

dansk teologisk tidsskrift

RED.: JOHANNE STUBBE TEGLBJÆRG KRISTENSEN, JESPER HØGENHAVEN, NILS ARNE PEDERSEN,
KASPER BRO LARSEN, ANNA VIND OG BO KRISTIAN HOLM

Arvesyndslæren som selviagttagelsesskema

CARSTEN PALLESEN

‘Kun en lidende Gud kan redde os’ –Slavoj Žižek og
lidelsens problem

MADS PETER KARLSEN

Apostlen og geniet: Romerbrevets kærlighedsbegreb
i *Kjerlighedens Gjerninger*

ANDERS HAAGERUP

Anmeldelser om Melanchthon, Indre Mission, indfø-
ring i Det Gamle Testamente, Heidegger, Ott og
Jüngel, Kroppen i Det Gamle Testamente, danske
jøder i Theresienstadt, Bultmann og kirkehistoriefa-
get.

Dansk Teologisk Tidsskrift er et peer-reviewed tidsskrift, der er optaget i en række databaser som fx ATLA (American Theological Library Association).

Manuskripter, som ønskes optaget i Dansk Teologisk Tidsskrift, skal sendes i elektronisk form til lektor Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen (jst@teol.ku.dk), Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, Karen Blixens Plads 16, DK - 2300 København S.

Bøger til anmeldelse eller omtale sendes til Professor Kasper Bro Larsen, Afdeling for Teologi, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet, Jens Chr. Skous Vej 3, DK - 8000 Aarhus C.

Dansk Teologisk Tidsskrift udgives i samarbejde med Det Teologiske Fakultet i København og Afdeling for Teologi på Aarhus Universitet af Eksistensen Akademisk, Frederiksberg Allé 10, DK-1820 Frederiksberg C.

Dansk Teologisk Tidsskrift udkommer udelukkende som et gratis, digitalt tidsskrift uden abonnement. Nye og gamle numre kan findes både på Eksistensens hjemmeside og på Det Kongelige Biblioteks hjemmeside for tidsskrifter: <https://tidsskrift.dk/dtt>. Her findes også yderligere information om tidsskriftet samt retningslinjer for udarbejdelse af manuskripter.

Dansk Teologisk Tidsskrift er sat hos Eksistensen.

ISSN 1902-3898.

Tidsskriftet udgives med støtte fra:

FOF og Tænk tanken Prospekt.

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFTS RÅDGIVENDE UDVALG

KØBENHAVNS UNIVERSITET:

Søren Holst
Gitte Buch-Hansen
Heike Omerzu
Lars Cyril Nørgaard
Carsten Pallesen
Iben Damgaard
Niels Henrik Gregersen
Christine Svinth-Væрге Pøder
Thomas Hoffmann
Annika Hvithamar
Lilian Munk Røsing
Mads Peter Karlsen

AARHUS UNIVERSITET:

Jan Dietrich
Eve-Marie Becker
Carsten Bach-Nielsen
Ulla Schmidt
Ulrik Becker Nissen
Peter Lodberg
Anders-Christian Jacobsen
Else Marie Wiberg Pedersen
Marie Vejrup Nielsen

Arvesyndslære som selviagttagelse, en lidende Gud og kærlighedens gave

I dette nummer udkommer Dansk Teologisk Tidsskrift med tre artikler om nutidige teologiske problemstillinger og adskillige anmeldelser af nye udgivelser: Martin Schwartz Lausten anmelder bind 24 af *Melanchthons Briefwechsel* og er også selv forfatter til en bog som anmeldes, nemlig *Missionen. Indre Mission og dets ungdomsbevægelser i Horsens og Løgumkloster i det 20. århundrede*. Om denne bog skriver anmelderen, Kurt E. Larsen, at den er det hidtil bedste lokalhistoriske studium af Indre Missions arbejde, og han fremhæver især detaljeringsgrad og metodisk sikkerhed. Rosanne Liebermann anmelder *Religion og teologi i Det Gamle Testamente – en indføring* af Hans J. Lundager Jensen og peger på, at den når sine mål ved både at give overblik og være dyb og specifik; Martin Ravn anmelder *Antitheologie – Theologische Spuren bei Martin Heidegger und Rezeptionsversuche bei Heinrich Ott und Eberhard Jüngel* af Eike Christian Herzig og fremhæver bogens grundighed og argumentation for, at Eberhard Jüngels Barth-fortolkning er Heidegger-inspireret gennem Heinrich Ott; Frederik Poulsen anmelder Søren Lorenzen og Anne Katrine de Hemmer Gudmes *Kroppen i Det Gamle Testamente* og hæfter sig ved, at den udtrykker årelang forskningsmæssig fordybelse og lykkes med at fremstille kropsopfattelser i Det Gamle Testamente i deres fascinerende forskellighed fra nutidens antagelser; Martin Schwarz Lausten anmelder Silvia Goldbaum Tarabini Fracapanes *The Jews of Denmark in the Holocaust. Life and Death in Theresienstadt Ghetto* og vurderer den som den hidtil mest dybdeborende og omfattende bog om de danske jøder i Theresienstadt; Eberhard Harbsmeier anmelder Rudolf Bultmanns *Briefe an Hans von Soden, Briefwechsel mit Philipp Vielhauer und Hans Conzelmann* og skriver, at brevene dels viser Bultmann som en ægte arvtager til den liberale teologi og dens krav om intellektuel redelighed og sandhed, dels viser Bultmanns og von Sodens kamp imod kirkeligt snæversyn og politisk tyranni; Lone Kølle Martinsen anmelder Carsten Bach-Nielsens *Kirkehistorie – folkesag og skolefag. Ti kapitler om erindring og historiebrug* og fremhæver både dens relevans og dens store indsigt i både kirkehistorie, kunsthistorie og erindringshistorie.

I den fulde artikel *Kød og blod. Arvesyndslære som selviagttagelsesskema* udfolder Carsten Pallesen den teologiske lære om arvesynd som udtryk for en særlig og stadig lige relevant måde at iagttage sig selv på. Pallesen tager udgangspunkt i den kristne forestilling om nedartet synd som baggrunden for barnedåb og henviser til beskrivelsen

af arvesynd i den lutherske bekendelse som omdrejningspunkt for senere filosofiske og sociologiske indsigter. Ved hjælp af Niklas Luhmanns teori om sociale systemernes funktionelle differentiering viser han, hvordan arvesyndslæren i praksis udtrykker en differentiering af religionen fra familien og et strukturelt nybrud. Med arvesyndslæren ophører forfædre med at være genstand for tilbedelse og bliver i stedet syndere, som der ikke skal bedes til, men bedes for. Det betyder i forlængelse af Paul Ricœurs hermeneutiske forståelse af religiøse symboler, at arvesyndslæren fremfor alt forekommer som en differentierende måde at iagttage sig selv på. Ifølge Pallesen kan den ligefrem forstås som et selviagttagelsesskema med en rig og stadig lige aktuel betydning for mennesket, der skiller sig ud i sin individualitet og med Luhmanns begreber er et væsen, der må bedes for og ikke til.

At mennesket er sådan et trængende eller hjælpeløst væsen, forudsættes af Mads Peter Karlsen, der i *'Kun en lidende Gud kan redde os': Slavoj Žižek og lidelsens problem* skriver om den menneskelige lidelse og menneskets gudstro. Karlsen giver en fremstilling af Zizeks opfattelse af lidelse og fremhæver menneskets forsøg på at knytte en mening til lidelsen som integreret i lidelsen selv. Gennem en læsning af Freud og Nietzsche, som betydelige forudsætninger for Zizek redegør Karlsen for Zizeks fortolkning af Jobs Bog og fokuserer på Job som kritisk overfor forsøg på at forsvare Gud i lyset af lidelsen og som en foregribelse af Kristus. Til sidst udfolder Karlsen Zizeks fortolkning af Kristi lidelse som et kritisk bidrag til klassiske former for forsoningslære og et bud på, hvad der sker, hvis Gud ikke nødvendigvis skal forsvarers over for lidelsen og lidelsen tilsvarende ikke nødvendigvis skal tilskrives en mening.

I *Apostlen og geniet: Romerbrevets kærlighedsbegreb i Kjerlighedens Gjerninger* skriver Anders Haagerup om begrebet kærlighed i Paulus brev til Romerne og undersøger, hvorvidt der findes et tilsvarende begreb om kærlighed i Kierkegaards *Kjerlighedens Gjerninger*. Haagerup argumenterer for, at Paulus skaber en forståelse af agapisk kærlighed, der indebærer, at Guds kærlighed bliver set som lovens endemål, hvilken på sin side betyder, at menneskets kærlighed bliver lovens fylde. Denne karakteristiske forståelse af kærlighed finder Haagerup også hos Kierkegaard, idet han hævder, at Kierkegaard i *Kjerlighedens Gjerninger* har tilegnet sig en paulinsk, kiastisk og i sidste ende gensidig forståelse af kærlighed. Ifølge Haagerup bliver kærlighed dermed også det, der opretholder en kristen identitet som en minoritet, og på denne baggrund træder Paulus og Kierkegaards kærlighedsbegreber frem både i deres kontekstuelle forskellighed og med en fælles radikalitet.

Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen

Kød og blod

Arvesyndslæren som selviagttagelseskema

*Lektor, dr.theol. Carsten Pallesen
Københavns Universitet*

Abstract: This article discusses the doctrine of ‘hereditary sin’ as the theological context of baptism in article 2 of the Lutheran *Confessio Augustana* (1530). Since the Danish constitution supports the “Evangelical-Lutheran church”, the theological, judicial and political interpretation of this article is an issue of controversy. Niklas Luhmann’s theory of functional differentiation of social systems offers a clue for a clarification. On Luhmann’s account, the dogma of hereditary sin, which was formulated by Augustine in the early Latin church, is a deliberate uncoupling of religion from the family: The forefathers are no longer the object of worship, since they like all men are sinners to be prayed *for*, rather than prayed *to*. In a contemporary perspective, the doctrine of hereditary sin offers an unprecedented “schematism of self-observation” which Paul Ricœur’s hermeneutics of religious symbols qualifies. These hermeneutical and sociological perspectives should be taken into consideration in the debate over the Lutheran heritage in the Danish religious and political context.

Key words: hereditary sin – systems theory – Confessio Augustana – schematism of self-observation – Niklas Luhmann

*Hvornår gik det galt? Det gik galt, før det begyndte*¹
*One of the thieves was saved. It’s a reasonable percentage*²

Dette bidrag anlægger et systemteoretisk perspektiv på den teologiske lære om arvesynd. Koblingen mellem arvesyndslæren og barnedåb i Artikel 2 i *den Augsburgske Bekendelse* (CA 2), som indgår i Den Danske Folkekirkes evangelisk-lutherske bekendelse, har medført fornyet samtale om arvesynsdogmets aktuelle betydning. Med udgangspunkt i denne debat fremdrager artiklen den tyske sociolog og systemteoretiker Niklas Luhmann (1927-1998), der karakteriserer arvesyndslæren som et hidtil ikke overgået “skema for selviagttagelse” (Luhmann 1990, 231).

Arvesyndsskemaet tillader, at individernes uddifferentiering fra sociale systemer og sociale og personale systemers uddifferentiering

1. Citatet er fra *Kød og blod*, dansk film instrueret af Jeanette Nordahl 2020.

2. (Beckett 2006 13; O'Donnell 2005, 289)

fra naturens biologiske systemer kan iagttages som et grundlæggende strukturelt træk, der kendetegner det moderne verdenssamfund til forskel fra traditionelle samfundsformer. Dette perspektiv vil i det følgende blive suppleret med religionsfilosofiske og hermeneutiske fortolkninger af arvesyndslæren hos Paul Ricœur og Søren Kierkegaard.

Kød og blod

Indledningsvis kan filmen *Kød og blod* tjene som anskueliggørelse af arvesyndsdogmets og dåbens aktuelle symbolske, religionspolitiske og livspraktiske potentiale. Handlingen foregår i en gennemsnitlig dansk middelklassefamilie bortset fra det forhold, at familiens økonomi bygger på kriminelle aktiviteter. Et system af tavshed og vold holder familien sammen under den dominerende og altfavnende *godmother* spillet af Sidse Babett Knudsen. Dette mønster reproduceres i børnene, endog de ufødte, som det fremgår af et replikskifte: "Hvornår gik det galt? Det gik galt, før det begyndte." Plottet udspiller sig omkring en 15 årig forældreløs niece, der bliver anbragt i familiepleje hos sin moster. Gennem forskellige forviklinger undgår plejebarnet at blive indrulleret i dette familiemønster. I stedet for at angive gerningspersonen påtager hun sig som mindreårig straffen for et mord udført af fætrene, som hun har været vidne til. Den bibelsk-klingende titel "kød og blod" indbyder til at udlægge pigens rolle som en kristologisk "eksklusionsindividualitet", der viser en vej ud af det sociale "inklusionshierarki", som familien repræsenterer (Luhmann 1989, 340). Således bliver fængslet pigens redning fra det destruktive familiemønster.

Betragt et dåbsfølge og overvej, om ikke alle har brug for at høre, at de som døbt har fået et håb, der ikke beror på den tilfældige stand og rang, på "kød og blod".³ I lighed med filmens perspektiv kan dåbens og arvesyndens betydning siges at transcendere den gennemsnitlige families hygge eller uhygge, til fordel for en "fængsling" under en anden kærlighed og frihed.

Således udlagt drejer dåben sig om en frelse fra det, der forstås som "kød og blod", slægt, familie og venner, fra gudfædre og gudmødre i religiøse og mafiose betydninger. Den hårde tale om de uøbte

3. Paulus skriver om sit kald, at han ikke først rådførte sig "med nogen af kød og blod" (Gal 1,16). Hermed henviser han til sine medkristne brødre og søstre i Jerusalem i striden om omskærelse og hedningemission og måske også til sin jødiske herkomst og slægt.

børns “evige pine” (CA 2) er en påmindelse om en virkelighed, man for hyggens skyld foretrækker at se bort fra, men som ritualet, sakramentet, fastholder som troens alternativ. Dåbens drastiske symbolik kombineret med arvesyndsdogmets skandaløse logik forbinder det mest reflekterede teologiske begreb med de mest arkaiske forestillinger (eksempelvis dåbsvandet som renselse). Således er CA 2 et værn imod rationaliseringer og moraliseringer af den bibelske tale om synd. Arvesyndsdogmet suspenderer familiens religiøse betydning, hvilket er en frisættelse af familiens menneskelige, etiske og verdslige betydning. En bekendelse uden CA 2 ville ifølge Luhmann åbne for en “culpabilisering” af synden, en moralisme:

Først i det omfang dette skema i tiltagende grad blev saboteret gennem individuel skyldsattribution og gennem nådestandens uerkendelighed, kunne en religiøs moralisme, hvis sekulære eftervirkninger kan spores indtil i dag, gøre sig bred. En moderne funktionel ækvivalent til arvesynden er det indtil i dag ikke muligt at få øje på (Luhmann 1990, 231).⁴

Teorien om sociale systemer

Det kan være på sin plads med en præsentation af teorien om sociale systemer, hvormed Luhmann søger at beskrive det moderne samfunds egenart og historiske herkomst. Ifølge Luhmanns hovedtese er det moderne samfund et produkt af en gennemgribende strukturforandring. En lagdelt samfundsorden, der bygger på stand og rang, organiseret ud fra et religiøst eller politisk centrum, typisk en by med et tempel og et palads, er blevet afløst af en funktionel uddifferentiering af sidestillede sociale systemer uden hierarki eller centrum (Luhmann 1989, 270-283).

Med denne tese trækker Luhmann på den moderne sociologis klassikere, men adskiller sig mest radikalt fra disse ved den betydning, han tilkender *kommunikationen* – fremfor eksempelvis som andre at pege på drivkræfter som videnskab, politik, økonomi, religion eller moral. Alle sådanne faktorer skal ifølge Luhmann genbeskrives som sidestillede kommunikative systemer for at kunne honorere den sær-

4. Citater fra tyske og engelske kilder gengives i det følgende i forfatterens oversættelse.

lige struktur og de egendynamikker, der kendetegner det moderne samfund til forskel fra tidligere statiske samfundsstrukturer.⁵

Systemteorien antager, at alt kan iagttages gennem distinktionen mellem system og omverden, men altid relateret til enten *liv* eller *mening* ("Sinn") som medier, i hvilke der dannes systemer. Anvendt som samfundsteori beskrives samfundet såvel som samfundets del-systemer gennem distinktionen system/omverden, idet der ved *system* skal forstås *kommunikative* systemer og ikke bevidste intentioner hos "psykiske systemer". Samfundet er summen af kommunikative processer, der forudsætter bevidsthed (psykiske systemer) og liv (levende organismer), men som hverken er personale eller psykiske systemer, men *sociale* systemer, der er udkoblede fra henholdsvis *liv* og *bevidsthed*. Bevidstheden kan ikke kommunikere, men *percipere*, omvendt kan sociale systemer ikke percipere, men (kun) *kommunikere*. Begge opererer i mediet mening ("Sinn"), der her defineres forskelsteoretisk som en "forskul, der gør en forskul".

Under den moderne funktionelle differentiering får kunst og religion betragtet som sociale systemer ifølge Luhmann en ny rolle i forhold til tidligere, hvor religion og kunst repræsenterer og forherliger en forudgiven guddommelig eller naturlig orden. Med den funktionelle differentiering, der sætter sig igennem i det 16. århundrede, artikulerer kunsten og religionen på forskellige måder forholdet mellem perceptionen og kommunikationen.⁶

I barokken, som er epoken for de store systemer, reflekterer matematikken, fysikken og filosofien, at verden som helhed ikke lader sig repræsentere i verden. Siden barokken bredt forstået har kunsten (eksempelvis Dürer, Bach og Shakespeare) og religionen (eksempelvis Luther, Pascal og Kingo) været optaget af at fremstille verdens u-iagttagelighed, at iagttage, hvad der undslipper de sociale delsystemers koder, det vil sige deres respektive selv- og fremmedreferencer.

Mens verdens u-iagttagelighed undslipper (dele af) filosofien, økonomien, videnskaben, politikken og retten, er det netop dette paradoks, som kunsten eller religionen siden barokken har fremstillet skemaer til iagttagelse af.

Luthers katekismer er ifølge Günter Bader eksemplariske for denne omstilling af religionen (Bader 2009) og det samme kan siges om *den Augsburgske Bekendelse*. Skemaer til iagttagelser af iagttagelser, som samfundet ellers ikke ville have til rådighed (Luhmann 2008, 243-

5. Luhmanns begreb om *kommunikation* forudsætter det menneskelige sprog, men er mere omfattende (Luhmann 1997, 205-249).

6. "Wahrnehmung ist eine Spezialkompetenz des Bewusstseins" (Luhmann 1995a, 14). Anskuet som socialt system artikulerer kunstsystelet grænsen mellem bevidsthed og kommunikation (se Luhmann, s.st., 13-91, og Luhmann 1990, 60).

245). Iagttagelser af iagttagelser er der ifølge Luhmann brug for, når samfundet eksempelvis stilles overfor økologiske udfordringer.

Koder og programmer

Samfundet er ifølge systemteorien et delsystem, samfundets *samfund*, med en dertil svarende omverden, ligesom eksempelvis religionen, kunsten, videnskaben og retten kan beskrives som systemer med hver deres specifikke omverdener, der ikke forudsætter en underliggende fælles verden eller livsverden. Gennem deres respektive koder er systemerne gensidigt lukkede (Luhmann 1990, 75-89). Religion kan kun kommunikere i religionens egen kode med dertilhørende *programmer*, hvormed koden respecificeres som eksempelvis den “evangelisk-lutherske” folkekirkes bekendelsesskrifter og deres bibelske begrundelser. Mens den abstrakte kode – transcendens/immanens – hævdes af Luhmann at være uomgængelig, tvingende og universel, er programmerne konkrete og udskiftelige (Luhmann 1990, 89-101, 238). Den gensidige selvafrænsning mellem funktionelt differentierede systemer, som kaldes *operationel lukning*, er mulighedsbetingelsen for såkaldte *strukturelle koblinger* med andre systemer. Betragtet som sociale systemer er pædagogik, kærlighed, kunst, videnskab, politik, moral, religion eller økonomi henviste til deres respektive binære koder, hvormed de afgrænses fra deres omverden og giver afkald på andre funktioner end den, der angives af kodens distinktion.

Stillet overfor utilsigtede konsekvenser, som den funktionelle differentiering selv har medført, synliggøres det, hvorledes delsystemerne er bundet af deres respektive koder og primære funktioner. Systemerne ser, hvad deres koder tillader dem at se, men de ser ikke, hvad de ikke ser. Systemerne er hjælpeløse overfor eksempelvis økologiske udfordringer. Systemteorien er heroverfor anlagt som en *andenordens-iagttagelse*, en kybernetik (styrmandskunst) af anden orden.⁷

Hermed åbner systemteorien for en kontrolleret omgang med paradokser og selvreference, som klassiske eller “gammeleuropæiske” teorier og videnskaber afskærer som illegitime. I denne kontekst kan arvesyndslæren som nævnt ifølge Luhmann anskues som et ikke hid-

7. Den europæiske rationalitet kan ifølge Luhmann beskrives som en opløsning af et tidligere antaget rationalitetskontinuum i form af en underliggende overensstemmelse mellem tænkning og væren i den klassiske metafysik og mellem handlen og natur i den klassiske moralfilosofi. Siden det 17. århundrede er dette paradigme blevet udskiftet med en generel omstilling til *andenordens-iagttagelser* uden metafysiske sidstebegrundelser (Luhmann 1995c, 172-173).

til overgået spejl for det moderne samfunds iagttagelse af sig selv og dets blinde vinkler (Luhmann 1990, 231).⁸

Arvesynd og barnedåb

Ud fra denne groft skitserede tese skal det følgende handle om religionen som socialt system med særligt henblik på læren om arvesynd og dåb i den evangelisk-lutherske bekendelse. Artikel 2 i *den Augsburgske Bekendelse* fastslår sammenhængen mellem arvesyndslæren og dåben:

Ligeledes lærer de, at siden Adams fald fødes alle mennesker, som er forplantet på naturlig måde, med synd, det vil sige: uden guds frygt, uden tillid til Gud og med begær, [og de lærer,] at denne arvede sygdom eller last er virkelig synd, der også nu fordømmer dem, der ikke genfødes ved dåb og Helligånd, og pådrager dem evig død.⁹

Artiklen om arvesynden har som nævnt givet anledning til en opmærksomhed på den lutherske forståelse, der forbinder tanken om arvesynd med forestillingen om guddommelig prædestination til frelse og fortabelse, som umiddelbart kan forekomme uacceptabel.¹⁰

Før der kan tages stilling til koblingen mellem arvesynd og dåb er Luhmanns forståelse af arvesyndslærens religionspolitiske betydning værd at overveje. I antikkens Rom var religionen knyttet til dyrkelsen af husguderne, Penaterne, der repræsenterer de afdøde forfædre. Denne praksis "boykottes" ifølge Luhmann af læren om arvesynd, der har to frie romerske borgere, Paulus fra det første efterkristne århundrede og Augustin (354-430), som sine hovedarkitekter:

Man ærer ikke forfædrene, man frygter dem ikke, man beklager deres synder, og beder om tilgivelse for dem! Svarende hertil mister familien i Middelalderen sin religiøse betydning, og først efter at denne renselse er

8. I den samtidige økoteologi efterlyser Luhmann et tilsvarende refleksionsniveau, som det han finder i arvesyndslæren (Luhmann 1990, 183-192).

9. Nørgaard-Højen 2000, 45. For en udlægning af denne artikel kan der henvises til Grane 1976, 23-31.

10. I et indlæg opsummerer professor i dogmatik Anders-Christian Jacobsen kritikken ud fra en alternativ teologi, "der har dybe rødder i Det nye Testamente og den græksprogede oldkirkes teologi." (Jacobsen 2022). Kombinationen af prædestinationstanken og arvesyndslæren hos Luther og Augustin, der kun regner med, at *nogle*, men ikke alle, frelses, skal ifølge Jacobsen korrigeres med forestillingen om "menneskets positive rolle i gudsforholdet". Synd er ikke oprør, men en mangel eller svækkelse af den oprindelige godhed (s.st.).

blevet radikalt gennemført, bliver familien som følge af Reformationen igen opvurderet som religionspædagogisk instrument til praktisering af hverdagsfromhed (Luhmann 1996, 144).

Faderrollen og familien har ændret sig siden det gamle Rom. I moderne samfund er husfaderen, *pater familias*, ikke grundpillen i familien, økonomien, politikken, religionen eller samfundet. Familien og faderen er reelt uddifferentieret fra disse funktioner, men optræder nu ifølge Freuds teori om Ødipuskomplekset som et arkaisk fantasme (Ricoeur 2017, 98-128). Forfædre kulten overlever her som et marginaliseret fænomen, eksempelvis som matriarker eller patriarker i klanbaserede samfundsformer, som filmen *Kød og blod* illustrerer.

Artikel 2 i *den Augsburgske Bekendelse* kan udlægges som en pointeret religionspolitisk uddifferentiering af familien fra religionen. Fra slægtens første forældre, Adam og Eva, "arver" de senere generationer ifølge denne logik synden og dens følger. Det kødelige fader- og moder-forhold afløses ved dåben af et åndeligt forhold, i hvilket Gud tiltales som Abba! (Rom 8,23). I mange andre religioner tager familiebåndet som i det gamle Rom form af en pligt til at ofre til forfædrene ud fra frygt og taknemmelighed. Heroverfor gør arvesyndsdogmet det ifølge Luhmann "muligt at erstatte husreligioner, tilbedelsen af aner og dødekult med en kirkeligt organiseret 'forbøn' for de afdøde; for uden arvesyndsskemaet ville en sådan form for kult være udtryk for en eklatant misagtelse af de 'syndige' forfædre" (Luhmann 1989, 287).

Marginaliseringen af familien og faderfiguren i samfund, der er præget af den vestlige kristendom, kunne tænkes hænge sammen med arvesyndslæren. Arvesyndsdogmet bekræftes ikke blot i de lutherske bekendelsesskrifter, men med variationer i de samtidige reformerte bekendelsesskrifter (Rohls 1987, 96-101). Reformatorerne er enige om at sondre mellem aktuel synd og oprindelig synd, idet sidstnævnte, den "arvede sygdom og last", tilregnes som "virkelig synd" (CA 2).

Syndsbekendelsens funktion som et selviagttagelsesskema fremgår af det 16. århundredes diskussioner om arvesynden som skyld eller arv. Ifølge Augustin, som reformatorerne griber tilbage til, bliver det enkelte menneskes syndighed ikke *erhvervet*, men *arvet* (Rohls 1987, 98). Heroverfor hævder Zürichs reformator Ulrich Zwingli, at synd i egentlig forstand er en overtrædelse af en lov, altså skyld. Da kun Adam spiste af æblet og pådrog sig skyld, kan dette ikke siges om Adams efterkommere. Derfor er arvesynden ifølge Zwingli ikke synd i egentlig betydning. Denne forståelse afvises af CA 2, der betoner, at arvesynd er *virkelig* synd (Rohls 1987, 99-100). Arvesyndsdogmet skærper paradokset ved på samme tid at tale om arv og skyld, hvor-

ved det dæmmer op for den individuelle psykologiske eller moralske rationaliserings overdrivelser.

Folkekirkenes lutherske bekendelse indskriver sig i denne gennemgribende transformation, der tog form i det 16. århundrede i den italienske Renæssance og med Reformationen i Nordeuropa. I dette perspektiv repræsenterer Luther og Melanchthon ikke, som Nietzsche mente, en protest fra "tilbagestående ånder" i Wittenberg (Se Bader 2021, 102), men den funktionelle differentierings "tidligste teoretikere" (Giesecke 1994, 473).

Skal denne lære med Jürgen Habermas forstås som udtryk for en "fideistisk" afkobling af fornuft og tro og for et uhørt pessimistisk menneskesyn (Nørager 2019, 167; Habermas 2019, 12-13, 30-31), eller handler det som nævnt om et skema for selv-iagttagelse, der ifølge Luhmann ikke siden er opnået eller overtruffet:

Arvesyndsdogmet var et traditionelt og siden næppe igen opnået endelige overgået skema for selviagttagelse. Om ikke psykologisk så førte det på et kommunikativt niveau til moralsk selvfordømmelse og dermed til afdæmpning af moralsk kritik. Ingen kunne for eksempel erkende synden ved at en anden gik til skriftemål. Alle havde brug for det. Alle stænder, selv præsterne var underlagt princippet. Det var standsneutralt anlagt og muliggjorde samtidig udarbejdelsen af standsspecifikke syndskataloger og farer for frelsen. Der var med henblik på sjælen tale om "pollution" eller "hereditary pollution" (Luhmann 1990, 231).

Ifølge Luhmann er arvesyndslæren hverken en atavisme eller pessimisme, men kristendommens dobbeltgreb af operationel lukning og strukturel kobling, der svarer til uddifferentieringstesens.

I hovedværket *Om Guds Stad* (Augustin 2002) gennemfører Augustin den operationelle lukning af religionssystemet ud fra den syndsteologiske respecifisering af den religiøse kommunikations kode transcendens/immanens. Kirkens teologiske udkobling fra antikkens græsk-romerske filosofi, politik og religion muliggør i anden omgang strukturelle koblinger med disse på det nye refleksionsniveau, som den augustinske syndsteologi har oparbejdet (Johansen 1991). Formelt og strukturelt lader Augustins lære om synd og nåde sig skalere fra den individuelle bekendelses syndige tanker til menneskeheden og verdenssamfundets kollektive plan og – som Luhmann insinuerer – endog overføre til ikke-religiøse sfærer. Luhmann taler som nævnt om arvesyndsførestillingen som et hidtil ikke overtruffet skema for selviagttagelse, der afdækker et refleksionsdeficit, blinde vinkler, i dele af den økologiske kommunikation.

Med dette dogme lægger Paulus og Augustin ifølge Paul Ricœur (1913-2005) et afgørende spor for tænkningen og troen, som det for reformatorerne var afgørende at fastholde og skærpe.¹¹ At fastholde arvesyndssyndsteologien kræver imidlertid ifølge Ricœur, at dens førkritiske, bogstavelige skikkelse udlægges og reformuleres som et symbolsk udtryk for et åndeligt forhold og dermed hverken gøres gældende, som det har været forstået i kirkehistorien som en konkret seksuelt overført sygdom eller en juridisk forpligtende tale om "arv", hvormed man mente at kunne forklare lidelsen, det onde og dødens virkelighed.

Afmytologiseringen af arvesynden og af de hermed beslægtede forestillinger om døden som "straf" og af læren om udvælgelse af *nogle* og forkastelse af de fleste, er ifølge Ricœur ikke bare indledt af Paulus. I Romerbrevets "eskatologiske vision" af skabelsen og synden, i hvilken den første Adam, syndens fader, præfigurerer den anden Adam, Kristus, er afmytologiseringen af arvesynden fuldbåret (Ricœur 1967a, 232-278).

Religionens forløberrolle for den sociale uddifferentiering

I retroperspektiv kan *den Augsburgske Bekendelse* (1530) opfattes som en skillevej mellem en fortsat uddifferentiering på den ene side overfor en religiøst motiveret re-integration af religionen i samfundet på den anden (Se hertil Taylor 2007, 25-42). Som nyere danske eksponenter for det sidste kan nævnes den programmatisk rolle som K.E. Løgstrups skabelsesteologi og forskellige former for narrativ teologi har spillet siden 1970'erne i form af en metafysisk eller mytisk kompensation for "affortryllelsen".¹²

Heroverfor taler Luhmann i sine religionssociologiske skrifter om den bibelske monoteismes "forløberfunktion" for uddifferentieringen og skitserer i den sammenhæng alternative sociologiske og teologiske programmer for religionens funktion (Luhmann 1989, 260, 269, 270). Med tesen om religionens forløberfunktion knytter Luhmann til ved Max Webers religions-sociologiske hovedtese (Weber 1978, 536-573). Ifølge Weber forekommer "rationalisering" gennem social differentiering som sjældne og usandsynlige livsformer. Historisk iagttages uddifferentieringen især ved forløsningsreligioner som kristendom og buddhisme, der gennem askese og negation opelsker en

11. For en systematisk og historisk udredning af begrebets komponenter kan henvises til Ricœur 2004a.

12. For dette perspektiv, se Wind, 1987, 9-31.

høj grad af selvdisciplin og impuls kontrol (jf. tesen om sammenhængen mellem den protestantiske kaldsetik og opkomsten af den moderne kapitalisme). Gennem verdensafkald opnås ifølge tesen ikke tilsigtede rationaliseringsgevinster.

Webers handlingsmotiverende, etiske og bevidsthedsfilosofiske betoning af askesen som uddifferentieringens drivkraft skal ifølge Luhmann (Luhmann 1989, 259-261) udskiftes med en kommunikations-teoretisk beskrivelse af religionen:

Grunden til uddifferentieringen og dermed grunden til vigtige impulser for den samfundsmæssige evolution kunne snarere ligge i ejendommeligheder ved kommunikationen om religiøse anliggender. Om ikke-empiriske ting kan man kommunikere usædvanligt let og ubesværet – ganske vist ud fra anledninger i den reale verden, men uden kontrol gennem denne realitet (Luhmann 1989, 271).

Luhmann betragter ikke religionen som kommunikative *handling-er*, der afstedkommer en rationalisering og uddifferentiering. Derved tegner der sig et andet billede af den velkendte tese om rationaliseringen, eksempelvis hos Habermas, der – også med udgangspunkt i Max Webers teori om den funktionelle differentiering – taler om “sprogliggørelsen af det hellige” (Wind 1987, 22-31).¹³ Habermas oversætter enkelt sagt det helliges “frygt og bæven” som sprogets “illokutionære force”, det, der ifølge teorien om talehandlinger binder den talende, når der eksempelvis afgives et løfte.

Ifølge Luhmann er den funktionelle uddifferentiering *ikke* udtryk for en fremadskridende rationalisering, hvor sprogets iboende normative fornuft *pace* Habermas tænkes at skulle udfylde religionens tidligere funktion. Uddifferentieringen manifesterer sig snarere som en stigende kompleksitet og uigennemsigtighed uden normativ styring.

Med Sinaj-åbenbaringen (Anden Mosebog) etableres religionen ifølge Luhmann som det første funktionelt differentierede sociale system. Gennem koden transcendens/immanens etablerer religionen sig her som muligheds-betingelsen for at kommunikere religiøst under afkald på redundans: “I dag garanterer religionen hverken imod inflation eller imod et uønsket regeringsskifte, hverken imod at en kærlighed bliver kold eller imod videnskabelig gendrivelse af ens egne videnskabelige teorier” (Luhmann 1989, 259). Gennem afkaldet på

13. Habermas' hovedværk er en kritisk videreførelse af Max Webers rationaliseringsteori, jf. Habermas 1995, Bd.I, 225-366. Værket er struktureret ud fra Max Webers skelsættende afhandling “Zwischenbetrachtung” fra 1916, jf. Habermas 1995, “Erste Zwischenbetrachtung”, Bd. I, 369-454 og “Zweite Zwischenbetrachtung” Bd. II, 173-296, 447-594.

at kunne svare på andet end religionens spørgsmål afskærer den religiøse kommunikation sig fra mytens eller metafysikkens analoge, kvasi-empiriske, repræsentationer af transcendensten i immanensen. Åbenbaringen af navnet træder i stedet for mytens og metafysikkens korrespondenser mellem mikro- og makrokosmos.

Religion og kommunikation

Kommunikationen afhænger ikke af systemeksterne referencer til en realitet eksempelvis som den aristoteliske metafysik eller mytologiske verdensbilleder, i hvilke transcendensten placeres uden for verden i "himlen" eller uden for teksten i en naturligt givet "empirisk" virkelighed. Udkoblingen af den religiøse kommunikation skal imidlertid heller ikke ifølge Luhmann forklares ud fra etiske handlingsmoter og idealer om selvkontrol og afholdenhed, som både Weber og Habermas hævder ligger til grund.

Heroverfor peger Luhmann på, at den religiøse kommunikation – skønt foranlediget af anledninger i virkeligheden – kan kommunikere uden at være underlagt realitetskontrol:

Om ikke-empiriske ting kan man kommunikere ualmindeligt ubesværet og let. [...] Det "overnaturlige" opstår som en lettelse af kommunikationen overfor en opak og uigennemsigtig realitet. Den sakrale og mytiske verden lader sig tilmed også bedre ordne end den virkelige. Den religiøse kommunikations "hæmningsløshed" ville fratage den enhver alvor, hvis den ikke som modtræk samtidigt blev indskrænket af en "kunstig" knaphed (Luhmann 1989, 271).

Spillet mellem hæmningsløshed og kunstig knaphed kunne eksempelvis være forholdet mellem på den ene side de excessive symbolske betydningslag, som arvesynd og dåb bærer på, og de strenge dogmatiske reguleringer af omgangen med disse i kirkens sakramenter, bekendelse og forkyndelse.

Religionens udkobling fra korrespondens- og repræsentationsparadigmet er ifølge Luhmann en forløber for den gennemgribende strukturforandring, der gradvist har sat sig igennem i den moderne verden, hvor kærlighed, økonomi, politik, ret, moral, videnskab, religion og kunst kan beskrives som selvreferentielle autopoietiske systemer, der opretholder sig selv gennem "iagttagelser af iagttagelser", det vil sige som kommunikative realiteter.

Bibelsk forstået er Guds Ord Gud selv, der logisk kan beskrives som selvreference: "Jeg er den, jeg er!" (2 Mos 3,14).¹⁴ Navnet er en form, der genindtræder i sig selv. Den principielle ukontrollerbarhed, som kendetegner navnet og religionens andre forestillinger underlægges samtidig som nævnt dogmatiske og rituelle reguleringer, der sikrer, at den religiøse kommunikation forbliver tilknytningsduelig for systemer i omverdenen, herunder psykiske eller personale systemer.

Sinaj-åbenbaringen tillader ikke, at transcendensen genindtræder i immanensen, som både moralen, myten og metafysikken forudsætter. Lovens første bud forbyder at se Gud, at sige eller skrive Guds navn. Buddet byder, at du ikke må gøre dig en forestilling om eller et billede af Gud, og derved er der trukket en grænse, sat en forskel. Overtrædelsen af buddet er idolatri og blasfemi. Loven fremviser det paradoks, som traditionelle mytiske og metafysiske verdensbilleder skjuler: at helheden ikke kan repræsenteres i helheden uden at medføre selvreference og paradoksi (Luhmann 1989, 271- 283).

Med Loven, dekalogen, som nærmere bestemmelse af transcendens/immanens-koden hælder religionen ifølge Luhmann mod at betragte verden ("samfundet") som syndig: "Syndsskemaet fungerer *qua* arve-synd som skema for kommunikation, altså som skema for samfundssystemets selv-iagttagelse; og således gives der ingen position, fra hvilken nogen ville kunne sige selv at være fri for synd." (Luhmann 1989, 292).

Med dette skema opfanger samfundet irritationer og producerer antistoffer med risiko for auto-immunitet (Luhmann 1989, 290) i form af "synds-kontakt-undgåelses-pedanteri" (s.st. 287). Overproduktionen af synd repræsenterer et problem for et system, der er afskåret fra indsigten i, at det selv producerer synden, hvilket arvesyndsskemaet gør det muligt at iagttage.

Disse udfordringer afhjælpes gennem forløsningspragmatiske tiltag som skriftemålet og boden, der culpabiliserer synden som individuel overtrædelse og skyld. Synden gøres op i et moralteologisk regnskab, hvor anger og gode gerninger indgår. Efterladte kan købe aflad for afdøde i skærsilden. Afladen finansieres af de overskydende gode gerninger, som kirkens gejstlige og helgener har optjent gennem lydhed, fattigdom og afholdenhed. Afladshandlens betydning for kirkens økonomi i senmiddelalderen sammenligner Luhmann med den betydning oliemilliarderne har for islam i dag (Luhmann 1989, 264).

Arvesyndslæren saboterer denne økonomi: den ophæver forskellen mellem gode og syndige gerninger, og således afstedkommer den en serie af funktionelle differentieringer af moralen og religionen, famili-

14. Citeret fra den autoriserede danske oversættelse fra 1992.

en og religionen og af religionen og økonomien. Arvesynden blokerer tanken om, at mennesket kan opnå retfærdighed ved gode gerninger.

Transcendensen frigøres herved til at anlægge andre ikke-moralske udvælgelseskriterier som had og kærlighed, som føjer sig til tanken om arvesynd. Ifølge Romerbrevet 9,10-29 forbarmer Gud sig over, hvem han vil og forhærder sit hjerte imod, hvem han vil. Gud forkaster Esau, fordi Gud hader ham, men elsker Jakob, der moralsk set er mere forkastelig end sin bror. Forkastelsen af Esau retfærdiggøres af Augustin med "at Esau var skyldig fra før han blev født" (Ricœur 2004a, 275).

Om betydningen af Estragon og Vladimir, de to tragikomiske klovne, i *Waiting for Godot* (1952) henviste Beckett sine fortolkere til Augustin, som han i denne periode læste intensivt, og som han hævder at citere i et drama, der betragtes som det 20. århundredes vigtigste: "Fortvivl ikke, en af røverne blev frelst." Formuleringen, som ikke kan ikke eftervises hos Augustin udtrykker ifølge O'Donnell hovedpointen med den augustinske tanke om prædestination og arvesynd. (O'Donnell 2005, 289).

Arvesyndslæren handler først og fremmest om Guds frihed til at vælge og vrage, elske og hade. I Luhmanns perspektiv underlægges den religiøse kommunikations vidtløftighed som nævnt en "kunstig knaphed". Ritualer, dogmer og bestemte roller autoriseres til at varetage den religiøse kommunikations afgrænsning fra moralen og fra andre funktionssystemer (Luhmann 1989, 271).

Arvesyndslæren og læren om Guds udvælgelse af de fortabte og færdigste fra før fødslen har således været en nødvendig selvafrænsning af den religiøse kommunikation fra moralen og andre sociale systemer, der til gengæld hverken har kunnet aflastes eller legitimeres af religionen. Således kan den augustinske og lutherske teologi siges at værne om de verdslige opgavers uomgængelighed under fortegnet af næstekærligheden, men ikke som vejen til gudsriget på jorden.

Luthers opgør med afladshandlen var ikke bare et attentat på den underliggende skolastiske moralteologi, men på selve den mytologisk/metafysiske kosmologi, der begrunder, at de døde kan kontaktes gennem kirkens repræsentanter, hvilket afladshandlen afhænger af. Arvesyndslæren afskærer kommunikationen med de afdøde, der i Reformationens kølvand hjemsøger de levende som fantasmer, gengangere og dæmoner.

Spillerummet for "anden koderinger" af religionens primære kode transcendens/immanens gennem moralens kode: agtelse og foragt, er ifølge Luhmann afgørende for religionssystemets medvirken til det moderne samfunds tilblivelse (Luhmann 1989, 300). Dette spillerum muliggør koblingen af transcendens og immanens gennem tempo-

ralisering som henholdsvis tid og evighed, der fra den individuelle livsførelses perspektiv markeres gennem den enkeltes død:

Indtil døden har man tid, derefter begynder evigheden. Indtil døden kan man udmærke sig eller svigte moralsk, herefter må man svare for følgerne for evigt uden at kunne ændre noget. Moral erfares som anfægtelse. Overfor arvesynden er det så naturligvis bedst at dø straks efter fødslen, hvis alene dåben garanterer sjælens frelse (Luhmann 1989, 299).

I et samfundsperspektiv har arvesyndslæren som nævnt været en banebryder for den funktionelle differentiering i Vesten og tillige en modvægt til den individuelle syndsbevidstheds occilleren mellem skyld og arv (Luhmann 1989, 290-292).

Uddifferentiering og særdiskurser

Overfor holistiske, henholdsvis retorisk-mytiske eller metafysiske forsøg på at rehabilitere religionen, tilbyder uddifferentieringstesens en anden forståelsesramme for forholdet mellem modernitet og religion. Dette alternativ skitserer Winds teologiske hermeneutik, *Religion og Kommunikation*, med afsæt i Webers og Habermas' tese om spillet mellem uddifferentiering og rationalisering som ramme for en diskussion af to danske religionsfilosofiske positioner (Wind, 1987). Den ene er repræsenteret ved den narrative og retoriske aktualisering af religionen hos Johannes Sløk og Jan Lindhardt; den anden position er repræsenteret ved Løgstrups skabelsesteologiske rehabilitering af en kosmos-metafysik.

Heroverfor hævder tesen om uddifferentieringen ifølge Wind, at det moderne samfund siden Kant har emanciperet sig fra naturen og omvendt, at naturen selv gennem livs- og naturvidenskaberne er blevet udspaltet fra samfundet. Af denne generelle beskrivelse af det moderne samfund drages der i den danske religionsfilosofi forskellige konklusioner, som har perspektiver for spørgsmålet om arvesynd og dåb som enten "udsondringen" af den enkelte fra såvel naturen som fra samfundet, eller som tilbagekaldelse heraf, eksempelvis med henvisning til en uomgængelig indfældethed i henholdsvis sprogets, mytens eller skabelsens kvasi-aprioriske orden.

Gennem et teologisk modspil, som hentes fra "bestemte dele af den lutherske og kierkegaardske tradition" vil Wind afprøve hold-

barheden af Habermas' tese om sprogliggørelsen af det hellige.¹⁵ I denne tradition rejser teologien spørgsmålet om en særdiskurs, som tilspidses hos Kierkegaard, men vel at mærke ifølge Wind *ikke* som en tilbagekaldelse af den moderne uddifferentiering af henholdsvis den teoretiske og den praktiske fornuft hos Kant, men som endnu et udtræk i den moderne uddifferentiering i form af den teologiske "særdiskurs", der i syndens og nådens teologiske skematik hævder den enkelte som den enkelte som uendeligt højere end det almene.

Uddifferentieringstesens implicerer, at praktisk normative diskurser (moral, ret, politik) ikke kan begrundes i den deskriptive teoretiske diskurs (videnskab og teknik), hvilket forudsættes i religiøse totaltydninger af Gud, verden og menneske, det være sig som mytens eller metafysikkens udkast (Wind 1987, 22, 60, 64, 96). Heroverfor må den praktiske fornuft med Kant skelnes kategorialt fra den teoretiske fornuft. Denne sondring konciperes forskelligt hos henholdsvis Luhmann og Habermas, som det fremgår af den epokale strid om normativitet og fakticitet i den tyske sociologi (Harste 2021).

Ifølge Luhmann har evolutionen opløst "naturen" (Luhmann 1995b, 9-30), ligesom gudsbegrebet og begrebet om mennesket i filosofien efter Kant har mistet deres tidligere rang af urokkelige fundament. Herudfra argumenterer Habermas for en universel kritisk fornuft som et normativt panser imod systemernes blinde teknologiske og økonomiske egendynamik. Ud fra Luhmanns radikalt konstruktivistiske teori kan uddifferentieringen ikke tøjles af en kommunikativ handlens normativitet, som det forudsættes i Habermas' utopi om den herredømmefrie kommunikation.

På baggrund af debatten om postmoderne særdiskurser (*pace* Luhmann) og modernitetens underliggende universalitetskrav hos Habermas, spørger Wind, hvorledes Kierkegaard stiller sig i denne debat. I polariseringen mellem ud- og afdifferentiering, mellem det før-moderne og moderniteten er Kierkegaards position ifølge Wind klart på linje med uddifferentieringstesens, om end ikke uden protest. Kierkegaard nærer ingen nostalgi for en verden af i går, men derudover finder Wind et teologisk modspil til Habermas' kommunikative fornuft som en erstatning for metafysikkens sidstebegrundelse. Nærmere bestemt drejer det sig om Kierkegaards kongstanke: "den enkelte som den enkelte".¹⁶ Hermed hævder Kierkegaard, at den enkelte som den enkelte – "lige overfor Gud" – er højere end det almene.

15. "Kun gennem et teologisk modspil til Habermas er det muligt at få klarhed over, hvor langt hans synspunkter rækker og holder" (Wind 1987, 29).

16. "'Den Enkelte' er den *Categorie*, gennem hvilken, i *religius* Henseende, Tiden, Historien, Slægten skal." (SKS 16, 98; Grøn 1994, 392).

Som den enkelte er den "enkelte" udsondret fra den sociale og naturlige, etiske og etniske kontekst.

Eksklusionsindividualitet: Kierkegaard

Den enkelte udledes følgelig ikke af normative forestillinger om en mytisk eller metafysisk enhedskultur, en kristen socialitet, der skal begrunde bestemte kristne værdier og livsformer, som skal kunne retfærdiggøres universelt og som et program for dannelse og opbyggelse. Med kategorien "den enkelte som den enkelte" hævder Kierkegaard ifølge Wind den moderne differentieringstese over for såvel sociale som metafysiske og naturalistiske medieringer af det menneskelige (Wind 1987, 61-71).

Begrebet om den enkelte stadfæster og skærper ifølge Wind uddifferentieringen som et dialektisk vilkår imod en religiøst begrundet protest imod det moderne. Dette gør Wind som nævnt gældende som et teologisk modspil til Habermas' kritik af "særdiskurser". Herved forstås en kommunikation, der unddrager sig normativ universalisering. Ud fra dette kriterium kritiserer Habermas en vifte af post-strukturalistiske positioner, som han fører tilbage til Nietzsche og Heidegger, som moralsk illegitime neo-konservative "særdiskurser" (Wind 1987, 59-86). En tilsvarende kritik retter Habermas imod Luhmanns funktionalistiske samfundsbeskrivelse. Ikke bare ser Luhmann bort fra klassiske normative antagelser, han reproducerer den subjektivitetsfilosofiske idealisme, idet han erstatter subjektet og intersubjektiviteten hos Husserl med sociale systemers egendynamik.¹⁷

Ifølge Habermas repræsenterer Luhmanns teoretiske individualisme en form for postmoderne særdiskurs. Heri ligger en vis strukturel analogi til den udfordring, som Kierkegaards æstetiske og religiøse diskurser ifølge Wind repræsenterer for Habermas' teori om den universelle herredømmefri kommunikation (Wind 1987, 59-86).

Kategorien "den enkelte som den enkelte", som Kierkegaard paradigmatiske gennemspiller i *Frygt og Bæven*, skærper spørgsmålet om en særdiskurs, der suspenderer universaliseringen: Abraham kan ikke kommunikere med andre end Gud (Kierkegaard, *SKS* 13, 11-27). Etisk er han en morder, religiøst er han en troende, der bliver prøvet af Gud, og som sådan er han "Troens Fader". Med kategorien om den enkelte som højere end det almene trækker Kierkegaard på den kristne syndsteologi som "skema for selviagttagelse".

17. Habermas 2007, 368-385; for Luhmanns svar, se Luhmann 1990, 60, 215-216.

Den udelukkede tredjes genindtræden: kristologi og nivellering

Religionen har som nævnt ifølge Luhmann uddifferentieret sig ved den distinktion mellem transcendens og immanens, der paradigmatisk indikeres med åbenbaringen af Guds navn i Anden Mosebog 3,13-15. Navnets transcendens lader sig ikke skrive eller genindskrive i mytens eller metafysikkens analoge orden (Luhmann 1989, 273).

Den binære kodificering af religionen har blivende betydning for den kristne teologi, der tager sin begyndelse med paradokset og ikke med hverken myten eller den filosofiske spekulation. Den ultimative gen-indtræden af transcendensen i immanensen i form af gud-mennesket, paradokset, er hovedhjørnesteinen i den kristne tro.¹⁸

Når transcendensens plads således ombesættes med Jesus af Nazareth, anvender religionen sin egen kode om sig selv, selvreferentielt, hvorved der opstår en ny logisk og teologisk mulighed for at iagttage religionens distinktioner. Kristologien repræsenterer et afkald på traditionelle funktioner: at give sidstebegrundelser i form af enten totaltydninger (Løgstrup) eller grundfortællinger (Bjerg) og tidligere i form af gudsbeviser.

Kristologi og treenighedslære etablerer sig heroverfor som "iagttagelser af iagttagelser" i den såkaldte "andenordenskybernetik". Religionen marginaliseres således *ikke* gennem eksterne sekulariseringsfaktorer som askese, videnskab, frafald og verdsliggørelse, men alene gennem religionens egen *operationelle lukning*. I kristologiens og treenighedens figurer iagttager Gud sig selv, og dette er traditionelt forstået som teologiens genstand og opgave: At iagttage, hvordan Gud iagttager, i det omfang teologien ikke formaster sig til at ville kende Gud bag om de ord og distinktioner, som er forelagt i Skriften.

Teologien konkurrerer ifølge Luhmann med slangens rolle i den bibelske fortælling, hvor den stiller spørgsmålet, om moralens sontring mellem godt og ondt, der her er sat som Guds iagttagelse, distinktion eller bud, selv er god eller snarere slet, skadelig eller ond. Den moralske kode godt og ondt iagttages nu selvreferentielt gennem moralens egen kode. Formen genindtræder i sig selv, hvorved der opstår paradoksier. Spørgsmålet kostede de første mennesker paradiset og den klogeste af englene pladsen ved det himmelske hof (Luhmann 1995d, 207-233).

I afhandlingen "Europæisk Rationalitet" stiller Luhmann spørgsmålet, hvorvidt og hvorledes religionens traditionelle rolle som den europæiske rationalitets "autologiske slutstreg" vil kunne fortsættes under den funktionelle differentierings betingelser. Svaret stiller en udfordring om at omstille forventningerne til religionen:

18. For en udlægning af kristologien, se Luhmann 1992, 208-218.

Men skal dette begreb videreføres, må nogle dertil knyttede forventninger udskiftes. Det drejer sig således ikke længere om et sikkerheds-, men om et usikkerheds-potentiale. Og ikke om binding, men derimod om frihed: om at skaffe dén mulighed rum, som der ellers ikke er plads til, om imagination (Luhmann 1995c, 199).

På linje med dette svar foreslår Luhmann, at transcendensens tomme plads besættes med: "det slet og ret gennem eksklusion definerede individ" (Luhmann 1989, 340). Dog forekommer antagelsen af en eksklusionsindividualitet, "uden tab af verdensvendthed" både psykologisk og sociologisk usandsynlig, men omvendt, tilføjer Luhmann, kan "et eksemplarisk tilfælde: Jesus af Nazareth [...] give et fingerpeg om muligheden af en sådan moderne eksklusionsindividualitet" (s.st., 340).

Individets eksklusion, som følger af tesen om den funktionelle differentiering, tager som nævnt sin begyndelse med den teologiske systematisering af Sinaj-åbenbaringen i Femte Mosebog, som er en paradigmatiske fordobling af loven i loven. Eksklusionsindividualiteten evokes i de profetiske skrifter som den forjættede Messias, den retfærdige lidende tjener (Esajas 53), der i de apostoliske skrifter proklameres som Jesus Kristus.

Den sociologiske eksklusionsindividualitet hos Luhmann kan som foreslået belyses med Kierkegaards begreb om "den enkelte som den enkelte", som Kierkegaard tænker sammen med modernitetens *nivellering* af stænder og sociale roller. I anden del af skriftet "En Literair Anmeldelse" sammenfatter Kierkegaard således sin egen tid under begrebet *nivellering* (SKS 8, 80-91).

Nivelleringen er en streng eksamination: "Nivellementet [er] ikke en Enkelts Handling, men et Reflexions-Spil i en abstrakt Magts Haand" (SKS 8, 32), der skal fremkalde den "individuelle Inderligheds religiøse Udsondring". Nivelleringens "abstrakte Magt" arbejder i hænderne på religionen på samme måde som arvesynden, der udsondrer den enkelte som den enkelte mellem arv og skyld.¹⁹ Beskrivelsen af nivelleringens dialektik er et stykke gedignet systemteori.

19. Positivt skitseres eksklusions-individualiteten som troens ridder i "Frygt og Bæven" (SKS 4, 133-136).

Strukturelle koblinger: Grundlovens §4

Begreberne om strukturel kobling og operationel lukning er velegnede til at beskrive forholdet mellem politik og religion, skole, stat og kirke i den danske grundlov §4: "Den evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirke og understøttes som sådan af staten."²⁰ Med denne bestemmelse indskrives *den Augsburgske Bekendelse* i en politisk og sociologisk ramme, som er vigtig for den aktuelle diskussion om dåb og arvesynd i artikel 2 i CA.

Hvad der nærmere skal forstås ved "evangelisk-luthersk" forudsætter som minimum en fortrolighed med Martin Luthers reformatoriske hovedskrifter og med de retningslinjer, der er afstukket i folkekirkens bekendelsesskrifter, der foruden de tre oldkirkelige bekendelser indeholder *den Augsburgske Bekendelse* og *den Lille Katekismus*. Artiklerne om arvesynd og dåb i CA 2 rejser grundlæggende spørgsmål, om eller hvordan koblingen mellem den teologiske lære og det politiske system kan eller skal opretholdes.

Hvorvidt stat og kirke bør adskilles og hvorvidt monarken, som Grundloven forudsætter, bør være overhoved for både kirken og staten er paradokser, som det umiddelbart kan være vanskeligt at retfærdiggøre i et moderne folkestyre. Inden man kopierer republikanske modeller fra nabolande, der adskiller religion og stat, kunne den eksplicitte henvisning til den "evangelisk-lutherske kirke" fortjene en overvejelse. Betegnelsen af kirken som "evangelisk luthersk" kan forstås som en tilpasning af religionen til den funktionelle differentiering, der ifølge Luhmann sætter sig igennem med trykpressen og udbredelsen af læsefærdighed. Disse medier muliggør "operationelle lukninger" og "strukturelle koblinger", som Günter Bader frem-analyserer som "læsningens asymmetrier" i Luthers katekismehermeneutik (Bader 2009, 38-41).

Som det første læsepensum har *den Lille Katekismus* i århundreder i de lutherske områder været koblingspunktet mellem samfundet, den enkelte, religionen og pædagogikken. Dette ændrede sig med den borgerlige dannelseshumanisme og pietismens borgerliggørelse hos Schleiermacher og Grundtvig,²¹ som lagde afstand til dette teologisk-pædagogiske program. Den liberale teologis betoning af den individuelle religiøse erfaring og dannelse, som i mange henseender har været det tyvende århundredes teologiske paradigme, har været optaget af barnet og børnelærdommen.

20. Grundloven. <https://www.retsinformation.dk/eli/lta/1953/169>.

21. Trods Grundtvigs veneration for Luthers *Lille Katekismus* indeholder den både for meget og for lidt til at kunne tjene som børnelærdom (Grundtvig 1909, 331-334).

Når der samtidig i de seneste årtier er sket et markant fald i læsefærdigheden hos elever fra ikke-borgerlige eller ikke-pietistiske hjem, og når der angiveligt samtidig er sket tab af fortrolighed med den kristne tro og tradition kan det overvejes, om den ensidige betoning af den subjektive erfaring på bekostning af læren i det 19. og 20. århundrede teologi har forskertset et afgørende systemteoretisk potentiale i Luthers tænkning og i den teologiske tradition.²²

Under inspiration fra Luhmann sidestiller mediehistorikeren Michael Giesecke Luthers reformatoriske hovedskrifter med Grafikerens Albrecht Dürers samtidige skrifter fra 1520'erne om de nye typografiske mediers ændrede betingelser for lagring af information og kommunikation, som han tilkender en tilsvarende epokal betydning (Giesecke 1994, 473). På den baggrund konkluderer Giesecke, at Luther er "ein früher Theoretiker funktionalen Differenzierung der Gesellschaft" (s.st.).

Således kan den "evangelisk-lutherske kirke" i Grundlovens §4 beskrives som en "strukturel kobling" mellem religionen, politikken, pædagogikken og retten, der har mere end blot historisk betydning. I forlængelse af Augustin og den lutherske reformation kan den danske model tænkes at kunne honorere vilkåret for den religiøse kommunikation i det moderne samfund.

Ifølge Luhmann indledes uddifferentieringen af religionen som nævnt med den bibelske åbenbaring af navnet, der knyttes sammen med åbenbaringen af De Ti Bud, og som udgør modstykket til evangeliet om syndernes forladelse og de dødes opstandelse. Således forstået er teologi hverken myte, moral eller metafysik, men en omgang med distinktionen mellem loven og evangeliet, som det ses i Luthers *Lille Katekismus*. (Se Ebeling 1978, 91-101; Wind 1987).

Den funktionelle uddifferentiering introduceres dermed overalt, hvor den evangelisk-lutherske tro blev antaget, og hvor læsefærdigheden samtidig blev udbredt (Bader 2009). I denne forbindelse er det relevant, at forfatteren til *den Augsburgske Bekendelse*, Philipp Melanchthon i andre skrifter introducerer systembegrebet med inspiration fra den antikke musikvidenskab, hvor *systema* betegner harmonier

22. Se Bjerg 1988. I Journalen har Kierkegaard i 1854 indført en klage over læsepædagogikkens forfald: "Et Billede. Engang var det at skulle lære at læse en streng Sag for et Barn; det gik yderst strengt til. Men efterhaanden opfandt man, at Alt bør gaae til med det Gode. Saa indførtes, at for hver Qvarteer der blev læst, blev der spist Kage, og A. B. C^{en} blev udstyret med Billeder o: s: v: Tilsidst faldt hiint Qvarteer ogsaa bort, og A. B. C. blev blot en Billedbog. Men dog vedblev man at tale om at lære at læse – uagtet Barnet slet ikke lærte at læse; men ved at lære at læse forstod man at spise Kage og see Billeder, hvad der blev endnu engang behageligere just fordi det heed: at lære at læse." (SKS NB32).

med indre spændinger.²³ I denne tradition angiver systembegrebet, “ein Arrangier- und Montagebewusstsein auf hypothetischen Grundlagen” (Luhmann 1992, 257). Systembegrebet blev efterfølgende taget op i barokkens filosofi, videnskab og kunst og – med moderne filosofiske forudsætninger i det tyvende århundredes videnskabsteori, hermeneutik og systemteori.

Dekonstruktion af arvesyndsbegrebet

Den bogstavelige udlægning af arvesynden som en gennem seksualiteten fysisk overført sygdom, som har tegnet den vestlige kirkes historie fra Augustin til Luther og Calvin, er ifølge Ricœur passé, men den drastiske metaforik skal – som metaforik – ikke kastes ud med badevandet (Ricœur 1967a, 239).

For at genvinde symbolets evne til at afdække den menneskelige virkelighed, må begrebets falske rationalitet nedbrydes. Ad denne vej vil Ricœur vise, at Augustin med sin dogmatiske mytologi og begrebet om arvesynd varetager en indsigt, som hans modstander Pelagius er fuldstændig blind for:

Jeg tøver ikke med at sige, at Pelagius kan have ret 1000 gange mod pseudobegrebet om arvesynd. Ikke desto mindre varetager Augustin med denne dogmatiske mytologi noget væsentligt, som Pelagius har misforstået fuldstændigt (Ricœur 2004a, 277).

Dekonstruktionen af det falske begreb er ifølge Ricœur indeholdt i syndsteologiens eksegetiske forlæg hos Paulus (Ricœur 2004a, 275). Gennem et hermeneutisk og eksegetisk arbejde med dogmets underliggende bibelske betydningslag viser Ricœur, at Adamsmyten *ikke* er en hovedhjørnesten, hverken i Bibelen eller i den kristne teologi, men en “falsk søjle” eller “stræbepille”:

Følgelig er det ikke rigtigt, at Adamsmyten er en hovedhjørnesten i det jødisk-kristne bygningsværk; den er blot en stræbepille, der er artikuleret på den jødiske bodsands spidsbuekryds. Med endnu større ret er ursynden som en rationalisering af anden orden en falsk søjle. Den skade, der gennem kristendommens århundreder er blevet påført sjæle

23. *Systema* angiver den teologiske metode, også kaldet *Loci*-metoden, der kun anerkender *Skriften* som norm. For en videnskabshistorisk redegørelse se Baecker 2021, 13-14; og – med henvisning til Melanchthon og teologien – se Gadamer 1990, 179.

først gennem den bogstavelige fortolkning af fortællingen om Adam, og så gennem sammenblandingen af denne myte, behandlet som historie, med senere navnlig augustinske spekulationer om ursynden, vil aldrig blive fortalt fyldestgørende.²⁴

Ricœurs tale om arvesynden som en falsk søjle er *ikke* en tilbagekaldelse af syndssymbolikken, men en udlægning af arvesynden ud fra den eskatologiske læsning af Adamsmyten (Rom 5, 12-21). Den anden Adam er en ophævelse af myten om den første Adam og af arvesynden, der opbevarer det ophævede i den nye figur. Ifølge denne tankefigur er loven på samme tid stadfæstet *og* sat ud af kraft i Kristus (Rom 3,31 *et passim*).

Først inden for denne eskatologiske betydningsøkonomi er arvesyndens universalisering, der inkluderer alle, ufødte som fødte, under loven og synden, mulig, legitim og ligefrem nødvendig. I denne eskatologiske universalisering afmoraliseres og afmytologiseres ifølge Ricœur enhver teologisk tale om synd, så den bliver legitim.

Afmytologisering af myten om døden som straf

På samme måde skal også talen om døden som den retfærdige straf for synden hos Paulus (Rom 6, 23) afmytologiseres, så den fremstår som en brudt myte, en myte, der har mistet sin magt.

Tanken om døden som "sold" indgår ifølge Ricœur i en gengældelses-økonomi, der er blevet brudt af evangeliets nye økonomi (Ricœur 2004b, 351-373). At døden har mistet sin brod betyder, at den ikke længere er "syndens sold". Adskilt fra opfyldelsen, døden på korset, bliver talen om døden som en "løn" for synden ifølge Ricœur teologisk illegitim. Omvendt forbliver tanken om døden som syndens sold en nødvendig reminiscens, der minder om lovens epoke inden for den nye epoke. Lovens epoke erindres og opbevares inden for den nye epoke. Lovens epoke erindres og opbevares inden for den nye logik, som Paulus kalder korsets dårskab: "...straffens logik fore-

24. "Hence, it is false that the "Adamic" myth is a keystone of the Judeo-Christian edifice; it is only a flying buttress articulated upon the ogival crossing of the Jewish penitential spirit. With even more reason, original sin being a rationalization of the second degree, is only a false column. The harm that has been done to souls, during the centuries of Christianity, first by the literal interpretation of the story of Adam, and then by the confusion of this myth, treated as history, with later speculation, principally Augustinian, about original sin, will never be adequately told." (Ricœur 1967a, 239).

kommer mig at subsistere som en rystet myte, en ruin, i hjertet af den nye logik, der samtidig er en dårskab, korsets dårskab (Rom 3,21).²⁵

Inden for den nye absurde logik aflæses det frembrydende gudsrig af de lidelser, der indledes med Kristi liv, død og opstandelse ud fra forventningen om genkomsten. De kristnes lidelser, forfølgelser og martyrier udlægges som den nye epokes morgenkvalme. I denne eskatologiske vision fremstår den drastiske tale om døden som straf som en "brudt" myte i hvilken gengældelsens logik figurerer som præmissen for nådens overskudslogik "så meget mere" (Rom 5,12-21; Ricœur 2004b, 370-371).

I denne vifte af perspektiver bør CA 2 om arvesynd og dåb fastholdes som et stykke realisme og et hidtil ikke overtruffet skema for selviagttagelse. Arvesyndssymbolet varetager en erfaring af frihed og ufrihed, der går tabt i en rent moralsk, handlingsteoretisk fortolkning af synden som skyld, der ikke formår at medreflektere lovens dialektik hos Paulus.

Arvesynd og prædestination eliminerer en gængs forståelse af frihed som en medfødt, gudgiven egenskab ved mennesket eller sjælen. Arvesyndslæren, den bibelske tanke om forudbestemmelse og den bundne vilje i den augustinske tradition er iagttagelsesskemaer, i hvilke frihed/ufrihed ikke er en egenskab, men en mulighed, der forudsætter en forudgående kommunikation: lovens fordring og evangeliets tilsagn.

Således er frihed/ufrihed ikke en indre kvalitet, men en relation, en reaktion på en distinktion, en mulighed for at iagttage *således* og ikke *anderledes* (Luhmann 1989, 318). For en betragtning af anden orden kan netop disse teologiske indsigter vise sig at være kommunikative betingelser for "den enkelte som den enkelte" og for hendes "absolutte forhold til det absolutte" (SKS 4, 171) og for Luthers velkendte selvreferentielle bestemmelse af troen: "glaubst du, *ssø* hast du", *hvis* og *sådan som* du tror, har du din Gud (Ebeling 1989, 147).

Den vestlige differentieringstendens skelner mellem den enkelte synders frelse eller fortabelse og den kollektive frelse og fortabelse. Den giver principielt og ideelt set muligheden for at sige nej tak politisk og verdsligt såvel som åndeligt. Arvesyndslæren synliggør friheden som henholdsvis en forbandelse eller en gave givet af kærlighed – afhængigt af troens *ssø*: som og således, som du tror, har du din Gud (Luther).

25. "...the logic of punishment would appear to me to subsist in the manner of a shattered myth, a ruin, at the heart of this new logic, that is at the same time foolishness, the folly of the Cross." (Ricœur 2004b, 371).

Eksponentialkurver

Differentieringens dynamik har en række ikke tilsigtede konsekvenser i form af stigende ulighed og økologiske udfordringer: klimaændringer og diversitetskriser. Ifølge Luhmann er arvesyndslæren et spejl for en tid, som han beskriver med billedet af de "svimmelhedsfremkaldende eksponentialkurver", der udtrykker en generel "overbelastning gennem kompleksitet".

Lad os først spørge tidsånden. Hvis vort samfund skulle samles om et symbol, så ville det formodentlig ikke blive cirklen, ikke korset, ikke linjen, men de svimmelhedsfremkaldende eksponentialkurver. Eksponentialkurver, der udtrykker den tiltagende acceleration af tiltag af/til hvad som helst, symboliserer i dag enheden af ønske og kriseerfaring". (Luhmann 2017, 300).

I *Funktion der Religion* overvejer Luhmann religionens udsigter til overleve og til at kunne reagere på eksponentialkurvernes skibbrud (Luhmann 1992, 207-208). I lyset af den generelle interesse i maksimering og perfektionering ("Steigerungsinteresse"), som mere eller mindre blindt har styret andre sociale systemer som moralen, pædagogikken og økonomien indtager religionen med dens principielt uløselige problemer, herunder synds- og dåbssemantikken en særstilling, hvis relevans for andre sociale systemer, snarere er blevet forstærket end svækket i den moderne verden, og som kan ansues som en reserve, en katalysator for strukturelle udviklinger.²⁶

Litteratur

- Augustin. 2002. *Om Guds stad*. Dansk oversættelse Bent Dalsgaard Larsen. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag)
- Bader, Günter. 2009. "Asymmetrien des Lesens ausgehend von Luthers Katekismen." I *Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag*, red. Johannes von Lüpke und Edgar Thaidigsmann, 35-53. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bader, Günter. 2021. "Luther und die Skepsis, ausgehend von *De servo arbitrio*." I *Luther und die Philosophie. Streit ohne Ende?*, red. Hans-Christoph Askani og Michel Grandjean, 101-121. Mohr Siebeck Tübingen.

26. En anonym *peer reviewer* og redaktørerne for DTT Johanne Stubbe Teglbjerg Kristensen og Jesper Høgenhaven takkes for deres skarpsindige bidrag til revision af en tidligere version af denne artikel.

- Baecker, Dirk. 2021. "Systems Are Theory." *Cybernetics and Human Knowing* 24/2 :9-39.
- Beckett, Samuel. 2006. "Waiting for Godot" I *The Complete Dramatic Works*. 7-88. London: Faber&Faber.
- Bjerg, Svend. 1988. *Pedagogisk manifest '88- kristendom i folkeskolen*. Aarhus: Aros.
- Ebeling, Gerhard. 1978. *Luther. En innføring i hans tenkning*. Norsk oversættelse af *Svein Aage Christoffersen*. Oslo: Norsk Gyldendal.
- Ebeling, Gerhard. 1989. *Lutherstudien Band. II*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Giesecke, Michael. 1994. *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Grane, Leif. 1976. *Confessio Augustana. Oversættelse med noter. Indførelse i den lutherske reformations hovedtanker*. København: Gyldendal.
- Grundloven. <https://www.retsinformation.dk/eli/lta/1953/169>.
- Grundtvig, N.F.S. 1909. "Den kristelige Børnelærdom." *Nik. Fred. Sev. Grundtvigs udvalgte skrifter. Bind 9*, 331-595.
- Grøn, Arne. 1994. *Subjektivitet og negativitet. Kierkegaard*. København: Gyldendal.
- Habermas, Jürgen. 1995. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2007. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press, Blackwell.
- Habermas, Jürgen. 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band II. Vernünftige Freiheit. Spurens des Diskurses über Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harste, Gorm. 2021. *The Habermas-Luhmann Debate*. New York: Columbia University Press.
- Jacobsen, Anders-Christian. 2022. "Teologiprofessor: Vi er nødt til at korrigere den lutherske teologi." *Kronik* 24.01.22. *Kristeligt Dagblad*.
- Jacobsen, Anders-Christian, Franklin, Louise Højlund og Kragh, Liselotte Horneman. 2022. "Teologer: Luthers sadistiske billede af Gud bremser folkekirkens udvikling." 300522. *Kristelig Dagblad*.
- Johansen, Karsten Friis. 1991. "Augustin" I *Den europæiske filosofis historie* Bd. 1, 733-780. København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.

- Kierkegaard, Søren. 2018. *Søren Kierkegaards Skrifter (SKS)*. København: G. E. C. Gad.
- Kierkegaard, Søren. 2018. Journalen NB32 (1854) (<https://sks.etxt.dk/forside/indhold.htm>)
- Luhmann, Niklas. 1989. "Die Ausdifferenzierung der Religion." I *Gesellschaftsstruktur und Semantik IV*, 259-357. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1990. *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Luhmann, Niklas, 1992. *Die Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1995a. "Wahrnehmung und Kommunikation: Zur Reproduktion von Formen." I *Die Kunst der Gesellschaft*, 13-91. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1995b. "Über Natur" *Gesellschaftsstruktur und Semantik IV* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9-30.
- Luhmann, Niklas. 1995c. "Europæisk rationalitet." I *Autopoiesis II: Udvalgte tekster af Niklas Luhmann*, red. Jens Christian Jacobsen, 171-199. København: politisk revy.
- Luhmann, Niklas. 1995d. "Paradigm Lost: Om den etiske refleksion af morale. *Tale i anledning af Hegel-prisen 1989*." I *Autopoiesis II: Udvalgte tekster af Niklas Luhmann*, red. Jens Christian Jacobsen, 207-223.
- Luhmann, Niklas. 1996. "Männer, Frauen und George Spencer-Brown." I *Protest*, 107-152. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 2008. "Weltkunst." I *Schriften zu Kunst und Litteratur*, 189-245. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 2017. *Systemtheorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nørager, Troels. 2019. "Habermas om teologi og filosofi." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 82: 154-172.
- Nørgaard-Højen, Peder. 2000. *Den Danske Folkekirkes Bekendelsesskrifter. Tekst og oversættelse*. Frederiksberg: Forlaget ANIS.
- O'Donnell, James. 2005. *Augustine. A New Biography*. New York: Harper Perennial.

- Ricœur, Paul. 1967a. "The 'Adamic Myth' and the 'Eschatological' Vision of History." I *Symbolism of Evil*, 232-278. Boston: Beacon Press.
- Ricœur, Paul. 1967b. "Conclusion: the Symbol gives Rise to Thought." I *Symbolism of Evil*, 347-357. Boston: Beacon Press.
- Ricœur, Paul. 2017. "Faderfigurens udvikling fra fantasme til symbol" *Danske værker*, 98-128. København: Tiderne Skifter.
- Ricœur, Paul. 2004a. "'Original Sin' : A Study in Meaning." I *Conflict of Interpretations*, 265- 282. London: Continuum.
- Ricœur, Paul. 2004b. "The Interpretation of the Myth of Punishment." I *Conflict of Interpretations*, 351-373.
- Rohls, Jan. 1987. *Theologie reformierter Bekenntnisschriften von Zürich bis Barmen*. Göttingen: UTB Vandenhoeck.
- Weber, Max. 1978 [1916]. "Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung." I *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 7. Aufl., 536–573. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wind, H.C. 1987. *Religion og Kommunikation. Teologisk hermeneutik*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

‘Kun en lidende Gud kan redde os’

Slavoj Žižek og lidelsens problem

Lektor, ph.d. Mads Peter Karlsen
Københavns Universitet

Abstract: This article engages with the problem of human suffering from the philosophy of religion perspective through a presentation of Slavoj Žižek’s exposition of a number of theological key themes related to this problem. The focal point is Žižek’s claim that the crucial aspect of human suffering has to do with our attempts to ascribe a higher meaning to it. The first section of the article introduces the problem of suffering and its theological stakes through a reading of Freud and Nietzsche, who constitute an essential part of Žižek’s context. The next two sections account for Žižek’s interpretations of the Book of Job, focusing on his notion of Job as a critic of theodicy-arguments and as an anticipator of Christ. The fourth part of the article reads Žižek’s interpretation of Christ’s suffering on the cross as a critical engagement with the classical doctrines of reconciliation. The article ends with some concluding remarks.

Key words: Suffering – theodicy – reconciliation – the Book of Job – Žižek – Hegel – Nietzsche – Freud – theology of the cross – death of God.

Indledning

På de sidste sider af *Moralens oprindelse* fremhæver Friedrich Nietzsche det følgende spørgsmål som det måske mest fundamentale menneskelige spørgsmål: “*Hvorfor skal vi lide?*”¹ Det kan givetvis i al selvfølgelighed virke som et banalt spørgsmål, da lidelse synes at være et grundvilkår ved den menneskelige tilværelse. Men bevidstheden om, at det forholder sig sådan gør tilsyneladende ikke lidelsen mindre problematisk.

Som Sigmund Freud nøgternt noterer sig i *Kulturens byrde*, truer lidelsen mennesket fra hele tre sider: “fra vort legeme, der er bestemt til forfald og opløsning, og som ovenikøbet ikke kan undvære smerte og angst som advarselssignaler; fra omverdenen, der raser imod os med overmægtige kræfter; og endelig fra forholdet til andre mennesker.”

1. Nietzsche 1999, 176 (oversættelse modificeret).

Og så kommer han med en vigtig tilføjelse: "Den lidelse, der stammer fra denne kilde [vores forhold til andre mennesker], forekommer os endnu smerteligere end nogen af de andre slags lidelse: Vi er tilbøjelige til at betragte den som en i nogen grad overflødig ekstratilbeding, selv om den turde være lige så skæbnebestemt uafvendelig som smerte af anden oprindelse."²

Freuds pointe er her ikke alene, at den mest smertelige lidelse er den, vi erfarer i vores forhold med hinanden, og at denne lidelse er ligeså uomgængelig som den lidelse, der er forbundet med legemets forgængelighed. Hans pointe er ligeledes, at det mest smertelige ved denne lidelse har at gøre med vores tilbøjelighed til alligevel at betragte den som unødvendig. Denne tilbøjelighed viser sig, som Freud påpeger senere i sin bog, eksempelvis i form af vores etiske idealer, der med deres uindløselighed ofte blot ender som en kilde til selvmartring (Freud 1999, 84-96). Med andre ord bliver vores tilbøjelighed til at tro, at vi kan blive lidelsen kvit, eller i det mindst den form for lidelse, der udspringer af vores forhold til andre mennesker, selv en væsentlig kilde til lidelse. Som for eksempel netop, når de etiske idealer, der skulle gøre os fri af den lidelse, vi påfører hinanden, blot ender med at påføre os selv yderligere lidelse, fordi vi ikke formår at indfri dem og derfor plages af en dobbelt skyld. Skyld over at forårsage et andet menneske lidelse, men også skyld over ikke at kunne leve op til vores egne idealer om ikke at gøre dette. Selv når vi gør vores bedste for at leve op til vores moralske idealer, ender vi ofte med at plage os selv, fordi moralske idealer som fx næstekærlighedsbuddet (i modsætning til moralske forbud som fx "du må ikke slå ihjel") per definition er uopfyldelige (s.st., 92-93).³ Det er på den baggrund ikke

2. Freud 1999, 28. Det er denne mellem menneskelighedskabte lidelse, som titlen på Freuds bog henviser til: *Das Unbehagen in der Kultur*. For Freud grunder denne lidelse i sidste ende i den aggressionstilbøjelighed, han kalder dødsdriften, og som han af og til sammenligner med arvesynden (s.st., 70). En anden grundlæggende kilde til menneskelig lidelse – foruden den lidelse, der er forbundet med vores kropslige væren og denne værens forgængelighed – som Freud ikke nævner, er det forhold, at mennesket er et i tiden selvbevidst væsen, der derfor kender til sin egen endelighed. Kierkegaard har derimod et skarpt blik for tiden som kilde til menneskelig lidelse: "Den tungeste Byrde, der blev lagt paa et Menneske (thi Syndens Byrde lagde han selv paa sig), er i en vis Forstand Tiden" (Kierkegaard 2004, 136). Kristendommen kan læses som svar på dette problem (i form af bekymring, håbløshed, kedsomhed, melankoli), som også Kierkegaard viser (se Bukdahl 1968, 529-532 og Grøn 2023, 110-122, 255-269, 530-553).

3. At den etiske fordring er uopfyldelig eller uendelig, betyder ifølge Emmanuel Lévinas: "Ingen kan på noget tidspunkt sige: jeg har gjort hele min pligt. Undtagen hykleren..." (Lévinas 2022, 101). Også K. E. Løgstrup forstår den etiske fordring som uopfyldelig, ikke som hos Lévinas på grund af, at den afstand, som den andens andethed udgør, er uoverskridelig for jegets kunnen, men på grund af det enkelte

så overraskende, at Freud – til trods for hans yderst realistiske syn på den menneskelige lidelse og skylds uomgængelighed – er kritisk indstillet over for ikke alene moralfilosofi, men ligeledes religion.

Det er i øvrigt den samme indsigt i lidelsens – og skyldens – intrikate væsen, som Nietzsche udfolder i sin kritik af “det asketiske ideal”, hvormed kristendommen giver mening til lidelsens meningsløshed.⁴ Men også dette ideal har blot påført mennesket yderligere lidelse, endda “en dybere, inderligere, giftigere og mere livsfortærende” lidelse. Og dog har kristendommens asketiske ideal ifølge Nietzsche alligevel været det hidtil bedste svar på spørgsmålet om, hvorfor vi lider. Men “i mangel af bedre”, som han skynder sig at tilføje (Nietzsche 1999, 177). Hermed påpeger Nietzsche, at lidelsen ikke alene er et grundvilkår og et problem, men også en opgave, som vi må tage på os, og som vi kan forsøge at “løse” mere eller mindre godt.⁵

Ligesom hos Freud gælder det også for Nietzsche, at det afgørende problem, som spørgsmålet om menneskelig lidelse rejser, er, at lidelsen ikke kan skilles fra måden, hvorpå vi forholder os til lidelsen og forholder os til os selv i vores forhold til lidelsen.⁶ Han formulerer det således: “Mennesket, det tapreste og mest plagede dyr, siger *ikke* nej til lidelsen som sådan; det vil lidelsen, op søger den selv, forudsat at

menneskets egen uformåenhed (Lévinas 1996, 29; Løgstrup 1991, 187-1991). For hverken Lévinas eller Løgstrup fritager fordringens uopfyldelighed os imidlertid fra at forsøge at opfylde den – i så fald ville fordring ikke erfares som en fordring. Løgstrup er samtidig kritisk over en forståelse af fordringen som grænseløs, da en sådan forståelse både kan føre til, at man overtager den andens ansvar, og til at “man slides op i ulidelig bekymring”, som også er Freuds pointe (Løgstrup 1991, 58-69). For Lévinas derimod gælder vores ansvar også den andens ansvar, hvilket dog ikke betyder, at den anden herved fratages sit ansvar, da ansvaret for den anden gør sig gældende for enhver (Lévinas 2022, 92). For en detaljeret komparativ læsning af dette tema hos Lévinas og Løgstrup, se Holst 2020.

4. Kristendommens asketiske ideal giver ifølge Nietzsche menneskets lidelse et hvorfra og hvortil, som tillader det at leve med lidelsen. Det hævder nemlig, at menneskets lidelse skyldes dets syndighed, og at askesen (afkald, ydmyghed, lydighed) kan råde bod på denne syndighed gennem en mere sublim lidelse (Nietzsche 1999, 126-177; se endvidere Raffnsøe 2001, 119-159).

5. Denne skelnen mellem lidelsen som vilkår, problem og opgave er lånt fra René Rosfort (Rosfort 2020, 14-17).

6. Nietzsche og Freud har begge blik for, at lidelsens problem kompliceres af det forhold, at vi kan forholde os på forskellige måder til lidelsen, men ikke mindst af det forhold, at vi, når vi forholder os til noget, altid samtidig også forholder os til os selv. Det er således ikke alene vores relationer til andre mennesker, men også – måske ikke mindst – det selvforhold, der er på spil i disse relationer, som kan være en kilde til lidelse i form af eksempelvis skyldfølelse, dårlig samvittighed, neuroser, angst, og fortvivelse. Menneskets selvforhold stiller det desuden over for problemer, der har at gøre med (forholdet mellem) dets endelighed (nødvendighed) og dets frihed (mulighed), som ligeledes er væsentlige kilder til lidelse (Kierkegaard 2006, 145-157).

man til gengæld påviser det en *mening* og et *formål* med lidelsen. Det meningsløse i lidelsen, ikke lidelsen, var den forbandelse, som det asketiske ideal tilbød en mening" (Nietzsche 1999, 176-177). Den mest smertelige kilde til menneskelige lidelse har ifølge Nietzsche altså at gøre med, at vi forholder os til den med et "hvorfor?" Altså: at vi – fordi vi erfarer lidelsen som meningsløs – forsøger at tilskrive den en mening, et formål. Hermed bliver det tydeligt, at lidelsens problem ikke kun er et fysiologisk, psykologisk, etisk problem, men ligeledes et metafysisk problem. Endda et metafysisk problem, der lægger en religiøs tydning nær.⁷ Lidelsen synes som sagt at være vores grundvilkår, problem og opgave, men der er samtidig noget ved vores måde at forholde os til lidelsen, der peger udover os selv.

Både Nietzsches og Freuds interesse i kristendommen bunder da også i dette fundamentale spørgsmål om, hvorfor vi lider. Det samme gør sig gældende for den slovenske filosof Slavoj Žižek, som det her skal handle om. Žižek har i kraft af sit afsæt i den tyske idealisme og Lacans psykoanalyse fra begyndelsen af sit forfatterskab haft en interesse i religiøse tematikker (fx offer, tro, det onde). Fra omkring årtusindskiftet synes der imidlertid at indtræffe en egentlig teologisk eller ligefrem kristen vending hos Žižek, som tilsyneladende er foranlediget af en række samtidige filosofers læsning af Paulus (Jacob Taubes, Alain Badiou, Giorgio Agamben), og som kommer til udtryk i trilogien *The Fragile Absolute - or, Why the Christian Legacy is Worth Fighting For?* (2000), *On Belief* (2001) og *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (2003).⁸ En mere systematisk læsning af Žižeks efterfølgende forfatterskab med fokus på hans teologiske

7. Formuleringen er selvfølgelig lånt fra Løgstrup, der i *Skabelse og tilintetgørelse* netop nævner død, sygdom og lidelse, som nogle af "de fænomener der lægger en religiøs tydning nær" (Løgstrup 1978, 10). Den religiøse tydning af lidelsens problem får i moderne kristen teologi sin klassiske og første systematiske udformning under betegnelsen teodicé-problemet med reference til Leibniz' bog *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* fra 1710 (se Sløk 1980, 162-164). I denne moderne forståelse radikaliseres den erfaring af gudsforladthed, som den religiøse tydning af lidelsens meningsløshed også rummer (fx Salme 22), i retning af en egentlig ateisme og i form af en problematisering den skolastiske teologis metafysiske gudsbegreb: Hvis der findes en algod og almægtig Gud, hvorfor lider vi så? (se Jaeschke 2005, 1-7).

8. Boer 2009, 335-390. I denne periode går Žižek fra at beskrive sig selv som en "kæmpende ateist" til en "kristen ateist". Han hævder endda følgende: "Ikke alene er ateisme kristendommens sandhed, men man kan kun blive en sand ateist ved at gennemgå den kristne erfaring" (Žižek 2009b; min oversættelse). Eller som han formulerer det andetsteds: "Min tese er dobbelt: Ikke alene er kristendommen [...] den eneste sandt konsistente ateisme, det gælder også, at ateister er de eneste sande troende" (Žižek 2013, 116; min oversættelse). For en klar fremstilling af Žižeks kristne ateisme, se Sandbeck 2016. For en udfoldelse af det andet udsagn, se Karlsen 2016.

engagement viser konturerne af en position, der, som jeg skal komme tilbage til, måske bedst kan beskrives som en form for hegeliansk korsteologi.⁹ Ethvert sådant forsøg på at kategorisere Žižek teologisk bør dog samtidig holde sig for øje, at Žižek hverken har ambitioner om eller foregiver at fremstille en systematisk teologi. Det er da heller ikke som systematisk teolog, at Žižek først og fremmest er interessant. Hans primære teologiske relevans består snarere i en sikker sans for kristendommens kerneproblemer, og hans insisteren på at fastholde deres tvetydighed.¹⁰ Det sidstnævnte får afgørende betydning for hans forståelse af og forhold til den kristne tradition. At fastholde kristendommens spændinger betyder for Žižek ikke en bevidstløs gentagelse af traditionen, hvad han er ligeså skeptisk overfor som et absolut brud med den, men et kritisk arbejde med at overtage den på samtidens vilkår.¹¹

Ligesom Freud og Nietzsche forholder Žižek sig kritisk til kristendommens svar på lidelsens problem, men ligesom Freud og Nietzsche er hans kritik ikke utvetydig. Faktisk er Žižek endda i langt højere

9. Se Kotsko 2008 og 2010. En beskrivelse, som Žižek i øvrigt selv nærmer sig med titlen på sin nok mest systematiske kristendomsudlægning til dato: "The Fear of Four Words: A Modest Plea for a Hegelian Reading of Christianity" (Žižek 2009a, 24-109). Konfessionelt, hvis det giver mening at bruge det ord om en kristen ateist, privilegerer Žižek åbenlyst protestantismen, som han mener kommer tættest på en kristen ateisme, idet han konsekvent gentager en hegeliansk progressionsskematik, hvor ortodoks kristendom (han skelner ikke yderligere her) er den laveste form for kristendom, mens katolicismen udgør et fremskridt, der så fuldendes med protestantismen og særligt i dens lutherske udformning (Žižek 2004, 185-188; 2012, 158-163). Det er særligt tre ting, som Žižek fremhæver ved Luther: hans antihumanisme (2004, 187), hans forståelse af frihed som uadskillelig fra prædestination (2018, 6-10; 2021, 435-439) og hans betoning af kordøden (2009a, 232). En egentlig undersøgelse af Žižeks forhold til Luther vil være interessant, men lader sig af fokus- og pladshensyn ikke indløse her. Det skal dog også nævnes, at foruden lutheraneren Hegel er den mest tilbagevendende teologiske inspirationskilde for Žižek uden tvivl katolikken G. K. Chesterton, hvis udsagn om kristendommen som den eneste religion, hvor Gud selv for et øjeblik synes at være ateist, Žižek aldrig bliver træt af at citere (Chesterton 2007, 130; for Žižeks komplekse forhold til Chesterton, se Karlsen 2010a).

10. Overordnet kan man måske sige, at for Žižek er det frugtbare ved kristendommen dens (for det moderne menneske) mest uudholdelige spændinger (arvesynd, prædestination, fjendekærlighed, universalisme), som dog samtidig præcis er det, der gør, at kristendommen kan siges at vidne om et sandt menneskeliv: "Hvis vi ønsker at holde den kristne erfaring levende, så lad os modstå fristelsen til at undrense alle dens 'problematiske' passager – det er netop disse, der giver kristendommen de uudholdelige spændinger som kendetegner et sandt liv" (Žižek 2019, 222; min oversættelse).

11. Her bør man som Žižek selv formulerer det "følge Pascals uovertrufne eksempel og stille det vanskelige spørgsmål: Hvorledes skal vi forblive tro imod det gamle under nye forhold?" (Žižek 2002b, 41; se også Žižek 2013, 137-140).

grad åben for kristendommens svar på lidelsens problem end Freud og Nietzsche, der i en vis forstand begge to vender tilbage til den græske tænknings tragiske svar, at lidelsen er en skæbne, som vi må lære at acceptere, eller ligefrem elske (*Amor fati*, som det hedder hos Nietzsche).¹² I parentes bemærket kunne man argumentere for, at dette har at gøre med Žižeks tætte forhold til Hegel.¹³ Lad os nu se nærmere på Žižeks udlægning af, hvori kristendommens svar på lidelsens problem består, og hvorfor han mener, at det fortsat er et relevant svar for os i dag.

Lidelsens problem som det traumatiske punkt for religionens aktualitet

“Kun en lidende Gud kan redde os,” hedder det hos Žižek blandt andet som titel på et essay fra 2012.¹⁴ Men hvad vil det så sige? Redde os fra hvad? Hvad er det for en frelse en lidende Gud kan bringe? Og hvad skal vi overhovedet forstå ved en lidende Gud? Jeg vil forsøge at præsentere Žižeks svar på disse spørgsmål via en omvej over hans udlægning af Jobs bog for i forlængelse deraf at se nærmere på, hvad man med lutherske termer kunne forstå som Žižeks korsteologiske kritik af en herlighedsteologisk forestilling om Guds almagt og et opgør med enhver udgave af forsoningslæren, som fastholder et ellers

12. Jacob Taubes diskuterer dette spørgsmål (og dets kompleksitet) under titlen “Exodus fra den bibelske religion” i sin fremragende fremstilling af Nietzsche og Freuds forhold til Paulus (Taubes 1995, 106-131; se også Taubes 1957).

13. Hegels forhold til kristendommen og hans opfattelse af forholdet mellem religion og filosofi er et mildest talt omdiskuteret emne i såvel Hegelforskningen (Jaeschke 1986) som i teologien (Barth 1947, 343-378; Pannenberg 1972, 78-113; Jüngel 2001, 83-135). Men hvad Žižek angår, læser han, hvad han også flere steder ekspliciterer, klart Hegel som en kristen filosof (Žižek 2009a, 291; 2013, 6, 110, 112, 233), og han forstår som nævnt sin egen læsning af kristendommen, hvor korsdøden udgør det absolutte centrum, som hegeliansk (Žižek 2009a, 24-109). Det er dog, som vi skal komme tilbage til, snarere negativitetens end formidlingens Hegel, der gør sig gældende i Žižeks udlægning af kristendommen. Som Niels Grønkjær præcist udtrykker det: “Religionsfilosofisk betoner Žižek, at Gud bliver en gåde for sig selv. Han interesserer sig mindre for den proces, hvor Gud forsøger at komme til rette med dette gennem sin åbenbaring” (Grønkjær 2004, 77).

14. Žižek henviser i det pågældende essay til Bonhoeffer (og Heidegger) som forlæg for sin titel, men uden ellers at inddrage ham (Žižek 2012, 157). For et forsøg på at bringe Žižek sammen med Bonhoeffers teologi, se Koltaj 2019.

bibelsk velfunderet juridisk-økonomisk begrebsapparat (straf, gæld, dom, noget for noget).¹⁵

Det er altså en velkendt og central teologisk problemstilling, Žižek tager op. Eller som han selv konstaterer i det førnævnte essay: "Før eller siden står enhver teolog over for problemet med, hvordan man kan [...] forene eksistensen af en almægtig og god Gud med millioner af uskyldiges forfærdelige lidelse" (Žižek 2012, 155; min oversættelse). Inden jeg går videre til de overvejelser, som Žižek andetsteds gør sig over teodicé-problemet med afsæt i Jobs bog, vil jeg lige kort berøre den sætning, som Žižek indleder sit essay med, da den kan give os en indikation om hans opfattelse af kernen i dette problem. Her skriver han: "Nøglespørgsmålet angående religion i dag er det følgende: Kan alle religiøse erfaringer og praksisser rummes inden for rammen af en sammenhæng mellem sandhed og mening?" (s.st.). Den udtalte baggrund for det spørgsmål, Žižek her stiller, er den franske psykoanalytiker Jacques Lacans forståelse af, at sandheden viser sig som et sammenbrud af mening, kombineret med Lacans tese om, at religionens grundlæggende funktion er "at give mening til absolut hvad som helst."¹⁶ Med andre ord kan man sige, at for Žižek er det afgørende spørgsmål, vi må undersøge, i forhold religionens aktuelle betydning, spørgsmålet, hvorvidt Lacans bestemmelse af religion som meningsgivende nu også gælder enhver religion, eller om der tværtimod findes en religion, der – ligesom psykoanalysen – konfronterer os med sandhedens traume, en religion, der holder os fast på meningsløsheden, og som dermed afviser at retfærdiggøre lidelsen. "Det bedste udgangspunkt for en sådan undersøgelse", skriver Žižek i den første indledende sætning, "er det punkt, hvor religionen selv står over for et traume, et chok som opløser forbindelsen mellem sandhed og mening, en sandhed så traumatisk, at den modstår at blive integreret ind

15. For mere om Žižek som korsteolog, se Sandbeck 2012, 107-119 og Karlsen 2010b, 136-151. Angående Luthers modstilling mellem korsteologi og herlighedsteologi tænkes der eksempelvis på Heidelbergteserne. Her skriver Luther bl.a. følgende: "Da herlighedsteologen sagde: Vis os Faderen! holdt Kristus ham øjeblikkeligt tilbage og, ved at vise hen til sig selv bragte han atter hans vidt flyvende tanker på rette vej [...]. Det er altså altid i den korsfæstede Kristus, den sande teologi og gudserkendelse findes." Endvidere understreges det, at herlighedsteologen "foretrækker gerninger frem for lidelser, herlighed frem for kors, styrke frem for svagheit" (Luther 2017a, 85).

16. Lacan 2005, 80; min oversættelse. Med Lacans egne termer kan man sige, at sandheden udgør det reelles gennembrud af, eller hul i, den symbolske orden. Lacan peger på forbindelsen mellem sandhedens hul og det traumatiske ved at konfronteres med et sådan hul med neologismen "troumatisme", der spiller på det franske ord for hul "trou" og det græske ord "trauma", der betyder sår (Lacan 1974, 151).

i meningens univers" (Žižek 2012, 155).¹⁷ Og dette punkt er ifølge Žižek altså præcis lidelsens problem.

Fra Job til Kristus¹⁸

Man finder ikke en systematisk behandling eller egentlig nærlæsning af Jobs bog hos Žižek. Alligevel er Job en figur, der jævnligt dukker op i hans tekster. Første gang det sker, er i det tidlige værk *Enjoy your Symptoms* fra 1992. Konteksten er en diskussion af psykoanalysens forhold til offerets logik, som kan være på spil hos såvel analysanden som hos analytikeren selv. Kernen i offerets logik er ifølge Žižek, at offeret, hvad enten man ofrer en anden eller sig selv, udgør en måde at betrygge sig i, at der findes en instans (den Anden), man kan ofre til, som i modsætning til en selv, er fuldstændig, ufejlbarlig, perfekt, og dermed kan virke som garant for tilværelsens meningsfuldhed til trods for ens egne erfaringer af det modsatte. I sin kritik af offerets logik knytter Žižek an til René Girard og påpeger med henvisning til Girards bog *Job – idol og syndebuk*, at "Jobs afvisning af at spille sin rolle i offerritualet er præcis det omvendte af rådvildhed over for hans ulykker: I stedet for heroisk at identificere sig med sin onde skæbne fortsætter han med at stille spørgsmål ved meningen med det hele, med hvad det er Gud, vil have af ham."¹⁹ For Žižek er det afgørende ved Job-figuren altså, at her får offeret en stemme, og at Job bruger sin stemme til at nægte at være offer. Nærmere bestemt nægter han helt – i sin konsekvente afvisning af sine vise venners (Elifaz, Bildad og Sofar) forsøg på at forklare og retfærdiggøre hans lidelser – at understøtte offerets logik. "Job vedbliver" som Žižek formulerer det "at stille spørgsmål ved meningen med det hele" (Žižek 2008a, 66). Žižek trækker som sagt her i høj grad på René Girard, men han forholder sig dog samtidig også kritisk til Girard, fordi han mener, at Girard "reducerer Job til en forløber for Kristus" (st.s.). Hermed udvikler Girard ifølge Žižek en afgørende forskel mellem Job og Kristus. For mens Job holder os fast i det angstprovokerende spørgsmål om

17. Žižek nævner Auschwitz som eksempel på et sådan trauma for religionens forestilling om en almægtig og god Gud. Hermed ligger han i forlængelse af Heidegger-eleven Hans Jonas (1987). Se også Moltmann 1977, 78-79.

18. Žižeks vigtigste inspirationskilder til sin læsning af Jobs bog er René Girard og G. K. Chesterton, mens Hegel er den afgørende inspiration i hans læsning af Jesu (an)klageråb (og død) på korset, som han udlægger som en parallel til Jobs klageråb. Den følgende fremstilling af udviklingen i Žižeks læsning af Jobs bog trækker delvist på Depoortere 2010.

19. Žižek 2008a, 65; min oversættelse.

“meningen med det hele”, skjules dette spørgsmål ved, at Kristi offergerning fremstilles som en kærlighedsgerning (st.s.). Žižeks forståelse af forholdet mellem Job og Kristus ændrer sig imidlertid, som vi skal se, radikalt senere i forfatterskabet.

Næste gang Job dukker op hos Žižek, er ti år senere i bogen *Om troen*. Her nævnes Job blot en enkelt gang en passant i forbindelse med en refleksion over korsræbet “Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig”, som Žižek ser som kristendommens teologiske centrum. For Žižek har Jesu erfaring med gudsforladtheden afgørende betydning for, hvordan vi skal forstå kristendommens opfattelse af menneskets forhold til Gud. Han formulerer det således: “Der findes ikke [for kristendommen] nogen direkte identifikation med (eller tilnærmelse til) den guddommelige majestæt: Jeg identificerer mig kun med Gud ved at identificere mig med den enestående person i skikkelse af Guds søn, der er forladt af Gud.” Og så kommer henvisningen til Job: “Kristendommen tilføjer således en specifik drejning til beretningen om Job som det troende menneske, der er forladt af Gud – det er Kristus (Gud) selv, som må indtage Jobs plads.”²⁰ På korset tager Gud selv den gudsforladthed på sig, som Job erfarede i sin meningsløse lidelse.²¹ Derfor er det også, som Žižek skriver: “Når jeg som menneske oplever mig selv som afskåret fra Gud [...], at jeg står Gud allernærmest, da jeg der befinder mig i den samme situation som den gudsforladte Kristus” (s.st.). Jeg vender tilbage til denne tilsyneladende paradoksale tanke om, at det er erfaringen af gudsforladtheden, der konstituerer gudsforholdet – at den korsfæstede Gud er de gudsforladtes Gud snarere end de fromme og helliges Gud – når vi skal se nærmere på Žižeks forsoningslære.²²

Inden jeg går videre med fremstillingen af Žižeks udlægning af Job-figuren, vil jeg dog lige nævne to andre temaer, som Žižek i *Om troen* ligeledes forbinder Jesu gudsforladthed med, da det er to temaer, jeg skal vende tilbage til. For det første peger Žižek på, at Jesu gudsforladthed på korset skal forstås som et udtryk for, at Gud “sætter grænser for sin egen almagt”, som han skriver, og at en sådan selv-begrænsning fra Guds side er forudsætningen for menneskelig frihed (Žižek 2002b, 176).²³ For det andet udlægger Žižek Jesu gudsforladt-

20. Žižek 2002b, 176.

21. Žižek har altså allerede her tilnærmet sig Girards læsning af Job som forløber for Kristus, som han tidligere afviste.

22. For en systematisk fremstilling af en “teologi for de gudsforladte” (som også inddrager Žižek), se Sandbeck 2012.

23. I *The Puppet and the Dwarf* forbinder Žižek (2003, 137) ikke alene Guds frigørende selv-begrænsning med korsbegivenheden, men under henvisning til Hans Jonas ligeledes med Guds skaberakt. Endvidere tilslutter Žižek sig Jonas’ udlægning af, at den yderste konsekvens af Guds selv-begrænsning er, at det ender med at være

hed som et udtryk for Guds (bevidsthed om sin egen) grundlæggende ufuldkommenhed (*imperfection*), hvilket ifølge Žižek har afgørende betydning for kristendommens opfattelse af *kærlighed* som "hengivenhed for den Andens ufuldkommenhed", det vil sig "en kærlighed til den Anden, for så vidt den Anden er mangelfuld – vi elsker den Anden på grund af dennes begrænsning, hjælpeløshed, ja endog almindelighed" (s.st., 177). Korsdødens karakter af kærlighedsgerning bliver således ikke længere at forstå som en tilsløring af lidelsens meningsløshed, sådan som Žižek mente ti år tidligere, men i stedet som en afsløring af Guds ufuldkommenhed.²⁴

Året efter udgivelsen af *Om troen* genudgiver Žižek *For They Do Not Know What They Do* fra 1991 med et nyt forord, hvor han igen vender tilbage til Job dog mere udførligt. Udgangspunktet for hans overvejelser er en accentuering af den forbindelse mellem Job og Kristus, som han også havde udpeget i *Om troen*: "Nøglen til at forstå Kristus gives os med Job-figuren, hvis lidelse foregriber Kristi lidelse."²⁵ Samtidig fremhæver Žižek nu, at det er lidelsens meningsløshed, der forbinder Job og Kristus: "Jobs lidelser bebuder korsets vej: Kristi lidelser er *også* meningsløse, ikke en meningsfuld udveksling" (Žižek 2008b, liii; min oversættelse). Men inden han når frem til denne konklusion, udfolder Žižek en kritisk læsning af afslutningen på Jobs bog. Således

mennesket, der må hjælpe Gud snarere end Gud, der kan hjælpe mennesket (s.st; Jonas 1987, 47). I modsætning til Jonas' kabbalistisk inspirerede læsning relaterer Žižek denne konklusion til den kristne forestilling om korsdøden: "Kristendommens budskab er ikke: *Vi stoler på Gud*. Budskabet er snarere: *Gud stoler på os*. Kristi gestus betyder: 'Jeg overlader det til jer'" (Žižek 2010, 179; min oversættelse). Samtidig fastholder Žižek, at dette synspunkt ikke kan reduceres til "sekulær humanisme", da der efter Kristi død "forblev en fremmed [alien] rest, som begyndte at organisere sig i et fællesskab af troende. Det er en afgørende pointe. Igen, det jeg siger kan ikke reduceres til slet og ret humanisme. Efter min mening er dette kristendommens arv – det er denne arv fra Gud [this legacy of God], ikke som den store Anden eller en garanti, men Gud som den ultimative etiske handlekraft [ethical agency], som pålægger os den byrde at organisere os" (st.s., 180; min oversættelse). Det, der er bliver tilbage efter Guds død som et "guddommeligt element", er et etisk bud, der virker som organiserende kraft for et bestemt fællesskab. Nærmere bestemt "et egalitært fællesskab af troende" (st.s., 181), der ikke er baseret på en partikulær identitet, men netop på et universelt adresseret budskab om Guds død (der er ingen store Anden) og organiseret gennem en radikal kærlighed til næsten, der er afkoblet fra lovens dialektik mellem forbud og overskrivelse (Žižek 2002a, 160-162, 219-241).

24. Det er ikke ekspliciteret af Žižek selv, men det synes at være den klassiske metafysiske bestemmelse af Gud som 'ens perfectissimum' fra Anselms *Proslogion* (videreført hos Aquinas og Descartes), som der her gøres op med. Žižek (2002a) bruger også den måske mindre polemiske betegnelse "det skrøbelige absolutte" som betegnelse for den kristne Guds fuldkommenhed.

25. Žižek 2008b, li; min oversættelse.

afviser han Guds slutlige indgriben som “et rent autoritetsargument baseret på en betagende magtdemonstration” og som “en slags plat Hollywood-gysershow med en masse special effects” (s.st. li; min oversættelse). Žižek anerkender godt nok, at Gud står på Jobs side, idet han giver ham ret i hans afvisning af sine tre venners forsøg på at retfærdiggøre hans lidelser. Men samtidig påpeger han, at Gud – i stedet for selv at give en tilnærmelsesvis tilfredsstillende forklaring på Jobs uretfærdige lidelser – snarere opfører sig som en, der er blevet “afsløret i et øjeblik af afmagt – eller i hvert fald svaghed – og som forsøger at slippe ud af sin knibe ved hjælp af tomt praleri” (st.s.; min oversættelse). Žižeks forfægtelse af, at Job stædigt afviser af tilskrive nogen som helst mening til sine lidelser, rejser imidlertid følgende spørgsmål: Hvorfor er Job så tavs over for Gud til sidst, når Gud tilsyneladende går i rette med ham for at anklage ham (“Vil den, som klager over den Almægtige, føre sag mod ham?”)? Hvorfor ender Job endda øjensynligt med indrømme sin uforstand og at angre over for Gud?²⁶

Žižek giver et svar på dette spørgsmål i bogen *The Puppet and the Dwarf* med undertitlen *The Perverse Core of Christianity*, der udkom i 2003, et års tid efter det førømtalte forord. I bogens afsluttende kapitel vender Žižek i en sammenlignede læsning af jødedommen og kristendommen tilbage til Job. Her gentager han den læsning, som han fremsatte i forordet til *For They Do Not Know What They Do*, men med en vigtig tilføjelse. Nu stiller Žižek nemlig spørgsmålet om, hvordan vi skal forstå Jobs tavshed over for Gud, når han som svar på Jobs klage over sine uretfærdige lidelser, blot belærer Job om, at det er ham, Gud den almægtige og alvise, der har skabt verden, så hvem er Job til at komme med anklager? Žižek formulerer følgende svar på dette spørgsmålet:

Hvad nu hvis dette var, hvad Job fornemmede, det, der holdt ham tavs: han tav ikke fordi han blev tynget af Guds overvældende nærvær, heller ikke fordi han med sin tavshed ville tilkendegive sin fortsatte modstand, men fordi han, i en gestus af tavs solidaritet, fornemmede den guddommelige afmagt. Gud er hverken retfærdig eller uretfærdig, men simpelthen afmægtig. Hvad Job pludselig forstod var, at det ikke var ham, men Gud selv, der var for retten med Jobs ulykker, og han fejlede prøven på den mest miserable vis. Sat endnu mere på spidsen er jeg fristet til at risikere en radikal anakronistisk læsning: Job forudså Guds egen fremtidige lidelse – “I dag er det mig, i morgen vil det være din

26. Jobs bog: “Ej, jeg er for ringe, hvad skal jeg svare dig? Jeg lægger hånden på munden. Én gang har jeg talt, jeg tager ikke til orde igen” (40, 4-5). “Jeg har talt om noget, jeg ikke forstod, om ting, der var for underfulde til, at jeg kunne vide besked [...] derfor kalder jeg alt tilbage og angre i støv og aske” (42, 3, 6).

egen søn, og der vil ikke være nogen til at gå i forbøn for ham. Hvad du nu ser i mig er præfigurationen af din egen lidelseshistorie [passion]!"²⁷

Jobs tavshed over for Gud, der som svar på Jobs klage over sin uretfærdige lidelse blot praler med sin almagt, er en stiltiende sympati med den afmægtighed, som han fornemmer i virkeligheden stikker under Guds praleri, og som vil åbenbares fuldt ud på korset.²⁸ Korsråbet "Min Gud, min Gud hvorfor har du forladt mig" skal således ikke forstås, skriver Žižek samme sted, som en klage henvendt til en almægtig Gud, der burde gribe ind, men som et udtryk for en rædsel over, at Gud i sin afmægtighed faktisk ikke kan hjælpe. Det kan måske lyde som en provokerende postmoderne tanke, men Žižek gentager her snarere en afgørende pointe fra Hegel, der i forordet til *Åndens fenomenologi* med afsæt i den kristne bestemmelse af Gud som kærlighed, påpeger, at "Guds liv meget vel kunne omtales som et spil, kærligheden har gående med sig selv [ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden]. Og dog er det en idé, der meget snart vil synke ned i flod smagløshed, hvis den er uden alvor, smerte, uden det negatives tålmodighed og arbejde."²⁹ Korsdøden er den

27. Žižek 2003, 126-127; min oversættelse.

28. Det er her værd lige at bemærke, at spørgsmålet om Jobs tavshed om og Kristi åbenbaring af Guds afmagt i *The Puppet and the Dwarf* knyttes sammen med den opfattelse af forholdet mellem jødedommen og kristendommen, som Žižek havde fremsat allerede i *Det skrøbelige absolutte*. Her hævder han med afsæt i Freuds udlægning af Paulus i *Manden Moses og monoteismen*, at den afgørende forskel på de to religioner er, at kristendommen som bekendelsesreligion (og åbenbaringsreligion) afslører jødedommens angstprovokerende hemmelighed, nemlig at den har sin grund i en traumatisk begivenhed: fadermordet. Mens jødedommen således ifølge Žižek udgør et partikulært identitetsfællesskab baseret på troskaben mod hemmeligheden om den døde fader, eller med andre ord Guds afmægtighed, så indstifter kristendommens åbenbaring på korset af denne hemmelighed muligheden for et universelt fællesskab baseret på troskaben mod denne åbenbaring, en forskel som bl.a. viser sig på afgørende vis i jødedommens og kristendommens forhold til loven (Žižek 2002a, 157-162; 2003, 128-130).

29. Hegel 2005, 14. Hegel bruger her ordet *Spielen* (der også kan oversættes med leg) til at udtrykke, at kristendommens bestemmelse af Gud som kærlighed indebærer, at der er bevægelse i Gud, eller at Gud er levende, som han også formulerer det, hvilket i dogmatikkens terminologi kommer til udtryk i treenhedslæren (se også Hegel 2014b, 221-223). Hegel uddyber videre, at "*I sig* [an sich] er sådant et liv givetvis den uformørkede lighed og enhed med sig selv, der ikke forholder sig alvorligt til det andet og det fremmedgørende eller til overvindelsen af denne fremmedgørelse. Dette *i-sig* [an sich] er imidlertid *det abstrakte almene*, hvor vi ser bort fra det guddommelige livs natur, som denne natur er *for-sig* [für sich] – hvorved vi i det hele taget ser bort fra formens selvbevægelse" (2005, 14). Kort sagt, først når Guds liv med inkarnationen går fra at være *i-sig* (indre-trinitarisk) til at være *for-sig* (ydre-trinitarisk) bliver det alvor med kærlighedens leg (2014b, 242; for en videreudfoldelse, se Grønkjær 2021, 238-241).

yderste konsekvens af, at Gud – af kærlighed til mennesket – selv blev menneske og dermed også tog døden på sig. Men hvis Gud i sin almagt kunne have grebet ind og stoppet korsfæstelsen, hvis han blot ville, ville korset så være andet end et spil, og Kristus andet end en brik i dette spil, som Gud havde gående med sig selv?³⁰ Det er præcis en sådan forestilling, Žižek refererer til, når han med undertitlen på den førnævnte bog *The Puppet and the Dwarf* taler om *The Perverse Core of Christianity*. Eller som han udtrykker det andetsteds med henvisning til Nicholas Malebranches okkasionalisme: “Malebranches konklusion er her virkelig [properly] pervers: Eftersom Kristi død er et afgørende skridt i realiseringen af skabelsens mål var Gud (Faderen) på intet tidspunkt lykkeligere end da han så sin søn lide og dø på korset.”³¹ Kristendommens radikale indsigt (korsdøden som

30. På samme måde kan spørge: “Vidste Kristus selv, at han var Gud på korset? I så fald er det så ikke bluf, når han siger ‘Min Gud, hvorfor har du forladt mig?’ Er det ikke at gøre gudsforladtheden til noget foregivet og splittelsen i Gud selv til noget tilsyneladende?” (Žižek 2010, 174-175). Endvidere: hvis Gud greb ind på korset, så Kristus ikke døde, ville Kristus vel ikke være sandt menneske? Anklagen om manglende alvor i forståelsen af korsets kærlighedsdød kan rettes mod alle de såkaldte kristologiske kætterier. Som Luther skriver som korrektion til Nestorius’ opfattelse af tonaturlæren: “Vi kristne må henregne Kristi to naturers idiomata til personen ligeligt og fuldstændigt, da Kristus er Gud og menneske i én person. Hvad der derfor bliver sagt om ham som menneske, må man også sige om ham som Gud. For eksempel: Kristus er død, og Kristus er Gud, altså er Gud død. Ikke Gud som den adskilte Gud, men den med menneskeligheden forenede Gud. [...] Hvad man omvendt siger om Gud, må også tillægges mennesket. For eksempel: Gud har skabt verden og er almægtig. Forklaringen er, at der er blevet én person af Gud og menneske, derfor bærer personen begge naturers idiomata.” (Luther 2017b, 351-352). I parentes bemærket er der to ting, der er værd at notere sig ved dette citat i forhold til nærværende kontekst. For det første, at Luther faktisk (ligesom Žižek) taler om Guds død, og ikke blot om Kristi død. Luther tænker (i modsætning til Žižek) dog denne død trinitarisk (Ngien 2002; Jüngel (1968, 115) fremhæver i øvrigt Luthers udlægning af læren om *communicatio idiomatum* som mulighedsbetingelsen for talen om Guds død). For det andet fremhæver Luther her tydeligvis (igen i modsætning Žižek) Guds almagt. Et andet spørgsmål er selvfølgelig, hvad Luther så mener med Guds almagt, hvilket vil føre for vidt at forfølge her.

31. Žižek 2013, 80; min oversættelse, se også 1999, 116-119. I *Det skrøbelige absolute* knytter Žižek i øvrigt denne perverse forestilling om Gud sammen med almagtstanken: “Gud er som almægtig et perverteret subjekt, der leger obksøne lege med menneskeheden og med sin egen søn: Han skaber selv lidelsen, synden og det ufuldkomne, så han kan gribe ind og rydde op i det kaos, han har skabt, hvorved han sikrer sig den menneskelige races evige taknemmelighed” (Žižek 2002a, 238). I *The Puppet and the Dwarf* giver Žižek også de følgende to eksempler perversionens logik: “Hvis det er forbudt at spise af kundskabens træ i Paradis, hvorfor placerede Gud det der så overhovedet? Var det ikke en del af hans perverse strategi til først at forføre Adam og Eva til syndefaldet for derefter at frelse dem? [...] En lignende uklar tvetydighed omgiver Judas’ rolle i Kristi død: Eftersom hans [Judas’] forræderi var nødvendigt for hans mission (at forløse menneskeheden gennem sin død på korset)

frigørende og forsonende) kan ifølge Žižek kun realiseres, hvis vi gør op med denne perverse forestilling, hvor al lidelse kan (bort)forklares med henvisning til, at den er et led i Guds plan (Žižek 2003, 16).

I *The Monstrosity of Christ*, som Žižek har udgivet sammen med teologen John Milbank i 2009, genoptager han spørgsmålet fra slutning af Jobs bog om, hvordan vi skal forstå Guds reaktion på Jobs klage (Žižek 2009a, 52-57). Nu er det den engelske forfatter Gilbert K. Chesterton, og især hans lille "Indledning til Jobs bog", der udgør Žižeks afsæt. Når Gud i slutningen af Jobs bog "inde fra stormen" (40,2) kommer med sin opremsning af sit skaberværks vidunder som en slags ikke-svar til Job, så skal det forstås som Guds afvisning af at skulle stå til regnskab for sit "design", som Chesterton skriver. Gud forskyder således ifølge Žižek den mystifikation, som Job står overfor i sin meningsløse lidelse, til selve skaberværket. Det er selve skaberværket, der i dets virvar og vilkårlighed er meningsløst. Og ikke blot for Job. Men for Gud selv. Žižek formulerer det således: "Gud løser gåden [om Jobs lidelse] ved at erstatte den med en endnu mere radikal gåde, ved fordoble gåden, ved at omsætte gåden fra Jobs erkendelse til tingen selv – Gud kommer til at dele Jobs forbavelse over det kaotiske vanvid i det skabte univers" (Žižek 2009a, 53). Det, Žižek her gør op med, er den velkendte forestilling om, at vores menneskelige lidelser, som måske nok kan se meningsløse ud fra vores endelige perspektiv, i virkeligheden, hvis vi ellers kunne se dem fra Guds altomfattende perspektiv, har en mening som led i Guds store plan. Žižek formulerer det selv således med en metafor fra malerkunsten: "Arven fra Job udelukker en gestus, hvor vi søger tilflugt i en standardforestilling om en transcendent Gud, der som en hemmelig Mester er bekendt med meningen med det, der for os ser ud til at være en meningsløs katastrofe, en Gud, der ser hele billedet, hvor det, vi blot opfatter som en plet, bidrager til en overordnet harmoni" (s.st.; min oversættelse). Kort sagt er indsigten fra slutningen af Jobs bog, at det ikke kun er for skabningen, at skaberværket er en gåde, det er det også for skaberen selv. Eller som Žižek spidsformulerer det: "Skaberen af alle ting er forbløffet [astonished] over de ting, han selv har skabt. Igen er pointen her ikke, at Gud kender den dybere mening, men det er, som om Gud selv er overvældet over sit skaberværks exces [excess]" (Žižek 2010,

havde Kristus så ikke brug for det?" (2003, 15; min oversættelse). Overordnet skal perversion ifølge den psykoanalytiske terminologi, som Žižek benytter, forstås som en betegnelse for det at reduceres (sadisme) eller reducere sig selv (masochisme) til instrument for den store anden (Žižek 1992, 108-109).

178; min oversættelse).³² Heller ikke Gud kan tilsyneladende se meningen med hans skaberværk og dermed heller ikke med den lidelse det rummer.³³

Denne tanke radikaliseres yderligere i kristendommen. Eller som Žižek formulerer det i *Om troen*, hvor han som sagt også peger på Job som en slags foregribelse af Kristus: "Jødedommen forbliver på niveauet for gåden *om* Gud, mens kristendommen indebærer en bevægelse til gåden *i* Gud selv" (Žižek 2002b, 175; modificeret oversættelse). Altså: Gud er ikke alene en gåde for mennesket, men ligeledes for sig selv. Præcis derfor må den kristne Gud også åbenbare sig og åbenbare sig helt. "Det er netop", som Žižek skriver, "fordi Gud også er en gåde i og for sig selv, fordi han indeholder en ufattelig Andethed i sig selv, at Kristus måtte fremstå for at åbenbare Gud, ikke kun for mennesket, men også for Gud selv, det er kun igennem Kristus, at Gud fuldt ud gjorde sig konkret som Gud" (st.s.).³⁴ Tanken er her

32. Måske handler det ikke kun handler om skaberværkets gådefuldhed eller exces, Žižek formulerer sig i hvert fald andre steder mere kontant: "Den strenge Gud fra Moselovens bud er et falskneri, hvis mægtige fremtoning er til for at skjule, at vi har at gøre med en forvirret idiot, der har forkludret skabelsesarbejdet" (2002, 13, se også st.s. 169; oversættelsen er modificeret). Til trods for dette er vi, som Girard noterer sig et sted "i den grad forhippet på at gøre Gud ansvarlig for alle ulykker over menneskene, frem for alt, hvis vi ikke tror på Ham" (Girard 1990, 15).

33. Det er bemærkelsesværdigt, at der er flere afgørende lighedspunkter mellem Žižeks læsning af Jobs bog og den læsning, som Jakob Wolf fremsætter i *Jobs tårer*, ikke mindst i lyset af, at Wolfs læsning indgår i et forsvar for tanken om Guds almagt. Eksempelvis betoner Wolf også, at Gud afviser Jobs venners teodicé-argumenter, og han påpeger ligeledes, at "Der står faktisk ikke noget [i Jobs bog] om, at Gud har en mening med lidelsen, som kun han kender" (Wolf 2009, 41). Ligesom for Žižek er det helt afgørende for Wolf, at lidelsen ikke tilskrives en højere mening: "Jeg mener, det er mere rigtigt at sige, at Job får tillid til Gud igen, ikke fordi han indser, at Gud har en mening med det onde, men snarere *på trods af*, at det ser ud, som om der ikke er nogen mening med lidelsen" (s.st. 42). Žižek og Wolf er altså tilsyneladende fælles om at mene, at kun en Gud, der ikke forsøger at bortforklare lidelsens meningsløshed, kan man have tillid til (dog er der med Žižeks ører noget suspikt ved det forbehold, der synes at ligge i Wolfs formulering "det ser ud som"). Men enigheden ophører hurtigt, som vi skal se, når det kommer til den nærmere definition af sådan en Gud.

34. Žižek synes her at tilslutte sig Hegels udsagn fra forelæsningerne over religionsfilosofien om, at kristendommen er den åbenbarede religion, fordi i den bliver Gud helt åbenbaret som ånd (Hegel 2014a, 88; se også Žižek 2003, 127). Men det, der ifølge Žižek bliver helt åbenbaret med Kristus, er adskillelsen eller splittelsen i Gud selv, som forsoner Gud og mennesket, men uden Gud samtidig forsones med sig selv. Så spørgsmålet er, om der for Žižek – i modsætning til Hegel for hvem åbenbaringen betyder at "intet mere er hemmeligt ved Gud" (Hegel 2014a, 88) – fortsat er noget gådefuldt, skjult, ved Gud som vedblivende forudsætning for Guds åbenbaring? Žižek har i hvert fald en vis veneration for Luthers begreb om *deus absconditus* (Žižek 2018, 15-18).

den, at Gud først kommer til at forstå sig selv, ja første fuldt bliver sig selv, i forhold til noget andet end sig selv, nemlig i forholdet til det Gudsforladte menneske. Eller som Žižek formulerer det i *The Monstrosity of Christ* som en opsummering af Hegels kristologi: "Kristus signalerer overlappet mellem de to kenoser: menneskets fremmedgørelse fra/i Gud er samtidig Guds fremmedgørelse fra sig selv i Kristus. Det er altså ikke kun, at menneskeheden bliver bevidst om sig selv i den fremmedgjorte skikkelse af Gud, men: i menneskets religion [kristendommen] bliver Gud bevidst om sig selv" (Žižek 2009a, 75; min oversættelse).

I de bøger, og der er en del, som er udkommet fra Žižeks hånd siden *The Monstrosity of Christ*, optræder Job kun et par enkelte gange og på sporadisk vis, og de gentager for det meste de pointer, som allerede tidligere i forfatterskabet er blevet udfoldet. Žižek har tilsyneladende sagt så nogenlunde det, han havde at sige om Job. Hvis vi kort skal opsummere, kan vi sige, at Job-figuren for Žižek har sin hovedrelevans dels som en eksemplificering af den grundlæggende kritiske gestus, der består i at afvise offerets og lidelsens højere mening, hvorfor Žižek også ofte betegner Job dels som historiens første ideologikritiker, dels som en forløberfigur for Kristus, et fingerpeg om den gudsforladthed og lidelse, som på korset rammer Gud selv.

En væsentlig teologisk konsekvens af Žižeks læsning er, som jeg har forsøgt at antyde, en problematisering af særlige fortolkninger af forestillingen om Guds almagt. Den Gud, der på korset selv tager del i gudsforladtheden og lidelsen, kan ikke – i hvert fald ikke i klassisk forstand – siges at være omnipotent, men må vel snarere forstås som "impotent", for nu at bruge Žižeks eget ordvalg. Det er ikke det samme som at sige, at en lidende Gud er magtesløs, men det er en anden form for magt, der er på spil, for kærlighedens magt er en anden end beherskelsens og voldens magt.³⁵

35. Žižek gør sig ikke selv nogen systematiske overvejelser i retning af en udfoldelse af Guds kærlighedsmagt, men nøjes med at antyde, at det drejer sig om en "etisk handlekraft" (Žižek 2010, 180). Se i stedet Grønkjær (2010, 59-86), der fastholder begrebet om almagt, men forstår denne som magten til at give afkald på sin magt (st.s., 84-85) og Sandbeck (2012, 157-172; 2014, 103-129), der plæderer for en afsked med almagtsbegrebet til fordel for et begreb om Guds frigørende magt. Meget kortfattet kunne man sige, at kærlighedens magt indebærer en gensidig og vekselvirkende selvhengivelse og selvmodtagelse, sådan som det fx kommer til udtryk i syndernes forladelse og kærligheden til Gud og næsten (se Jüngel 2001, 430-470).

Gudsforladthedens forsoning

Foruden Job-figuren er Kristus på korset – som jeg allerede har antydnet – krystalliseringspunktet for Žižeks refleksion over lidelsens problem, og her træder de teologiske konsekvenser endnu tydeligere frem.³⁶ Der findes spredte overvejelser over korsfæstelsen gennem hele Žižeks værk lige fra den første bog *Ideologiens sublime objekt* fra 1989 til hans seneste udgivelser. Jeg vil ikke på samme måde som med Job-figuren følge udviklingen i Žižeks udlægning af korsets betydning, men i stedet fokusere på en enkelt tekst, nemlig essayet “A Meditation on Michelangelo’s Christ on the Cross” fra 2010, som på mange måder er repræsentativ for hans position.

Som jeg har været inde på, udlægger Žižek korsdøden som et udtryk for, at Gud viderefører den begrænsning af sig selv som blev indledt med skabelsen for herved at give mennesket frihed og ansvar for sin egen eksistens (Žižek 2002b, 176; 2003, 137). I det omtalte essay er det imidlertid tydeligt, at han – i god overensstemmelse med den teologiske tradition – også forstår korset som Guds forsoning af det ved syndefaldet brudte forhold til mennesket. Men samtidig forholder Žižek sig yderst kritisk overfor bestemte i traditionen fremherskende udlægninger af forsoningslæren. Han indleder således sit essay med at stille spørgsmålstegn ved den velkendte teologiske forestilling om korsbegivenheden som en bodshandling, hvor Kristus med sin død indfrier den gæld, som mennesket har stiftet med syndefaldet. For til hvem er det Gud betaler denne gæld?

Žižek problematiserer to velkendte svar på dette spørgsmål.³⁷ For det første forestillingen om, at Gud ved at ofre sin søn betaler en lø-

36. I sin artikel “Ordet om Guds død i erfaringsstopologisk perspektiv” giver Carsten Pallesen med afsæt i Luther og Hegel via Jüngel en mere systematiske fremstilling af mange af de samme temaer, som min fremstilling af Žižek i det følgende berører. Žižek dukker også op et par enkelte gange undervejs hos Pallesen (2006, 170, 173).

37. Žižek bruger ikke selv Gustaf Auléns bredt reciperede terminologi, hvor der er tale om på den ene side den klassiske forsoningslære (løsesumsteorien), som man finder i oldkirken hos Irenæus, Origenes og Athanasius, og på den anden side den objektive forsoningslære (forensisk-juridiske), som bl.a. findes hos Anselm (se Prenter 1955, 400f). Desuden er der den subjektive forsoningslære hos Schleiermacher (s.st., 426f). Mens den objektive forsoningslære alene vedrører genoprettelse af Guds skabelsesorden, vedrører den subjektive forsoningslære alene menneskets selvforståelse, den klassiske forsoningslære angår derimod både dele. Selvom Prenters fremstilling vel næppe kan anklages for at være unuanceret eller ukorrekt er den givetvis for skematisk, og han viser da også selv, at Luthers forsoningslære, der selv om den trækker på Anselms termini og har den klassiske forsoningslæres struktur, ikke uden videre passer ind i hans skematik, til gengæld er den både stringent, klar og pædagogisk (st.s., 415-418).

sesum til djævlén (for at besejre det onde, eller for at ophæve døden, der er syndens straf), der løskøber mennesket fra hans magt, som mennesket frivilligt i syndefaldet har underlagt sig. For det andet afviser Žižek kernen i den såkaldte satisfaktionslære, der hævder, at mennesket på grund sin synd er kommet i så stor gæld til Gud, fordi også Guds ære er krænket ved synden, at det ikke er menneskeligt muligt at indfri den og dermed give Gud, hvad han retfærdighedsvis har krav på (Prenter 1955, 410). Problemet er, at alene Gud kan betale gælden, men alene mennesket bør betale den. Derfor må Gud selv lade sig inkarnere som menneske og med sin død selv yde den satisfaktion, der kan yde Gud retfærdighed (st.s., 411). Žižeks grundlæggende kritik af de udgaver af forsoningslæren, der er centeret omkring enten løsesum eller satisfaktion, er, at de er baserede på en abstrakt og hedensk forestilling om retfærdighed forstået som opretholdelsen af en harmonisk skabelsesorden. Han formulerer det også således:

Det man i realiteten har gjort [i store dele af den teologiske tradition], er at opbygge et univers, hvori Gud, i al sin magt og herlighed, er underordnet en abstrakt retfærdigheds upersonlige love. Resultatet er, at selv Gud ikke kan krænke denne kosmiske retfærdigheds uigennemtrængelige love. Men som jeg ser det, er hele pointen med den kristne etik, selve dens kerne, at jo, det kan lade sig gøre: Gud *kan* ophæve lovene for kosmisk retfærdighed. Hele pointen med evangeliets gode budskab er en underordning af en sådan kosmisk lov om upersonlig retfærdighed. Med andre ord: med den traditionelle forståelse af Kristi korsdød ender hele pointen med evangeliets forstyrrende logik at blive domesticeret af en hedensk forestilling om "retfærdighed" (Žižek 2010, 170; min oversættelse).

Žižeks kritik er i sidste ende rettet imod enhver udgave af forsoningslæren, som ukritisk benytter sig af et juridisk begrebsapparat, der er funderet i en ækvivalenslogik, en noget for noget logik, fordi kristendommen netop er karakteriseret ved en overskudslogik, en nåde for intet logik, der bryder eller forstyrrer, som Žižek formulerer det, en sådan ækvivalenslogik.³⁸ Men hvad er så Žižeks alternativ? For man kan jo som sagt godt læse et bud på en forsoningslære frem hos Žižek.

38. Paul Ricœur kritiserer i sit essay "Interprétation du mythe de la peine" på lignende vis brugen af juridiske begreber til en "retsliggørelse af det hellige," som ifølge Ricœur ender i en "straffeteologi" i stedet for en "kærlighedsteologi" (Ricœur 2004, 471-499). Det er dog også en kritik, som har været rejst inden for teologien selv. Således udtrykker Regin Prenter sin betænkelighed ved brugen af det juridiske begrebsapparat i forsoningslæren på følgende måde: "Eksemplet viser, hvor farligt det kan være i kristenlæren at indføre begreber fra [...] retssalen (Tertullian, som

For Žižek bliver korset og gudsforladtheden det afgørende moment i forsoningen. På korset bliver Gud fuldt ud menneske og tager således på den mest radikale måde del i sit eget skaberværk. Nøglen til forståelsen af den dobbeltbevægelse, hvor Gud på én og samme tid begrænser sig fra og forsoner sig med sin skabning, er døden. Døden forstået ikke blot som en ydre hændelse, men som en hændelse i Gud selv, og ikke blot døden, men den gudsforladte død. I døden erfarer Gud selv menneskets erfaring af gudsforladthed, på korset er Gud selv for et øjeblik forladt af Gud, men netop ved at dele denne erfaring forsones Gud med mennesket, ved at tage døden på sig dræber Gud døden, ved at lade splittelse mellem mennesket og Gud gå igennem Gud selv overvindes splittelsen.³⁹ Žižek formulerer det således:

I kristendommen bliver den kløft, som adskiller Gud fra mennesket, ikke direkte "ophævet" i Kristusfiguren som Gud-menneske; det forholder sig snarere sådan, at kløften, som adskiller Gud fra mennesket, i korsfæstelsens mest tilspidsede øjeblik da Kristus selv fortvivler ("Min Gud, hvorfor har du forladt mig"), transponeres ind i Gud selv som den kløft, der adskiller Kristus fra Gud-faderen; det konkrete dialektiske trick består her i, at den selv samme egenskab, som forekommer at adskille mig fra Gud, viser sig at forene mig med ham.⁴⁰

Forsoningen af det ved synden brudte forhold mellem Gud og mennesket, skal således ikke forstås som en form for heling, en tilbagevenden til en forudgående ubruds helhed, en tilbagekaldelse af gudsforladtheden eller en annullering af døden. Men hvordan skal

skænkede os 'satisfaktionsbegrebet' var til daglig sagfører!), når man undlader at give dem en ny tolkning i lyset af de bibelske grundtanker" (Prenter 1965, 129). Prenter henviser desuden til, at det frem for alt var Luther, der modsagde den objektive forsoningslæres retslige forståelse af forsoningen. Uden alle mellemregningerne (som Prenter redegør for) var Luthers pointe, at: "Den tankegang, Anselms hypotese byggede på, at man ikke kan give andre, hvad man selv skylder væk, gælder rigtig nok i lovens verden, hvor det f.eks. drejer sig om pengesager, men den gælder ikke i den guddommelige kærligheds rige. Derfor lader den sig ikke anvende på forsoningen; for kærligheden 'flytter frit, hvad loven sætter, skellet mellem dit og mit'" (st.s., 127).

39. Jürgen Moltmann giver et lignende (men trinitarisk konsekvent) svar: "På korset er Sønnen og Faderen gennem [guds]forladtheden på det stærkeste adskilt, og samtidig i hengivelsens Ånd på det nærmeste forbundet" (Moltmann 1977, 86). Der er, som forfatteren til *Žižek and Theology*, Adam Kotsko, også har påpeget, således et vist slægtskab mellem Žižek og Moltmann (mest tydeligt måske i *Der gekreuzigte Gott*) (Kotsko 2013). Samtidig er der dog den afgørende forskel, at Moltmann i modsætning til Žižek tænker korsdøden og treenighedslæren som intimt forbundne (Moltmann 1977, 83-87).

40. Žižek 2006, 106; min oversættelse.

det så forstås? Det giver Žižek et bud på i den følgende passage fra *For They Do Not Know What They Do*, hvor han udlægger Paulus' udlægning af korsdøden. Žižek skriver:

Lad os tage Paulus, hvis genlæsning [rereading] af Kristi død gav kristendommen dens definitive konturer. Han tilføjede intet nyt indhold til de allerede eksisterende dogmer, alt hvad han gjorde, var at genmarkere [remark], hvad der tidligere var blevet oplevet som et traumatisk tab ([...] Kristi død på korset) som den største triumf (Guds forsoning med menneskeheden). Her møder vi igen det fundamentale hegelianske motiv: "forsoningen" udgør ikke en form for mirakuløs heling af spaltningens sår [gudsforladtheden], den består udelukkende i en omvending af perspektivet, hvorved vi opfatter, hvordan spaltning i sig selv allerede er forsoningen – hvordan eksempelvis Kristi nederlag og død allerede i sig selv er forsoning (Žižek 2008b, 78; min oversættelse).⁴¹

Det er også på denne baggrund, at vi skal forstå Žižeks udlægning af opstandelsen. Opstandelsen er ikke en genoprettelse af tilstanden før Kristi død. Det ville tømme korset for dets betydning. Opstandelsen er ikke en anden begivenhed end korsdøden, tværtimod er det i en vis forstand én og samme begivenhed. Opstandelsen er, siger Žižek med henvisning til Hegel, der henviser til Luther, at se "rosen i korset" (Žižek 2009a, 291). Opstandelsen er korset set fra det perspektiv, at den, der døde på korset, ikke blot var et tilfældigt menneske, men Gud selv.⁴²

41. Žižeks udsagn skal her naturligvis ikke forstås kirkehistorisk, men religions-filosofisk.

42. Som det fremgår af det foregående, henviser Žižek i vid udstrækning til Hegel i hans fremstilling af inkarnationen, korsdøden og opstandelsen. Der synes imidlertid at være en afgørende forskel mellem Žižeks fortolkning af Hegel og så den læsning, som man finder i de sidste 50 års teologiske reception af Hegel, hvor det særligt er Hegels betydning for en genplacering af treenighedslæren i den kristne teologiske centrum, der understreges (Jüngel 2001, 83-131; Pannenberg 1972, 78-113). Således fremhæver såvel Jüngel (2001, 124) som Moltmann (1972, 241) Hegel for hans indsigt i treenigheden som udgangspunkt for en teologisk forståelse af korsdøden. I modsætning til en sådan læsning bruger Žižek derimod Hegel til at lægge afstand til treenighedslæren, som han ser som et forsøg på at fastholde et metafysisk gudsbegreb (Žižek 2009a, 28-33; 2010, 178). Selvom Žižek ofte benytter betegnelserne Fader, Søn og Helligånd tænker han ikke trinitarisk, hverken om personernes indebyrdes relationer eller om deres historie. Som han selv formulerer det: "Selvfølgelig står der i Bibelen, at 'Gud sendte og ofrede sin eneste Søn' – men det skal læses på denne måde: Sønnen var ikke til stede i Gud før inkarnationen og sad deroppe ved hans side. Inkarnationen er Kristi fødsel, og efter hans død er der hverken Fader eller Søn, men 'kun' Helligånden, den åndelige substans i det religiøse samfund" (Žižek 2009a, 33; min oversættelse). Skal Žižeks overvejelser over det kristne gudsbegreb kategoriseres dogmatisk, er der snarere tale om en form

Afsluttende bemærkninger

Det hedder sig som sagt hos Žižek, at kun en lidende Gud kan redde os, og nærmere bestemt redde os fra lidelsen, eller rettere sagt ikke fra lidelsen som sådan, men fra noget af den lidelse, vi påfører hinanden og os selv i forsøget på at undgå lidelsen, idet vi tilskriver vores egen og ikke mindst andres lidelse en højere mening. Som når vi eksempelvis martrer os selv og hinanden med skylden over de lidelser, vi uomgængeligt kommer til at påføre hinanden, eller når vi kommer til at forøge lidelsen i vores insisteren på at finde dens årsag. Kun ved at tage lidelsens meningsløshed eller gådefuldhed på os kan vi ifølge Žižek få et mere frit forhold til lidelsen, og dermed måske lære at leve med den på en lidt mindre lidelsesfuld måde.

Et sådan friere forhold til lidelsen kan vi, hvis vi spørger Žižek, imidlertid ikke nå frem til af os selv. Her tilslutter han sig kristendommens grundlæggende opfattelse af, at mennesket ikke kan frelse sig selv. Vi har ikke selv sandheden, som det hedder hos Kierkegaard; nej, "sandheden er derude", "the truth is out there", som Žižek ofte formulerer det med et citat fra Hollywoodserien *X-files*. Eller med andre ord: "Humanisme er ikke nok", som Žižek også skriver et andet et sted. Mennesket behøver Gud, og altså nærmere bestemt: en lidende Gud. En lidende Gud, der lider ved sin lidelses meningsløshed, ved sin gudsforladthed. For kun når lidelsen ikke alene er meningsløs for mennesket, men i kraft af Kristus ligeledes er det for Gud selv, kan mennesket forsones med lidelsens problem i fællesskab om at tage lidelsens opgave på sig sammen som kærlighedens gerninger. Det er Žižeks grundtese. Žižek deler således heller ikke Lacans opfattelse af, at enhver religions funktion er at tilskrive mening til hvad som

for temporaliseret modalisme (Sandbeck 2012, 118-119). Konsekvensen bliver som, Niels Grønkjær skriver, at "Žižek ikke formår at tænke at også i dødsøjeblikket er sønnen forbundet med faderen i kraft af ånden. Det er den treenige Gud der ved sig selv overvinder dødens modsætning mellem liv og død" (Grønkjær 2017, 356). Eller anderledes sagt, Žižek tænker alene korsdøden som en forsoning af Gud og mennesket, ikke af Faderen og Sønnen. Selvom Žižek påpeger, at på korset transponeres splittelsen ind i Gud selv, bliver korsdøden alligevel snarere udlagt som et ateistisk udtryk for, at Gud er død end et teologisk udtryk for døden i Gud (for denne skelnen se Moltmann 1972, 233). Endvidere kunne det indvendes, at Žižek med sin afvisning af treenighedslæren afskærer sig fra en egentlig forståelse af kristendommens grundlæggende bestemmelse, at Gud er kærlighed, "fordi kun treenighedstanken kan udtrykke, at Gud ikke blot er kærlig, men er kærlighed" (Prenter 1982, 144; for en udfoldelse af denne pointe, se Prenter 1965, 45-48 og Jüngel 2001, 433), eller som Jüngel påpeger, at man udsætter sig for "den fare, at man 'bag' den Gud, der har åbenbaret sig som kærlighed, mener at finde en anden skjult Gud, der er et 'kærlighedsløst uhyre' (Feuerbach)" (Jüngel 2006, 26).

helst. Kristendommen er en undtagelse. For den holder os fast på det traumatiske ved lidelsen, men på en forløsende måde.

I døden og fortvivlelsen over døden ("min Gud, hvorfor har du forladt mig") på korset tager Gud selv lidelsen – og ikke mindst lidelsen ved lidelsens meningsløshed – som menneskelivets vilkår på sig, som meningsløs vel og mærke ("hvorfor?"), og forsoner sig dermed med mennesket ved at dele dette grundvilkår med det. Idet Gud deler adskillelsen, mister lidelsen sin adskillende og fremmedgørende betydning. Den enhed med mennesket, som Gud herigennem skaber, er således ikke en enhed, der annullerer forskellene. Mennesket er fortsat adskilt fra Gud og fra sig selv, men samtidig netop i denne adskillelse forsonet med Gud, fordi han af kærlighed deler adskillelsen.

En sådan lidende Gud, der tager del i menneskets gudsforladthed, er selvfølgelig i en vis forstand en svag, eller som Žižek formulerer det, ufuldkommen Gud. Men her er Žižeks pointe, at kun en ufuldkommen Gud kan elske og kan elskes, og kun af en, der selv er ufuldkommen (Žižek 2002b, 177). En fuldkommen og almægtig Gud kan man måske nok være imponeret over og føle ærefrygt over for, men ikke elske. Kærlighedens Gud behøver ikke, eller rettere kærlighedens Gud *kan* ikke ifølge Žižek, være fuldkommen (s.st.). Det er imidlertid ikke ensbetydende med, at kærlighedens Gud intet kan udrette. Men kærlighedens magt er som sagt en anden end beherskelsens og voldens magt, og selvom kærlighedens Gud er ufuldkommen, betyder det ikke, at hans kærlighed ikke er fuldkommen.⁴³ Tværtimod ville Žižek sige. Kun en ufuldkommen Guds kærlighed kan være fuldkommen.⁴⁴

Der er næppe tvivl om, at kristendommens lidende Gud er en provokation. Som Nietzsche forarget udbryder i *Antikrist*: "Gud på korset – forstår man dog stadig ikke den forfærdige bagtanke med dette symbol? Alle som lider, alle som hænger på korset er guddom-

43. Det er ikke yderligere udfoldet hos Žižek selv, men at den ufuldkomne Guds kærlighed er fuldkommen, må betyde, at kun han kan elske det ufuldkomne fuldkomment i modsæt til mennesket, der på grund af dets egenkærlighed aldrig kan hengive sig fuldkomment til den andens ufuldkommenhed.

44. Med sin teologisk fuldt gangbare bestemmelse af Gud som kærlighed (fx Žižek 2009a, 270, 290) udsætter Žižek sig for risikoen for en feuerbachiansk reduktion af teologi til antropologi, hvad han selv udmærket er klar over (st.s., 75-76). Men Žižek synes her at mangle en distinktion mellem at have og at være kærlighed, som man bl.a. finder hos Prenter (1965, 108), til at tydeliggøre forskellen mellem antropologi og teologi. Og dog påpeger han i sin udlægning af kenosistanken som "det rette udtryk for den kristne opfattelse af guddommelig kærlighed", at "[...] hvis vi skal forstå dette korrekt, må vi modstille det at have og det at være: Gud giver ikke, hvad han har, han giver, hvad han er" (Žižek 2009a, 59). Se Jüngel (2001, 430-452) for en dybdegående diskussion af denne problemstilling.

melige...⁴⁵ Det oprørende for Nietzsche er her, som Eberhard Jüngel påpeger, at den kristne forestilling om en lidende Gud er uforenelig med den metafysiske traditions gudsbegreb (Jüngel 2001, 280).⁴⁶ Eller som Nietzsche selv formulerer det lidt tidligere i *Antikrist*: “deus, qualem Paulus creavit, dei negatio” – Den Gud, Paulus skabte, er Guds negation (Nietzsche 1998, 63).

Nu er det ikke kun blandt kristendommens kritikere, at forestillingen om en lidende Gud vækker anstød og møder modstand. Også en hel del teologer tager afstand fra eller forholder sig kritisk til tanken. Eksempelvis skriver Jakob Wolf i en artikel fra 2019 følgende, som godt kunne læses som en kritisk bemærkning også til Žižeks udlægning af kristendommens Gud som en lidende Gud:

En del teologer og præster mener, at det udelukkende er Guds menneskelighed, der er kristendommens trøst til det lidende menneske. Gud er selv blevet menneske og har været udsat for lidelse og død. Derfor kan vi ikke komme et sted hen, hvor Gud ikke har været. Gud lider med os, når vi lider. Gud er “the fellow sufferer who understands”, som det hedder i amerikansk procesteologi. Men hvis det er alt, hvad der er at sige om Gud, så kan man ikke skelne Gud fra et medlidende medmenneske. Så er Gud blevet reduceret til at være et ekstra medlem af sorggruppen. Når kristendommens budskab kan være et håb til den lidende, så er det ikke kun, fordi Gud kommer os i møde ved at blive et menneske. Det er også, fordi, han har magt til at overvinde lidelsen og alle dens ødelæggelser, og han giver sit løfte, der står til troende, om, at netop det er hans vilje.⁴⁷

45. Nietzsche 1998, 68-69.

46. På kort formel: metafysikkens almægtige, uforanderlige, fuldkomne Gud, som er den Gud Nietzsche afskediger med sit “Gud er død”, er uforenelig med kristendommens Gud, der som Jüngel understreger i modsætning til metafysikkens udødelige Gud er en levende Gud og som derfor også kan lide døden (Jüngel 2001, 280).

47. Wolf 2019, 346 (se også Wolf 2009, 26-35). For Wolf er det teologisk set problematiske ved at slutte fra lidelsens problem til en afvisning af Guds almagt, at man “[...] dermed afskaffer begrebet om Gud, fordi almægtighed som sagt hører med til definitionen af, hvad ordet ‘Gud’ betyder i vores tradition” (2009, 28). Også Johannes Sløk er skeptisk over for tanken om en svag, ikke almægtig, men alkærlig lidende Gud. Sløk anerkender, at den sådan Gud ville løse teodicé-problemet, men afviser, at en sådan Gud overhovedet er en Gud (Sløk 1980, 164). Carsten Pallesen foreslår med afsæt i Luther at udlægge forholdet mellem Guds almagt og afmagt som en spænding i Gud selv: “En Gud, der dør, er ingen Gud, omvendt en Gud, der ikke kan dø, kan ikke forsone sig med sin skabning. Det er en modsigelse i Gud selv, som i lyset af opstandelsen bliver udlagt som ‘dødens død’” (Pallesen 2006, 178).

For Žižek er Gud, som vi har set, imidlertid ikke blot en forstående "fellow sufferer", hans kærlighed er mere end *med*lidenhed, han lider også *for* menneskets skyld, han gennemlever *selv* adskillelsens lidelse for at være sammen med mennesket i lidelsen og i lidelsen ved lidelsens meningsløshed, men netop for herved at overvinde adskillelsens lidelse.⁴⁸ Det er ifølge Žižek korsets budskab. I modsætning til Wolf, for hvem Gud nødvendigvis må være almægtig for at kunne overvinde lidelsen, gælder det derimod for Žižek, at kun en Gud som ikke er almægtig kan overvinde lidelsen, for kun en Gud som ikke er almægtig kan være kærlighed, og kun en Gud som er kærlighed kan overvinde adskillelsens lidelse. Pointen for Žižek er således ikke, at den lidende Gud – selvom om han er ufuldkommen – magtesløs må efterlade den troende i fuldkommen håbløshed, men at det netop er ved i kærlighed at gennemleve menneskets lidelse for menneskets skyld, at Gud overvinder lidelsen. Ikke forstået således, at den menneskelige lidelse herved forsvinder, men forstået således, at vi i troen på dette budskab kan forsøge at forholde os til lidelsen på en måde, hvor vi afholder os fra at give lidelsen mening. Håb som illusionsløshed, men en illusionsløshed, der er forbundet med frihed, ansvar og fællesskab: "Det er op til jer nu", som ifølge Žižek er korsets budskab (2010, 179). Her viser Guds frisættende kærlighed sig også som en radikal tillid. Eller med Žižeks egne ord er "Budskabet er: Gud stoler på jer" (st.s.). Helt ind i døden. Det er der vel også en form for håb i at tro.⁴⁹

48. Eller som det udtrykkes hos Moltmann (i øvrigt med direkte adresse til Whitehead): "Det er godt, men det er ikke tilstrækkeligt at sige at Gud er 'the fellow-sufferer' og at han er den 'who understands'" (A.N. Whitehead, *Process and Reality*, 1929, 532). Gud tager ikke bare del i vores lidelse, men gør vores lidelse til sin lidelse og tager vores død ind i sit liv" (Moltmann 1977, 85). Forudsætningen for en sådan forståelse af korsdøden er ifølge Moltmann imidlertid, at "*korsets teologi* bliver en *trinitarisk teologi*" (s.st.). Konsekvensen af Žižeks modvilje mod at tænke korsdøden trinitarisk bliver som nævnt, at forsoningen i adskillelsen alene bliver en forsoning mellem mennesket og Gud, ikke i Gud selv. Man kan selvfølgelig spørge om det på baggrund af denne modvilje imod bestemmelsen af Gud som treenig giver nogen mening af tale om Žižek som en kristen tænker, hvad han dog heller ikke selv gør. Han nøjes som sagt med betegnelsen kristen ateist.

49. Jeg takker fagfællebedømmeren og redaktionen for forslag til sproglige ændringer og indholdsmæssige kommentarer til en tidligere version af denne tekst.

Litteratur

- Barth, Karl. 1947. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag.
- Bukdahl, Jørgen K. 1968. "Opstandelseshåbet og den ulykkelige bevidsthed." *Præsteforeningens Blad* 58: 529-532.
- Boer, Roland. 2009. *Criticism of Heaven. On Marxism and Theology*. Chicago: Haymarket Books.
- Chesterton, Gilbert K. 2007. *Orthodoxy*. New York: Barnes & Noble.
- Depoortere, Frederiek. 2010. "The Faith of Job and the Recovery of Christian Atheism." *Expositions* 4(1-2): 105-113.
- Freud, Sigmund. 1999. *Kulturens byrde*. København: Hans Reitzels forlag.
- Girard, René. 1990. *Job – idol og syndebuk*. Frederiksberg: Anis.
- Grøn, Arne. 2023. *Thinking with Kierkegaard. Existential Philosophy, Phenomenology, and Ethics*. Berlin: de Gruyter.
- Grønkjær, Niels. 2021. *Oplysning for de oplyste. En religionsfilosofisk introduktion til Hegel*. København: Eksistensen.
- Grønkjær, Niels. 2017. *Det nye menneske. Efter naturalisme og eksistentialisme*. København: Eksistensen.
- Grønkjær, Niels. 2010. *Den nye Gud. Efter fundamentalisme og ateisme*. Frederiksberg: Anis.
- Grønkjær, Niels. 2004. "Anmeldelse af Slavoj Žižek: *Det skrøbelige absolutte* og *Om troen*." *Religionsvidenskabeligt tidsskrift* 44: 75-77.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. 2014a. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. Werke 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. 2014b. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Werke 17. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. 2005. *Åndens fenomenologi*. København: Gyldendal.
- Holst, Jonas. 2020. "Realising Unfulfillable and Impossible Ethical Demands: Løgstrup and Levinas on Trust and Love, Hospitality and Friendship." *The Journal of Ethics* 24: 469-483.
- Jaeschke, Walter. 2005. "Philosophy of Religion After the Death of God." I *Philosophy and Religion in German Idealism*, red. William Desmond,

- Ernst-Otto Onnasch og Paul Cruysberghs, 1-19. New York: Kluwer Academic Publishers.
- Jaeschke, Walter. 1986. *Die Vernunft in der Religion: Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag.
- Jonas, Hans. 1987. *Das Gottesbegriff nach Auschwitz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Jüngel, Eberhard. 2006. "Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung. *Thesen zur trinitarischen Fassung der christlichen Rede von Gott*." I *Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag*, red. Michael Welker og Miroslav Volf, 23-33. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Jüngel, Eberhard. 2001. *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jüngel, Eberhard. 1968. "Vom Tod des lebendigen Gottes: Ein Plakat." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 65(1): 93-116.
- Karlsen, Mads Peter. 2016. "Trosbegrebet hos Slavoj Žižek." *Religionsvidenskabeligt tidsskrift* 65: 38-56.
- Karlsen, Mads Peter. 2010a. "From a Perverse to a Suffering God – On Slavoj Žižek's Materialist Reading of G.K. Chesterton." *International Journal of Žižek Studies* 4(4): 1-24.
- Karlsen, Mads Peter. 2010b. "Kristendommens aktualitet som vilje til sandhed – et beskedent forsvar for en radikal korsteologi." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 74(2): 136–151.
- Koltaj, Bojan. 2019. *Žižek Reading Bonhoeffer. Towards a Radical Critical Theology*. London: Palgrave Macmillan.
- Kotsko, Adam. 2013. "An interview over Žižek." <https://itself.blog/2013/10/11/an-interview-over-zizek/> (set 22.12.23).
- Kotsko, Adam. 2010. "The 'Christian Experience' Continues: On Žižek's Work Since The Parallax View." *International Journal of Žižek Studies* 4(4): 1-9.
- Kotsko, Adam. 2008. *Žižek and Theology*. London: T&T Clark.
- Kierkegaard, Søren. 2006. *Sygdommen til Døden*. SKS 11. København: Gads forlag.
- Kierkegaard, Søren. 2004. *Kjerlighedens Gjerninger*. SKS 9. København: Gads forlag.

- Lacan, Jacques. 2005. *Le Triomphe de la religion. Précédé de: Discours aux catholiques*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, Jacques. 1974. *Les non-dupes errant. Seminar XX*. <http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-XXI.pdf> (set 15.06.2023).
- Lévinas, Emmanuel. 2022. *Etik og uendelighed*. København: Hans Reitzels forlag.
- Lévinas, Emmanuel. 1996. *Totalitet og uendelighed*. København: Hans Reitzels forlag.
- Løgstrup, Knud Ejler. 1991. *Den etiske fordring*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, Knud Ejler. 1978. *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysik IV*. København: Gyldendal.
- Luther, Martin. 2017a. *Luthers skrifter i udvalg Bind 1. De reformatoriske hovedskrifter*. København: Eksistensen.
- Luther, Martin. 2017b. *Luthers skrifter i udvalg Bind 2. Skrifterne om kirke og gudstjeneste*. København: Eksistensen.
- Moltmann, Jürgen. 1977. "Den korsfestede gud og det apatiske menneske." I *Eksperimentet håp*. Oslo: Gyldendal.
- Moltmann, Jürgen. 1972. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Ngien, Dennis. 2001. "Trinity and Divine Passibility in Martin Luther's 'Theologia Crucis'." *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 19: 31-64.
- Pallesen, Carsten. 2006. "Ordet om Guds død i erfaringsstopologisk perspektiv." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 69(3): 161-183.
- Pannenberg, Wolfhart. 1972. *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Prenter, Regin. 1982. *Guds virkelighed*. Fredericia: Forlaget Lohse.
- Prenter, Regin. 1965. *Kirkens tro - en kristenlære for lægfolk*. Fredericia: Forlaget Lohse.
- Prenter, Regin. 1955. *Skabelsen og genløsning. Dogmatik*. København: Gads Forlag.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Moralens oprindelse*. Frederiksberg: Det lille forlag.
- Nietzsche, Friedrich. 1998. *Antikrist. Forbandelse over kristendommen*. København: Hans Reitzels forlag.

- Raffnsøe, Sverre. 2001. *Moralens evindelige genkomst. Introduktion til Nietzsches Moralens oprindelse*. København: Gyldendal.
- Ricœur, Paul. 2004. *Le conflit des interpretations. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rosfort, René. 2020. "Skrøbelighedens etik. At eksistere med lidelsens fordring." *TEOL-information* 62: 14-17.
- Sandbeck, Lars. 2016. "Slavoj Žižek – en kristen ateist?" I *teologi. Festskrift til Carsten Pallesen*, red. Mads Peter Karlsen og Lars Sandbeck, 303-313. København: Eksistensen.
- Sandbeck, Lars. 2014. *Afsked med almagten. Et bidrag til det kristne guds-billede*. Frederiksberg: Anis.
- Sandbeck, Lars. 2012. *De gudsforladtes Gud. Kristendom efter postmodernismen*. Frederiksberg: Eksistensen.
- Sløk, Johannes. 1980. "Menneskets endelighed." I *Religionen i krise: etiske og religionsfilosofiske problemer 1*, red. Hans Christian Wind, 138-170. København: Berlingske Forlag.
- Taubes, Jacob. 1995. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Taubes, Jacob. 1957. "Religion and the Future of Psychoanalysis." *Psychoanalysis* 4(45): 136-142.
- Wolf, Jakob. 2019. "Teodicé og almagt." *Tidsskriftet Fønix* 2019: 328-346.
- Wolf, Jakob. 2009. *Jobs tårer. Om Gud og det onde*. Frederiksberg: Anis.
- Žižek, Slavoj. 2021. "A Short Note on Hegel and the Exemplum of Christ." *Crisis & Critique* 8(2): 433-441.
- Žižek, Slavoj. 2019. "Afterword. The anitinomies that keep Christianity alive." I *Slavoj Žižek and Christianity*, red. Sotiris Mitralaxis og Dionysios Skliris, 219-227. New York: Routledge.
- Žižek, Slavoj. 2018. "Ibi Rhodus, Ibi Saltus!" *Problemi International* 2(2): 5-24.
- Žižek, Slavoj. 2013. *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2012. "Only a Suffering God can save Us." I *God in Pain: Inversions of Apocalypse*, red. Slavoj Žižek og Boris Gunjevic, 155-192. New York: Seven Stories Press.
- Žižek, Slavoj. 2010. Slavoj Žižek, "A Meditation on Michelangelo's Christ on the Cross." I *Paul's New Moment. Continental Philosophy and the*

- Future of Christian Theology*, red. John Milbank, Slavoj Žižek og Creston Davis, 169-181. Ada: Brazos Press.
- Žižek, Slavoj og John Milbank. 2009a. *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?* Cambridge: MIT Press.
- Žižek, Slavoj. 2009b. "Whither the 'Death of God': A Continuing Currency?" <http://vimeo.com/12744096> (set 22.12.2023).
- Žižek, Slavoj. 2008a. *Enjoy yours Symptomps. Jacques Lacan in Hollywood and out*. London: Routledge.
- Žižek, Slavoj. 2008b. "Foreword to the Second Edition." I *For They Do Not Know What They Do. Enjoyment as Political Factor*, xi-cvii. London: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2006. *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press.
- Žižek, Slavoj. 2003. *The Puppet and the Dwarf*. Cambridge: MIT Press.
- Žižek, Slavoj. 2002a. *Det skrøbelige absolutte, eller hvorfor den kristne arv er værd at kæmpe for?* København: Gyldendal.
- Žižek, Slavoj. 2002b. *Om troen*. Frederiksberg: Anis, 2002.
- Žižek, Slavoj. 1999. *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj. 1992. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge: MIT press.

Apostlen og geniet: Romerbrevets kærlighedsbegreb i *Kjerlighedens Gjerninger*¹

Stud.theol. Anders Haagerup
Aarhus Universitet

Abstract: This article seeks to explore the concept of love in Romans in order to examine whether Kierkegaard operates with a similar concept in his *Works of Love*. It argues, first, that Paul creates an understanding of agapeic love centered around Rom 10,4 and Rom 13,8-10. A chiasmic development of the concept of love sees the love of God being the end(goal) of the law which allows the love of humans to fulfill the law. The second part of the article outlines the Pauline traits in Kierkegaard's concept of love in *Works of Love*. Here it is shown how Kierkegaard appropriates Paul's chiasmic approach to love as well as the understanding of love as sustaining a Christian identity of minority. Finally, the article acknowledges the differences between Paul, the apostle, and Kierkegaard, the genius, while also accentuating the similarities in their radical proposals of Christian love.

Keywords: Paul – Letter to the Romans – Søren Kierkegaard – *Works of Love* – Love – Agape – Law – Telos – Reception

Indledning

Hvis der er én ting, som såvel konservative kristne som kulturkristne kan blive enige om, så er det kærlighedens centrale rolle i kristendommen. Størst er kærligheden (1 Kor 13,13) som bekendt. At tale om kærlighed i kristen forstand indeholder dog mindst to farer: på den ene side at kærligheden risikerer at stivne i begrebssnurreriet, og på den anden side at kærligheden udvandes i selvfølgelig indforståethed. Den første fare truer især den akademiske tekst, og her kan kun henvises til 2 Sam 12,7 og Luk 10,37: Du er manden. Gå du hen, og gør ligeså. Hvad den anden fare angår, har den akademiske tekst her et ansvar. Den kristne kærlighed har sin betydningsrod i det Nye Testamente – i narrativ form i evangelierne, i mere forklaret

1. Artiklen bygger på min eksamensopgave i Ny Testamente på teologi-kandidaten på Aarhus Universitet. Jeg skylder derfor underviser og eksaminator René Falkenberg en tak.

form i brevene. Paulus står – ved siden af evangelieforfatternes Jesus-skikkelse – som den største autoritet på området. Paulus' brev til romerne overskygges ofte af Første Korintherbrevs kærlighedshymne i kap. 13, når det kommer til kærligheden, men Romerbrevet kan stå i egen ret på det område. Ingen andre steder end i Romerbrevet knyttes kærligheden så tæt sammen med den for Paulus så centrale "lov". Denne artikel søger *tematisk* at belyse det kristne kærlighedsbegreb (ἀγάπη) i Romerbrevet i særdeleshed og med ἀγάπη-nedslag fra Paulus' andre breve (primært Galaterbrevet og Første Korintherbrev) for ikke at danne slutninger på et for spinkelt grundlag. Jeg afgrænser dog mit udvalg af Paulus efter, hvordan Søren Kierkegaard i sit store værk om den kristne kærlighed, *Kjerlighedens Gjerninger*, reciperer Romerbrevet. Det drejer sig primært om Rom 10,4 og 13,8-10, som bliver denne artikels akse. Artiklen falder i to hoveddele, sådan at en eksegetisk behandling af Rom 10,4;13,8-10 (I) og en belysning af betydningen af disse vers i *Kjerlighedens Gjerninger* (II) skal søge at give svar på spørgsmålet: *Hvordan influerer Paulus' kærlighedsbegreb, sådan som det kommer til udtryk hovedsageligt i Rom 10,4 og 13,8-10, Kierkegaards kærlighedsforståelse i Kjerlighedens Gjerninger?*

Hvorfor overhovedet Kierkegaard? Selvom Kierkegaard er kendt for sin behandling af det kristne kærlighedsbegreb, er han sjældent blevet sat i forbindelse med Paulus og endnu sjældnere i forbindelse med eksegesi. Kierkegaards store indflydelse på den dialektiske teologi lader ham dog alligevel få en indirekte plads i en moderne diskussion af Romerbrevet. Den dialektiske teologi udtrykte et klassisk syn på Paulus,² hvortil Barths *Römerbrief* står som et hovedeksempel – og denne er inspireret af netop Kierkegaard (se Nielsen 2023). Sammenhængen mellem Kierkegaard og den dialektiske teologis Paulussyn³ giver kun så meget mere anledning til at se på Kierkegaards Paulusreception med friske øjne.⁴ Derfor stiler denne artikel ikke efter at bekræfte

2. Artiklen følger den gængse skelnen i Paulusforskningen mellem det "klassiske Paulusbillede", der var dominerende fra Luther og til anden halvdel af det tyvende århundrede; det "nye Paulusbillede" der har været konsensuskabende fra 1970'erne og frem; og "det radikalt nye Paulusbillede", der gradvist har vundet fortalere siden 1990'erne.

3. Det klassiske, lutherske Paulusbillede vægtlagde *første* del af Romerbrevet og spørgsmål om Guds retfærdighed over spørgsmål om Israels rolle. Af den grund er det interessant at notere, at Kierkegaard i *Kjerlighedens Gjerninger* refererer til netop den *anden* halvdel af Romerbrevet – dog uden at det tematiske indhold afviger.

4. Det er vigtigt at bemærke, at jeg ikke inddrager Kierkegaard som en *eksegetisk* samtalepartner. Kierkegaards læsning af Bibelen var ikke præget af den historiske kritik, som også på hans tid vandt indpas. Kierkegaard kan i *Kjerlighedens Gjerninger* beskrive menneskets møde med bibelteksterne som en Jakobskamp, hvor mennesket egne forestillinger netop brydes med de bibelske bud (jf. Damgaard 2007, 175f). Det er på den baggrund, at "Kierkegaards tilgang til Bibelen skal forstås som

dialektisk-teologiske eller lignende syn på Romerbrevet, ligesom den heller ikke aktivt undgår eventuelle sammenfald. Det kan undre, at der i forskningslitteraturen ikke er skrevet mere om Kierkegaards reception af Romerbrevet. Således er fokus oftest på Kierkegaards brug af evangelieteksterne, mens Paulus' betydning for Kierkegaard ofte overses (jf. Brandt 2010, 189f, som er en undtagelse). Af artikler, der fokuseret behandler Kierkegaard og Romerbrevet, er denne forfatter kun bekendt med Anderson (2007), som imidlertid kun skriver om Rom 7,7-12. Ydermere inddrager jeg her Kierkegaard på grund af en vis lighed mellem skikkelserne Kierkegaard og Paulus, hvilket jeg vil belyse mod slutningen af artiklen.

I. Romerbrevets ἀγάπη-kærlighed mellem lov, Gud og menneske

Guds ἀγάπη: Lovens τέλος

Når Paulus skriver om kærlighed, kalder han den i Romerbrevet ἀγάπη eller verbalformen ἀγαπάω (Rom 1,7; 5,5.8; 8,28.35.37.39; 9,13.25; 11,28; 12,9-10; 14,15; 15,30). Selvom kærlighedstermen forbliver den samme, kan der dog spores en grundlæggende udvikling i betydningen gennem Romerbrevet: I brevets *probatio* (1,18-11,36)⁵ er der altid tale om Guds kærlighed til mennesket – gennem Kristus og i Helligånd.⁶ Således betegnes f.eks. romermenigheden som “Guds elskede” (Rom 1,17), ligesom Kristus ses som “ham, der har elsket os” (Rom 8,37), og “Guds kærlighed er udgydt i vore hjerter ved Helligånden” (Rom 5,5). Først i brevets parænetiske afsnit (12,1-15,13) får ἀγάπη en mellemmenneskelig dimension, som beskrives yderligere i næste afsnit. Rækkefølgen er vigtig, for den mellemmenneskelige funktion af ἀγάπη kommer kun som følge af og efter Guds kærlighed til mennesket. Heri forekommer Anders Nygren at have ret (Nygren

et modtræk til vores uvilje mod at konfronteres med os selv i det bibelske spejl” (Damgaard, s.st. 184). Kierkegaards tidlige, overordnet pseudonyme forfatterskab søger at fastholde spejlets klarhed og gennemslagskraft ved “snørklede stier og omveje gennem et narrativt vildnis” (Damgaard, s.st. 190), mens det sene forfatterskab (og herunder *Kjerlighedens Gjerninger*) er præget af en slags “handlingshermeneutik”, der mere direkte kalder til handling (Damgaard, s.st. 192f).

5. Her og i det følgende støtter artiklen sig til Larsen & Engberg-Pedersens indledning (2022, 24).

6. Den tilsyneladende undtagelse i 8,28 om “dem, der elsker Gud”, er ikke så stor en undtagelse, da de “efter hans beslutning er kaldet”. Guds kærlige handling kommer først også her.

1966), når han gør ἀγάπη til et af de vigtigste kristne begreber. Hele gudsforholdet forstås ud fra, at ἀγάπη kommer fra Gud.

Denne betydningsrækkefølge tydeliggøres i Rom 10,4, hvor der står, at den kærlighed, som Gud i Kristus viste mennesket, er blevet lovens *telos*: τέλος γὰρ νόμου χριστός. Spørgsmålet er, hvordan τέλος skal forstås. Verset optræder som en central del af *probationens* argumentation, der drejer sig om Israels rolle i frelseshistorien (9,1-11,36), og derfor er forståelsen af τέλος afgørende for, hvordan man forstår Paulus' syn på jøderne. Samtidig belyser verset også det dialektiske forhold mellem ἀγάπη-kærligheden og loven. Oversættelsesmulighederne består overordnet af tre: "ende", "endemål" eller "opfyldelse".⁷ Da det klassiske syn på Paulus dominerede teologien, var man ikke sen til at oversætte τέλος med "ende" – i retningen af "negering" og "ophør". Et dækkende eksempel er Rudolf Bultmanns "Christus des Gesetzes Ende" fra 1940. At oversætte med "opfyldelse" virker usandsynligt, da det er mere nærliggende, at Paulus ville bruge πλήρωμα for "opfyldelse", som han f.eks. gør i Rom 13,10. I det nye Paulussyn er "endemål" ofte foretrukket: Robert Jewett argumenterer for "endemål", idet det teleologiske heri bedst passer med retningspropositionen i 10,4b (Jewett 2007, 619). Mogens Müller oversætter også med "endemål", da den teleologiske forståelse af loven både lader Kristus bevirke det, som loven ikke formåede, og samtidig indfrier jødernes forventning til loven (Müller 2023, 399ff). James Dunn forstår i samme stil verset sådan, at loven ophører med at være en måde at bevise retfærdighed overfor Gud på: "Lovens rolle som udvælgelsessymbol er forbi" (Dunn 1988, 598). Samme konklusion når Lone Fatum frem til, for med "Kristi komme er Lovens vertikale rolle definitivt udspillet". Dog skal vertikaliteten i identifikationen med Kristus sandsynliggøres, hvorfor Loven endnu har en betydning (Fatum 2022, 262). Netop derfor skal troen være virksom i kærlighed (Gal 5,6).⁸ En oversættelse af τέλος med "endemål" synes at være at foretrække, idet lovens ændrede situation betones uden at blive antinomistisk.

Spørgsmålet om retfærdighed viser sig eksplicit i 10,4b, for hvad lægger præpositionsforbindelsen εις δικαιοσύνην sig til? Er "til retfærdighed for alle, som tror" hængt på Kristus eller på loven? Er Kristus

7. N.T. Wright placerer sig et sted mellem "endemål" og "opfyldelse" med "klimaks" (Wright 2005, 43f).

8. Verset er i patristikken og middelalderen ofte blevet forstået passivt, sådan at menneskets tro er ugyldig, indtil det aktiveres af Guds kærlighed. Altså skulle ens tro stadfæstes af kærlighedsgerninger (udtrykt i *fides charitate formata*, "tro formet af kærlighed"). Forstås termen derimod i medium, skal troen *udtrykke sig* i kærlighedsgerninger (jf. Keener 2019, 364), hvilket er mere sandsynligt.

lovens endemål med den effekt, at han bevirker retfærdighed for alle, som tror, eller er Kristus lovens endemål med den effekt, at loven ikke længere yder retfærdighed? Det første er et positivt udsagn, det andet et negativt, og måske de begge kan eksistere samtidig. Jewett holder på den første forståelse, sådan at Kristus er porten til den lov, der bevirker retfærdighed for *alle*, som tror. Målet er retfærdighed, men nu for alle. Ifølge Jewett er verset enden på en diatribisk argumentationsførelse i 9,30-10,4 om, at misrettet iver for Gud er grunden til jødernes manglende retfærdighed (Jewett 2007, 607). Samme tanke kan også N.T. Wright tilslutte sig, idet han forstår 10,3-4 som Paulus' udtryk for, at Israel var uvidende om Guds pagtsretfærdighed og i stedet søgte sin egen retfærdighed gennem lovgerninger, hvorfor det ikke forstod Guds plan om pagtens fornyelse og udvidelse i Messias/Kristus (Wright 2005, 32). Kærligheden søger netop ikke sit eget (1 Kor 13,5) – heller ikke egen retfærdighed (Fil 3,9). Den ἀγάπη, som indtil Rom 12 er Guds kærlighed til mennesket, når altså til det klimaks i 10,4, at Gud i Kristus er gået ud over lovens partikularistiske aspekt for nu at give retfærdighed til *enhver*, som tror. Når Paulus kan erklære Kristus for lovens ende(mål), hvordan kan han da også tale om “Kristi lov” (Gal 6,2; 1 Kor 9,21)? Spørgsmålet om loven tages først op igen i 13,8-10.

Menneskets ἀγάπη: Lovens fylde

Fra at have beskæftiget sig med ἀγάπη som Guds kærlighed til mennesket i Kristus indtil kap. 12, lader Paulus nu ἀγάπη handle om kærligheden mellem mennesker. En sådan dobbelttydighed i begrebet kan umiddelbart synes at svække dets troværdighed, men enheden af ἀγάπη kan bevares, hvis man som Nygren holder på, at det er Gud, der i sin Ånd er aktiv i menneskets ἀγάπη til medmennesket (Nygren 1966, 99f). Denne mellem menneskelige ἀγάπη beskriver Paulus i Romerbrevet ad to veje: indadtil og udadtil. Med en kiastisk struktur handler 12,3-13 om forholdet *indadtil* i Kristuskroppen, 12,14-21 om forholdet *udadtil* til fjenderne, 13,1-7 om forholdet *udadtil* til myndighederne og 13,8-10 om forholdet *indadtil* i menigheden (se Fatum 2022, 239). Om ἀγάπη retter sig indefter eller udefter, afgør dens indhold. Kærligheden i 12,9 kan ses som et “ledemotiv” både for de foregående og følgende etiske forskrifter (Fatum, s.st. 248), der når sit klimaks i 13,8-10. Disse vers i særdeleshed vil det følgende koncentrere sig om.

Ligesom romermenigheden ikke er nogen skyldige *udadtil* (13,1-7), da det kan være en hindring og potentiel fare for menighedslivet,⁹ er de Kristustroende heller ikke hinanden noget skyldige – udover kærlighed (13,8a). Hvor det kristne kærlighedsbud i moderne tid ofte tolkes universelt, synes det ikke at være tilfældet i hvert fald lige her hos Paulus, for når Paulus taler om ikke-kristne er det med andre termer (jf. Jewett 2007, 807). Her skal ἀλλήλους, “hinanden”, altså forstås inden for den romerske menighed (ligesom i Rom 12,10), hvormed også μηδενί, “nogen”, begrænses til menigheden (jf. Müller 2023, 501).¹⁰ Gal 5,13 giver samme begrænsede betydning af ἀλλήλους, da verset indledes med en direkte henvendelse til “brødre”. Paulus gør, som Fatum skriver, “ikke kærlighed til en inklusiv bestemmelse af et Kristusfællesskab uden grænser” – tværtimod. Kærligheden, “som skal praktiseres, drejer sig ikke om fjenden som modtager, men om de Kristustroende som givere”. Kærligheden er en “demonstrativ bekræftelse af anderledeshed” (Fatum 2022, 252-53). I lyset af forholdet til myndighederne i 13,1-7 kan den radikale kærlighed altså forstås som en måde at skabe og fastholde identitet som troende.¹¹ De Kristustroende kendes ikke på ydre (jødiske) tegn, men på “hjertets omskærelse” (jf. Rom 2,28-29). Den udadtil rettede kærlighedspraksis skal godt nok finde sted jf. 12,14-21, men formålet er ikke “den anden” som mål i sig selv. Det kan her diskuteres, hvorvidt kærlighed overhovedet er den egentlige bestemmelse for den udadtil rettede handlen. Muligvis skal ἀγάπη i 12,9a kun være et ledemotiv for den indadtil rettede praksis i 12,3-13, mens det bestemmende for den udadtil rettede praksis gives i 12,9b og igen 12,21: τὸ ἀγαθόν, “det gode”. Overfor den ikke-Kristustroende skal den Kristustroende gøre det gode i stil med herskende forestillinger om ret og uret, hvorved man kan blive skyldigheden kvit, mens Romermenigheden skal handle af kærlighed overfor hinanden, hvorved skyldigheden aldrig hører op. En sådan kategorial skelnen mellem, hvad man kan kalde etik og kærlighed, betyder, at “Paulus skarpt udskiller de Kristus-troende fra deres omgivelser” (Müller 2023, 500). Den førnævnte inddeling af udadtil/indadtil kan ligefrem bestemmes sådan, at forholdet

9. Dette må især være sandsynligt i tiden for Claudius’ edikt fra år 49, der forviste jøder (og dermed jødiske Kristustroende) fra Rom.

10. Dunn, der er uenig i at forstå ἀλλήλους restriktivt, har dog den pointe, at Paulus sandsynligvis har sine trosfæller primært for øje, men ikke på en ekskluderende måde (Dunn 1988, 776).

11. Parænesen om indre sammenhold mod det truende ydre har ved siden af Paulus’ selvpræsentation i *probatioen* sandsynligvis til hensigt at muliggøre romermenighedens støtte til Paulus i dennes forestående missionsrejse til Spanien.

indadtil i 12,3-13 og 13,8-10 styres af kærlighed (12,9; 13,8-10), mens forholdet *udadtil* i 12,14-13,7 styres af “det gode” (12,9b.21; 13,3).

Også 13,8b synes at rette sig internt mod menighedsmedlemmerne. Det må man antage, hvis τὸν ἑτέρον oversættes substantiveret, “den anden”, i retning af “næsten” i 13,9, og altså som objekt for ὁ ἀγαπῶν (således Jewett 2007, 808; Dunn 1988, 776). I så fald bliver “lov” udetermineret, og kan da forstås som lov i generisk forstand, ligesom “lov” også kan forstås som jødernes Lov (jf. den løse brug af artikler ved hyppige egennavne). Læses τὸν ἑτέρον derimod sammen med νόμου, “den anden lov”, står kærligheden uden objekt i 13,8b, og derved “bliver skyldigheden grænseløs” (Müller 2023, 501). En sådan forståelse af en radikaliserende kærlighed synes fornuftig, når blot ikke den grænseløse skyldighed gøres til noget, der ikke frugtbart kan handles efter i det konkrete liv (jf. Jewett 2007, 807; Dunn 1988, 783). Den “anden lov” må i sammenhængen forstås i modsætning til den verdslige *udadtil*-lov i 12,14-13,7, og den må altså betegne Moseloven sammenfattet i kærlighedsbuddet (jf. Rom 13,9 og Gal 5,14). Nærmere betegnet er der nok tale om Mose anden tavle, som rummer Dekalogens mellem menneskelige bud. Hvor troen varetager den første tavle, der rummer Dekalogens teocentriske bud, varetager kærligheden den anden tavle (jf. Müller 2023, 504). De bud, som 13,9 opremses, er netop hentet fra den anden tavle. Paulus har valgt buddene om ikke at begå utugt, myrde, stjele og begære dels grundet historiske omstændigheder i Rom (jf. Jewett 2007, 810ff) dels grundet deres sammenfatning i næstekærlighedsbuddet (jf. Müller 2023, 503). Paulus citerer næstekærlighedsbuddet fra 3 Mos 19,18 i LXX og redefinerer i tråd med sin hedningeapostel-mission næstebegrebet, πλησίον, til nu ikke kun at omfatte jøder, men først og fremmest Kristustroende. Der sker altså en udvidelse på tværs af etniske og nationale skel og som sådan et opgør med jødiske forestillinger om disse. At opsummere loven i ét bud, som Paulus gør i 13,9, er dog ikke nødvendigvis nyt eller meget kontroversielt i en antik-jødisk kontekst (jf. Dunn 1988, 778f; Käsemann 1980, 361). Kontroversielt er det til gengæld, at med opsummeringen når kærligheden *ud over* de andre bud i loven.

Kærlighedens opfyldelse af både romersk og jødisk lov begrundes i 13,10a som en opsummering af 13,9: ἀγάπη gør ikke næsten noget ondt. Som sådan kan kærligheden kaldes “fuldkommenhedens bånd” (Kol 3,14). Talen om “ondt” peger tilbage mod 13,3-4 om myndighedernes straf af den, der gør ondt. Kærligheden bliver på den baggrund en måde at undgå myndighedernes straf. Udover ikke at gøre næsten ondt har ἀγάπη også andre karakteristika: I den skal man tjene den anden som slave, δουλεύω, (Gal 5,13), ligesom

man skal bære den andens byrder (Gal 6,2). Slavesproget går igen og viser radikaliteten af kærligheden, mens dydskatalogerne i 1 Kor 13 og Gal 5,22-23 viser, at kærligheden ikke kan bestemmes udtømmende. Ved en kiastisk opbygning, ἀγάπη – ἐργάζεται; πλήρωμα – ἀγάπη (jf. Müller 2023, 504), kan 13,10 understrege, hvordan kærligheden *opfylder* ved at *handle*. Bemærk kærlighedens bestemte form. Artiklen, der bestemmer ἀγάπη to gange i dette vers, udelades ofte i oversættelser, mens den ubestemte νόμου oversættes i bestemt form (f.eks. Barth 1968; Käsemann 1980; Dunn 1988; også Müller 2023 i 13,10b) – hvilket på trods af den løse brug af artikler ved hyppige gloser med egennavnskarakter (se Nielsen 2018, 112) er direkte modsat den græske tekst. Jewett gør en pointe ud af, at den determinerede ἀγάπη betegner en menighedspecifik og partikulær praksis (udtrykt i de tidlige husmenigheders kærlighedsmåltid) – ikke en generel menneskekærlighed (Jewett 2007, 813f). Det er vigtigt at have dette menighedsfokus in mente, men lige så vigtigt er det, at partikularismen ikke totalbestemmes. Det overser den partikularistiske overskridelse, som Paulus i sin hedningemission foretager. Kærligheden får et universalistisk præg, idet jøde såvel som græker nu kan opfylde loven (jf. Badiou 2021, 99-106).

Denne kærlighed *opfylder* loven (som godt kan oversættes i bestemt form, så længe flertydigheden bibeholdes). Paulus bruger en variation af πληρόω, “opfylder”, når han taler om opfyldelse af lov (jf. Gal 5,15; 6,2; Rom 2,27; 8,4; 13,8.10). Sandsynligvis er Paulus’ for tiden forholdsvis særegne brug af at *opfylde* loven en polemisk kontrast til jødiske forestillinger om at *udføre* loven (jf. Jewett 2007, 808; Dunn 1988, 777). Det nye Paulusbillede ser ikke lovens fylde som en ophævelse af den øvrige del af loven *à la* det klassiske Paulusbillede (jf. Müller 2023, 505), men fylden er at “opnå dens [lovens] oprindelige hensigt og formål” (Jewett 2007, 809). I tråd med det radikalt nye Paulusbillede kan ἀγάπη som lovens fylde endda forstås som en *Sonderweg* for ikke-jødiske Kristustroende: Her får de netop muligheden for at opfylde loven, *Torah*, uden at konvertere. Kærlighedens forhold til loven forstås i denne sammenhæng bedst i stil med det nye Paulusbillede, sådan at *jøden* Paulus forkynder Kristusbegivenheden og dens implikationer *for alle*, hvorefter hedninge og jøder retfærdiggjorte ved troen på Kristusbegivenheden sættes fri til at opfylde lovens indhold med kærlighedsgerninger. Mennesket er efter Kristus *retfærdiggjort* ved tro, men det er kun *frelst* i kærlighed (jf. Badiou 2021, 105). Menneskets ἀγάπη bliver altså med Kristus lovens πλήρωμα, fylde, sådan at mennesket fristillet fra at søge egen retfærdighed gennem loven kan opfylde lovens oprindelige hensigt med kærlighedsgerninger.

Er loven da overhovedet loven, *Torah*, mere? For at belyse det, må vi tage fat i Romerbrevets store antinomi, som Alain Badiou har beskrevet (Badiou 2021, 100ff): “Kristus er lovens ende(mål)” (Rom 10,4) og “Kærligheden er lovens fylde” (Rom 13,10b) kan for nogle måske umiddelbart virke modstridende. For hvis den guddommelige *ἀγάπη* allerede er nået til vejs ende med loven, hvorfor skal den mellem menneskelige *ἀγάπη* da opfylde loven? Svaret findes dog i, at “loven” betyder to forskellige ting i de to vers. Forrige afsnit sluttede netop med et udblik mod “Kristi lov”, og det virker ikke usandsynligt at forstå den “nye lov” i 13,10b som “Kristi lov”. Betydningen af “Kristi lov” er omdiskuteret, men kan sandsynligvis pege i retning af en fortolkning af loven i lyset af Kristusbegivenheden og kærlighedsbuddet (jf. Rom 13,9; Gal 5,14) – og udlevet i Ånden (jf. Keener 2019, 487ff). Derfor kan man med Badiou (2021, 100-103) tale om en *åndens lov*, som med sit blot ene positive bud om at elske næsten hæver sig over en ufortolket *bogstavens lov* (jf. Rom 2,29; 7,6; 2 Kor 3,6). Kærligheden som *ἀγάπη* bliver lovens hermeneutiske princip (jf. Müller 2023, 503).

Det har været hensigten med de to foregående afsnit at indkredse, hvordan *ἀγάπη* hos Paulus står i et forhold til loven, sådan at kærlighed og lov bestemmer hinanden i strid og enighed. Guds kærlighed, først, til mennesket i Kristusbegivenheden binder så at sige *en ende* på loven, hvorefter menneskets kærlighed, da, til medmennesket – i første omgang menighedsfællerne – *opfylder* loven. Dog er der her ikke tale om samme (Mose)lov mere, men nu om en åndens og Kristi lov. Der sker altså en forskydning af både kærlighed og lov i en nærmest kiastisk struktur: Den *guddommelige ἀγάπη* påvirker den *menneskelige lov* (menneskelig forstået på den måde, at mennesket søger egen retfærdighed gennem at gøre loven), hvorefter den *menneskelige ἀγάπη* nu på baggrund af den guddommelige ditto kan opfylde den *guddommelige lov*. Mens det begynder med en guddommelig kærlighed og en menneskelig lov(forståelse), slutter det med menneskelig kærlighed og en guddommelig (fortolket) lov.¹² Hvor altså Guds *ἀγάπη* blev lovens *ende(mål)*, bliver det Kristustroende menneskes *ἀγάπη* – dvs. det menneske, der bærer Kristi Ånd – lovens *fylde*.

12. Det slutter måske ikke i absolut forstand, når man medtænker Paulus' eskatologiske ramme i Rom 13,11-12. Her er tale om et mellemstadium.

II. Kierkegaards ἀγάπη-forståelse i Kjerlighedens Gjerninger i lyset af Romerbrevet

Lovens fylde og ende

Kjerlighedens Gjerninger fra 1847 er et teologisk hovedværk og en revitalisering af det kristne kærlighedsbegreb (se nærmere hos f.eks. Grøn 2005). Værket, der ikke er skrevet i pseudonym som mange andre af Kierkegaard store skrifter, består af 18 taler, som belyser kærlighedsbegrebet med udgangspunkt i forskellige skriftsteder. To af talerne tager udgangspunkt i citater fra Romerbrevet, så Romerbrevet er en central kilde til at forstå *Kjerlighedens Gjerninger*. Kierkegaard citerer Rom 13,10b, idet han lader "Kjerlighed er Lovens Fylde" være temaet for den femte tale i *Kjerlighedens Gjerninger*. Her spiller Kierkegaard på ordene "at love" og "loven", når han forklarer, hvorfor løftet ofte fører til bedrag (Kierkegaard 2013, 96ff). Man bemærker en variation over det paulinske, at loven fører til synd. Med "lovens fylde" mener Kierkegaard altså, at kærligheden er det, der i samme nu opfylder, hvad man lover. Netop kærlighedens øjeblikkelighed er, hvad Kierkegaard forstår ved kærligheden som lovens fylde: "Svaret fanger ved at forpligte Den, hvem det fortælles, til Opgaven" (Kierkegaard 2013, 102). Kærlighed er ikke følelse eller erkendelse, men umiddelbar handling.

En sådan kærlighed findes ikke bestandigt i noget menneske, men Kristus udviste den. Derfor blev Kristus lovens ende (Rom 10,4), sådan at mens "Loven derfor med sin Fordring blev Alles Undergang, fordi de ikke vare, hvad den fordrede, og kun ved den lærte Synden at kjende: saa blev Christus Lovens Undergang, fordi han var, hvad den fordrede" (Kierkegaard 2013, 103). Kierkegaard forkaster dog ikke loven, men han sammenligner den med en kunstners udkast til et projekt, der mangler arbejdet for at virkeliggøres. Netop kærligheden er arbejdet til lovens udkast, og "de ere ikke i Strid med hinanden" (Kierkegaard 2013, 108). Kærligheden vil ikke af med lovens bud, "tvertimod Kjerligheden giver dem først alle Fylde og Bestemthed (...). Strid er der ikke" (Kierkegaard 2013, 110). Dog kan Kierkegaard ikke se sig fri for at tolke loven som en slags tugtemester til Kristus,¹³ når han skriver, at "dens Bestemmelse er netop at borttage, at fordre, at udpine indtil det yderste" (s.st.). Loven er fordring, men den vil hos Kierkegaard altid være en mangel, indtil kærligheden ud-

13. Det lidt fortærskede udtryk har sin oprindelse hos netop Paulus (Gal 3,24 i den danske 1948-udgave), og det betoner i en luthersk tradition, hvordan lovens vedvarende byrde for samvittigheden driver mennesket mod nåden i Kristus.

fylder denne mangel. At Kristus er lovens ende, fordi han var den kærlighed, der er lovens fylde, viser Kierkegaard i en syntetisering af Rom 10,4 og Rom 13,10 ved at sige, at "Christus var Lovens Fylde" (Kierkegaard 2013, 106).

Også Kierkegaard kan fundere over, hvilken lov kærligheden er fylden af: Ligesom jøderne før Kristus søgte egen retfærdighed i og med loven (jf. første afsnit i del I), sådan kan "verdslig Viisdom" forstå kærligheden som opfyldelsen af den naturlige kærligheds "lov". Man konstaterer værdi i den anden og tiltrækkes deraf.¹⁴ Den "lov", som den kristne kærlighed skal fylde, indeholder derimod medmennesket og Gud (og selvet) – og dermed pligten (Kierkegaard 2013, 111). Det er spørgsmålet om *forkærlighed*, som Kierkegaard her berører, hvilket er et centralt tema i *Kjerlighedens Gjerninger*. Forkærlighed har "med en udvalgt at gøre", men "modsat forkærlighed er næstekærlighed ikke et spørgsmål om et valg. (...) Pligten skærer valget af" (Grøn 2005, 259f). Der er altså en parallel til Paulus' skelnen mellem en rigtig og forkert opfattelse af loven. For ifølge Kierkegaard er Gud og "verden" nemlig enige i, "at Kjerlighed er Lovens Fylde, Forskjellen er, at Verden ved Loven forstaaer Noget, den selv hitter paa" (Kierkegaard 2013, 131). Hos både Paulus og Kierkegaard er såvel kærlighed som lov to plastiske begreber, der alternerer i betydning alt efter, om de befinder sig i en menneskelig eller guddommelig sfære. Overtager Kierkegaard, mere eller mindre bevidst, denne opfattelse fra Paulus? Den tidligere beskrevne kiastiske struktur hos Paulus: *guddommelig (kærlighed)*, *menneskelig (lov)*, *menneskelig (kærlighed)*, *guddommelig (lov)*, kommer til udtryk hos Kierkegaard på den måde, at kærlighed og lov også her forholder sig dialektisk til hinanden. Den menneskeligt eller af "verden" forståede kærlighed er for Kierkegaard selvkærlighed og den dertilhørende forkærlighed (forstået som kærligheden til den udvalgte): "[D]et Verden kalder Kjerlighed er Selvkjerlighed" (Kierkegaard 2013, 122). Til denne kærlighedsopfattelse svarer menneskets forståelse af den lov, som den menneskelige kærlighed opfylder. Menneskets lov er, at mennesket *lover* at elske – den udvalgte. Med den guddommelige kærlighed i Kristus kan menneskets kærlighed nu svare til den guddommelige Kristi lov: at mennesket *skal*, nu, elske – næsten.¹⁵

14. Sådan kan også Müller karakterisere Kristi kærlighed ved "netop ikke at være begrundet i kærlighedens genstand". Den kærlighed står i modsætning til "menneskelig kærlighed, som altid er bestemt af sin genstand" (2023, 216-217).

15. Næstebegrebet synes hos Kierkegaard at have en mere universel klangbund, end hvad Paulusforskningen typisk tillægger Paulus af en i højere grad menighedsbetonet næsteforståelse.

Kærlighed og kristen identitet

Kierkegaard citerer Rom 13,8a for, at ingen er nogen noget skyldig ud over at elske hinanden. Dette forstår han sådan, at det er en pligt for mennesket at forblive i kærlighedens gæld til hinanden (Kierkegaard 2013, 175). Kærligheden *er* ligefrem “en uendelig Gæld”, som har den ejendommelige egenskab, at man kommer i gæld af at give den (Kierkegaard 2013, 176). Når evigheden som instans, altså Gud, kommer ind i billedet, bliver kærligheden uendeliggjort (dermed slet ikke gjort abstrakt!), og kærligheden må som fisken i vandet blive i sit rette element, nemlig uendeligheden (Kierkegaard 2013, 182). Kierkegaard kan ligefrem, idet han implicit citerer Kol 3,14, kalde gældens uendelighed for “Fuldkommenhedens Baand” (Kierkegaard 2013, 184), som jo i Paulus’ mund netop er *ἀγάπη*. Uendeligheden umuliggør dog ikke handling, men karakteriserer hos Kierkegaard kærligheden i dybde og (tidens) længde (Kierkegaard 2013, 133ff). Kærlighedens gæld er forskellig fra den verdslige gæld, som blot kan og skal tilbagebetales. Kierkegaard citerer hertil Rom 13,7: “betaler Alle Alt, hvad I ere dem skyldige, Den, som I ere Skat skyldige, Skat” osv. (Kierkegaard 2013, 190). Forholdet udadtil og indadtil var som vist tidligere afgørende for Paulus i disse vers fra Romerbrevet. Det virker sandsynligt, at Kierkegaard knytter an ved Paulus’ skelnen mellem handling rettet udadtil og indadtil. At være kristent skyldig og verdsligt skyldfri synes heller ikke for Kierkegaard blot at være *kvalitetsmarkører* for kærligheden, det er også *identitetsmarkører* for den elskende. Som det følgende skal illustrere, er Kierkegaards spejling af Paulus’ identitetsskabende kærlighed nemlig også på spil i *Kjerlighedens Gjerninger*.

Kierkegaard modstiller den tidligste kristendoms og dermed Paulus’ tid bestående af undertrykkelse og forfølgelse med sin egen tids kristne kultur. Radikaliteten og ortodoksien blev i oldkirken sikret i kraft af omgivelsernes forargelse over de Kristustroende, men “nu maa Christendommen for Alt selv passe paa Forargelsen” (Kierkegaard 2013, 198). Det sker for Kierkegaard gennem en radikal kærlighedspraksis udtrykt i det “at hjælpe den Elskede til at elske Gud” (Kierkegaard 2013, 133) – selv hvis det indebærer, at kærligheden bliver forstået som had. Den kristne kærlighed for Kierkegaard er altid i fare for ikke at blive forstået og at blive foragtet af verden. Selvom Kierkegaard ser en modsætning mellem sin og Paulus’ tid, som selvfølgelig er der, finder jeg i høj grad også en sammenhæng mellem dem. Kierkegaard har ret i kristendommens ændrede stilling i samfund og verden, og at dette har betydning for kristendommens liv. Kristendommens formelle selvfølgelighed i 1800-tallets Danmark skaber efter Kierkegaards opfattelse ugunstige vilkår for sand kristen-

dom, da al afgørelse og radikalitet trænges i baggrunden. Finder der af den grund en forskydning sted hos Kierkegaard, sådan at den skelnen mellem *indadtil* i menigheden og *udadtil* mod den romerske omverden, som Paulus fremfører i Romerbrevet, hos Kierkegaard bliver forskubbet til at være en skelnen mellem *indadtil* i *selvet* og *udadtil* mod “kristenheden” eller det almene “man”? De Kristustroendes åndelige kollektiv på Paulus’ tid som kristentroens sted søger Kierkegaard i sin statskristne samtid at erstatte med “hin Enkelte”. Som Fatum har sandsynliggjort (Fatum 2022), formaner Paulus romermenigheden til at opretholde en identitet af anderledeshed fra den omgivende verden gennem kærlighedspraksissen. Det vækker genklang, når Kierkegaard i en bog om netop kærlighedspraksis skriver, at den sandt kristne “stødt tilbage af Verden maa søge Guds Fortrolighed” (Kierkegaard 2013, 195). For Paulus og Kierkegaard er hhv. det ikke-kristne Romerrige og den automat-kristne “verden” afgørende i deres identitetsskabende negation af sand kristendom. På den måde er de to forfattere fælles om at operere med en negativ verden *udadtil*, men Kierkegaard har ikke som Paulus en forståelse af et kollektivt *indadtil*. Menigheden er hos 1800-talsteologen erstattet af *individet*.¹⁶

Paulus og Kierkegaard: Apostel og geni

Paulus er apostlen *par excellence* i Kierkegaards forfatterskab. Det var Kierkegaards holdning, at det teologiske pendul mellem tro og gerninger på hans tid var svunget for langt i retningen af tro grundet en forvrængning af Luthers lære. Derfor søgte han tilbage til Paulus for at betone dennes mere nuancerede forhold mellem tro og gerninger (jf. Brandt 2010, 203f). Overordnet kan der ifølge Lori Brandt identificeres tre ydre karakteristika af troens indre liv i Kierkegaards reception af Paulus: Ubegrundet håbefuldhed, selvfornægtelse og villighed til lidelse (Brandt 2010, 200-205). Kierkegaard forbinder alle tre karakteristika med kærligheden i *Kjerlighedens Gjerninger*: Selvfornægtelse og villighed til lidelse ligger bag den kærlighed, der ikke lader sig betinge af behovet for at blive genelsket, og håbefuldheden knytter Kierkegaard direkte til kærligheden ved ud fra 1 Kor 13,7 at gøre den til overskrift for en af de senere taler i bogen. Disse tre karakteristika inkarnerer Paulus, så han for Kierkegaard bliver et paradigme for kristen livsførelse.¹⁷ Det er ikke svært at se, hvordan Kierkegaard har forstået sig selv i forlængelse af en sådan skikkelse.

16. Dette understreges af, at πᾶς, “enhver”, er et af de hyppigst forekommende ord i Romerbrevet, mens Kierkegaard henvender sig til “hin Enkelte”.

17. Heri kan skimtes en pietetisk læsning af Paulus, som Kierkegaard var påvirket af (jf. Brandt 2010, 196).

Dog er Paulus apostel, Kierkegaard ikke. Som Badiou har vist (2021, 48-64), kan apostlen forstås som en overskridelse af de to ellers herskende "subjektive dispositioner", den "jødiske" profet og den "græske" vismand. Som en slags *syntese* til profetens *tese* og vismandens *antitese* er apostlen en forkynner af en (Kristus)begivenhed. Givetvis kan man forstå det sådan, at Paulus formulerer sin kærlighedsforståelse ud fra en jødisk pagtstænkning og en græsk venskabsetik, men samtidig overskrider Paulus' *ἀγάπη* disse kategorier i kraft af kærlighedens afsæt i Guds nåde i Kristus. Kierkegaard skelner i sit lille skrift *Om Forskellen mellem et Genie og en Apostel* mellem Paulus' aposteltitel og sin egen tids herskende "subjektive disposition", nemlig romantikkens forestilling om "geniet". Geniet er født til sin gerning opererende dygtigt i den æstetiske sfære, mens apostlen er kaldet til sin gerning opererende myndigt i den paradoks-religiøse sfære. Geniet udtrykker den selv- og forkærlighed, som Kierkegaard formulerer sit kærlighedsbegreb i modsætning til. På den måde ligner Kierkegaard Paulus i at overskride sin tid i betoningen af den guddommelige kærlighed.¹⁸ Kierkegaard er spændt ud mellem sit forfatterkabs *genialitet* og sit virkes *apostel*-inspirerede kald.

Konklusion

I det foregående har det været denne artikels hensigt at indkredse Paulus' kærlighedsbegreb i Romerbrevet med udblik til andre af hans breve for på den baggrund at kunne identificere, hvordan Kierkegaard i *Kjerlighedens Gjerninger* trækker på og afviger fra dette kærlighedsbegreb. Det er blevet sandsynliggjort, at Paulus med Rom 10,4 og Rom 13,8-10 som akse lader *ἀγάπη* udspringe af Guds kærlighed til mennesket i Kristus, hvorfor Kristus er lovens endemål, hvorpå den Kristustroende nu kan opfylde loven i *ἀγάπη* til medmennesket. Sådan ændrer kærligheden og loven sig omvendt i forhold til hinanden: fra menneskeligt forstået lov til guddommelig Kristi lov på den ene side og fra guddommelig kærlighed til menneskelig kærlighed på den anden. I *Kjerlighedens Gjerninger* spejler Kierkegaard både denne plastiske lov-kærlighed-opfattelse og Paulus' brug af kærligheden til at understrege Kristustroens minoritetsidentitet. Endelig står Paulus for Kierkegaard som eksemplet på sand tro udlevet i radikal kærlig-

18. Man kan fundere over hvilken figur, der i vores tid skal overskrides i et lignende ærinde. Måske det er underholdningens "stjerne"?

hed, og de to er fælles i at formulere deres kærlighedsforståelse med afsæt i og i overskridelse af tidens herskende diskurser.

Litteratur

- Anderson, Valérie Nicolet. 2007. "Tools for a Kierkegaardian Reading of Paul: Can Kierkegaard Help us Understand the Role of the Law in Romans 7:7-12?" I *Reading Romans with Contemporary Philosophers and Theologians*, red. David Odell-Scott. 247–276. Romans Through History and Cultural Studies 7. New York: T & T Clark International.
- Badiou, Alain. 2021. *Paulus – Grundlæggelsen af universalismen*. Aarhus: Klim.
- Barth, Karl. 1968. *The Epistle to the Romans*. Oxford: Oxford University Press.
- Brandt, Lori Unger. 2010. "Paul: Herald of Grace and Paradigm of Christian Living". I *Kierkegaard and the Bible*, II, red. Lee C. Barrett & Jon B. Stewart. 189–208. Kierkegaard Research. Sources, Reception and Resources 1. England: Ashgate.
- Damgaard, Iben. 2007. "Kierkegaard og Bibelen". I *Skriftsyn og metode*, red. Sigfred Pedersen. 170–194. Dansk kommentar til Det Nye Testamente 1. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Dunn, James D.G. 1988. *Romans 9-16*. Word Biblical Commentary 38b. Dallas: Word Books.
- Fatum, Lone. 2022. "Livet i Kristus som gudstjeneste på jorden". I *Paulus-evangeliet – Nye perspektiver på Romerbrevet*, red. Kasper Bro Larsen & Troels Engberg Pedersen. 239–270. København: Eksistensen.
- Grøn, Arne. 2005. "Kjerlighedens Gjerninger". I *Den udødelige – Kierkegaard læst værk for værk*, red. Tonny Aagaard Olesen & Pia Søltøft. 253–268. København: C.A. Reitzels Forlag.
- Jewett, Robert. 2007. *Romans – A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press.
- Keener, Craig S. 2019. *Galatians: A Commentary*. Grand Rapids, USA: Baker Academic.
- Kierkegaard, Søren. 2013. *Kjerlighedens Gjerninger*. Baseret på den tekst-kritiske udgave *Søren Kierkegaards Skrifter*. København: Gyldendal.
- , "Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger", i Kierkegaard, Søren: *Søren Kierkegaards Skrifter*, Bd. 11, Søren Kierkegaard Forsknings-

- centeret 2006. Onlineudgave fra Søren Kierkegaards Skrifter: <https://tekster.kb.dk/text/sks-tsa-txt-root> (tilgået 02. januar 2024). s. 95-111.
- Larsen, Kasper Bro, og Troels Engberg-Pedersen. 2022. "Introduktion". I *Paulusevangeliet – Nye perspektiver på Romerbrevet*. red. Kasper Bro Larsen & Troels Engberg Pedersen. 9–38. København: Eksistensen.
- Müller, Mogens. 2023. *Kommentar til Romerbrevet*. Dansk kommentar til Det Nye Testamente 7. København: Eksistensen.
- Nestle-Aland. 2016. *Novum Testamentum Graece*. 28. udg. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Nielsen, Anne Louise. 2023. "Revisiting the Crisis Theology of Karl Barth in Light of Søren Kierkegaard in a New Time of Crisis". I *Crisis and Reorientation: Karl Barth's Römerbrief in the Cultural and Intellectual Context of Post WWI Europe*. red. Christine Svinth-Værgø Pøder & Sigurd Baark. 153–177. Cham: Springer International Publishing.
- Nielsen, Helge Kjær. 2018. *Nytestamentlig Græsk*. Frederiksberg: Eksistensen.
- Nygren, Anders. 1966. *Eros och Agape*. Stockholm: Bokförlaget Aldus/Bonniers.
- Wright, N.T. 2005. *Paul In Fresh Perspective*. Minneapolis: Foretress Press.

Christine Mundhenk (Hg.):

Melanchthons Briefwechsel, Band T 24: Texte 7094-7454 (März 1554-März 1555), hg. von Matthias Dall' Asta, Heidi Hein, Regine Klar, Christine Mundhenk. Verlag fromann-hoolzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 2023. 592 s.

Blandt dette binds 326 dokumenter har ikke færre end 54 endnu ikke været trykt eller kun ufuldstændigt, og der er fire "nyheder", blandt dem et brev fra den sydtyske reformator Johannes Brenz, som ønsker et møde med Melanchthon (7229a). Det drejer sig om den alvorligste lærestrid i den lutherske lejr, debatten om Albrecht Osianders specielle retfærdiggørelseslære, som bølgede frem og tilbage i disse år. Christian III og hans førende teologer var også involveret, idet de på det skarpeste tog afstand fra Osiander, hofteolog hos hertug Albrecht af Prøjsen, Christian III's svoger. I brevet erklærer Brenz, at det er en usaglig hetz, man bedriver mod Osiander og håber, at Melanchthon kan få standset sagen. Selvom Melanchthon havde frarådet det, holdt nogle teologer et møde i Naumburg, hvor de udtalte en skarp fordømmelse af Osianders falske lære.

To dødsfald gjorde naturligt nok et dybt indtryk på Melanchthon. Fyrste Georg af Anhalt, som havde været katolsk domprovst i Magdeburg, men var gået over til den lutherske bekendelse og blevet bispeviet af Luther, døde i oktober 1553. Melanchthon og han havde været nære bekendte. Melanchthons forord til bind fem af Luthers samlede skrifter drejer sig næsten udelukkende om Georgs meget interessante teologiske udvikling (7128). Kort efter afgik den tidligere kurfyrste Johann Friedrich ved døden, han som var endt i kejserens fangenskab som taberen i religionskrigen. Melanchthon roser hans ufravigelige evangeliske bekendelse (7125).

Den nære forbindelse med Christian III af Danmark opretholdes også i dette år. Der er bevaret ikke færre end fire breve fra Melanchthon til kongen, og det er især tre hovedområder, som han beskæftiger sig med. Striden om Osianders retfærdiggørelseslære. Melanchthon sender kongen den store teologiske betænkning fra Naumburgmødet (7195. 7209). Et andet område, som var af uvurderlig betydning for kongen, var de mange "tidender", som Melanchthon sendte om politiske begivenheder i Europa, ikke mindst om den fare, som det osmanniske rige udgjorde. Lige så vigtigt var Melanchthons nyheder om teologiske bøger, debatter og direkte stridigheder i den tyske teologiske verden. Det bidrog til, at informationsniveauet hos Christian d. 3. hele tiden var fint, ganske vist med nogen forsinkelse. Endelig er Melanchthon også i dette år meget optaget af at bede kongen sende stipendier til danske studerende i Wittenberg. Andreas Petersen, Barsbøl (7220), Rasmus Sørensen, Ribe (7259). En ansøgning for Hans Frandsen, Ribe, sendte Melanchthon til Danmarks mægtigste mand, kansler Johan Friis (7317). De var, skrev Melanchthon, alle dygtige og fromme og kunne tjene kirke og skole udmærket, når de vendte hjem. Han ansøgte også for Johannes Højne. Men der slog kongen bremsen i. Han er blevet hjulpet

tilstrækkeligt, skriver majestæten, og han skal have lavet en masse tosserier, ja, han vil endda udgive en bog. Men der er nok af unyttige bøger, og Melanchthon bedes sørge for, at det ikke sker. Studenten skal i stedet rejse hjem til fædrelandet og lade sig bruge til noget nyttigt (7354). Den kritiske konge har åbenbart også andre informationskilder end Melanchthon.

Martin Schwarz Lausten

Martin Schwarz Lausten

Missionen. Indre Mission og dets ungdomsbevægelser i Horsens og Løgumkloster i det 20. århundrede. København: Forlaget Eksistensen, 2023. 328 s.

I dansk kirkehistorisk forskning er der store huller i vores viden om Indre Mission med alle dens tilgrænsende foreninger og arbejdsgrene. Indre Mission som landsbevægelse er ret grundigt beskrevet, ungdomsbevægelsen KFUM & KFUK er det i mindre grad, og der mangler også mange studier i de øvrige missionerende og diakonale organisationer inden for Indre Missions retning i folkekirken. En særlig mangel på studier gør sig gældende, når det handler om arbejdet i den enkelte by og lokalområde. Den mangel bidrager Martin Schwarz Laustens bog til at afhjælpe. Han har haft adgang til et stort efterladt kildemateriale fra en ledende lægmand i Indre Mission, og med dette som udgangspunkt – og ved opsøgning af talrige andre kilder – lykkedes det ham at give et mere grundigt indblik i *missionen*, dens tankegang og dens arbejde i et lokalområde, end det er sket tidligere.

Laust Lausten (1903-1981) var mangeårig bankdirektør i Løgumkloster, og bortset fra en læretid i Horsens tilbragte han næsten hele sit liv hjemme i det sønderjyske. Ved siden af sit bankjob og en række offentlige tillidshverv var han meget aktiv i Indre Mission, KFUM, søndagsskolen og alt andet, der rørte sig ud fra missionshuset i byen. Han fik desuden tid til at være lægprædikant og foredragsholder på egnen, og var medvirkende til at få rejst de folkekirkelige institutioner, som Løgumkloster i dag er blevet kendt for. Bogen kan ikke karakteriseres som en biografi, men snarere som et billede af en tid og en bevægelse, med udgangspunkt i materialer fra en enkeltperson, der må have haft en næsten ubegribelig arbejdskraft. Laust Lausten har haft sans for at bevare et stort kildemateriale, der har gjort det muligt for hans søn at tegne et detaljeret billede af livet i missionen i Løgumkloster (ca. 1900-1980) og Horsens (1923-1928). Der gives en tydelig fornemmelse af de talrige aktiviteter, den kristendomsforståelse og det livssyn, der prægede missionen og dens folk i bevægelsens storhedstid midt i 1900-tallet. På den tid gik Indre Mission og KFUM & KFUK op i en højere enhed som hverken før eller siden. Laust Lausten var præget fra begge disse sider, så han videreførte en del tanker fra både Vilhelm Beck og Olfert Ricard, så han var en udpræget vækkelseskristen, en kulturelt åben pietist og en trofast kirkens mand. På den måde mindede den sønderjyske lægmand meget om præsten Christian Bartholdy, der var Indre Missions landsformand i en stor del af Laustens tid.

Bogen er det hidtil bedste lokalhistoriske studium af Indre Missions arbejde, både når det handler om detaljeringsgrad og metodisk sikkerhed. Løgumkloster bidrager desuden med noget unikt i forhold til Indre Mission i resten af landet. Her havde man grænselandets særlige problematik, idet det kirkelige liv og familierne var præget af modsætningen mellem dansk og tysk. Byens missionshus var fra den tyske tid og forblev lokalt ejet i

modsatning til næsten alle andre missionshuse i landet, og også det gode samarbejde med Luthersk Missionsforening var noget særligt. Det ville være godt for kendskabet til 'den store' kirkehistorie, hvis der kom flere sådanne eksempler på 'den lille' historie fra andre egne af landet, fx egne hvor Indre Mission konkurrerede lokalt med grundtvigianere eller frikirker, hvad der ikke var tilfældet i Løgumkloster.

Kurt E. Larsen

Hans J. Lundager Jensen

Religion og teologi i Det Gamle Testamente – en indføring. København: Eksistensen, 2021. 266 s.

Enhver bog, der kalder sig en “indføring”, står over for en dobbelt udfordring: både at give læserne et bredt, letforståeligt overblik over det relevante materiale og at fremlægge emnet dybt og specifikt nok til, at det vækker interesse. *Religion og teologi i Det Gamle Testamente* er et sjældent eksempel på en udgivelse, der når begge mål. Den er en gennemgribende omskrivning af Lundager Jensens *Gammeltestamentlig religion* (1998) og inddrager forfatterens helt egen kategorisering af Den Hebraiske Bibels teologiske begreber i tre hovedstrømme (se nedenfor).

De første fem kapitler introducerer bogen (kap. 1) og baggrunden for de gammeltestamentlige tekster: geografisk, socialt, historisk, sprogligt (kap. 2) og religionshistorisk (kap. 3-5). Kap. 3-5 skitserer de vigtigste træk ved den gamle palæstinensiske religion, som den kendes fra Det Gamle Testamente og andre samtidige kilder, og vurderer, hvordan disse passer med de religionshistoriske og -sociologiske fortolkningsrammer, der kendes fra religionsvidenskaben. I kap. 6 fremlægger Lundager Jensen de teologiske grundantagelser, der ligger til grund for alle dele af Det Gamle Testamente, såsom den ontiske forskel mellem guddommelige væsener, mennesker og dyr.

De sidste tre kapitler omhandler de tre hovedformer for teologisk tradition, som Lundager Jensen identificerer i Det Gamle Testamente; nemlig præstelig teologi (kap. 7), enklaveteologi (kap. 8) og universel teologi (kap. 9). Mens præstelig teologi identificeres ved sin centrale skelnen mellem helige præster og profane lægfolk, er enklaveteologi (tydelig i bl.a. tekster, der ofte tilskrives de deuteronomistiske traditioner og traditioner knyttet til Hellighedsloven) baseret på modsætningen mellem dem, der (burde) tilbede Jahve alene, og dem, der ikke gør. I kontrast hertil er universel teologi (som bl.a. findes i visdom, myter og hymner) ikke bygget op over definitive modsætninger, men vidner om et teologisk udsyn, der er åbent for en verden uden for Israel.

Et af bogens styrker er dens rigelige brug af casestudier af gammeltestamentlige tekstuddrag, der illustrerer og nuancerer de religionsvidenskabelige begreber, der diskuteres. Der er dog steder, hvor jeg savnede en kort redegørelse for mulige alternative tilgange til kildematerialet. Bogens målgruppe ville her have gavn af ikke kun at høre om forfatterens tilgang. For at nævne et eksempel findes bogens eneste reference til Hellighedsloven i en kort fodnote på s. 170. Selv om jeg sætter pris på Lundager Jensens innovative tilgang til de tekster, som andre forskere betegner Hellighedsloven, kunne læsere af en “indføring” i Det Gamle Testaments teologier med rette forvente at blive gjort bekendt med den konventionelle forståelse af Hellighedsloven. Alt i alt er *Religion og teologi i Det Gamle Testamente* dog

– ikke mindst fordi den ikke blot gentager de samme begreber, som findes i enhver gammeltestamentlig lærebog – et engagerende bind, som jeg helt sikkert vil inkludere i GT-pensum på teologiuddannelsen ved Aarhus Universitet i de kommende år.

Rosanne Liebermann

Eike Christian Herzig

Antitheologie – Theologische Spuren bei Martin Heidegger und Rezeptionsversuche bei Heinrich Ott und Eberhard Jüngel. Dogmatik in der Moderne 41, Mohr Siebeck 2023.

Det er svært at nævne ikke-teologer, der kan siges at have haft større betydning for det tyvende århundredes teologi end Martin Heidegger. Det var impulserne fra hans analyse af den menneskelige væren, der støbte fundamentet til eksistensteologien i 1920'erne. Den hermeneutiske teologi senere i århundredet er utænkelig uden Heidegger, ligesom også en eksistential fænomenologi som K.E. Løgstrups er det. Senere har diverse udøvere af såkaldt postmoderne teologi tænkt videre i banerne fra den forhenværende messedreng fra sydtyske Meßkirch, der oprindeligt drømte om at blive katolsk præst, men i stedet satte sig for intet mindre end at "destruere" (hvormed han mente afmontere eller dekonstruere) den vesterlandske metafysiske tradition. Derfor skorter det heller ikke på behandlinger af forholdet mellem teologien og Heideggers filosofi.

Den korte bagsidetekst på Eike Christian Herzigs bog præsenterer værket som en undersøgelse af betydningen af Heideggers filosofi for den evangeliske teologi i 1960'ernes begyndelse. Får man dermed det indtryk, at hovedvægten er lagt på den teologiske receptionshistorie i denne epoke, må teksten siges at være noget misvisende, idet bogens første 251 sider er viet en fremstilling af gudstanken i Heideggers filosofi, mens de sidste 87 drejer sig om Otts og Jüngels reception.

Herzigs redegørelser for både Heideggers egen filosofi og anliggendet hos Ott og Jüngel er forbilledligt klare. Det kræver både stort overblik og en del is i maven at navigere rundt i de oceaner af litteratur, der i tidens løb er viet forholdet mellem Heideggers filosofi og teologien, og Herzig demonstrerer begge dele til fulde.

Ofte lægger Heidegger-fremstillinger hovedvægten på *Sein und Zeit* fra 1927. Det kan der også være mange gode grunde til, men ulempen er, at hele resten af forfatterskabet nemt bliver reduceret til en art appendix eller "senfilosofi" som det ofte karakteriseres. Ikke hos Herzig, der demonstrerer et stort overblik over det teologiske potentiale i Humanismebrevet, i de meddigtende udlægninger af Hölderlins digte, i Nietzsche-fortolkningerne foruden det selv efter Heideggers standarder i sandhed vanskelige skrift *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, som efter forfatterens eget ønske først blev udgivet posthumt. Herzigs fremstilling er både grundig og pålidelig, men i lange stræk også ret refererende, både af Heideggers egne tekster og af den ganske omfangsrige litteratur, der i tidens løb er viet disses teologiske potentiale.

Bogen er en omarbejdet afhandling (ty. *Dissertation*). Man kan kun gisne om omfanget af disse omarbejdelser, men de lange refererende passager tyder på, at man med fordel kunne have omarbejdet yderligere. Hvor en

universitetsafhandling pinedød skal demonstrere en forfatters viden om og overblik over et givent emne, i dette tilfælde herunder grundtræk og udviklingslinjer i Heideggers filosofi, kan man i en omarbejdet afhandling i bogform nok tillade sig en lidt friere disposition. I stedet for at gå slavisk-korrekt fra en fremstilling af den hidtidige forskning og afhandlingens placering i denne over fremstillingen af Heideggers filosofi under stadig hensyntagen til litteraturen om samme for at ende med Ott's og Jüngels brug af Heideggers indsigter, havde det muligvis øget originalitetsgraden og læsefornøjelsen, hvis man var begyndt ved det sidste og så at sige havde spolet tilbage.

At så stor en del af bogen er så refererende som tilfældet er, betyder også, at andre ting nedtones. I Herzigs tilfælde en kritik af Heideggers tænkning. Det er som om, at Herzigs loyale gengivelse af værensanalysen i *Sein und Zeit* selv ægger til kritisk med-tænken. Det synes i hvert fald denne læser øjnefaldende, hvor isoleret, ensom, den menneskelige til-væren (*Dasein*) konciperes. Det blev også allerede bemærket af Heideggers egen generationsfælle Karl Jaspers, der kaldte hans tænkning "verdensløs" (hvad Herzig da også nævner). Jaspers karakteriserede den i øvrigt også som "gudløs", hvilket Herzig ret overbevisende demonstrerer er forfejlet. Rammende forekommer derimod den lidt yngre filosof Emmanuel Levinas' kritik af Heideggers forståelse af omsorgen for medmennesket (*Umsorge*) for at være tænkt abstrakt og anonymt.

Bogens for en teolog både inciterende og provokerende titel skal forstås på den måde, at Heidegger i løbet af sit forfatterskab udvikler en gudstanke, der ikke baserer sig på objektiverede væsensudsagn, men tager udgangspunkt i oplevelsen af Guds bevægelse eller fravær. Negationen "anti-teologi" er rettet mod en substans- eller væsensbaseret gudstanke. Hos Heidegger findes derimod en filosofisk refleksion over den fraværende eller "ude-blevne/blivende" Gud. En sådan måde at tænke teologi på rummer, bl.a., dét opbyggelige potentiale, at både menneskets eksistenserfaringer med eller uden Gud *og* det man kunne kalde åbenbaringens "adventskarakter" (Guds vorden) bliver centrale begreber for teologien.

Det var netop dette potentiale, Jünger og Ott så hos Heidegger og hver især udviklede på meget forskellige måder og i forskellig forbindelse med en anden læremester for dem begge: Karl Barth. Begge forsøgte at forene indsigter fra Barths teologi med Bultmanns (og derigennem Heideggers filosofi). Herzig redegør i den sidste del af bogen først for Ott's teologiske anvendelse af Heidegger i værket *Denken und Sein* fra 1959 og derefter for Jüngels kritik af denne bog, dels i en anmeldelse fra 1961, dels i Jüngels egen "Barth-parafrase", som han kaldte det, *Gottes Sein ist im Werden* fra 1964. Herzig argumenterer overbevisende for, at netop Ott's teologiske beskæftigelse med Heidegger udgjorde et vigtigt polemisk incitament for Jüngels egen Heidegger-inspirerede Barth-fortolkning og i øvrigt i det hele taget var vigtig for udviklingen af hans egen teologi.

Alt i alt er Herzigs bog indsigts- og talentfuldt udført, grundig og vel-skrevet, om end stoffet nok kunne have haft gavn af en mindre traditionel fremstillingsform.

Martin Ravn

Søren Lorenzen og Anne Katrine de Hemmer Gudme:

Kroppen i Det Gamle Testamente. Frederiksberg: Eksistensen 2023, 209 s.

Der er fokus på kroppen for tiden, også i studiet af Det Gamle Testamente. Det gælder en bred vifte af temaer som køn, sanser, mad og skønhedsideal. Alene i 2023 udgav et forlag som Mohr Siebeck to næsten tusind sider store *Handbücher* om gammeltestamentlig antropologi. Et andet sted at begynde er et mere overkommeligt bud på dansk: *Kroppen i Det Gamle Testamente*, forfattet af Søren Lorenzen (Bonn) og Anne Katrine de Hemmer Gudme (Oslo). Deres indføring har et populært sigte, men bag den engagerede form mærker man årelang forskningsmæssig fordybelse.

Efter en oversigt over Det Gamle Testaments tilblivelse, indhold og sprog følger en anatomisk tilrettelagt gennemgang af kroppen fra top til tå. Fra de indre organer over åndedræt og sanseorganer til lemmer, underliv og fødder. Forfatterne inddrager løbende velkendte bibelfortællinger, hvori kroppen indgår, og andre gange får man som læser blik for detaljer knyttet til kropsdele, som man ofte læser hen over. Der drages også interessante paralleller til kulturerne i Egypten, Mesopotamien og Middelhavsområdet, fx om begravelsespraksis og oldtidens hårmode.

Forfatterne er særligt optaget af at afdække det sprog og den verdensopfattelse, som er forankret i kroppen. Synet på kroppen rummer nemlig en vigtig dobbelthed i spændingsfeltet mellem natur og kultur. Fra et biologisk synspunkt er vores kroppe identiske med menneskenes i oldtidens Palæstina, og ligesom os har de udtrykt deres kropslige erfaringer af verden gennem sproget. Men fra et kulturelt synspunkt er vores kropssyn altid betinget af den historiske periode, vi er en del af, og forståelsen af kroppen har ændret sig markant de sidste 2.500 år. Samtidig har Bibelen gennem sin virkningshistorie påvirket europæiske kropsidealer, så vi i læsningen af Det Gamle Testamente møder en blanding af noget velkendt og fremmed.

Et eksempel er hjertet. I dagens Danmark forbinder vi det med følelserne, mens tanker og den kølige logik knytter sig til hjernen. I Det Gamle Testamente er det omvendt: Hjernen tillægges ingen funktion, mens hjertet er hjemsted for forstand, tænkning, hukommelse, vilje og dømmekraft. Kong Salomo beder netop om "et lydhørt hjerte" (1 Kong 3,9), der er rettet mod Gud og åbent over for at modtage belæring og sund dømmekraft; tilsvarende indvarsles ulykkerne over hans storrige, da de mange fremmede hustruer har "vendt hans hjerte til andre guder" (1 Kong 11,9). Stedet for omsorg og moderfølelse ("moderhjerne") er derimod forbundet med livmoderen. Ordet for at være barmhjertig og kærlig er på hebraisk nemlig afledt af ordet for livmoder. Når Josef i gensynet med Benjamin rammes af stærke følelser, brænder han af sin "livmoderagtighed" (1 Mos 43,30).

Kvaliteten ved Lorenzen og Gudmes bog er også, at den hele tiden baserer sig på den bibelske grundtekst og bringer os tættere på kropsudtryk på hebraisk, som går tabt i en oversættelse til dansk. Et eksempel: I forventningen

til hærfører Siseras krigsbytte tales om “en pige eller to til hver” (Dom 5,30); på hebraisk står der “en livmoder eller to til hver”, så man ikke er i tvivl om, hvad de tilfangetagne kvinder skal bruges til. Et andet eksempel: Da Eliezer skal aflægge løfte inden afrejsen for at finde en kone til Isak, lægger han sin hånd under Abrahams “lænd” (1 Mos 24,2); på hebraisk menes formentlig penis, hvis styrke, mandighed og frugtbarhed kan holde Eliezer fast på løftet.

Et tredje eksempel: Tålmodighed udtrykkes med flere kropsbundne udtryk. Det gælder i forbindelse med vejrtrækning, at en lang “hals eller strube” (*nəpəš*) – et langsomt åndedræt – udtrykker ro og villighed til at vente. Derimod betegner en kort *nəpəš* en stakåndet tilstand, hvor man har mistet tålmodigheden. Og når der siges om Gud, at han er “sen til vrede” (2 Mos 34,6), står der faktisk, at han er “langnæset” eller har en “langsom næse”, dvs. at han ikke fnyser eller hurtigt bliver vred.

Den korte konklusion skitserer nogle problematiske forhold i den gammeltestamentlige verdensopfattelse, herunder udskamningen af ikke-perfekte kroppe, den åbenlyse vold og diskrimination og det patriarkalske samfundssyn. Det er ifølge forfatterne elementer, der er “uforenelige med vore værdier” (s. 192), og som kalder på italesættelse og modsigelse. I et bibelteologisk perspektiv havde det været interessant, hvis forfatterne ville trække linjerne op til Det Nye Testamente for at se, om der i denne del af Bibelen optræder ændringer i krops- og verdenssyn, som gør op med snublestenene i Det Gamle Testamente.

Bogen er skrevet med stort engagement og et ønske til at nå hele vejen rundt. Læser man den fra ende til anden, kan formen dog godt forekomme lidt ensformig og encyklopædisk. Det gør den til gengæld til et glimrende opslagsværk med en nyttig oversigt over bibelhenvisninger til slut. I mit hjemmebibliotek vil den i hvert fald finde plads ved siden af bibelleksika og andre håndbøger.

Frederik Poulsen

Silvia Goldbaum Tarabini Fracapane:

The Jews of Denmark in the Holocaust. Life and Death in Theresienstadt Ghetto (Routledge Studies in Second World War History). Routledge, London and New York 2021. 417 s.

Den tyske besættelsesmagt deporterede 470 jødiske mænd, kvinder og børn fra Danmark til koncentrationslejren Theresienstadt lidt nord for Prag i begyndelsen af oktober 1943. Af dette antal overlevede 89%, og de blev reddet hjem, kort før 2. Verdenskrig sluttede med det tyske nederlag. Forfatteren går i store træk kronologisk frem, og inden for den ramme samler hun sig om særlige hovedtemaer som blandt andet deportationen i 1943, ankomsten til Theresienstadt, dagliglivet der, sygdom og død, nødhjælpsspakkerne vej til lejren og deres betydning både legemligt og psykologisk, den internationale komité's besøg i lejren, de sidste måneders ophold i begyndelsen af 1945, hjemrejsen med De hvide Busser fra den 15. april 1945. Emnerne i de enkelte kapitler beskrives uhyre detaljeret med henvisninger til utrykte og trykte kilder, og forfatteren kan både give en sammenhængende fremstilling af forløbet og i flere tilfælde bringe nye oplysninger, eller i hvert fald informationer, som kun har været kendt af mindre kredse, blandt andet om det eftersøgningsarbejde efter andre danske og norske koncentrationslejr-fanger, som man iværksatte efter befrielsen. Vigtige afsnit er også forfatterens detaljerede oplysninger om lejrens ældsteråd og dets virke, og om rapporterne efter den internationale delegations besøg i lejren. Forfatteren gennemgår alle tre rapporter i enkeltheder og beskriver lejrledelsens hensigt, de danske og de udenlandske fangers opfattelse af besøget, som ganske vist var et stort indstuderet skuespil, men alligevel gav de danske jøder enkelte privilegier bagefter. Men trods alt led de danske af sult, sygdomme, slag, spark, daglige ydmygelser og værst af alt en stadig frygt for at blive sendt videre til henrettelse i Auschwitz-Birkenau, som tusinder af andre jøder i lejren blev.

Forfatteren giver også et indblik i kritiske indstillinger over for danskerne fra udenlandske ledende jøder, som Paul Eppsteins og Benjamin Murmelstein, og forf. omtaler en utilfredshed, som nogle danske fanger har rettet mod lederen af danskerne overrabbiner Max Friedigers administration, ligesom hun viser, at det hjemlige skel mellem de gamle jødiske slægter og efterkommerne af de russiske jøder også fortsatte her. Forfatteren understreger klart, at det fortsat er gådefuldt, hvorfor de danske jøder måtte modtage nødhjælpsspakker, og hvorfor de ikke blev sendt videre til henrettelse. Hvem stod bag dette? Skulle de være et led i en tysk propaganda?

Der er forsket og skrevet en hel del om de danske jøder i Theresienstadt, men ingen fremstillinger er så dybtborende og omfattende som denne bog. Arbejdet er udført på grundlag af et stort utrykt materiale, opsporet i en lang række arkiver i Europa, Israel og USA og naturligvis i en række officielle og private arkiver i Danmark. Dertil kommer en række trykte forskningsbidrag, mange interviews af overlevende og andre. Den gennemdokumen-

terede bog lever til fulde op til formålet at beskrive opholdet i KZ-lejren ud fra de overlevendes erindringer, sat ind i Holocausts rammer. Men blandt de spørgsmål, man kan stille er fx, hvorfor forfatteren ikke omtaler den hjertelige tak, som Friediger ved synagogens genindvielse rettede til biskop Fuglsang-Damgaard og Den Danske Folkekirke (315, 329)? Dette var meget vigtigt for Friediger selv. Forfatteren kunne også have været mere omhyggelig med at oplyse, når andre forskere allerede har offentliggjort resultater, som hun nævner blot med henvisning til kildestederne. Hvert kapitel afsluttes med relevante noter. I dem bringes dokumentationer, men også ofte nye oplysninger. Det er derfor uforståeligt, at forfatter og/eller forlag har besluttet, at personer og emner fra dem ikke skal stå i det afsluttende register, bortset fra enkelte steder. Det gør det vanskeligt at arbejde med bogen.

Martin Schwarz Lausten

Rudolf Bultmann

Werner Zager udg. *Briefe an Hans von Soden, Briefwechsel mit Philipp Vielhauer und Hans Conzelmann*. Tübingen: Mohr Siebeck 2023.

En stor del af Rudolf Bultmanns omfattende korrespondance er efterhånden udgivet (med f.eks. Karl Barth, Friedrich Gogarten, Martin Heidegger, Paul Althaus, Hans Jonas og Oscar Cullmann; kun brevvekslingen med Ernst Käsemann mangler). Særlig interessante er brevene til vennen og kollegaen Hans von Soden sammen med brevvekslingen med Philip Vielhauer og Hans Conzelmann. Breve er som bekendt meget primære kilder, mere autentiske end f.eks. erindringer og autobiografier, der jo altid er en blanding af *Dichtung* og *Wahrheit* (Goethe). Werner Zagers meget omhyggelige edition med en meget informativ indledning og en værdifuld kommentar til alle breve med de nødvendige biografiske og litterære informationer gør bogen til en både læselig og givende kilde til Rudolf Bultmanns virke som teolog og professor i Det Nye Testamente. Werner Zager har allerede fortrinligt udgivet brevvekslingen med Güther Bornkamm, Götz Harbsmeier og Ernst Wolf.

Det er venskabet med Hans von Soden, der har særlig interesse også for begyndelsen af den såkaldte dialektiske teologi. Hans von Soden var liberalteolog og elev af Adolf Harnack. Venskabet med Bultmann begynder i Breslau, hvor Bultmann var professor i 1917-1920. I 1918 blev von Soden professor i Breslau, oprindeligt i kirkehistorie, senere også i Ny Testamente og kirkeret samme sted. Det blev til et livsvarigt venskab. Brevene stammer fra 1920 til 1924, hvor von Soden bliver professor i Marburg. Eftersom Bultmann jo også var i Marburg, er der efter 1924 kun bevaret fire breve. Brevene viser Bultmann som en ægte arvtagere af den liberale teologi og dens krav om intellektuel redelighed og sandhed. Bultmann ser positivt på Karl Barth, men han roser især Friedrich Gogarten, prøver at få ham kaldet til et professorat i Marburg, men tager aldrig principielt afstand fra sin liberalteologiske baggrund. Man må ikke forestille sig den "dialektiske teologi" som et kirkepolitisk parti, men lægge vægt på forskellene. Interessant er især inspirationen fra Harnacks berømte bog om Markion (*Das Evangelium vom fremden Gott*), der måske mindst lige så meget som Rudolf Ottos tale om Gud som *das ganz Andere* har inspireret dialektisk teologi. Til Rudolf Otto, Bultmanns kollega i Marburg, havde han et meget dårligt forhold. Bultmann skriver, at Otto brugte en hel forelæsning på at polemisere imod ham og hans nytestamentlige teologi. Og Bultmann undlader heller ikke at bemærke, at han selv havde stor succes blandt de studerende, i modsætning til Otto. Interessant er også en diskussion med von Soden om *Volkskirche* eller *Bekennniskirche* allerede i 1922. Von Soden vil holde fast ved *Volkskirche*; Bultmann plæderer for en *Bekennniskirche*, men en evangelisk bekendelse er ikke en dyrkelse af "abgestandene Antiquitäten", fordi det grundlæggende princip for en evangelisk bekendelse er friheden (s. 71f.). Brevene vidner

om et tæt personligt og fagligt fællesskab. De beskriver også personlige relationer mellem to familier, og man får et konkret billede af universitetet og arbejdsforholdene for en professor i Marburg i 1920'erne. Von Soden var den store personlighed med stor autoritet, var rektor og dekan og højt respekteret. Mærkeligt nok er der næsten ikke bevaret breve fra von Soden til Bultmann, kun nogle postkort, som ikke blev taget med i brevvekslingen.

I hele denne brevveksling ser vi Bultmann først og fremmest som den ekseget, han helst ville være, en ekseget med dyb indsigt i klassisk græsk litteratur. Det viser især brevvekslingen med hans elever Vielhauer og Conzelmann. Dog har Bultmann altid betonet, at man kun kan være en god ekseget, hvis også man har en dyb systematisk-teologisk og filosofisk indsigt.

Dette viser venskabet med von Soden. Von Soden var den store autoritet i Marburg, oprindeligt specialist i tekstkritik, men han brugte hele sit liv på hæderligt at bekæmpe nazificering af kirken og fakultetet. Han gjorde som specialist i tekstkritik op med Walter Grundmanns og andres forsøg på at fjerne jødisk islæt i Det Nye Testamente og med påstanden om at Jesus angiveligt ikke var jøde, men "Galilæer".

Interessant er Bultmanns og von Sodens parallelle erklæringer ved begyndelsen af sommersemesteret 1933, der dog ikke indgår i brevvekslingen, der næsten kun er fra årene 1920-24. Begge taler om den såkaldte nationale fornyelse, men de tager klart afstand fra jødeforfølgelsen – på et tidspunkt, hvor det ellers ikke blevet taget op i den "Bekendende kirke". Brevvekslingen ligger i årene før kirkekampen, hvor von Soden spillede en central rolle både på fakultet og i forhold til kirken. I maj 1933 begynder både Bultmann og von Soden deres forelæsninger med en teologisk erklæring, der klart tager afstand fra nazisternes antisemitisme. Man må formode, at de to venner her haft en aftale om, hvordan man skulle reagere på nazisternes magtovertagelse.¹

Brevvekslingen giver et autentisk indblik i den tidlige fase af den "dialektiske" teologi fra 1920-1924, et nært venskab mellem von Soden og Bultmann og også om dagligdagen for en professor i Marburg. Man får et levende indtryk ikke kun af teologen, men også personen og mennesket Rudolf Bultmann. Arven fra den liberale teologi bandt de to venner sammen, og dermed også i kampen imod kirkeligt snæversyn og politisk tyranni. Det er

1 Om von Sodens indsats i kirkekampen se Erich Dinkler m.fl., *Theologie und Kirche im Wirken Hans von Sodens. Briefe und Dokumente aus der Zeit des Kirchenkampfes 1933-1945* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, 37-43), jf. Bultmann, "Die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation (1933)", *Theologische Blätter* 12 (1933), 161-166 og Andreas Lindemann, red., *Neues Testament und christliche Existenz* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 172-180. Von Sodens forelæsning er fra den 4. maj 1933, Bultmanns fra den 2. maj 1933.

i høj grad von Sodens og Bultmanns fortjeneste, at den Bekendende kirke ikke endte i en neoortodoksi.

Eberhard Harbsmeier

Carsten Bach-Nielsen

Kirkehistorie – folkesag og skolefag. Ti kapitler om erindring og historiebrug.
Eksistensen 2023.220 sider.

Det mytologiske stof som bibelhistorie er gjort af, omhandler menneskelige grundvilkår, og synet på dem ændrer sig som bekendt i takt med tiden der går og med de nye erfaringer man får. Det har man også fattet i academia, hvor erindringshistorie og historiebrug siden 1990'erne er blevet populære emner netop ud fra den erkendelse, at erindringen og brugen af historien er mindst lige så vigtig som historien selv. Det var efter en lang årrække, hvor man ellers i historiefaget havde gjort op med en lang række myter i værker der omhandlede forestillede fællesskaber (Anderson) og opfundne traditioner (Hobsbawm og Ranger 1983). Men at tro, at sådanne fællesskaber og traditioner ville gå væk af den grund, var mildest talt naivt. Der kom en modreaktion, vel mest overbevisende da franskmanden Pierre Nora knæsatte sit storstilede trebindsværk om fransk erindringskultur i slutningen af 1980'erne. Siden vandrede ideen også over grænsen til andre nationer, og historien om både den internationale og den danske tilgang til erindringshistorie og historiebrug ridses fint op i bogens begyndelse.

Det erindringshistoriske perspektiv har bogens forfatter Carsten Bach-Nielsen da også beskæftiget sig med før, nemlig i bogen om de danske reformationsfejringer, *Fra jubelår til kulturår*, der udkom i 2016. I denne bog skal det så handle om kirkehistorie som *skolefag*, der kun har eksisteret i små 150 år, 1780-1930. Historien om kirkehistorie som skolefag handler om, hvordan faget nåede menigmand i fag som kristendomskundskab, religionshistorie eller bibelhistorie.

Historien om kirkehistorien som skolefag er præget af kamp og stridighed, og det er en rasende interessant og lærd historie der her foldes ud: Ikke som en stor syntese, men i ti mindre kapitler. Vi begynder rejsen ved Marmorkirken i København, der i dén grad er et kirkehistorisk monument, omkranset som det er af imponante statuer af Ansgar, Knud den Hellige, Hans Tausen, Grundtvig og mange andre kirkehistoriske fædre. Bach-Nielsen spørger, hvordan det mon kunne være, at man i 1900 fandt det relevant og legitimt at "monumentalisere byen med kirkehistoriske figurer" når få kendte deres eksistens blot få årtier før. Grundtvig spillede en afgørende rolle i dette spørgsmål. Hans ideer om fællessang, spændende og fortællende bibelhistorier var afgørende for, at faget bed sig fast, ligesom han var med til at skabe forestillingen om én stor sammenhængende historie. Dertil genopdagede Grundtvig interessen for Ansgar, gjorde ham til sin egen, hvilket synes at have dannet mode i det kunsthistoriske, hvor der er mange blåøjede, blonde og nordiske Ansgar'er. Ja, Ansgar er vel nærmest at betragte som en *posterboy* i kirkehistoriens storhedstid, ligesom mange drengebørn fik navnet. Man glæder sig over at se den i høj grad underbelyste Anna E. Munchs motiv af *Ansgar med sine lærlinge* på forsiden, et motiv som kunstneren bag

Dansk Kvindesamfunds banner af den knælende bondepige med guldhorn skabte til Ansgar Kirke i Odense i 1917.

Det er interessant at læse om de mange forskellige lærebøger for grundskolen i kirkehistorie, der alle har haft et bestemt ideologisk sigte for øje. Sådant er det ikke mere, for fra 1930 gled kirkehistorien ud af kristendomsundervisningen, der i dag ofte er reduceret til religionsundervisning i praksis. Et stort dannelsestab.

Jeg har et par bemærkninger til det redaktionelle arbejde. Der er for mange stavefejl i bogen. Det hedder at stå på "hans skuldre" (side 10), og på side 11 mangler der et e i "kirkehistorieskrivningens historie, ligesom det på side 173 hedder "ikke længere." Det er en kedelig bemærkning, men når man allerede to gange på de første 10-12 sider støder på stavefejl, så spidser man sproget, og her er det gået for hurtigt med korrektoren. Endelig mener jeg, at værket kunne have fortjent et lidt større format, så de mange flotte illustrationer bedre kunne komme til deres ret. Det ændrer dog ikke ved, at det faglige indhold i bogen er skrevet af et kyndigt menneske med meget stor indsigt i både kirkehistorie, kunsthistorie og erindringshistorie.

Lone Kølle Martinsen