken fysisk eller mentalt. King sagde, at den amerikanske neger ikke er hverken totalt afrikaner eller totalt vestlig. Han er en "Afro-American", en ægte hybrid, en kombination af to kulturer.<sup>14</sup> Men det afrikanske element, det sorte, hørte med, når afroamerikaneren befandt sig i den nordamerikanske kontekst. Boesak tolker King på baggrund af det sorte. Kings etik ønsker, at sorte og hvide kan leve side om side i retfærdighed. Boesak er kritisk over for raceadskillelsetænkning, uanset om den er hvid eller sort. James Cone har tolket King og Malcolm X som komplementære størrelser inden for det afroamerikanske fællesskab. De havde samme mål, nemlig friheden. Men de talte til forskellige grupper af afroamerikanere, og de havde hver deres metode til at nå målet.<sup>15</sup>

---

13. John J. Ansbro, *Martin Luther King, Jr.: The Making of a Mind* (Maryknoll: Orbis Books 1984), 198 og 207.

14. Martin Luther King Jr., *Where Do We Go From Here: Chaos or Community* (New York – Evanston – London: Harper & Row 1967), 53.

15. James H. Cone, *Martin & Malcolm & America – A Dream or a Nightmare* (Maryknoll: Orbis Books 1991), ix-xi, 1-17, 244-271 og 315-318.

## Kings ontologisk-teologiske udgangspunkt

King ønskede at gøre Guds vilje. Han var født i en sort, teologisk konservativ baptistisk sammenhæng. Han fik en teologisk uddannelse og var overbevist om, at Bibelen kunne bruges som kilde for den kristne etik. Han voksede op med racemæssig og økonomisk uretfærdighed, og han var ofte vidne til politivold. Det gav ham en bestemt forudforståelse, da han som voksen hentede inspiration gennem læsning af Walter Rauschenbusch' bog *Christianity and the Social Crisis*, Visser 't Hoofts *The Background of the Social Gospel in America* og Reinhold Niebuhrs *Moral Man and Immoral Society*. Gennem Rauschenbusch' opfattelse af det sociale evangelium blev King overbevist om, at mennesket har en naturlig godhed og er i besiddelse af en naturlig tankekraft. Rauschenbusch gjorde gældende, at mennesker elsker og tjener Gud, idet de elsker og tjener deres næste. Dette anvendte Hooft, idet han gav en teologisk-ontologisk begrundelse for etikken. Han understregede, at der er en enhed mellem Gud og universet. Universets normer er således defineret af Gud, der er den iboende lov i alting. Han er i naturen som den naturlige lov, og han er i menneskelivet i form af rationalitet og etisk lov. Det indebærer en gensidig afhængighed. Alle mennesker er børn af samme fader. Hooft mener, at det guddommelige faderskab og det menneskelige broderskab er den eneste naturlige lov. For King lå denne anskuelse som teologisk-ontologisk baggrund for, at han understregede, at mennesket er Guds medarbejder (Boesak 1976,6). Boesak har ikke haft svært ved at identificere sig med King som sort borgerrettighedsforkæmper, men har ikke i samme grad del i de ontologiske overvejelser.

King modtog inspiration til en ikke-voldsholdning fra Mahatma Gandhi. King så i Gandhis måde at reagere på en virkeliggørelse af Kristi ikke-voldelige kærlighedsetik, som særligt kommer frem i Bjergprædikenen. Tolkningen og anvendelsen af Bjergprædikenen har udgjort et problem for kristne med henblik på samfundsetikken. Men King kunne videreudvikle denne ikke-voldstænkning, fordi han gennem Gandhi så, at det er praktisk muligt at elske fjenden og vende den anden kind til (jf. Matt 5,39 og 5,44). King havde tidligere kun kunnet forbinde Bjergprædikenen med individualetikken, men efter læsning af Gandhi kunne det forbindes med samfundsetikken. Boesak nævner ikke, at Gandhi udviklede sin ikke-volds-tænkning netop i årene 1893-1914,<sup>16</sup> hvor han opholdt sig i Sydafrika med hen-

---

16. Gandhi (1869-1948) var leder af Indiens uafhængighedsbevægelse. Han blev myrdet af en fanatisk hindu, fordi han arbejdede for forsoning mellem hinduer og muslimer.



blik på at forbedre indernes vilkår.<sup>17</sup> Boesak har kunnet se linjer fra dette til sin samtids Sydafrika, hvor der var 4 befolkningsgrupper; hvide, sorte, farvede og indere, og hvor der var adskillelse mellem det hvide mindretal og de tre andre grupper.

King indså, at sandheden, kærligheden og retfærdigheden har et ontologisk fortrin. Derfor skal man ikke acceptere det onde i passivitet. Man skal modigt konfrontere det onde på en ikke-voldelig måde, for vold skaber blot mere bitterhed og vold. Tillige lærte King af Paul Tillich, at kærlighed er en enhedsskabende magt i livet, der kan overvinde den adskillelse, som skyldes synden (Boesak 1976,8).

King kunne ved overtagelse af sine inspirationskilder ende i en position som til forveksling lignede mange hvide filosofisk prægede liberalteologer. Men Boesak finder en dybere kilde, som beskytter King mod at blive liberalteolog. Det er en forpligtelse til befrielse, til kraftfuld sort kristendom. Boesaks tolkning indebærer, at denne kreative spiritualitet er en væsentlig faktor for afroamerikanernes modstand mod den åndelige og politiske undertrykkelse fra de hvides side. Det sorte er en afgørende faktor.

I centrum for Kings kristne tro står Gud, og Gud er virksom i historiens forløb på en måde, som udtrykker, at Gud vil overvinde det onde. Derfor må enhver kristen kæmpe for retfærdigheden. Mennesket er sat ind som deltager i Guds universelle kamp mod det onde. Kærligheden skal derfor være basis for en revolutionær kristen praksis. King pegede på Jesu befrielsesmanifest i Luk 4,18-21, sådan som mange befrielsesteologer, deriblandt Boesak, senere har gjort det (Boesak 1976,10-11).

King var enig i Marx' syn på forholdet mellem rig og fattig, altså i opfattelsen af klassekampen. For King er evangeliet pr. definition et socialt evangelium. Da dette indebærer, at Gud fører en universel kamp mod det onde, betyder det, at man ikke kan retfærdiggøre den racebetingede undertrykkelse. King mener, at der er et universelt behov for etik. Men i praksis bliver etikken hos King kontekstuel, for det er de sorte, der skal kæmpe for befrielse. Centralt i tanken om Guds kongedømme står kærligheden, og den forener det individuelle og det sociale i etikken. Kings etik er ikke eksklusiv. King mener, at evangeliet hverken er individuelt eller kollektivt, men en syntese af begge dele.

Boesak finder det afgørende for Kings opfattelse, at kristen etik er indeholdt i ordet befrielse. Dette er det afgørende for sorte kristne. Det er tydeligt, at Boesak finder det relevant, fordi King er sort og kæmper for de sorte. Det tager Boesak med sig fra studiet af Kings

---

17. Willa Boesak, *God's Wrathful Children – Political Oppression and Christian Ethics* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1995), 35-68.

etik. Det sker, selvom Boesak ikke tænker ontologisk i klassisk forstand, hvor ontologi er en totalforklaring, der har en universel gyldighedspræntion. Boesak holder sig til det konkrete problem i den konkrete kontekst.

### Malcolm X' muslimske ontologi

Boesaks forhold til Malcolm X er mere kompliceret. Malcolm X var søn af en sort baptistpræst. Malcolm X' far var medlem af Marcus Garveys "Back to Africa-movement". En aften, da Malcolm X' mor var gravid og ventede Malcolm X, og hvor hun var alene hjemme, kom en gruppe fra Ku Klux Klan og smadrede alle ruder i huset. Som dreng oplevede han sit hjem brænde ned til grunden. Hans far blev myrdet af Den hvide Legion. Bitterheden over mordet på faderen prægede Malcolm X, og han kom ud i kriminalitet. Under en fængsling mødte han Elijah Muhammad, hvorefter han konverterede til islam og blev medlem af både Nation of Islam og Black Muslims. En hovedtanke hos Black Muslims er, at den hvide mand fra naturen er ond. Han er en slange, som ikke kan gøre det rette, og en djævel, som snart vil blive tilintetgjort (Boesak 1976,14).

Malcolm X engagerede sig i kampen mod den hvide mand. Han reagerede imod den hvide mands magt, som kom til udtryk i slaveriet. Kristendommen var en slavereligion. Befrielseskampen var meningsfuld, fordi Harmagedon snart vil indtræde. Når det sker, vil Allah gøre den sorte mand lige med eller overordnet den hvide. For Malcolm X udgjorde Koranen og Elijah Muhammad inspirationskilderne. Hans etik kom til at handle om befrielse på en stærkere måde end hos King. Hvor King regner med en personlig Gud, der i historiens forløb kalder mennesker ind som sine medarbejdere, regner Malcolm X med en sort Gud ved navn Allah, som arbejder direkte gennem sorte mennesker. De sorte mennesker er guddommelige. Tænkningen hos Black Muslims indebærer, at "The Original man, Elijah Muhammad teaches, is none other than the black man. He is Allah." (Boesak 1976,19). Det er en opsigtsvækkende forskel i forhold til klassisk islam. Men budskabet for de sorte muslimer indebærer gode nyheder for fårene (de sorte) og dårlige nyheder for ulvene (de hvide). I videre forstand rummer dette ingen mulighed for opblødning, for der er ingen mulighed for omvendelse eller konversion for den hvide mand. Han er pr. definition ond, fordi han er hvid.

Når sådanne tanker kunne slå rod og blive udbredt blandt afroamerikanerne, bekræfter det Boesak i hans tese, at King og Malcolm X skal forstås ud fra hinanden. De stod begge for en afgørende ven-

ding blandt afroamerikanerne, et opbrud imod fornedrelsen. King var ansvarlig for radikaliseringsen af den sorte kristenhed, mens Malcolm X var ansvarlig for dekrystianiseringen af den sorte radikalisme (Boesak 1976,13). Begge dele skyldtes radikaliseringsen af forholdet mellem sorte og hvide.

Overvejelser om muslimernes befrielse er også relevant for Boesak, fordi der i Sydafrika er en del muslimer. Muslimerne var kommet til Sydafrika fra Indonesien, Kina og Malaysia som slaver. Indledningen af den sunnimuslimske umma i Sydafrika henføres til Shaykh Yusuf, der kom til Cape Town i 1694. De fleste muslimer i Sydafrika lever i Cape Town, hvor der ved 300 års jubilæet for det muslimske samfund var over 100 moskeer og mellem en halv og en hel million muslimer. Muslimernes vilkår under apartheid var ikke gunstige. De måtte ikke praktisere deres religion offentligt. Muslimske børn var illegitime, for kun kristne var fuldværdige. Der var rivalisering mellem farvede kristne og farvede muslimer. Det vanskeliggjorde en fælles kamp for befrielse.<sup>18</sup>

### Separation eller integration

King mener, at hvide og sorte behøver hinanden i kampen for et bedre samfund. Dette bliver også Boesaks vision i den sorte etik. I Sydafrika var der i 1970-erne fællesskabsfascisme. Det var ikke kun hvide, som isolerede sig i grupper, men også sorte. Blandt de første sorte teologer var der bevidsthed om dette, og nogle f.eks. Mpunzi understregede skabelsesdimensionen mere end Boesak. Mpunzi mente, at den sorte befrielsesteologis opgave er at tage udgangspunkt i, at Gud har skabt mennesker med lige værd. Derfor må de sorte modarbejde den nedvurdering, som de hvide har udsat dem for. De sorte må elske deres sorthed, fordi Gud har skabt dem sådan. Det skal føre til, at alle elsker og accepterer hinanden som Guds skabninger.<sup>19</sup>

Boesak er drevet af en indignation over de hvides undertrykkelse af de sorte. Boesak henter inspiration specielt fra King. Når Malcolm X også er relevant for Boesak trods hans separationstanke, skyldes det den størrelse, som den sorte søgen efter befrielse repræsenterer. Den-

---

18. Ove Nyman, "Intermarriage – or just living together? The Relations between Christian and Muslims in Cape Town", *Towards a New South Africa – A Field Study Report on Church and Social Change*, ed. Ove Nyman (Uppsala: Uppsala Universitet Teologiska institutionen 1994), 3-41.

19. Ananias Mpunzi, "Black Theology as Liberation Theology", *Black Theology The South African Voice*, ed. Basil Moore (London: C. Hurst & Company 1973), 130-140.

ne størrelse er betydningsfuld for de sorte, og den rummer et element af solidaritet. De sorte har sans for de tilgrænsende kontekster, hvor andre sorte er undertrykte. King engagerede sig i kampen for sort befrielse, fra hvid undertrykkelse til fornyet fællesskab mellem sorte og hvide. Malcolm X kæmpede for sort befrielse til et samfund, hvor sorte og hvide skal leve adskilt. De principper, der ligger til grund for en aktiv befrielseskamp, er forskellige. King går ind for en ikke-voldelig kamp, mens Malcolm X går ind for gengældelsens vold begrundet i Moselovens *lex talionis*, dvs. øje for øje, tand for tand osv. Men begge har frihed fra undertrykkelse, retfærdighed, lighed og fred for de sorte, som mål for deres bestræbelser.

Det er ikke ofte, at Boesak giver sin egen mening til kende. Et sted skriver han, at Malcolm X klarere end King ser de hvide amerikaneres hykleri, når de bifalder ikke-volds-princippet i forsøget på at få et bedre samfund. Malcolm X ser hykleriet i, at unge sorte amerikanere blev sendt til Korea og Vietnam for at kæmpe for det demokrati, som de sorte ikke selv har del i hjemme i USA, når de ikke har samme rettigheder som hvide. Malcolm X har et skarpere blik for de hvides økonomisk-politiske undertrykkelse, den såkaldte dollarisme, som har vist sig i kolonisering og slaveri (Boesak 1976,29,44). Malcolm X går dog betydeligt længere, end Boesak vil acceptere. Malcolm X ønsker at etablere en stat i USA, som er forbeholdt sorte, og hvor hvide er udelukket. Her tager Boesak selv stilling og siger, at det er uacceptabelt, fordi det ligner de hvides apartheid-ideologi i Sydafrika (Boesak 1976,30). King, Malcolm X og Boesak vil alle have befrielse for de undertrykte sorte, men endemålet er forskelligt.

### Sammenfatning på Boesaks forstudier

Boesaks studier i King og Malcolm X viser et af de elementer, som Boesak i særlig grad anser for vigtige i opbygningen af sin befrielsesetik. Den sorte bevidsthed er åbenbart en transkontekstuel størrelse, som findes i både kristen og muslimsk kontekst. Det sorte giver de sorte sans for andre sorte i tilgrænsende kontekster. Men de sorte udgør også en kontekst, hvor de sorte er samlet som gruppe, uanset om det er i Nordamerika eller i Sydafrika.

Det var Kings og Malcolm X' fælles kritik af skavankerne i det imperialistiske kapitalistiske system, der gjorde dem til farlige personer for det amerikanske samfund. Deres etik var afledt af forskellige kilder. Det afgørende var for Boesak, at både King og Malcolm X reflekterede over deres egne bidrag til de sortes kamp, og at deres bidrag var anvendelige. Boesak værdsatte Kings ikke-voldsholdning,

fordi den var årsag til, at en egentlig borgerkrig blev undgået i USA. Volden havde i givet fald været udsigtsløs og umoralsk.

Boesak konkluderer, at Kings teologi var en befrielsesteologi, og det frugtbare var en kritik af, at kirken generelt har bekymret sig mere om livet hinsides, end om livet her på jorden. King sagde, at det var blasfemi, når den hvide mand gjorde Gud til sin partner i udnyttelsen af sorte, og King mente ikke, at der i religionens verden har været et større kætteri (Boesak 1976,46-47). Kings teologi udvikledes med årene til en sort teologi. Boesak mener, at King er den betydeligste, fordi han er den første sorte teolog, der har etableret en sociaetik, der er gået til hjertet af sagen.

Studiet af en kristen og en muslimsk afroamerikansk befrielsestænk har relevans for etableringen af Boesaks sorte etik. Boesak tænker ikke i lukkede kontekster. Inddragelsen af en muslimsk tænker er relevant, fordi der også er undertrykte muslimer i Sydafrika. Der var muligheder for, at kristne og muslimer kunne kæmpe sammen for befrielse og retfærdighed i Sydafrika. Det var ikke selvfølgeligt, at muslimer ville være med i denne kamp, fordi de var en diskrimineret og magtesløs marginalgruppe.<sup>20</sup>

### Situationel kontekstuel etik

Boesak har sans for de tilgrænsende kontekster. Han har sans for, hvad der gør kontekster forskellige og for, hvad der binder sammen. Han er målrettet for at løse problemet i sin egen oprindelige kontekst.

Boesaks liv begyndte ikke på solsiden af livet. Faderen døde, da Boesak var dreng. Moderen var stærkt troende og arbejdede hårdt for børnene. Boesak forstod, hvad det vil sige at tro på en Gud, der tager sig af enker, faderløse, svage og nødlidende. Som voksen blev han bevidst om arbejdsløshed, bolignød, underernæring, sygdom og manglende uddannelsesmuligheder. De psykosociale følger af dette var omstrefjende drengebander, blodig vold, kriminalitet, udbredelse af narkotika, alkoholisme og prostitution i de sortes ghettoer. Det var tillige en tilspidsning af samfundets hovedproblemer, etnofobi, genofobi, slaveri, racistisk diskrimination og økonomisk udbytning. Da Boesak studerede ved kirkens seminar for farvede i Bellville, oplevede han ikke lærerne som kompetente. Deres teologi var pietistisk og spiritualiserende. Han oplevede ikke deres undervisning relevant i forhold til de problemer, han kendte. Han søgte derfor noget relevant, og den sorte teologi, som han vil bygge op, er løsningen på dette

---

20. Gerrie Lubbe, "Christians, Muslims and Liberation in South Africa", *Journal of Theology for Southern Africa* issue 56 (1986), 24-33.

etiske problem. Befrielse bliver for Boesak en hermeneutisk nøgle, hvormed han forstår indholdet af bibelteksterne på sin måde. Befrielse bliver for Boesak karakteriseret af forandring af de begrænsende livsvilkår, ophævelse af alle diskriminerende love, gennemførelse af menneskerettighederne, så alle mennesker kan tage del i det økonomiske, sociale, politiske og kulturelle liv på lige vilkår.<sup>21</sup> Boesak betegner sin etik som en transformationsetik (Boesak 1977,145).

Boesak udtrykker, at hans teologi er situationel (Boesak 1977,13,144) og kontekstuel (Boesak 1977,143). Nogle af Boesaks formuleringer lægger op til, at det situationelle og det kontekstuelle er synonyme størrelser.<sup>22</sup> Det betyder, at han betragter sin befrielsesteologiske etik som gyldig i den situation, hvor den sorte gruppe mennesker er undertrykt i den sydafrikanske kontekst. Men gyldigheden udstrækkes til de mennesker og de situationer og de tider og de steder, hvor de sorte er undertrykt. Det er her, at transkontekstualiteten spiller en rolle. Evangeliet skal fortolkes således, at de sorte kan forstå det. De sorte vil kunne forstå en bibelsk holistisk teologi, men de forstår ikke vestlige abstraktioner. En bibelsk holistisk teologi vil efter Boesaks opfattelse kæmpe for befrielse fra religiøs, økonomisk, psykologisk og kulturel afhængighed.

Når Boesak udtrykker, at den sorte teologi er kontekstuel, distancerer han sig fra Cones teologi som en regionalteologi (Boesak 1977,143).<sup>23</sup> Boesaks teologi er situationel i den forstand, at hvis de hvides undertrykkelse af sorte elimineres, så er der ikke længere behov for hans udgave af den sorte etik. Boesaks etik er imidlertid ikke en situationsetik, hvor intet er givet på forhånd. Tværtimod afgrænser Boesak sig fra en sådan etik. Han forudsætter Guds Ord ud fra hvilket, der skal være en kritisk refleksion over den konkrete situation (Boesak 1977,143). Det er en transkontekstuel størrelse, Guds Ord, Jesu Kristi befrielse, som skal kontekstualiseres. Dermed er hans kontekstuelle etik mere end en situationsetik. Det skyldes forudsætningerne Jesu befrielse og det sorte. Det er forskellen på Boesaks og

---

21. Erhard Kamphausen, "Schwarze Theologie: Allan Aubrey Boesak, Südafrika", *Theologen der Dritten Welt*, ed. Hans Waldenfels (München: Verlag C.H.Beck 1982), 98-105.

22. Det er oplagt i Boesak 1977,143 og Allan Boesak, "Liberation Theology in South Africa", *African Theology en Route*, ed. Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres (Maryknoll: Orbis Books 1979), 171. Et sted bruges begrebet kontekstuel i parentes som forklaring til det situationelle (Allan Boesak, "Coming in out of the Wilderness", *The Emergent Gospel – Theology from The Developing World*, ed. Sergio Torres and Virginia Fabella (Maryknoll: Orbis Books 1978), 87.

23. Allan Boesak, "Auszug aus Der Wüste. Auf Dem Wege in eine Welt der Menschen", *Theologie im Konfliktfeld Südafrika – Dialog mit Manas Buthelezi*, ed. Ilse Tödt (München: Kösel-Verlag 1976), 152-155.

Cones etik. Cones teologiske udgangspunkt kan ikke kontekstualiseres andre steder end hos de undertrykte sorte. Det er her, at Boesaks første transkontekstuelle forudsætning, befrielsesevangeliet, kan anvendes i andre kontekster, hvor der er undertrykkelse pga. fattigdom, religion mv.

### Diskussion med Cone

Den sorte teologi i Sydafrika reflekterede ikke over begrebet sort magt, før Boesak satte det på dagsordenen. James Cones *Black Theology and Black Power* fra 1970 var ikke slået igennem.<sup>24</sup> Men fra 1977 kom refleksionen over sort magt med Boesaks afhandling, hvor der også diskuteres med Cone.

Boesak mener, at Gud åbenbarer sig i situationen. Gud virker ved, at Guds ord og de sortes erfaring får mennesker til at søge befrielse. Boesak kritiserer imidlertid Cone for at give de sortes situation åbenbaringsstatus. Boesak skriver, at de sortes erfaring er rammen for, hvordan de sorte forstår Guds åbenbaring i Jesus Kristus. Per Frostin gør opmærksom på en lille tilføjelse i Boesaks tekst: "No more, no less" (Boesak 1977,12). Deri ligger to afgrænsninger. På den ene side ligger der en afgrænsning imod en forestilling om en universel åbenbaring hævet over tid og sted. På den anden side er det en afvisning af forsøg på at gøre de sortes situation absolut.<sup>25</sup> Det første er tilfældet i meget vestlig teologi, og det sidste er tilfældet hos Cone.

Boesaks befrielsesteologi bygger ikke på en historisk kløft eller en epistemologisk kløft. Den bygger på en sociologisk kløft mellem undertrykkere og undertrykte, mellem hvid og sort, mellem mand og kvinde. Boesak definerer befrielsen, så den ikke blot er en del af evangeliet eller i overensstemmelse med evangeliet, men snarere indhold og ramme for Jesu Kristi evangelium. Men sort teologi "believes that in Jesus Christ the total liberation of all people has to come" (Boesak 1977,109). Det er mere åbent, end når Cone skriver: "liberation is not only consistent with the gospel but is the gospel of Jesus Christ".<sup>26</sup>

Boesaks kontekstuelle etik falder ikke i samme grøft som Cones regionale etik. Thor Halvor Hovland mener alligevel ikke, at Boesaks

---

24. Theo Sundermeier, "Schwarzes Bewusstsein – Schwarze Theologie", *Christus, der schwarze Befreier*, ed. Theo Sundermeier (Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1973), 28.

25. Per Frostin, *Liberation Theology in Tanzania and South Africa – A First World Interpretation* (Lund: Lund University Press 1988), 160.

26. James H. Cone, *Liberation – A Black Theology of Liberation* (Philadelphia: J.B.Lippincott Company 1970), 17.

etik er klar. De sortes erfaring og situation må ikke i sig selv få åbenbaringskarakter.<sup>27</sup> Men situationsanalysen kommer let til at blive bestemmende for læsningen og erkendelsen af indholdet i bibelteksterne. For at undgå Cones regionalteologi må følgende tre betingelser opfyldes: 1) Sort teologi skal være kontinuerlig selvkritisk i lys af Guds ord. 2) Sort teologi skal virke frigørende for alle mennesker. 3) Sort teologi skal være eskatologisk.<sup>28</sup> Cones teologi sigter på befrielse for de sorte. Boesak sigter på, at sort teologi skal være frigørende for alle mennesker (Boesak 1977,10,152). Både de hvide undertrykkere skal sættes fri af deres trang til at undertrykke og de sorte skal sættes fri fra den konkrete undertrykkelse. Det er den afgørende forskel.

Cone tager udgangspunkt i den eksistentielle situation hos det undertrykte samfund. Befrielsen er Jesus Kristi evangelium. Cone siger, at Gud er alle undertryktes Gud. Deri ligger det universelle mærke, skriver Cone. Det er dog ikke en velvalgt brug af begrebet universalitet, for Cone sætter en radikal skelnen mellem mennesker. Befrielsen af sorte er Guds befrielse. Amerikansk hvid teologi har intet at sige til folkedrabene på indianerne, og at de sorte blev gjort til slaver. Cone slår fast, at kristen teologi har sit centrum i Jesus Kristus. Denne absolutte åbenbaring af Gud i Jesus Kristus viser sig i, at Gud arbejder i det sorte samfund gennem sort teologi. Sort teologi er den eneste mulige teologi i samtiden. Sort teologi giver sorte mod til en revolte imod de hvides sociale og politiske strukturer (Cone 1970,44-45). Sort teologi er ifølge Cone Guds åbenbaring til sorte og hvide i Amerika. Cone mener, at hvid teologi er Antikrists teologi. Denne teologi var passiv i forhold til udryddelsen af indianerne, forfølgelsen af jøderne og undertrykkelsen af mexicanere. Dette blev gjort i Guds navn og til fordel for det hvide samfunds patriotisme. Cone mener, at i hvidheden ligger den sataniske natur, så at "whiteness is the symbol for the Antichrist" (Cone 1970,29). Ifølge Cone hjælper det ikke, at liberale hvide siger, at 2/3 af Amerikas fattige er hvide. Det løser ikke den hvide racismes problem. Gud er ikke farveblind i kampen mellem hvide og sorte. Ifølge Cone foretager Gud en kvalificeret identifikation med de sorte. Sorthed er et ontologisk symbol og en synlig virkelighed på undertrykkelsen i Amerika. Derfor må teologien blive anti-hvid, for at støtte sortheden. Teologien må befries fra hvidheden, og hvis den hvide teologi vil blive sand teologi, må den ophøre med at være hvid og i stedet blive sort teologi (Cone 1970,17-34).

---

27. Thor Halvor Hovland, "Luthersk kontekstuel teologi", *Norsk Tidsskrift for Misjon* vol. 50/1 (1996), 5.

28. Thor Halvor Hovland, "Svart teologi som frigjøringshermeneutikk", *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 64/4 (1993), 245-248.



## Transkontekstuel åbenhed

Boesak reagerer på denne eksklusivitet. Boesak brænder for de sortes befrielse, men han ønsker samtidig befrielse for alle, både for undertrykkere og for undertrykte. Cones kontekstuelle etik er begrænset til en oprindelseskontekst, og dér bliver den. Boesaks etik er mere fleksibel. Den har sans for tilgrænsende kontekster og vil kunne anvendes af undertrykte sorte, uanset hvor de befinder sig. Boesaks sorte etik vil med sin fastholden af Jesu befrielse kunne anvendes i alle kontekster, hvor der er undertrykkelse pga. race og hudfarve. Ved en dekontekstualisering og en rekontekstualisering vil den kunne finde nye anvendelseskontekster for andre grupper af mennesker, som er undertrykt pga. race og hudfarve, og som sådan er den transkontekstuel.

# Gud og samvittigheden

Et tema i Ralph Waldo Emersons prædikener

*Lektor, dr.theol.*

*Troels Nørager*

*Abstract:* Despite the fact that the entire collection of Ralph Waldo Emerson's sermons was published more than two decades ago, scholarly interest has so far been limited. By focusing on the particular theme of the relation between God and individual conscience, the present article analyzes most of Emerson's sermons on this particular topic. Emphasizing Emerson's background in Boston-Unitarianism and his theological debt to William Ellery Channing, it is demonstrated how Emerson already in his sermons cherishes the idea of a living, direct connection between God and the soul. The fact that he inherits from Calvinism the idea of God as moral perfection, leads him to regard the individual's conscience as the highest faculty and the place where God primarily speaks to man. Conscience also implies an obligation to judge for yourself or having 'self-trust', and in this way the sermons reveal the theological roots of the later Emerson's concept of self-reliance.

*Key words:* Ralph Waldo Emerson – Unitarianism – Transcendentalism – sermons – God – conscience – liberal theology

Den kristne traditions møde med moderniteten reflekteres på forskellige måder i løbet af det 19. århundredes første halvdel. Det giver perioden en særlig teologisk interesse. Modernitetens udfordringer kommer bl.a. til udtryk i den historisk-kritiske tilgang til de bibelske skrifter samt i den tyske idealismes filosofiske 'oversættelse' af den kristne grundfortælling om skabelse, fald og forløsning. Herhjemme reagerede de teologer, vi fejrer som 'de to store', Grundtvig og Kierkegaard, ved at kaste sig ud i en omfattende kritik af fornuft og filosofi. Når vi opfatter dem som normgivende, opstår en risiko for, at vi får et for énsidigt og indsnævret billede af periodens teologiske mulighedsspektrum. Sådan som det eksempelvis kommer til udtryk i (alt for) etablerede sandheder som 'Grundtvigs kamp mod rationalisterne'. I Boston-området, som er blevet kaldt 'Amerikas Athen', udvikledes i samme periode en liberal teologi, der forholdt sig mere positivt til Bibel-kritikken og på en konstruktiv måde indoptog de

nye, filosofiske impulser fra især Tyskland. Formålet med denne artikel er at introducere denne i en dansk kontekst mindre kendte form for teologisk refleksion ved at undersøge et bestemt tema i Emersons prædikener fra perioden 1826-35.

## 1. Baggrund og kontekst

I New England sker der i løbet af mindre end halvtreds år (ca. 1800-1840) en dramatisk ændring i den åndelige horisont fra en streng, ortodoks *calvinisme* over en liberal *unitarisme* og til en kirke-kritisk, filosofisk-litterær bevægelse kaldet *transcendentalisme*.<sup>1</sup> Ralph Waldo Emerson (1803-1882) er en central skikkelse i denne udvikling. Det bør nævnes, at både unitarisme og transcendentalisme i høj grad var bevægelser for social reform, ikke mindst inden for uddannelse, men dette *sociale* aspekt af samvittigheden falder uden for denne artikels rammer.<sup>2</sup>

Skiftet i det religiøse og åndelige klima kan beskrives som udviklingen af en særlig amerikansk form for liberal teologi, der er blevet fremstillet i Gary Dorriens *The Making of American Liberal Theology*.<sup>3</sup> Og hvad skal man så forstå ved liberal teologi? I en dansk kontekst er det almindeligt at betragte 'liberalteologi' som betegnelse for en underlødige teologi, der hævdede sig i de første årtier af 1900-tallet (ca. 1900-1930). Men Dorrien sætter denne teologiske strømning ind i en bredere sammenhæng, når han konstaterer, at "[t]he idea of liberal theology is nearly three centuries old. In essence, it is the idea that

---

1. New England transcendentalismen (begyndende i 1836 med 'The Transcendentalist Club' bestående af ca. 15 unitariske præster og to kvinder) er notorisk vanskelig at indkredse. En træffende karakteristik findes dog hos Channings nevø, William Henry Channing, der selv var en del af gruppen: "On the somewhat stunted stock of Unitarianism – whose characteristic dogma was trust in individual reason as correlative to Supreme Wisdom – had been grafted German Idealism, as taught by masters of most various schools – by Kant and Jacobi, Fichte and Novalis, Schelling and Hegel, Schleiermacher and De Wette, by Madame de Staël, Cousin, Coleridge, and Carlyle; and the result was a vague yet exalting conception of the godlike nature of the human spirit. Transcendentalism, as viewed by its disciples, was a pilgrimage from the idolatrous world of creeds and rituals to the temple of the Living God in the soul. It was a putting to silence of tradition and formulas, that the Sacred Oracle might be heard through intuitions of the single-eyed and pure-hearted." Citeret fra Perry Miller (ed.), *The American Transcendentalists: Their Prose and Poetry* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1957), 36 f.

2. Jf. hertil bl.a. David Turley, "Religion and Approaches to Reform: Boston Unitarians Versus Evangelicals in the Context of the 1820s and 1830s", *American Nineteenth Century History* 10 (2009), 187-209.

3. Gary Dorrien, *The Making of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion* (Louisville: Westminster John Knox Press 2001).

Christian theology can be genuinely Christian without being based upon external authority” (Dorrien 2001, xiii).<sup>4</sup> Og lidt senere vover Dorrien sig frem med sin personlige vurdering: “For all of the critical pounding that it took in the twentieth century, often deservedly, I believe that liberal theology has been and remains the most creative and influential tradition of theological reflection since the Reformation” (sst., xv).

I New England-området kom det til en form for vendepunkt i 1805, da Hollis-lærestolen i Teologi ved Harvard College skulle nybesættes. De konservative tabte kampen om denne symbolsk vigtige post, og i 1808 oprettede de derfor deres eget præsteseminarium i Andover. Fra dette tidspunkt var Harvard en sikker, unitarisk bastion. Når de liberale gik af med sejren, og når unitarismen blev nærmest enerådende i Boston og omegn, havde det naturligvis også en social og økonomisk baggrund. Det var opgangstider med stærk vækst i både handel og industri, og områdets nye, sociale elite kunne ikke forlige sig med den ortodokse calvinismes stempling af dem som værende totalt fordærvede af synden.<sup>5</sup>

## 2. Emersons uddannelse og virke som præst

I 1820, som syttenårig, begyndte Emerson sine studier på Harvard College, det senere Harvard University, som var blevet oprettet af de første Puritanere allerede i 1636. Der var stor frihed, men han fik en grundig, klassisk dannelse, hvor især studiet af platonisme og stoicisme fik vedvarende betydning for ham. Allerede som studerende var Emerson meget optaget af retorik og veltalenhed (*eloquence*), og vi har her et tema, som peger frem mod hans senere valg af præsteger-

---

4. Dorrien (2001, 21) minder om, at unitarismen har rødder, der går tilbage til reformationstiden: “Historically, the Unitarian tradition derives from the anti-trinitarian teaching of Spanish martyr Michael Servetus (1511-53), who was burned as a heretic at Champel (near Geneva), and the transcendentalist-like theology of German religious leader Caspar Schwenckfeld (1489-1561). A major figure of the succeeding generation was the Italian exile Faustus Socinus (1539-1604), founder of ‘Socinian’-school Christology and pioneer of Polish Unitarianism, who rejected the doctrines of the Trinity, the deity of Christ, and the substitutionary atonement of Christ while emphasizing Christ’s humanity and exemplary moral influence.”

5. Bostons indbyggertal (ca. 90.000 o. 1840) var blevet mere end fordoblet på blot to årtier. Om unitarismens udbredelse skriver Turley (2009, 190): “By 1830 there were 130 primarily urban, Unitarian parishes in Massachusetts amply supplied with Harvard graduates as ministers. In 1833 one orthodox Congregationalist source calculated that 81 orthodox congregations had lost control of their parishes to liberals and a modern estimate suggests that liberals had gained about one-third of all church buildings throughout the Commonwealth of Massachusetts.”

ningen. Det var især unitarismens ledende skikkelse, William Ellery Channing (1780-1842), der for Emerson som for mange andre var et forbillede som prædikant, og manges en søndag tog han den lange spadseretur fra sit kollegium i Cambridge og ind til Boston for at høre Channing prædike. Hvad selve studierne angik, skuffede Emerson dog sin mor (faderen, der var præst, døde, da Emerson var otte år). Han virkede mindre intellektuelt begavet end sine brødre, og han var i de første år en ret middelmådig studerende.

En ændring til det bedre indtraf dog, da der ankom en ny lærer, Edward Everett, som var den første amerikaner, der opnåede en doktorgrad, da han efter fire års studier i Europa færdiggjorde sin dissertation hos Eichhorn i Göttingen, 1817 (jf. Dorrien 2001, 45). Everett introducerede studerende og kolleger til de tyske eksegeters historisk-kritiske eksegese af de bibelske skrifter – i Amerika betegnet som 'higher criticism'. Også Everett (der i øvrigt selv havde været præst) lagde stor vægt på retorisk veltalenhed. Om hans – og ikke mindst Channings – afgørende betydning for Emerson skriver Dorrien (2001, 45 f.):

Intellectually, emotionally, even physically, Emerson came alive. Though he never completely shook off the effects of poor health or his feelings of being 'vagrant' and 'hollow', Everett showed him that the life of the mind could be exiting. Emerson read avidly in history and literature, especially imaginative literature, and started calling himself Waldo. Under the influence of Everett's dazzling intellectual performances, giving thought to his future only a few months before graduation, he dutifully attended Channing's Dudleian Lecture on Christian evidences. The college laws, forty pages in length, required his attendance. (...) Yet he would not have faced a lecture on Christian apologetics with great enthusiasm, for even during his early ministerial career, Emerson took minimal interest in evidentialist arguments for Christian belief. Nonetheless, he was unexpectedly converted by Channing's poetic spirit, impressed not by the evidences, but by the spiritual art that he sensed in Channing's presentation. A lifetime of misgivings about the pulpit, Unitarianism, and his father's world fell away: he was moved by his Aunt Mary's favorite religious figure to enter the ministry. For the rest of his life he cited this experience as a crucial turning point.

Emerson blev præst ved Bostons Second Church i 1829, men allerede i efteråret 1832 tog han sin afsked og rejste i næsten et år rundt i Europa. Fra 1834 og resten af sin karriere ernærede han sig som en meget populær foredragsholder i den nye 'lyceum movement', en amerikansk form for almen voksenoplysning. I forskningen er det en udbredt opfattelse, at Emerson blot benyttede en uenighed om nadverpraksis som en bekvem anledning til at slippe ud af rollen som præst, og man betragter derfor 1832 som det afgørende skift i hans

karriere. Dette spørgsmål har en særlig vigtighed, for jo mere man betoner 1832 som et brud, des mere konstruerer man også et scenarie, hvor Emerson angiveligt skulle have lagt teologien og sit religiøse engagement på hylden i og med sin afsked med menigheden i Second Church. William Hutchison skriver i denne forbindelse:<sup>6</sup>

His break with the ministerial profession had not been so complete as has sometimes been imagined. From 1834 through 1837 he occupied an average of forty-one Sundays each year with ministerial duties, acting as regular supply preacher for several extended periods at New Bedford and East Lexington. At East Lexington his commitment ran from mid-1835 until February 1838 – nearly as long a period as he had served in the Second Church. He did not preach for the last time until January 20, 1839. It does seem clear, however, that Emerson continued to preach in this period mainly because his income was as yet only partially sustained by lecturing and writing. His attachment to the ministry declined as those other ventures succeeded (Hutchison 1972, 38).

For det andet er det værd at hæfte sig ved, at Emerson ikke selv så nogen større, genremæssig forskel mellem prædiken og foredrag.<sup>7</sup> Det efter min vurdering mest centrale udsagn herom fra Emerson findes i et brev til Thomas Carlyle (fra nov. 1837), hvor Emerson skriver:

I find myself so much more and freer on the platform of the lecture-room than in the pulpit, that I shall not much more use the last; and do now only in a little country chapel at the request of simple men to whom I sustain no other relation than that of preacher. But I preach in the Lecture-Room and then it tells, for there is no prescription. You may laugh, weep, reason, sing, sneer, or pray, according to your genius. It is the new pulpit, and very much in vogue with my northern countrymen.<sup>8</sup>

6. Jf. William R. Hutchison, *The Transcendentalist Ministers: Church Reform in the New England Renaissance* (Hamden, CT: Archon Books 1972).

7. At foredragene i den forstand kan betragtes som sekulære prædikener er også blevet bemærket af flere forskere, bl.a. Field (2001, 473), som giver følgende vurdering: "The ex-preacher's original lectures differed only marginally from his sermons, and his shift from preaching to lecturing signaled a transformation less of ambitions, which were always hortative, than of rhetorical and stylistic strategies. He endeavored to engender through his secular sermons of self-culture a highly syncretistic kind of conversion experience in his audiences, a re-birth not in Christ, but as self-reliant individuals, who readily grasped the spiritual elements in their everyday lives." Se Peter S. Field, "The Transformation of Genius into Practical Power: Ralph Waldo Emerson and the Public Lecture", *Journal of the Early Republic*, 21:3 (2001), 467-493.

8. *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson 1834-1872* (ed. by Charles Eliot Norton), vol. 1 (Boston; Ticknor and Company 1888), 137.

Trods betydelig inspiration fra Channing har Emerson allerede som prædikant en selvstændig stemme og et personligt udtryk. Den valgte bibeltekst bliver sjældent udlagt, men tjener snarere som et motto eller en sammenfatning af det, Emerson ønsker at lægge menigheden på sinde.<sup>9</sup>

### 3. Gud og samvittigheden

Allerede i sin første prædiken, *Pray without ceasing* (1826), formulerer Emerson den idé om en levende, direkte forbindelse mellem Gud og menneske, som skulle forblive en grundtanke i hans religionsfilosofi. Så tæt er forbindelsen, at der dybest set ikke er andet end den frie vilje ('liberty'), som vi kan kalde vores egen, hævdes det. I en formulering, der synes inspireret af George Berkeleys filosofiske idealisme, henvender Emerson sig direkte til sine tilhørere:

Do you not know (...) that the minds of men are not so much independent existences, as they are ideas present to the mind of God; that he is not so much the observer of your actions, as he is the potent principle by which they are bound together; not so much the reader of your thoughts, as the active Creator by whom they are aided into being; and, casting away the deceptive subterfuges of language, and speaking with strict philosophical truth, that every faculty is but a mode of his action; that your reason is God, your virtue is God, and nothing but your liberty, can you call securely and absolutely your own?<sup>10</sup>

Når Guds skabelse forstås på den måde, at vi dybest set er *i* Gud, så bliver den logiske konsekvens i forhold til prædikens tema, at "*every desire of the human mind, is a prayer uttered to God and registered in heaven*" (sst.). Samvittigheden, der i denne prædiken omtales som 'the man within the breast' og 'God's viceregent, enthroned within you' (*Sermons*, vol. 1, 61, 62), opererer i forhold til de evige, moralske love, som Gud i sin visdom har fastsat, og som hans Forsyn oprettholder.

I en lidt senere prædiken over Sl 8, *What is man, that thou art mindful of him?* (1827), udtrykker Emerson meningen med inkarnationen på den måde, at Gud "sent his son into the world to solve the great

---

9. Skønt Emerson-forskningen er særdeles omfattende, har prædikenerne endnu kun været genstand for begrænset interesse. Jf. dog Wesley T. Mott, *The Strains of Eloquence: Emerson and his Sermons* (University Park and London: The Pennsylvania State University Press 1989).

10. Albert J. von Frank (ed.), *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson*, vol. 1 (Columbia: University of Missouri Press 1989), 57, herefter forkortet *Sermons*, vol. 1.

enigma that had baffled the mighty and disconcerted the wise. He scattered the doubts of men by revealing the doctrine of immortality and of a moral government of the universe” (*Sermons* vol. 1, 115). Formålet med kristendommen er at gøre os *lykkelige*, og det sker dels ved at vi allerede i dette liv kan opleve en forening med Gud i vores udødelige sjæl, dels ved at vi efterligner det moralske perfekte liv, som Jesus levede. Emersons etik, der er inspireret både af skotsk moralfilosofi og af Kants betoning af pligten, får sin objektive karakter fra en platonisk-idealisk overbevisning om, at de moralske love virker med samme usvigelige sikkerhed som naturlovene.<sup>11</sup> Som hos de skotske moralfilosoffer er *the moral sentiment* et centralt begreb, og i denne prædiken identificerer Emerson det med samvittigheden, der også omtales som ‘the divine instinct’ (sst., 117), der sammen med fornuften er det klareste udtryk for menneskets gudbilledlighed.<sup>12</sup> Omtalen af samvittigheden som et guddommeligt instinkt indebærer dog ikke, at det fungerer automatisk eller uhindret. Emerson understreger både ‘the evil of sin’ og at vi som mennesker er ‘frail and sinful’ (sst., 119).

Som bekendt tales der i evangelierne ikke om samvittigheden. Det nytestamentlige hovedsted er Rom 2,14-15, og i Emersons prædiken fra 1828 over dette skriftsted finder vi igen samvittigheden omtalt som ‘the man within the breast’.<sup>13</sup> Men også andre interessante udtryk dukker op: ‘the police of the Universe’, ‘this undying monitor within us’ og ‘this divine Director’ (sst., 195, 196). Emersons primære pointe i denne prædiken er dog, at samvittigheden muliggør ‘the moral government of the Universe’ *uden* at Gud hele tiden behøver

---

11. Et meget interessant aspekt heraf er Emersons tanke om ‘compensation’, altså at der allerede i dette liv foregår en genoprettende og balancerende retfærdighed. Jf. hertil bl.a. Anders Hallengren, *The Code of Concord: Emerson’s Search For Universal Laws* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1994).

12. Samvittighedens prominente rolle fremgår også af en prædiken, hvor Emerson ganske enkelt slår fast, at: “There are many faculties in the mind but the highest faculty is the conscience.” Jf. Teresa Toulouse and Andrew Delbanco (eds.), *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson*, Volume 2 (Columbia and London: University of Missouri Press 1990), 193.

13. Om de filosofiske rødder bag Paulus’ tale om samvittigheden skriver Jan Rohls: “Auch der Begriff des Gewissens, der in der alttestamentlichen Tradition nicht vorkommt, entstammt der stoischen Ethik und meint das Wissen des Menschen um sich selbst und sein Verhalten angesichts einer bestimmten Forderung des Gesetzes. Das Gewissen in diesem Sinn hat in erster Linie anklagende Funktion. Es ist das Selbstbewusstsein, vor dem der Mensch nichts verbergen kann. So konnte auch Philo das Gewissen als inneren Gerichtshof und Richter charakterisieren, der den Menschen seiner Bosheit überführt.” Jan Rohls, *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen: Mohr Siebeck 2002), 103.



at blande sig. Han har jo netop, som vi så, etableret sin 'viceregent' i menneskets indre. Eller som det her udtrykkes:

To do this he hath opened in every mind the Conscience, – this swift perception of approval or censure on all that is done or left undone. This law, so sure, so inevitable, is the gravitation of the moral world (...) connecting every human soul with God its maker, and making it impossible to any to elude for a moment his irresistible dominion (sst., 195).

Et andet vigtigt tema i denne prædiken er over for menigheden at fremholde samvittigheden som det bedste værn imod den *skepticisme*, som breder sig i tiden. Vi ved allerede fra Emersons dagbøger, at han (som mange andre) følte sig udfordret af Humes filosofi, og både skepticisme og ateisme dukker jævnligt op som tema i prædikenerne. Men også her kommer samvittigheden til hjælp – nu i rollen som et klart, om end indirekte, gudsbevis. Efter at have beskrevet samvittighedens funktion betror Emerson sin menighed denne personlige bekendelse:

Such is the power and such the use of the Conscience. It seems to me an overpowering proof of the Being and government of God. When I consider its infinite force; how inconsiderable are all other perceptions by the side of this perception; that this alone makes the distinctions of happiness and misery; that it will breathe the air of heaven into the deepest dungeon on earth, or will make a hideous gehenna out of the sweetest paradise; when I observe its unbroken uniformity through all ages and races; its unfailing sovereignty over the human mind, wherever it has acted or suffered; - my doubts of a Providence fade and disappear. I cannot coax down the astounding conviction. I have read of those who doubted, I am told there are those who doubt the Being of God. But there is no fable so extravagant that I cannot more easily admit than the possibility that this moral government is uncaused. (...) I can never believe that the Conscience of man came to him without an author, or reason, or end. I hear the voice which it always utters, 'There is a God' (sst., 195-196).

Fra calvinismen viderefører Emerson ikke blot tanken om Gud som moralsk fuldkommenhed (*moral perfection*), men også et fokus på helliggørelse forstået som den kristnes pligt til at arbejde på moralsk forbedring.<sup>14</sup> Emerson trækker ofte på sine to yndlingssteder i evangelierne: Bjergprædikenens Jesus-ord, 'Så vær da fuldkomne, som

14. Jf. også flg. udtalelse: "The love of God who is perfect and the desire of perfection in ourselves are the beginning and end of the gospel." Ronald A. Bosco (ed.), *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson*, Vol. 3 (Columbia and London: University of Missouri Press 1991), 64.

jeres himmelske fader er fuldkommen!’ (Matt 5,48) og Lukasevan-geliets ord om Guds rige, hvor der for Emerson ikke kan være tvivl om, at den rette oversættelse af præpositionen er den, at ‘Guds rige er *inden i jer*’ (Luk 17,21).

Vender vi os nu mod det næste bind prædikener, er der grund til at standse op ved en prædiken over ApG 17,28: *For in him we live, and move, and have our being* (1829). Emerson indleder her med at forholde sig til noget af den kritik, som er blevet rettet mod den nye, unitariske kirke. Det er tydeligt, at han ikke selv er meget for at blive sat i bås, - generelt i prædikenerne vender han sig mod indbyrdes stridende konfessioner. Han vedkender sig dog betegnelsen ‘liberal Christianity’. Og den er baseret på overbevisningen om, at der i åndshistorien hele tiden sker fremskridt i erkendelsen; unitarismens opgør med calvinismen var derfor både en nødvendig og positiv udvikling: “We have found out that God is merciful and we presume on his mercy. We have grown wiser than to fear the *materialism* of the Calvinists, no longer interpret literally the figurative language of the Scriptures which surrounded God with clouds and darkness – and thunders” (*Sermons*, vol. 2, 19). Samtidig advarer han dog sine tilhørere mod at tro, at den liberale kristendom skulle være en nemmere måde at være kristen på, - at den skulle være udtryk for en moralsk slaphed: “But brethren, this laxity does not belong to true Christianity, but to bad men” (sst., 20). Tværtimod bidrager det stærke fokus på samvittigheden til at skærpe kravene, og Emerson understreger da også, at Guds fordring både er radikal og uopfyldelig.<sup>15</sup>

Acta 17, 28 er for Emerson en anledning til at fremføre det synspunkt, at “Christianity is only the interpreter of Natural Religion” (sst.), for religionens centrum er jo netop sjælens forhold til Gud. I forhold hertil er kirker, konfessioner og dogmer sekundære, hvis ikke ligefrem skadelige. Så set i forhold til denne religiøse kernebestand gælder det, at “Fenelon and Calvin and Taylor, and Priestly, kneel and worship side by side, and Christianity forgets in her love of these holy men that they were champions of four arrogant churches” (sst.).<sup>16</sup> Hvad angår forståelsen af Gud som skaber, er det vigtigt at notere, at Emerson afviser deismens urmager-analogi, for som det hedder: “If God leaves his work it will fall asunder. (...) To him it is the same to uphold as to establish. It is a creation of each instant” (*Sermons*, vol.

15. Jf. således en prædiken, hvor Emerson taler om “the great and ever increasing task which God has appointed to yourself and which so far from being capable of being done and leaving you leisure, is never done, never can be done, and is always becoming more instead of less”. Jf. Ronald A. Bosco (ed.), *Sermons*, vol. 3, 266.

16. Francois Fénelon (1651-1715): katolsk teolog og ærkebiskop af Cambrai; Jeremy Taylor (1613-1667): ledende skikkelse i Den Anglikanske Kirke; Joseph Priestly (1733-1804): Unitarisk præst og videnskabsmand.

2, 21). Men lad os se på de centrale formuleringer om gudsbegrebet i dets forhold til sjælen og samvittigheden som det organ, der styrer den moralske handlen:

God manifests himself in our own experience. The idea of existing in immediate connexion with the Deity is the most grand that can influence the actions of a human being. The very fact that so stupendous a faith can enter naturally into the soul and become a principle of action is of itself a mighty argument for the truth of Religion. Living in connexion with God, adopting his will, identifying the soul with him is *perfection*. (...) The Christian regards God not as the cold unintelligent Cause of the order of things but as the Energetic Benefactor who pours forth his creation in unmeasured bounty (...). And it is his omnipresent energy imparted to us by which we exist. (sst., 22).

Denne prædiken afsluttes med følgende opfordring til menigheden: "Let us feel how grand and beautiful is this connexion of which we are made capable, this life within life, this literal Emmanuel *God within us* (sst., 24). På dette sted er det relevant at pege på, at Emerson i en af sine sene prædikener (fra april 1835) gør det til sit generelle, hermeneutiske princip, at kristentroens transcendenteste størrelser skal forstås som *indre* og *individuelle* anliggender. Prædikenen hedder *Set your affections on things above* (Kol. 3, 2), og Emerson taler om, hvordan Himlen og Himmeriget er noget, vi allerede kan erfare her og nu. Og så hedder det: "And so in the Scriptures generally what is said to be *above* is to be understood as that which is *within*" (*Sermons*, vol. 4, 238).<sup>17</sup>

I prædikenen *Add to your faith, virtue, and to virtue knowledge* (2. Pet. 1, 5) udfolder Emerson den tanke, at troen i sig selv ikke er nok, men at den skal manifestere sig både i moralsk livsførelse og i en stadig bestræbelse på at vokse i visdom.<sup>18</sup> Der lægges i denne prædiken særlig vægt på kontrasten mellem p.d.e.s. vores tendens til at stille os tilfredse med laveste fællesnævner, og p.d.a.s. den religiøse forpligtelse til konstant 'self-improvement'. Emerson indleder således med at slå fast, at "[o]ur views of religion are not high enough. We are too easily satisfied. In every human heart, conscience, if we listen, is heard to say, that never have we done enough" (*Sermons*, vol. 2, 227). Det udtrykkes også lidt senere på den måde, at "[a]gainst this vast

17. Wesley T. Mott (ed.), *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson*, Vol. 4 (Columbia and London: University of Missouri Press 1992).

18. Blandt Emersons knap to hundrede prædikener findes én, som direkte er hellet forholdet mellem tro og gerninger (jf. *Sermons*, vol. 2, 46-50). Der er desværre ikke plads til at udfolde den i denne artikels sammenhæng, men pointen er, at tro og gerninger er lige vigtige og nødvendige: ingen tro uden gerninger, ingen gerninger uden tro.

experience of human lowness and vice the great assurance of Conscience stands good, that God has made us capable of an indefinite improvement” (sst., 228). Når det gælder spørgsmålet om, hvordan dette så opnås, synes Emerson dog ikke helt klar: Først siger han, at det afhænger af os selv og vores egen indsats, men få linier senere hedder det, at “every man should explore his soul and consider what it means to cooperate with God, in his own education” (sst.). Det er i det hele taget et tema i prædikenerne, at tilværelsen opfattes som en *skole*, hvori mennesket er placeret for at udvikle og uddanne sig til mest muligt at efterligne Jesus Kristus. Hertil er naturligvis knyttet tanken om kaldet (*vocation*), men til forskel fra en luthersk tradition kan man altså hos Emerson konstatere, at det calvinske fokus på heliggørelse, sammen med tanken om Gud som *moral perfection*, leder til imperativet om konstant at arbejde på at blive et bedre menneske (*self-improvement*).<sup>19</sup>

Vi har altså to store områder, hvor der skal arbejdes: viden og moralsk handlen. Hvad det første angår, er Emerson bevidst om, at mange “distrust the connexion of knowledge with religious character” (sst., 229). Især religiøse ‘Fanatics’ advarer typisk mod at lade fornuften komme ind på troens område. Men for Emerson kan der ikke tænkes “a surer sign of false views of God” (sst.), for er det ikke netop Gud selv, der har givet os den fornuft, som sammen med samvittigheden er det centrale udtryk for vores skabte gudbilledlighed? Emerson hævder derfor direkte modsat, at det er religiøse menneskers foragt for fornuften, som er skyld i, at vantroen vinder frem:

But what is the great cause in an honest mind of the growth of infidelity? What is it that next to vice shakes in any mind the empire of religion but the idea that it is the offspring of unenquiring custom, that it sanctions ignorance, that it looks askance on free thinking? (...) There can scarcely be an error more pernicious to the interest of an immortal being. It has grown out of the aversion men have felt at seeing the gifts of genius prostituted to vice. The true distinction is that the moral powers must be supreme in the soul and then let the intellectual powers store as much truth and attain the highest skills in adorning and using it, their nature will admit. But to sneer at a faith of the intellect is mad enough. Who made that power and what is it and who has it? God imparted it to you. It is his own nature. It is inseparably connected in him with his moral attributes and so in you with your moral action. It is the eye of your soul, the counsellor of the hands. It is one half of your heaven. It is the kingdom in which you reign over the Universe of matter (sst.).

---

19. Også på dette punkt står Emerson i gæld til Channing, hos hvem *self-culture* spiller en central rolle.

Gud har omgivet os med en hel verden af viden, og for det religiøse menneske gælder derfor 'the duty of cultivating his mind' (sst., 230). Vi skal kort sagt *tænke*, for det er kun derigennem, at "the soul would see God's being and perfections and Providence confirmed" (sst.). En væsentlig baggrund for denne betoning er, at Emerson på dette tidspunkt har tilegnet sig Samuel T. Coleridges *Aids to Reflection*, som udkom i USA (med en lang indledning af James Marsh) i 1829. Ud fra en noget idiosynkratisk tolkning af Kant fremhæver Coleridge her *fornuften* (modsat forstanden, som er bundet til sanseindtryk) som den evne, hvormed mennesket intuitivt erkender højere sandheder, herunder ikke mindst de religiøse.

Prædikenen *What! Know ye not that your body is the temple of the Holy Ghost* (1 Kor 6,19-20) fra 1830 påkalder sig interesse både vedrørende gudsbegrebet og talen om samvittigheden. Emerson benytter Paulus-stedet til at understrege en af sine grundtanker, nemlig "that God dwelleth with us, the Spirit of God is the spirit of man" (*Sermons*, vol. 2, 252). Og forbindelsen mellem Gud og sjælen er ikke blot en smuk tanke, men opdagelsen af en åndelig kendsgerning:

Now the doctrine of this and similar passages is that, there is in every human mind, however obscured or partially developed, a power greater than that mind; that we perceive that we are not our own; that we have no right to do whatsoever we please, but ought to obey this higher power, that the spiritual nature in us is of God, in his own likeness; and that when we exhibit great measures of goodness or wisdom it is not from ourselves that we are drawing, but from something deeper and vaster than man, that we are but cisterns and God is the fountain. Our spiritual nature is not something different from God's but is communicated from him, is a part of him, and a life of holiness consists in a continual effort at a separation from the flesh and its works, and the consummation of a more perfect union of our spirit with God. This idea is suggested in different forms throughout the Scriptures. (...). Now, brethren, are these sounding words or are they the statement of a fact? I take them to be a fact. They seem to me wonderfully coincident with all the views which the wisest men have always taken of our nature and with all that we feel within ourselves (sst., 252 f.)

Vi véd altså nu, at Gud og hans ånd er både med os og *i* os. Og Emerson understreger ligefrem med kursiv for sin menighed, at "[i]t is only so far as you find Christianity within your own soul that I recommend it" (sst., 254). Men hvilken rolle spiller samvittigheden i denne forbindelse? Den omtales både som 'the oracle within you' (254) og 'a tribunal in our bosoms' (255), men det centrale er, at det er i samvittigheden, at Guds nærvær manifesterer sig: "The authority of conscience and the love of truth in us is the manifestation of Him" (254), og derfor skal – igen i kursiv – enhver kristen "*hold his own nature in*

*a reverential awe*” (sst.), eller som han lidt senere formaner sine tilhørere: “o, honour this spark, this ray of God within you” (sst.). Det skal vi gøre, fordi målet med vores tilværelse er, at vi gradvist opbygger en indre personlighed (*character*), som kan være ‘a fitting temple of God’. Når det sker, “then indeed Jesus will have redeemed us, will have saved us by leading us to God; then we shall be one with him, and with him one in God” (sst., 255).

Fra bind 3 vil jeg nøjes med at inddrage en enkelt prædiken over 2 Kor 4,6 (*For God who commanded the light to shine out of darkness hath shined in our hearts*, etc.). Prædikenen er første gang holdt Anden juledag 1830, men overraskende nok rummer kun dens allerførste sætning en reference til ‘the festival of the Nativity of Christ’. Ellers drejer det sig om – i god overensstemmelse med Emersons aksiom om, at sand religion er *praktisk* religion (‘på deres frugter skal I kende dem’) – om “to consider the value of the revelation brought by Jesus Christ to all men, and to us” (*Sermons*, vol. 3, 63). Altså ‘value’ i betydningen *praktisk* værdi eller betydning for den enkeltes livsførelse.

Som tidligere nævnt er det et grundtræk ved liberale teologier, at der insisteres på en tæt forbindelse mellem religion og moral. Men i denne prædiken fører Emerson tanken et afgørende skridt videre, samtidig med at vi får en præcisering af hans begreb om samvittigheden:

It may sound like a trite remark but it is one which deserves the best attention of all, that *Christianity is exactly coincident with morals*. Christianity has been disobeyed, and, what is more strange, has been opposed. Yet is it to the whole extent of its teaching exactly coincident with the dictates of the common Conscience. The conscience, though a familiar term, is used I know with great looseness. Yet all will agree that it differs in every man according to his knowledge. One man’s conscience condemns that which another man’s conscience allows. But give them the same light, and both will condemn the same thing. It varies in different individuals only by degrees of wisdom. Conscience, strictly speaking is not the law of right and wrong, but only the sight of that law, and may be weak in one and strong in another. The law is fixed and eternal; the sight of it varies in every individual (sst., 64; min kursivering).

Men hvordan kan kristendom hævdes at være *sammenfaldende* med moral og dyd, og hvad indebærer denne påstand for Emerson? Det, vi står overfor, synes at være en parallel til fx Troeltschs tanke om kristendommens ‘absoluthed’. Kristendommens principper, hævder Emerson, kræver præcis det samme som de højeste og bedste idealer, vi kender. Og efter en summarisk jævnføring med islam, hinduisme og ‘the religions of the savage nations’, når han frem til den ønskede konklusion: “The law of Christ *alone* is accurately consistent with the

moral Constitution of man. Further, Christianity is not only strictly coincident with what the Conscience teaches, but it enlightens and confirms the conscience or moral sight” (sst., 64; min kursivering). Men hvis samvittigheden er udtryk for vores gudsskabte natur (jf. Rom 2,14f.), så er menneskets ‘moralske konstitution’ vel et potentiale hos *alle* mennesker – og ikke kun hos de kristne? Det, Emerson derfor *sandsynligvis* mener, er, at det er Jesus Kristus og hans moralske eksempel, der bedst eller mest fuldkomment inkarnerer Guds lov. Men denne er på den anden side (jf. citatet) ‘fixed and eternal’, og derfor burde den vel findes overalt? Eller hvis den især findes hos de kristne, er det så ikke blot, fordi de gennem århundreder er blevet socialiseret af kristendommen? Det kan være vanskeligt at se, hvordan argumentationen skal kunne undgå at ende i en selvbekræftende (ond) cirkel.

At vi her står over for en central vanskelighed, kan der ikke være tvivl om. Før vi fælder en endelig dom over Emerson, er der dog grund til at minde om, at han ikke deler den mistankens hermeneutik i forhold til samvittigheden, som for os er noget nær en selvfølge. Emerson har ikke haft mulighed for at læse hverken Nietzsche eller Freud. Det indebærer dog ikke, at han er uvidende om hverken omgivelsernes eller kulturens socialiserende indflydelse. Og vi har netop set ham anerkende, at samvittighedens stemme lyder forskelligt fra ét individ til et andet. Men ikke desto mindre vil platonismen i ham (og den er ganske stærk) insistere på, at moralloven er evig og uforanderlig – men altså stadigvæk bedst udtrykt og manifesteret i kristendommen.<sup>20</sup> Som et ekko af Kant retter han følgende retoriske spørgsmål til sin menighed: “I put it to your reason, brethren, if it be not the noblest attribute in us, *that we are capable of being addressed on the ground of moral principles?*” (sst., 65). Og Emerson fortsætter derfor ufortrødent med sin hypotese, som dog også afføder et uundgåeligt modspørgsmål: “If Christianity is thus one with man’s nature, - if man’s Constitution is thus Christian, why should it be rejected? Why should it be received thus tardily? What opposes it?” (sst.). Svaret ligger ligefor: synden – både som ‘public sin’ og som ‘private sin’.

Den sidste prædiken, som jeg vil inddrage i denne artikel, bærer overskriften *Why even of yourselves judge ye not what is right?* (Luk 12,57). Den stammer fra 1832, men blev holdt på ny af Emerson

---

20. Jf. også flg. udtalelse fra en anden prædiken, der betoner, at mikrokosmos (den enkeltes samvittighed) afspejler makrokosmos eller universet: “Our Constitution is moral, and so is that of the universe. All things preach the moral law – that is to say, a life in conformity to nature is a moral life. (...) And the moral law with no essential variation reigns in the bosom of every man. The character of the Deity that presides over the world is thus ascertained to be moral” (*Sermons*, vol. 3, 81).

i andre kirker i både 1836, 1837 og 1838. Han har altså ikke haft problemer med at holde denne prædiken, selv *efter* han i 1836 med gennembrudsværket *Nature* fremstod som Transcendentalismens ledende skikkelse, - eller, hvis vi vender blikket mod året 1838, blot få måneder før han på Harvard holdt sin notorisk berømte *Divinity School Address*, som for alvor skulle komme til at erhverve ham kætter-stemplet. Jeg har valgt at tage denne prædiken med, fordi den følger et vigtigt – og for Emerson meget karakteristisk – element til samvittighedens centrale rolle, nemlig den enkeltes forpligtelse til at gå ind i sit lønkammer og ‘dømme selv’, altså nå frem til sin egen afgørelse af moralske spørgsmål.

Emerson indleder denne prædiken med en omtale af, hvordan der både historisk og samfundsmæssigt kan konstateres et moralsk og civilisatorisk fremskridt. Som eksempel herpå peger han på slaveriet, som “has passed for an innocent institution, – till within fifty years” (*Sermons*, vol. 4, 79). Af denne fremskridtstanke udleder han prædikenens tema:

Let us believe the same progress is now going on that has always proceeded. Certainly we see in these facts what a divine economy is in our power, that by the use of our intellectual and moral powers we may outstrip the tardy progress of the race and anticipate future centuries in the short term of our mortal life. Hence arises the sacred duty of judging for yourselves, and this is the duty I wish to urge (sst., 78).

Emerson er klar over, at nogle vil indvende, at Biblen er en fuldt tilstrækkelig vejleder, men hans svar er, at vi kun har Skriften på fortolkningens vilkår. Den enkelte er derfor overladt til sig selv og sin kritiske fornuft, ja, Emerson gør det ligefrem til en “solemn duty to receive nothing however ancient or venerable without examination” (sst., 79). Men netop samvittigheden spiller en centrale rolle i individets dømmekraft, og i det følgende citat sætter Emerson på det nærmeste lighedstegn mellem fornuft og samvittighed:

There seems therefore no precept so important as that a man should get his principles nowhere but in himself. There is no other way for you to arrive at the voice of God but by patient listening to your own conscience. Even Jesus reveals God’s will to you by outward message which your own reason must explain and enforce, but your own reason is the voice of God himself which speaks to you and to all mankind without an interpreter (sst.).



Prædikenen slutter med at berøre et begreb, som bliver et centralt tema i Emersons forfatterskab, nemlig *self-reliance*.<sup>21</sup> Det ligger jo i naturlig forlængelse af temaet om at dømme selv, men Emerson har åbenbart følt det nødvendigt at forholde sig til den nærliggende indvending, at for megen tillid til sig selv vil være identisk med mangel på tillid til Gud. Men svaret på denne indvending viser, at Emerson ikke ryster på hånden; hans tillid til menneskets gudsskabte natur er så stærk, at der for ham ikke kan være nogen konflikt på dette punkt: “Finally, does any one fear that a too great reliance on one’s self and an obstinate questioning of every practice and institution might beget danger to faith and to virtue? Oh no. We might say, if they will not bear the test let them fall. But fear not. God has provided too surely for faith and virtue in the constitution of man” (sst., 82).

#### 4. Konklusion

Opfattelsen af samvittigheden som *vox dei* har solid hjemmel i teologihistorien.<sup>22</sup> I dagligsproget er samvittigheden stadig et velkendt fænomen (dog primært som ‘dårlig samvittighed’). Alligevel ser det ud til, at nutidig teologi mere eller mindre har opgivet at knytte positivt til ved samvittigheden. Det kan der være flere gode grunde til – historiske (det 20. århundredes liberalteologi) såvel som nutidige (moralisk og værdimæssig pluralisme). Prisen herfor synes dog at være et dobbelt deficit: 1) kristendom og moralsk praksis falder fra hinanden, eller reduceres til ‘næstekærlighed’; 2) Gud får kun med den enkeltes indre at gøre via salmebogens poetiske henvisninger til ‘hjerter, sjæl og sind’.

I forhold hertil gør teologien i Emersons prædikener alvor af, at *teologi* dybest set er *antropologi*, men vel at mærke netop i kraft af, at mennesket er skabt i Guds billede. Hans skabelsteologi urgerer gudbilledligheden og muligheden af en direkte relation mellem Gud og samvittigheden – uden dermed at se bort fra syndens og det ondes realitet. Moralens evige love, som Jesus blev sendt for at lære os, får Emerson til at sætte lighedstegn mellem den kristne religion og vore højeste, moralske idealer.

21. Emnet er omstridt i Emerson-forskningen, men kan desværre ikke behandles i denne artikel. Lad mig nøjes med at anføre, at jeg i modsætning til George Kateb, *Emerson and Self-Reliance* (Thousand Oaks: SAGE Publications 1995), vil hævde, at man ikke meningsfuldt kan løsrive Emersons tanker om *self-reliance* fra deres teologiske baggrund.

22. Se fx Claudia Welz, “Das Gewissen als Instanz der Selbsterschliessung: Luther, Kierkegaard und Heidegger”, *NZStH* 53 (2011), 265-284.

Hvad kan nutidig teologisk refleksion lære af Emersons prædikener? Måske at lægge mere vægt på det positive og optimistiske i kristendommen og at turde tro på, at Gud endnu taler gennem den enkeltes samvittighed. Men kan vi også dele Emersons overbevisning om, at universet er styret af Guds evige, moralske love? Det forekommer umiddelbart usandsynligt, fordi vi ikke længere deler hans platonisk-idealisk-romantiske overbevisning om, at den åndelige verden er mere 'virkelig' og fundamental end den materielle. I denne henseende er også teologer blevet slaver af tidsånden. Mødet med Emersons udgave af kristen forkyndelse – og dermed et indblik i et hjørne af amerikansk liberalteologi – efterlader os derfor bl.a. med det spørgsmål, om ikke kristen teologi står og falder med et to-verdensmotiv, som vi derfor er nødsaget til at vedkende os og forsøge at gøre alvor af?

# Om konstruktionen af historie og fremtid i Johannesapokalypsen

Uddrag af opposition ved Jan Dochhorns  
disputatsforsvar<sup>1</sup>

*Prof. dr.  
Eve-Marie Becker*

*Abstract:* This article is based on the “opposition” at Jan Dochhorn’s public defence for the Danish doctoral degree April 27, 2012 at Aarhus University. The opposition takes its point of departure in reflecting methodological and hermeneutical questions in regard to Dochhorn’s exegetical analysis of Rev 12, including issues of literaricity (exile motif), literary history and genre discourse.

*Keywords:* Apocalypse of John – literary history – genre discourse (“Gattungskritik”) – “Motivgeschichte” – Orthonymity

Jan Dochhorns disputats med titlen “Schriftgelehrte Prophetie” beskæftiger sig med udlægningen af en central tekst i Johannesapokalypsen – et skrift som vedvarende har påvirket og inspireret kristendommens historie og litteratur. De følgende overvejelser har som formål at fremdrage nogle vigtige eksegetiske iagttagelser, som Dochhorn har fremlagt i sin bog, og videreudvikle dem i teologisk, litterær og kulturhermeneutisk retning.

## I

Når vi i 2012 beskæftiger os med en tekst som Johannesapokalypsen, medfører det forskellige overvejelser, der ikke kun minder os om “der

---

1. Jan Dochhorn, *Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung*, WUNT 268 (Tübingen: Mohr Siebeck 2010), Disputatsforsvaret fandt sted d. 27. April 2012. – Jeg vil gerne takke min kollega, professor emer., dr. theol. Kirsten Nielsen for oversættelsen af min tyske tekst.

garstige Graben”, som ligger mellem os og den religiøse og politiske forestillingsverden, der fandtes det 1. eller 2. århundrede e.Kr. Hvad vi konfronteres med i Apokalypsen, er først og fremmest en tekstverden, der kræver dechifrering og fortolkning. For netop Apokalypsen er i høj grad en genstridig og ubøjelig tekst, hvis kanoniske marginalisering hos teologer og eksegeter som *Martin Luther* – som bekendt – har givet anledning til yderst ambivalente reaktioner og vurderinger (1522/1530: jf. WA DB 7,404 og WA DB 7,406). Ikke desto mindre spiller Apokalypsen en ikke ubetydelig rolle inden for den nytestamentlige forskning som et teologisk og religionshistorisk dokument fra slutningen af det 1. århundrede samt som et litterært koncept, der i stort omfang har påvirket kunst- og kulturhistorien helt frem til i dag. Der findes næppe nogen tidlig kristen tekst, der er så teologisk og hermeneutisk vanskelig og udfordrende, hvad angår dechifrering og fortolkning.

For nu at tale med den terminologi, der er anvendt i den foreliggende afhandling: Det er i teksten og bag teksten man skal og må finde den nødvendige “Traditionswissen”. Jeg mener: Det drejer sig om de *intertekster*, som forfatteren til Apokalypsen rekurrerer til. Dette begreb, og den bagvedliggende forestilling om intertekstualitet, anvendes dog ikke i afhandlingen,<sup>2</sup> selv om det havde været en meget stor hjælp i forsøget på deskriptivt og analytisk at karakterisere Apokalypsens *textual world* og det kommunikative forhold mellem forfatter og *audience*.

Det drejer sig dog om meget mere, når man skal dechifrere Apk 12 eller hele Apokalypsen: Apokalypsens *textual world* samt fortolkningshistorien giver anledning til nogle grundlæggende spørgsmål om, hvordan forholdet mellem historie og fremtid, erfaring og forventning kan formuleres intellektuelt, og på hvilken måde vi selv kan og vil bruge Apokalypsen som kulturel ressource for en sådan “Traditionswissen”. Fokuseringen på “hvad der snart *skal* ske” (אֲדֵי עֵתֵי אֵי תֵּבֵי; Apk 1,1) og erfaringen af, at den fremtid, som vi mennesker regner med, planlægger og spekulerer i, er “nær” (וְהָיָה כִּי יִבְרָא כַּיּוֹם; Apk 1,3), mener jeg ikke, er ukendt for os netop i dag – i en verden, hvor en stor del af finansvæsenet ernærer sig ved spekulationer i den nære eller umiddelbare fremtid. I mange af tilværelsens områder – fx også i politik og administration – bliver der tjent utroligt mange penge på fremtiden, på forudsigelser om fremtiden, væddemål om fremtidige udviklinger og udarbejdelse af strategier for fremtiden, ligesom man forsøger at opnå magt over diskurserne og

2. Se nærmere i den udførlige artikel “Intertextualität”, *Lexikon der Bibelhermeneutik*, red. Oda Wischmeyer m.fl (Berlin/New York: de Gruyter 2009/2013), 300-306.

beslutningsprocesserne her og nu. I den sammenhæng benytter vi os, interessant nok, af en mængde sproglige billeder, som er velkendte fra Apokalypsen: For få dage siden blev “Hannover Messen”, en af verdens største industrimesser, åbnet, og en af arrangørerne sagde under et interview for åbent kamera i hovedsagen således: “Vi håber at kunne konkurrere med den kinesiske drage”. Den kinesiske drage er i dette tilfælde kulturelt set ikke så langt fra dragen i Apokalypsen, som man måske kunne mene.

Jeg vil ikke gå direkte fra dette *statement* til motivet med dragen i Apk 12,3, selv om denne bliver beskrevet som lige så stor og endda rød (... *drakon megaw purro*...), så “der garstige Graben” mellem os og teksten pludselig kunne blive meget smal – i hvert fald hvad angår brugen af sproglige billeder og metaforer. Hvad jeg er optaget af i de følgende overvejelser er konstruktionen af tid, historie og fremtid i Apokalypsen. Hvad jeg gerne vil anspore til, er at betragte Jan Dochhorns monografi – som i dag står til diskussion – og hans overvejelser over tydning og betydning af Apk 12 ud fra det spørgsmål, om og i givet fald på hvilken måde Apokalypsen forsyner os med viden, tænkemåder og egnede sprogformer til den intellektuelle diskurs om tid, historie og fremtid. Dochhorns analyse af kap. 12 i dets litterære makrokontekst har jo pustet vældigt til de kontroverser, der findes vedrørende fortolkningen af Apk 4,1ff. (*meta?tauta*): Dochhorn taler om, at disse visioner er “zukunftsbezogen” (s. 52ff.). Jeg mener faktisk, at betydningen af denne præpositionale og adverbiale konstruktion ikke kan overvurderes – jeg formoder ligeledes, at *oñantobe*-strukturen i den synoptiske Apokalypse i Mk 13,14 skaber en cæsur, som giver os indsigt i den litterært skabte overgang fra oplevet historie og fremtidsforventning.<sup>3</sup> Alligevel er Dochhorns fortolkning kontroversiel og fører til yderligere overvejelser over forholdet mellem historie og fremtid. Sådanne overvejelser er rimelige, fordi afhandlingen selv forsøger at vise (se fx s. 313f.), at Apk 12 har en funktion som hængsel, og at kapitlet på pragmatisk vis gør os bekendt med Apokalypsens teologiske, litterære og historiekonstruktive karakter.

## II

I den forgangne uge udviklede *Hans Ulrich Gumbrecht* her i Aarhus i dette auditorium – i anledning af tildelingen af *World Cultural Council Award* – et noget anderledes syn på forholdet mellem historie og

3. Jf. Eve-Marie Becker, “Markus 13 re-visited”, *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, red. Michael Becker & Markus Öhler, WUNT 2.214 (Tübingen: Mohr Siebeck 2006), 95-124.

fremtid. Han anvendte begrebet “Stimmung” til at beskrive menneskets sindstilstand (’innere Haltung’), når det iagttager tiden<sup>4</sup>: Gumbrecht, som er tysk, men i årevis har undervist og forsket i litteratur på Stanford universitet, mener desuden, at vores nutidige forhold til tid, historie og fremtid, som stadig er præget af efterkrigstidens atmosfære, er domineret af den *Stimmung*, at vi – og her står han i modsætning til hvad fx historikerne i det 19. årh. mente – er behersket af det indtryk, at vi ikke længere kan lægge tid bag os, men snarere simultant må gribe fat i alle faser og etaper af menneskeheds historie. Historien er altså en latent del af vores nutidige eksistens. Og dette *latente* påvirker vores historieforståelse og vores tidsopfattelse.<sup>5</sup> Fremtiden selv – sådan har jeg forstået hans foredrag – regner Gumbrecht ikke længere for et område med åbne muligheder, sådan som de tidligere generationer gjorde det, men snarere for determineret, optaget, måske udsolgt. Hvad betyder så på denne baggrund den overvejelse, som Doehorn har formuleret i sin monografi, at den fremherskende tanke har været, at “[für das] frühe Christentum ein zeitlicher Primat der Eschatologie im Verhältnis zur Protologie [besteht]” (s. 259)? Møder vi her – i hvert fald hvis vi følger Gumbrecht – Apokalypsen som en kontrast til vores nuværende livsfølelse, og hvis det er tilfældet, hvad siger og betyder skriftet som en kontrast? Måske føler vi også determineringen af fremtiden endnu stærkere end tidligere, fordi vores kontinent, vores planet og dele af verdensaltet på omfattende vis er blevet udforsket både geografisk og astronomisk.<sup>6</sup>

*Space* og *time* har altid været korrelerende koncepter. Allerede i Antikken nøjes historieskrivningen *ikke* med den kronografiske gengivelse af begivenheder, men konstruerer dem gerne inden for en *spatial dimension*. Et godt eksempel på *spatial historiography* i tidlig kristen litteratur er Apostlenes Gerninger, hvor den tidlige kristne missions historie eksplicit forbindes med steder og rum. Men hvordan korrelerer tid og rum i Apokalypsen? Lader den tydelige fremtidsorientering sig tænke sammen med et koncept om rum? I givet fald, hvordan? Reinhart Koselleck har i sine “Studien zur Historik”, i *Zeitschichten* (2000) tilføjet et bidrag til “Raum und Geschichte” (1986, indtil da upubliceret), hvor han gør det tydeligt, at konstruktioner af rum tit og ofte er et produkt af historiesynet (”Geschichtsbetrachtung”): Thukydides fx “forklarer længden på den trojanske krig ud fra det

4. Jf. Hans Ulrich Gumbrecht, *Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur* (München: Hanser Verlag 2011); *Nach 1945. Latenz als Ursprung der Gegenwart* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012).

5. Jf. Hans Ulrich Gumbrecht, *Präsenz* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012) (overs. *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey* [Stanford: Stanford University Press 2004]).

6. For inspiration til disse overvejelser takker jeg min kollega Ole Davidsen.

alt for ringe antal skibe, som man på én gang kunne fremskaffe og bemane på den græske halvø, og som kunne krydse det ægæiske hav, til at man kunne erobre Troja. De metahistoriske geografiske betingelser for menneskers aktionsrum ændrer altså deres rumlige kvalitet, alt efter hvordan de kan beherskes økonomisk, politisk eller militært. Eller teoretisk formuleret: Ændringer i metahistoriske forhold ... i historiske rum, hører med til enhver historiks problemstilling. Den implicite eller eksplicite anvendelse heraf er åbenbar i enhver historiografi”.<sup>7</sup> Nu er Apokalypsen *ikke* først og fremmest historisk skrivning, især ikke hvis vi følger Doehorns fortolkning. Men også i Apokalypsen forekommer der dog historiske reminiscenser eller “Passagen mit Vergangenenheitsbezug” (s. 53), fx i Apk 2-3, men også i 12,5. Derudover bliver temporale og topografiske dimensioner og dimensioneringer tænkt sammen i kap. 1 og ud over kap. 1, ja egentlig i hele bogen og frem til forventningen om en “ny himmel og en ny jord” (Apk 21,1) og synet af et Jerusalem, der kommer ned fra himlen (Apk 21,2). Hvordan skal vi forholde os til det? Hvis vi tænker videre med Koselleck, så vil det være en følge af historieopfattelsen: Så ville geografiske og topografiske konstruktioner altså snarere skulle forstås som udtryk for *historiografi*. Men hvordan skal vi så forstå forholdet mellem rum og tid i Apokalypsen, når der her ikke først og fremmest foreligger nogen historytydning, men derimod en visionær konstruktion af fremtiden? Eller skaber rumlige vilkår en ‘Stimmung’ og en bestemt opfattelse af tid som tydning af historie? Hvis dette er tilfældet, kunne den deterministiske opfattelse af fremtiden, som vi møder i Apokalypsen, være historisk eller i det mindste situativt betinget: Den lader sig i det mindste psykologisk set aflede af den insulare begrænsning, som apokalyptikerens livsbetingelser var udsat for på det tidspunkt, hvor bogen blev affattet (Apk 1,9-11). Hvordan forholder altså fortolkningen af historien sig til den eskatologiske ophævelse af rum og tid, som seeren Johannes’ “schriftgelehrte Prophetie” (s. 19; titlen på monografien) helt sikkert – ikke tilfældigt – munder ud i?

Her må nogle ting uddybes nærmere: Påvirker den apokalyptiske skribents livssituation hans opfattelse af rum og tid? Doehorn skri-

---

7. Reinhart Koselleck, “Raum und Geschichte”, Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik* (Frankfurt an Main: Suhrkamp 2003), 78-96, 87: Thukydides etwa “erklärt die Länge des Trojanischen Krieges aus der zu geringen Zahl der auf der griechischen Halbinsel gleichzeitig herbeizuschaffenden und zu bemannenden Schiffe, welche die Ägäis durchkreuzen konnten, um Troja zu erobern. Die metahistorischen geographischen Bedingungen menschlicher Aktionsräume ändern also ihre räumliche Qualität je nachdem, wie sie ökonomisch, politisch oder militärisch beherrschbar werden. Oder theoretisch formuliert: Der Umschlag metahistorischer Lagen... in geschichtliche Räume, gehört zur Fragestellung einer Historik. Ihre implizite oder explizite Verwendung ist in jeder Historiographie sichtbar”.

ver: “Die Apc Joh ist keine anonyme Schrift... Über die näheren Umstände seines [= Apokalyptikers, E-MB] Wechsels nach Patmos verlautet nichts; eine Verbannung muss nicht notwendigerweise die Ursache sein” (s. 45). Hvis vi forstår Johannes som en orthonym forfatter, burde vi så ikke spørge mere konkret og eftertrykkeligt til hans kontekstualisering, eftersom vi må gå ud fra, at den historiske situation har præget forfatterens litterære virksomhed, og at man derfor også måtte forstå ham ud fra netop denne baggrund? Der er blevet spekuleret meget over, hvordan  $\delta\iota\alpha\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\ \iota\omicron\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\omicron\upsilon\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \mu\alpha\rho\tau\omicron\upsilon\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma\ \xi\eta\sigma\omicron\upsilon\kappa\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$  (se fx: den 2. Korrektur i Sinaiticus) i Apk 1,9 skal forstås – i forbindelse med motivet “øen” ( $\epsilon\omicron\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\varsigma$ ) som *exilium*, *deportatio* eller som *relegatio*. Desværre kan vi ikke diskutere dette i detaljer. Sarah T. Cohen har for øvrigt i en spændende artikel i *Classical Quarterly* 2008 til slut vist,<sup>8</sup> hvornår og hvordan det i den hellenistisk-romerske historie er kommet dertil, at man har brugt eksil *ad insulam*. Her blot så meget: Hvis vi skulle have at gøre med en form for eksilering i Apk 1, så ville denne helt sikkert også være biografisk og litterært relevant.

Den samtidige litteratur giver talrige eksempler på netop dette: For Cicero har eksiltiden i Nordgrækenland virket stimulerende, for så vidt som en del af hans brevkorrespondance udnytter denne situation og er præget af denne situation. I tilfældet Ovid, som – såvidt vi ved – blev forvist til Tomis ved Sortehavet i år 8 e.Kr., kan vi endog tale om en særlig gruppe af værker (“Tristia”, “Epistulae ex Ponto”), der har fået øget betydning i den nutidige forskning. Dog må man “die Exilpoesie Ovids nicht einfach als autobiographische Bekenntnisdichtung interpretieren”, som Niklas Holzberg (2001) understreger.<sup>9</sup> Og dog påvirker den ‘Stimmung’, som personen og skribenten har fornemmet – i den kontekst han befandt sig i – i høj grad hans digtning: Han lider frem for alt af at være adskilt fra sit læsepublikum i Rom. Således er – sagt med al forsigtighed – fænomenet forfattervirksomhed uden for de velkendte omgivelser noget, der får litterære

8. Jf. Sarah T. Cohen, *Augustus, “Julia and the development of exile ad insulam”*, *CQ* 58 (2008), 206-217. Mens eksil på Ciceros tid, altså ved afslutningen af den romerske republik, eller allerede på Polybius’ tid (6.14.7) ikke blev forstået som straf, men snarere som en mulighed for at flygte for straf (Pro Caecina 100: ... *exilium enim non supplicium est...*), så opstår der ifølge Cohen formentlig først et brud med denne praksis i år 2 f.Kr., hvor nemlig Augustus beskyldte sin datter Julia for ægteskabsbrud og forviste hende fra byen (se fx Sueton, Aug 65): Her kunne man finde begyndelsen til en senere tradition for *ad insulam*-eksil, som fortsætter til Elba og St. Helena.

9. Niklas Holzberg, “Nachwort”, *Ovid. Gedichte aus der Verbannung. Eine Auswahl aus Tristia und Epistulae ex Ponto. Übersetzt von W. Willige*, red. Niklas Holzberg (Stuttgart: Reclam 2001), 171-190 (189).



konsekvenser, ja som kan blive et litterært motiv, og som i hvert fald fortjener nærmere opmærksomhed.

### III

Endnu en sidste gang vender vi kort tilbage til den allerede nævnte Gumbrecht: Jeg ønsker ikke at skitsere eller diskutere Gumbrechts opfattelse af præsens, altså af vores moderne tidsopfattelse, hvor vi ser al tid flyde sammen som præsens. Det gør han selv udførligt i adskillige publikationer. Det er noget andet, jeg finder vigtigt: Også selv om vi ikke kan tilslutte os Gumbrechts beskrivelse af den nuværende opfattelse af fremtid – her har jeg selv mine tvivl – så må man dog give ham ret i, *at* tid er en social konstruktion, sådan som allerede Koselleck igen har vist det: Tid bliver forstået kronotopisk. De sociale konstruktioner af tid i sådanne kronotoper er således bevægelige og kan forandres. De varierer gennem tid og historie.

Disse overvejelser får konsekvenser for vores fortolkning af Apokalypsen: *For det første* må vi – uanset om vi er eksegeter, teologer eller religionshistorikere – lade forsigtigheden råde, når vi læser en tekst som Apokalypsen, så vi ikke læser vore egne ‘Stimmungen’ og indstillinger til tid, altså moderne kronotoper, ind i den antikke litteratur. Antikke kontekster anvender jo deres egne sociale konstruktioner af tid. Dertil kommer, at tekster – hvilket vi lærer af og hos Luther – ikke bliver læst og tolket statisk. Tekstfortolkningen er i langt højere grad underlagt de biografiske forandringer, som fortolkeren oplever, og de social-politiske og/eller historie-konstruktive forandringer, som påvirker fortolkningskonteksterne. Det er ikke forgæves, at der findes “contextual readings”, som vi dog må forholde os til med forsigtighed og hermeneutisk kritik. Nogle af de fortolkningskontekster, som man befinder sig i, når man arbejder med Apk 12 i 2012, har jeg netop antydnet. De gør det muligt at se den sociale konstruktion af tid – i dette tilfælde i Apokalypsen – som en frugtbar kontrast og i hvert fald som et antikt repertoire af viden om, hvordan og hvorfor mennesker kommer til den opfattelse af tid, som de gør.

*For det andet* kræves der udstrakt hermeneutisk sensibilitet, når vi forsøger at rekonstruere, hvordan tid overhovedet er blevet socialt konstrueret i den antikke verden: Diskursen om tid var allerede dengang en magt-diskurs – ikke uden grund var det romerske kalendervæsen i begyndelsen et elitefænomen, præcis som historieskrivningen. Men i hvilken diskurs om tid og historie befinder Apokalypsen sig så? Har vi også her at gøre med en forfatter, der kommer fra et elitært, tidligt kristent miljø – Dochhorn knytter kun i forbifarten forfatteren til

en "Prophetenzirkel" (s. 46). Kalder forfatteren, fordi han eventuelt er elitær, sit skrift for "Worte der Prophetie" (*Íoðbi thv profhte-  
iðv*, Apk 1,3)? Er dette mere end en gestus for at give skriftet autoritet? Og såfremt Johannes skulle være elitær, hvad betyder så 'elitær' i denne sammenhæng? I hvilket omfang forsøger apokalyptikeren at opnå magt over fortolkningen af tid, historie og fremtid? Gumbrecht har – efter min mening med rette – understreget, at netop når det drejer sig om at nå frem til 'Stimmungen' eller opfattelser af tid og historie i fortiden, så får autobiografiske og litterære tekster stigende betydning. For her opnår vi i givet fald indsigt i indre holdninger og reaktionsmønstre på opfattelsen af tid: I hvor høj grad er Apokalypsen en *autobiografisk* præget tekst?<sup>10</sup> Og i hvor høj grad er Apokalypsen en *litterær tekst*, der skaffer os indsigt i den 'Stimmungswelt' og i den opfattelse af tid og historie, som fandtes ved slutningen af det 1. århundrede? Kan Apokalypsen altså som helhed i givet fald bidrage med et meget vigtigt og eventuelt autentisk indblik i den sociale konstruktion af tid i den tidlige kristendoms historie? Hvilken 'Stimmung' kan i særlig grad have bestemt og præget Apokalypsens social-religiøse miljø? Ifølge Dochhorns vurdering ser apokalyptikeren ikke tilbage, derimod er hans 'Stimmung' en opfattelse af nutiden, som er præget af fremtidshåbet. Hvad angår forventningen om Djævelens fald, findes der her desuden væsentlige forskelle i forhold til den paulinske historieforståelse: "Für Paulus ist der Teufel als Ankläger in seiner Gegenwart nicht mehr aktiv, für den Verfasser der Apokalypse erst in der von ihm imaginierten zukünftigen Gegenwart zur Zeit der siebenten Posaune" (s. 305). Hvad kan det så være for en 'Stimmung', en holdning til historien, en konstruktion af tid og historie, som karakteriserer apokalyptikeren – ikke kun til forskel fra Lukas, men også fx til forskel fra Paulus?

#### IV

Afslutningsvis spørger jeg efter den *litterære dimensionering* af Dochhorns analyse og de implikationer og følger, som hans kritik af en *mytisk-mytologisk* tolkning af Apk 12 har. En stor del af forskningen mener, at apokalyptikeren i dette kapitel især forsøger at fremstille det ondes magt og i den forbindelse benytter sig af mytisk-mytologisk sprog (fx astralmytologi), som han har haft til rådighed i fast formet traditionsstof. Som følge heraf manglede Apk 12 i grunden de historiske dimensioner, og rum og tid gled over i hinanden. Dochhorn deri-

10. Jf. Eve-Marie Becker, "Patmos'. En nøgle til fortolkningen af Johannes Apokalypsen", *DTT* 70 (2007) 260-275.

mod vender sig imod en sådan tekstfortolkning, der regner med en mytologisk taleform: Han taler i stedet om "schriftgelehrte Prophetie" og begrundet denne vurdering således: Apokalyptikeren udkaster på basis af traditionsstof en profetisk vision om fremtidige begivenheder. Hvis altså Apk 12 skal forstås som "schriftgelehrte Prophetie", så har vi her at gøre med en fremtidsforkyndelse, der er mættet med traditionsstof. Men hvordan skal denne vurdering forstås litteraturhistorisk? Foreslår Dochhorn her implicit eller explicit en bestemt *Gattung*? Adela Yarbro Collins har i sit review af Dochhorns afhandling i *Estudios Biblicos* 69 (2012) formuleret følgende indvending, som jeg finder relevant og derfor inddrager: "His thesis is unwarranted... that 'schriftgelehrte Prophetie' is a Gattung. If 'prophecy' is not a Gattung, then neither can learned, exegetical prophecy be a Gattung. 'Prophecy' is a mode of expression that includes many forms and genres, such as the prophetic oracle".<sup>11</sup> Hvilke konsekvenser har da Dochhorns analyse såvel for bestemmelsen af Apk 12's litterære form som også for mikro- eller makro-genre-analysen af Apokalypsen som helhed?

Her ville det ikke blot være ønskeligt, men også nødvendigt med videreførende overvejelser over den form- og litteraturhistoriske placering af Apokalypsen. Gerd Theißen taler om, at i Apokalypsen er "die Zwischenstellung zwischen mündlicher Prophetie und schriftlicher Apokalyptik hoch interessant".<sup>12</sup> Hvordan forholder fænomenet 'schriftgelehrte Prophetie' sig hertil, hvis vi følger Dochhorn? Og hvorledes påvirker det vore litteraturhistoriske forsøg på at klassificere Apokalypsen litterært? Allerede Martin Dibelius har mht. Apokalypsen gjort det klart, at "die Verbindung von apokalyptischem Wissen und auf unmittelbare Wirkung drängender Prophetie... nirgend so organisch vollzogen [ist] wie in diesem Buch"<sup>13</sup>.

Jeg synes, at vi i forbindelse med den litteraturhistoriske kontekstualisering af Apokalypsen burde skelne metodisk mellem følgende spørgsmål: Hvordan lykkes det for apokalyptikeren at give den viden, som han har til rådighed gennem traditionen, en litterær form? Hvordan gør han det i forskellige talesammenhænge? Hvilken talegestus vælger han, og hvordan giver han sin tale autoritet? Hvilken pragmatik ligger der til grund for hans skrivning? Netop når vi lige præcis ser på den litterære udformning af Apk 12, burde vi endnu

---

11. Adela Yarbro Collins, "Review of: Jan Dochhorn, *Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung*", *Estudios Biblicos* LXIX (2011) 531-533 (531).

12. Gerd Theißen, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem* (Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2007), 260.

13. Martin Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, red. Ferdinand Hahn (München: Chr. Kaiser 1975), 84.

engang forsigtigt diskutere, hvordan vi kan beskrive forholdet mellem mytisk og profetisk tale og semantik. For netop inden for filologi, religions- og litteraturvidenskab bliver der for tiden og på virkelig innovativ vis arbejdet på en bestemmelse af forholdet mellem litteratur og religion, som også kunne få indflydelse på mythos-diskursen i den nytestamentlige eksegese, ja, bedre endnu: burde få indflydelse. Den klassiske filolog fra Basel, *Anton Bierl*, forsøger i øvrigt at koncipere en ‘mythisch-rituelle Poetik’-teori.<sup>14</sup> Hvor ville så forskellen være til Apk 12 – hvis vi forudsætter, at en sådan beskrivelse af en “Mythopoesie” er mulig? Også i Apk 12 bliver der jo på tilsvarende måde ‘leget med’ motiver, intertekster og diskurser, sådan som Bierl definerer det for den litterære udformning af religiøse tekster? Hvori består den kvalitative forskel mellem mytologisk og profetisk tale, når man fx ser på, hvordan der henholdsvis bliver og kan blive talt om ‘det onde’? Dochhorns monografi bringer os altså frem til grundlæggende spørgsmål om tydingen af historie og litteratur, der kræver fortsat diskussion ikke blot inden for Apokalypseforskningen, men langt videre ud.

---

14. Anton Bierl, “Literatur und Religion als Rito- und Mythopoetik. Überblicksartikel zu einem neuen Ansatz in der Klassischen Philologie”, *Literatur und Religion 1. Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*, red. Anton Bierl m. fl. (Berlin/New York: de Gruyter 2007), 1-76 (51f) “In einer mündlich geprägten, traditionellen Gesellschaft... bilden Mythos und Ritual die zentralen Äußerungssysteme. Mythos als autoritative Rede vermittelt den Menschen die wichtigsten Themen, im Ritual werden diese performativ ausagiert. In solchen Handlungen, Performanzen und Erzählungen... sind Götter, Helden, Menschen, Monster, Gespenster und Tiere die Träger der Handlung... Allerdings sind sie nie starres, immergleiches kulturelles Material, vielmehr zeichnen sich diese Diskurse durch permanente Anpassungs- und Wandlungsfähigkeit aus. Aufgrund ihres sozialen Energiepotentials stehen Mythen und Riten ständig im Austausch mit allen anderen Diskursen; sie nehmen parasitär daran teil, übernehmen Inhalte und Formen in hybrider Weise; schließlich kreieren sie Neues. Vor allem schöpfen sie gemeinsam aus kulturell grundlegenden Bildvorstellungen, die mittels Verschiebung, Kombination und Wiederholung sich in einem ‚Geflecht von Texten‘ immer weiter fortentwickeln. Im Übergang zur Schriftlichkeit werden aus solchen kulturellen Geweben schließlich Texte. Die markierte Sprechweise von Mythos und Ritual geht direkt über in Literatur. Und selbst jetzt sind die zentralen Themen, die Götter- und Heroengeschichten, nicht einfach totes Gut, das weitergetragen wird, sondern sie werden im intertextuellen Verweisspiel für stets neue Situationen funktionalisiert. Ein Autor oder Dichter schreibt weiterhin auf der Basis einer rituell-mythischen Poetik, sein Werk wird zur Mythopoesie.“

## Kirkehistorie mellom det globale og det nasjonale

*Professor  
Tarald Rasmussen*

Per Ingesman & Nils Arne Pedersen, *Kirkens historie*, Bd 1; Carsten Bach-Nielsen & Jens Holger Schjørring, *Kirkens historie*, Bd. 2 (København: Hans Reitzels Forlag 2012). 802 + 787 s. Kr. 698.

*Abstract:* The new Danish two volume Church History aims at an integration of a global and a national perspective. The article discusses the handbook with a main focus on the theoretical perspectives applied in the text, including aspects like gender, confessional cultures and a comparative approach to Church History.

*Key words:* National Church History, Global Church History, Confessional cultures, Denmark, Gender perspective on Church History, Comparative Church History

Kirkehistoriefaget har i vår nordiske sammenheng for lengst forlatt den *konfesjonelle* profilen, – der oldkirken og den lutherske reformasjon hadde en særlig framskutt plass til legitimering av en luthersk kirke og en luthersk teologi. Diskusjonene om kirkehistoriedisiplinen som *teologisk* disiplin (til forskjell fra vanlig historieskriving) har også trådt i bakgrunnen de siste tiårene. I stedet føyer disiplinen seg mer og mer inn i en humanistisk sammenheng som et historisk og kulturvitenskapelig fag blant andre, preget av tverrfaglig åpenhet og samarbeid.

Den store nye kirkehistorien som i fjor høst kom ut på dansk reflekterer da heller ikke nærmere over fagets egenart eller dets teologiske identitet eller andre typer teoretiske eller metodologiske spørsmål. Det reflekteres ikke engang over fastholdelsen av den tradisjonelle teologiske tittelen “Kirkens” historie, i stedet for “Kristendommens” historie som er blitt stadig mer vanlig i nyere framstillinger av denne typen.<sup>1</sup>

### Faghistorie

Minst like interessant er spørsmålet om kirkehistoriefagets stilling mellom det *allmenne* og det *nasjonale*. Alle de nordiske landene har

---

1. Se for eksempel den 14 bind store *Historie de christianisme*, red. Jean-Marie Mayeur et al. (Paris: Desclée 1990–2000); kommet i bearbejdet versjon på flere språk, deriblant på tysk: *Die Geschichte des Christentums: Religion. Politik. Kultur*, red. Norbert Brox et al. (Freiburg: Verlag Herder 1991–2004).

lagt stor vekt på å pleie sin nasjonale kirkehistorie, på linje med pleien av nasjonalhistorien i videre forstand. På denne måten har fagets legitimeringsfunksjon vært minst like mye innrettet på å knytte det kristne til det nasjonale i hvert enkelt nordisk land som til det felles luthersk konfesjonelle, hvilket har preget de fleste store nordiske kirkehistorieverk.<sup>2</sup>

To nyere forsøk er gjort på å skrive større allmenne kirkehistorier på nordisk hold etter annen verdenskrig: det første av Hjalmar Holmquist og Jens Nørregaard på 1930-tallet;<sup>3</sup> det andre av Sven Gøransson og Torben Christensen i 1969. Begge disse verkene er historiografisk interessante. Begge var preget av en bred tilnærming og en åpen, ikke-konfesjonell profil. Hos Christensen og Gøransson kommer den ikke bare til uttrykk i en bred og grundig behandling både av middelalder og av fransk katolisisme i tidlig nytid, men kanskje aller mest i den programmatisk globale innretningen. Man hadde for alvor tatt inn over seg at kristendommen var i ferd med å bli en global religion, at den hadde flere tilhengere utenfor enn i Europa. Dermed ble det ubetinget største av verkets tre bind viet kristendommen utenfor Europa.<sup>4</sup>

Det tydeligste profilvalget ved det nye danske kirkehistorieverket er at forfatterne legger opp til å forene en allmenn internasjonal og en nasjonal tilnærming til kirkens historie. Dette er en av de få teoretiske pretensjoner som blir uttrykkelig framhevet i det korte forordet. Det er en spennende pretensjon, og det er viktig å vurdere hvordan den er fulgt opp.

Den viktigste trenden i nyere kirkehistorieforskning er utvidelsen av perspektivet for hva det er viktig å undersøke og å skrive om. Lenge har institusjonelle/politiske og ideologisk/teologiske tolkningsperspektiver vært dominerende. De siste årene har også religiøse livsformer og religiøse uttrykk fått en stadig viktigere plass. I katolsk kirkehistorieforskning har dette lenge vært viktig; i nordeuropeisk og protestantisk preget kirkehistorieskriving har det blitt merkbart viktigere gjennom de siste par tiårene.

En vesentlig kvalitet for en god lærebok er klarhet og oversiktighet i framstillingen. Det nye verket er delt opp i tydelige kapitler som tar for seg sentrale temaer i tur og orden. Tekstene er gjennomgående gode å lese. Etter hvert kapittel er det først, i en såkalt "bibliografisk note",

---

2. Sml. *Den Danske kirkes historie bd 1-8*, red. Hal Koch & Bjørn Kornerup, 8 bind (København: Gyldendal 1950 – 1966); *Sveriges kyrkohistoria 1-8*, red. Lennart Tegborg (Stockholm: Verbum) 1998 – 2005; Carl Fr. Wisløff & Andreas Aarflot, *Norsk kirkehistorie 1-3* (Oslo: Lutherstiftelsen 1966 – 1971).

3. Den første utgaven av deres felles 3 binds kirkehistorie kom i årene 1931–1940. Siden er verket kommet i flere omarbeidete versjoner og nytrykk.

4. De to første bindene ble utgitt samlet i 1969. Det tredje, om verden utenfor Europa, kom i 1976.

angitt hvilken litteratur framstillingen i kapitlet bygger på, dernest er det i en egen bibliografi henvist til sentral videreførende litteratur.<sup>5</sup>

I det første bindet har Nils Arne Pedersen skrevet de 300 første sidene om "Oldkirken", mens Per Ingesman har skrevet nesten 500 sider om middelalderen. Utfordringen med integrasjon av det danske spiller ingen stor rolle i dette bindet. Per Ingesman har mot slutten et 30 siders kapittel om "Den danske kirke i middelalderen". Her samler han først trådene fra et par steder i tidligere kapitler der en litt bredere omtale av Danmark også har dukket opp, dels i sammenheng med karolingernes misjonsvirksomhet (365f.), dels i sammenheng med ottonsk misjonsvirksomhet (389–391). På denne bakgrunnen gir han en mer samlet framstilling av utviklingen i Danmark fra 1000-tallet av. Dette grepet fungerer godt. På denne måten får man den europeiske kontekstualisering av det nasjonale, som ofte savnes i nordisk kirkehistorieskriving.

Ingesmans framstilling har en affinitet i retning av det institusjonelle, med en særlig vekt på et *rettshistorisk* perspektiv. Dette er et av hans egne primære forskningsområder, og det har fått en tydeligere plass i denne framstillingen enn det hadde fx hos Christensen/Gøransson. Det er en klar vinning, og helt i takt med nyere kirkehistorisk og teologisk forskning, der de nære båndene mellom rett og religion, mellom rettsvitenskap og teologi, stadig framheves.

Man kan se denne endringen som et av mange uttrykk for avkonfesjonaliseringen av kirkehistorieskrivingen: En sterk vekt på kirkens rettslige forankring har vært et særkjenne ved katolsk, men ikke ved protestantisk kirkehistorieskriving. Og dersom protestanter la vekt på dette som del av middelalderens religion, var det gjerne som del av argumentasjonen for at den romerske kirken var på villspor. Hos Ingesman er blikket et helt annet; her ryddes plass for rettshistorien for å vise prinsipielt hvordan retten og religionen gjensidig er koblet nær sammen.

### Kjønnspektiv på kirkehistorien

Men ett perspektiv er overraskende fraværende, både i dette bindet og i det neste. Det er *kjønnspektivet* på kristendommen og dens historie. Det er slett ikke slik at man bør tematisere dette i ethvert kirkehistorisk arbeid. Men i en nordeuropeisk framstilling av hele kirkens historie anno 2012 er det overraskende at det er så svakt til stede som i dette verket.

---

5. Disse bibliografiene er riktignok ikke alltid like ajourført med tanke på den nyeste litteraturen.

Det eneste stedet i bind 1 der kjønn adresseres mer målbevisst som tema, er i omtalen om Santa Chiara og klarissene (492–495). Ut over dette finner man i hele dette bindet kun korte og sporadiske henvisninger til spørsmålet om kjønn eller til kvinners rolle i kirkehistorien. Forfatterne har dermed ikke latt seg inspirere til å fornye den kirkehistoriske læreboksjangeren ved å trekke veksler på den omfattende forskningen som er gjort de siste årene om ulike spørsmål knyttet til kjønn og religion, kjønn og hellighet både i senantikken og opp gjennom middelalderen.<sup>6</sup>

Den svake profileringen av et kjønnsperspektiv er ikke mindre påfallende i bind 2. Og det gjelder særlig i første del av bindet, om 1500-tallet. Teresa av Avilas mystikk beskrives her på en halv side (188), men uten nærmere omtale av det kjønnsspesifikke ved Teresas spiritualitet,<sup>7</sup> og uten omtale av den virkningshistorien Teresas hellighetsideal hadde i katolsk fromhetsliv både i og ikke minst utenfor Europa på 1600- og 1700-tallet. Loyolas og Teresas spiritualitet omtales dessuten ved siden av hverandre uten at det anlegges noen kjønnsbaserte sammenlignende perspektiver.

Carsten Bach-Nielsen, forfatteren av første halvdel av bind 2, har skrevet om tidlig nytid, altså 1500-, 1600- og 1700-tallet. Framstillingen her er bredt anlagt, og tar sikte på en bred dekning både av ulike konfesjoner og ulike geografiske regioner. Åpningskapitlet i bindet tar særlig utgangspunkt i nye medier, nye kommunikasjonsformer og nye offentligheter.<sup>8</sup> Dette er en interessant innfallsvinkel. Men netopp derfor kunne det også vært lagt mer vekt på som et gjennomgående tolkningsperspektiv flere steder i framstillingen. Det gjelder for eksempel i teksten om reformasjonen i Zürich, med den sentrale rollen offentlige disputasjoner hadde der, men det gjelder også reformasjonen i Norden (kap. 4). Hva slags kommunikasjonskretsløp var Norden innvevd i, og hva var forskjellen mellom det dansk-norske og det svenske?

---

6. Bare noen få eksempler fra den store mengden nyere viktig og relevant litteratur i en slik sammenheng: André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age : d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Roma: École française de Rome 1981); Donald Weinstein & Rudolph M. Bell, *Saints & Society: the two worlds of Western Christendom, 1000-1700* (Chicago: University of Chicago Press 1982); Carola Jaeggi, *Frauenklöster im Spätmittelalter: Die Kirchen der Klarissen und Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert* (Petersberg: Michael Imhof 2006); Rudolph M. Bell, *Holy anorexia* (Chicago: University of Chicago Press 1985) (om Caterina av Siena).

7. En tidlig klassiker på dette forskningsfeltet er Allison Weber, *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity* (Princeton: Princeton University Press 1990).

8. En del viktig sekundærlitteratur nevnes i leselisten til dette kapitlet, men merkelig nok ingen titler av Andrew Pettegree, som i internasjonal sammenheng er en av de som har arbeidet mest med dette feltet de siste årene. Sml. for eksempel hans *The Book in the Renaissance* (New Haven: Yale University Press 2011), som for en stor del handler om reformasjonen som medierevolusjon.



Mye av forsknings samtalen om denne delen av kirkehistorien har de siste 30 årene vært preget av en diskusjon om såkalt *konfesjonaliseringsteori*. Bach-Nielsen anvender uttrykket “den konfesjonelle tidsalder” som overskrift over et av kapitlene, men man savner en redegjørelse for den grunnleggende historiske logikken i konfesjonaliseringsteorien: hvordan konfesjonene trass i innbitt gjensidig kamp mot hverandre egentlig strukturelt var ganske like.<sup>9</sup>

### Det allmenne og det nasjonale i tidlig nytid

Det tales i teksten flere steder også om ulike religiøse kulturer eller “konfesjonskulturer”<sup>10</sup>, men uten at leseren får vite noe nærmere om hva en konfesjonskultur var. I forskningslitteraturen er dette begrepet utviklet nettopp i samtale med og som et korrektiv til de mer konsekvente konfesjonaliseringsteoriene. Uten en liten orientering om dette teoretiske bakteppet blir framstillingen mindre utfordrende enn det man kunne ønsket seg i en moderne lærebok. Den konfesjonaliseringsteoretiske rammen kunne bidratt til å holde fortellingene om Danmark og om resten av Europa enda bedre sammen. I hvilken grad var vi i Norden del av en felles konfesjonaliseringstrend? Eller med vekt på begrepet om “konfesjonelle kulturer”, i hvilken grad var Danmark her del av en felles luthersk konfesjonell kultur, og i hvilken grad bygde man opp en egen variant av dette?<sup>11</sup>

Spørsmålet om forholdet mellom det allmenne og det nasjonale er nok særlig krevende å håndtere i denne delen av verket, siden fortellingen om den danske nasjonale kirkehistorien nettopp på reformasjonstiden kommer tettere på fortellingen om den allmenne protestantiske kirkehistorien enn i noen annen periode. Historisk betraktet var Danmark en viktig aktør i reformasjonsbevegelsen, og de lutherske lederne i Wittenberg oppfattet det på samme måte. Samtidig er også forskningshistorien her langt på vei preget av det doble tilløpet: en dansk forskningstradisjon med Martin Schwarz Lausten i spissen har fokusert særlig på Danmark og levert imponerende resultater på dette feltet. I langt mindre grad har man forsøkt seg på det ganske

---

9. Sml. for eksempel Ernst Walter Zeeden, *Konfessionsbildung: Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*. Stuttgart 1986, for en av de tidligste redegjørelsene for denne parallelliteten konfesjonene imellom. Foregangsmann for utvikling av konfesjonaliseringsteori har siden ellers vært Heinz Schilling, som her gjennom de siste 20 årene har utgitt en rekke viktige arbeider.

10. Se Thomas Kaufmann, *Konfession und Kultur: lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen 2006.

11. For eksempel presenteres Niels Hemmingsen s. 226-227 uten at det settes i sammenheng med “den annen reformasjon” som omtales s. 233f.

nærliggende prosjekt som dette nye verket nå har gitt seg i kast med: nemlig å koble den danske fortellingen om reformasjonen tettere sammen med den allmenne.

Bach-Nielsen forsøker seg på en slik integrering ved å la 2 av 12 hovedkapitler handle om “Norden”. I praksis vil det for 90% si om Danmark. De to kapitlene heter “Reformationen i Norden” og “Ortodoksiens tidsalder i Norden”. Dette er et forskningsfelt forfatteren er godt fortrolig med, og framstillingen byr på spennende lesning. Men teksten kunne også her godt vært mer offensiv i retning av å knytte det nordiske eller det danske sammen med det allmenne, og la fortellingene om det danske og det europeiske berike hverandre tolkningsmessig.<sup>12</sup> Med de “nordiske” overskriftene som brukes i denne delen av verket, ville det også vært nærliggende å gi en del mer plass til Sverige, både som del av Norden og som en spennende sammenligning til det danske. Særlig påfallende er dette misforholdet i kapitlet om “Ortodoksiens tidsalder i Norden” (253–282), der Sverige (som i løpet av 30-årskrigen overtok hegemoniet som luthersk stormakt i Norden) omtales på en halv side, mens de øvrige 28 siden vies Danmark.

En viktig del av reformasjonsforskningen har de siste årene befatet seg med forholdet mellom reformasjon og senmiddelaldersk monastisk tradisjon. Bach-Nielsen legger i sin presentasjon lite vekt på dette. Imidlertid brukes det konfesjonelt pregede tolkningsbegrepet “spiritualisme” relativt ofte (bl.a. i egne avsnitt med dette ordet i overskriften s. 67–68 og s. 92–93), uten å bli definert på en tydelig måte. Den gamle reformasjonshistoriske merkelappen “spiritualisme” burde nok erstattes med nye og mer presise begreper.

Den siste delen av bind 2 er viet tiden fra 1800. Også her møter man noen utfordringer som er vanskeligere å håndtere enn for eksempel når det gjelder middelalderen, der man mer kan holde seg til en slags tematisk kanon som håndbokforfattere i store trekk er enige om. Som reformasjonen byr på utfordringer når det gjelder å overvinne *konfesjonelle* framstillingsrammer, byr kirkehistorien etter 1800 først og fremst på utfordringer når det gjelder å overvinne *nasjonale* rammer. Disse siste utfordringene er minst like vanskelige som de første. De konfesjonelle rammene kan overvinnes ved at man prøver å dekke alle konfesjonelle hovedtradisjoner innen en teoretisk ramme hentet fra diskusjonen om konfesjonalisering. Men de nasjonale rammene kan ikke godt overvinnes etter tilsvarende prinsipper. Man kan her

---

12. Samordningen av en dansk og en allm enn kirkehistorie har lyktes bedre i kapitlet om pietismen (“Pietisme mod og med staten”, s. 283 – 316). Her er den danske historien på en fin måte flettet sammen med en bredere europeiske historie, som både inkluderer Tyskland og i England (metodismen).

ikke like lett bare utvide repertoaret og skrive om stadig flere land, i og utenfor Europa.<sup>13</sup>

Det er også vanskeligere å finne gode teoretiske rammer for en framstilling av kirkehistorien etter 1800. Konfesjonaliseringsteorier av ulike varianter har tross alt den fordel ved seg at de hele tiden tar høyde for religion som noe viktig; ja endatil som en sentral faktor i samfunnsutviklingen. Det er tale om integrerte teorier som for det meste er utviklet av historikere, men de handler like mye om religion som om politikk eller kultur. For den nyeste tid har vi ikke uten videre teorier av denne typen å ty til. Vi har rett nok teorier om modernisering,<sup>14</sup> om industrialisering,<sup>15</sup> om utviklingen av velferds-samfunn/velferdsstat. Alle disse teoriene har også en plass for religionen. Men i alle tilfellene er det også slik at teorien har sitt viktigste fokus andre steder enn på det religiøse feltet.

I tillegg til disse overordnede utfordringene kommer den spesielle med integrasjonen av det danske. I en lærebok forventer man gjerne at den nasjonale kirkehistorien skal framstilles relativt utførlig fram mot egen samtid. Og samtidig er denne historien her på en helt annen måte enn på reformasjonstiden bare én av mange historier om moderne kristendom.

Hvordan har Schjørring møtt disse utfordringene? Noen enkle kvantitative observasjoner gir en del av svaret: av 11 kapitler fordelt over 360 sider er to kapitler viet kristendommen utenfor Europa, mens to er viet Danmark. I tillegg bruker Schjørring i kapittel 17 om "Kirken og den industrielle revolusjon" Danmark som ett av tre eksempler. Endelig har han i slutten av bindet skrevet et stort kapittel om "De nordiske folkekirker i det 20. århundre" (s. 687 – 720). Her dreier det seg ikke lenger bare om den danske nasjonale kirkehistorien; tvert om forsøker han å fange inn "specifikke træk i Danmark" mot bakgrunn av et bredere bilde av felles trekk ved de nordiske folkekirkene.

Dette siste kapitlet trekker opplagt veksler på Schjørrings egen forskning, og utgjør et ytterst spennende innsalg i verket. Samtidig representerer det en type teoretisk tilnærming – med vekt på det nordiske som formidlingsstørrelse mellom det nasjonale og det allmenne – som

---

13. Litt av dette var det som skjedde da Christensen/Göransson skulle ta inn over seg den globale virkeligheten for moderne kristendom på 1970-tallet med sitt 3. bind om verden utenfor Europa. Dette bindet ble langt større enn begge de foregående, og ble nok også i mindre grad brukt som studiebok

14. Linda Woodhead, *An Introduction to Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press 2004), Part II: The Modern Revolution" er et eksempel på en historisk framstilling av nyere kristendomshistorie innen modernitetsteori som styrende referanseramme.

15. I Hugh McLeod, *Religion and the people of Western Europe, 1789-1989* (Oxford: Oxford University Press 1997), spiller en overordnet referanseramme om industrialisering en viktig rolle.

man kunne ønsket seg mer av også andre steder i verket. Nettopp slik kan man nærme seg det interessante spørsmålet om det spesifikke ved det danske i et historisk-komparativt perspektiv. Man forteller ikke bare historiene om det europeiske og det danske ved siden av hverandre, man bruker heller ikke bare det danske som eksempel på mer allmenne trekk ved kirkehistoriske trender, men stiller på bakgrunn av mer allmenne trekk et mer målbevisst spørsmål om det særegne ved det danske.

Tilsammen får man i denne siste delen av bindet gjennom ca. 100 sider en ganske god oversikt over dansk kirkehistorie de siste to hundreårene, og man får i tillegg noen glimt av utviklingstrekk ved kristendommen utenfor Europa. Her legges en hovedvekt på innordningen av ikke-europeiske utviklingstrekk i relasjon til internasjonale økumeniske prosesser. Man kan kanskje spørre om ikke de sterke pentekostale strømningene i global kristendom er kommet for svakt fram i hovedfortellingen.<sup>16</sup> Schjørring sier noe om dette i sin "Afslutning" av sluttkapitlet s. 744-745, men svært lite på de foregående sidene. Sluttkommentarene om dette blir dermed hengende litt i løse lufta.

Tre kapitler i denne siste fjerdedelen av verket har en uttrykkelig konfesjonell tilnærming til den store fortellingen om kirken i moderne tid. To av dem handler om den katolske kirke (og litt om den russisk ortodokse kirken), mens det tredje handler om "Protestantismen og Første Verdenskrig". Tysk protestantisme spiller også en sentral rolle i kapitlet "Kampen om religion i det offentlige rom" (om de tyske kirkene og andre verdenskrig). Ved siden av historien om Danmark har Schjørring altså valgt seg ut noen hovedtemaer med særlig relevans sett fra et dansk synspunkt, og på den måten fått belyst de store spørsmålene om det nasjonale i forhold til det allmenne.

Det viktigste savnet i denne siste delen av verket er kanskje en noe større allmenn vekt på selve *religiøsitetens* historie. Det politiske og det teologiske står i sentrum for framstillingen. Kanskje kan det til en viss grad forsvares under henvisning til at nyere forskning på spiritualitet og religiøsitet har hatt mer fokus på eldre perioder enn på de siste to hundreårene. Likevel kunne det vært spennende å lese litt mer om hvordan religiøsiteten har forandret seg i sekulariseringens tidsalder, eller hva det er uttrykk for når pentekostale kristendomsformer har vunnet så sterkt fram i verden de siste tiårene.

Det er lett å forstå at teamet som står bak den nye danske kirkehistorien har brukt en del år på å komme i mål med verket. Samlet sett er det all grunn til å gratulere Århus-miljøet med det resultatet som nå foreligger, som bør kunne være til glede og nytte for lesere ikke bare i Danmark, men i hele Norden.

---

16. Se for eksempel Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press 2007).

**Mark W. Elliott**

*The Heart of Biblical Theology. Providence Experienced*, Surrey, England: Ashgate Pub. Ltd. 2012. VII + 187 s. £ 55.

Slår den bibelske teologis hjerte endnu? Det hævder Mark Elliott, der med denne bog leverer en nyttig oversigt over nyere bibelteologiske bidrag. Elliott selv er kirkehistoriker med speciale i Bibelens fortolkningshistorie, men hans interessefelt er bredtfavnende. Bogen ligger således i forlængelse af *The Reality of Biblical Theology* fra 2007, der særligt afdækkede spændingsfeltet mellem bibelsk teologi og fundamentalteologi.

Kapitel 1 giver et signalement af den stribe af bidrag, der kalder sig "theological interpretation". Inden for få år er der fremkommet to kommentarserier, et tidsskrift og en række antologier, der med afsæt i den kirkelige fortolkningsstradition søger efter bibelteksternes teologiske ærinde. Især kirkefædrene med deres bibelske og teologisk ortodokse fortolknninger optræder som helte. Helt rigtigt iagttager Elliott, hvordan bidragenes nærmest absurde specialisering omkring enkelte tekstbidder eller udvalgte århundreder/-tier i historien undviger det egentlige mål: At forstå *helheden* i Bibelen og dens fortolkningshistorie.

Kapitel 2 rummer en undersøgelse af fortolkningshistoriske forsøg på at indgange Bibelens teologi. Interessant påviser Elliott den uenighed, der hersker i brugen af henholdsvis *Auslegungsgeschichte*, *Wirkungsgeschichte* og *Rezeption*. Hans egen forståelse af disse begreber er ikke helt klar. *Auslegung* synes at omhandle udlægning og fortolkning som *genre*, dvs. i kommentarlitteratur, prædikener og lignende. *Wirkung* synes at omhandle, hvad *teksten selv* har udvirket på sine passive modtagere gennem tiden, hvorimod *Rezeption* synes at omhandle, hvad *modtagere* aktivt har brugt teksten til i f.eks. kunst og politik. I al fald påpeger Elliott, at som bibelsk teologi må tekstens fortolknings-, virknings- og receptionshistorie aldrig blive et mål i sig selv, men skal derimod pege os i retning af grundteksten og dennes krav på os.

Det fyldige kapitel 3 afsøger muligheden for at bedrive klassisk bibelsk teologi. Elliott fremhæver Göttinger-professorerne R. Feldmeier og H. Spieckermanns *Der Gott der Lebendigen: Eine biblische Gotteslehre* (2011) som et lovende bud. Dels sikrer dette værk bredden og dialogen mellem testamenterne ved både en gammel- og nytestamentlig specialist, dels tager det indsigterne fra den historiske kritik alvorligt. Dernæst behandler Elliott problemstillingen omkring "pagten", hvilket er rimeligt, når man betænker dette emnes centrale forskningshistoriske placering (Eichrodt, Kutsch). Et overraskende udblik er Ratzingers pagtsteologi, mens en 20-siders ekskursion om førmoderne pagtsforståelser forekommer malplaceret. Et sidste afsnit behandler overfladisk fremtidsudsigterne gennem en læsning af især *Jahrbuch für biblische Theologie: Wie biblisch ist die Theologie?* fra 2010. Kortfattet omtales en "Nils Peter Lemeche" (!), omend hans bidrag nedtones: "It is

the lack of shading in the black and white world that makes it hard to treat the author's arguments with respect" (s. 143).

Pagtstematikken leder over til kapitel 4, der skitserer "providence" som tema for en ny bibelsk teologi. Hvor pagten enten ses som et fremmedelement, der presses ned over teksterne, eller som et flertydigt begreb, så forbinder forsynstanken på den ene side en række temaer i Bibelen (skabelse, hellighed, kongedømme) og udfordrer på den anden side en række systematiske bestemmelser (mening, epistemologi, autoritet). Kort sagt omfatter "providence" Guds handlen både i – og omkring Bibelen. Idéen er ret god; torsoen er spinkel, men Elliott lover at udfolde forsøget i en kommende bog. Den vil jeg glæde mig til at læse.

Bogens klare gevinst er Elliotts imponerende indlæsthed i nyere engelsk og tysk litteratur, der formidler et sjældent overblik over tendenser på tværs af sprog, konfessioner og forskningstraditioner. Imidlertid er den vanskelig at læse. For det første gør indspisthed og name-dropping den uegnet for andre end dem, der i forvejen besidder de nødvendige forkundskaber. For det andet er stilen kursorisk og forvirrende. Elliott er nærmest tavs omkring sit udvalg af litteratur og dispositionen for sin præsentation. Hvad værre er, så væver nøgterne beskrivelser, citater og egne bedømmelser sig indimellem uigennemskueligt ind i hinanden, så læseren efterlades forundret over, hvem der siger hvad. For det tredje skæmmes bogen af slåfejl og manglende pausetegn. Man må ofte selv gætte, hvor et manglende ") skal sættes, og der er for mange fejl i gengivelsen af tyske citater. Summa: Elliott leverer mange skarpe og øjenåbnende iagttagelser af tendenser og interesser inden for de seneste år, der desværre står side om side med en række uheldige fejlpositioner.

*Frederik Poulsen*

### **Holger Villadsen**

*Nordisk Patristisk Bibliografi, Bind I: Systematisk afdeling og Bind II: Alfabetisk afdeling*, København: Books on Demand 2011 og 2012. 479 og 494 s. Kr 385 og 375 .

Holger Villadsens store anstrengelse, den omfattende patristiske bibliografi på [www.patristik.dk](http://www.patristik.dk) med stort set al nordisk begået forskning og tekstoversættelse fra 1508 til i dag, er nu tilgængelig i bogform.

Bibliografiens trykte udgave udgøres af to bind, hvor det første (den systematiske afdeling) er identisk med netversionen, mens det andet (den alfabetiske afdeling) har samme indhold, men som noget nyt med alle referencer sorteret under de enkelte forskere. På den måde refererer de to bind til hinanden indbyrdes og fungerer som hinandens indeks.

Bind I følger Villadsens oprindelige tredelte systematisering af de patristiske emner på nettet, hvor cirka 6.000 bøger, artikler og oversættelser er

taget med: Først kirkefædrene og deres tekster. Dernæst et afsnit dækkende relaterede emner såsom Biblen (de forskellige oldkirkelige oversættelser og kanonhistorien), apokryferne, kirken (liturgi, organisation o.l.), dogmerne (symbolhistorien) og forholdet til det omgivende samfund (fx andre religioner og arkitektur). Slutteligt et afsnit om generelle indføringsværker i den tidlige kirke og kristendom.

Med den fællesnordiske evangelisk-lutherske baggrund in mente kommer det nok ikke bag på nogen, at det største af delemnerne i bibliografien udgøres af Augustin og hans værker (i alt 28 s.). Til gengæld kan det virke overraskende, at det næststørste delemne er de apokryfe tekster (i alt 22 s.), hvor næsten en fjerdedel af henvisningerne alene er til oversættelser af og studier i *Thomasevangeliet*.

Har man den mindste interesse i et oldkirkeligt emne fra de apostolske fædres tid indtil det 8. årh. i vest og det 7. årh. i øst, er det at finde her. I flæng kan blandt andet nævnes: palæografi, kirkeårsperikoper, homiletik, trinitetslære, manikæisme, arkæologi, ikonografi og meget mere.

Bind II består af en alfabetisk angivelse af alle de nordiske forfattere, der er nævnt i Bind I. Ifølge Villadsen er det i Norden formentlig kun Per Byskow (Lund) og Henning J. Lehmann (Aarhus), der har haft en ansættelse med patristik som hovedfag (9). Ellers fremstår de moderne forskere fra religions- og teologidisciplinerne som bibliografiens flittigste bidragsydere: religionsvidenskab (Einar Thomassen), eksegesi (Søren Giversen), systematik (Anders-Christian Jacobsen) og ikke mindst kirkehistorie (Einar Molland, Nils Arne Pedersen, Samuel Rubenson og Oskar Skarsaune). Den gode, danske tradition for præstegårdsforskning er også med og eksemplificeres ved Villadsen selv og naturligvis Helge Haystrup, især dennes Augustinstudier.

Ligeledes skal også nævnes væsentlige finske forskere, fx Ismo Dunderberg og Antti Marjanen, der ser ud til at være bedst repræsenteret ved deres internationale publikationer, selv om deres *Juudaksen Evankeliumi* sikkert ville være god at gæste, hvis man interesserede sig for *Judasevangeliet* – og kunne finsk. Men imponerende er det, at Villadsen i så vid udstrækning har fået de finsksprogede udgivelser med. Patristikken i Island må heller ikke glemmes; i bibliografien er den især personificeret ved Jon Ma Ásgeirsson, der også er rigt repræsenteret med artikler på sit modersmål. En rar påmindelse om, at nutidige forskeres formidlings- og publikationsforpligtelse ikke kun behøver at gestalte sig internationalt, men nationalt ligeså.

Når nu al information udi nordisk patristikforskning i forvejen er tilgængelig på Villadsens hjemmeside, er der så nogen grund til at erhverve sig det dobbelte referenceværk? Faktisk, ja. For der er en verden til forskel på læseoplevelsen, når man sammenligner det at surfe rundt på nettet med det at slå op i bøger på gammeldags facon. Det sidste er bestemt at foretrække. En oplevelse mange nok deler, når de har siddet og læst i Google Books længe nok.

Så for os andre viser Villadsens store anstrengelse sig at have været al besværet værd, særligt i sin nu trykte form, som fortjener en lang brugs- og levetid.

*René Falkenberg*

**Christine Mundhenk (red.)**

*Melanchthons Briefwechsel, Band T 13, Texte 3421-3779 (1544)*. Udg. af Matthias Dall' Asta, Heidi Hein og Christine Mundhenk. Stuttgart-Bad Canstatt: Verlag fromann-holzboog 2012. 631s. EUR 284.

Med stor præcision er udkommet dette nye bind af det kendte værk kun et år efter det forudgående bind. Nærværende udgivelse omfatter 369 stykker, latinske og tyske, og det er et godt tegn på Melanchthons enorme brevveksling, at disse breve kun omfatter året 1544. Indholdet er meddelt og beskrevet i koncentreret form i værkets *Regesten* Bd. 4, 1983. I mellemtiden er to nye breve dukket op, og de er aftrykt i nærværende bind nr. 3595a og 3777a. Det førstnævnte er ganske interessant: på en tabt forespørgsel fra Anton Lauterbach om nadverens brug svarer Melanchthon (den 22. juni 1544), at han vil råde til, at man går hyppigt til alters. Han henviser her til indstiftelsesordene hos Paulus "gør dette, så ofte som...". Det betyder, skriver Melanchthon, at man tit og ofte skal nyde nadveren, og at man ikke skal vente med det til dødslejet. Han oplyser også, at Luther netop har skrevet det samme til Anton. Brevet findes i en afskrift i Riga. Det andet "nye" brev (3777a) er en skrivelse fra Georg Norman til Melanchthon, udateret, men fra 1544. Bl.a. anbefaler han her franskmanden Carolus Paludanus, som i de sidste par år har været læge hos kong Gustav Vasa. Han rejser nu hjem og ønsker at passere Wittenberg undervejs. Brevet findes i koncept i rigsarkivet, Stockholm.

Brevvekslingen fra dette år afspejler i øvrigt anspændte private forhold hos Melanchthon. Datteren Anna var blevet gift med digteren Georg Sabinus, og de var flyttet til Preussen. Det var Melanchthon ked af. Sabinus var en kedelig, utro fyr. Da Anna et par år efter døde, var Melanchthon utrøstelig og bebrejdede sig selv. Også det store arbejdspress, opblussen af nadverstridigheden, forholdet til Luther og angsten for krig virkede trykkende på ham. Brevvekslingen med den danske Christian d. 3. begynder så småt at komme i gang i dette bind. Der er to emner, som drøftes mellem dem. Det ene drejer sig om vanskeligheder med leverancen af de gaver i form af sild og smør, som kongen forærer berømtederne i Wittenberg (3439). Kongen lover at få bedre styr på dette og opfordrer Melanchthon til at sende en ønskeseddel over gaver, som han kunne tænke sig tilsendt fra kongen. Det andet emne angår krigen fra 1542 mellem Christian d. 3. og kejser Karl d. 5. En fredsaftale blev indgået i maj 1544. Omtalen af dette i Melanchthons brevveksling giver et glimt af den nyhedscentral, som Melanchthons hjem



var. Kongen havde – med tvivlsom ret – hævdet, at Danmark var uskyldig, og at det var fjenden, som var ond og tyrannisk (3439). Franz Burchard havde sendt nyheder om dette til Joachim Camerarius (3488), som sendte dem videre til Melanchthon, som sendte dem til Nikolaj Medler (3548) og til Albrecht af Preussen (3587), hvorefter Melanchthon endelig lykønskede kongen med freden (3659).

*Martin Schwarz Lausten*

**Lisbet Christoffersen, Hans Raun Iversen, Niels Kærgaard og Margit Warburg (red.)**

*Fremtidens danske religionsmodel*. København: Forlaget Anis 2012. 392 s. Kr. 299. e-bog kr. 179.

*Fremtidens danske religionsmodel* har et sigende forsidebillede. Det er fra årtusindefejringen den 3. december 2000 ved Jelling Kirke og viser folketingets formand (Erling Olsen), statsministeren (Poul Nyrup Rasmussen) og regentparret stående ved Jellingestenen. (De) “levendegør den danske religionsmodels historiske oprindelse og statsretslige grundlag”, som det hedder på omslaget.

Det mest interessante er det, man næsten ikke ser, men kun skimter mellem den ene sten og statsministerens skulder. Her aner man biskoppen over Haderslev Stift, Niels Henrik Arendt. Måske er det en overfortolkning, men biskoppen illustrerer med denne opstilling, hvordan kirken og kristendommen i Danmark er trukket tilbage fra den direkte stats- og magtudøvelse. Folkekirkens magtudøvelse i det danske samfund er næste usynlig, men den eksisterer som en indirekte eller blød magt.

Desværre sætter bogens 21 artikler ikke direkte fokus på spørgsmålet om forholdet mellem folkekirke og magt i det danske samfund. Det sker mere indirekte i en række interessante artikler om fx religion, politik og ret i Europa (Lisbet Christoffersen), folkekirken, staten og økonomien (Niels Kærgaard og Jørn Henrik Petersen) samt staten, folkekirken og dansk sekularisme (Hans Boas Dabelsteen). Omdrejningspunktet i disse og de fleste øvrige artikler er forholdet mellem stat og evangelisk-luthersk folkekirke i Danmark med baggrund i solide historiske gennemgange og analyser.

Selvom bidragene nødvendigvis må rette sig i forskellige retninger, bliver de i substansen forsøgt holdt sammen af et overgribende begreb om, at der i Danmark er tale om en særlig national religionsmodel. Figuren “religionsmodel” henter sin inspiration fra talen om “velfærdsmodeller” og “arbejds-markedsmodeller” og skal åbne for at beskæftige sig med religion som en mangedimensional størrelse, som indbyder til tværfagligt samarbejde mellem politologer, teologer, religionssociologer, jurister, historikere og økonomer.

Redaktørerne definerer religionsmodellen som “det institutionaliserede og historisk betingede aftryk, som religionssystemets udvikling og interak-

tion med staten og samfundet gennem historien har efterladt os med” (14). Som forudsætning ligger en Niklas Luhmann-inspireret teoridannelse, der går ud fra, at de fleste vesteuropæiske stater er karakteriseret af funktionel differentiering, som opdeler samfundet i delvist autonome systemer, der både er selvrefererende og interagerende.

Teoridannelsen og religionsmodellen som figur fungerer godt som bogens samlende princip, der bringer de forskellige fagligheder i en nødvendig og frugtbar samtale. Teoridannelsen skaber dog også et problem, som hænger sammen med den luhmannske systemteoris konserverende natur og konsekvens. Det afslører sig, når man vil lave en antologi om *fremtidens danske religionsmodel*. Med Luhmann i bagagen er det meget vanskeligt at sige noget om fremtiden (hvad det vel altid er?), og antologien har også en klar overvægt af artikler, der redegør for de historiske forudsætninger for den aktuelle situation. Men det forbliver ubearbejdet, hvordan vi fra fortid og nutid kommer ind i fremtiden, når det gælder forholdet mellem stat og folkekirke. Det skal dog retfærdigvis siges, at redaktørerne i det afsluttende kapitel introducerer en ny figur: tippunkt (tipping point), og rejser spørgsmålet om, hvorvidt vi i Danmark er ved at nå et punkt, “hvor den danske religionsmodel bliver ustabil og må omdannes for at kunne genfinde en ny, relativ stabil position i samfundet” (383).

Cecilie Rubow kritiserer i sin afsluttende replik til antologiens mange artikler, at forskningen og debatten om den danske religionsmodel (læs: stat-kirke) for hurtigt bruges til at sige, hvad der vil og skal ske i fremtiden – uanset om man går ind for eller er imod en nyordning af forholdet mellem stat og folkekirke. Dermed deler forskningen vilkår med journalistik og politik, der er mere optaget af fremtiden end af nutiden. Ikke blot i antropologien, men også i den teologiske og religionsvidenskabelige debat bliver fremtiden skrevet ind i nutiden som en forståelseshorisont for, hvad der skal siges med autoritet.

Dermed sætter hun fokus på bogens bærende præmis, at fremtidens danske religionsmodel uundgåeligt vil blive ændret og måske ligefrem skal ændres. Man kan være kirkepolitisk enig eller uenig i synspunktet, men det rejser spørgsmålet, hvad vi kan og skal bruge historien til, når det gælder om at sige noget om en ukendt fremtid. P.G. Lindhardt mente som bekendt, at man ikke kunne lære noget af historien, når det gælder om at sige noget om fremtiden. Men sådan er det ikke i nutidens faglige miljø. Her er fremtiden, som Cecilie Rubow formulerer det, ikke ukendt eller et blankt tomrum, men et mulighedsrum for det endnu ikke realiserede og dermed en horisont, der allerede har indflydelse på nutiden.

Det rum forsøger *Fremtidens danske religionsmodel* at fylde, og det gør den på en måde, der inspirerer til at tænke med.

Peter Lodberg