

HEIDEGGERS PAULUS-RECEPTION

LARS K. BRUUN

I. Heideggers *Phänomenologie des religiösen Lebens*

I 1995 udkom *Phänomenologie des religiösen Lebens* (*PhrL*) som bind 60 i Martin Heidegger *Gesamtausgabe*.¹ Hermed blev de forelæsninger, Heidegger holdt som privatdocent ved Freiburgs Universitet i vintersemesteret 1920/21 og sommersemesteret 1921 offentliggjort i deres helhed, og sammen med dem et udkast til en ikke afholdt forelæsningsrække, forberedt i 1918/19. Sidstnævnte omhandler den middelalderlige mystiks filosofiske grundlag, mens førstnævnte dels omhandler Augustin og nyplatonismen, dels udgør, hvad Heidegger kalder en indledning til religionsfænomenologien. Det er denne indledning, det her skal dreje sig om, med særligt henblik på Heideggers inddragelse af Paulus.²

Heideggers "Einleitung in die Phänomenologie der Religion" er delt i to hoveddele, der igen er inddelt i en række kapitler og paragraffer. Denne inddeling afslører, at Heidegger først og fremmest ser studiet af religionsbegrebet og af Paulus og den tidligste kristendom som en anledning til at formulere sin egen fænomenologiske filosofi. Således rummer første hoveddel dels en diskussion og kritik af Ernst Troeltsch' (1865-1923) religionsfilosofi. Heidegger hævder her, at Troeltsch' tænkning fører bort fra en virkelig forståelse af fænomenet religion, fordi den filosofiske tilgang i udgangspunktet er forkert. Dels søger Heidegger at vise, hvordan filosofien må formuleres som en fænomenologi, hvis den skal have held til at nærme sig en egentlig forståelse af det, Heidegger kalder den faktiske livserfaring (die faktische Lebenserfahrung). Først i anden hoveddel knytter Heidegger til ved Paulus – nærmere bestemt Galaterbrevet og 1 og 2 Thessalonikerbrev – og den urkristne livserfaring (die urchristliche Lebenserfahrung). Der er tale om en ganske brat overgang fra første til anden hoveddel, og udgiverne peger i deres efterord på, at Heidegger tilsyneladende har afbrudt forelæsnningernes første metodiske, dvs. filosofiske, hoveddel, fordi en anonym tilhører har haft indvendinger – hvilke vides ikke. Under alle omstændigheder tager Heidegger umiddelbart efter denne episode fat på anden hoveddel.³ De to hoveddeles overskrifter siger en del: Den første hedder "Metodisk indledning. Filosofi, faktisk livserfaring og religionsfænomenologi", den anden "Fænomenologisk eksplikation af konkrete religiøse fænomener i tilknytning til paulinske breve". Nu skal det være mere konkret. Det bliver det da også, men kun en lille smule.

Disse umiddelbart ubetydelige detaljer giver et fingerpeg om, at vi med Heideggers forelæsninger står over for en tænker, hvis mål det er at fremlægge et ambitiøst filosofisk program, ikke at gennemføre detaileksegetiske studier af Paulus' breve. De religionsfænomenologiske forelæsninger må således ses som forarbejder til gennembrudsværket *Sein und Zeit* fra 1927. Sat på kort formel er der tale om en vending fra en kantiansk farvet bevidsthedsfilosofi til fænomenologi. Heideggers overvejelser over Paulus og den tidligste kristendom er med andre ord indlejret i et vældigt filosofisk opgør. Derfor er det til indledning nødvendigt at gøre rede for Heideggers fænomenologiske tænkning sådan, som den kommer til udtryk i *PhrL*.

1. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, bind 60, i: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1995. Herefter forkortet *PhrL*.

2. Forelæsningsmanuskripterne er rekonstrueret på baggrund af et antal afskrifter, foretaget af fem af de tilhørere, der overværede forelæsningerne. Heideggers eget manuskript forefindes ikke. For en tekstredigering henvises til udgiverens efterord, *PhrL*, 339-343.

3. *PhrL*, efterordet, 339.

II. Filosofi er en fænomenologi

Det gælder her en beskrivelse af nogle hovedtræk af Heideggers tidlige filosofi. Målet er at tegne et billede, der så klart som muligt viser Heideggers anliggende i de religionsfænomenologiske forelæsninger.

Heidegger skelner indledningsvis mellem filosofiske og videnskabelige begreber: Videnskabelige begreber sigter imod en entydig erkendelse af undersøgelsens genstand, mens filosofiske begreber er flertydige, vage og flydende.⁴ Heidegger spørger nu, hvorfor der alligevel finder en nivellering sted mellem videnskab og filosofi. Hans foreløbige svar er, at begge gennem sproget objektiveres og dermed foreligger som noget, der tilsyneladende har et betydningsindhold, der kan afkodes.⁵ Heideggers på én gang simple og fundamentale skelnen mellem videnskab og filosofi er omdrejningspunktet i hans tænkning. Det drejer sig om den fra Edmund Husserl (1859-1938) overtagede og videreudviklede fænomenologiske metode. Kort sagt ønsker Husserl at foretage et fænomenologisk opgør med det, der for ham at se er en fordom, nemlig, at virkeligheden eksisterer uafhængigt af den menneskelige bevidsthed. Denne fordom beror på illusionen om en umiddelbar og ikke-formidlet forståelse af verden og kaldes derfor af Husserl for den naturlige eller naive indstilling. Det er således en væsentlig pointe, at fordommen ikke blot er videnskabernes, men vedrører fundamentale aspekter af menneskelig forståelse. Det er nu ifølge Husserl fænomenologiens opgave at betragte den naturlige indstilling uden at acceptere dens gyldighed. Og målet er at afsløre eller afdække fordommen og derved nedbryde den. Manøvren kaldes af Husserl for den fænomenologiske *epoché* (standsning) og *reduktion*.⁶ Det er i forlængelse heraf, Heidegger afviser det traditionelle bevidsthedsfilosofiske forhold mellem subjekt og objekt, mellem bevidstheden og dens genstand, til fordel for en undersøgelse af forståelsens problem. Filosofien er nemlig ikke en verdensanskuelse, hedder det hos Heidegger. At filosofere er derimod at blive opmærksom på sig selv som et erfarende væsen. Filosofien bør derfor nøjes med at beskæftige sig med de ”forspørgsmål” (Vorfragen), der knytter sig til forståelsens problem. Filosofien skal ligefrem gøre en dyd ud af, at den er stedt i en sådan nød, at den ikke kan levere en færdig erkendelse eller fortolkning af ”det egentlige”.⁷

Heidegger vil nu analysere de tre ord: indledning, fænomenologi og religion, der optræder i forelæsningsrækkens titel, og han stiller indledningsvis det retoriske spørgsmål, om det overhovedet giver mening at tale om en indledning i religionens fænomenologi? Kan man indlede i filosofien på samme måde, som det sker i videnskaben? Ifølge Heidegger antager den aktuelle filosofi, at blot fordi videnskaben historisk set er udsprunget af filosofien, så er filosofien selv en videnskab. Det viser sig derved, at man ofte møder en vis filosofisk usikkerhed i videnskabelige indledninger. Fra et videnskabeligt synspunkt forekommer det ganske enkelt ufrugtbart og uakademisk at spørge efter filosofiens væsen, hævder Heidegger.⁸ For filosofien er det derimod helt afgørende at få indledt rigtigt. Spørgsmålet om filosofiens væsen må behandles, før man kan gå

4. PhrL, 3.

5. PhrL, 4.

6. Husserls overvejelser over standsningen af den naturlige eller naive indstilling udgør et centralt element i hans tænkning, og problemet behandles en række steder, bl.a. i *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, bd. I fra 1913. Udgivet af W. Biemel som bind III i *Husserliana*. Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*, Haag: Martinus Nijhoff 1950. Se også D. Zahavi, *Husserls fænomenologi*, København: Gyldendal 1997, 57ff.; samme: *Fænomenologi*, Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag 2003, 20ff.

7. PhrL, 4f. Heideggers tale om filosofiens nød tages op igen i forbindelse med hans diskussion af Paulus og de første kristne menigheder. Også de er ifølge Heidegger ”nødstedte”, idet de har fået blik for tilværelsens grundvilkår, jf. gennemgangen nedenfor.

8. PhrL, 7.

til det ”positive arbejde”.⁹ Men ikke nok med det. ”Det er”, siger han ”kun en mangel for filosofien, at den *altid* må blive klar over sit væsen, hvis videnskabens idé bliver anført som norm.”¹⁰ Filosofien bliver således aldrig færdig med at bestemme filosofibegrebet, for filosofien udspringer af den faktiske livserfaring.¹¹ Og lidt senere hedder det programmatisk: ”Filosofien må befries fra ’sekulariseringen’ i retning af videnskab og videnskabelig verdensanskuelseslære.”¹²

Hermed har Heidegger givet en fænomenologisk forklaring på, hvordan ordet ”indledning” skal forstås. Men man må lede forgæves efter en nærmere bestemmelse af det sidste ord i titlen: Religion. I stedet træder en kritik af Ernst Troeltsch’ religionsfilosofi. Heidegger ønsker at vise, hvordan den aktuelle religionsfilosofi, *in casu* Troeltsch’, er afhængig af bevidsthedsfilosofien, der reducerer filosofien til videnskab. Således bestemmes målet for Troeltsch’ tænkning som en videnskabeligt set gyldig væsensbestemmelse af religionen.¹³ Fejlen ved dette religionsbegreb er ifølge Heidegger, at religionen bestemmes som noget genstandsmæssigt, ganske som det var tilfældet med filosofien, og fænomenet religion bliver gennem begrebsliggørelsen reduceret til noget sekundært og afledt. Fra et fænomenologisk synspunkt er det imidlertid afgørende, at den fænomenologiske metode er ”fænomenadækvat”,¹⁴ og det er Troeltsch’ religionsbegreb ifølge Heidegger ikke, fordi religionen her bestemmes ud fra en filosofi, der igen er bestemt ud fra videnskaben. Derved bliver religionen en genstand for bevidstheden, og Heidegger konkluderer, at religionsfilosofien dermed er blevet til religionsvidenskab.¹⁵

Vi har med disse ganske få bemærkninger holdt os til hovedtrækkene ved Heideggers metodiske overvejelser i *PhrL*. En langt mere dybdeborende fremstilling er nødvendig for alvor at trænge frem til den tidlige Heideggers udfoldelse af, hvad der nærmere skal forstås ved den faktiske livserfaring. Det gælder ikke mindst hans overvejelser over eksistensens historicitet. Det ligger imidlertid uden for denne undersøgelses rammer at forfølge disse temaer. Et sidste aspekt skal dog fremdrages inden Heideggers Paulus-læsning behandles, nemlig begrebet *formel indikation*¹⁶ (formale Anzeige), der spiller en betydelig rolle hos den tidlige Heidegger. Heidegger vil med dette metodiske greb vise, at det ikke drejer sig om at forklare, hvad det vil sige at være til, men snarere at forstå, på hvilken måde mennesket forholder sig til sine erfaringer.¹⁷

De faktiske livserfaringer rummer både et ”hvordan” og et ”hvad”, og den formelle indikation skal hjælpe til at flytte blikket fra erfaringens hvad til dens hvordan.¹⁸ Forståelsens fakticitet rummer imidlertid endnu et aspekt, nemlig meningens eller forståelsens fuldbyrdelse. Der er således tale om en tredelt struktur: ”Gehaltsinn” (*hvad* der erfares) ”Bezugssinn” (*hvordan* det

9. *PhrL*, 7.

10. *PhrL*, 7. Heidegger kursiverer.

11. *PhrL*, 8.

12. *PhrL*, 10.

13. *PhrL*, 19f.

14. Jf. Zahavi, *Fænomenologi*, 27.

15. *PhrL*, 27.

16. Jf. D. Zahavi m.fl. (red.) *Den unge Heidegger*, København: Akademisk Forlag 2003, hvor dette centrale, heideggerske begreb oversættes som anført.

17. *PhrL*, 62-65. For en diskussion af formel indikation, se W.M. Qvist, ”Eksistens som udøvelse”, 182-185, og A. Granberg, ”Stemning og metode i Heideggers *Sein und Zeit*”, 147-153, i: D. Zahavi m.fl. (red.), *Den unge Heidegger*.

18. Jf. Granberg, 148f.

erfares) og endelig ”Vollzugssinn” (der betegner meningens *fuldbyrdelse*).¹⁹ Det kan kun *formelt indikeres*, at meningens fuldbyrdelse – som den filosoferende selv må fuldbyrde – forudsætter en opmærksomhed på, hvordan den erfarende forholder sig til sin egen erfaring. Alle filosofiske begreber bliver derved formelt indikerende i overensstemmelse med Heideggers indledende bemærkninger om filosofiske begrebers vage og flydende karakter. Det filosofiske begreb er en vejviser, en indikator, ikke mere.²⁰ Filosofien begynder i det faktiske liv og vender tilbage til det faktiske liv. Al filosofi fuldbyrdes i dens anvendelse, en anvendelse, der imidlertid ikke kan siges noget om. Kravet om filosofiens tilbagevenden til det faktiske liv er et afgørende træk ved bestemmelsen af det formelt indikerende. Bevægelsen beskrives flere steder af Heidegger som en omvendelse eller forvandling.²¹ Hermed er vi fremme ved Paulus-læsningen.

III. Pauluslæsningen

Vi må her begrænse os til to punkter: Heideggers genoptagelse af spørgsmålet om religionsfilosofiens opgave i tilknytning til urkristen religion, og hans indgående analyse af 1 Thessalonikerbrev. Først dog nogle få ord om Galaterbrevet.

Heidegger vil med sin religionsfænomenologiske tilgang vinde en forforståelse for en ”oprindelig” tilgang til Paulus. Med oprindelig tænker Heidegger hverken historisk eller psykologisk. Det drejer sig om formelt at indikere, hvordan Paulus *forholder sig* til Kristus-erfaringen. Hensigten er alene at vende fortolkerens blik i den rigtige retning. Heidegger taler med den formelle indikation om ”kun [at] åbne tilgangen til Det Nye Testamente.”²² Den formelle indikation ”sigter mod den sidste forståelse, som kun kan gives i den genuine religiøse oplevelse.”²³ Dernæst hedder det, at ”alle begreber [i det paulinske forestillingsunivers] må forstås ud fra den kristne bevidsthed,”²⁴ hvis endegyldige mål er *frelse* (*hē sōtēria*) og *liv* (*hē zōē*, jf. Gal 6,8).²⁵ Teologernes historiske forskning er her af betydning, mener Heidegger, fordi den – til trods for dens manglende sans for fænomenologien – kan pege på denne bevidsthed og derved holde moderne indlæsninger på afstand.²⁶ En moderne indlæsning er ifølge Heidegger fx Luthers fortolkning af Galaterbrevet. Men Galaterbrevet er ifølge Heidegger netop betydningsfuldt, fordi det fortæller om Paulus’ religiøse udvikling. Det er slående, mener Heidegger, i hvor ringe grad Galaterbrevet er et dogmatisk brev, skønt det, ligesom Romerbrevet, er blevet opfattet som en teologisk traktat. Det drejer sig for Heidegger om at vise, at alle begreber er underordnet Paulus’ religiøse bevidsthed, dvs. det aspekt, der vedrører, hvordan Paulus forholder sig til det trosindhold, der er tale om. Derfor må man lede forgæves efter et teologisk system hos Paulus.²⁷

19. *PhrL*, 63.

20. Granberg, 150f.

21. *PhrL*, 10.

22. *PhrL*, 67.

23. *PhrL*, 67.

24. *PhrL*, 69.

25. *PhrL*, 69.

26. *PhrL*, 69.

27. *PhrL*, 73. Heideggers kritik af dogmatiserende læsninger minder unægteligt om det nye perspektiv på Paulus: ”Luther og Paulus er religiøst set de mest radikale modsætninger ... Således må vi gøre os fri af Luthers standpunkt. Luther ser Paulus ud fra Augustin. Alligevel findes der ægte sammenhænge mellem protestantismen og Paulus”, *PhrL*, 68f. Andre steder giver Heidegger udtryk for sin store respekt for Luther, jf. note 60. Spørgsmålet er derfor, om Heideggers læggen afstand til Luther er en hermeneutisk skin-manøvre, jf. denne artikels afsluttende bemærkninger.

Religionsfilosofi og urkristen religiøsitet

Efter disse bemærkninger om Paulus' religiøse grunderfaringer og Galaterbrevet spørger Heidegger nu, hvad dette har med religionsfilosofien at gøre? Heidegger tager hermed tråden op fra tidligere og minder om, at religionsfilosofien er afhængig af filosofibegrebet: En forkert filosofi fører til en forkert religionsfilosofi. Heidegger foretager desværre ikke en nærmere bestemmelse af forholdet mellem filosofi og religion, men han synes at sidestille de to, når han siger, at det er en fejl, når man tror, at religionen kan "projiceres ind i en forståelig sammenhæng".²⁸ Hermed mener Heidegger, at også religionen unddrager sig subjekt-objekt-skemaet og derfor må indordnes under den erfarendes erfaring. Insisterer man derimod på at se på den urkristne religiøsitet alene som et historisk fænomen, har man konstrueret en genstand, der vil være afhængig af en bestemt kontekst, fx en regional eller epokal bevidsthed, der blot er et tilfælde blandt andre tilfælde, muligheder og typer.²⁹ Derved bestemmes urkristendommen som en funktion af et regionalt og epokalt punkt i historien, ligesom alle andre religionstyper. Den uheldige sammenblanding af (historie)videnskab og filosofi ses i den aktuelle religionsfilosofi (igen Troeltsch), der vil være tilbøjelig til at bearbejde og fortolke mangfoldigheden af religionstyper ud fra to forudsætninger: 1) "Religion er et tilfælde af eller eksempel på en overtidslig lovmæssighed."³⁰ 2) "Kun det af religionen, der har bevidsthedskarakter, tages op."³¹ Dvs. at religionsfilosofien samler på tilfælde af religion og generaliserer herudfra, ligesom den alene stiller spørgsmål, der passer til dens bevidsthedsfilosofiske subjekt-objekt hermeneutik: Det "overtidslige" er nemlig bevidstheden selv, der af bevidsthedsfilosofien betragtes som en ikke-tidslig eller ikke-historisk, autonom instans. Men stiller ikke også Heidegger selv bestemte spørgsmål, når han med sin eksklusive, fænomenologiske metode ønsker at forstå den urkristne religiøsitet? Heidegger stiller selv spørgsmålet, men mener at afværge problemet ved at svare, at "enhver problemstilling, som ikke forstås i tilknytning til sin genstand, får genstanden til at forsvinde."³² Hvilket er det samme som at sige, at den bevidsthedsfilosofiske dyrkelse af entydige begreber ikke er fænomenadækvat i forhold til den genstand, religionen er. Hermed har Heidegger antydnet, at der er "noget" ved religiøsiteten, som er helt afgørende, nemlig dens *hvordan*: Hvordan forholder Paulus og den urkristne menighed sig til deres Kristus-erfaringer? Dette hvordan bliver ifølge Heidegger ganske overset, hvis man betragter de paulinske breve som diskurser, der rummer et *hvad*, der kan erkendes uden om diskursens *hvordan*.

Heideggers bemærkninger peger på, at alene den fænomenologiske filosofi er fænomenadækvat i forhold til den urkristne religion. Og derfor er Heideggers eget bud på en adækvat Paulus-læsning ikke overraskende af religionsfænomenologisk art. Spørgsmålet er nu, hvordan diskursens "hvordan" kan gøres til genstand for en analyse? Drejer det sig mon om religiøsitet forstået som noget irrationelt, fx følelsen af at være overvældet af det hellige? Nej, siger Heidegger. Dels modsætter han sig indlevelseshermeneutikken, der for ham at se blot er en afart af bevidsthedsfilosofien, idet man her forestiller sig, at bevidstheden, subjektet, kan leve sig ind i den anden bevidsthed, som da blot bliver et objekt. Dels leverer han en hård kritik af religiøsitet forstået som det helt andet, fx det hellige. Her bliver der ikke tale om det, der er anliggendet i den formelle indikation: At få blik for, hvordan den erfarende erfarer.³³

28. PhrL, 75.

29. PhrL, 75.

30. PhrL, 76.

31. PhrL, 76.

32. PhrL, 76.

33. PhrL, 79.

Men hvad så med religionshistorikernes resultater? Her medgiver Heidegger, som nævnt, at en vis portion objektiv, historisk analyse kan være på sin plads. Men den historiske forskning kommer i sidste ende til at lide under, at den mangler et ledende "forgreb" (Vorgriff) eller "ansatz" (Ansatz).³⁴ Ganske vist minder Paulus' forkyndelse i Galaterbrevet ganske meget om tidens stoisk-kyniske vandreprædikanter, påpeger Heidegger. Men kommer der en forståelse af Paulus-teksten i stand? spørger Heidegger polemisk.³⁵ Det er nu Heideggers antagelse, at alle de motiver, der kan være af interesse for historisk forståelse er givet med den faktiske livserfaring.³⁶ Læg mærke til, at den faktiske livserfaring for Heidegger at se ikke er udtryk for en moderne position, der læses ind i teksten, men derimod for en formal bestemmelse af forståelsens historicitet. Når blot den religionshistoriske forskning "underkastes en fænomenologisk *destruktion*",³⁷ kan den med sine iagttagelser være en hjælpedisciplin, der stimulerer den religionsfænomenologiske fortolkning.

Hvordan nu bestemme den urkristne religiøsitet? Som nævnt går det ikke an at skelne kategorialt mellem det rationelle og det irrationelle. Disse kategorier er blot afledt af subjektobjektermeneutikken og vidner derved om, at bevidstheden, hvortil rationaliteten kobles, konstruerer endnu en genstand, nemlig det irrationelle.³⁸ Når man taler om den rest, der forbliver gådefuld for fornuften, og som religionen siges at beskæftige sig med, er det i grunden blot et "æstetisk spil med ikke forståede ting".³⁹ Men ligger der mon i Paulus' kaldelse, forkyndelse og formaninger et ledende motiv, der har med religiøsitetens mening selv at gøre?⁴⁰ Det mener Heidegger er tilfældet, og i overensstemmelse hermed udkaster han den dobbelte fænomenologiske tese: 1) "Urkristen religiøsitet er i den urkristne livserfaring og er selv en sådan erfaring." 2) "Den faktiske livserfaring er historisk. Den kristne religiøsitet lever som sådan tidsligheden."⁴¹ Disse noget obskure formuleringer skal vise, at forståelsen af den urkristne religiøsitet ikke skal søges gennem tidshistoriske studier eller bevidsthedsfilosofisk begrebsdannelse, men i livserfaringens fakticitet og historicitet. Populært sagt er Paulus og de første kristnes religiøsitet indlejret i spørgsmålet: Hvad vil det sige at eksistere? Der er tale om et spørgsmål inden for en ontologisk kategori. Er filosofi en fænomenologi, er den altså også en ontologi.

På grund af brevgenren er vi ifølge Heidegger relativt gunstigt stillet, idet den paulinske forkyndelses hvordan her kommunikerer videre. Det fører ikke til afgørende resultater at sammenligne den nytestamentlige litteratur, herunder Paulus' breve, med samtidig antik litteratur, da der næppe er den store forskel, hedder det.⁴² Derimod gælder, at "ved analysen af brevkarakteren må man kun gå ud fra den paulinske situation og det hvordan, der udgør motiveringen for meddelelsen gennem breve. På baggrund af forkyndelsen som grundfænomen bør da indholdet af det forkyndte og dets sag- og begrebskarakter analyseres."⁴³ Og lidt senere: "Man bør ikke isolere

34. *PhrL*, 77.

35. *PhrL*, 79.

36. *PhrL*, 77.

37. *PhrL*, 78. Heidegger kursiverer.

38. *PhrL*, 79. Udgiverne henviser til Rudolf Ottos bog *Das Heilige* fra 1917.

39. *PhrL*, 79.

40. *PhrL*, 79.

41. *PhrL*, 80. S. 82 hedder det: "Urkristen religiøsitet er i den faktiske livserfaring". Urkristen livserfaring side-stilles således med faktisk livserfaring. Og videre hedder det, s. 82: "Den kristne erfaring lever selve tiden ('leve' forstået som transitivt verbum)."

42. *PhrL*, 81.

43. *PhrL*, 81.

brevkarakteren og bringe litterære stilspørgsmål ind i problemet. De er ikke primære. Brevstilen selv er udtryk for brevskriveren og dennes situation.”⁴⁴ Hermed gør Heidegger op med den tendens, der har hersket, eksempelvis hos Tübingerskolen, hvor et skrift som 1 Thessalonikerbrev blev opfattet som et uægte brev på grund af dets mangel på dogmatisk indhold.⁴⁵ For Heidegger er det omvendte tilfældet: Netop 1 Thessalonikerbrev bliver afgørende for forståelsen af den urkristne religiøsitet, fordi brevets hvordan spiller en langt større rolle end dets hvad. Hermed er vi fremme ved Heideggers læsning af 1 Thessalonikerbrev.

1 Thessalonikerbrev

Heidegger skelner i sin læsning af 1 Thessalonikerbrev programmatisk mellem den ”objekthistoriske” (objektgeschichtliche) situation og brevsituationen.⁴⁶ Det drejer sig om med Paulus at fuldende brevet, siger Heidegger.⁴⁷ Målet er at følge, *hvordan* Paulus kommunikerer sine egne erfaringer videre til thessalonikerne. Allerførst må dog Paulus’ forholden sig til disse egne erfaringer afdækkes. Vi genkender her Heideggers skelnen mellem *Gehalt* og *Bezug*: Det er måden, hvorpå nogen erfarer noget (Bezug), der er bestemmende for det indhold, der erfares (Gehalt). Som antydnet ovenfor ser Heidegger brevgenren som en eksemplarisk genre, fordi brevet netop privilegerer forholds-meningen frem for indholds-meningen, og blandt Paulus’ breve er især 1 Thessalonikerbrev styret af denne forholds-mening. Fordelen skulle være, at det er muligt at afdække Paulus’ forholden sig til egne erfaringer (her er Galaterbrevet som nævnt også vigtigt), idet Paulus netop ønsker at kommunikere disse erfaringer videre til thessalonikerne, hvorved der bliver tale om en vidensdeling, der er forankret i fælles erfaringer.⁴⁸

Nu vil enhver kritisk skolet ekseget her råbe vagt i gevær og indvende, at Heideggers metode er naiv, idet han synes at tage Paulus på ordet uden at stille kritiske spørgsmål til den magt, der knytter sig til Paulus’ apostolske og karismatiske autoritet. Der synes ganske enkelt at mangle en mistankens hermeneutik. Over for denne indvending bør to forhold nævnes: For det første vil Heidegger være varsom med at indpode motiver på teksten, som – med en tvetydig formulering – ikke findes i teksten selv. At hævde, at der i de paulinske breve fx kan iagttages en hegemonisk praksis ville ifølge Heidegger være et eksempel på en moderne indlæsning. Heidegger indpoder ganske vist selv i allerhøjeste grad sin fænomenologiske filosofi på teksten, men han hævder samtidig, at der eksisterer en korrespondance mellem den urkristne og den faktiske livserfaring. At eksempelvis en hegemonisk praksis på samme måde skulle kunne udgøre en form for bindeled mellem to epoker (”dér/dengang” og ”her/nu”) – at altså hegemoni kunne udgøre en form for erfaringsbaseret Vorgriff eller Ansatz – er vel ikke utænkeligt, men det ville paradoksalt nok bryde med Heideggers eksistential-ontologi. For det andet afviser Heidegger igen indlevelsens hermeneutik ved at henvise til dens afhængighed af subjekt-objektskemaet. At ville leve sig ind i Paulus’ situation forudsætter, at indholdsaspektet privilegeres, men derved konstrueres noget objektivt – det primære – som subjektet derefter skal leve sin ind i. Indfølgingsproblemet er således erkendelsesteoretisk konstrueret.⁴⁹ Alligevel indrømmer Heidegger, at der er et problem her, og han udpeger sproget som synderen. Ethvert udtryk forfalder nemlig gennem sproget til

44. *PhrL*, 83.

45. *PhrL*, 81.

46. *PhrL*, 87.

47. *PhrL*, 87.

48. Også en genre som dagbogen rummer jeg-personens erfaringer, men disse italesættes principielt set ikke med henblik på erfaringsdeling – med mindre dagbogen bryder med forventningen til genren og henvender sig til nysgerrige læsere.

49. *PhrL*, 88.

noget foreliggende, en genstand. Derfor bliver Paulus' ord som tekst en genstand, hvilket ikke kan forhindres (jf. ovenfor, s. 2). Men i den faktiske erfaring er der tale om en omfattende situation, der rummer triaden "omverden" (Umwelt), "medverden" (Mitwelt) og "selv/egenverden" (Selbstwelt).⁵⁰ Mennesket befinder sig altid i en situation, og denne befindtlighed er langt mere kompleks og omfattende, end subjekt-objektskemaet og tanken om en selvberørende bevidsthed lader ane. Denne kompleksitet må fastholdes, hvis det absolut historiske i fænomenologisk forstand skal kunne fastholdes. Når ét af de tre aspekter privilegeres i analysen, er der alene tale om en midlertidig ophævelse (Abhebung) af den triadiske struktur,⁵¹ men de øvrige aspekter klinger med alligevel. I den faktiske livserfaring er der en ubrydelig sammenhæng mellem om-, med- og selv/egenverden, og filosofiens mål er at vende tilbage til denne fakticitet: "Tilbagevendende til det oprindeligt-historiske er filosofi".⁵²

Der må metodisk set ske en omvendelse fra det objekthistoriske til det fuldbyrdelseshistoriske, til situationen, fænomenologisk forstået (i modsætning til "Lage", som bruges om den historiske situation). Og eftersom en situation ikke er en ting eller en genstand, kan den ikke projiceres ind i bevidstheden. Det er fx ikke muligt at slutte fra en objekthistorisk bestemmelse af Paulus' omverden til Paulus' bevidsthed. Det skyldes, at der til enhver situation hører noget "jegligt" (Ichlich).⁵³ Men det er ikke sådan, at dette jeg skaber enheden i situationens mangfoldighed. Der hører også noget ikke-jegligt til en situation. Det gælder igen om at undgå subjekt-objektskemaet: Det, der ikke er jeg skal ikke erkendes af jeg'et, men hører til det jeglige.⁵⁴ Heidegger udformer sin skelnen mellem jegligt og ikke-jegligt gennem en kritik af J.G. Fichtes (1762-1814) idealistiske subjekt-filosofi. Heidegger citerer Fichtes berømte sætning: "Jeg'et sætter ikke-jeg'et" ("Das Ich setzt das Nicht-Ich")⁵⁵ og modificerer den efterfølgende ved hjælp af følgende sætning: "Det jeglige *er* og *har* det ikkejeglige, det ikkejeglige *er* blot og *har ikke*" ("Das Ichliche *ist* und *hat* das Nichtichliche, das Nichtichliche *ist* bloss und *hat nicht*").⁵⁶ Pointen er, at væren hos Heidegger bestemmes som en forholden sig, dvs. at jeg forholder sig til ikke-jeg, men jeg sætter ikke (prædikativt) ikke-jeg. Ikke-jeg i ubestemt forstand er karakteriseret ved dets væren (på lige fod med jeg), men kan ikke forholde sig og "har" derfor ikke en verden.

Hvad er det så, Paulus og thessalonikerne er blevet truffet af? Ja, objekthistorisk set er der nogle, der har sluttet sig til Paulus, jf. Apg 17,4. Ser vi på 1 Thessalonikerbrev ændres perspektivet imidlertid fra et 3. personperspektiv til et 1. og 2. personperspektiv: Paulus "har" i fænomenologisk og ikke instrumentel forstand thessalonikerne, dvs. at thessalonikernes situation indgår i Paulus' egen situation, fænomenologisk forstået. Paulus' forhold til thessalonikerne er ikke som subjektets forhold til et objekt, men leder derimod ind i det, vi kunne kalde grundsammenhængen i Paulus' subjektivitet, eller med Heideggers eget ord: Selbstwelt. Begreber som håb, glæde og ære knytter sig ikke primært til thessalonikernes eventuelle afvisning af Paulus, men henviser til den grundsammenhæng, der bestemmer Paulus' "Selbstwelt". Sagt en smule forenklet giver Paulus' beskrivelse af sit forhold til thessalonikerne et indblik i den oprindelige situation, der

50. PhrL, 11; 87f.

51. PhrL, 88.

52. PhrL, 90. Med triaden Umwelt, Mitwelt og Selbstwelt præsenteres læseren for den anden triadiske struktur i Heideggers tekst; den første formuleredes i forbindelse med udformningen af den formelle indikation: Gehalt, Bezug, Vollzug, jf. denne artikel, s. 25-26.

53. PhrL, 91.

54. PhrL, 91.

55. PhrL, 91. Heidegger henviser til J.G. Fichte *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre* fra 1794, neu herausgegeben und eingeleitet von Fritz Medicus, Leipzig 1911, 46.

56. PhrL, 92. Heidegger bringer selv sin definition i anførselstegn.

bestemmer Paulus' og den urkristne religiøsitet: Det er en situation præget både af nød og trængsel, og af glæde og håb. Med dette metodiske greb mener Heidegger at have løst problemet vedrørende Paulus' tilsyneladende selvmodsigelser i 1 Thessalonikerbrev: I 2,6 betyder Paulus, at han ikke søgte anerkendelse hos thessalonikerne, mens hans fx i 2,20 siger, at thessalonikerne er hans glæde og ære. Paulus iscenesætter ikke sig selv med henblik på at vinde thessalonikerne for sin sag. Han formidler erfaringer af at være spændt ud mellem trængsel og glæde.⁵⁷

Hvad går da Paulus og thessalonikernes erfaringer ud på? Først og fremmest knytter de sig til deres "blevethed" (Gewordensein), en blevethed, såvel Paulus som thessalonikerne har en viden (Wissen) om. Paulus' gentagne henvisninger til det, de allerede er blevet, og til deres viden om denne hændelse, kan forekomme stilistisk set konventionel.⁵⁸ Men Heidegger ser disse gentagelser i et fuldbyrdelseshistorisk perspektiv: Gentagelsen rummer en tendens og et motiv, for der er ikke tale om en fortidig og afsluttet hændelse. Den viden, de deler, er en særlig viden, der alene følger af den kristne livserfarings situationssammenhæng. Men hvordan eksplicitere denne viden? Her bringer Heidegger den førnævnte ophævelse eller udsondring (Abhebung) i spil: Den særlige viden må gennem en metodisk operation midlertidigt udsondres fra fakticiteten, skønt den oprindeligt knytter sig dertil. Denne operation gør det imidlertid stadig ikke muligt for fortolkeren at leve sig ind i den særlige viden om, hvad Paulus og thessalonikerne er blevet, eftersom deres erfaringer ikke vedrører noget én gang for alle erkendt: Deres nuværende væren *er* deres Gewordensein, som ikke er en erkendelse af en genstand, men netop en til den faktiske livssituation hørende væren. Alligevel er det muligt via det nævnte metodiske greb at bestemme omstændighederne omkring deres blevethed nærmere: Thessalonikerne tog nemlig imod ordet under stor trængsel. Men samtidig var modtagelsen af ordet forbundet med en uforklarlig glæde, og denne glæde, mener Heidegger, må i modsætning til trængslen erfares som en *gave*, noget der ikke kan være motiveret af egne erfaringer.⁵⁹ Fokus er således på selve modtagelsen (jf. 1,6). Det, de har taget til sig, lagres ikke som en ophobning af viden eller kundskaber; for deres viden vedrører ikke et hvad, men derimod en viden om livets nød og skrøbelighed. Denne viden gøres tilgængelig gennem deres absolutte omvendelse til Gud (1,9-10), og det er en omvendelse, der på fænomenologisk vis fordrer en stadig tilegnelse og forholder sig til de givne livsvilkår. Heidegger gør herefter kort proces med hele den vestlige filosofi- og teologihistorie, idet han anklager den vestlige tænkning for at have konstrueret en teologi og en begrebsdannelse på den viden, der ikke lader sig sætte på begreb: "Det er et frafald fra den egentlige forståelse, når Gud primært opfattes som genstand for spekulation. Det indses først, når man gennemfører eksplikationen af de begrebslige sammenhænge. Men dette er aldrig blevet forsøgt, fordi den græske filosofi er trængt ind i kristendommen. Kun Luther har foretaget et fremstød i denne retning, og herudfra kan hans had til Aristoteles forklares."⁶⁰

Heidegger præsenterer nu sin dynamiske omvendelsesmodel i et skema, der imidlertid blot skal hjælpe til forforståelse af en helhed. Der er ikke tale om en fænomenologisk forståelse, for det skematiske, formale rids "mangler det egentlige".⁶¹ I centrum står dette at *vente* (*anaménein*) og *tjene* (*douleúein*) som udtryk for det hvordan, der knytter sig til modtagelsen af ordet, og som i form af tro, kærlighed og håb peger i retning af, hvad det vil sige at stå *coram Deo/emprosthen tou theou*.⁶²

57. PhrL, 97.

58. PhrL, 93f.

59. PhrL, 94.

60. PhrL, 97.

61. PhrL, 95.

62. PhrL, 96.

Når forkyndelsen er af en sådan karakter, at der kun kan svares adækvat gennem en fortsat venten, præget af trængsel, nød og skrøbelighed, iblandet glæde, hænger det sammen med, at Paulus og thessalonikerne gennem modtagelsen af ordet bliver udsat for en udsathed, der hænger sammen med denne verdens endelighed. Deraf alle trængslerne og Paulus' ord om, at de ikke længere holder det ud (fx 3,15). Den urkristne religiøsitet kan således ifølge Heidegger karakteriseres som dette at stille sig midt i livets nød. Og livet før eller uden modtagelsen af ordet er et uegentligt liv under afguderne (*eidōlōn*, 1,9).

Men der er nogle mangler (*hysterēmata*) hos thessalonikerne (3,10), og Heidegger peger nu igen på brevgrenns evne til at give et indblik i Paulus' Selbstwelt: Fortolkeren kan på baggrund af 1 Thessalonikerbrev danne sig et indtryk af Paulus' formidling af sin "egen verden" til thessalonikerne via hans svar på de to spørgsmål, der tilsyneladende trænger sig på for thessalonikerne: 1) Hvad skal der ske med de Kristustroende i menigheden, der allerede er døde og ikke kan opleve parusien (1 Thess 4,13-18)? 2) Hvornår og hvordan vil parusien indfinde sig (1 Thess 5,1-11)? Heidegger lader ikke overraskende det første spørgsmål ligge (Heidegger er endelighedens tænker). Derimod har han meget at sige om, hvornår parusien finder sted. Afgørende er ifølge Heidegger Paulus' skelnen i 5,3-4 mellem folk i al almindelighed og thessalonikerne: "Når folk siger fred og ingen fare, da er undergangen pludselig over dem som veerne over en, der skal føde, og de skal ikke undslippe." (5,3) "Men I, brødre", siger Paulus i en direkte henvendelse til thessalonikerne, "er allerede i lyset, ikke i mørke, så dagen skulle overraske jer som en tyv ..." (5,4). Den viden, der er tale om, er netop en viden, Paulus og thessalonikerne har, ikke som en erkendelse, der én gang for alle er erhvervet, men som en fortsat forholden sig. De *har* deres liv, fordi de forholder sig til deres liv. Derfor kan Heidegger også sige, at thessalonikerne har Gud, idet de tilegner sig deres liv på endelighedens og skrøbelighedens vilkår. Livet er nemlig for fænomnologen Heidegger noget, mennesket enten *har* eller noget, der blot foreligger og *er* (jf. Heideggers diskussion med Fichte).

Heideggers analyse svarer i store træk til den aktuelle bibelvidenskabs opfattelse af den paulinske parænese som en påmindelse til menighederne om det, de allerede godt ved. Paulus' breve er frem for alt parænese, og Paulus' teologi udspringer af situationen. Men der er hos Heidegger tillige tale om en filosofisk bestræbelse, der vedrører fuldbyrdelsen eller aktualiseringen af en viden, der ikke lader sig erkende endsige formidle. Heidegger anvender selv udtrykket "troende viden" ("Glaubendes Wissen")⁶³ om den forholden sig, som grundlæggende rummer en venten og en tjenen. Alle de socialmoraliske formaninger vedrører i dette perspektiv den kristne religiøsits udøvelse. Det betyder også, at den urkristne religiøsitet ifølge Heidegger ikke kan forklares med henvisning til en indlevelse i en særlig bevidsthedsform. Der er snarere tale om en udlevelse, forstået som en omfattende og radikal omvendelse i forhold til bevidsthedens genstandsprægede og uegentlige tilgang til verden. Derfor må Paulus' breve ses som et udtryk for "en meddelelse af kristen viden"⁶⁴ om det faktiske liv. Således hedder det programmatisk hos Heidegger, at de kristnes "Gud-haven" (Gott-Haben) er "modsatningen til al elendig mystik.

63. PhrL, 101. Af Heidegger selv sat i anførselstegn.

64. PhrL, 102.

Ikke den mystiske nedsenkning eller særlige anstrengelse, men udholdelsen af livets svaghed bliver afgørende.”⁶⁵

Det håb, der knytter sig til parusien vedrører ifølge Heidegger ikke fremtiden i vulgær-historisk forstand. ”Vi kommer aldrig til parusiens fuldbyrdelsesmening [Bezugssinn] gennem den nøgne analyse af bevidstheden om en fremtidig begivenhed.”⁶⁶ siger Heidegger. Med tanke på filosofiens grundlæggende bevægelse: At begynde i det faktiske liv for at vende tilbage til det faktiske liv, kan vi sige, at Heidegger i den urkristne religiøsitet, med Paulus’ selv/egenverden som paradigme, ser en tilbagevenden til det faktiske livs trængsel og skrøbelighed. Den urkristne religiøsitet er således eksklusivt knyttet til en eskatologisk horisont. Men denne horisont er ifølge Heidegger selv eksklusiv, dvs. af en særlig karakter. For mens parusi-begrebet i antikken signalerer gudens eller kongens *ankomst*, ændrer begrebet i den tidligste kristendom radikalt karakter og bliver nu udtryk for en *genkomst*: Det, der har været (nemlig Kristus) skal komme igen.⁶⁷ Den urkristne religiøsitet rummer ifølge Heideggers fænomenologiske tænkning en tilbagevenden til det faktiske liv, ikke en jagen efter en abstrakt fremtid eller en skuen i rumlige kategorier. Parusien, genkomsten, bliver derfor i Heideggers optik udtryk for det sammes genkomst.⁶⁸ Parusien viser tilbage til det ord, Paulus og thessalonikerne allerede *har* modtaget gennem trængsler, og som de fortsat må forholde sig til, hvis de skal undgå, at Herrens dag, dvs. livets trængsler, skal komme over dem som en tyv om natten. Heidegger fremdrager selv denne åbenlyse sammenhæng mellem det kristne og det faktiske liv: ”Der gives ingen sikkerhed for det kristne liv; den vedvarende usikkerhed er også det karakteristiske for det faktiske livs grundbetydendheder [Grundbedeutendheiten].”⁶⁹ Og netop fordi døden hører til det faktiske liv, forbliver Heidegger tavs i spørgsmålet om de dødes opstandelse.

IV. Afsluttende bemærkninger

Vi er nået til vejs ende i denne *Tour de Force* gennem Heideggers indledning i religionsfænomenologien. Formålet har været at indføre i Heideggers religionsfænomenologiske tænkning, med særlig vægt på hans Paulus-reception. En lang række spørgsmål har imidlertid meldt sig undervejs. Til slut skal et par af disse tages op, om end det må blive ved nogle få stikord:

1. Heideggers stil er særegen. Hans filosofi er en ontologi, men vil samtidig folde sig ud som formale analyser. Han vil destruere enhver tendens til bevidsthedsfilosofisk begrebsdannelse, men hylder selv begrebsdannelser, blot er begrebet i overensstemmelse med hans tænkning altid flydende og vagt. Dermed bliver hans tænkning til en form for begrebs-poesi, der har visse ligheder med et mytisk-poetisk sprog, der kun vanskeligt kan gøres til genstand for kritik eller modsigelse. Brugen af ord som destruktion, afsløring og omvendelse peger i denne retning, og

65. PhrL, 100.

66. PhrL, 102.

67. PhrL, 102.

68. Det er nærliggende i denne forbindelse at knytte til ved F. Nietzsches (1844-1900) tanke om det sammes evige genkomst, som bl.a. udfoldes i værket *Also Sprach Zarathustra*, skrevet i årene 1883-85. Blandt andet på baggrund af genkomst-tanken opfatter Heidegger Nietzsche som den sidste metafysiker, der på idealistisk vis søger at sætte sig ud over det faktiske liv; jf. M. Heidegger, *Nietzsche*, bind 6,1 og 6,2, i: *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996-97, hvor alle Heideggers Nietzsche (fore-)læsninger er samlet. Se I. Houmanns kritik af Heideggers læsning i I. Houmann, *Nihilismen*, København: Borgen 1983, indledningen, 9-22. Mod Heideggers kritik af Nietzsche kan anføres, at Nietzsches begreb om det tragiske løber som en rød tråd gennem hele Nietzsches forfatterskab og derfor også ligger til grund for hans tanke om det sammes evige genkomst. Således kan Nietzsches tænkning siges at rumme både anti-metafysiske og eksperimentelle elementer, mens Heideggers eksistential-ontologi kan tolkes som både metafysisk og endda idealistisk.

69. PhrL, 105.

Heideggers tænkning får derved et både religiøst og næsten totalitært udtryk. Undervejs er det, som om Heidegger har taget så meget ved lære af den religiøse diskurs i de paulinske breve, at han gør Paulus' ord i 1 Kor 2, at det åndelige menneske bedømmer alt, men ikke selv bedømmes af nogen, til sine egne. Han vil en destruktion af alle filosofiske systemer, men bygger måske selv det ultimative system: *The System to end all Systems*? Samtidig udgør disse tidlige forelæsninger en nøgle til forståelsen af den fascinationkraft, der tidligt udgik fra hans tænkning.

2. De religionsfænomenologiske forelæsninger er utvivlsomt af stor betydning for den fortsatte reception af Heideggers filosofi; det gælder fx hans brug af formelle indikationer.⁷⁰

3. Der finder i forelæsningerne væsentlige overvejelser sted over forholdet mellem filosofi, religion og videnskab; overvejelser, der, skønt bundet til Heideggers eget program og egen tid, fortsat må udfordre en teologisk og religionsvidenskabelig hermeneutik. Heidegger kastede overhovedet en bombe i det 20. århundredes humanvidenskabelige selvforståelse. Spørgsmålet er, om humanvidenskaberne overhovedet kan være videnskab? Under alle omstændigheder har Heideggers filosofi konsekvenser for forståelsen af, hvad forståelse er, og hvordan forståelse af fortiden kommer i stand.

4. Netop forholdet mellem historie og forståelse er centralt. Paul Ricoeur har i artiklen "Existence and Hermeneutics" kritiseret Heidegger for at afsnøre spørgsmålet om forholdet mellem ontologi på den ene side og tilegnelsen af kulturens tegn på den anden.⁷¹ Ved at synke ned i en fundamentalontologi forskertser Heidegger ifølge Ricoeur chancen for at fortolke og dermed tilegne sig historiens og kulturens tegn. Disse tegn rummer nemlig ifølge Ricoeur en række ytringer, der netop har at gøre med forståelsens problem i ontologisk forstand. Derfor gælder det om at sætte det ontologiske grundspørgsmål i karantæne (man kunne, inspireret af Heidegger selv, tale om en form for Abhebung), mens der arbejdes hermeneutisk med fortolkningen af historiens tegn. I forlængelse af Ricoeur kan det spørgsmål stilles, om der mon kan spores en vis metodisk inkonsekvens i Heideggers Paulus-reception? Heidegger siger ganske vist udtrykkeligt, at Pauluslæsningen alene er en anledning til at udfolde den fænomenologiske metode. Men hvad nu, hvis den urkristne forvandling af tidsbegrebet, som Heidegger selv bringer til torvs, faktisk er en tankefigur, der via teologihistorien og i bredere forstand den kristne enhedskultur har inspireret hans egen tænkning?⁷² I så fald er den urkristne parusi-forestilling ikke et eksempel på den fænomenologiske metode, men den fænomenologiske metode i stedet et eksempel på den urkristne parusi-forestilling.⁷³ Er Heideggers læsning af Paulus mon selv en funktion og reception af en teologisk tradition? Noget tyder på det. Ganske vist harcelerer den tysk-jødiske filosof Jacob Taubes (1923-1987) over Heideggers filosofi og hævder, at stort set ingen, med undtagelse af Karl Barth, kunne se, at Heidegger ønskede den jødisk-kristne religions destruktion.⁷⁴ Men ville Hei-

70. Jf. fx *Den unge Heidegger* og H. de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore: The Johns Hopkins UP 1999.

71. "The doubt I express ... is concerned only with the possibility of the making of a direct ontology, free at the outset from any methodological requirements and consequently outside the circle of interpretation whose theory this ontology formulates." Paul Ricoeur, "Existence and Hermeneutics", i: D. Ihde (ed.), *Paul Ricoeur. The Conflict of Interpretation*, London: The Athlone Press 1989, 6. Artiklen er oversat fra fransk "Existence et herméneutique", udgivet i: *Le conflit des interprétations*, Paris: Edition du Seuil 1969.

72. Heidegger peger selv på, at spørgsmålet om indlevelse i historien ikke kan løses uden om traditionsproblemet, *PhrL*, 89.

73. Jf. W.M. Qvist, 182. Qvist citerer M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, bind 58, i: *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993, 61: "... det dybeste historiske paradigme for den mærkværdige proces at lægge tyngdepunktet i det faktiske liv og livsverdenen i selvverden og den indre erfaringsverden, giver kristendommens opståen os."

74. J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, hrsg. A. og J. Assmann, München: Wilhelm Fink Verlag 1993, 91.

degger mon snarere destruktionen af onto-teologien, sådan som en række religionsfilosoffer har foreslået?⁷⁵ Under alle omstændigheder synes Heideggers Paulus-læsning – skønt den først og fremmest indskrives sig i et radikalt, filosofisk opgør – at udgøre et væsentligt bidrag til det 20. århundredes teologihistorie. Heidegger fremstår her ganske enkelt som en af de mest indflydelsesrige kirkefædre i det 20. århundredes protestantiske teologi. Gør det mon Heidegger til en protestantisk normal-teolog?

5. På trods af den tidsbundethed, der præger Heideggers Paulus-læsning, mener jeg, at Heideggers læsning bidrager til den aktuelle Paulus-forskning. Dels stiller Heidegger spørgsmålstegn ved historieforskningens gyldighed, idet han spørger, om religionsforskningen forstår sin genstand, når den gennemfører en kontekstbåret analyse (jf. pkt. 3). Dels synes Heideggers Paulus-læsning på én gang at tilslutte sig og afvise traditionen fra Bultmann. For skønt der finder en radikal afmytologisering sted af Paulus, vil Heideggers læsning samtidig på en lang række områder passe som fod i hose til det efterhånden knapt så nye Paulus-billede. Det drejer sig om opgøret med en dogmatisk, begrebsorienteret læsning af Paulus til fordel for en læsning, der kobler forkyndelse og formaning. Og i et lidt bredere perspektiv synes Heideggers formelle indikationer at bane vejen for en forståelse af det komplekse forhold mellem viden og gøren i religiøse diskurser. Endelig skal også Heideggers bemærkninger om brevgenren fremdrages. Heidegger har sans for brevgenrens særegne struktur, som han kobler til sit fænomenologiske perspektiv: Brevets situation gør det ifølge Heidegger muligt at få et glimt af det faktiske liv (fænomenologisk forstået) og bliver derved et skoleeksempel på, at indholdsmeningen er underordnet forholdsmedeningen. Dog synes han at underkende det reciproke og kommunikative aspekt ved genren, og derved udelukkes som tidligere nævnt spørgsmålet om autoritet og magt.

Endelig: Der er ingen tvivl om, at Heidegger lægger Paulus i en fænomenologisk prokrustesseng – men det er måske ikke den værste af de prokrustessenge, fortolkningshistorien har set. Heideggers fænomenologiske blik er et skarpt blik; men det er samtidig et blik, der er ganske blindt for sin egen blindhed.

75. Se fx M. Westphal, *Overcoming Onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith*, New York: Fordham UP 2001.