

Paulus, Nietzsche og loven

Et bidrag til forståelsen af F. Nietzsches kristendomskritik¹

Forskningsadjunkt, ph.d. Lars K. Bruun

The profoundly Christian resonance which remains paradoxically in Nietzsche in spite of his virulent opposition to Christianity lies in his aspiration to affirm the whole of reality, to see it as good, to say 'yes' to it all. This is an aspiration which wouldn't have been comprehensible outside of Judeo-Christian culture.

Charles Taylor²

Abstract: Focusing on F. Nietzsche's (1844-1900) discussion of Paul, especially in *Day Break (Morgenröte, 1881)* and *The Antichrist (Der Antichrist, 1888/1895)*, this essay analyzes Nietzsche's ambivalent attitude toward Paul and the Judeo-Christian tradition. Departing from a groundbreaking essay by Jörg Salaquarda on the topic, it is suggested that Nietzsche eventually regarded Paul's theology of the cross as the ultimate and so far most powerful rejection of human existence. Thus Nietzsche's own attempt at an overcoming of the hostility of Christian moral not only had to depart from Paul's theology; it also had to assume the form of a theological reflection.

Key words: Nietzsche – Paul – the Law – Morality – Day Break – Antichrist.

Forholdet mellem præstesønnen Nietzsche og kristendommen er ofte blevet opfattet som en rent biografisk detalje, der kun har betydning for Nietzsches filosofi, for så vidt kristendommen blev en anledning for Nietzsche til at formulere en postkristen filosofi. Den teologiske

1. Artiklen er blevet til på baggrund af et oplæg holdt ved seminaret 'Paulus, Nietzsche og nulevende filosoffer (Badiou, Agamben)' ved *Center for Studiet af Bibelens Brug*, Københavns Universitet, 7. december 2007.
2. Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge UP 1989), 452.

interesse for Nietzsche har i overensstemmelse hermed traditionelt begrænset sig til en anerkendelse af Nietzsches opgør med en bevidstløs kultur- og vanekristendom på tærsklen til det 20. århundrede, ligesom der stort set har hersket enighed om, at Nietzsche gik for vidt i sit forsøg på rent humanitært at formulere et livsideal for det moderne, gudløse menneske.³ Dertil kom kritikken af Nietzsches filosofiske stil ifølge hvilken Nietzsches filosofi er svagest og af mindst interesse dér hvor han er allermost polemisk; og den kritik rammer bl.a. et værk som *Der Antichrist* (AC), der rummer nogle af Nietzsches mest fortættede analyser af kristendommen.

Ved at sætte fokus dels på Nietzsches analyser af moralens historie, dels på hans filosofiske stil, har de senere årtiers amerikanske og franske Nietzscheforskning været med til at genåbne spørgsmålet om Paulusfigurens rolle i Nietzsches filosofi.⁴ Begge de nævnte aspekter spiller nemlig en central rolle i Nietzsches Paulusfortolkning, et synspunkt, den nyeste tyske Nietzsche-reception har argumenteret overbevisende for.⁵ Allerede Jörg Salaquarda gjorde i en banebrydende artikel "Dionysos gegen den Gekreuzigten"⁶ fra 1974 opmærksom på Nietzsches syn på apostlen Paulus. Salaquarda påpegede, at man "müsse sehen, dass Nietzsche immer verschiedene Perspektiven zur Geltung gebracht und den 'Zauber der entgegengesetzten Denkweise' ausgekostet habe. Sollte diese Grundtendenz seines Denkens nicht auch in seinem Paulus-Verständnis zum Tragen kommen? Könnte der Schärfe der Polemik nicht die Tiefe der Verwandtschaft entsprechen?" (Salaquarda 1974, 289).⁷ Hvori består da dette slægtskab? Jeg skal nedenfor forfølge et svar gennem en analyse af to centrale tekster. Det drejer sig dels om aforisme 68 i *Morgenröte* (M), 1881, dels *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, færdiggjort 1888, udgivet i

3. For en oversigt over den teologiske reception af Nietzsche, se Peter Köster, *Kontroversen um Nietzsche. Untersuchungen zur theologischen Rezeption* (Zürich: Theologische Verlag 2003). Standardværket vedr. Nietzsches Paulusfortolkning er nu Daniel Havemann, *Der „Apostel der Rache“: Nietzsches Paulusdeutung* (Berlin: de Gruyter 2003).
4. Herhjemme har Sverre Raffnsøe leveret et vigtigt bidrag med sin Foucaultinspirerede læsning af Nietzsche, jf. hans *Moralens evindelige genkomst* (København: Gyldendal 2001).
5. Det drejer sig først og fremmest om kredsen omkring den tyske filosof Werner Stegmaier i Greifswald. Der vil løbende blive henvist til arbejder af Stegmaier og andre.
6. Jörg Salaquarda, "Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus", *ZRGG* XXVI (1974), 97-124.
7. Udtrykket "Zauber der entgegengesetzten Denkweise" er Nietzsches eget, jf. Salaquarda (1974), 313, note 12.

1895. Først skal jeg imidlertid indkredse et gennemgående træk i Nietzsches filosofi, der netop vedrører slægtskabet og den indforståede omgang med kristendommen i Nietzsches værk.

Præsten som kulturseismograf

Den berømte aforisme 125 i *Die fröhliche Wissenschaft* (FW) fra 1882 om 'det skøre menneske', der løber hen på torvet og forkynder Guds død, spiller på misforholdet mellem det skøre menneskes indsigt og menneskemængdens.⁸ Det skøre menneske har indset, at de såkaldt evige værdier blot er udtryk for menneskets illusoriske forsøg på at komme orienteringsløsheden til livs; at horisonten blot var en kulisse. Fraværet af denne kunstigt skabte Gud blotlægger en krise og et permanent vilkår, idet mennesket er henvist til at orientere sig i en verden uden faste orienteringspunkter.⁹ Den krise er menneskemængden ikke opmærksom på. Spørgsmålet er imidlertid, hvem dette skøre menneske er, og hvordan det er nået frem til sin erkendelse?

Det skøre menneske henviser til en række centrale jødiske og kristne ritualer. Først selve mordet på Gud. Henrettelsen af Gud i skikkelse af Jesus er et helt centralt punkt i den kristne gudsforståelse. Denne henrettelse tolkes i det kristne forestillingsunivers som Guds selvhengivelse, rituelt fastholdt i nadverens sakramente. Krisen opstår, fordi "det helligste og mægtigste, som verden ejede", er "forblødt" ved menneskene selv, og der er ingen, der "tørre dette blod af os", dvs. kommer mennesket til hjælp.¹⁰ Dette er konsekvensen af, at Gud var noget, "verden ejede" og holdt for sandt. Og krisen bliver så meget desto større, fordi mordet angår den "helligste og mægtigste" værdi. Dernæst nævnes dåbens sakramente: "Med hvilket vand skulle vi kunne rense os". Heller ikke her er der trøst – i form af tilgivelse eller renselse – at hente. Endelig henvises til "forsoningsfester" og "hel-

8. Friedrich Nietzsche, *Den muntre videnskab* (Frederiksberg: Det lille forlag 1997), 125f. *Die fröhliche Wissenschaft*, Friedrich Nietzsche. *Kritische Studienausgabe*, red. G. Colli og M. Montinari, 2. durchgesehene Auflage (Berlin: de Gruyter 1988), bind 3, s. 480-482 = FW, KSA 3, 480-482. Hvor en dansk oversættelse foreligger, benyttes denne, ligesom der henvises til stedet i KSA.
9. Jf. Arne Grøn, "Im Horizont des Unendlichen. Religionskritik nach Nietzsche", *Kritik der Religion*, red. Ingolf Dalferth og Hans-Peter Grosshans (Tübingen: Mohr Siebeck 2006), 145-162.
10. Temaet genfindes i I. P. Jacobsens "Pesten i Bergamo", trykt i novellsamlingen *Mogens og Andre Noveller*, der udkom samme år som *Den muntre videnskab*.

lige lege” (Nietzsche 1997, 125f.).¹¹ Førstnævnte er en henvisning til den jødiske forsoningsdag, også kaldet renselsesdagen, hvis højdepunkt er den rituelle renselse af Guds helligdom og bortskaffelsen af Israels synd. Disse tre centrale forsoningsritualer suppleres af henvisningen til det skøre menneskes evige *requiem* over Gud: Kirken som helligsted skifter symbolsk betydning og bliver til Guds grav.

Det skøre menneske synes således at være nået frem til sin indsigt gennem en indforstået omgang med det hellige.¹² Derved ligner han den kristne præstetype. I *Also sprach Zarathustra* (Za), 1883-85, lader Nietzsche Zarathustra bekende sit slægtskab med præsterne: “Men mit blod er beslægtet med deres; og jeg vil vide mit blod æret også i deres.”¹³

Spørgsmålet er imidlertid, hvordan det skøre menneske med indgående kendskab til jødisk-kristen religion er nået frem til sin erkendelse? I aforisme 115 i FW, altså i umiddelbar tilknytning til aforisme 125, hedder det under overskriften “*De fire fejltagelser*”: “Mennesket er blevet opdraget gennem sine fejltagelser (...) Ser man bort fra virkningen af disse (...) fejltagelser, så har man også set bort fra humanitet, menneskelighed og ‘menneskelig værdighed’” (Nietzsche 1997, 120).¹⁴ Menneskets fejltagelser og løgne hører til sandheden om mennesket. Derfor må fejltagelserne oprulles minutiøst, og kristendommen er en af de mest virkningsfulde fejltagelser og løgne. I aforisme 122 hedder det således om “*Den moralske skepsis i kristendommen*”:

Også kristendommen har ydet et stort bidrag til oplysningen: den lærte mennesker den moralske skepsis på en meget indtrængende og virksom måde, ved at anklage og forbitre dem, men med en utrættelig tålmodighed og forfinethed (...) Når vi nu om dage, som opdraget i denne kristne skole af skepsis, læser de gamle moralfilosofiske bøger, for eksempel af Seneca og Epiktet, føler vi en pudsigt overlegenhed og er fulde af hemmelige indblik og overblik (...) Men i sidste ende har vi også anvendt den selv samme skepsis på alle *religiøse* tilstande og tildragelser, såsom synd, anger, nåde, helliggørelse, og ladet ormen gnave så godt, at vi ved at læse alle de kristne bøger nu selv har den samme følelse af fornem overlegenhed og indsigt (Nietzsche 1997, 123f.).¹⁵

11. FW, KSA 3, 480f.

12. Stephen Mulhall peger på, at både ateisten og teisten er målgruppe for det skøre menneskes analyse af Guds død. Steven Mulhall, *Philosophical Myths of the Fall* (Princeton and Oxford: Princeton UP 2005), 21-45.

13. Friedrich Nietzsche, *Således talte Zarathustra* (Frederiksberg: Det lille forlag 1999), 79. Za, KSA 4, 117.

14. FW, KSA 3, 474.

15. FW, KSA 3, 478.

Nietzsche mener, at kristendommens ufravigelige krav om sandfærdighed, mådehold og skepsis har opdraget og forfinet mennesket. Set fra et religiøst synspunkt har kristendommens påstand om en privilegeret indsigt i en himmelsk og transcendent visdom opdraget den kristne til at forholde sig ovenfra og ned til denne verdens visdom, hvilket også indebærer at tvivle på sig selv. Imidlertid må denne skepsis også med tiden vendes mod den kristne religion selv. Den overlegenhed, den kristne ekspert kunne etablere i forhold til andre religiøse tilstande og tildragelser, fører til en overlegenhed også i forhold til den kristnes egen religiøse selvopfattelse.

Den kristne skeptiker har derfor ikke noget valg: han må se Guds død og dermed den kristne morals opløsning i øjnene. Heroverfor står menneskemængden, hvis passivitet antyder, at mennesket som flokdyr har mere end vanskeligt ved at udvikle en skepsis vedrørende troen på værdierne. Det er denne kristne indsigt i værdiernes relativitet, der danner baggrunden for Nietzsches interesse for Paulus.

Paulus i *Morgenröte*

Som nævnt rummer aforisme 68 i *Morgenröte* sammen med en række længere passager i *Antichrist* fra 1888 Nietzsches mest omfattende stillingtagen til Paulus. Værket hører til en periode i Nietzsches forfatterskab, hvor Nietzsche i rollen som fri ånd endevender alle værdier og moraler, gerne med støtte fra videnskaben, der dog selv, ikke mindst i *Die fröhliche Wissenschaft*, må holde for. Nietzsches Paulusportræt bærer da også et skin af videnskab og objektivitet. Nietzsche hævder således i aforisme 68, at Bibelen af de fleste læses som en opbyggelig bog, mens kun nogle få lærde læser den anderledes, dvs. som en bog, der ikke er skrevet af Helligånden.¹⁶ Sådan vil Nietzsche, den kritiske og frie ånd, læse Paulus. Kristendommens skæbne hænger ifølge Nietzsche på dette ene menneske, og havde man tidligere læst og forstået Paulus psykologisk, som Nietzsche, så havde der næppe været nogen kristendom i dag, hedder det.¹⁷ Der skulle gå 1.500 år ("anderthalb Jahrtausend"¹⁸) før en *virkelig* læsning af Paulus første gang så dagens lys. Nietzsche tænker her på Luther¹⁹, som

16. M, *KSA* 3, 64f.

17. M, *KSA* 3, 65.

18. M, *KSA* 3, 65. *Morgenröte* findes ikke i en dansk oversættelse. Alle oversættelser fra dette værk er mine egne.

19. Jf. Theodore Jennings, *Reading Derrida/Thinking Paul: On Justice* (Stanford, CA.: Stanford University Press 2006), 16ff.

også nævnes senere i stykket, hvor Nietzsche synes at lade de to figurer Luther og Paulus smelte sammen: Begge kom til at hade det åndelige ideal om det fuldkomne menneske, som fordredes af henholdsvis pavekirken og den jødiske lov. Teologisk talt søgte begge en nådig Gud, men mødte kun loven.²⁰ Luther var med andre ord den første, der forstod Paulus sådan som Nietzsche mener, han skal forstås. Hvordan er det så? Ja, det drejer sig om en 'antropologisk' og psykologisk læsning, som forudsætter, at læseren kan genkende sig selv i Paulus. Det kunne Luther, hævder Nietzsche, der spejlede sig i Paulus' had til loven. Om Nietzsche på denne baggrund betragter Luther som et moment i afviklingen af kristendommen, er et åbent spørgsmål.

Skønt Nietzsche har ladet sig inspirere af den eksegetiske sagskundskab og koketterer med, at de nye indsigter kommer fra de lærde, så er det ikke herfra, de virkelige indsigter kommer.²¹ Hverken Paulus eller Luther var ifølge Nietzsche først og fremmest lærde, men 'store mennesker'. Store mennesker er karakteriseret ved modet til at overskride loven, dvs. gældende moraler og værdier. De trodser den sædvanesædelighed,²² der ikke er andet end "Gehorsam gegen Sitten".²³ Villy Sørensen påpeger, at Nietzsche allerede i *Morgenröte* har indset, at skønt intellektet og erkendelsen (Sokrates) kan afsløre det illusoriske og kontingente ved værdierne og sæderne, må den frie ånd selv bøje sig for de 'tilbøjeligheder', der knytter sig til affekterne og herudaf skabe nye værdier, nye illusioner.²⁴ Problemet er imidlertid, påpeger Sørensen, at "[f]or sædvanesædeligheden er 'det nye' selve synden og al originalitet, ja al individualitet syndig. Selv den originale individualitet er så præget af de andres livsopfattelse, at han pines af tvivl på sig selv, han må blive vanvittig – eller stille sig vanvittig an –

20. En sådan samlæsning er netop, hvad den nyere bibelvidenskab energisk har gjort op med, men eftersom kritikken har rettet sig mod den teologiske tradition er det spørgsmålet, om kritikken rammer Nietzsches 'naturalistiske' læsning?
21. Nietzsche nævner da heller ikke sin eksegetiske hjemmelsmand Hermann Lüdemanns bog *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen dargestellt* fra 1872, i de publicerede værker, men alene i de efterladte papirer, jf. N, KSA 9, 141ff.
22. Villy Sørensen, *Nietzsche* (København: Gyldendal 1982 (1963)), 63. Jf. M, KSA 3, 21.
23. M, KSA 3, 22.
24. Sørensen (1982), 64: "Intellektet kan ødelægge det gamle, ikke skabe det nye. Sokrates, som Nietzsche ellers havde forsonet sig med i mellemtiden, var dog mere overfladisk end drømmeguden Apollon!"

for at få autoritet over sig selv eller over for de andre, thi i det vanvittige vanesamfund er også vanviddet helligt” (Sørensen 1982, 63).

Villy Sørensen henviser i denne forbindelse til *Morgenröte*, aforisme 14, om “*Vanviddets betydning i moralens historie*” (Sørensen 1982, 63f.).²⁵ Sørensen peger her på forholdet mellem vanvid og kunstnerisk inspiration, men Nietzsche knytter i dette stykke selv eksplicit til ved det *religiøse* vanvid. I det religiøse samfund er vanviddet legitimt, når det kommer fra en guddommelig instans. Det opfattes som en ufrivillig besættelse, og den vanvittige ses som et medium for en transcendent magt. Den, der i sin individualitet “pines af tvivl på sig selv”, må derfor stille sig vanvittig an: det originale individ må blive en original. Nietzsche opremser i *Morgenröte*, aforisme 14, en række hellige mænd, herunder medicinmanden blandt indianerne, den hellige blandt middelalderens kristne, og angekokken blandt grønlænderne.²⁶ Og han mener på tværs af disse forskellige præstetyper at kunne identificere ét grundlæggende problem: “Hvordan gør man sig vanvittig, når man ikke er det?”²⁷ Svaret er, at den, der vil bryde med vanesamfundet, må lære at stille sig vanvittig an ved hjælp af en række religiøse praksisser, idet alene henvisningen til en transcendent virkelighed legitimerer originaliteten og sikrer den autoritet. En sådan henvisning er netop mulig i en kultur som den jødisk-kristne, der hidtil har opereret med en fordoblet virkelighedsopfattelse. Det hellige vanvid bliver således redningen for den individualitet, der vil bryde med vanesamfundets sæder. For uden en guddommelig legitimering af vanviddet bliver individets tilbøjeligheder både af samfundet og individet selv opfattet som onde.²⁸ Nietzsche giver i aforisme 14 stemme til den vanvittige, når det bl.a. hedder:

Ak, så skænk dog vanvid, I himmelske magter! (...) Tvivlen æder mig op, jeg har dræbt loven, og loven ængster mig som et lig en levende: Hvis jeg ikke er *mere* end loven, så er jeg den mest udstødte af alle. Den nye ånd, som er i mig, hvor kommer den fra, hvis den ikke kommer fra jer? Bevis dog for mig, at jeg er jeres; vanviddet alene giver mig beviset.²⁹

25. M, KSA 3, 26ff.

26. M, KSA 3, 27f.

27. M, KSA 3, 27.

28. Sørensen (1982), 62f.

29. M, KSA 3, 28. Passagen kaster lys over aforisme 68. Skønt Nietzsche i aforisme 14 ikke henviser til Paulus, er der næppe tvivl om, at omtalen af henholdsvis loven og den nye ånd er møntet på netop Paulus.

Den, der har fået blik for lovens illusoriske karakter, pines og plages, og det eneste sted denne 'dybe' erkendelse kan finde plads, er i religionen, dvs. kristendommen. Der finder hadet til moralen, i skikkelse af loven, sit stærkeste udtryk. Det er denne kristne vilje til sandhed, vi mødte hos det skøre menneske i *Den muntre videnskab*, aforisme 125. Men i modsætning til tidligere tiders tro på en fordoblet virkelighed, tror menneskemængden nu ikke længere på Gud. Det skøre menneske har ingen guddommelig autoritet, og er derfor blot morsom og fjollet ('toll').

Vi kan nu vende tilbage til *Morgenröte*, aforisme 68, og Paulus' optagethed af loven: "[Paulus] led af en fiks idé, eller mere præcist: af et fikst, altid nærværende spørgsmål, som aldrig blev bragt til ro: 'hvordan forholder det sig med den jødiske lov? Og hvordan med denne lovs opfyldelse?'"³⁰ Ifølge Nietzsche er den jødiske lov drevet af en hidtil uset fantasi og vilje til "sædelig ophøjethed".³¹ Som vi så, indebærer denne vilje, at loven bliver ny natur, og til denne nye natur hører, at mennesket er syndigt.³² Bag Paulus' rasende had til de første kristne gemmer sig i grunden et selvhad: Hvorfor er han ikke tilfreds med sig selv, og hvorfor føler han sig lokket til at overskride loven? Paulus ved imidlertid endnu ikke, at han hader loven, fordi den som ny natur lærer, at mennesket er unatur. Ganske som Luther søgte en vej ud af pavekirkens krav, sådan søgte Paulus en vej ud af lovens forbandelse. Og for epileptikeren Paulus blev udvejen en vision, der gav ham en lys idé:

Og endelig blev han oplyst af den frelsende tanke, samtidig med en vision, sådan som det måtte gå til hos denne epileptiker: hos ham, lovens glødende fanatiker, der indvendig var dødtræt af den [loven, lkb], viste hin Kristus sig på en ensom vej med Guds lysglans på sit ansigt, og Paulus hørte ordene: 'hvorfor forfølger du mig?' Men det væsentlige, der herefter skete, er dette: hans hoved var med ét blevet oplyst; 'det er ufornuftigt, havde han sagt til sig selv, at forfølge netop denne Kristus! Her er jo udvejen, her er den fuldkomne hævn, her og kun her har jeg jo lovens tilintetgørelse!'³³

30. M, KSA 3, 65.

31. M, KSA 3, 65.

32. "...dieses Volk, welches die Phantasie der sittlichen Erhabenheit höher als irgend ein anderes Volk getrieben hat und welchem allein die Schöpfung eines heiligen Gottes, nebst dem Gedanken der Sünde als eines Vergehens an dieser Heiligkeit, gelungen ist." M, KSA 3, 65.

33. M, KSA 3, 66f.

Paulus indser, at det er ufornuftigt at forfølge den eneste, der radikalt har brudt med loven og dermed moralen. Jøden Paulus havde hidtil opfattet Jesus' død som et argument mod hans messianitet. Men nu har han

tankernes tanke, nøglernes nøgler, lysenes lys; for fremtiden drejer historien sig om ham selv! For han er fra nu af læreren, der lærer *lovens tilintetgørelse!* At afdø fra det onde – det betyder også at afdø fra loven; at være i kødet – det betyder også at være under loven! At være blevet ét med Kristus – det betyder også med ham at være blevet lovens tilintetgører; at dø med ham – det betyder også at være død for loven!³⁴

Denne tankernes tanke tolker Paulus som bekendt selv som den himmelske visdom, de kristne har fået del i. Men ifølge Nietzsche findes løsningen for Paulus i en tilintetgørelse af 'det ydre', dvs. legemlige menneske. Jesus' død bliver for Paulus den egentlige og endelige løsning på lovens problem. Den mistanke, Paulus ifølge Nietzsche havde allerede før Kristus bød sig til som løsning, vedrørte netop dette, at det måske var 'kødeligheden' (i nietzscheansk terminologi affekterne), der drev sit spil bag loven og lokkede til overtrædelse.³⁵

Ifølge Nietzsche består Paulus' betydning således i, at han er lovbruder. Loven, der tidligere var den højeste norm, nøglen til sandheden om mennesket, blotlægges ved hjælp af en nøglernes nøgle (Jesus' død) som en lov, der umuligt kan opfyldes, for bag loven gemmer sig mennesket som kødeligt væsen: Sygdommen – nemlig kødeligheden – var der allerede; og loven blev til en gift, der blot fremmede sygdommen. Loven boede så at sige i kødeligheden, men da Paulus og de kristne døde med Kristus, holdt de op med at eksistere som kødelige mennesker, og derfor kan de heller ikke synde mere. Paulus' storhed består således i, at han som lovbruder formår at radikaliserer, internaliserer og universaliserer det jødiske nej til livet.

Paulus i *Der Antichrist*

Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum blev færdiggjort i september 1888, men udkom først i 1895, dvs. efter Nietzsches sammen-

34. M, KSA 3, 67.

35. "Ist es wirklich die 'Fleischlichkeit', welche ihn immer wieder zum Übertreter macht?" M, KSA 3, 66.

brud i Torino i begyndelsen af januar 1889.³⁶ Værket indgik en tid i Nietzsches planer om et større værk med titlen *Umwertung aller Werte*, en titel, Nietzsche også en tid overvejede at benytte som undertitel til *Antichrist*. Bogen består af et kort forord, 62 stykker og dertil en 'Lov mod kristendommen'.³⁷ Værkets uhørt polemiske tone samt det faktum, at det er skrevet ganske kort forinden det omtalte sammenbrud, har betydet, at *Der Antichrist*, af Nietzsche selv betragtet som et hovedværk, ikke har indtaget en central plads i Nietzsche-receptionen. Den opfattelse er dog inden for de seneste år blev kraftigt korrigeret, ikke mindst med udgivelsen af Andreas Urs Sommers monumentale filosofisk-historiske kommentar,³⁸ ligesom de seneste årtiers interesse for Nietzsches filosofiske stil i almindelighed har haft en afsmittende effekt på fortolkningen af værket.

Nietzsches Paulusfortolkning i *Antichrist* forudsætter Nietzsches analyser i *Zur Genealogie der Moral. Ein Streitschrift* (GM) fra 1887. Her fremlægger Nietzsche sin moralgenealogi, idet han kobler ressentiment-moralen til den jødisk-kristne tradition og dennes asketiske præstetype. I *Antichrist*, stk. 24, hedder det:

Jeg har i *Moralens oprindelse* for første gang fremstillet begrebsmodsatningen mellem en *fornem* moral og en ressentiment-moral psykologisk, den sidste udsprunget af *nej*'et til den første: men dette er den jødisk-kristelige moral helt og holdent. For at kunne sige nej til alt, hvad livets *opadstigende* bevægelse, det vellykkede, magten, skønheden, selvbekræftelsen fremstiller på jorden, måtte her det til geni bliveve ressentiment-instinkt opfinde en *anden* verden, fra hvilken denne *livsbekræftelse* kunne fremstå som det onde, som det forkastelige i sig selv.³⁹

I forlængelse af *Genealogie der Moral* udvikler Nietzsche i første halvdel af *Antichrist* denne tanke, idet han hævder, at ressentiment-

36. Først med Colli og Montinaris *Kritische Gesamtausgabe* 1967ff. blev en række af de unøjagtigheder og udeladelser, der kendetegnede de tidligere udgaver af *Der Antichrist*, medtaget.

37. Nietzsche omtaler denne lov og dens tilknytning til *Antikrist* i et udkast til et brev til Georg Brandes, skrevet i Torino og dateret 'Anfang Dezember 1888'. *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden* (= KSB), red. Colli og Montinari, (Berlin: de Gruyter 1986), 8, 500-502.

38. Andreas Urs Sommer, *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist". Ein philosophisch-historischer Kommentar* (Basel: Schwabe & Co. 2000).

39. Friedrich Nietzsche, *Antikrist* (Frederiksberg: Det lille forlag 2005), 40. AC, KSA 6, 192.

instinktet har sit udspring i det babyloniske eksil. Oprindeligt, dvs. i forhistorien, levede Israel et naturligt liv sammen med deres gud Jahve, som var et spejlbillede af folket selv, "et udtryk for folke-selvfølelsen" (Nietzsche 2005, 42).⁴⁰ Jahve var Israels og kun Israels retfærdige Gud, som folket tilbad og ofrede til i forvisning om, at Han ville skænke folket af naturens rigdom. Israel begik imidlertid den fejl at beholde deres Gud efter eksilets dystre erfaringer. Frem for at skille sig af med Jahve "afnaturliggjorde [jøderne] hans begreb", hedder det hos Nietzsche (Nietzsche 2005, 41f.).⁴¹ Således blev jøderne det første folk, der insisterede på at se en mening i nederlaget og lidelsen. Nietzsches analyse af jødisk religion rummer således to spor: det ene vedrører forhistorien, hvor Jahve optræder som naturgud; her inkarnerer folket en fornem, opadstigende moral. Det andet vedrører konstruktionen af en anden virkelighed end den kendte; en virkelighed, der udfolder sig gennem frelseshistorien.⁴² Sidstnævnte er udtryk for en dekadent og nedadstigende moral. Først med denne fase af jødedommen "har den menneskelige sjæl i en højere betydning fået *dybde* og er blevet *ond* – og det er jo de to grundformer for menneskets hidtidige overlegenhed over for de øvrige dyr!",⁴³ hedder det.

Kristendommen er i modsætning til jødedommen allerede i udgangspunktet bestemt af ressentiment. Det skyldes, at de dekadente i første fase (jøderne) skabte loven, som plagede de dekadente i anden fase (Paulus og de første kristne). Ifølge Nietzsche overtog de kristne således dels den gud, der var blevet tilbedt fra og med det andet templets tid efter eksilet; en spøgelsesgud, der måtte holdes kunstigt i live af loven og præsteskabets list; dels dekadence- og slavemoralen.⁴⁴

Har denne moralgenealogi noget på sig? Ikke som historieskrivning, naturligvis. Men genealogien sætter sig for at forklare sammenhængen mellem afnaturliggørelse og moral. Afnaturliggørelsen er det springende punkt i bevægelsen fra forhistorie til historie. Og når

40. AC, *KSA* 6, 194, jf. N, *KSA* 13, 151f.

41. AC, *KSA* 6, 194, jf. N, *KSA* 12, 571f.

42. Jf. Y. Yirmiyahu, som påpeger, at Nietzsche opererer med tre slags jødedom: "Old Testament Judaism, whose 'grandeur' Nietzsche adored; the 'priestly' Judaism of the Second Temple, which he profoundly despised as the parent of Christian culture; and the post-Christian Judaism of the Jews in the Diaspora and in the modern times, whom he defended, admired, and saw as a healing ingredient in his 'new Europe'". Y. Yirmiyahu, *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews* (Cambridge, UK: Polity Press 1998), 117.

43. Friedrich Nietzsche, *Moralens oprindelse* (Frederiksberg: Det lille forlag 1993), 34. GM, *KSA* 5, 266.

44. Salaquarda (1974), 305-308.

Nietzsche gentager eller genindskriver denne bevægelse er det et udtryk for, at den ikke blot er en fiks idé, men udgør et vilkår, som stiller krav til omgangen med moral.

Antichrist rummer dels en eksplicitering af det forhold, at moralens historie har sit centrum i kristendommens formative periode, nærmere bestemt i Paulus' korsteologi. Dels beskæftiger værket sig med sandhedsspørgsmålet, dvs. den måde, hvorpå kristendommen med Paulus i spidsen har søgt at gøre kristendommen gældende som sandheden. I *Antichrist*, stk. 12, hedder det i forlængelse af nogle overvejelser over kristendommens og 'teolog-instinktets' afsmitning på *hele* kulturen:

Overvejer man, at filosofen næsten blandt alle folk kun er en videreudvikling af den præstelige type, så overrasker dette præsternes arvestykke, dette *falskmønteri mod sig selv*, ikke længere. Når man har hellige opgaver, fx at forbedre, at redde, at frelse menneskene (...) så står man med en sådan mission allerede uden for alle blot forstandsmæssige vurderinger (...)...Hvad angår *videnskaben* en præst! Han står for højt hertil! – Og præsten har hidtil *hersket!* Han *bestemte* begreberne 'sandt' og 'usandt'!... (Nietzsche 2005, 28f.).⁴⁵

Den jødisk-kristne slavemoral med den asketiske præstetype som hovedskikkelse lader sig ikke forstå som et isoleret religiøst eller teologisk fænomen, men har tværtimod *som moral* bredt sig til alle livsområder. Når Nietzsche i *Antichrist* fører læseren tilbage til moralens kilde, den jødisk-kristne historie, og udpeger Paulus som denne histories hovedperson, klinger analyserne fra *Genealogie der Moral*, som anført tidligere, med. Paulus er nu ikke blot, som det var tilfældet i *Morgenröte*, 'den første kristne' – om end han stadig i *Antichrist* også omtales som sådan – eller én blandt flere store mænd i historien. Paulus konstrueres nu af Nietzsche som 'præstetypen' *par excellence*, dvs. et menneske, der har magt til at tvinge sin egen virkelighedsforståelse igennem og almenføre den. Dette behov er for Nietzsche samtidig udtryk for en svag moral, der udspringer af en tvivl på eget værd.⁴⁶ Som type er Paulus altså ikke længere blot den første kristne, forstået som et stort menneske i historien, men er blevet navnet for den hidtil

45. AC, KSA 6, 178f.

46. Jf. D. Havemann, "Evangelische Polemik. Nietzsches Paulusdeutung", *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 177-186.

mest magtfulde værdisættelse i Europas historie. Derfor er Paulus Nietzsches hovedmodstander: Dionysos mod den korsfæstede.⁴⁷

Antichrists andet hovedtema: sandhedsspørgsmålet, knyttes af Nietzsche via spørgsmålet om videnskab tilbage til Paulus. I stk. 45 parafraserer Nietzsche forskellige passager i 1 Kor., bl.a. kap. 1, hvor Paulus over for korintherne skelner mellem verdens visdom og Guds. Det er Nietzsches pointe, at idet Paulus kobler Guds visdom til korset, som er et symbol på nederlag og svaghed, udgrænses og dæmoniseres verdens visdom i omfattende forstand. Det er denne udgrænsning, Nietzsche retter blikket mod, idet han i en efterligning af Paulus' værdiomvending hævder, at alt det, der i Det Nye Testamente ses ned på og ringeagtes, og som kan sammenfattes i udtrykket 'verdens visdom', er det, der bør fremhæves: "det er en ære at have en 'første kristen' imod sig. Man læser ikke Det Nye Testamente uden en forkærlighed for det, der dér bliver mishandlet – for ikke at tale om 'denne verdens visdom'", hedder det i stk. 46 (Nietzsche, 2005, 67).⁴⁸ Det, den kristne præstetype hader, har således pr. definition værdi. Og den eneste figur i hele Det Nye Testamente, der haft blik for det er ifølge Nietzsche Pontius Pilatus, der dukker op, i Det Nye Testamente såvel som i *Antichrist*, og stiller det afgørende spørgsmål: "hvad er sandhed"?⁴⁹

Det hedder videre i stk. 47, at Paulus' had til videnskaben, dvs. verdens visdom, først og fremmest er et had til filologien og medicinen og dermed de "gode filologer og læger af den aleksandrinske skole" (Nietzsche, 2005, 69).⁵⁰ Hermed henviser Nietzsche bl.a. til kirkefaderen Origines (ca. 185-252, kætterdømt i midten af det 6. årh.), der som skriftlærd repræsenterede oldkirkens allegoriske (ἀλληγορείν; at sige noget andet) bibelfortolkning. Ifølge denne fortolkningstradition rummer Bibelen foruden den bogstavelige betydning en dybere, ån-

47. Ordene 'Dionysos mod den korsfæstede' udgør slutordene i Nietzsches sidste værk, det i 1908 posthumt og af udgiverne censurerede selvbiografiske værk *Ecce Homo*. Værket er skrevet umiddelbart i forlængelse af AC, dvs. i oktober og november måneder 1888.

48. AC, *KSA* 6, 224.

49. Nietzsche (2005), 68: "Skal jeg føje til, at i hele Det Nye Testamente forekommer der kun en *eneste* figur, som man må ære? Pilatus, den romerske statholder. (...) ...Den fornemme hån hos en romer, foran hvem et uforkammet misbrug af ordet 'sandhed' blev bedrevet, har beriget Det Nye Testamente med et eneste ord, *der har værdi* – der er dets kritik, dets egen *tilintetgørelse*: 'hvad er sandhed!' ...". AC, *KSA* 6, 225. Jeg takker lektor Peter K. Westergaard for at have henledt min opmærksomhed på dette centrale sted.

50. AC, *KSA* 6, 226.

delig betydning. Nietzsche identificerer sig nu med denne aleksandrinske skole af gode filologer⁵¹ og videnskabsfolk og kaster sig i stk. 48 ud i en allegorisk fortolkning af syndefaldsberetningen.⁵² Ved at koble 1 Kor 1 og 1 Mos 3 mener Nietzsche både at kunne afsløre motiverne bag Paulus' korsteologiske fortolkning og pege på betingelserne for at omgås spørgsmålet om sandhed.

Stykket indledes med et spørgsmål: " – Har man egentlig forstået den berømte historie, der står i bibelens begyndelse – om Guds helvedes-angst for *videnskaben?*... Man har ikke forstået den." (Nietzsche 2005, 69).⁵³ Hermed antyder Nietzsche, at 1 Mos 3 rummer en bogstavelig betydning såvel som en anden og dybere betydning, og det er den, der skal afdækkes. Nietzsche har her ladet sig inspireret af Julius Wellhausens epokegørende værk *Prolegomena zur Geschichte Israels* fra 1878,⁵⁴ hvori Wellhausen viser, at det redaktionelle lag i Mosebøgerne, der traditionelt betegnes P (Præsteskriftet), formodentlig er et af de yngste lag i Mosebøgerne. Wellhausen tolker Ps interesse for religiøs lovgivning – P rummer bl.a. store dele af lovgivningsstoffet i 2-4 Mos. – som et forsøg, blandt præstelige kredse på at skabe en stærkt reguleret religionsdyrkelse. Nietzsche knytter i stk. 48 til ved Wellhausens og hævder, at syndefaldsberetningen i grunden er et resultat af præstens angst for videnskaben. Nietzsche bytter ganske vist om på P og et andet redaktionelt lag, kaldet J (Jahvisten), for ifølge Wellhausen (og senere forskning) rummer P bl.a. den første skabelsesberetning, 1 Mos 1,1-2,4a, mens J rummer den anden skabelsesberetning, inkl. syndefaldsberetningen, 1 Mos 2,4b-3,24. I grunden angriber Nietzsche altså Js beretning, men det forhindrer ham ikke i at gennemføre sin allegoriske og psykologiske fortolkning ifølge hvilken 'Den gamle Gud' er ('ypperste)præsten'. Den yderst frie brug af Wellhausens yderst grundige filologiske arbejde understreger, at Nietzsche hverken betragter medicin eller filologi som videnskabelige veje til at blotlægge sandheder. Nietzsche vil derimod, 'inspireret' af den aleksandrinske skole, foretage en allegorisk udlægning, der kan afsløre syndefaldsberetningens 'egentlige' betydning. Hermed identificerer han sig paradoksalt nok, via aleksandrinerne, med Paulus selv, som også gør brug af den allegoriske læsning, jf. Gal 4,21-31, hvor Paulus tolker de to gammeltestamentlige figurer Sara og Hagar som udtryk for to forskellige pagter. Nietzsche og Paulus deler således for-

51. Sommer (2000), 453.

52. Jf. Henrik Tronier, "Paulus og Nietzsche eksegetisk perspektiveret", *DTT* 67 (2004), 207-236.

53. AC, KSA 6, 226.

54. Jf. Sommer (2000), 457-470.

tolkningsstrategi, idet begge vil pege på en sandhed “*bagom de ‘hellige bøger’*” (Nietzsche 2005, 69).⁵⁵ Nietzsche følger således ikke alene Paulus i dennes interesse for at overskride loven; han deler også hermeneutik med Paulus, idet begge tager den allegoriske fortolkning i brug for at vise, at tekstens tegn rummer en dybdestruktur hinsides tekstens bogstavelige betydning.⁵⁶ Når Paulus alligevel gøres til fjende af de gode, aleksandrinske filologer, skyldes det, at han som præstetype får held til at knæsatte og fiksere et sandhedsbegreb, dvs. gøre den åndelige læsnings dybder til lov, hvorved han gør den allegoriske læsnings hermeneutiske indsigt til skamme: at sandhed kun gives indirekte, dvs. gennem fortolkning og dekonstruktion af det ydre, ‘eksoteriske’ tegn, dvs. bogstaven.

I Mos 2,4b-3,24 drejer sig ifølge Nietzsches allegoriske udlægning om “præstens store, indre vanskelighed” (Nietzsche 2005, 69)⁵⁷. Problemet opstår, da Gud/ypperstepræsten begynder at kede sig i paradiset og derfor først opfinder mennesket, som dog selv begynder at kede sig, dernæst “nogle andre dyr” (Nietzsche 2005, 69)⁵⁸ til underholdning for mennesket. Men mennesket vil hellere herske over de andre dyr. Dernæst skabes (ikke opfindes) kvinden, og hermed er kedsomheden forbi. Men præsten begynder nu for alvor at ængstes; med kvinden fødtes nemlig videnskaben – Nietzsche spiller her på sammenhængen mellem slangen, kvinden og visdommen –, og på trods af præstens forsøg på at forbyde videnskab som den første synd, dvs. som arvesynd, vokser menneskets erkendelse. Præsten forsøger da at dæmpe erkendelsen ved hjælp af sygdom, elendighed, alderdom (alle fænomener, der rummes i 1 Mos 3) og krig (beretningen om Kain og Abel, 1 Mos 4), men intet hjælper: “Erkendelsen, *frigørelsen fra præsterne*, tog til på trods af krigen. – Og en sidste beslutning fra den gamle Gud: “mennesket blev videnskabeligt – ‘*intet hjælper, man må drukne det!*’ ...” (Nietzsche 2005, 70).⁵⁹

55. AC, KSA 6, 226.

56. Werner Stegmaier har i en række fremragende arbejder peget på sammenhængen mellem semiotik og teologi hos Nietzsche. Se fx “Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*”, *Also sprach Zarathustra*. Klassiker Auslegen, red. Volker Gerhardt (Berlin: Akademie Verlag 2000), 191-224; “Nietzsches Lehren, Nietzsches Zeichen”, *Text & Kontext*, red. Christoph Bartmann (München/Kopenhagen: Wilhelm Fink Verlag 2001), 47-74; “Advokat Gottes und des Teufels: Nietzsches Theologie”, *Theodizee im Zeichen des Dionysos*, red. Ulrich Willers (Münster: LIT Verlag 2003), 163-177.

57. AC, KSA 6, 226.

58. AC, KSA 6, 226.

59. AC, KSA 6, 227.

Når Nietzsche udlægger syndefaldsberetningen midt i en gennemgang af Paulusfiguren, og ikke i den første del af AC, der rummer en analyse af gammeltestamentlig religion, skyldes det, at først i lyset af Paulus afsløres hele den jødisk-kristne moralhistorie ifølge Nietzsche som en historie om præsteskabets list, helt tilbage til Bibelens skabelsesberetning. Ganske som Paulus i Rom 5,12-21 hævder, at først med Kristus som den nye Adam, står det klart, hvad der var den gamle Adams opgave: at være en negativ foregribelse af Kristus; sådan hævder Nietzsche, at syndefaldsberetningens fulde betydning først med Paulus afsløres. Den druknedød, Nietzsche afslutningsvis peger på i stk. 48, er derfor ikke alene syndfloden (1 Mos 6-7), men tillige den kristne dåb som blandt andet beskrives hos Paulus, fx Rom 6,3, hvor den omtales som en begravelse. Nietzsches allegoriske udlægning af frelseshistorien rummer således på én gang en moralgenealogi og kimen til en subjektivitetsteori. Centralt står, som i Nietzsches gennemgang af det jødiske eksil, afnaturliggørelsen. Det er springet fra natur til unatur, der udløser præstens helvedesangst.⁶⁰ Det skal i den forbindelse bemærkes, at Nietzsche skelner mellem kedsomhed, der i en eller anden forstand er dyrisk, og lediggang, der knyttes sammen dels med lykke, dels med kvinden, der som nævnt skabes frem for at blive opfundet. Mennesket bliver ved hjælp af kvinden og visdommen i stand til at gennemskue sin egen perspektivdannende virksomhed, der – skønt det ikke nævnes eksplicit i stk. 48 – er båret af en vilje til magt. Paulus' vilje til at overskride loven er således ikke slet og ret en funktion af hans indlejrethed i jødedommen, men er afhængig af en uudgrundelig menneskelig vilje til magt, der ifølge Nietzsche grunder i menneskelig svaghed. Men netop fordi kristendommen lægger vægt på selvdisciplinering og -introspektion, finder en emancipation langsomt, men sikkert sted. Det er med andre ord det kristne menneskes indre kamp, der henvises til i stk. 48.

Sammenfatning og udblik

Nietzsches Paulusfortolkning er ikke alene af betydning for Nietzsches syn på kristendommen, men er overhovedet central for forståelsen af

60. Det skal bemærkes, at Nietzsche i AC, stk. 25, giver to forklaringer på jødedommens udartning til unatur: Forestillingen om naturguden Jahve "forblev endnu længe idealet, også da den på en sørgelig måde var blevet afskaffet: anarkiet i det indre, assyrenes udefra". Nietzsche (2005), 41. Mens Nietzsche i GM såvel som i disse passager af AC lægger vægt på det ydre tryk, er det den 'indre opløsning' ("anarkiet i det indre"), der er afgørende i AC, stk. 48.

Nietzsches filosofi, idet det ikke mindst er gennem sin Paulusfortolkning, Nietzsche udfolder sin moralgenealogi. Nietzsche har sans for Paulus' overskridelse af loven, men han må afvise Paulus' løsning som helt igennem livsfjendtlig. Paulus' korsteologiske værdiomvendingspolitik er ifølge Nietzsche det hidtil mest omfattende og totalitære forsøg på en omkalfatring af den menneskelige tilværelses grundvilkår. Nietzsches forsøg på at overkomme ressentimentmoralen må derfor til stadighed forholde sig til Paulus. Salaquarda har påpeget, at Nietzsche i en berømt optegnelse fra august 1882⁶¹ bruger udtrykket 'tankernes tanke' ('Gedanken der Gedanken') i forbindelse med sin 'opdagelse' af 'det sammes genkomst' ('Die Wiederkunft des Gleichen'), og at denne formulering alene finder vej til de publicerede værker i *Morgenröte*, aforisme 68.⁶² Nu er Nietzsches genkomsttanke ikke sådan at få styr på, ligesom Salaquardas henvisning umiddelbart kan synes arbitrær. Men set i et lidt bredere perspektiv er iagttagelsen af stor betydning. Mens Paulus i *Morgenröte* endnu blot er 'den første kristne',⁶³ bliver han som nævnt mod slutningen af Nietzsches forfatterskab, bl.a. i *Der Antichrist*, opfattet som Nietzsches hovedmodstander: Dionysos mod den korsfæstede betyder netop Dionysos mod Paulus' korsfæstede Kristus. Det er næppe forkert at hævde, at Nietzsche opfattede genkomstmotivet som et livsbekræftende alternativ til kristendommens livsfjendtlighed. Dette motiv kan da tolkes som Nietzsches bud på en 'tankernes tanke', skrevet frem bl.a. i et opgør med Paulus' radikale løsning. Nietzsche vil her fastholde en i bund og grund kristen antropologi, dvs. en påstand om, at mennesket igen og igen forveksler sit eget perspektiv med den uendelige horisont. Og det er just denne påstands alvor der gør, at han ikke accepterer Paulus' løsning. Det sammes evige genkomst bliver i dette perspektiv en tankefigur, der skal fastholde 'faldet'⁶⁴ dvs. en forståelse af, at mennesket til stadighed fejler, at den uendelige horisont igen og igen vil gøre svimmel, og at mennesket igen og igen vil søge at dæmme op for svimmelheden ved hjælp af nye illusioner. Allerede tidligt hævdede Nietzsche, at der skal megen kraft til at leve og til at glemme, hvor tæt eksistens og uretfærdighed er forbundet.⁶⁵ Han forestiller sig således ikke, at mennesket kan eller skal leve uden moral. Det sammes evige genkomst kunne forstås som en tanke, der indoptager denne erkendelse og derved fører til en moral, der formår at forholde sig til moralen.

61. N, *KSA* 9, 496.

62. Salaquarda (1974), 310-312.

63. Jf. Stephen Mullhall (2005), 16-45.

64. "der erste Christ", M, *KSA* 3, 68.

65. Friedrich Nietzsche, *Historiens nytte* (København: Gyldendal 1994, 62). HL, *KSA* 1, 269.