

Whisky eller tonic? Narrativ eksistensteologi

Cand.theol., ph.d.-stipendiat

Mikael Brorson, Aarhus Universitet

Abstract: At least since Svend Bjerg's doctoral dissertation, narrative and existentialist theology has, in a Danish context, been considered to be fundamentally opposed to each other. The main goal of the present article is to question this dichotomy. The theoretical foundation for this is an evaluation of the strength of Bjerg's critique of Rudolf Bultmann and his program of demythologization. This is succeeded by a new interpretation of Johannes Sløk's authorship focusing on the category of 'proclamation', which points to the practical possibility of formulating a narrative existentialist theology, utilizing insights from both theological traditions.

Keywords: existentialist theology – narrative theology – proclamation – Johannes Sløk – Svend Bjerg – Rudolf Bultmann – K. Olesen Larsen.

Da den narrative teologi gjorde sit indtog i dansk teologi i løbet af 1970'erne og 80'erne, var det i udpræget grad i et opgør med eksistensteologien. De narrative teologer hævdede således med stor kraft, at eksistensteologien, særligt i form af Rudolf Bultmanns afmytologiseringsprogram, havde negligeret mytens og fortællingens rolle. Ikke mindst den sproglige vending i filosofien havde gjort problemet presserende, og nu var det altså tid til, at også teologien skulle have sin sproglige vending.¹

1. Den hermeneutiske teologi kan siges at have været en tidlig ansats hertil, særligt repræsenteret ved Ernst Fuchs og Gerhard Ebeling. Den narrative teologi gjorde også brug af indsigter herfra (se fx Svend Bjerg. "Fortælling som forkyndelsens kategori". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 65 (1975): 562-569; 577-581), men i det store hele blev den stadig set som en udløber af eksistensteologien og således afvist som utilstrækkelig (Svend Bjerg. *Den kristne grundfortælling: Studier over fortælling og teologi*. Århus: Aros 1981, 287), ikke mindst fordi både Fuchs og Ebeling var Bultmann-elever, der i et kritisk opgør med Bultmann ville føre hans sag videre (fx Gerhard Ebeling. *Theologie und Verkündigung: ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*. Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck] 1962). Desuden fik den hermeneutiske teologi aldrig nævneværdigt fodfæste i dansk teologi. En undtagelse er måske Jørgen K. Bukdahl, jf. Nils Gunder Hansen. *Tanker af en anden verden. Jørgen K. Bukdahl – hans liv, værk og aktualitet*. København: Gyldendal 2019, 68ff.

Det har i sagens natur skabt en udbredt opfattelse af, at eksistensteologien og den narrative teologi med nødvendighed er modsætninger, imellem hvilke der ikke eller kun dårligt kan bygges bro. Men spørgsmålet er, om eksistensteologien og den narrative teologi *med nødvendighed* er modsætninger? Det er jo muligt, at fx historiske forhold kunne have skabt behovet for en retorisk modstilling imellem dem – og at teologien således går glip af et frugtbart samspil imellem deres væsentlige indsigter.

Det skal jeg i det følgende undersøge, idet det er nærværende artikels primære sigte at udfordre det påståede modsætningsforhold mellem narrativ teologi og eksistensteologi. Mit fokus er ikke kirkehistorisk, og jeg vil således holde mig til en systematisk-teologisk undersøgelse af, om eksistensteologien og den narrative teologi bør betragtes som modsatrettede teologier. Men jeg regner det for sandsynligt, at modstillingen imellem de to er blevet nødvendiggjort af, at eksistensteologien var en (ikke mindst på Det Teologiske Fakultet i Aarhus) ret dominerende strømning i 1950'erne og 60'ernes teologi. Måske måtte teologiens konge stødes af tronen, så en ny kunne indtage den.

Paradoksalt nok gjorde en af repræsentanterne for den narrative teologi (vel at mærke i dens mytisk-poetiske form), Peter Kemp, opmærksom på muligheden for et samspil imellem de to teologiske retninger allerede i 1982 i sit oppositionsindlæg til Svend Bjergs disputats. Her bemærkede Kemp, at der må kunne “drives en anden eksistensfilosofi end den, som udelukker fortællingen fra eksistensforståelsen”.² Hermed antyder han, at eksistenstænkningen ikke nødvendigvis er så langt væk fra den narrative ditto. Dette forhold har Johannes Sløk gjort mere tydeligt end nogen anden:

I dag er der opstået en narrativ teologi, der vender sig i foragt mod eksistensteologien, thi Jesus forkynder naturligvis slet ikke på den måde [eksistensteologiens måde: i tiltale]; han forkynder ved at fortælle en historie ... Den diskussion er jeg ikke henrykt for; måske fordi jeg personligt føler mig godt tilpas i begge de stridende lejre og derfor ikke helt kan indse, at der er virkelig mening i skænderiet.³

I det følgende vil jeg forsøge at vise, at Sløk gjorde ret i at hævde, at eksistensteologien og den narrative teologi slet ikke er så uforenelige størrelser, som måske særligt sidstnævnte ellers har hævdet. Indled-

2. Peter Kemp. “Fortælling og kritik i teologien”. *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 1 (1982): 9-26 (14). Bemærk for øvrigt Kems relativt store respekt og forståelse for Bultmann, jf. Peter Kemp. *Engagementets poetik*. København: Vintens Forlag 1974 (særligt 53-56; 58; 94).

3. Johannes Sløk. *Den kristne forkyndelse*. Viby J: Centrum 1983, 27.

ningsvis vil jeg derfor fremføre den narrative teologis kritik af eksistensteologien, ikke mindst i form af kritikken af Bultmanns afmytologiseringsprogram, den narrative teologis prygelknabe *par excellence* – men som vi skal se, er al kritikken ikke lige rammende, og selv hvor den faktisk er berettiget og afslører svagheder i den eksistensteologiske position, står det ingenlunde klart, at dette modsætningsforhold skulle eksistere med nødvendighed.

For yderligere at illustrere, at indsigter fra eksistensteologien såvel som den narrative teologi med fordel kan tænkes sammen og forenes, vil jeg derefter pege på Sløk som et eksempel på en teolog, der faktisk har forenet de to med ganske stor succes. Med henblik på at vise det vil jeg først kritisere den traditionelle inddeling af Sløks forfatterskab som præget af et brud mellem en tidlig, eksistensteologisk og en senere, narrativ-teologisk periode, for derefter at undersøge forkyndelsens kategori hos Sløk – den viser nemlig, at Sløk hele sit forfatterskab igennem med rette kan betegnes som en *narrativ eksistensteolog*, og hermed afsløres endvidere de teologiske frugter, som kan komme ud af denne syntese. Alt sammen med det formål at vise, at eksistensteologi og narrativ teologi rent faktisk kan eksistere side om side og gensidigt styrke hinanden.

Begrebsbestemmelser

Indledningsvis må en distinktion gøres, nemlig mellem Svend Bjergs narrative teologi og Peter Kemps mytisk-poetiske teologi.⁴ Typisk bruges betegnelsen “narrativ teologi” nemlig til løst at beskrive teologier, som i en dansk kontekst dækker over disse to distinkte, om end beslægtede, teologiske retninger, som det ikke desto mindre er meningsfuldt at skelne imellem.

Den mytisk-poetiske teologi interesserer sig, som navnet antyder, i helt særlig grad for myten, og lidt firkantet udtrykt er den kun narrativ i den udstrækning, myten er et narrativ. Den interesserer sig for den mytisk-poetiske diskurs, ikke mindst sådan som den kommer til udtryk i det såkaldte Kristuspoem (Fil 2,6-11). Denne retning står særligt i gæld til Paul Ricœur og fokuserer med udgangspunkt i ham på det symbolske sprog og dets evne til at transcendere det menneskelige sprog og den menneskelige erfaringsverden (Kemp 1974, 35f.).

4. Den mytisk-poetiske teologi kan forstås som en underkategori af narrativ teologi, jf. Lars Sandbeck. *Fantasiens Gud. Den teologiske vending mod det mytisk-poetiske sprog hos Amos Niven Wilder, Peter Kemp og Johannes Sløk*. København: Anis 2006, 83.

Den narrative teologi, derimod, ser narrativitet snarere end den mytisk-poetiske diskurs som den fundamentale kategori, både for tilværelsen generelt og teologien i særdeleshed. Altså er den narrative teologi kun mytisk i den udstrækning, narrativer kan have mytisk karakter, og man tillægger for øvrigt andre typer af narrativer, særligt lignelser, lige så stor eller større vægt end myterne. Som Bjerg udtrykker det med polemisk kant til den mytisk-poetiske teologi: "I hvert fald beskæftiger flere sig konstruktivt med forsøg på at formulere en mytisk-poetisk kristendomsopfattelse. Ejendommeligt nok har man ikke lagt synderlig vægt på det forhold, at myte først og fremmest er fortælling" (Bjerg 1981, 122). Ikke mindst forholder Bjerg sig kritisk overfor den mytisk-poetiske teologis symbolske myteforståelse, som han kontrasterer med en ligefrem forståelse af fortællingen i den narrative teologi (ibid., 132f.).⁵ Dette fokus på fortællingens *sensus literalis* skyldes særligt inspirationen fra Hans Frei, som netop interesserede sig for at genopdage de bibelske fortællingers ligefremme eller bogstavelige betydning (som altså vel at mærke ikke er at ligestille med en påstand om historisk præcision).⁶

Skal vi opsummerende sammenholde de to retninger, kan vi altså sige, at den mytisk-poetiske teologi lægger afgørende vægt på myten og dens symbolske kraft, hvormed der åbnes for, at det menneskelige sprog kan transcenderes. Den narrative teologi i Bjergs aftapning anerkender naturligvis de kristne fortællingers mytiske karakter, men lægger vægten på det narrative aspekt heraf. Bjerg definerer således den kristne grundfortælling som stedet, hvor Gud giver sig til kende, og grundfortællingen karakteriseres endvidere "dels som mytisk, når den begrunder ny virkelighed, dels som ikke-symbolsk i sin sproglige forfatning" (Bjerg 1981, 149).

I Sløks sene forfatterskab indoptager han indsigter fra begge teologiske retninger og erklærer således eksplicit, at han har fået inspiration fra både Kemp og Bjerg.⁷ Ikke desto mindre er det nok ørkesløst at ville afgøre, hvem der har øvet størst indflydelse på ham. I det følgende vil det primære fokus være på den narrative teologi, fordi det er den overordnede teologiske retning – særlige indsigter fra den mytisk-poetiske teologi inddrages som perspektiver.

5. Bjerg fremsætter en beslægtet kritik i Svend Bjerg. "Mytisk-poetisk kristendom". *Præsteforeningens Blad* 65 (1975): 753-756.

6. Hans W. Frei. *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven/London: Yale University Press 1974.

7. Samt fra Jan Lindhardt, jf. Johannes Sløk. *Da Gud fortalte en historie*. Viby J: Centrum 1985, 7.

Bultmann og alle hans gerninger og alt hans væsen

For at kunne fremvise og senere vurdere den narrative teologiske kritik af eksistensteologien, vil jeg i det følgende navigere efter de indvendinger som Bjerg retter imod Bultmann og eksistensteologien.⁸

Artiklen "Fortælling som forkyndelsens kategori" er, interessant nok for vores sammenhæng, vendt imod både Bultmanns og Sløks eksistensteologi, som ifølge Bjerg bærer på tre fatale problemer. For det første eliminerer eksistensteologien ifølge Bjerg tiden i en rent punktuelt tidsforståelse, fordi al teologisk fokus koncentrerer sig om forkyndelsens tiltale i afgørelsens øjeblik (Bjerg 1975, 566).⁹ Dette medfører for det andet et brudt verdensforhold; der er ingen kontinuitet mellem forkyndelsen og verden, eller forkyndelsen er, som Bjerg udtrykker det, rent polemisk: "Forkyndelsens tiltale udelukker den naturlige selvforståelse, gør udelukkende polemisk op med den" (ibid.). Og for det tredje betyder denne polemiske tiltale, som ofte udtrykker sig som fordring, at der ingen plads bliver til forkyndelsens sakramentale gavekarakter. Om sin egen teologi konstaterer Bjerg derfor: "Der er næppe plads til nogen fordring overhovedet" (ibid., 579f.). Fordring eller gave, lov eller evangelium. *Tertium non datur*.

Denne kritik udvides og modnes i *Den kristne grundfortælling*. Her problematiserer Bjerg grundlæggende, at eksistensteologien – nu snævrere identificeret med Bultmann – er præget af historisme, hvilket ifølge Bjerg fører en lang række problemer med sig, fordi man dermed fortrænger fortællingen og dens betydning (Bjerg 1981, 20-28).

For det første betyder det ifølge Bjerg, at Bultmanns hermeneutik ser forholdet mellem læser og fortælling som et jævnbrydigt dialogforhold. Læseren kommer med en forudforståelse og stiller spørgsmål til teksten – helt modsat hvad tilfældet er i den narrative teologi, hvor fortællingen skænker al den forudforståelse, mennesket har brug for: "Det ejendommelige for fortællinger er imidlertid ..., at de ikke kræver særlige forståelsesforudsætninger hos læseren for at blive forstået, al den stund disse bliver bibragt læseren i fortællingens løb" (ibid., 113-115). Derfor er *besættelse* et nøgleord i Bjergs narrative teologi – der er ingenlunde tale om et ligeværdigt forhold mellem læser og fortæller, men fortællingen tager magten fra det menneskelige subjekt (111).

Også Bultmanns mytebegreb er genstand for kritik hos Bjerg. Bultmann, hedder det, "tyder ... myten som en før-videnskabelig bevidsthedsforfatning, hvis forestillingsverden ikke mere kan have nogen umiddelbar gyldighed" (124). Myten er altså, i Bjergs Bultmann-gen-

8. Dels fremsat i en artikel i *Præsteforeningens blad* fra 1975, "Fortælling som forkyndelsens kategori", dels i *Den kristne grundfortælling* fra 1981.

9. Dette er også én af Kempes indvendinger imod Bultmann (Kemp 1974, 58).

givelse, udtryk for en før-videnskabelig verdensforståelse og dens betydning derfor på forhånd afskrevet – det moderne menneske tænker jo videnskabeligt. Og ifølge Bjerg bliver netop dette problem afgørende for Bultmann, hvorfor han fremsætter sit afmytologiseringsprogram. Denne tilgang er blot, skriver Bjerg videre, ganske misforstået, fordi mennesket i dag er indviklet i fortællinger på helt samme måde, som man var det på Jesu tid (144f.).¹⁰

Når Bultmann begår den fejl at ville afmytologisere, skyldes det altså ifølge Bjerg, at han er fanget i historismen (247) og dermed sætter for meget lid til den historisk-kritiske metode.¹¹ Det er med andre ord en tænkning domineret af “samtidighedens problem” (209) og dermed en metode-dualisme, hvor man både opererer med en historisk og en dogmatisk metode, men hvor sidstnævnte udgør en for historievidenskaben urørlig sfære (247-249). Det fører i yderste konsekvens til, at Bultmann ikke på troværdig måde kan fastholde Jesu Kristi identitet, dvs. identiteten mellem den historiske Jesus og kerygmaets Kristus (285) – den historiske Jesus bliver derfor overflødig for Bultmann, imens al vægt lægges på kerygmaets Kristus.

I slutningen af *Den kristne grundfortælling* sammenfatter Bjerg modsætningsforholdet mellem eksistensteologi og narrativ teologi på næsten skematisk vis:

eksistensteologi tolker jævnlige Gud som et grænsefænomen, tro som afgørelse og lydighed, forståelsens vilkår som dialog og den personale sfære som en grundlæggende virkelighed, mens såkaldt narrativ teologi vil tolke Gud som en instans i historierne, tro som besættelse, forståelsens vilkår som dette at være taget fangen af en meddelelse og historier som den grundlæggende virkelighed (349f.).¹²

Den narrative teologi er dog ikke, fastslår Bjerg, negativt afhængig af eksistensteologien (144), og faktisk vil den narrative teologi “gøre

10. Selvom Bjerg hævder, at han ikke behøver en forudforståelse, fordi fortællingen skænker den, må man spørge, om ikke dette bliver den nødvendige forudforståelse i Bjergs tænkning: menneskets indviklethed i fortællinger.

11. Og ikke mindst, kunne man supplere, en Schleiermacher- og Dilthey-inspireret hermeneutik, der ser historisk tid og tradition som en kløft, der skal overvindes, i modsætning til en mere gadamersk hermeneutik hos Bjerg, der netop ser traditionen som det, der forbinder os med fortiden. Se Rudolf Bultmann. “Das Problem der Hermeneutik”. I *Glauben und Verstehen II*, 211-235. Tübingen: J.C.B. Mohr 1965 [1950].

12. Den kritiske indstilling til personalismen er særligt tydelig i Bjergs licentiatafhandling (Svend Bjerg. *Formidling som teologisk og antropologisk problem – en kritik af den teologiske personalisme*. Licentiatafhandling, Aarhus Universitet, 1972), og er desuden endnu et kritikpunkt, som deles af Kemp (1974, 57).

op med den eksistensteologiske arv under forsøget på at opbevare det bedste i den” (350). Konsulterer man registeret i *Den kristne grundfortælling* fremgår det dog, at Bultmann er den mest nævnte person i hele disputatsen, og det sjældent for noget godt – helt fri for negativ afhængighed er Bjerg altså næppe.

Et nødvendigt modsætningsforhold?

Hvordan skal vi bedømme dette forsøg på at gøre op med eksistensteologien og samtidig tage det bedste med derfra – er det lykkedes Bjerg, og var opgøret nødvendigt? Med udgangspunkt i ovenstående opsummering skal jeg nu søge at vurdere Bjergs kritikpunkter.

Forståelsen af Gud

Ifølge Bjerg forstår eksistensteologien Gud som et grænsefænomen, mens Gud i den narrative teologi forstås som en instans i historierne. Det hænger for det første sammen med Bjergs kritik af eksistensteologiens tidsforståelse som rent punktuelt: Gud møder mennesket i eksistensens grænsetilfælde, hvilket netop er afgørelsens øjeblik. Hermed tages mennesket ud af tiden, dvs. tiden ophører, lyder Bjergs kritik, hvorimod mennesket med fortællingen skænkes tid, dvs. sættes ind i tiden (Bjerg 1975, 580f.).

Bjerg gør helt ret i sin beskrivelse af Gud som et grænsefænomen i eksistensteologien, måske bedst eksemplificeret ved den danske eksistensteolog K. Olesen Larsens karakteristik af Gud som et “nød-raab”.¹³ Det medfører rigtignok, at mennesket i mødet med Gud så at sige hives ud af tiden – men her er der for eksistensteologien (med inspiration fra Kierkegaard) tale om en dobbeltbevægelse: Mennesket tages af øjeblikkets fordring ud af tiden for at vinde mennesket den nye umiddelbarhed, hvor det igen kan eksistere forsonet i tiden og tilværelsen.

Når Gud er en instans i historien, møder man ham naturligtvis også i myten, og derfor kritiserer Bjerg Bultmanns mytebegreb. Men Bjergs karakteristik af Bultmanns syn på myten som en “før-videnskabelig bevidsthedsforfatning” – i Bultmanns terminologi: objektiverende tale om verden i før-videnskabelig sprogdragt – er en grov forsimpning. Sådan *kan* myten rigtignok fungere ifølge Bultmann.

13. K. Olesen Larsen. “Hvad mener vi med at tale om Gud?”. I *At være menneske*, red. Johs. Horstmann & Vibeke Olesen Larsen, bd. 2, 201-212. København: G.E.C. Gads Forlag 1967 [1956], 206.

Men det er helt afgørende for Bultmanns tænkning, at myten er mere, for myten bærer jo også på *kerygmaet*, den sandhed, det hele drejer sig om: "Der eigentliche Sinn des Mythos ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht; der Mythos will nicht kosmologisch, sondern anthropologisch – besser: existential interpretiert werden".¹⁴ Derfor er det så sandelig ikke udelukket, at man her kan møde Gud som instans i historien – det er for Bultmann netop hvad der sker i mødet med *kerygmaet*, som finder sted i myten. Men misforstås myten som objektiverende – sådan som det ifølge Bultmann sker i dag – kræver myten selv afmytologisering, dvs. den kræver selv eksistential interpretation, så *kerygmaet* ikke går tabt.

Desuden er det svært at se, hvordan Gud som instans i historien skulle udelukke Gud som et grænsefænomen – kan mennesket ikke også i fortællingen møde sin grænse, noget fremmed, som bryder ind i dets verden? Og er det ikke også tilfældet i den narrative teologi? Måske bunder Bjergs indvending på dette punkt i, at han stiller sig skeptisk overfor eksistensteologiens bestemmelse af Gud som noget kvalitativt andet end mennesket.¹⁵ Her er der rigtignok en substantiel forskel på Bjerg og eksistensteologien, men spørgsmålet er, om det også er en forskel mellem den narrative teologi og eksistensteologien. Er det umuligt at formulere en narrativ teologi, der også ser en kvalitativ forskel mellem Gud og menneske?

Man kunne fristes til at gøre kort proces og svare nej, fordi den narrative teologi må basere sig på fortællinger, som velsagtens må hente deres stof fra verden. Den fristelse bør man imidlertid modstå. På et rent formalt plan kan der naturligvis ikke være tale om et absolut brud: Fortællingen må trække på velkendte fænomener, fortælles i et forståeligt sprog osv. Men det samme siger eksistensteologien: Hvis Gud fx fordrer noget af mennesket, forudsætter det nødvendigvis, at fordringer hører til den menneskelige eksistens. Materialt, derimod, burde der ikke være noget i vejen for, at en fordring såvel som en fortælling kunne forholde sig helt igennem polemisk til den verden, som

14. Rudolf Bultmann. "Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung". I *Kerygma und Mythos I. Ein theologisches Gespräch*, red. Hans-Werner Bartsch, 15-48. Hamburg: Herbert Reich Evangelischer Verlag 1951 [1941], 22.

15. Bjerg er bevidst om, at der i spørgsmålet om tilknytningspunkt er forskel på den dialektiske teologi og eksistensteologien, for Bultmann taler jo faktisk om et tilknytningspunkt, når han siger: "*Die Sünde des Menschen ist der Anknüpfungspunkt...*", jf. Rudolf Bultmann. "Anknüpfung und Widerspruch". I *Glauben und Verstehen II*, 117-132. Tübingen: J.C.B. Mohr 1965 [1946], 120. "Alligevel", hævder Bjerg – efter min opfattelse helt korrekt – "går deres anskuelser i spænd" (Bjerg 1975, 567).

den på et formalt plan selvfølgelig må låne struktur af; fortællingen kan jo, for nu at udtrykke det nietscheansk, være en *Umwertung aller Werte*, en total modsigelse af alt det, vi kender. Som vi skal se senere, er Sløks forfatterskab et eksempel herpå.

Tro: Lydighed eller besættelse?

Bjerg bestemmer tro som besættelse, imens tro indenfor eksistensteologien forstås som “afgørelse og lydighed”. Det er ifølge Bjerg modsætninger, for som han skriver i 1975, udelukker fortællingens sakramentale gavekarakter helt, at der i forkyndelsen kan være tale om en fordring. Eller, med andre ord: fortællingen er evangelium, altså gave, den er ikke lov, altså fordring.

Denne modstilling af lov og evangelium anerkender eksistensteologien på den ene side – imens den samtidig hævder begge i al deres radikalitet. Tro kan således nok beskrives som afgørelse og lydighed, men Bjerg overser eller ignorerer helt nådens betydning. Der er for eksistensteologien både tale om fordring og gave i forkyndelsen, fordi dialektikken imellem disse netop udtrykker forholdet mellem lov og evangelium: Loven som tugtemester til Kristus. For eksistensteologien står loven ikke i vejen for nåden, men loven afslører mennesket som en synder – der tages til nåde. Igen kan forholdet udtrykkes prægnant med K. Olesen Larsen, der skriver om afgørelsen, at den er stedet, “hvor Syndernes Forladelse bestandig bliver det sidste, fordi Guds Fordring og ikke Menneskets Stræben er det første”.¹⁶ På den måde udelukker talen om afgørelse og lydighed for eksistensteologien at se ikke, at Gud kan tage magten over mennesket – det er snarere forudsætningen.

Forståelsens vilkår

Besættelsen er også et nøglebegreb for Bjerg i hans karakteristik af forståelsens vilkår. Her bestemmer Bjerg forståelsens vilkår som jævnbyrdig dialog for eksistensteologiens vedkommende, mens den narrative teologi ser forståelse som det at være fange af en meddelelse. Eksistensteologien, lyder Bjergs kritik altså, overlader for meget til mennesket.

16. K. Olesen Larsen. “Noget om Afgørelsen i Øjeblikket”. I *Søren Kierkegaard læst af K. Olesen Larsen*, red. Vibeke Olesen Larsen & Tage Wilhjelmsen, bd. 1, 21-73. København: G.E.C. Gads Forlag 1966 [1932], 73.

Der kan næppe herske tvivl om, at Bultmann og eksistensteologien ser dialog som et afgørende hermeneutisk begreb.¹⁷ Men det virker som en misvisende bestemmelse af Bultmanns forståelse at hævde, at der mellem læser og tekst er en *jævnbyrdig* dialog. Bultmann søger jo ved denne hermeneutik at stille mennesket over for *kerygmaet*, som det skal afgøre sig for, hvor mennesket altså skal bøje sig i lydighed for Gud, hvilket er forudsætningen for, at Gud med syndernes forladelse tager magten over mennesket – det er ikke just en jævnbyrdig dialog, der her er tale om. Mennesket modtager alt af Guds hånd. Også i tilfældet eksistensteologi kan man altså, som Bjerg, konkludere: “Der er tale om alt andet end tvangfri kommunikation” (Bjerg 1981, 114).

Den grundlæggende virkelighed

Tilbage står spørgsmålet om den grundlæggende virkelighed, og her finder vi – i hvert fald på overfladen – den afgørende forskel. Hvor den grundlæggende virkelighed for den narrative teologi er *historier*, er den grundlæggende virkelighed for eksistensteologien *historien* – og dermed opstår et problem om historisk afstand, som for eksistensteologien løses med personalismen.

Men hvor fanget er eksistensteologien egentlig i dette historiske problem? For Bjerg at se er afmytologiseringen et forsøg på at løse dette ved at pege på, at de mytiske forestillinger, som er uantagelige for det moderne menneske, ikke egentlig er en del af sagens kerne – det er derimod *kerygmaets* personlige henvendelse.

Men afmytologiseringen er måske ikke så bestemt af det historiske problem, som det i første omgang kunne se ud til. Ifølge Bultmann nødvendiggøres afmytologiseringen nemlig *ikke* af det historiske problem (omend Bultmann ser den som en kærkommen løsning derpå) – den nødvendiggøres, som vi så tidligere, af myten selv. Myten kræver selv eksistential interpretation. Afmytologiseringen kan således siges at have en dobbelt motivation: Nok er der et *historisk-kritisk* motiv, men ved siden af dette står et *sagkritisk* motiv, som er langt mere fundamentalt: at finde *kerygmaet* og spørge, om teksten lever op til det.¹⁸

17. Et tydeligt eksempel, som Bjerg også henviser til, er Rudolf Bultmann. *Jesus*. Overs. Harald Bülow Davidsen. København: Tidehvervs Forlag 1930 [1926], 7-15. Se også Bultmann 1950.

18. Jf. Peter Widmann. “Tro og forståelse. Rudolf Bultmanns teologiske indsats”. I *Mellem tiderne. Fem dialektiske teologer*, red. Christine Svinth-Værgø Pöder, 171-196. København: Anis 2015, 191. Se også Jørgen K. Bukdahl. “Eksistensteologi og afmytologisering”. I *Frihed og frigørelse. Filosofi – Teologi – Kulturdebat*, red. Jan Lindhardt, 156-169. Århus: Aros 1980 [1968], 165f.

Afmytologiseringen er med andre ord ikke med nødvendighed fanget i en uskøn blanding af historisme og personalisme, og det åbner for, at den kan sættes i et frugtbart forhold til fortællinger og den narrative teologi. For også fortællinger kan afmytologiseres og udsættes for sagkritik for dermed at undersøge, om de i radikal og konsekvent forstand lever op til *kerygmaet*. Og, som Knud Rendtorff har bemærket i sin Bultmann-bog, har afmytologiseringen også banet vejen for den narrative teologi og en senere opmytologisering i den forstand, at den har vist myten som noget *andet end videnskab*.¹⁹ Her deler eksistensteologi og narrativ teologi altså i vid udstrækning sigte.

Forskellen mellem den historiske Jesus og den forkyndte Kristus, som ifølge Bjerg truer med at flå Jesu identitet i stykker, forbliver imidlertid en markering af forskellen på eksistensteologien og den narrative teologi, som ikke kan overvindes, men i et vist omfang må markere et modsætningsforhold. Når Bultmann og eksistensteologien står stejlt på, at der ikke kan være noget hos den historiske Jesus, som kan pege frem på, at han også var den forkyndte Kristus, skyldes det, at man vil fastholde afgørelsen i al sin radikalitet. Der må, med Kierkegaard, ikke slås det mindste af på Jesu inkognito. Men det betyder naturligvis ikke, at eksistensteologien i fortolkningen af de nytestamentlige fortællinger ikke kan lære noget af den narrative teologi.

Eksistensteologi uden eksistensfilosofi?

Men kan man overhovedet forbinde eksistensteologien med narrativ filosofi – kan eksistensteologi baseres på andet end eksistensfilosofi uden dermed at ophøre med at være netop *eksistensteologi*? At besvare det kræver en definition af eksistensteologien, men en sådan er svær at give, for eksistensteologien er, som Hartmut Rosenau konstaterer i *Religion in Geschichte und Gegenwart*, ”weniger eine einheitliche theol. Position oder Methode als vielmehr eine bestimmte theol. Haltung im Sinne eines polemischen und appellativen Korrektives”.²⁰ Eksistensteologien er altså en polemisk tilgang eller et korrektiv til den eksisterende teologi – men hvilken teologi gør den da op med?

19. Jf. Knud Rendtorff. *Eksistens i tiden. Rudolf Bultmann – en teologisk livshistorie*. Odense: Odense Universitetsforlag 2001, 162. Rendtorffs Bultmann-bog er, i parentes bemærket, blevet anmeldt i (nogenlunde) rosende vendinger af Svend Bjerg. Se Svend Bjerg, ”Den enkeltes møde med Gud”, *Politiken*, 25. august, 2001.

20. Hartmut Rosenau. ”Existenztheologie”. I *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. udg., 1999. Tübingen: Mohr Siebeck, bd. 2, 1816.

Fronten er imod enhver objektiverende tale, både om Gud og menneske, dvs. enhver tale om Gud som en ting, mennesket har på afstand og kan handle med, og enhver reduktion af mennesket til en ting frem for et ansvarligt individ. Med inspiration fra særligt Kierkegaard henvises mennesket derfor til at afgøre sig over for Gud – og dermed også over for sig selv.²¹ Rudolf Bultmann må i en tysk sammenhæng siges at være den primære repræsentant, mens man i en dansk kontekst kan nævne teologer som K. Olesen Larsen og P.G. Lindhardt. Sløk kunne også nævnes i denne sammenhæng, men altså med det *aber dabei*, at han også kan identificeres med den narrative teologi – det skal vi som nævnt komme tilbage til.

På den måde er eksistensteologien altså ikke direkte afhængig af eksistensfilosofien,²² og det kan vi uddybe med Sløks eget skel mellem eksistentialisme og eksistensfilosofi. Han forstår eksistensfilosofi som den moderne filosofi, der opstår som et produkt af mellemkrigstidens krisestemning. Eksistentialismen, derimod, er den langt bredere bevægelse, der nok deler motivkreds med eksistensfilosofien, men som har “rødder langt tilbage i Europas historie. Man kan uden større besvær finde eksistentialistiske synspunkter repræsenteret rundt om i den antikke filosofi, i renessancens tænkning og hos adskillige forfattere op gennem de sidste 400 år”.²³

I forlængelse heraf kunne man hævde, at eksistensteologien ikke er afhængig af eksistensfilosofien, men af eksistentialismen og dennes betoning af det enkelte menneskes eksistens som det for teologien afgørende. Og det kan man ikke mindst sige, fordi Bultmann også selv hævder noget lignende og gør opmærksom på, at han ikke principielt mener, at alt er sagt med Heideggers eksistensfilosofi: “there will never be a right philosophy in the sense of an absolutely perfect system ... Our question is simply which philosophy today offers the most adequate perspective and conceptions for understanding human existence. Here it seems to me that we should learn from existentialist philosophy...”²⁴ Der er altså ikke noget i vejen for, at en eksistensteologi i dag kunne pege på fortællingen og den narrative filosofi som

21. I Bent Smidt Hansens fremstilling af eksistensteologien er Kierkegaard den absolutte hovedskikkelse, og Bultmanns fortjeneste var at “gøre alvor af inspirationen fra Kierkegaard ved at udarbejde og anvende dennes eksistensbegreb”, jf. Bent Smidt Hansen. *Eksistensteologi*. København: Berlingske Forlag 1967. Det samme gælder for Jørgen K. Bukdahl, der kort og godt definerede eksistensteologi som “en kristendomstolkning på Kierkegaards linie” (Bukdahl 1968, 158).

22. Se endvidere Poul Lübcke (red.). *Politikens Filosofileksikon*, s.v. “eksistensteologi”. 2. udg. København: Politikens Forlag 2010, hvor eksistensteologien også defineres som kun “i mindre grad” influeret af eksistensfilosofien.

23. Johannes Sløk. *Eksistentialisme*. København: Berlingske Forlag 1964, 7.

24. Rudolf Bultmann. *Jesus Christ and Mythology*. London: SCM Press 1960, 55.

den, der giver det bedste bud på en forståelse af den menneskelige eksistens.

Sløks narrative eksistensteologi

Noget kunne altså tyde på, at den radikale modstilling af eksistensteologi og narrativ teologi i ganske vid udstrækning er af retorisk art, og at der måske faktisk er mulighed for og potentiale i at forbinde de to. For at vise, at de to rent faktisk kan forenes, vil jeg derfor i det følgende pege på Sløks teologi som et eksempel på lige præcis sådan en frugtbar forening. Mulige frugter af en sådan sammentænkning af eksistensteologi og narrativ teologi skulle dermed også antydningvist komme til syne, men en grundigere udfoldelse heraf er ikke mulig inden for rammerne af nærværende artikel.

Kontinuiteten i Sløks forfatterskab

For at vise dette må vi imidlertid først rydde, hvad jeg opfatter som en udbredt misforståelse, af vejen. I en traditionel Sløk-læsning har man nemlig forstået forfatterskabet som delt mellem en tidlig, eksistensteologisk fase, som strækker sig fra disputatsen i 1947 og indtil omkring slutningen af 60'erne eller begyndelsen af 70'erne, hvor Sløks eksistensteologi når sit zenit med *Det absurde Teater* og *Jesu Forkyndelse* i 1968. Denne fase afløses så af en senere, narrativ periode, der så småt begynder med de to Cusanus-bøger i 1974 og for alvor slår igennem med *Det religiøse sprog* i 1981, hvorefter Sløk i resten af forfatterskabet kan betegnes som en narrativ teolog.²⁵ Der er dog i sagens natur mange forskellige bud på, præcis hvornår bruddet mellem de to perioder finder sted.²⁶

25. Eller, som Sandbeck (2006) hævder, en mytisk-poetisk teolog. Det kræver dog en del krumspring, fordi Sandbeck sætter denne i forbindelse med fantasien som teologisk begreb, og, som han selv bemærker, "er fantasibegrebet komplet fraværende i Sløks tænkning" (Sandbeck 2006, 28).

26. For at nævne de vigtigste: Bjerg inddeler forfatterskabet i tre såkaldte "projektfaser" og mener, at den tredje og narrative fase må forstås med Cusanus-bøgerne som forudsætning. Sandbeck betoner i endnu højere grad betydningen af Cusanus-bøgerne for bruddet, mens Niels Grønkjær og Kjeld Holm har peget mere snævert på *Det religiøse sprog* fra 1981. Se hhv. Svend Bjerg. *Århusteologerne. Den store generation i det 20. århundredes danske teologi*. København: Lindhardt & Ringhof 1994, 277f; Lars Sandbeck. "Gud, mennesket og verden – Sløks metafysik fra absurd teater til fortalt historie". I *Mig og evigheden. Johannes Sløks religionsfilosofi*, red. Lars Sandbeck, 49-110. København: Anis 2007; Niels Grønkjær & Kjeld

Denne inddeling af forfatterskabet har betydning for forståelsen af det, vi kunne kalde grundkategorien i Sløks forfatterskab: Den teologiske kategori ud fra hvilken hele forfatterskabet læses og forstås. Og det er en sådan grundkategori, jeg her vil fremsætte. Hidtil har man afvist, at en sådan overhovedet skulle gives for forfatterskabet i dets helhed,²⁷ og i stedet har man typisk peget på myten som det narrative forfatterskabs grundkategori.²⁸

Jeg vil i stedet pege på forkyndelsen som Sløks grundkategori. Og det er, vel at mærke, en grundkategori, som gælder hele forfatterskabet, og som faktisk muliggør en læsning, der viser sammenhængen i forfatterskabet – og således fremstiller Sløk som en narrativ eksistensteolog snarere end først det ene og så det andet.²⁹

Forkyndelsen skaber, hvad den nævner

Ser man på Sløks forfatterskab, bliver det rimelig hurtigt klart, at forkyndelsen som teologisk kategori er et gennemgående tema. I det følgende skal vi derfor se på de hele tre bøger, Sløk har viet til emnet:

Holm. "Forord". I *80 år med Gud. Afhandlinger og essays af Johannes Sløk*, red. Niels Grønkjær & Kjeld Holm, 7-10. Viby J: Centrum 1996. Om Sløks forfatterskab som præget af et sådant brud, se desuden Christian Hjortkjær. *Selvrealiseret frelse. Da Johannes Sløk tog ordet i selvrealiseringens tidsalder*. København: Anis 2012.

27. Grønkjær har gjort forsøget, idet han har peget på kærligheden som forfatterskabets grundkategori. Se Niels Grønkjær. "Kærlighedens religion. Sløks filosofi om kristendommen". I *Mig og evigheden. Johannes Sløks religionsfilosofi*, red. Lars Sandbeck, 111-131. København: Anis 2007. For en lignende læsning, der dog i højere grad ser forfatterskabet som modsætningsfyldt, se David Bugge. "Sejrherren skriver historien. Om suspensionen af subjektet i den sene Sløks soteriologi". I *Kristendommens fornuft. Niels Grønkjær 60 år*, red. Birgitte Stoklund Larsen & Peter Aaboe Sørensen, 91-104. København: Anis 2015.

28. Fx Hans Nørkjær. "Guds bagtale. Det religiøse sprog (1981)". I *SLØK. Perspektivforskydninger*, red. Christian Hjortkjær & Hans Nørkjær, 201-223. Aarhus: Klim 2016. Sandbeck (2006, 116f.) har hævdet, at fortællingen, i tæt forbindelse med myten, fra og med *Da Gud fortalte en historie* kan betegnes som grundkategorien for det narrative forfatterskab.

29. Denne røde tråd i forfatterskabet, hvor den kristne forkyndelse altså står som den afgørende teologiske kategori, lader Kjeld Holm til at have sans for, jf. Kjeld Holm. *Mennesket er en misforståelse*. København: Rosinante 2007, 159. Jan Lindhardt har undersøgt forkyndelsens kategori hos den tidlige Sløk, mens Sløk "[s]enere skulle ... få mere sans for fortællingen og myten", som han skriver, jf. Jan Lindhardt. *Johannes Sløk. Modernismens teolog*. København: Anis 2002, 33. Lindhardts kapitel om 'Forkyndelsen' behandler dog ikke forkyndelsen som kategori, men derimod Sløks homiletiske praksis (Lindhardt 2002, 107-110). Denne kategori kan ikke siges ligefrem at være blevet gjort til genstand for diskussion hos Svend Andersen, men han har ikke desto mindre set og peget på det eksistensteologiske mønster, som er at finde i Sløks sene værker. Se Svend Andersen. "Gud og det givne. Om diskursiv teisme". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 80 (2017): 127-145 (142).

Die Formbildungen der Sprache und die Kategorie der Verkündigung fra 1951, *Det absurde Teater og Jesu Forkyndelse* fra 1968 og *Den kristne forkyndelse* fra 1983.

Sløk opfatter grundlæggende forkyndelsen som sprogbegebenhed, hvor forkyndelsen så at sige skaber, hvad den nævner – i forkyndelsen bliver noget nyt altså til. Den forståelse af forkyndelsen kan man allerede finde hos Sløk i *Die Formbildungen der Sprache und die Kategorie der Verkündigung*. Her var Sløk påvirket af Bertrand Russell og den logiske positivismes sprogsyn, som han havde stiftet bekendtskab med på et ophold i Cambridge i 1948 (Hjortkjær 2012, 20f.).³⁰ Sproget opfattede han således i forlængelse af den logiske positivisme som beregnet på beskrivelse af virkeligheden: For den logiske positivisme er et sandt sprogligt udsagn som bekendt kendetegnet ved, at man ved sanserfaringer verificerer udsagnets overensstemmelse med virkeligheden. Det betyder, at verden ikke her, som senere hos Sløk, forstås som en helt igennem sproglig størrelse. Verden er tværtimod uden for sproget som en ekstra-sproglig virkelighed, og sprogets opgave er så adækvat som muligt at beskrive det, som findes uden for det.

Det sprogfilosofiske problem om sprogets forskellige formdannelser er imidlertid sekundært for Sløk. Det afslører bogens undertitel, *Eine sprachphilosophisch-dogmatische Abhandlung*, for i virkeligheden er det dogmatikken i form af forkyndelsens kategori, som interesserer ham – fordi den netop adskiller sig fra det resterende sprogs formdannelser.

Generelt skaber sproget nemlig så absolut ikke, hvad det nævner, hævder Sløk anno 1951. Tværtimod: det er rent deskriptivt. Sløk kan eksempelvis tale om en kærlighedserklæring, som ikke egentlig frembringer noget nyt:

Wenn ein junger Mann seine Liebe gesteht, so zeigt sich in den Worten des Geständnisses eine neue ethische Beziehung; und doch kann diese neue ethische Beziehung nicht wirklich neu sein, die Worte des Geständnisses können nicht etwas Neues hervorbringen; *das Wort allein kann nicht eine Beziehung hervorbringen, es kommt zur gegebenen Situation und deckt ihren Inhalt auf.*³¹

I almindelig forstand er sproget altså ikke performativt, men deskriptivt: Det kommer blot til den givne situation og afdækker dens ind-

30. Se desuden Johannes Sløk. *Mig og Godot. Erindringsforskydninger*. Viby J: Centrum 1986, 128f.

31. Johannes Sløk. *Die Formbildungen der Sprache und die Kategorie der Verkündigung. Eine sprachphilosophisch-dogmatische Abhandlung*. København: Rosenkilde og Bagger 1951, 88. Min kursivering.

hold. Sproget er ren beskrivelse. Men med forkyndelsen, hævder Sløk, forholder det sig ganske anderledes, og det viser, at forkyndelsen er noget kvalitativt andet, *sui generis*. Forkyndelsen er nemlig skabende: “Die Verkündigung bewerkstelligt sich selbst; das Entstehen der Verkündigung ist das Entstehen dessen, was verkündigt wird” (ibid., 103).

Hvad skaber forkyndelsen så? Den skaber gudsriget (106), og denne skabelse sker tilmed i kraft af fortællingen, nærmere bestemt lignelsen. Lignelsen er simpelthen, skriver Sløk, det sted, hvor forkyndelsens nye virkelighed, gudsriget, opstår: “Das Gleichnis trägt die Verkündigung, es ist der Ort, wo die neue Welt der Verkündigung wirklich da ist. Erst vom Gleichnis her können die Vergebung und der Befehl als besondere Formgebilde existieren” (111). De klassiske, dogmatiske begreber ‘befaling’ og ‘tilgivelse’ – lov og evangelium – eksisterer altså kun i kraft af lignelsen, i kraft af fortællingen. I den bliver forkyndelsens verden simpelthen til.

Forkyndelse og absurdisme

Tidligt er der altså klare eksistensteologiske træk i Sløks forståelse af forkyndelsen, i og med at den er tiltale: befaling og tilgivelse, men denne tiltale eksisterer kun i fortællingen! Eksistensteologien går altså hånd i hånd med fortællingen, og det fortsætter i *Det absurde Teater og Jesu Forkyndelse*, hvor forkyndelsen sammenlignes med absurdismen.³²

Sløks definition af det absurde er først og fremmest vigtig: Det absurde er hverken identisk med det uforståelige (dvs. det, som vækker forundring) eller det meningsløse (dvs. det intellektuelt uforklarlige; Sløk 1968, 8f.). Det absurde er derimod et sammenstød eller en modsigelse, det skurrende eller mislydende, som det latinske *absurdus* egentlig betyder (10).

Dette knytter Sløk nu til Jesu forkyndelse. Jesus er nemlig en gåde, hævder Sløk, fordi “hans ord og handlinger afslører en holdning til tilværelsen, der set ud fra vores synspunkter ikke lader sig begribe” (28). Her, i Jesu forkyndelse, støder verdensriget og gudsriget sammen, og absurditeten opstår (32). Og sammenstødet er radikalt: Jesu

32. Absurdismen behandles vel at mærke ikke som en eksistensfilosofisk retning, for Sløk interesserer sig særligt for det absurde teater, som *fremviser* absurditeten, imens absurdismen forstået som filosofi (fejlagtigt) forsøger at *argumentere* for absurditeten. Det er således ikke absurdisme som *eksistensfilosofi*, men som *eksistentialisme*, Sløk her beskæftiger sig med, jf. Johannes Sløk. *Det absurde Teater og Jesu Forkyndelse*. København: Gyldendal 1968, 54, 73.

ord og vi har ikke noget "fælles referencegrundlag" (29). Der er tale om inkommensurable størrelser.

Også her er forkyndelsen skabende, hævder Sløk. Forkyndelsen slår ikke bro over gabet mellem gudsriget og verdensriget. En sådan bro er en umulighed, for de to er jo ifølge Sløk inkommensurable. Forkyndelsen kan derfor ikke forklare eller redegøre, så vi kan komme til at forstå hvad gudsriget egentlig er for en størrelse. Forkyndelsen må i stedet skabe selve gudsriget, hidbringe det midt i det verdensrige, som er dets diametrale modsætning: "Ordene er ikke en skildring af sandheden, en forklaring eller redegørelse, men de er en fremvisning; sandheden bliver til i dem" (45). Der er med andre ord tale om en epifani-sandhed: I selve forkyndelsen bliver sandheden til, åbenbares, og sandheden er kun til heri.

I *Det absurde Teater og Jesu Forkyndelse* fremstiller Sløk desuden mere systematisk de sproglige 'formdannelser', som indgår i forkyndelsen, og som vi allerede mødte hos ham i afhandlingen fra 1951. Her hedder det nemlig, at forkyndelsen består af på den ene side tiltale, nemlig befaling (lov) og løfte (evangelium), og på den anden side skildring (lignelse/fortælling). Hermed bindes den eksistensteologiske tiltale igen sammen med fortællingen, og de to danner ifølge Sløk en uløselig enhed: "Gudsriget bliver selv til i lignelsen om det" (42).

En narrativ vending?

Vi har nu set, i hvor høj grad forståelsen af forkyndelsens kategori i de tidlige bøger om emnet stemmer overens: I forkyndelsen går tiltale hånd i hånd med fortælling. Men hvad sker der efter det, man traditionelt har benævnt Sløks narrative vending, hvor påvirkningen fra den narrative teologi betyder en yderligere opvurdering af fortællingen?

Det er indledningsvis værd at konstatere, at der unægteligt sker et skifte i og med *Den kristne forkyndelse*. For mig at se er der imidlertid tale om et filosofisk eller epistemologisk skifte, der tjener til at fremme den samme teologi og den samme forståelse af forkyndelsen. Der er nemlig ingen tvivl om, at indflydelsen fra den logiske positivisme, som var særligt fremtrædende i 1951, her er erstattet af indflydelse fra pragmatismen og dagligsprogsfilosofien. Sløk har udskiftet det filosofiske paradigme, inden for hvilket han taler. Derfor er det nu ikke blot forkyndelsen, som er skabende og frembringer sin egen verden. Det gør i en vis forstand alt sprog – omend i lettere afsvækket form. Og hermed kommer Sløk egentlig til at få et problem, for når alt sprog nu er blevet skabende, er han så i stand til at fastholde forkyndelsens status som en kategori *sui generis*?

Hvad angår udskiftningen af den filosofiske ramme, har vi et eksempel, som er helt parallelt med den tidligere omtale af kærlighedserklæringen, hvor det hed, at sproget blot beskrev det allerede foreliggende. Det ser Sløk nu noget anderledes på:

Den bemærkning "Jeg elsker dig" har naturligvis sit faste semantiske indhold, men den kan varieres til meget forskellige ting, alt efter den situation som den falder i. Det kan være en kynisk, en forførerisk, en bedragerisk, en følsom, en konventionel bemærkning. Men det kan jo også være en bemærkning, der gør alt nyt. Når den bemærkning har lydt, mellem ham og hende, er ingen af dem længere den samme. Bemærkningen har ladet det gamle forsvinde, og et nyt liv er med ét blevet til (Sløk 1983, 12).

Vi kan altså faktisk bruge alt sprog performativt og skabe noget med det – næsten.³³ For Sløk fastholder alligevel forkyndelsen som en unik og kvalitativt anderledes kategori, først og fremmest ved at se den menneskelige kærlighedserklærings skabende virkning som en afsvækkelse. Når Gud i forkyndelsen lader sit "Jeg elsker dig" lyde, er det derfor et andet og kvalitativt mere virksomt budskab. Menneskets kærlighedserklæring forvandler nok den menneskelige virkelighed, men er i sidste ende alligevel afmægtig, for der er tale om en omformning, ikke en egentlig skabelse. For mennesket gælder altid et "næsten". Men:

Når Gud siger således ["Jeg elsker dig"] til mennesket, da gælder alt dette, ikke næsten, men uden nogen indskrænkning. Hvad var Gud, før han sagde det ord? Ingenting! Han var slet ikke til, eller han var til i tavshedens intethed. Og hvad var mennesket, før Gud erklærede det sin kærlighed? Ingenting! Det var slet ikke til, eller det var til i den komplette fortabtheds intethed. Og sådan må det jo være, for når Gud taler, er det en skabelse (Sløk 1983, 16).

Igen er forkyndelsen skabende: Sandheden bliver ligesom tidligere til i forkyndelsen og er kun i forkyndelsen, og det drager Sløk her den radikale konsekvens af, idet han hævder, at både Gud og menneske bliver til i den. Før forkyndelsen er Gud kun til "i tavshedens intethed", og det betyder ifølge Sløk, at Gud slet ikke er til – han er jo kun

33. Om Sløks egensindige brug af ordet "performativ" i det sene forfatterskab, hvor han sammenblander den perlokutionære og den illokutionære dimension af talehandlinger, se for øvrigt Svend Andersen. "Kan Bibelen være Guds ord? Et sprogfilosofisk problem hos Sløk og Wolterstorff". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 61 (1998): 177-198.

i forkyndelsen, og er uden for forkyndelsen Gud i sin skjulthed, *deus absconditus*, som vi intet kan udsige om. Og på samme måde bliver mennesket til i forkyndelsen, for før var det jo i verdensrigets fortabthed, i intetheden, i døden, og ikke opslugt af det gudsrige, som forkyndelsen skaber. Guds skabelse i forkyndelsen er dermed en radikal *creatio ex nihilo*, og det er for Sløk skabelse i egentlig, guddommelig forstand.³⁴

Whisky eller tonic?

Det betyder, at forkyndelsen også her, i den sidste del af Sløks forfatterskab, udgøres af de tre sproglige formdannelser: befaling, løfte og skildring (eller: lov, evangelium og lignelse/fortælling). Det udtrykkes meget klart i *Da Gud fortalte en historie*, hvor Sløk om forkyndelsen og dens stil skriver: "Det afgørende ved evangeliernes stil er deres uophørlige enhed af fortælling og tiltale. På én gang fortælles en historie, samtidig med at sproget er i eminent grad performativt, i tilsigelse og tilgivelse og fordring" (Sløk 1985, 131). Det er altså den narrative teologis fortælling, som ifølge Sløk i forkyndelsen er tæt vævet sammen med eksistensteologiens performative sprog, og som tilsammen danner en enhed. Eksistensteologi og narrativ teologi går hånd i hånd i forkyndelsen. Hermed opstår Sløks narrative eksistensteologi, når forkyndelsen forstås som grundkategori.

Eksistensteologien med Bultmann i spidsen, siger Sløk, lagde vægt på sprogets performative karakter som tiltale (bud, løfter og tilsigelser), hvilket den narrative teologi pure afviste, fordi den i stedet opfattede evangelierne som rene fortællinger.

Vi andre kunne stå ved siden af og undre os, for når vi i hjertets enfold læste evangelierne, forekom det os, at de både var fyldt til randen med imperativer af forskellig art, og at de samtidigt var udsmykkede med den ene fortælling efter den anden og i deres helhed foregav at være én lang fortælling. Så hvad var det i grunden, man skændtes om? Det lignede et skænderi mellem to gentlemen om, hvorvidt en sjus skulle bestå af lutter whisky eller lutter tonic. Sådan noget skændes gentlemen ikke om, for de er ganske klare over, at det så ikke længere vil være en sjus. Hemmeligheden er, at hver eneste historie i Det Nye Testamente har performativ funktion, indeholder et bud eller en forjættelse ..., og at hvert eneste bud og enhver forjættelse i sidste instans har sin grund i en fortælling ... Hvis det ikke forholdt sig sådan, ville historierne forvandle

34. Jf. Johannes Sløk. *Teologiens elendighed*. København: Berlinske Forlag 1979, 29.

sig til – undertiden kulørt – underholdning og bud og forjættelser til mundsvejr (Sløk 1985, 70f.).

Eksistensteologiens performativer og den narrative teologis fortælling hænger altså intimt sammen i Sløks teologi, for de forenes i forkyndelsen. Forkyndelsen er en “fortalt historie” (Sløk 1983, 60), en fortælling, og denne fortælling er stedet, hvor Gud møder mennesket med sin befaling og sit løfte, tilsiger mennesket dets dom og dets synders nådige forladelse.

Konklusion

Den narrative teologi var i vid udstrækning polemisk vendt imod eksistensteologien, hvilket skabte et principielt modsætningsforhold mellem de to. Imidlertid deler de to teologiske retninger ved nærmere eftersyn i vid udstrækning teologisk sigte, ligesom eksistensteologien i høj grad kan siges at have banet vejen for den narrative teologi. Det vidste ikke mindst Johannes Sløk, som ofte er blevet læst som en eksistensteolog, der senere blev narrativ teolog. Læser man hans forfatterskab med forkyndelseskategorien som nøgle, bliver det dog tydeligt, at han snarere er at betegne som narrativ eksistensteolog igennem hele sit virke.

Hermed bliver det ikke mindst klart, at der i foreningen af eksistensteologien og den narrative teologi er et væsentligt teologisk potentiale, som stort set er uopdyrket. Forstås den kristne forkyndelse eksklusivt som tiltale (eksistensteologi), risikerer dens fordring at stå frit svævende i den forudsætningsløse luft. Forstås den derimod snævert som fortælling (narrativ teologi), risikerer den at lukke sig inde i sit eget univers, hvormed den står i fare for ikke at have meget andet end underholdningsmæssig værdi for det eksisterende menneske. Men fastholdes forkyndelsen som enheden af tiltale og fortælling, skærpes fordringen i kraft af det absurde univers, som fortællingen skaber, og dette univers får samtidig betydning for det eksisterende menneske – og kan tage magten over det.

Litteratur

- Andersen, Svend. 1998. “Kan Bibelen være Guds ord? Et sprogfilosofisk problem hos Sløk og Wolterstorff”. *Dansk Teologisk Tidsskrift* 61: 177-198.

- Andersen, Svend. 2017. "Gud og det givne. Om diskursiv teisme". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 80: 127-145.
- Bjerg, Svend. 1972. *Formidling som teologisk og antropologisk problem – en kritik af den teologiske personalisme*. Licentiatafhandling, Aarhus Universitet.
- Bjerg, Svend. 1975. "Fortælling som forkyndelsens kategori". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 65: 562-569; 577-581.
- Bjerg, Svend. 1975. "Mytisk-poetisk kristendom". *Præsteforeningens Blad* 65: 753-756.
- Bjerg, Svend. 1981. *Den kristne grundfortælling: Studier over fortælling og teologi*. Århus: Aros.
- Bjerg, Svend. 1994. *Århusteologerne. Den store generation i det 20. århundredes danske teologi*. København: Lindhardt & Ringhof.
- Bjerg, Svend. 2001. "Den enkeltes møde med Gud". *Politiken*, 25. august.
- Bugge, David. 2015. "Sejrherren skriver historien. Om suspensionen af subjektet i den sene Sløks soteriologi". I *Kristendommens fornuft. Niels Grønkvær 60 år*, red. Birgitte Stoklund Larsen & Peter Aaboe Sørensen, 91-104. København: Anis.
- Bukdahl, Jørgen K. 1980 [1968]. "Eksistensteologi og afmytologisering". I *Frihed og frigørelse. Filosofi – Teologi – Kulturdebat*, red. Jan Lindhardt, 156-169. Århus: Aros.
- Bultmann, Rudolf. 1930 [1926]. *Jesus*. Overs. Harald Bülow Davidsen. København: Tidehvervs Forlag.
- Bultmann, Rudolf. 1951 [1941]. "Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung". I *Kerygma und Mythos I. Ein theologisches Gespräch*, red. Hans-Werner Bartsch, 15-48. Hamburg: Herbert Reich Evangelischer Verlag.
- Bultmann, Rudolf. 1960. *Jesus Christ and Mythology*. London: SCM Press.
- Bultmann, Rudolf. 1965 [1946]. "Anknüpfung und Widerspruch". I *Glauben und Verstehen II*, 117-132. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bultmann, Rudolf. 1965 [1950]. "Das Problem der Hermeneutik". I *Glauben und Verstehen II*, 211-235. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ebeling, Gerhard. 1962. *Theologie und Verkündigung: ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- Frei, Hans W. 1974. *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven/London: Yale University Press.
- Grønkjær, Niels. 2007. "Kærlighedens religion. Sløks filosofi om kristendommen". I *Mig og evigheden. Johannes Sløks religionsfilosofi*, red. Lars Sandbeck, 111-131. København: Anis.
- Grønkjær, Niels & Kjeld Holm. 1996. "Forord". I *80 år med Gud. Afhandlinger og essays af Johannes Sløk*, red. Niels Grønkjær & Kjeld Holm, 7-10. Viby J: Centrum.
- Hansen, Bent Smidt. 1967. *Eksistensteologi*. København: Berlingske Forlag.
- Hansen, Nils Gunder. 2019. *Tanker af en anden verden. Jørgen K. Bukdahl – hans liv, værk og aktualitet*. København: Gyldendal.
- Hjortkjær, Christian. 2012. *Selvrealiseret frelse. Da Johannes Sløk tog ordet i selvrealiseringens tidsalder*. København: Anis.
- Holm, Kjeld. 2007. *Mennesket er en misforståelse*. København: Rosinante.
- Kemp, Peter. 1974. *Engagementets poetik*. København: Vintens Forlag.
- Kemp, Peter. 1982. "Fortælling og kritik i teologien". *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 1: 9-26.
- Larsen, K. Olesen. 1966 [1932]. "Noget om Afgørelsen i Øjeblikket". I *Søren Kierkegaard læst af K. Olesen Larsen*, red. Vibeke Olesen Larsen & Tage Wilhjelm, bd. 1, 21-73, bd. 1. København: G.E.C. Gads Forlag.
- Larsen, K. Olesen. 1967 [1956]. "Hvad mener vi med at tale om Gud?". I *At være menneske*, red. Johs. Horstmann & Vibeke Olesen Larsen, bd. 2, 201-212, bd. 2. København: G.E.C. Gads Forlag.
- Lindhardt, Jan. 2002. *Johannes Sløk. Modernismens teolog*. København: Anis.
- Lübcke, Poul (red.). 2010. *Politikens Filosofileksikon*. 2. udg. København: Politikens Forlag.
- Nørkjær, Hans. 2016. "Guds bagtale. Det religiøse sprog (1981)". I *SLØK. Perspektivforskydninger*, red. Christian Hjortkjær & Hans Nørkjær, 201-223. Aarhus: Klim.
- Rendtorff, Knud. 2001. *Eksistens i tiden. Rudolf Bultmann – en teologisk livshistorie*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Rosenau, Hartmut. 1999. "Existenztheologie". I *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. udg. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Sandbeck, Lars. 2006. *Fantasiens Gud. Den teologiske vending mod det mytisk-poetiske sprog hos Amos Niven Wilder, Peter Kemp og Johannes Sløk*. København: Anis.
- Sandbeck, Lars. 2007. "Gud, mennesket og verden – Sløks metafysik fra absurd teater til fortalt historie". I *Mig og evigheden. Johannes Sløks religionsfilosofi*, red. Lars Sandbeck, 49-110. København: Anis.
- Sløk, Johannes. 1951. *Die Formbildungen der Sprache und die Kategorie der Verkündigung. Eine sprachphilosophisch-dogmatische Abhandlung*. Det lærde selskabs skrifter: Teologiske skrifter, vol. 2. København: Rosenkilde og Bagger.
- Sløk, Johannes. 1964. *Eksistentialisme*. Berlingske Leksikon Bibliotek. København: Berlingske Forlag.
- Sløk, Johannes. 1968. *Det absurde Teater og Jesu Forkyndelse*. København: Gyldendal.
- Sløk, Johannes. 1979. *Teologiens elendighed*. Berlingske Leksikon Bibliotek. København: Berlingske Forlag.
- Sløk, Johannes. 1983. *Den kristne forkyndelse*. Viby J: Centrum.
- Sløk, Johannes. 1985. *Da Gud fortalte en historie*. Viby J: Centrum.
- Sløk, Johannes. 1986. *Mig og Godot. Erindringsforkyndninger*. Viby J: Centrum.
- Widmann, Peter. 2015. "Tro og forståelse. Rudolf Bultmanns teologiske indsats". I *Mellem tiderne. Fem dialektiske teologer*, red. Christine Svinth-Væрге Pøder, 171-196. København: Anis.