

Korsteologi og erfaring, Bibelen som kulturarv og evangeliet som sejr og fornyelse

I dette nummer udkommer Dansk Teologisk Tidsskrift med tre artikler og anmeldelser i massevis.

I artiklen “Theologica Paradoxa. Visdom og dårskab i Martin Luthers Heidelbergdisputation” diskuterer Gustav Graeser Damgaard erfaringens betydning i Martin Luthers korsteologi med udgangspunkt i Heidelbergdisputationen (1518). Damgaard trækker på den post-hermeneutiske teolog Günter Baders læsning af Luther gennem Hegel og fokuserer på Luthers skeptiske forståelse af erfaring som et dialektisk begreb. Damgaard hævder, at dette i dag især betyder noget for forholdet mellem erfaring og sprog.

I den længere anmeldelsesartikel “Bibelen som kulturarv. *The Cultural Turn* i eksegesen” drejer det sig om Marianne Bjelland Kartzows, Kasper Bro Larsens and Outi Lehtipuu antologi fra 2023 *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies*. Gitte Buch-Hansen anmelder antologiens elleve casestudier og diskuterer den form for kulturalisering, som i stigende grad karakteriserer Bibelens status og brug i de nordiske lande. Den indebærer på den ene side tiltagende mangfoldige fortolkningsmuligheder, og på den anden side også anerkendelsen af Bibelens særlige status. Denne situation kalder ifølge Buch-Hansen på bibellæsninger fra minoritetsgrupper for at undgå, at Bibelens særstilling bliver (mis)brugt til et bestemt nationalt identitetsprojekt.

“Evangelium: Gud er nær. Det epokegørende budskab om sejr i kampen og fornyelse af kulten” angår Morten Hørning Jensens disputats “The ‘Gospel’ between Emperor and Temple in the Gospel of Mark. A Story of Epoch-Making Proximity to the Divine through Victory and Cult” og er skrevet af Jesper Tang Nielsen. Tang Nielsen sammenfatter disputatsens omhyggelige udforskning af den græske rod εὐαγγελ- og dens hebraiske parallel בשר i græsk og hebraisk litteratur før Markusevangeliet. Hørning Jensen hævder, at Jesus ifølge Markus gennem sin historie bringer en kongelig sejr og reetablering af kulten og således reetablerer pagtens fællesskab med og nærhed til Gud. I anerkendelsen af undersøgelsen grundighed stiller Tang Nielsen kritiske spørgsmål og udvikler også en mere substantiel kritik af disputatsens udeladelse af Paulus i sin undersøgelse, da inddragelsen af Paulus ville have en række betydningsfulde konsekvenser for fortolkningen.

Hans Vium Mikkelsen anmelder Niels Jørgen Cappelørns *Forligelsen. Om teologien i Søren Kierkegaards altergangstaler*, så læseren ikke er i tvivl om, at her er tale om et helt usædvanligt, særdeles betydningsfuldt eller ligefrem afgørende bidrag til den nutidige Kierkegaard-forskning og -formidling. Ifølge Cappelørn udgør altergangstalerne klimakset i Kierkegaards forfatterskab: "Udgangspunktet for altergangstalerne er troen på, at Gud i Kristus har forsonet sig med mennesket." (322) Af dette følger en række indsigter, herunder, at dogmerne i Kierkegaards optik oprindeligt er heterogene. De skal "ikke udlægges apologetisk, lige så lidt som de skal samles i et sammenhængende system. Teologi er ikke matematik. Teologi er tilsigelse. Dogmerne udgør i henhold til Cappelørn baggrunden for Kierkegaards udlægning af de bibelske tekster, men der stilles ikke spørgsmål til dem. Formuleret anderledes er dogmerne paradoks på formel." (323). Der altså tale om, at Cappelørn bidrager til den tradition inden for Kierkegaardforskningen, som fremhæver det antispekulative i hans tænkning. Else Marie Wiberg Pedersen anmelder Margrethe Kamille Birkler og Anders-Christian Jacobsens *Frygt ikke! Indføring i kristen dogmatik*. Gennem sine egne erfaringer som underviser i faget og i lyset af, hvor vanskelig opgaven er, hilser hun, trods kritik, bogen velkommen. *Kirkehistoriske samlinger 2023* fra Selskabet for Danmarks Kirkehistorie indeholder fem længere artikler (Rasmus H.C. Dreyer, Jens Lyster, Jens Rasmussen, Kristoffer Johannes Schmidt-Hansen med Tine Reeh og Kasper Bro Larsen) og syv småstykker (Hans Blosen, Stine Juul Andersen, Rasmus H.C. Dreyer, Rikke Ilsted Kristiansen med Martin Wangsgaard Jürgensen, Carsten Bach-Nielsen, Jes Fabricius Møller, Kurt E. Larsen), som alle beskrives og anmeldes af *Anders Jarlert*. Rosanne Liebermanns afhandling *Exile, Incorporated: The Body in the Book of Ezekiel* anmeldes begejstret af Frederik Poulsen. Poulsen fremhæver Liebermanns sans for Ezekiels vilde og psykedeliske billedsprog, hendes tankemæssige og sproglige overskud, hendes skarpe tekstlæsninger med blik for detaljer og bogens talrige iagttagelser, som giver læseren stof til eftertanke. Mogens Müllers *Tilløb til Bibelen 2036* anmeldes af *Jorunn Økland*, der ledede oversættelsesudvalget i arbejdet med den norske Bibel 2024. Økland fremhæver et strålende forord fra Københavns biskop, og priser generelt bogen som et fremragende bidrag til debat om principper, rækkefølge, harmonisering og teorier, der må være et must i forberedelsen af den danske oversættelse og i det hele taget for enhver, der arbejder med bibeloversættelse. Ellen Aasland Reinertsen anmelder og beskriver Marianne Aagaard Skovmands *De skjulte ledere. Om kvinderne i den tidlige kristendom* som vigtig fremhævelse af de mange glemte kvindestemmer og kvindehistorier. Tilsvarende

anmelder Elisa Uusimäki Lisbeth Smedegaard Andersens *Bibelens kvinder* som en bog, der især i kraft af sin sans for intertekstualitet fremstår som et yderst inspirerende og berigende bidrag til forskning, undervisning og formidling. Til sidst anmelder Rasmus H.C. Dreyer *Alkymist i lænker. Sagen mod mystikeren Johann Konrad Dippel* af Frederik Stjernfelt som et teologisk og forskningsmæssigt lidt løsrevet, men stadig interessant biografisk orienteret bidrag til den danske udforskning af radikalpietismen.

Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen

Theologica Paradoxa

Visdom og dårskab i Martin Luthers *Heidelbergdisputation*

*Cand.theol. Ph.D.-stipendiat Gustav Damgaard
Københavns Universitet*

Abstract: This article discusses the role of experience in Martin Luther's *Heidelberg Disputation* (1518). Drawing on the work of the post-hermeneutical theologian Günter Bader, the article develops Luther's understanding of experience in a specific Hegelian sense. Hegel's skeptical concept of experience allows for a dialectical understanding of the self-reversal of experience, which is summarized in the theological formula: "*Erfahrung mit der Erfahrung*". This notion of experience is further contextualized through Luther's theology of the cross. In conclusion the article discusses a possible speculative relation between language and experience in Luther's theology.

Keywords: Luther – G.W.F. Hegel – Günter Bader – Skepticism – Experience – Dialectics – Speculative sentence

Det paradoksale forhold mellem visdom og dårskab er et grundlæggende korsteologisk tema. Dette tema kommer særligt til udtryk i Martin Luthers *Heidelbergdisputation* fra foråret 1518, der ifølge Walter von Loewenich udgør et "Programm der *theologia crucis*" (Loewenich 1954, 9).¹ Det sammenvævede forhold imellem visdom og dårskab – dårskabens visdom og visdommens dårskab – gennemspilles i Luthers tekst som en konkret refleksion over en række paulinske tankefigurer, særligt fra 1 Kor, der udtrykker en særegen teologisk logik. Det er denne paulinske dårskabs- og korslogik, som Luther gennem en omvej over Augustin mobiliserer som et radikalt modtræk til den skolastiske analogi-lære, der trækker på den aristoteliske filo-

1. Korsteologien udgør et på mange måder marginaliseret tema i Luthers forfatterskab, der særligt er knyttet til den tidlige Luthers teologi. Ifølge Pierre Bühler indtager korsteologien en central omend uafklaret rolle i årene 1517-1521, hvoraf størstedelen af de luthertekster, der behandler dette emne, er produceret i foråret 1518. Der er fem tekster, der eksplicit behandler korsteologien som et teologisk tema: *Asterisci Lutheri adversus Obeliscos Eckii*, *Hebræerbrevsførelæsningen*, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, *Heidelbergdisputationen* og til sidst *Operationes in Psalmos*. Herefter forsvinder korsteologien mere eller mindre ud af forfatterskabet for kun at dukke sporadisk op igen hos den sene Luther (Bühler 2017, 1).

sofi, i *Heidelbergdisputationen*. På denne måde byder et tanke-plateau sig til: Ingen visdom uden analogi og ingen dårskab uden paradoks. I refleksionen over dårskaben og visdommen evokerers uundgåeligt de retoriske såvel som logiske figurer: Paradokset og analogien. Det er spændingen mellem disse to figurer, der udgør den indre dynamik i Luthers omvendning af forholdet mellem visdom og dårskab (fra analogi til paradoks). Dette bliver allerede tydeligt i Luthers indledning til disputationen, hvor han netop rubricerer sine teologiske og filosofiske teser under titlen: “Theologica paradoxa” (WA 1, 353). Med denne betegnelse kan vi spore renæssancehumanismens indvirkning på Luther.² Skolastikkens konventionelle sentenser og konklusioner muterer under indflydelse af renæssancen til paradoksets form (Bader 2015, 143).³ Hvor Luthers paradokser overfor skolastikkens homøostatiske kontradiktionsprincip vil fremstå som *kakodokser* (falske lærdomme), så fremstår de for Luther som *eudokser* og *orthodokser* (gode og sande lærdomme). Der er altså intet ortodoks uden paradoks for Luther.

De teologiske og filosofiske paradokser, som Luther i det følgende vil opstille, kvalificeres yderligere i indledningen til disputationen med henvisning til Ordsprogenes Bog 3,5, der danner en indledende maksime for Luthers paradoks-teologi: “Forlad dig ikke på din forstand!” (Luther 1962, 73).⁴ Herved indikeres allerede indledningsvist modsætningen mellem *prudentia* og det antonymiske *stultitia*, der løber igennem Luthers tesarækker. Ikke at forlade sig på sin egen forstand er imidlertid ifølge Luther ensbetydende med at følge “Helligåndens fingerpeg” (Luther 1962, 73).⁵ Ånden driver mennesket ud over sig selv og sin forstand og fornuft, hvilket vil sige i retningen af dårskaben og paradokset. Med Luthers paradokser er der altså tale om en overgang – *Aufhebung* – fra den menneskelige fornufts uund-

2. Spørgsmålet om Luthers forhold til renæssancehumanismen har stået centralt i nyere lutherforskning, se hertil Spitz (1985). Afgørende for nærværende artikel er tesen om, at Luther deler en opvurdering og revurdering af retorikken med den øvrige humanisme, hvilket kan spores hos navne såsom Lorenzo Valla og Pico della Mirandola. Retorik er i denne kontekst ikke en tom ornamentering af den forførende og bedragende tale, men indsigten i at sprogets form og udtryk tager forrang over dets indhold, se hertil også Vind (2019).

3. Jeg trækker i følgende fremstilling hovedsageligt på en række tekster af Günter Bader, der arbejder med Luthers korsteologi i en hermeneutisk og sprogfilosofisk optik. Bader har særligt bidraget til at situere den tidlige Luthers teologi i kontekst af renæssancens reception af den pyrrhonske skepticisme, hvilket udgør en afgørende ansats for den nærværende behandling af Luthers teologi. Se hertil teksterne: Bader (2007; 2015; 2021). Hertil må også nævnes Carsten Pallesens arbejde med Baders lutherfortolkning, se hertil særligt: Pallesen (2018).

4. “ne innitaris prudentiae tuae” (WA 1, 353).

5. “spiritus consilium” (WA 1, 353).

gåelige antinomier til Åndens kontradiktoriske selvvirkeliggørelse i troen. Hvor den menneskelige fornuft går til grunde på paradokset, så tager Ånden sit afsæt i modsigelsen, kontradiktionen og paradoksets registre. Guds Ånd er ifølge Luther den Ånd, der gransker menneskets nyrer og hjerte: “Gud er imidlertid dén, som ikke dømmer efter skinnet, men ransager nyrer og hjerter” (Luther 1962, 74).⁶ Med denne yderligere bestemmelse af *Heidelbergdisputationens* indledende pneumatologiske ansats indskriver Luther sig i renæssancehumanismens reception af den antikke skepticisme, særligt i sin pyrrhoniske form, hvilket bliver tydeligt i hans brug af *scrutator*, der udgør en latinsk oversættelse af det græske σκεπτικός (Bader 2021, 119). Ånden tilvejebringer altså en skeptisk erfaring, hvilket vil sige en modsætningsfyldt og kontradiktorisk erfaring. Det er dette forhold mellem dårskab, paradoks og skepticisme, der i det følgende skal udfoldes i et erfarings-teoretisk perspektiv, der særligt trækker på G.W.F Hegels rehabilitering af den antikke skepticisme.

Nærværende artikel falder således i tre overordnede dele. Første del indkredser Luthers brug af dårskabsmotivet i *Heidelbergdisputationen* med særligt henblik på dets paulinske forlæg. Herved kontekstualiseres dårskabsmotivet, der ikke kun kan tænkes som en isoleret modfigur til herlighedsteologiens visdom, men dårskaben må tænkes i forlængelse af den paulinske triade tro, håb og kærlighed, som Luther, om end mere subtilt, også udfolder i disputationen.

Anden del kontekstualiserer Luthers dårskabsfigur ud fra Hegels filosofiske erfaringsbegreb. Denne del indkredser dårskabsmotivet som et konkret udtryk for erfaringens selvoverskridelse, hvilket gennemtænkes i indledningen til Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807). Denne filosofiske gentilegnelse af Luthers dårskabsmotiv danner afsættet for tekstens tredje del, der behandler forholdet mellem dårskab og erfaring i et sprogteoretisk perspektiv.

Den tredje og afsluttende del behandler disputationens centrale anliggende om mulighedsbetingelserne for en genuin teologisk diskurs, hvilket Luther særligt behandler i tese 21. Vi kan med henvisning til Leif Grane forstå Luthers overordnede formål i disputationen som et forsøg på at udvikle en specifik *modus loquendi theologicus*, hvilket vil sige en klargørelse af de mulighedsbetingelser, som den genuine teologiske tale påkræver: Hvorledes taler korsteologen om sin sag? Og i hvilket sprog? Gives der noget som et særegent “*evangelische Sprache*” (Mjaaland 2021, 204), og hvorledes kendes dette sprog? Afslutningsvis sammenbindes altså forholdet mellem dårskab og visdom

6. “Sed Deus est, qui non iudicat secundum faciem, sed scrutatur renes et corda” (WA 1, 356).

og Luthers spørgsmål om den teologiske diskurs, hvilket implicerer forholdet mellem erfaring og sprog. Dette dobbelte forhold, sprog som erfaring og erfaring som sprog, griber ind i kernen af Luthers dårskabsmotiv.

I. *Sola ... experientia facit theologum*

Der hersker ingen tvivl om det paulinske forlæg til Luthers korsteologi (*theologia crucis*). Dette arveforhold bliver allerede tydeligt ved termens første opblomstring i Luthers *Hebraerbrevsforelæsning* (1517-1518). Her fungerer termen korsteologi som et udtryk for, hvad Ulrich Barth identificerer hos den tidlige Luther som "einen Typus systematischer Exegese" (Barth 2004, 100). Luthers *systematiske* eller *tænkende* eksegesi sammenfletter en række bibelsteder, der omhandler forholdet mellem Guds fremmede og egentlige handlen samt forholdet mellem skjulthed og åbenbaring, under betegnelsen korsteologi. Korsteologien er altså uløseligt forbundet med Luthers eksegetiske *læsning* af bibelteksten. Det er denne læse-praksis, der fører Luther til en erfaring af en grundlæggende modsætning mellem bibeltekstens tale om forholdet mellem Gud og menneske og hans samtids skolastiske universitetsteologi, hvilket danner baggrunden for Luthers Heidelberg-teser som et *metodisk* opgør.⁷ Luthers kritik af skolastikken centrerer sig hovedsageligt omkring skolastikkens aristotelesreception, hvilket også spiller ind i Heidelberg-teserne.⁸ Luthers tesar har i denne forstand en grundlæggende kriteriologisk funktion, idet de søger at fastlægge rammerne og grundlaget for enhver genuin te-

7. Heidelberg-teserne ligger i forlængelse af Luthers tesar mod skolastikken, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, fra 1517. Luthers opgør med skolastikken tager allerede sin begyndelse i hans Paulus-eksegesi, hvilket bliver tydeligt i Luthers *Romerbrevsforelæsning* (1515-1516). Foruden de humanistiske prægninger er den tyske mystik repræsenteret ved Johannes Tauler (1300-1361), hvis skrifter Luther intensivt studerede i 1516, en vigtig indflydelse på Luther i denne periode. Luther udgiver sågar det mystiske skrift *Theologia Deutsch*, som han mener er forfattet af Tauler, hvilket genudgives i 1518 efter Luthers hjemkomst fra Heidelberg (Bornkamm 1975, 136). Tauler og den tyske mystiks kenotiske sprogbrug spiller til en vis grad ind i Luthers Heidelberg-teser, men Luthers teologi adskiller sig dog på en række centrale områder fra senmiddelalderens mystik, hvilket Loewenich også gør opmærksom på i sit indflydelsesrige Luther-studie: *Luthers theologia crucis* fra 1929, se hertil særligt del 3: "*Theologia crucis* und Mystik".

8. For en udførlig behandling af den unge Luthers aristoteleskritik se Dieter (2001). I kontekst af Heidelberg-teserne se særligt afsnittet "Amor crucis und amor hominis".

ologisk tale.⁹ Det er i denne polemiske kontekst vi møder dårskab/visdom-temaet, der, foruden de filosofiske teser, begrænser sig til de eksplicitte korsteologiske-teser, hvilket vil sige tese 19-24.¹⁰

Ifølge Bader er den indre "Triebatz" i de korsteologiske teser den paulinske perikope 1 Kor 1 (Bader 2007, 175). Denne intertekstualitet ekspliciteres allerede i tese 20, hvor Luther skriver: "Guds udadvendte og synlige væsen står i modsætning til hans usynlige væsen og består i hans menneskelighed, svaghed og dårskab, svarende til, at 1.Kor.1 taler om Guds svaghed og dårskab" (Luther 1962, 84).¹¹ Guds "bagside" og synlighed står i modsætning til Guds usynlighed, hvilket vil sige at Gud kendes i sin menneskelighed, svaghed og dårskab. Dårskabsmotivet er altså for Luther uløseligt forbundet med spillet mellem synlighed og skjulthed, hvilket han også fremhæver:

Da menneskene nemlig misbrugte erkendelsen af Gud ud fra hans gerninger, ønskede Gud til gengæld at erkendes ud fra sine lidelser og at forkaste den viden om de usynlige ting, som opnås ved viden om de synlige ting, for at på den måde de, som afstod fra at dyrke Gud, som han træder frem gennem sine gerninger, skulle dyrke ham, som han er skjult i sine lidelser (Luther 1962, 84).¹²

9. Den kriteriologiske læsning af Luthers korsteologi er særlig tydelig i receptionen hos Loewenich, Gerhard Ebeling og P. Bühler. Ebeling fremhæver, at korsteologien hos Luther er "nicht ein Teilthema oder eine spezielle Art von Theologie, sondern was das Kriterium und der Ort wahrer Theologie überhaupt ist" (Ebeling 1981, 260). Ifølge M. Korthaus er denne læsemåde et udtryk for en "Generalisierungshypothese", hvor korset har funktion som den grundlæggende *mitte*, hvorudfra enhver sand teologi orienterer sig. Vi kan med en kantiansk formulering forstå Luthers teser som et forsøg på at fremstille *mulighedsbetingelserne* for enhver teologi. I denne forstand udgør Heidelberg-teserne *en kritik af den rene teologi* (skolastikkens naturlige teologi).

10. Luthers teser kan ifølge H. Bornkamm inddeles på følgende måde: Tese 1 anslår det overordnede tema for disputationen ved at fastslå, at Guds lov i sig selv ikke fører til retfærdighed. Herefter følger tese 2-12, de antropologiske teser, der udbyder dette forhold, idet de omhandler menneskets gerninger, der endnu mindre end loven fører til retfærdighed. Tese 13-16 omhandler menneskets vilje, der følger af spørgsmålet om menneskets gode gerninger. Tese 19-24 udgør midten af taserækken, og omhandler den berømte distinktion mellem herligheds- og korsteologi. Herefter følger tese 25-27, der omhandler retfærdiggørelse og tro. Taserækken afsluttes med tese 28, der omhandler distinktionen mellem Guds kærlighed og menneskets kærlighed. Heidelberg-teserne afsluttes med 12 teser om filosofien, der hovedsageligt udgør en afvisning af Aristoteles på baggrund af Platons dialog *Parmenides* (Bornkamm 1975, 132-133).

11. "Posteriora et visibilia Dei sunt opposita invisibilibus, id est, humanitas, infirmitas, stulticia. Sicut 1. Corinth 1. vocat infirmum et stultum Dei" (WA 1, 362).

12. "Quia enim homines cognitione Dei ex operibus abusi sunt, voluit rursus Deus ex passionibus cognosci et reprobare illam sapientiam invisibilibus, per sapientiam

Gud skal ikke tilbedes ud fra sine ydre gerninger, men skjult i sin lidelse. Denne kernedistinktion mellem gerning og lidelse uddybes herefter med et citat fra 1 Kor 1,21: “Thi da verden med al sin visdom ikke kendte Gud i hans visdom, besluttede Gud ved prædikenens dårskab at frelse dem, som tror” (Luther 1962, 85).¹³ Således får vi distinktionen mellem verdens visdom og prædikenens dårskab og skandale, som korset bestemmes som i 1 Kor 1,23. Det afgørende er her, at vi ikke kun har at gøre med en subversiv logik, hvor korset vender visdom til dårskab og dårskab til visdom, men begreberne problematiseres i deres umiddelbare selvidentitet, idet de udsættes for en perspektivforskydelse. Således fordobles dårskab og visdom til verden og Guds visdom såvel som dårskab. Denne fordobling umuliggør enhver klar identifikation, idet modsætningen klinger med i ethvert forsøg på en stabil afgrænsning af visdom og dårskab (Lips 1990, 320-23; Bader 2015, 141f). Med denne uafgrænsede fordobling af visdom og dårskab mærker vi paradoksets umiddelbare effekt, som Bader fremhæver: “Wir bekommen es zu tun mit Verdopplungen und ihren paradoxalen Wirkungen” (Bader 2021, 117).

Når vi iagttager dårskaben ud fra forholdet mellem det synlige og skjulte, så udtrykker dårskaben en grundlæggende disjunktion imellem erfaringen og dens genstand. Korset er den grundlæggende figur for denne forskydning i erfaringen, der vender herlighed til lidelse. Teologen forventer herlighed, men finder kun kors og lidelse. Dette misforhold må læses i relation til tese 19, hvor Luther afviser den naturlige teologi, der gennem analogien vil slutte fra skabelsen til Gud: “Den, som når til indsigt i Guds usynlige væsen ad den vej, at han forstår det gennem det skabte, han fortjener ikke navn af teolog” (Luther 1962, 84).¹⁴ Herlighedsteologen beror på et uproblematisk erfaringsbegreb, hvor den umiddelbare skabelseserfaring, eller det Hegel kalder for “Die sinnliche Gewißheit”, kan lede til en erkendelse af den skjulte Gud.¹⁵ Visdom og herlighed er i denne forstand

visibilium, ut sic, qui Deum non coluerunt manifestum ex operibus, colerent absconditum in passionibus” (WA 1, 362).

13. “Sicut ait 1. Corinth 1. Quia in Dei sapientia non cognovit mundus Deum per sapientiam, placuit Deo per stulticam praedicationis salvos facere credentes” (WA 1, 362).

14. “Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei, per ea, qua facta sunt, intelleta conspicit” (WA 1, 361)

15. Ifølge Bühler rubricerer Luther under betegnelsen “Theologus gloriae” (WA 1, 354) tre teologiske strukturer, der alle er knyttet til skolastikkens lære om *analogia entis*: Ontologisk korrespondance, kausalitetsforhold og analogi (Bühler, 1981, 105-107). Karakteristisk for disse tre er, at de alle fremhæver en grundlæggende kontinuitet mellem Gud og menneske. Mennesket parteciperer som begrænset væren i Guds ubegrænsede væren, hvilket legitimerer analogiens funktion. Denne værens

udtryk for den menneskelige selvsikkerhed (*securitas*), der er syndens mest radikale udtryk, idet mennesket i sin selvsikkerhed tager æren fra Gud og giver den til sig selv: "På den måde bliver folk nemlig sikre og som følge deraf hovmodige, hvilket er farligt. Videre fratager man derved bestandig Gud den ære, man skylder ham, og tiltager sig selv æren, medens man af al magt burde beflicte sig på jo før des bedre at give ham hans ære" (Luther 1962, 79).¹⁶ Overfor herlighedsteologiens selvsikkerhed og tiltro til egen erkendelse står den korsteologiske dårskab, der holder sig til kors og lidelse: "Således er det ikke længere tilstrækkeligt for noget menneske, ja, det gavner ham intet, at han erkender Gud i hans herlighed og majestæt, hvis han ikke tillige erkender ham i korsets ydmygelse og skændsel" (Luther 1962, 85).¹⁷ Spændingen mellem herligheds- og korsteologi indeholder herved en overgang fra visdommens selvsikre erkendelse til dårskabens skandaløse *erfaring*.¹⁸

Den korsteologiske dåre er i denne forstand en særlig erfaringsfigur, idet dårskaben problematiserer den intentionelle villende erfaring, der kontinuerligt anfægtes af kors og lidelse. Dette erfaringsfelt udvides, når vi betragter Luthers tesarer i deres helhed. Foruden den korsteologiske motor 1 Kor 1, så er Luthers tesarække struktureret som en systematisk refleksion over den paulinske triade fra kærlighedens lovsang (1 Kor 13,1-13): Tro, håb og kærlighed, der alle udgør konkrete former for selv, verden og gudserfaring.¹⁹ Bader har særligt fremhævet disse tre erfaringsformer som forskellige udtryk for den

analogi fortolkes ud fra en moralsk kontekst, hvor kultivering af den gode gerning bringer det begrænsede menneske tættere på den ubegrænsede Gud.

16. "Quia sic homines fiunt securi, ac per hoc superbi, quod est periculosum. Quia sic Deo assidue aufertur et differtur sibi debita gloria cum omni studio sit eo festinandum, ut quantocius ei sua reddatur gloria" (WA 1, 359)

17. "Ita, ut nulli iam satis sit ac prosit, qui cognoscit Deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et ignominia crucis" (WA 1, 362).

18. Ebeling fremhæver i sin paradigmatiske tekst "Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache" Luther som den teolog, der for alvor sætter fokus på erfaringens konstitutive funktion for den teologiske refleksion: "Luther hingegen nimmt in der Theologiegeschichte dadurch eine Sonderstellung ein, daß in seinem Denken Erfahrung nicht nur sich in originärer Weise verdichtet, sondern auch erstmals auf ihre konstitutive Bedeutung für die Theologie hin explizit zum Gegenstand unablässiger Besinnung wird" (Ebeling 1975, 6-7).

19. Luther behandler håbet i tese 2-12, hvor håbet fungerer som en modfigur til den menneskelige fortvivelse, hvorfor Luther også skriver i tese 4: "Et hoc est, quod Esaias cap. 28 vocat, opus alienum Dei, ut operetur opus suum (id est, nos humiliat in nobis, desperantes faciens, ut exalter in sua misericordiae, sperantes faciens)" (WA1 357). Guds fremmede gerning indgyder fortvivelse for at Guds egen gerning kan indgyde håbet. Luther behandler særligt troen i tese 25-27, hvor det blandt andet hedder i tese 25: "Non ille iustus est, qui multum operatur, sed qui sine opere multum credit in Christum" (WA1 364). Luther behandler kærligheden i tese 28,

hermeneutiske teologis maksime *Erfahrung mit der Erfahrung*: “Als Gaben des Geistes werden in der theologischen Tradition drei genannt: Glaube, Hoffnung und Liebe. Alle drei stehen im Spektrum der Erfahrung mit der Erfahrung an je eigenen markanten Punkten” (Bader 1983, 151).²⁰ Fælles for disse tre erfaringsformer er, at de implicerer dårskabens problematisering af den selvsikre erkendelse, idet de har karakter af et *omslag* i erfaringen selv, der efterlader erfaringen grundlæggende forandret. Menneskets selvsikkerhed brydes, idet den udsættes for erfaringens begivenhed, hvilket omkalfatrer den menneskelige intention og vilje. I denne forstand er der tale om en egentlig *transcendenserfaring*, hvilket Bader også fremhæver som indbegrebet af erfaringen selv: “Der Ausdruck ‘Transzendenzerfahrung’ ist somit nicht eine Unterabteilung von Erfahrung, sondern trifft sie in ihrem Kern” (Bader 1983, 149). Korsteologiens dårskab er den, der tror, håber og elsker, hvilket vil sige den, der eksponeres for korsets uudgrundelige transcendens, idet erfaringen åbnes mod sig selv. Når først korset falder i erfaringens medie, så splittes erfaringen fra sig selv, idet den indpodes med en merdimension, der har det skjulte karakter. Denne fordobling af erfaringen er dårens livsvilkår, hvorfor Luther også skriver: “vi har vort liv i Guds skjulte væsen, det vil sige i den blotte tillid til hans barmhjertighed” (Luther 1962, 75).²¹ Disse overvejelser over forholdet mellem dårskab og erfaring rejser grundlæggende spørgsmålet om en genuin filosofisk og teologisk kvalificering af erfaringsbegrebet. Dette skal i det følgende kort skitseres hos Hegel, der er erfaringens tænker *par excellence*.

der afslutter den teologiske tesarække, hvor særligt “amor crucis” fremhæves som den egentlige horisont for Luthers korsteologi (WA1 365).

20. Den hermeneutiske teologis grundformel, *erfaring med erfaring*, har i sin eksplicite formulering sit ophav hos Eberhard Jüngel i *Unterwegs zur Sache* fra 1972, hvor han bestemmer troen som en erfaring med erfaringen: “Es wird dabei um die Beziehung von Besonderem und Selbstverständlichen, von Evangelium und Welt Erfahrung gehen, mithin um so etwas wie eine neue Erfahrung mit der Erfahrung. Denn der Glaube ist ja auf jeden Fall eine Erfahrung, die wir mit der Erfahrung machen und machen müssen” (Jüngel 1972, 8). I 1975 møder vi tillige hos Ebeling en lignende bestemmelse af troen: “Glaube ist diese gottgemäße Erfahrung mit aller Erfahrung” (Ebeling 1975, 25). Bader sporer denne formels genealogi tilbage til indledningen til Hegels fænomenologi, hvor erfaringen behandles som et eksplicit filosofisk tema. Det er denne forbindelse, der skal forfølges i nærværende artikel.

21. “vivimus in abscondito Dei (id est, in nuda fiducia misericordiae eius)” (WA 1, 357)

II. *Sola experientia*

Dårskabens miskendelse af forholdet mellem erfaringen og dens genstand udtrykker en grundlæggende hegeliansk impuls, der angår selve åndsbegrebet. Gilian Rose kan af denne grund også bestemme den indre dynamik i det hegelianske åndsbegreb som udfoldelsen af miskendelsens komiske drama: “*spirit in the phenomenology means the drama of misrecognition which ensues at every stage and transition of the work – a ceaseless comedy, according to which our aims and outcomes constantly mismatch each other, and provoke yet another revised aim, action and discordant outcome*” (Rose 1996, 72). Åndens bevægelse gennem vores forskellige miskendelser, hvor vores intentioner, mål og resultater kontinuerligt modsvarer hinanden, er ifølge Rose et udtryk for “*the moment of the Absolute as comedy*” (Rose 1996, 64). Dårskabens påskelatter rummer konturerne af det absolutte i sig, idet den udtrykker forsoningen af subjektets indre selv-kontradiktion, hvilket udgør det komiskes begreb som sådan ifølge Hegel.²²

Når vi således spørger til forholdet mellem dårskab og erfaring, så føres vi uundgåeligt tilbage til Hegel. Bader fremhæver derfor også indledningen til *Phänomenologie des Geistes* som “*der Grundtext der Wendung “Erfahrung mit der Erfahrung”*” (Bader 1983, 149). Hegels indledning gennemløbes ifølge Bader af en metodisk skepticisme, der udgør en “*Freisetzung von Erfahrung*” (Bader 1990, 40). Det, Hegel vil fremstille i fænomenologien, er nemlig en “*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*”, hvilket vil sige en videnskab om den erfaring, som “*das Bewußtsein über sich macht*” (Hegel 2021, 68). Målet er altså en fremstilling af den erfaring, som bevidstheden gør med sig selv. Scepticismen er for Hegel den vej, som bevidstheden må gå for at nå dette mål.²³ Bader indkredser betydningen af denne specifik-

22. Jf. Hegel: “There is also the laughter of derision, scorn, despair, etc. On the other hand, the comical as such implies an infinite light-heartedness and confidence felt by someone raised altogether above his own inner contradiction and not bitter or miserable in it at all; this is the bliss and ease of a man who, being sure of himself, can bear the frustrations of his aims and achievements” (Hegel 1975, 1200). Rose spørger i en parentes, hvorvidt denne komiske sindsro opnås “by effort or by grace?” (Rose 1996, 64).

23. For en udførlig fremstilling af Hegels scepticismereception se Huggler (1999). Ifølge Huggler kan man betragte det skeptiske aspekt ved Hegels tænkning “som det genuint hegeliske særtræk”, der adskiller Hegel fra “hans forudsætninger i den tidligere tyske idealisme” (Huggler 1999, 122). Med receptionen af den antikke skepticisme udvikler Hegel en radikal anti-dogmatisk tænkning, der modsætter sig enhver ukritisk forudsætning (Jf. Hegels kritik af Fichtes transcendentale selv og Kants kategorier). Hegel viderefører det transcendentalfilosofiske spørgsmål om mulighedsbetingelserne for vores erkendelse og erfaring, men supplerer det tillige med ækvipollensproblematikkens udfordring til den kritiske filosofi. I denne for-

ke hegelianske skepticisme på følgende måde: “Das Erkenntnismittel der Skepsis ist weniger Antidogmatismus als Anti-Antidogmatismus; Skepsis ist nicht das Nein zu einem Ja, sondern Nein zu Ja und Nein, und somit ein Drittes” (Bader 1990, 40). Hegels skepticisme er ikke en tom negativitet, der står i modsætning til enhver positivitet, men det genuint skeptiske opstår først for Hegel dér, hvor det *udelukkede tredje* forekommer,²⁴ hvilket vil sige dér, hvor selve dualiteten mellem det rent negative og positive problematiseres i sin grundvold. I denne forstand er Hegels skepticisme i overensstemmelse med den antikke pyrrhoniske skepticisme, og i denne kontekst kan vi læse den som en variation over den lutherske paradoks-logik. På denne måde udsættes enhver bevidsthedsgestalt i den hegelske fremgangsmåde for sin indre modsætning, hvorved den begynder “skeptisch zu vibrieren” (Bader 1990, 40). Ifølge Bader er det præcis denne skeptiske fordobling og forskydning, som erfaring selv udsættes for i Hegels fænomenologi: “Bei Hegel wird sich die Skepsis dann darauf konzentrieren, daß das Wort Erfahrung selbst, das doch jederzeit bereits voll tönt, diesem Schock ausgesetzt wird und an Erfahrung zulegen muß” (Bader 1990, 40-41). Idet erfaringen eksponeres for *det skeptiske chok*, drives den ud over sig selv, hvorved vi får en erfaring med erfaring. Først når denne fordobling af erfaringen selv indtræder kan vi ifølge Hegel tale om egentlig erfaring: “Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird” (Hegel 2021, 66).²⁵ Erfaring i en filosofisk kvalificeret forstand optræder

stand mobiliserer og radikalerer Hegel den ækvipollente-skepticisme for igennem denne at nå frem til en sikker fremstilling af en genuint videnskabelig bevidsthed (Huggler 1999, 55-73).

24. Læren om det udelukkede tredje (*principium exclusi tertii*) udgør en variation over kontradiktionsprincippet, som Aristoteles definerer på følgende måde: “Der kan heller ikke være nogen mellemliggende størrelse i en modsigelse, men der må nødvendigvis være en ting, som enten bekræftes eller benægtes om en ting” (Aristoteles 2021, 94). Der gives altså ikke en tredje position (*tertium non datur*) imellem det sande og falske, der i så fald ville være både sand og falsk på samme tid. Ifølge Bader er det præcis denne udelukkelse af paradoksets mulighed (det udelukkede tredje), som Luther gør op med i sine filosofiske og teologiske teser: “As generally known, post-Scholastic anti-Aristotelism objects to the Aristotelian principle of noncontradiction and its claim for the absence of paradox. The antithese from Plato’s Parmenides are in the air, and the philosophical theses of Luther amount to one slogan: ‘Plato!’ (Bader 2015, 144). På denne måde er Luthers paradokser en del af en bredere humanistisk og renæssancepræget bevægelse, der ifølge Bader kan beskrives som en “*paradoxia epidemica*” (Bader 2015, 144).

25. Hegel forbinder eksplicit dialektik med pyrrhonisk skepticisme i *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*: “Das Dialektische, vom Verstande für

ifølge Hegel først dér, hvor en ny erfaring frembringes immanent af en gammel erfaring. Denne bestemmelse forudsætter et særligt reflektivt negativitetsbegreb, der i det følgende kort skal skitseres.

Hegel taler i indledningen til fænomenologien om to veje bevidstheden kan følge i sin undersøgelse af sig selv:

Er kann deswegen als der Weg des *Zweifels* angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nichtrealisierte Begriff ist (Hegel 2021, 61).

Der foreligger således en tvivlens og en fortvivlelsens vej. Tvivlens vej skjuler ifølge Hegel i sig en dogmatisk rest, idet den altid fører tilbage til en selvsikker forsikring om sandhedens uberørte gyldighed. Herved er tvivlens negation i egentlig forstand ikke negativ nok, idet den i sidste ende blot er en (selv-)affirmation af det uberørte subjekt. Heroverfor står fortvivlelsens vej, der på radikal vis sætter "ein Mißtrauen in dieses Mißtrauen" (Hegel 2021, 58). Fortvivlelsens vej udsætter

sich abgesondert genommen, macht, insbesondere in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt, den *Skeptizismus* aus; er enthält die bloße Negation als Resultat des Dialektischen" (Hegel 1970, 172). Når dialektikken udsondres eller abstraheres fra forstandens moment, så udgør den en ren skepticisme, hvilket vil sige en vilkårlig negativitet. Skepticismen udtrykker altså negativitetens bevægelse i den hegelianske dialektik. Dialektikken er dog ikke kun abstrakt, hvorfor Hegel også forbinder den med antikkens høje skepticisme hos Sextus Empiricus, men den udgør en konkret medieret negativitet: "Der Skeptizismus darf nicht bloß als eine Zweifelslehre betrachtet werden, vielmehr ist derselbe seiner Sache, d. h. der Nichtigkeit alles Endlichen, schlechthin gewiß. Wer nur zweifelt, der steht noch in der Hoffnung, daß sein Zweifel gelöst werden könne und daß eine oder das andere Bestimmte, wozwischen er hin und her schwankt, sich als ein Festes und Wahrhaftes ergeben werde. Dahingegen ist der eigentliche Skeptizismus die vollkommene Verzweiflung an allem Festen des Verstandes, und die sich daraus ergebende Gesinnung ist die der Unerschütterlichkeit und des Insichberuhens. Dies ist der hohe, antike Skeptizismus, wie wir ihn namentlich beim Sextus Empiricus dargestellt finden und wie derselbe als Komplement zu dogmatischen Systemen der Stoiker und Epikureer in der späteren Römerzeit seine Ausbildung erhalten hat" (Hegel 1970, 175-176). Skepticismen er mere og andet end en tvivlslære. Dette betyder, at den egentlige skepticisme er sikker i sin sag, idet den tvivler om sin egen tvivl. Denne tvivlens fordobling markerer overgangen fra den blotte til den bestemte negation, hvilket vil sige at den skeptiske negativitet er forbundet med frembringelsen af en konkret ny form.

bevidstheden for en gennemgribende tvivl, der går så langt, at den tvivler om tvivlen selv. På denne måde overgår tvivlen fra dikotomien mellem ja/nej til den egentlige skeptiske position i det udelukkede tredje, hvilket giver bevidstheden mulighed for at efterprøve sin egen sandhed.²⁶ Det er denne radikale negativitet, der er indeholdt i Hegels skepticismebegreb, hvilket han udfolder på følgende måde:

Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseins richtende Skeptizismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zustande bringt, welche es gleichgültig ist, eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtsein, das *geradezu* ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der Tat dessen unfähig ist, was es unternehmen will (Hegel 2021, 61).

Den egentlige skepticisme udsætter hele rækken af bevidsthedens gestalter, manifestationer og skikkelser for fortvivlelsens gennemgribende negativitet. Det er denne bevidsthedens selvfortabelse, der gør Ånden beskikket til at efterprøve, hvad der egentligt er sandt i bevidstheden. Der er således ikke en del af bevidstheden, der efterlades uberørt af den skeptiske negativitet. Det særegne ved Hegels fremstilling er, at der her ikke er tale om en ydre negativitet, men bevidstheden konfronteres med sin egen selvmodsigelse, hvilket udgør den konkrete overgang til en ny form. Hegel kan derfor også tale om denne proces som *et omslag eller en vending i bevidstheden selv*: "In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine *Umkehrung des Bewußtseins* selbst" (Hegel 2021, 67). Ifølge Bader er omslaget eller (om)vendingen hovedfiguren i den hegelske erfaringsteori, idet omslaget fremdrager erfaringens egentlige mediale struktur, hvilket fritlægger erfaringen fra en middel eller instrumentel forståelse: "Diese echt skeptischen Sprachspiele folgen, wie ja anklingt, der Figur der Umkehrung, und zwar so, daß, indem in ihnen ein Wort auf sich selbst zurückkommt, seine Fixierung zu einem Mittel und 'Werkzeug' sich löst und es zu einem Mittel und

26. Jf. Bader: "Diese Unbezweifelbarkeit des womöglich noch empirischen Bewußtseins ist der unaufgelöste dogmatistische Rest des neuesten Skeptizismus, an dem der alte mit seiner Kritik einsetzt. Dieser begehrt keinen unbezweifelten Rest und setzt daher das Bewußtsein dem Zweifel aus, durch den er als Bewußtsein vergehen muß. Der Erfolg dieses Skeptizismus, der vor sich selbst keine Furcht mehr hat und nicht nur sich anstrengt, sich vor sich selbst zu bewahren. Ist es nun, daß er als Skeptizismus aus einem Guß mit der Philosophie selbst identisch wird" (Bader 1990, 42).

‘Medium’ werden muß” (Bader 1990, 43). Det konkret sproglige udtryk for dette omslag er ifølge Bader fordoblingens gestus, hvortil vi får figurer såsom: ”Nein des Nein, Mißtrauen des Mißtrauens, Irrtum des Irrtums” (Bader 1990, 43).

Dette betyder, at den skeptiske negativitet og erfaringsbegrebet, som Hegel udvikler i løbet af fænomenologien, ikke alene har et negativt indhold. Den genuint hegelske negation er konkret og har et positivt indhold: “Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der Tat das wahrhafte Resultat; es ist hiermit selbst ein *bestimmtes* und hat einen *Inhalt*” (Hegel 2021, 62). Hegel udtrykker dette forhold ved at skelne mellem to former for negation. Den første negation er forbundet med den selv-affirmative tvivl og uegentlige skepticisme, idet den har et rent negativt indhold: “Der Skeptizismus, der mit der Abstraktion des Nichts oder der Leerheit endet, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern muß es erwarten, ob und was ihm etwas Neues sich darbeitet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen” (Hegel 2021, 62). Denne form for negativitet er abstrakt, hvilket vil sige, at den er kontekstløs og i sidste instans *stagneret*. Hegels navn for denne stagnerede negativitet er “eine bloß *negative* Bewegung” (Hegel 2021, 62). Overfor denne tomme og abstrakte negation står den *bestemte*, hvilket vil sige *konkrete*, negation, der fremtræder dér, hvor bevidstheden af sin usandhed fremdrager en ny form: “Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als *bestimmte* Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt” (Hegel 2021, 62). Den bestemte negation markerer en overgang fra en gammel erfaring til en ny, hvor den nye erfaring ikke er en numerisk tilføjelse (erfaring og erfaring...), men den nye erfaring vokser ud af den selvsamme erfaring (erfaring med erfaring). Hegel beskriver dette forhold på følgende måde: “Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung” (Hegel 2021, 66). Den bestemte negation er et konkret udtryk for den omvendning i erfaringen selv, der ifølge Bader udgør den dialektiske dynamik i det hegelske erfaringsbegreb, der indrammes med formlen *erfaring med erfaring*: “Zur Erfahrung gehört also keineswegs ein Immer-gerade-so-Fortgehen, und schon gar nicht ein Stehenbleiben, sondern das Sich-selbst-Umkehren angesichts der Nichtigkeit der ersten Erfahrung. Die dialektische Bewegung der Umkehrung ist genau das, was die Erfahrung mit der Erfahrung als Wendung vollzieht” (Bader 1983, 148).

Når vi på denne baggrund vender tilbage til Luthers dårskabsmotiv som en særlig erfaringsfigur, så står det klart, at den korsteologiske

dårskabs afvisning af den sanselige vished i form af den naturlige teologi ingenlunde udgør en afvisning af erfaringen i sig selv, men denne afvisning udtrykker tværtimod et under korsets fortegn radikaliseret erfaringsbegreb, der går udover den i sig selv stagnerede erfaring. Dårskaben udtrykker netop det omslag i erfaringen selv, hvor mere og andet melder sig ud af og i det gamle. Dårskaben kan hverken gøre eller ophøre med at gøre erfaringens bevægelse, men dårskaben udtrykker den tilstand, hvor erfaringen hænder af sig selv *i* sig selv. I denne forstand bringes dårskaben i tæt forbindelse med, hvad man vil kunne kalde *åbenbaring*. Dårskab som åbenbaring og åbenbaring som dårskab er måske den indre dynamik i den korsteologiske dårskabsfigur. Dårskaben udtrykker på samme måde den implicitte gudserfaring, der er indeholdt i det hegelske erfaringsbegreb, hvilket Bader formulerer på følgende måde: "Solche Erfahrung mit der Erfahrung ist die in jeder Erfahrung anwesende Gotteserfahrung. Oder wir können auch sagen: In der Erfahrung mit der Erfahrung kommt ein wenn auch noch so geringes Gottesbewußtsein deutlich genug zum Ausdruck" (Bader 1983, 148). Dårskaben er et udtryk for denne minimale gudsbevidsthed, der følger af erfaringens vending. Spørgsmålet er, hvordan denne gudserfaring gives et konkret sprogligt udtryk i Luthers teser uden enten at opløses i negativ udsigelighed eller stagnerer i referentiel abstraktion. Dette spørgsmål leder os til tese 21.

III. *Theologus crucis dicit, id quod res est*

Luther stiller i tese 21 det grundlæggende spørgsmål om, hvordan teologien taler om sin sag. Hvad vil det sige at tale *teologisk*? Hvad er det for en *teo-logik*, der kan indtræffe i den menneskelige tale? Vi har tidligere berørt, hvordan dårskabens erfaring bevirker en fordobling i sproget selv, hvilket vil sige, at den korsteologiske tale sigter efter sproget *i* sproget. Denne merdimension i sproget, der indvarsler både en negation og opbevaring af det sproglige udsagn, kan indfanges med metaforens begreb, hvilket Bader også eksplicit forbinder med det hegelske erfaringsbegreb: "Damit ist die Figur der Erfahrung mit der Erfahrung vollzogen; Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins ist nichts anderes als Erfahrung von der Erfahrung, das heißt: ein metaphorische Prozeß" (Bader 1990, 45). Dér, hvor et nyt ord frembringes af et gammelt, er metaforen indtruffet. Denne metaforiske merdimension må i kontekst af korsteologien dog suppleres med et radikalt *sprogtab*. Korset, hvorom den teologiske tale kredser, udgør en radikal betydningsreduktion, hvilket Bader også fremhæver:

“Bei Luther dagegen scheint der umgekehrte Prozeß im Gang zu sein: Nicht Steigerung der Bedeutungsproduktion angesichts des Kreuzes, sondern Steigerung der Bedeutungsreduktion” (Bader 2007, 173). Korset problematiserer sprogets grundlæggende referentielle funktion, idet korsets negativitet unddrager sig sproget. På den måde løber korset kontinuerligt sproget af hænde, hvilket Bader formulerer som at korset smuldrer i munden på enhver, der forsøger at udtale det: “Es zerfällt jedem, der sich daran versucht, sogleich im Munde” (Bader 2007, 170). Korset udgør derfor også ifølge Bader sprogets radikale *Andere*: “Das Kreuz ist das Andere der Sprache. Und durch das Kreuz wird der Mensch als denkendes und sprechendes Wesen vor dieses Andere gezogen und sieht sich ihm ausgesetzt” (Bader 2007, 171). Korset er det, der ikke lader sig gribe i sproget selv. Dette forhold kan også beskrives med endnu en hegeliansk formulering, idet den døds kamp, som korset repræsenterer, i sig selv er repræsentationens egen døds kamp.²⁷ På denne måde bliver korsteologen også fremmed for sig selv, når hun udsiger korset, da det selvidentiske sprog splittes fra sig selv. Denne selvfremmedgørelse i mødet med sproget kan netop anskues som en effekt af den lutherske dårskab. Dårskaben er den løsslupne og ukontrollerbare tale, der lader sproget tale i sproget selv løst fra den intentionelle binding af sproget til bevidsthedens registre. I denne forstand bringes sproget i forbindelse med sprogets metonymiske pol, der uophørligt driver sproget fremad i stadig nye formationer. Korsets negativitet, som Luther benævner under termen “per crucem destruuntur” (WA1 363), er forudsætningen for den metaforiske merdimension. Disse to dimensioner kan ikke abstraheres,

27. Nærværende formulering er hentet fra Paul Ricoeurs behandling af Hegels forståelse af den spekulative langfredag, der udgør et hovedtema i Hegels tidlige skrift *Glauben und Wissen* (1802). Umiddelbart synes Hegel her at indikere, at filosofien har ophævet og overskredet religionen, der er bundet til forestillingen, hvilket vil sige en billedmæssig og repræsentationsbåret tænkning, der står i modsætning til filosofiens formelle begrebslighed. Hegel advokerer derfor for, at religionens langfredag ophæves i filosofiens spekulative langfredag, der fastholder de rent begrebsmæssige implikationer af korsbegivenheden uden dog at fastholde religionens forestilling. Ricoeur viser det umiddelbare paradoks i Hegels religionsfilosofi: Hvis filosofiens begrebslighed henter sit indhold fra religionens forestilling og fra overskridelsen af denne forestilling, så er religionens forestilling uundværlig for filosofien, da forestillingen i filosofien netop beholdes som overskredet. Forestillingen spørger altså i filosofiens begrebslighed, da filosofien aldrig kan komme ud over den realitet, at den er kommet ud over religionens forestilling. For Ricoeur er det præcist dette dødvande mellem religion og filosofi, som korset repræsenterer i Hegels religionsfilosofi: “Forstået på én måde kan religionen ikke transcenderes – i det mindste ikke den, Hegel kalder den sande eller åbenbarede religion – fordi den på én gang er forestillingens døds kamp og forestillingen om døds kampen på tærsklen til den absolutte viden” (Ricoeur 1973, 46).

men må tænkes absolut sammenholdte: Idet den ene udsiges, med-udsiges den anden. I denne optik er den korsteologiske tale principiel uendelig, idet den kontinuerligt overskrider sig selv. Vi nærmer os her en uløselig spænding mellem det radikalt ufortolket kors og ordet om korset (*verba crucis*), mellem materialitetens ikke-betydning og fortolkningens mer-betydning.²⁸ En spænding, der løber igennem hele Luthers teologi, og som fører den mod sin indre umulighed. Kun ved at lade denne umulighed falde i sproget selv, og derved drive den teologiske tale mod en selvmodsigende og paradoksal form, en tale *uden* tale, kan (kors)teologien nærme sig sin sag. Korsets alteritet må gå igennem sprogets væv af betydning for at kunne fremstå som det egentligt er: *radikalt andet*.²⁹

Denne i sproget særegne over- og underskudslogik kan indfanges med, hvad Hegel i fortalen til fænomenologien kalder for en *spekulativ sætning*, hvilket han udfolder på følgende måde: “Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daß die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, durch den spekulativen Satz zerstört wird und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoß zu jenem Verhältnis enthält” (Hegel 2021, 48).³⁰ Hvor den almene filosofiske domssætning lægger vægten på sætningens subjekt, hvis grundlæggende reference udgør bestemmelsen for de vilkårlige prædikater, der måtte kunne tilføjes, så vender den spekulative sætning grundlæggende om på dette forhold (Wolsing 2002, 132). Domssætningen bliver tilintetgjort i den spekulative sætning. Prædikateret bliver i den

28. Regin Prenter har fremhævet denne spænding som indbegrebet af Luthers korsteologi, idet vi hverken kan tænke korset uden ordet eller ordet uden korset. Det er denne balance mellem korset og ordet, som vi må besinde os på i fortolkningen af Luther korsteologi, som Prenter skriver: “Even today, any attempt to reinterpret Luther’s theology of the cross must still travel the narrow road between a ‘theology of the cross without the word’ and a ‘theology of the word without the cross’” (Prenter 1971, 7).

29. Philipp Stoellger indikerer i sit nyudgivne værk *Coram Cruce* (2024) denne spænding mellem medialitet og alteritet, idet han bestemmer korset som det indre rids i enhver stabil betydningsdannelse. Stoellger anfører på denne måde korset som mulighed såvel som umulighedsbetingelse for enhver figuration: “*Das Kreuz als Riss wird Öffnung* – für die Figurationspraktiken der Medien” (Stoellger 2024, 259).

30. Når vi i det følgende anfører Hegels spekulative filosofi som en mulig fortolkningsnøgle til Luthers korsteologi, så er det ikke for at stabilisere eller beherske den ustabilitet, der karakteriserer det korsteologiske kors. Man vil kunne indvende, at Hegel naturaliserer og reducerer denne andethed gennem fornuftens tilbagevenden til sig selv som en stabil enhed og grund for teologien. Men vi læser i det følgende Hegel *mod* Hegel selv, hvilket vil sige, at vi forsøger at fremskrive en dialektik *uden syntese*. Dialektikken reducerer ikke korsets andethed i en tilbagevenden til en stabil identitet, tværtimod afdækker dialektikken den afgrund, der er teologiens egentlige sag.

spekulative sætning det moment, der retroaktivt giver indhold til det ellers tomme subjekt. Således omvendes forholdet mellem subjekt og prædikat.³¹ Subjektet må i den spekulative sætning gå til grund for at genfinde sig selv i sin andethed, i prædikatets fremkomst. Hegel kan også beskrive denne proces som at tænkningen må modtage et kontrastød i sin sproglige formulering: “Es [tænkningen] erleidet, es so vorzustellen, einen Gegenstoß” (Hegel 2021, 48). Netop dette kontrastød i sætningen bringer “den immanenten Rhythmus der Begriffe” (Hegel 2021, 46) til udtryk, hvilket Hegel beskriver som det musikalske forhold mellem meter og accent: “Dieser Konflikt der Form eines Satze überhaupt und der sie zerstörenden Einheit des Begriffs ist dem ähnlich, der im Rhythmus zwischen dem Metrum und Akzent stattfindet” (Hegel 2021, 48). I den spekulative sætning kommer begrebet, eller med Luther kunne vi sige sagen selv, til udtryk. Dette er kun muligt for så vidt at sproget slipper sin referentielle og instrumentelle karakter og overgår til det mediale og spekulative register, idet sproget udgør den “schwebenden Mitte” (Hegel 2021, 48), hvorigennem begrebet virkeliggøres. Dårskabens skeptiske erfaring er netop en erfaring af denne overgang fra instrument til medie, hvor sprogets almenhed modsiger den umiddelbare erfarings partikularitet, hvilket Hegel bestemmer som talens “göttliche Natur” (Hegel 2021, 80). Det er denne dialektik mellem sprog og erfaring, hvor den umiddelbare erfaring brydes i sprogets medie, der gennemløber Luthers korsteologi og som udgør dens spekulative anslag og nerve.

Vi kan med Hegel sige, at korset udgør det kontrastød i sproget, der muliggør en genuin selv-, verden- og gudserfaring. Disse refleksioner over dårskab, erfaring og sprog skal læses i kontekst af Luthers afsluttende tese om korsets kærlighed. Først når disse bestemmelser finder deres fuldbyrdelse som konkrete udtryk for den relationalitet, der ligger i Luthers kærlighedsbegreb, overgår de fra abstrakte kategorier til konkrete begreber. Der er således ikke tale om en solipsistisk idealisme, men et forsøg på at gennemtænke de mellem menneskelige erfaringer ud fra deres egne præmisser. I denne optik er dårskaben et udtryk for en *spekulativ identitet*, der forudsætter et ureducerbart

31. Hegel giver i fortalen til fænomenologien følgende eksempel på en spekulativ sætning: “Das Bedürfnis, das Absolute als *Subjekt* vorzustellen, bediente sich der Sätze: *Gott* ist das Ewige, oder die moralische Weltordnung, oder die Liebe usw.” (Hegel 2021, 22). I sætningen Gud er kærlighed realiserer subjektet først sin egentlige betydning i prædikatet. Dette betyder at subjektet ikke længere kan tænkes som en simpel selvidentitet, men først i vejen over prædikatet, kan subjektet opnå en reel betydning, hvilket Hegel udfolder på følgende måde: “Es wird in einem Satz der Art mit dem Wort *Gott* angefangen. Dies für sich ist ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt, *was er ist*, ist seine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen” (Hegel 2021, 22).

forhold til den anden, til næsten, der varetages og opretholdes i en kærlighed, som vi ikke selv er ophav til.

Litteratur

- Vind, Anna. 2019. *Latomus and Luther: The Debate: Is Every Good Deed a Sin?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Aristoteles. 2021. *Metafysik*. Overs. Michael Vernersen. Århus: Forlaget Klim.
- Bader, Günter. 1983. "Erfahrung mit der Erfahrung." I *Wirkungen hermeneutischer Theologie – Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstage Gerhard Ebelings*, red. Hans Freidrich Geisser og Walter Mostart, 137-155. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Bader, Günter. 1990. *Melancolie und Metapher – Eine Skizze*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bader, Günter. 2007. "Was heisst: Theologus crucis dicit id quod res est?" I *Kreuzestheologie -kontrovers und erhellend*, red. Klaus Grünwaldt og Udo Hahn, 67-183. Hannover: Amt der VELKD.
- Bader, Günter. 2013. "Spirit and Letter – Letter and Spirit in Schleiermacher's Speeches 'On Religion'". I *The Spirit and the Letter – A Tradition and a Reversal*, red. Paul S. Fiddes og Günter Bader, 131-154. London/ New York: Bloomsbury/T&T Clark.
- Bader, Günter. 2015. "Luther's Theologica Paradoxa in Erasmus and Cusanus." I *The Wisdom and Foolishness of God – First Corinthians 1-2 in Theological Exploration*, red. Andrew R. Hay, 139-167. Minneapolis: Fortress Press.
- Bader, Günter. 2021. "Luther und die Skepsis, ausgehend von De ser-vo arbitrio." I *Luther und die Philosophie – Streit ohne Ende?*, red. Hans-Christoph Askani og Michel Grandjean, 101-123. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Barth, Ulrich. 2004. *Aufgeklärter Protestantismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bornkamm, Heinrich. 1975. *Luther Gestalt und Wirkungen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bühler, Pierre. 2017. "Theology of the Cross – Its Meaning in Luther and Some Stages of Its Reception History." I *Martin Luther – A Christian*

- between Reforms and Modernity (1517-2017)*, red. Alberto Melloni, 697-713. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Bühler, Pierre. 1981. *Kreuz und Eschatologie – Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluß an Luthers theologia crucis*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Dieter, Theodor. 2001. *Der junge Luther und Aristoteles – Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Ebeling, Gerhard. 1975. “Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache.” I *Wort und Glaube – Beiträge zur Fundamentaltheologie, Sorterologie und Ekklesiologie*, Bd. 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ebeling, Gerhard. 1981. *Luther Einführung in sein Denken*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hegel, G. W. F. 1970. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Werke* 8. Frankfurt: Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. 1975. *Aesthetics – Lectures on Fine Art*, Vol. II. Overs. T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G.W.F. 2019. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft.
- Huggler, Jørgen. 1999. *Hegels skeptiske vej til den absolutte viden – En analyse af Phänomenologie des Geistes*. København: Museum Tusulanums Forlag.
- Jüngel, Eberhard. 1972. *Unterwegs zur Sache – Theologische Bemerkungen*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Korthaus, Michael. 2007. *Kreuzestheologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Loewenich, Walter von. 1954. *Luthers Theologia Crucis*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Luther, Martin. 1883ff. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Herman Böhlau Nachfolger (=WA).
- Luther, Martin. 1962. “Heidelbergdisputationen 1518.” I *Luthers skrifter i Udvalg. De reformatoriske hovedskrifter*, bd. 1, red. Niels Nøjgaard, 70-95. København: Gads Forlag.
- Mjaaland, Marius. 2021. “Theologica Paradoxa – Dialog und Disputation als Sprachformen evangelischen Denkens.” *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 63(2): 203-225.

- Pallesen, Carsten. 2018. "Hvad siger korsteologen, når hun siger, hvad sagen er? I anledning af 500-året for Luthers Heidelbergteser." *TEOL – information nr. 58 september 2018*: 18-22.
- Prenter, Regin. 1971. *Luther's Theology of the Cross*. Philadelphia: Fortress Press.
- Ricœur, Paul. 1973. *Filosofiens kilder*. Overs. Vagn Andersen et al. København: Vinten.
- Rose, Gillian. 1996. *Mourning Becomes the Law – Philosophy and Representation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spitz, Lewis W. 1985. "Luther and Humanism." I *Luther and Learning*, red. M. J. Harran, 69-94. London/Toronto: Susquehanna University Press.
- Stoellger, Philipp. 2024. *Coram Cruce: Deutungspotentiale der Kreuztheologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wolsing, Peter. 2002. "Sprog, virkelighed og spekulativ tænkning i Hegels logik." *Slagmark – Tidsskrift for idéhistorie* 36: 127-138.

Bibelen som kulturarv

The Cultural Turn i eksegesen

Om Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen and Outi Lehtipuu (red.). 2023. *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies*. Berlin/Boston: De Gruyter

Lektor, ph.d., Gitte Buch-Hansen
Københavns Universitet

Abstract: This article combines a review of *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies* (2023) with a brief discussion of the book. The eleven case studies draw attention to the culturalization which increasingly characterizes the status and use of the Bible in the secular Nordic countries. The analyses demonstrate how the invocation in the public debate of biblical phrases, proverbs and parables typically neglect the original, scriptural context. Thus, the pastoral power of the Bible may be activated by referring to a shared – minimal – knowledge of the book, but still presupposes a shared acknowledgement of its sacred status. This development has taken place at the same time as the population in the Nordic countries has moved away from the romantic idea of the oneness of the nation – one language, one religion, one race, one land – to a new complex national multiplicity. However, the rich analyses of the book also call for national minority groups' response to this attempt to buckle up the Bible for the majority's national identity project.

Key words: Bibelreception – kulturarv – Bibleness - Pastoralmagt

Introduktion

Egentlig havde det været på sin plads at lade en retoriker, en politolog, en sociolog eller antropolog anmelde *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies* (2023). For med afsæt i bogens elleve casestudier kortlægger *The Nordic Bible*, hvorledes Bibelen jævnligt dukker op i den offentlige – primært politiske – debat i de nordiske lande: altså Norge, Sverige, Finland og Danmark (Islands eksegeter har ikke haft ressourcer til at bidrage til antologien). Analyserne af

den nordiske offentlighed indledes ved redaktørerne, som sætter studiet af Bibelens receptionshistorie ind i en faglig og metodologisk kontekst, og afsluttes med et efterord ved nytestamentleren James Crossley fra St Mary's University (UK), der sammenligner *the Nordic Bible* med brugen af Bibelen i den anglo-amerikanske verden.

Med sine analyser indskriver bogudgivelsen sig i *the cultural turn*, som i forlængelse af den såkaldte *sproglige vending* ser på, hvorledes ikke bare "talens forfatning" (for nu at bruge et udtryk fra Foucault) konstituerer vores verden, men også, hvordan særlige kulturelle fænomener, i dette tilfælde Bibelen, fungerer som *floating signifiers*. Som tegn er disse *signifiers*, samtidig med at de er kulturbærende, så underdeterminerede, at indholdet bliver fuldstændigt afhængigt af den kontekst, hvori de indgår. Med andre ord fordi tegnet i udgangspunktet er uden referent, altså med en *tom* symbolværdi, er det åbent for tilskrivning af mange forskellige, til tider endog modstridende, former for mening. *The Nordic Bible's* forskellige cases viser, hvorledes den kulturelle status, som åbenbart stadig er knyttet til Bibelen som kirkens hellige bog, kan aktiveres ved hjælp af minimale *pars-pro-toto* referencer; ja, bare ved henvisning til Bibelen som artefakt. Bibelen kan derfor ses som den vestlige verdens *totem*. I Crossleys afsluttende kapitel sættes denne udvikling på spidsen. Således er det hverken nødvendigt at tro på overnaturlige kræfter eller dogmatiske detaljer – ja, end ikke på den kristne Gud – for at acceptere den kulturelle magt, der er knyttet til Bibelen (Crossley, 280; med reference til Žižek 2003).¹ *The Nordic Bible* demonstrerer på denne måde, at Bibelens samfundsmæssige betydning ikke længere alene er knyttet til dens rolle som kirkens kanoniske skrift.

The Nordic Bible's historiske kontekst:

Luther og to-regimentelæren

At der i en nordisk offentlighed, altså i den mest sekulariserede del af den vestlige verden, argumenteres med Bibelen i mund og hånd kunne umiddelbart overraske. I Hallgeir Elstads bidrag, "The Bible in the Nordic Welfare States", får vi den historiske baggrund for dette paradoks, nemlig Luthers to-regimentelære og den bløde sekularisering, som kom til at præge det protestantiske Norden. På den ene side beskytter adskillelsen af åndens og sværdets regimenter de to sfærer mod (utidig) indblanding fra henholdsvis statens og kirkens side. På

1. Referencer uden årstal henviser til *The Nordic Bible* 2023.

den anden side er de teologiske rødder og værdier fortsat at finde i de opgaver, som reformationen lod *outsource* ved at overlade den kirkelige katekese og diakoni til først fyrsten og siden dennes afløser, staten. Det første aspekt undersøges i Kasper Bro Larsens bidrag, “Render unto Caesar”: Jesus and the Lutheran Liberal Bible in Debates on Religion and Politics in Denmark since 2000”. Bro Larsens analyse viser, hvorledes den kendte frase fra Jesus’ opgør med de jødiske ledere på tempelpladsen (Matt 22,15-22; Mark 12,13-17; Luk 20,20-26) af nutidens politikere, primært fra centrum-højrespekteret, også er blevet brugt til at kontrollere den politiske debat, altså *hvem* der har ret til at tale om hvad – og hvornår. Det andet aspekt berøres i Hanna Stenströms “Resisting the Rule of Mammon and Fighting with Jesus against Neoliberalism: Unexpected Uses of the Bible in Contemporary Political Debate in Sweden”, hvor analysen ser på, hvordan Jesus’ kritik af Mammon (Matt 6,24; Luk 16,13) og hans aktion på tempelpladsen (Matt 21,12-17; Mark 11,15-18; Luk 19,45-48; Joh 2,13-17) er blevet aktiveret i kritikken af introduktionen af “pro-profit aktører” i den svenske sundhedssektor og i skolevæsnet. Brugen af de bibelske vendinger i debatten afslører, at der er sektorer, som i velfærdssamfundet betragtes som “hellige” i den forstand, at deres opgaver ses som et “kald” og derfor bør ligge uden for den monetære logik.

Bibelreceptionens metodologi

The Nordic Bible forfølger løbende et dobbeltspor. Samtidig med, at de elleve casestudier kan læses i deres egen ret, tjener de som empiri for forskellige forsøg på at få *receptionen* af Bibelen sat på begreb. I Kasper Bro Larsens artikel får vi præsenteret den definition, som bogens redaktører opererer med: “Bible receptions are events of re-contextualization in which authorial voices attach biblical texts and symbols to existing cultural and societal discourses” (Larsen, 81). Denne beskrivelse korresponderer fint med Hannah Strömmens brug af Deleuze og Guattaris tanker i *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (2000) om den kulturelle reception som *assemblage* – eller på dansk: kollage. De to franskmænd ser reception som en *begivenhed*, hvor (i dette tilfælde) Bibelen i kraft af den kulturelle scenografi, den installeres i, opnår en ny udsigelseskraft, som overskrider, hvad Bibelen i dens historiske kontekst siger. Skemaet i *The Nordic Bible’s* indledning (Kartzow, Larsen & Lehtipuu, 11) kan ses som et forsøg på en analytisk operationalisering af receptionen som begivenhed eller kollage. Skemaets “multidimensional approach” inkluderer

således både den mediale situation (inklusiv genre), den retoriske situation, de kulturelle koder, forforståelsen af de aktiverede tekster samt tilgangen til Bibelen som artefakt. Redaktørerne beskriver skemaet som dynamisk; det vil både kunne udvides og simplificeres.

Umiddelbart kunne jeg savne en inddragelse af fortolkerens *ethos* i det præsenterede skema. Der er tale om et aspekt, som fx spiller en vigtig rolle i fx Niko Huttunen og Outi Lehtipuu bidrag, "The Bible as Hate Speech? Homosexuality and Romans 1 in a Contemporary Finnish Debate". Artiklen tager fat i en uhyre kompleks problemstilling: Et medlem af den lutherske kirke i Finland og tidligere minister for de finske kristendemokrater, Päivi Räsänen, blev anklaget for *hate speech* i forbindelse med, at hun havde lagt et *tweet* op, der blot bragte en affotografering fra den autoriserede bibel af det afsnit i Romerbrevet, hvor vi får Paulus' voldsomme udfald mod al homoseksualitet (Rom 1,26-27). *Tweet'et* blev lagt op, i forbindelse med at den lutherske kirke i Finland i 2019 indgik et officielt partnerskab omkring årets Helsinki-Pride (Huttunen & Lehtipuu, 61). Anklagerne mente, at Räsänens opslag var et statement, der i lyset af den forestående Pride måtte forstås som en trussel. Således skulle Räsänen have benyttet sig af den særlige *ethos*, hun har haft som kristen minister. I sidste instans lykkedes det dog hendes forsvarere at få afvist påstanden med henvisning til det princip om ytringsfrihed, der ofte trumfer oplevelsen af krænkende tale.

Moderniseringen af Bibelens autoritet: Kristendommen som kulturarv

Centralt i de fleste af bogens analyser står Jonathan Sheehans *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (2005). Det er Sheehans pointe, at oplysningstidens opgør med Bibelens historicitet på ingen måde betød, at bogen mistede sin autoritet. I stedet blev den autoritative status knyttet til Bibelens rolle som formidler af den kulturarv, Vestens nationalstater hævder at bygge på (jf. Løland, 120). I bidraget "‘God Speaks Our Language’: Recent Scandinavian Bible Translations and the Heritagization of Christianity" peger Marianne B. Kartzow og Karin Neutel på, hvordan denne tendens er blevet forstærket af en række af de udviklingstendenser, som karakteriserer det post-sekulære og globaliserede samfund. Således ser vi en løbende svækkelse af befolkningens tilknytning til hævdundne religiøse institutioner, samtidig med at befolkningssammensætningen kontinuerligt ændres som følge af migration: "these factors have created

the context within which a reshaping of previously (and arguably still) hegemonic religion is being recast as culture and as vital to the heritage of some countries” (Kartzow & Neutel, 164). I deres artikel demonstrerer de, hvorledes nyere bibeloversættelser fra henholdsvis Norge, Danmark og Sverige netop lanceres som en kulturarv, *hele* nationen af den grund bør forholde sig til. Som et konkret eksempel peger de på introduktionen af *Bibelen 2020* som “hele Danmarks Bibel”. Samtidig betyder den kulturelle satsning, at bibelselskaberne og andre udgivere ikke rammes økonomisk af det kirkelige “messefald” (Kartzow & Neutel, 174-75).

Bibelen som ‘floating signifier’ – og som pastoralmagt

Med enkelte undtagelser som fx Huttunen og Lehtipuu artikel viser bogens casestudier, at det kun sjældent er de bibelske skrifers *indhold*, der trækkes ind i den offentlige debat. Der er i højere grad tale om et repertoire af fyndord, punchlines eller illustrative narrative, som – *qua* deres brug – allerede er blevet frigjort fra den bibelske kontekst og er gledet ind i sproget, hvor vendingerne nu udgør et alment tilgængeligt reservoir af retorisk effektfulde troper. Et godt eksempel på dette er Ole Jakob Lølands bidrag “The Bible in Norwegian Politics: Scripture in the Parliamentarians’ Discourse”, som i bogstavelig forstand er bogens mest humoristiske case. Empirien i dette essay er en debat i Stortinget d. 13. december 2012 under den såkaldte “rød-grønne regering” (2005-13), en centrum-venstre koalition under ledelse af Arbejderpartiets Jens Stoltenberg. Under en parlamentarisk drøftelse af en række relativt ukontroversielle lovforslag udviklede debatten sig til et veritabelt *Bible-thumping*, hvor debattører fra hele det politiske spektrum under stor munterhed spillede ind med bibelcitater og allusioner. Politikerne citerede primært fra den *quasi*-sekulære gammeltestamentlige visdomslitteratur, men også et enkelt eller to Jesus-ord kom på tinge. Vi ser her et eksempel på, hvordan de nytestamentlige evangeliets tilblivelseshistorie blev rullet tilbage. Således blev de Jesus-*logia*, der i form af anekdotiske *chreiai* og parabler oprindeligt har flydt rundt i de tidlige Kristustroende menigheder, på tinge frigjort fra den kanoniske kontekst, de var blevet inkorporeret i, for atter at blive rekontekstualiseret i lyset af vores egen tids problemstillinger.

Norges stærke sekularisering betyder, at selv kristen-demokraterne generelt viger tilbage for at appellere til Bibelen i forbindelse med den politiske debat. Seancen i Stortinget var undtagelsen, som bekræftede reglen. Debatten afslørede imidlertid, at politikerne grundlæggende

var enige om, at Bibelen repræsenterede de norske værdier – hvad disse så end måtte være. Den brede deltagelse i debattens *Bible-thumping* viste samtidig, at politikerne ikke bare ignorerede Bibelen. Løland forklarer dette forhold med en henvisning til den italienske filosof Giorgio Agambens tanker om den særlige *profanering* af Bibelen, som finder sted, når den bruges uden for det religiøses domæne. Profaneringen resulterer imidlertid samtidig i en overførsel af den “pastoral-magt”, der har været knyttet til brugen af Bibelen i kirken, til den person, som nu – ganske vist i en sekulær kontekst – aktiverer Bibelen: “The religious is not neutralized, but its forces are returned to a new use in what is imagined to constitute a mundane domain, which goes under the name of ‘politics’” (Løland, 120). Men samtidig må man, som idéen om den norske sekularisme foreskriver, distancere sig fra denne brug af “pastoralmagten” fx ved at ikklæde sit indlæg en distancerende humor og selvironi – og i det konkrete tilfælde: et drys munter, norsk julestemning.

Bibelen som kulturelt artefakt

Flere af bogens cases peger på en endnu mere minimalistisk brug af Bibelen end den, som blev demonstreret i det norske parlament. Louise Heldgaard Bylunds case, “The Bibleness of Children’s Bibles: Paratextual and Material Aspects of Nordic Children’s Bibles” fremdrager børnebiblerne som eksempler på, hvordan bogen, endnu inden den er blevet åbnet, trækker på Bibelens kulturelle status som *totem*. Skønt børnebiblerne er gendigtede – ofte ganske frie – versioner af de autoriserede forlæg, mimer bøgerne voksenbiblernes grafiske design for derigennem at opnå den *bibleness*, som kan understøtte de liberale værdier, fortællingerne formidler – typisk: tolerance, inklusion og den individuelle autonomi (Bylund, 190). Også behandlingen af lederen af det norske Fremskrittspartiet, Sylvi Listhaugs biografi *Der andre tier* (2018) i Hannah Strømmens artikel “A Nordic Far-Right Bible? Biblical Assemblages and the Role of Reception History” viser, hvor lidt der skal til for at aktivere Bibelens “kulturmagt”. Strømmen præsenterer os for Listhaugs affektive brug af sine barndoms minder fra søndagsskolens flannelograf-bibel, hvor papfigurer fra de udvalgte bibelhistorier kunne fæstnes. Erindringen om flanneltavlen bruges af Listhaug til at aktivere Bibelen som et kulturelt værn mod det, hun kalder “snikislamiseringen” af det norske samfund. Begge disse to cases er eksempler på, hvordan det alene er den kulturelle performativitet, der giver Bibelen dens retoriske *agency*.

Kristendommen og den toksiske maskulinitet

Umiddelbart stikker Mikael Larssons bidrag “Confession, Masculinity and Biblical Reception in Lars von Trier’s *The House that Jack Built*” ud fra resten af bogen. Frem for at afdække og analysere en offentlig reception af Bibelen har essayet fokus på Larssons egen fortolkning af værket. Dertil kommer, at bidraget frem for Bibelen primært forholder sig til den kirkelige tradition og den kristne kultur, først og fremmest *Dantes guddommelige komedie*. Omdrejningspunktet i analysen er den bekendelse, som Foucault i mammutværket om seksualitetens historie ser blive gjort fri af den kirkelige kontekst for i stedet at blive en særlig aktivitet, hvorigennem subjektet dannes (Larsson 255). Således søger Jack (*the confessant*) Verges (*the confessor*) anerkendelse af sin voldelige omgang med kvinder. Von Trier lader *The House that Jack Built* udspille sig i de 70’ere, hvor manden fik det køn, som filmens hovedperson skal have forhandlet på plads. Filmen stiller derfor spørgsmålet om, hvor manden er på vej hen efter feminismens gennembrud. Desværre er det alene i artiklens konklusion, at dette perspektiv bliver berørt. Her sætter analysen Jacks bekendelser i relation til Anders Behring Breiviks lige så voldelige manifestation, der jo også havde et kvindeligt offer som sit vigtigste mål, nemlig den såkaldte statsfeminismes moder, Arbejderpartiets Gro Harlem Brundtland. Den tidligere leder af “Kvinnekabinetet” (1986-89) undgik kun at blive dræbt, fordi hun forlod Utøya tidligere end planlagt. Larssons analyse minder os således om, at det ikke kun var kampen mod multikulturalismen, som drev Breivik, men også en toksisk maskulinitet. 21. juni 2011 kan derfor ses som en rituelt iscenesat bekendelseshandling på linje med *The House that Jack Built* (Larsson, 272). I lyset af den stærke nordiske feminisme kunne det have været interessant, om artiklen havde set nærmere på, hvilken rolle Bibelen (om nogen?) spiller i de nye mandebælgelser, som også er dukket op i en skandinavisk kontekst, fx *Men in Black*.

Én nordisk bibel?

Antologien lægger op til spørgsmålet, om der findes et overlap mellem de elleve casestudier, som berettiger, at man kan tale om *the (!) Nordic Bible* – altså, i bestemt form. Spørgsmålet kunne også stilles anderledes: Findes der en særlig nordisk bibelsk forankret identitet? Svaret, som bogen giver, forekommer imidlertid at være negativt, forstået på den måde, at Bibelen primært ses som en kulturarv, man må

tage vare på for at undgå – med Listhaugs begreb – den “snikislamisering”, som muslimske migranter hævdes at bære med sig. Den anti-islamiske *trend* er således at finde i cases fra samtlige fire nordiske lande (Stenström, Strømmen, Larsen og Stewart).

I det lys kunne det have været interessant, om antologien havde ladet de nationale mindretal, som *ikke* er defineret af den “romantiske” idé om staten som ét territorium, ét sprog, én kultur, én religion, komme til orde. M.a.o. det ville have været et fint supplement til James Crossleys perspektiv *udefra*, hvis man havde givet spalteplads til minoritetsstemmer *indefra*. Hvordan har fx de danske muslimer oplevet lanceringen af *Bibelen 2020* som “hele Danmarks bibel”? Vi ved det ikke. Ligeledes har *The Nordic Bible* et bidrag *om* de jødiske menigheders brug af de nationale bibeloversættelser i Riikka Tuoris “Jewish Receptions of the Finnish Bible: Negotiating Jewish Identity in Contemporary Finland”. Men hvad betyder det for de jødiske finner, at Bibelen gøres til kulturarv? Som en del af disse mindretal kunne man også nævne de samer, hvis dyr fører dem på tværs af Nordnorge, Nordsverige og Nordfinland, eller de inuitter, som er medlemmer af det danske rigsfællesskab, men som også orienterer sig mod de øvrige arktiske folk, eller det tyske mindretal i Sønderjylland. Med andre ord så får man lyst til at spørge til, hvad der sker med *the Nordic Bible*, hvis stemmerne på kanten får lov at bidrage til denne. Men disse spørgsmål rejser sig jo alene, fordi bogen leverer en solid analyse af hovedstrømningerne.

Litteratur

- Agamben, Giorgio. 2007. *Profanations*. Overs. Jeff Fort. New York: Zone Books.
- Deleuze, Gilles og Félix Guattari. 2013. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Overs. Brian Massumi. London: Bloomsbury.
- Foucault, Michel. 1998. *The Will to Knowledge: History of Sexuality 1*. Overs. Robert Hurley. London: Penguin Books.
- Foucault, Michel. 2020. *Talens forfatning*. Overs. Søren Gosvig Olesen. Serien: Klassikere. København: Hans Reitzels Forlag.
- Sheehan, Jonathan. 2005. *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Žižek, Slavoj. 2003. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge, MA: MIT Press.

Evangelium: Gud er nær

Det epokegørende budskab om sejr i kampen og fornyelse af kulten

Om Morten Hørning Jensen: *The 'Gospel' between Emperor and Temple in the Gospel of Mark. A Story of Epoch-Making Proximity to the Divine through Victory and Cult* (WUNT 505; Tübingen: Mohr Siebeck 2023)

Valgmenighedspræst, dr.theol. Jesper Tang Nielsen

Abstract: Morten Hørning Jensen's higher doctoral dissertation (habilitation) *The 'Gospel' Between Emperor and Temple in the Gospel of Mark* is a meticulous investigation of the Greek root εὐαγγελ- and the Hebrew equivalent בשר in Greek and Hebrew literature before the Gospel of Mark and Mark's use of the term in his text. Hørning Jensen concludes that the story of Jesus is the gospel to Mark "since Jesus, through his life, death, and resurrection, re-establishes covenantal community with and proximity to the God through kingly victory and temple-cultic renewal" (462). This way of understanding εὐαγγέλιον places it in direct continuity with Deutero-Isaiah, who uses the word to designate the return of Yahweh to Zion. The review article summarizes the argument at length, then poses some critical questions and finally offers a more substantial criticism of the fact that Paul is left out of the interpretation and only figures as a "test case" for the meaning of εὐαγγέλιον in Second Temple Judaism. If the relation to Paul is taken into account, the Gospel of Mark should be conceived of as a narrative unfolding of Paul's gospel and not as the story of Jesus on the basis of the visions of Isaiah. One wonders why the author does not see a relation between Paul and Mark. The reason may be that he has sympathy for Papias' idea that Mark was interpreter of Peter, which might make it virtually impossible for him to be influenced by Paul.

Key words: Gospel of Mark – εὐαγγέλιον – Paul – Morten Hørning Jensen

Morten Hørning Jensen er cand.theol., ph.d. fra Aarhus Universitet og ansat som professor ved Menighedsfakultetet i Aarhus samt ved Fjellhaug International University College i Oslo og er tillige professor II ved Menighetsfakultetet i Oslo. Han har særligt gjort sig bemærket inden for bibelsk arkæologi, ikke mindst ved den anerkendte

ph.d.-afhandling om Herodes Antipas i Galilæa (Jensen 2006). Senere har Markusevangeliet og navnlig forholdet mellem gudsrigeforkyndelsen og korsfæstelsen fanget hans interesse (Jensen 2019; 2021). Nu er han blevet dr.theol. på en afhandling om begrebet εὐαγγέλιον i dette evangelium (Jensen 2023).¹ Forsvaret fandt sted på Aarhus Universitet fredag den 26. januar 2024, kl. 13.00.

1. Indledning

Om tilblivelsen af doktorafhandlingen fortæller Hørning Jensen, at han under studierne af kongerige og kors (“kingdom and cross”) i Markusevangeliet blev opmærksom på en indskrift, der var offentliggjort i 1899, nemlig den såkaldte Priene-indskrift.² Første del af den er et edikt, som prokonsulen i den romerske provins Asia, Paulus Fabius Maximus, udsteder i år 9 f.Kr. om, at provinsen skal overgå til den romerske kalender og fejre kejser Augustus’ fødselsdag (23. september) som årets første dag. Anden del er tilslutningen til ediktet fra provinsens øverste, og tredje del er deres dekret om iværksættelse. Indledningen til anden del lyder:

Grækerne i Lilleasien har tilsluttet sig ypperstepræst Apollonios’, søn af Menofilos fra Arkadien, synspunkt: “Siden forsynet, der har ordnet alt i vores liv og givet os energi og iver og nu har fuldendt vores liv ved at give os Augustus, som det har fyldt med godhed til menneskers glæde og gavn, har sendt os og vore efterkommere en frelser (σωτήρα), som vil standse krig og ordne alting. Og da kejseren viste sig (ἐπιφανείς), overgik han håbet hos alle dem, der så frem til gode budskaber (εὐαγγέλια), og ikke blot overgik han alle velgørere før ham, nej heller ikke blandt dem, der vil komme, efterlader han håb om at kunne overgås. Så Guds fødselsdag var begyndelsen til de gode budskaber til verden på grund af ham (ἤρξεν δὲ τῶι κόσμῳ τῶν δι’ αὐτὸν εὐαγγελίων ἡ γεγέθλιος ἡμέρα τοῦ θεοῦ).” Asia har stemt for dette i Smyrna.³

Med rette ynder Hørning Jensen at citere førsteudgavernes underspil-lede konklusion, at denne tekst “dürfte keine geringe Bedeutung

1. Henvisningerne i teksten hertil.

2. Førsteudgiverne var Theodor Mommsen og Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (1899). Senere udgave i Sherk 1969.

3. Tekst fra Sherk 1969, 331–32. Engelsk oversættelse i Danker 1982, 216–19. Tak til cand.mag. Gudrun Haastrup for hjælp til den danske oversættelse.

haben” (Mommsen og Wilamowitz-Moellendorf 1899, 293), og han gengiver også gerne Adolf von Harnacks udbrud:

Von wem wird hier gesprochen? Wer ist der Weltheiland, der hier begrüßt und gefeiert wird? Der römische Kaiser! Wo ist so von ihm geredet worden? In der Provinz Asien! Und wann hat man ihn so verherrlicht? Um das Jahr 9 vor Christi Geburt! (Harnack 1904, 302).

Med brugen af termerne ἤρξεν af ἄρχω (ἀρχή bruges om kejserens fødsel i første del af teksten), σωτήρ og θεός åbner der sig en ny kontekst for den nytestamentlige brug af εὐαγγέλιον og navnlig for Markusevangeliets indledning: ἀρχή τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]. Indtil offentliggørelsen af Priene-indskriften blev εὐαγγέλιον forstået i direkte forlængelse af Deutero-Esajas' profetier i navnlig 40,1-11 og 52,1-12, hvorved det blev tolket i et forjættelse-opfyldelse-skema (1). Nu opstod muligheden for, at det i lige så høj grad var et modtræk til romermagten, så evangeliet om Jesus Kristus stod i modsætning til evangeliet om kejseren. Herefter bølgede forskningen gennem mere end hundrede år frem og tilbage mellem judæiske forklaringer inden for den bibelske tradition og græsk-romerske forklaringer med fokus på forholdet til kejsermagten. Uden at videreføre den uholdbare sondring mellem jødedom og hellenisme har postkoloniale og anti-imperiale tilgange for nylig genoptaget referencen til den romerske kejsrideologi for at udlægge Markusevangeliet som et skrift med et magtkritisk budskab.

Af denne diskussion opstod emnet for Hørning Jensens disputats: Hvad betyder εὐαγγέλιον i Markusevangeliet? Eller mere præcist er afhandlingens forskningsspørgsmål: “*How does the author of Mark present his narrative of Jesus as τὸ εὐαγγέλιον?*” (4, original kursiv), hvilket omsættes i den hypotese, at

... Mark, through his initial rooting of his εὐαγγέλιον in the Isaianic visions, taps into a widespread trajectory for understanding the מָשַׁח/εὐαγγελ- as an epoch-making proclamation of (kingly) victory, leading to cultic renewal or thanksgiving (4-5).

Hørning Jensen bruger 462 sider på at besvare spørgsmålet og underbygge hypotesen. Ikke desto mindre kan han til allersidst sammenfatte svaret “in a box”:

To Mark, the story of Jesus is εὐαγγέλιον – and to be precise: τὸ εὐαγγέλιον – since Jesus, through his life, death, and resurrection,

re-establishes covenantal community with and proximity to God through kingly victory and temple-cultic renewal (462).

Til grund for Markus' fremstilling af Jesu liv, død og opstandelse ligger begrebet εὐαγγέλιον i dets esajanske udformning, så den historie kommer til at være et epokegørende budskab om kongelig sejr og kultisk fornyelse, fordi den genskaber pagtens fællesskab med nærhed til Gud. Den forståelse opløser mange af de modsætninger, der har været på færde i Markus-forskningen, navnlig mellem en religiøs og en politisk brug af εὐαγγέλιον, men også mellem en kristologisk og en teologisk opfattelse af ordets indhold, og detaileksegetisk forsvinder modsætningen mellem en subjektiv og objektiv genitiv i εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ. For det epokegørende budskab om Guds riges nærhed, som Jesus bringer i Markusevangeliet, er netop budskabet om, at han bringer det nær gennem *sin* kongelige sejr og kultiske fornyelse. I det hele taget er det Markus' *Leistung*, som Hørning Jensen med forkærlighed for tyske udtryk kalder det, at forbinde kongeriget og korset ("interplay between kingdom and cross" (5)) til τὸ εὐαγγέλιον (453). Men der er lang vej, før Hørning Jensen kan fastslå, at dette er meningen i Markusevangeliet.

2. Indhold

Bogen består af syv kapitler, hvoraf det første er en indledning og det sidste er en opsummerende konklusion, der samler de delvise konklusioner fra de fem foregående kapitler. Den er rig på tekstgennemgange og eksegetiske analyser, som det på ingen måde er muligt at yde retfærdighed selv i et længere referat.

Indledningskapitlet (1-26) indeholder udover de nævnte redegørelser for forskningsspørgsmål og hypotese generelle betragtninger om Markusevangeliet. Hørning Jensen betragter det som en hel og sammenhængende litterær tekst med dybe forbindelser til israelitiske og jødiske traditioner og tekster. Markusevangeliet er et produkt af "scripturalization" (11), der både overordnet og i detaljer forbinder sig med de gammeltestamentlige skrifter, hvilket bliver afgørende for hans opfattelse af Esajas' profetier som et grundlæggende skema for evangeliet. Senere afstår Hørning Jensen fra at datere evangeliet, men påpeger, at evangeliet må læses i sin historiske kontekst. Opgaven er at bestemme dets "cultural encyclopedia" (et udtryk fra Umberto Eco), hvilket i denne sammenhæng betyder at afdække et vokabular (εὐαγγελ-) fulde betydningspotentialer for at se, hvilke dele der

aktiveres i den konkrete meningsproduktion (9-10). Genredefinitionen anser derimod Hørning Jensen ikke for afgørende for forståelsen af evangeliet. Tværtimod afstår han fra inddrage skriftets genre på grund af risiko for "circular reasoning" (19).

Andet kapitel (27-103) består ud over diskussionen af Markusevangeliets historiske situation af forskningshistoriske spørgsmål angående forståelsen af εὐαγγέλιον. Spørgsmålet er, om ordet stammer fra jødisk (roden εὐαγγελ- optræder navnlig i verbalformer og i femininum) eller græsk-romersk (substantivet optræder navnlig i pluralis) kontekst. Hørning Jensen følger majoriteten i forskningen, der antager, at Markusevangeliet ikke kan forstås udelukkende på én baggrund (49). Samme afbalancerede holdning bringer Hørning Jensen frem i spørgsmål om εὐαγγέλιον's indhold i Markusevangeliet. Om det primært skal forstås om Jesu forkyndelse eller om kirkens forkyndelse, og tilsvarende om det skal forstås teocentrisk eller kristocentrisk. Som det allerede er fremgået, overskrider Hørning Jensens forståelse disse modsætninger (57). Herudover er der en længere diskussion af postkoloniale og anti-imperiale læsninger. Hørning Jensen afdækker en længere række uforenelige fortolkninger, hvilket han opfatter som et metodologisk problem, som skulle vise, at metodevalget bliver bestemt af forskerens politiske dagsorden (86-87). Til slut i kapitlet tager han spørgsmålet om proveniens op, men afstår fra at forholde sig til det, fordi det kan lede til "circular reasoning" (98.100).

Tredje kapitel (105-194) er Hørning Jensens analyse af den kulturelle encyklopædi for εὐαγγελ- gennem en velsagtens udtømmende analyse af forekomsterne før Markusevangeliet. I græsk-romerske tekster optræder ordet grundlæggende som et budskab om en epokegørende krigssejr. Alle andre anvendelser er afledt af dette. Det gælder også, når ordet betegner taksigelsesofre (hos Aeschylus og Xenophon), for så er de netop reaktionen på budskabet om krigssejr. Tilsvarende gælder denne grundbetydning for jødiske skrifter. På tysk kalder Hørning Jensen det *Krieg, König und Kult*, al den stund det handler om budskabet om kongens krigssejr, som leder til kultisk taksigelse (114). Hos Deutero-Esajas får ordparret πῶς/εὐαγγελ- imidlertid nye nuancer. Det bruges hhv. 7 (MT) og 6 (LXX) gange om budskabet om Jahves hjemkomst til Zion. Dette epokegørende budskab omhandler således ikke blot en krigssejr, men en sejr, der foranlediger Guds nærvær. I Deutero-Esajas' forkyndelse er det fremstillet som en ny exodus, der overbyder den gamle (Hørning Jensen: *Steigerung*) ved at være en genskabelse af en paradisiske situation (Es 51,3) (139). Når det kombineres med Es 53,10, hvor Herrens tjener optræder som et skyldoffer (ὁ ψῆς /περὶ ἀμαρτίας), bliver det tydeligt, at der også er tale om en kultisk fornyelse (158). Deutero-Esajas viderefører altså det

kendte indhold om en kongelig sejr med kultiske konsekvenser, men tilføjer dimensionen om Guds nærvær.

I forbindelse med videreførelsen af den esajanske fortolkning i jødedommen under det andet tempel inddrager Hørning Jensen også Paulus. Han er suverænt den forfatter i perioden, der anvender ordgruppen statistisk hyppigst og teologisk vægtigst. Imidlertid er det ikke som en baggrund for Markusevangeliet, at Paulus inddrages, men som en "test case" på den opfattelse, at εὐαγγελ- i ikke-kristne skrifter betegner en "epoch-making change of fortunes through victory and cultic renewal" (176). Det bekræfter Paulus, som selv placerer sin evangelieforkyndelse i esajanske traditioner (Es 52,7; 52,15; jf. Rom 10,15; 15,21) som en epokegørende forkyndelse for jøder og hedninger gennem sejr og kultisk fornyelse i og med hans evangelium (188). Selv om Paulus således bekræfter den forståelse af εὐαγγέλιον, som skal danne grundlag for fortolkningen af Markusevangeliet, vil Hørning Jensen ikke "in a circular way" se Paulus' evangelie-forståelse som en forudsætning for Markus' anvendelse af samme term (188). I det hele taget vil han ikke drøfte forbindelsen mellem Paulus og Markus, da det indebærer risiko for "circular reasoning" (193; jf. 25.445).

Med det på alle måder centrale *kapitel fire* (195-269) indledes Markus-tolkningen med en udlægning af evangeliets indledning (Mark 1,1-15). Heri optræder de to mest signifikante eksempler på Markus' brug af εὐαγγέλιον. Først i v. 1: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ] og som en inclusio i v. 14-15: κηρῦσσω τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ... μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Ifølge Hørning Jensen placerer Markus fra begyndelsen sin fortælling inden for en esajansk forestillingsverden. Indledningens brug af ἀρχή i Mark 1,1 markerer således begyndelsen på den nye epoke, og indledningscitattets reference til Es 40,3 (Mark 1,3) henviser til ideen om en ny exodus, hvor εὐαγγέλιον er det epokegørende budskab om Jahves kongelige sejr og genoptagne nærvær på Zion (219). Johannes Døberens virke forstås på baggrund af en lang række skriftsteder, herunder Es 61,1, samt jødiske traditioner for renselse, hvilket alt sammen gør hans virke til en forberedelse for den epokegørende forandring, der indtræder med Jesu εὐαγγέλιον og dets nærhed til Gud (234). Jesu dåb fortolkes på baggrund af Es 40,1-10 og Es 63-64 på grund af en allusion til Es 63,19, hvorved den bliver det sted, hvor Gud kommer nær i kraft af åndens nedstigen i Jesus. Derved er både den kongelige sejr og kultfornyelsen foregrebet, da Jesus som udrustet med ånden er beredt på kampen mod de gudsfjendtlige magter. At himlene flænges (σχιζομένουσ, Mark 1,10) svarer til, at tempelforhænget flænges (ἐσχίσθη, Mark 15,38) (239). Jesu fristelse i ørkenen har baggrund

i Es 11,6-9, hvilket gør Jesus til den sejrriige esajanske kriger, som enten foretager en ny exodus eller genopretter en paradisisk tilstand (251-252).

Til slut i dette kapitel følger gennemgangen af Mark 1,14-15, hvor εὐαγγέλιον findes to gange. Hovedspørgsmålet er, hvordan genitiverne skal forstås, når det hedder εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (Mark 1,14) og βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mark 1,15), idet Hørning Jensen opfatter indledningsordene καὶ λέγων i v. 15 epeksegetisk, så verset udfolder, hvad der ligger i κηρῦσσω τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ i v. 14 (256). På grundlag af Es 52,7 må εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ være det evangelium, der kommer fra Gud, altså en subjektiv genitiv (255). Jesus er i første omgang budbringeren, der forkynder, at Gud er kommet nær i sit rige (262). Men eftersom hele prologen forstået på den esajanske baggrund handler om, at Jesus ved sin kongelige sejr og kultiske fornyelse bringer Gud og hans rige nær, kan hverken Mark 1,14 (262) eller Mark 1,1 (264) blot være en subjektiv genitiv, men må også indeholde Jesus selv (265). Det er en "composite notion", hvori Markus' *Leistung* viser sig ved at integrere Jesu liv, død og opstandelse i evangeliet. Hans evangelium er en "intertwined notion of kingdom and cross" (268).

I *kapitel fem* (271-343) gennemgår Hørning Jensen den galilæiske del af Jesu virksomhed i Markusevangeliet (kap. 1-10). Ganske vist optræder εὐαγγέλιον kun to gange (Mark 8,35; 10,29), men ikke desto mindre finder Hørning Jensen, at fremstillingen af Jesus skal forstås på baggrund af Esajas' visioner. Jesus er præsenteret som "Yahweh's divine warrior and temple cultic regenerator" (272), Han optræder derfor med ἐξουσία og gennemfører på den ene side et opgør med alt det gamle, som det nye epokegørende evangelium om kongelig sejr står i modsætning til. Det fremgår af Jesu konflikter med familie-institutionen, de dæmoniske magter, de jødiske autoriteter og giver sig udslag i inklusionen af hedninger (281-307). Derimod stiller Hørning Jensen sig tvivlende over for betydningen af det romerske imperium i Jesu konflikter (316). På den anden side bliver den kultiske fornyelse "foreshadowed" gennem afvisning af renhedsregler, kritik af tempeladministrationen og i kraft af blasfemianklagen. Det er alle temaer, der vil blive taget op igen i sidste del af evangeliet og gennemført i Jesu konfrontation med tempelinstitutionen (343). Jesu markante udtalelse, at han skal give sit liv som λύτρον for mange (Mark 10,45), samler i Hørning Jensens tolkning begge dele af det esajanske εὐαγγέλιον. λύτρον kan betyde frikøbelse fra slaveri eller død, men benyttes i LXX også i en kultisk sammenhæng, hvor der er tale om at give sonoffer for det førstefødte (339-340). Dobbeltheden svarer til den kongelige sejr og den kultiske fornyelse, men genkal-

der også Es 53,10. Ganske vist kunne Markus havde anvendt $\pi\epsilon\rho\iota$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$, som LXX gør, men måske ønsker han i stedet at henlede opmærksomheden på det hebræiske נִשָּׂא , som “shares with this concept [λύτρον] the notion of full restoration with social as well as cultic connotations” (346; jf. 340 med n. 397). Kort sagt gennemspilles de forskellige dimensioner af $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$ gennem Jesu galilæiske virke med henblik på deres kulmination i Jerusalem, fordi Jesus allerede bringer Guds nærhed i sin egen person.

Sidste eksegetiske kapitel (345-433) handler om fuldendelsen i Jerusalem (kap. 11-16). Her kommer såvel temaet om kongeriget som om templet til indfrielse. De to anvendelser af $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$ (Mark 13,10; 14,9) i denne del opfattes i lighed med de to under det galilæiske virke (Mark 8,35; 10,29) som sejrspromationer af Jesu død og opstandelse (386-387). Her er det igen Markus' *Leistung* at forbinde Guds kongerige med Jesu kors (346). Her afviser Hørning Jensen ganske, at Jesu død i Markusevangeliet skulle være et sonoffer eller nogen form for kultisk offer (348). Spørgsmålet bliver derfor, hvordan døden indgår i forståelsen af $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$ som en kongelig sejr og som en kultisk fornelse (349). Første del af spørgsmålet besvares tydeligt gennem præsentationen af Jesu lidelseshistorie i episoder, der har et klart kongeligt tema. Det gælder indtoget i Jerusalem, salvingen og selve korsfæstelsen, hvor det bliver klart, at det netop er en konge, der korsfæstes (352-372). At dette også er en sejr, fremgår af, at opstandelsen altid er forbundet med korsfæstelsen, så døden ikke står alene (378-386). Evangeliet er på den måde altid om den korsfæstede og opstandne konge, hvorved kongeriget og korset bliver uløseligt forbundne, hvilket jo er Markus' *Leistung*. Hertil kommer, at Jesu tilsynekomst for disciplene i Galilæa svarer til Esajas' vision af Guds tilstedeværelse på Zion, om end det er “a real innovation” i forhold til Esajas, at det foregår i Galilæa (lidt på samme måde som Paulus fortolker Es 59,20 således, at befrieren ikke skal komme til Zion, men fra Zion (Rom 11,26)) (388). Den anden del af spørgsmålet handler om dødens forhold til tempelkulten. Hørning Jensen sætter døden ind i en tempelteologisk sammenhæng i kraft af tempelrensningen, forbandelsen af figentræet, kontroverserne med tempelautoriteterne og det forhold, at tempelforhænget blev flænget (Mark 15,38) (394-398). Sammenhængen tilkendegiver, at korsdøden har en tempelfornyende funktion, som svarer til forestillingen i Es 56,7 om et eskatologisk tempel for alle folkeslag. Årsagen bliver klar, når Jesu død udlægges af Mark 14,24 som en pagtfornyelse, idet hans blod i overensstemmelse med Ex 24 iværksætter den nye pagt (403). Ved pagtsofferet bringes Gud nær, hvilket Markus tilkendegiver ved at lade tempelforhænget flænge i Jesu dødsøjeblik. Således oprettes den

situation, som Esajas har for øje, når han profeterer om Jahves komme som den sejrige konge og en genoprettelse af kulten. At der af den situation også følger soning og syndstilgivelse som pagtens fortsatte vedligeholdelse kommer ifølge Hørning Jensen som en selvfølgelig konsekvens (427). Jesus renser ikke bare templet, men destruerer det heller ikke: "Rather, he is as part of his covenantal sacrifice providing a *renewed* access to the divine presence and hereby the celestial temple" (417). At han gør det i sin død, hvor han samtidig er den sejrige konge, er εὐαγγέλιον i henhold til Esajas.

I *afslutningskapitlet* (435-462) kan Hørning Jensen med rette konkludere, at han har leveret et selvstændigt og substantielt bidrag til Markus-forskningen ved at lave den første monografiske undersøgelse fokuseret på εὐαγγέλιον i dette evangelium. Resultatet har to dele: For det første at Markus bruger εὐαγγέλιον i overensstemmelse med Esajas til at udtrykke den epokegørende, eskatologiske kongelige sejr med en fornyelse af kulten til følge (448); for det andet at Markus fremstiller forbindelsen mellem kors og kongedømme gennem forestillingen om Guds nærhed (456). Dette har endvidere tre konsekvenser for forståelsen af Markusevangeliet (460-461): 1) Fordi Guds nærhed er impliceret i εὐαγγέλιον, sættes spørgsmål om kultisk renhed ud af kraft; 2) Den romerske kejsermagt er en underordnet problemstilling for Markusevangeliet, der opfatter den som en del af den gamle epoke, der med εὐαγγέλιον er overstået; 3) Jesu død er ikke forstået som et stedfortrædende sonoffer eller lignende, men som et pagtoffer, der fornyer pagten og etablerer den nærhed til Gud, som er involveret deri. Først i anden række omfatter den sikkert også syndstilgivelse. Hørning Jensen slutter

Considering the composite content of εὐαγγέλιον, Mark presents us with a saturated and, dare I say, beautiful presentation of Jesus's death as the fulfilment of the Isaianic-shaped vision of the renewal of the central gift to rule them all: proximity to and covenant friendship with God (461)

Til allersidst kommer han det hele "in a box" (462).

3. Kritiske spørgsmål

Det er en lang videnskabelig afhandling, Hørning Jensen har skrevet. Den er fuld af gentagelser og opsummeringer og har talrige krydshenvisninger, der gør den nem at arbejde med. Først og fremmest er

den dog eksegetisk velargumenteret med mange minutiøse analyser af både græske, gammeltestamentlige, antik jødiske og nytestamentlige tekster. Mange resultater er helt overbevisende, herunder den fundamentale:

To Mark, the εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ is the foundational and epoch-making inauguration of the βασιλεία in and through Jesus's ultimate victorious pilgrimage-parade from Galilee to Jerusalem in which he at one and the same time is coronated as *basileus* at the cross and suffers a temple cultic sacrifice as λύτρον and covenant sacrifice for the sake of many (455).

Men man kan stille sig tvivlende overfor, om det faktisk er Markus' *Leistung* at have forbundet kors og kongerige i opfattelsen af εὐαγγέλιον, således som Hørning Jensen påstår. Mere om det nedenfor.

Selvsagt er der også mange mindre ting, som man kan have svært ved at følge Hørning Jensen i. Er der fx en forbindelse mellem duen, der kommer over Jesus i dåben (Mark 1,10), og duerne, der sælges på tempelpladsen (Mark 11,15) (242)? Kan man regne med, at Markus bruger ordet λύτρον (Mark 10,45) og ikke περι ἁμαρτίας, fordi han vil genkalde det hebræiske forlæg for Es 53,10 (340)? Hvorfor er pagten pludselig en metafor (431)? Der er andre småting, men også nogle lidt større problemkomplekser, som det er værd at nævne.

3.1. Metodologi og "circular reasoning"

Som det er fremgået af referatet, er Hørning Jensen næsten panisk angst for "circular reasoning". Han afviser hele forskningsretninger alene på mistanke om "circular reasoning", og han undlader at tage forskningsspørgsmål op, blot der er risiko for "circular reasoning". Ja, han vil næsten ikke foreslå en struktur i Markusevangeliet, fordi det "runs the risk of introducing circularity" (200). Af den grund undrer man sig over, at der ikke er flere hermeneutiske overvejelser over Hørning Jensens egen praksis. Mener han at være trådt ud af den hermeneutiske cirkel?

Hørning Jensen kalder sin tilgang til Markusevangeliet en kombination af litterære (i betydningen: narrative) og historiske metoder. Herhen hører Umberto Ecos begreb "cultural encyclopedia", som anvendes som en betegnelse for at undersøge et begrebs betydningspotentiale. Men Ecos ide om encyklopædien er en meget mere kompliceret teori om, hvordan noget får betydning for nogen. Den er i teorien et fritsvævende abstrakt, men i konkret fortolkning af en

meningskommunikation optræder den altid som en lokal repræsentation i form den afsendendes eller den modtagendes encyklopædi (Eco 1984, 69; 1979) Tilsyneladende mener Hørning Jensen at kunne rekonstruere Markus' encyklopædi, men han har ikke adgang til Markus, så det er hans egen rekonstruktion, som han finder bekræftet i sin læsning af Markus' tekst. Er det "circularity"? I så fald er det en "circularity", som det er umuligt at komme fri af, men som rejser spørgsmålet om kriterierne for at inkludere og ekskludere fra rekonstruktionen af encyklopædien.

3.2. "Proximity" og kultisk fornyelse

Visse begreber bruges et utal af gange i afhandlingen uden at blive helt klart defineret. "Proximity" er et af dem. Ordet betyder "nærhed" og må betegne Guds nærhed eller nærhed til Gud. Men er det Gud, der kommer nær, evt. bliver nærværende eller tilstedeværende, eller er det mennesket, der kan komme nær til Gud, evt. få adgang til Gud? På den samme side tales der både om "providing proximity to God", "a new *foundation* for community with God", "the re-establishment of *God's* proximity" og blot om "proximity" (458, mine kursiveringer). Under alle omstændigheder opstår "proximity" ifølge Hørning Jensen, når Gud i Deutero-Esajas atter indtager Zion, og når tempelforhængen flænges i Markusevangeliet. Kultfornyelsen er altså en konsekvens af, at Gud bringes nær ved Jesu død (og opstandelse? – det er ikke helt klart, om døden i sig selv bringer Gud nær og fornyer templet (således fx 414) eller opstandelsen er en nødvendig del deraf (således fx 418)). Men omstændighederne omkring denne "proximity" bliver ikke tydeligt bestemt. Det er ikke entydigt, om den har været forsvundet fra templet og vender tilbage som i Deutero-Esajas, eller adgangen til den har været spærret og nu fjernes, hvilket udlægningen af det flængede forhæng kunne tyde på. Hvor er det i øvrigt, at denne "proximity" befinder sig? Hørning Jensen siger, at Jesus fornyr templet eskatologisk, "whether or not this is understood with reference to the community as the temple or with reference to the celestial temple" (418). Men ingen af de to forestillinger nævnes i Markusevangeliet. Det forbliver således uklart, hvad kultfornyelsen består af.⁴

I den forbindelse er det ærgerligt, at Hørning Jensen ikke inddrager Geert Hallbäcks arbejder om Markusevangeliet. I tre artikler viser

4. Måske hænger uklarheden også sammen med, at templets situation på Markus-evangeliets tidspunkt forbliver uafklaret. Eftersom Hørning Jensen ikke daterer evangeliet (99), kan templet jo stadig være fungerende. Det ville svare til hans "sympati" (se nedenfor).

Hallbäck, hvorledes templet i Jerusalem nedbrydes og afvikles af den markinske Jesus for at blive erstattet af nadveren (Hallbäck 2002a; 2002b; 2002c). Helt i overensstemmelse med Hørning Jensen læser Hallbäck Mark 14,24 på grundlag af Ex 24 som en pagtindstiftelse, men i modsætning til Hørning Jensen opfatter han indstiftelsesordene som udtryk for, at Jesus gør sig nærværende i måltidet. Hans "proximity", kan man sige med Hørning Jensen, er derefter i nadveren. Han kan nu være nærværende alle vegne. Imidlertid kræver det, at han ikke selv er nærværende ét bestemt sted. Derfor er hans død en forudsætning for at dette nye kultsted kan træde i kraft. Så netop da han dør, afvikles det gamle kultsted, ved at tempelforhænget flænges. Ikke for at skabe adgang til Guds "proximity" i templet, men for at afsløre, at Guds "proximity" ikke er dér. Fra det øjeblik er den nemlig i den nye kult, som er menighedens nadverfejring, hvor Jesus selv er nærværende. Det kan man kalde kultfornyelse, som en direkte konsekvens af Jesu kors. Men det ser Hørning Jensen ikke, fordi han slet ikke forholder sig til selve nadverfejringen.

3.3. Romerriget

Hørning Jensen er stærkt kritisk over for postkoloniale og anti-imperiale tilgange til Markusevangeliet. Hans gennemgang af en række læsninger ender i en metodologisk kritik. Dels rejses anklagen for "circular reasoning", dels gøres tolkningernes forskellige og indbyrdes modstridende resultater til et metodologisk problem. Som antydnet er det svært at følge Hørning Jensens kritik. Han kan bogstaveligt talt på den ene side sige, at hundrede års traditionel forskning ikke har ført til entydige resultater uden at gøre dét til et metodologisk problem (435), for på den næste side at mene, at det er metodisk uholdbart, at læsninger inden for post-koloniale og anti-imperiale tilgange kommer frem til forskellige konklusioner (436). Hvis enighed om resultaterne var et kriterium for eksegetiske metoders validitet, var der næppe nogen metoder tilbage.⁵

På den baggrund vil Hørning Jensen kun behandle forholdet til Romerriget, når det er "obvious" (87). Det er det efter hans mening kun i spørgsmålet om skat til kejseren (Mark 12,13-17) og i korsfæstelsesscenen (Mark 15,1-45) (308). I andre tilfælde (navnlig Mark 5,9; 6,14-29; 10,42-45) er referencen til romermagten mere tvetydigt

5. Hørning Jensen antyder den samme kritik i forbindelse med de forskellige fortolkninger af forholdet mellem Paulus og Markus og konkluderer, at eftersom det tilsyneladende ikke er muligt at opnå enighed, må man hellere helt tie stille (178). Er der i henhold til det kriterium overhovedet noget område af den nytestamentlige forskning, hvor man kan udtale sig?

(307-316). Han mener derfor, at Romerriget indgår blandt den gamle epokes magter, som det epokegørende εὐαγγέλιον gør op med, men afviser, at magtkritik skulle være af andet end sekundær betydning for Markus (460). Men det er et spørgsmål, om Hørning Jensen tager grundlaget for de postkoloniale og anti-imperiale læsninger alvorligt. For dem er det en forudsætning, at Romerriget er konteksten for såvel Markusevangeliets fortalte univers som Markusevangeliet selv. Imperiet er overalt.

The Roman Empire provides the ever-present political, economic, societal, and religious framework and context for the New Testament's claims, language, structures, personnel, and scenes (Carter 2006, 1).

Eftersom Markusevangeliet er uløseligt forbundet med det romerske imperium, vil dets fremstilling uvægerligt forholde sig dertil. Man kan i samme sammenhæng spørge, om ikke Hørning Jensens egen nedbrydelse af skellet mellem politik og religion i forbindelse med termen εὐαγγέλιον skulle have den konsekvens, at det ikke kan undgå at komme til at stå i modsætning til andre εὐαγγέλια i Romerriget. Ligesom Guds βασιλεία nødvendigvis må komme i konflikt med kejserens rige.

3.4. Afgrænsning

Som enhver afhandling må også denne afgrænse sit område. Således er det eksplicit hverken en studie af den historiske Jesus, Markusevangeliets redaktionshistorie eller receptionshistorie, ligesom dets historiske kommunikationssammenhæng lades ude af betragtning. Endvidere er det ikke en undersøgelse af dets traditionshistoriske forhold til Paulus eller af dets soningsteologi, om end emnet er forbundet dermed (24-26). Afgrænsning er uundgåelig og nødvendig for videnskabelige afhandlinger, men man må forholde til, hvad det betyder for undersøgelsen og resultatet. Man kan afgrænse sig fra så væsentlige områder, at det medfører et fortegnat billede af forskningsobjektet.

Når Hørning Jensen vælger ikke at medtage forholdet til Paulus i undersøgelsen, begrundet han det med, at de forskellige opfattelser af det

... are in essence theologically motivated, thus becoming circular in the sense that the researcher's [sic! – en af de meget få slåfejl i bogen] theological interpretation of the usage becomes the norm for the historical reconstruction (25).

Det er en ganske alvorlig anklage mod de forskere, der har beskæftiget sig med spørgsmålet. I gennemgangen af ældre og nyere bidrag på området (176-178) bliver der ikke gjort detaljeret rede for, hvordan den teologiske fortolkning styrer den historiske konstruktion.⁶ Hørning Jensen undlader blot at forfølge forholdet mellem de to forfattere “due to the risk of circular reasoning” (193). Hertil må man sige, at risikoen for at gøre noget forkert ikke er tilstrækkelig begrundelse for at undlade at gøre det. Det fremgår nemlig ikke, at det er principielt umuligt at sammenligne Paulus og Markusevangeliet for at drage konklusioner om deres relation. Det er det selvfølgelig ikke. Man kan sammenligne dem, ligesom man kan sammenligne Deutero-Esajas’ og Markusevangeliets brug af termen εὐαγγέλιον. Undlader man at gøre det, risikerer man at forvrænge billedet af Markusevangeliet. Kan man overhovedet tale om Markus’ *Leistung*, hvis man ikke har behandlet forholdet til Paulus, der utvivlsomt er den nærmeste parallel alene af den grund, at han også bruger εὐαγγέλιον om Jesu død og opstandelse? Dette skal tages op til sidst.⁷

4. Paulus’ *Leistung* og Markus’ evangelium

Hørning Jensen etablerer en forbindelse fra Markus til Esajas, hvilket er velbegrunderet, al den stund Markus eksplicit refererer til Esajas. Men dermed er det ikke bevist, at der ikke kan være andre påvirkninger, eller at hans brug af det “Esajas-formede εὐαγγέλιον” ikke kan være influeret andre steder fra. Hans kulturelle encyklopædi kan være bestemt af en tidlig kristen reception. Man kan netop godt forestille sig, at Esajas’ εὐαγγέλιον allerede i den allertidligste kristendom er blevet udformet på en sådan måde, at Markus kan bruge det i sin evangeliefortælling. Tidligst og tydeligst har Paulus anvendt εὐαγγέλιον om sin forkyndelse. Hvis denne forbindelse findes, er Markusevangeliet ikke en fremstilling af Jesu historie i henhold til det

6. Hørning Jensen siger om Joel Marcus’ banebrydende artikel, der påpeger ligheder mellem Paulus’ og Markus’ fremstilling af korset (“theology of the cross”): “Again, the argument is drawn primarily from a theological evaluation of certain aspects of the two authors, exposing the question’s difficulties in moving beyond the interpreter’s theological evaluation” (178). Men hvordan? At finde overensstemmelser mellem to forfatters forståelse af et fælles motiv og forsøge at forklare sammenhængen er en helt traditionel eksegetisk fremgangsmåde, som må være gyldig, selv om præmisserne (hvad tæller som en overensstemmelse?) og resultaterne (hvordan forklares forbindelsen?) kan diskuteres (jf. Nielsen 2014, 274 n. 5).

7. Det følgende er en omarbejdet version af min opposition *ex auditorio* ved det offentlige forsvar.

esajanske εὐαγγέλιον, men en narrativ udfoldelse af det εὐαγγέλιον, som allerede er defineret af troen på Kristus. Men at både Paulus og Markus bruger εὐαγγέλιον om Kristus, etablerer naturligvis ikke nødvendigvis en litterær relation mellem dem. De kan uafhængigt af hinanden have fortolket Esajas, eller begge være afhængige af en endnu tidligere kristen tradition. Forbindelse fra Paulus til Markusevangeliet må kunne ses på den specifikke terminologiske og teologiske brug af εὐαγγέλιον.

4.1. Terminologiske sammenhænge

Umiddelbart er der en række terminologiske ligheder mellem de to skrifers brug af genitiver. Paulus bruger formentlig som den første nogensinde formuleringen εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (Rom 1,1; 15,16; 2 Kor 11,7; 1 Thess 2,2.8.9), som også optræder i Mark 1,14. Men han kan også som Mark 1,1 bruge εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rom 16,25) eller blot εὐαγγέλιον Χριστοῦ (Rom 15,19; 1 Kor 9,12; 2 Kor 2,12; 4,4; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Fil 1,27; 1 Thess 3,2). For begge forfatters vedkommende kan man om genitivformerne sige, som Hørning Jensen siger om Markusevangeliet, at det er “without the slightest amount of contradiction between subjective and objective connotations” (460). I den forbindelse er der grund til at nævne, at εὐαγγέλιον i Markusevangeliets korpus (Mark 8,35; 10,29; 13,10; 14,9) bruges absolut uden genitiver, hvilket Paulus også ofte gør (Rom 1,16; 10,16; 11,28; 1 Kor 4,15; 9,14.18; 15,1; 2 Kor 8,18; Gal 1,11; 2,2; Fil 1,5.7.12.16). Det er særligt interessant, fordi det i Det Nye Testamente ikke er tilfældet uden for Markusevangeliet og Corpus Paulinum (dog Matt 26,13 som er afhængig af Mark 14,9). Paulus bruger endvidere formuleringen ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου (Fil 4,15), som Markus gør i 1,1. Tilsvarende taler de begge om at forkynde (κηρῦσσειν) evangeliet (Gal 2,2; 1 Thess 2,9; Mark 1,14; 13,10; 14,9).

Hertil kommer formuleringen “tro på evangeliet”, som er grundlæggende for begge forfattere. Mark 1,15 slutter: “vend om og tro på evangeliet” (μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ). Om end Hørning Jensen vier ordet εὐαγγέλιον hele sin afhandling, får formuleringen πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ingen særskilt opmærksomhed. Faktisk omtales den vist kun to gange. For det første siger han, at til Jesu forkyndelse af det guddommeliges nærhed i en helt ny sfære, hvor kongeriget er kommet nær, og tiden er opfyldt, “... the only correct response is to act according to the two present imperatives: μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε, namely ἐν τῷ εὐαγγελίῳ” (267). For det andet:

... the way in which τὸ εὐαγγέλιον is defined precisely as proximity to the divine in the form of the βασιλεία being so near (ἤγγικεν) in time and space that it has become imperative to repent and believe ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (456).

Udtrykket πιστεῦειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ er dog så karakteristisk, at det fortjener at fremhæves. Det optræder ikke i de ikke-kristne kilder, ej heller hos Esajas. Hos dem er der ikke tale om, at τὸ εὐαγγέλιον skal modtages i tro. Tværtimod er det en forkyndelse af kongelig sejr, som er gyldig, uanset om man tror det eller ej. Selv om det heller ikke optræder *expressis verbis* hos Paulus (dog πίστις τοῦ εὐαγγελίου (Fil 1,27)), kan der næppe være tvivl om, at det udtrykker en grundstruktur i det paulinske univers. Troen, som udmærker menighederne, er troen på det εὐαγγέλιον, som Paulus har forkyndt for dem. Prægnant siges det i 1 Kor 15,1-2:

Brødre, jeg vil gøre jer bekendt med det evangelium (τὸ εὐαγγέλιον), som jeg har forkyndt for jer, det som I også har taget imod (παραλάβετε), som I også står i, og som I også frelses ved, hvis I da holder fast ved det ord, hvormed jeg forkyndte (εὐηγγελισάμην) jer det – ellers var det ingen nytte, at I kom til tro (ἐπιστεύσατε).

Τὸ εὐαγγέλιον er budskabet om “Kristi død for vore synder efter skrifterne, at han blev begravet, at han opstod på den tredje dag efter skrifterne” (1 Kor 15,3-4), som er fundamentet for menighedernes tro. Paulus bruger sjældent βασιλεία (dog 1 Kor 4,20; 6,9; 15,50; Gal 5,5) og ikke i forbindelse med εὐαγγέλιον, som Markus gør, men i formuleringen

I ved også, hvordan vi, som en far over for sine børn, formanede og opmuntrede og tilskyndede hver eneste af jer til at leve, som Gud vil det, han der kalder jer til sit rige (βασιλείαν) og sin herlighed (1 Thess 2,11-12).

må det være kaldelsen gennem Paulus’ evangelium, der tænkes på. Således er troen allerede forbundet med εὐαγγέλιον, kongerige og kors hos Paulus. Og det er selvfølgelig helt tydeligt, at korset overalt hos Paulus er integreret i den frelse, som han forkynder. Ja, det var allerede forbundet før Paulus, for så vidt den overlevering, som han har modtaget, og ved hvilken de troende frelses, rummer både død og opstandelse.

Hvis det er Markus’ *Leistung* at sammenknytte kors og kongerige, må det forstås helt specifikt som koblingen af Jesu forkyndelse af

Guds kongerige og hans egen korsfæstelse som en konge. Selve ideen, at Jesu korsdød er forbundet med den frelse, som han bringer, er naturligvis ældre og en del af τὸ εὐαγγέλιον så langt tilbage, som man kan komme i Det Nye Testamente.⁸ Men Paulus og Markus kan være to forskellige fortolkninger af den samme tradition (således Werner 1923, 102–3), hvilket gør det relevant at se nærmere på det teologiske forhold mellem dem.

4.2. Teologiske forbindelser

Hørning Jensen behandler Paulus som en testcase på sin egen fremstilling af ἡ ζωὴ/εὐαγγέλι- hos Deutero-Esajas. Paulus bekræfter i den redegørelse, at εὐαγγέλιον er en epokegørende forkyndelse om Guds nærhed i kraft af kongelig sejr og kultisk fornyelse (193). For det første (180-184) forstår Paulus i hvert fald i Romerbrevet sin egen evangelie-forkyndelse på baggrund af Esajas' profetier om evangeliet om Guds kongedømme (Es 52,7 citeres i Rom 10,15 og Es 52,15 i Rom 15,21). Som en profet er han udset til at forkynde dette budskab. Som en præst tjener han Gud gennem sin evangelieforkyndelse. Når han forkynder evangeliet om Jesus til hedninger, medvirker han til, at Esajas' profeti om endetiden går i opfyldelse (Rom 15,15-21), hvilket allerede fremgår af selvfremsættelsen at være udset til at forkynde Guds evangelium, der er forudsagt i de hellige skrifter (Rom 1,1-2). For det andet (184-187) bruger Paulus εὐαγγέλιον om en epokegørende begivenhed, hvor evangeliets forkyndelse markerer begyndelsen (ἀρχή) på en ny æra (Fil 4,15), der er præget af lydighed (ὕπακοή) mod evangeliet (Rom 1,5; 16,26; jf. 2 Kor 9,3). Det gælder også Paulus selv, for så vidt han virker og lever ud af evangeliet (Rom 1,9; 1 Kor 9,14.23), og derfor er evangeliet den kraft, ved hvilken han har autoritet over sine menigheder (Rom 2,16; 1 Kor 4,15). Som sådan er evangeliet også forkyndelse af sejr og dermed opfordring til udholdenhed i kampen (1 Kor 9,23; Fil 1,7.12.27; 4,3; 1 Thess 2,2). Det er det evangelium om Kristus, Guds søn, der bringes til hedninger, så de bliver arvinger til skriftens forjættelser (Rom 1,1-17; 1 Kor 15,1-11). For det tredje (187-188) er evangeliet også kultisk, idet det indfører en ny gudstjeneste, hvilket dels er Paulus' egen præstegerning i evangeliet (Rom 1,9; 15,16; 1 Kor 9,13), dels er hedningernes inddragelse

8. Al den stund Hørning Jensen ikke daterer Markusevangeliet (99), er det selvfølgelig vanskeligt at påstå, at noget er ældre. Tilsyneladende afviser han end ikke den mulighed, at påvirkningen kunne være fra Markus til Paulus (176), hvilket kunne passe med Hørning Jensens "sympati" (se nedenfor). Men i henhold til den almindeligt anerkendte nytestamentlige kronologi er det vist sikkert at sige, at Paulus og præpaulinske traditioner er ældre end Markusevangeliet.

(Rom 15,15-21), hvilket udfoldes som en helliggørelse i den paulinske tradition (Ef 2,11-22).

Man kan sammenfattende sige, at Paulus' forkyndelse af evangeliets sejr og kultens fornyelse er epokegørende, i og med den inddrager hedninger i Guds nærhed, som de før var fjernt fra, og dermed opfylder den Esajas' profetier (188). Således har Hørning Jensens egen gennemgang altså vist, at den esajanske opfattelse af εὐαγγέλιον er omsat i Paulus' forståelse af sit εὐαγγέλιον som budskabet om Jesus Kristus, hans død og opstandelse, præcist som Markus gør i sit evangelium. Som sagt behøver der ikke være en relation mellem dem af den grund, men undlader man helt at behandle lighederne, risikerer man at skævvride billedet og fejlkonstruere den kulturelle encyklopædi.

4.3. Markus' udfoldelse af Paulus' εὐαγγέλιον

Paulus henviser flere gange til traditioner, som han har overtaget (1 Kor 11,23; 15,3). Nogle af dem kalder han som nævnt εὐαγγέλιον (1 Kor 15,1-2). Ligeledes er det almindeligt at betragte 1 Thess 1,9-10 som en traditionel formulering, der udfylder, hvad der ligger i εὐαγγέλιον ἡμῶν (1 Thess 1,5; jf. 1 Thess 2,2.8-9; 3,2). Ligesom Rom 1,3-4 opfattes som en formel, der bestemmer εὐαγγέλιον θεοῦ, som Paulus er sat til side for at forkynde (Rom 1,1). Sammenligner man de tre traditionelle formler, vil man se, at Jesu død spiller en mindre rolle (den nævnes kun i 1 Kor 15,3 for at blive fulgt af opstandelsen), mens opstandelsen er det afgørende element som garant for Guds eskatologiske magt (Pokorný 2013, 11). Ordet εὐαγγέλιον kan have været anvendt herom før Paulus, men bliver det i hvert fald af Paulus. Det er imidlertid ikke Paulus' væsentligste bidrag. Det vigtigste er, at han gør Jesu død til det afgørende indhold i εὐαγγέλιον og således til grundlag for den frelse, som findes i hans εὐαγγέλιον (jf. begreber σταυρός og θάνατος i fx 1 Kor 1,18-25; Fil 2,8; Rom 6,1-11 og brugen af teologiske fortolkningstermer som ἰλαστήριον i Rom 3,25, καταλλαγή i Rom 5,11; δικαιοσύνη i Rom 5,18). Det er Paulus' *Leistung* at integrere Jesu korsdød i det εὐαγγέλιον, der er Guds kraft til frelse for enhver, som tror, jøde først og græker (Rom 1,16). Som allerede fremlagt mener Paulus selv, at han bidrager til at opfylde Esajas' profeti, når han bringer dette εὐαγγέλιον til hedninger (Rom 15,15-21).

Det er ikke nogen tvingende slutning, men det er på baggrund af den nære terminologiske og teologiske forbindelse mellem Paulus og Markus nærliggende at sige, at Markusevangeliet narrativt udfolder grundlaget og begyndelsen (ἀρχή) for det εὐαγγέλιον, som også Pau-

lus forkynder, ved at fortælle Jesu egen historie. Han fortæller jo netop som fremlagt af Hørning Jensen, at Gud sejrer og kommer nær, så kulten fornyes, i og med Jesu korsdød (jf. 255-256). Derfor kan evangeliet stilles helt lig med Jesus selv (Mark 8,35; 10,29) og forkyndes for alle hedninger (Mark 13,10), så de gennem det kommer nær Gud. Markus' *Leistung* er så at udskrive indholdet af Paulus' εὐαγγέλιον i en fortælling om Jesus.

Hørning Jensen har metodisk afgrænset sig fra at se det, men man kan til sidst spekulere på, om han ville have kunnet se det i sin doktordisputats. Den er nemlig skrevet på en sympati for Papias' diktum, at Markus var Peters fortolker (ἑρμηνευτῆς Πέτρου) (10). Hvis Markus var det og altså havde direkte adgang til et øjenvidne, så må hans evangelium dateres meget tidligt, og hans fortælling om Jesus kan ikke være en narrativ udformning af Paulus' teologiske fortolkning af det εὐαγγέλιον, som han har fra traditionen. Markusevangeliet må være i overensstemmelse med Peters vidnesbyrd om Jesus selv, hvilket det kan være, hvis Esajas' profetier og ikke tidlig kristne traditioner ligger til grund for det. Sådan siger Hørning Jensen ikke. Men det er konsekvensen af hans sympati og i overensstemmelse med hans afgrænsninger.

5. Afslutning

Spørgsmålene og kritikken ovenfor kan ikke skygge for det faktum, at Morten Hørning Jensen har skrevet en disputats, der lever op til alle genrens krav. Ikke alene er det en enestående bedrift og en væsentlig gevinst for forskningen, at han har skrevet en monografi om εὐαγγέλιον i Markusevangeliet. Han har også fremlagt en meget detaljeret og vidende helhedstolkning af evangeliet, som har langt større værdi, end det begrænsede emne antyder. Man kan bruge lang tid på at dykke ned i enkelthederne og forfølge sporene i bogen, så man ikke alene bliver klogere på Markusevangeliet, men også bliver mere interesseret i såvel problemstillingen som evangeliet selv. Det turde være den største ros en eksegetisk afhandling kan få.

Litteratur

Carter, Warren. 2006. *The Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide*. Abingdon Essential Guides. Nashville: Abingdon Press.

- Danker, Frederick W. 1982. *Benefactor. Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field*. St. Louis, Mo: Clayton.
- Eco, Umberto. 1979. *A Theory of Semiotics*. Advances in Semiotics. Bloomington: Indiana University Press.
- Eco, Umberto. 1984. *Semiotics and the Philosophy of Language*. London: Macmillan.
- Hallbäck, Geert. 2002a. "Fraværets figurer. Om nadveren i gudstjeneste og evangelium." I *Om Markus. Analyser og fortolkninger*, 97–110. Frederiksberg: Anis.
- Hallbäck, Geert. 2002b. "Jesus og Templet i Markusevangeliet. En symbolsk læsning." I *Om Markus. Analyser og fortolkninger*, 83–96. Frederiksberg: Anis.
- Hallbäck, Geert. 2002c. "Sted og anti-sted. Om forholdet mellem person og lokalitet i Markusevangeliet." I *Om Markus. Analyser og fortolkninger*, 67–82. Frederiksberg: Anis.
- Harnack, Adolf von. 1904. "Als die Zeit erfüllet war." I *Reden und Aufsätze, erster Band*, 301–6. Giessen: Ricker.
- Jensen, Morten Hørning. 2006. *Herod Antipas in Galilee: The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and Its Socio-Economic Impact on Galilee*. 2. revised edition 2010. WUNT 2 215. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jensen, Morten Hørning. 2019. "Atonement Theology in the Gospel of Mark as Isaianic Proximity to the Divine." *Biblica* 100 (1): 84–104.
- Jensen, Morten Hørning. 2021. "Provenance and the Holy Grail of Purpose in Recent Markan Research." *Novum Testamentum* 63 (1): 1–21.
- Jensen, Morten Hørning. 2023. *The "Gospel" between Emperor and Temple in the Gospel of Mark. A Story of Epoch-Making Proximity to the Divine through Victory and Cult*. WUNT 505. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Mommsen, Theodor, og Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. 1899. "Die Einführung des asianischen Kalenders." *Mitteilungen des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*. 24.
- Nielsen, Jesper Tang. 2014. "The Cross on the Way to Mark." I *Mark and Paul II. For and Against Pauline Influence on Mark. Comparative Essays*, red. Eve-Marie Becker, Troels Engberg-Pedersen og Mogens Müller, 273–94. BZNW 199. Berlin: De Gruyter.

- Pokorný, Petr. 2013. *From the Gospel to the Gospels. History, Theology and Impact of the Biblical Term Euangelion*. BZNW 195. Berlin: De Gruyter.
- Sherk, Robert K. 1969. *Roman Documents from the Greek East. Senatus Consulta and Epistulae to the Age of Augustus*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Werner, Martin. 1923. *Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium: Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie*. Giessen: Töpelmann.

Niels Jørgen Cappelørn

Forligelsen. Om teologien i Søren Kierkegaards altergangstaler. Eksistensen, 627 s.

Den tidligere direktør for Søren Kierkegaard Forskningscenteret, professor emer. Niels Jørgen Cappelørn har begået et digert værk i såvel indhold som omfang (627 sider).

Bogen er struktureret i en prolog, hvori Cappelørn gør rede for anliggendet samt sin metodiske tilgang. Herefter er der en gennemgang af altergangstalerne delt op i fire hovedafsnit. Bogen afsluttes med et historisk appendiks. Cappelørn har valgt *Forligelsen* som titel på bogen, idet han argumenterer for, at det udgør det overordnede tema for Kirkegaards taler: at Gud har forliget sig med mennesket i Kristus, hvilket ikke kun er bestemmende for menneskets forhold til Gud, men også for menneskets selvforhold og forhold til den anden.

Cappelørns metode er, hvad jeg vil betegne som perspektiverende dybdelæsninger, hvori han gengiver hovedpointerne i Kierkegaards altergangstaler og derefter tydeliggør de referencer, som ligger til grund herfor. Det er her, Cappelørns viden om Kierkegaards samlede værker kombineret med hans generelt store klassisk teologiske indsigt for alvor folder sig ud. Cappelørn henviser både til Kierkegaards såvel skjulte som eksplicitte bibelske referencer, relevante passager i såvel andre af altergangstalerne som Kierkegaards øvrige forfatterskab, Kierkegaards journaloptegnelser, samt Kierkegaards brug af den teologiske tradition og de med Kierkegaard samtidige teologiske drøftelser.

Cappelørn beskriver i forordet, hvilken betydning altergangstalerne har i Kierkegaards samlede forfatterskab, herunder at Kierkegaard selv i en journaloptegnelse gør gældende, at altergangstalerne udgør klimakset i hans forfatterskab. Hvor de opbyggelige taler tjener til at mennesket skal erkende dets syndighed, skal altergangstalerne udfolde, at mennesket er blevet antaget af Gud på trods af dets syndighed. Udgangspunktet for altergangstalerne er troen på, at Gud i Kristus har forsonet sig med mennesket. Cappelørn beskriver, at man ud fra dette perspektiv kan se en overgang fra det eksistentielle over det alment religiøse til det specifikt kristelige i Kierkegaards forfatterskab. I altergangstalerne er det troen på Guds frelseshandling i Kristus som udgør udgangspunktet og målet. Altergangstalerne er på sæt og vis sjælesorg i prædikenform.

Cappelørn fremhæver i sin indledning, at Kierkegaards altergangstaler ikke baserer sig på en samlet systematisk teologisk tilgang. Han anfører, at dogmerne i Kierkegaards optik "oprindeligt er heterogene, da de er opstået i konkrete situationer fremkaldt af konkrete forhold eller misforhold" (s. 47). Dogmerne skal ikke udlægges apologetisk, lige så lidt som de skal samles i et sammenhængende system. Teologi er ikke matematik. Teologi er tilsigelse. Dogmerne udgør i henhold til Cappelørn baggrunden for Kierkegaards udlægning af de bibelske tekster, men der stilles ikke spørgsmål til dem. Formuleringer anderledes er dogmerne paradoks på formel. Dogmerne forsø-

ger altså at beskrive det usandsynlige, paradokset – hvilket atter i henhold til Cappelørns læsning af Kirkegaard indebærer, at Kirkegaard forholdsvis ukritisk kan vende tilbage til en klassisk, ortodoks luthersk dogmatik.

Med Cappelørns læsning af talerne bliver det tydeligt, at Kirkegaard i sine altergangstaler såvel direkte som indirekte gør kraftig brug af bibelske referencer – skriften står virkelig i centrum af disse taler. Derudover bliver det tydeligt, at Kierkegaards taler er liturgisk funderede, og at nadvermåltidet udgør den teologiske kerne. Dette giver jo naturligvis mening ud fra den banale kendsgerning, at det er altergangstaler, men ud fra Cappelørns teologiske gennemgang og udlægning af talerne, fremstår det klart, at det også er indholdsmæssigt bestemt. Nadveren er i centrum, idet vi her deltager i et liturgisk etableret møde med den nærværende Kristus til trøst, til opbyggelse og til efterfølgelse. Det er i henhold til Cappelørn nadveren, som gør det muligt for Kierkegaard at bevæge sig fra det alment menneskelige over det alment religiøse til det særligt kristelige.

Nadveren tydeliggør sammenhængen mellem en objektiv og en subjektiv forståelse og tilegnelse af forsoningen. Kristus er død for alle, men dette skal høres og erfares af den enkelte som en handling, der er sket for mig. Nadveren kan ikke rummes intellektuelt, den skal vederfares, og Kierkegaards taler er én stor forberedelse til at gøre sig denne erfaring i nadveren. Kierkegaard taler gennem sin fremhævelse af Kristi forsonergerning den almene religiøse længsel efter Gud frem, samtidig med at han anviser stedet for dette møde: foreningen med Kristus i nadveren.

Forligelsen er et af den slags værker, som først kan skrives på baggrund af mange års intensive studier, da bogen vidner om et kolossalt overblik over Kierkegaards samlede forfatterskab og hans journaler, samtidig med at der stilles skarpt på det teologiske indhold af Kierkegaards altergangstaler. Bogens omfang og grundighed er både dens styrke og dens svaghed. Der er i højere grad tale om et indblik i en forskers livslange beskæftigelse med og erhvervede indsigt i Kierkegaards forfatterskab og "teologi", end der er tale om decideret forskningsformidling, sådan som Cappelørn ellers selv angiver i forordet til bogen. Teologi er skrevet med anførelsestegn, da det er en af Cappelørns centrale pointer, at Kirkegaard ikke har en teologi, forstået som "en systemisk indre sammenhængende og i alle enkeltheder gennemtænkt helhedsforståelse af kristendommen" (s. 557), i stedet udfolder han erfaringens tvetydighed og troens vished til trøst i sine prædikener (s. 558). Cappelørns udlægning af altergangstalerne befinder sig i forlængelse af den tradition inden for Kierkegaardforskningen, som fremhæver det antispekulative i hans tænkning.

Forligelsen udgør et fremadrettet standardværk, som man ikke vil kunne komme uden om, når man vil beskæftige sig indgående med Kirkegaards forkyndelse.

Margrethe Kamille Birkler og Anders-Christian Jacobsen

Frygt ikke! Indføring i kristen dogmatik, Bind 1. Eksistensen 2024. 191 sider.

Den 14. maj 2024 udkom en ny lærebog i dogmatik, lige betids til at være klar til næste semesters dogmatikhold på teologistudiet. Forfatterne, ph.d.-studerende Margrethe Kamille Birkler og hendes vejleder, professor Anders-Christian Jacobsen, har nemlig tænkt lærebogen som et tobindsværk skræddersyet til undervisningen i dogmatik over to semestre på bachelor-niveau – inddelt i et semester med Dogmatik 1 og et med Dogmatik 2. Lærebogen *Frygt ikke!* udgør første bind (af to), hvori de teologiske temaer, der typisk gennemgås i Dogmatik 1, behandles. Det drejer sig om spørgsmålene om dogmatik som fag og om dogmatisk metode og teori, om gudsbegrebets betydning og endelig om spørgsmål vedrørende skabelse og synd (1. trosartikel). Det betyder, at lærebogens bind 2 vil behandle temaer relateret til trosbekendelsens 2. og 3. trosartikel, det vil sige spørgsmål om Kristusforståelse og frelse (kristologi og soteriologi), spørgsmål om kirke, Helligåndens fællesskab og sakramenterne (ekkleziologi og sakramentologi) og endelig spørgsmål vedrørende de sidste tider, dom, opstandelse og håb (eskatologi).

Nu foreligger altså en ny, lille lærebog til Dogmatik 1. Men hvordan passer det i det hele taget ind i vor *post*-postmoderne tid at have en nærved monografisk lærebog, hvor alene spørgsmålet om en lærebog i dogmatik på dansk har været drøftet længe? Spørgsmålene stiller sig i kø: Er tiden ikke løbet fra en monografisk lærebog? Hvis en lærebog, hvordan skal den så være? Allerede i min studietid 1977-1985 var disse spørgsmål aktuelle, og en lærebog i dogmatik udelukket. Efter godt hundrede år med monografiske værker af den professor, der i forvejen manuclerede de teologistuderende i faget, var der brug for noget nyt. Regin Prenter og hans *Skabelse og genløsning* (1951) var et sidste eksempel på en sådan professoral, monografisk lærebog. I 1970'erne-80'erne blev vi undervist på grundlag af kompendier med flere forskellige teologiske indslag relateret til de store dogmatiske spørgsmål. Først i 1992 udgav underviseren ved Afdeling for Dogmatik i Aarhus *Fragmenter af et spejl*, der netop er en antologi med plads til de enkelte bidragyderes teologiske aftryk og perspektiver. Imidlertid dækkede denne antologi ikke alle dogmatiske temaer, fx ikke helligåndsteologi eller eskatologi. Desuden blev den efterhånden – uretfærdigt, hvis man spørger mig – anset som for svær for de studerende. Det sidste er det, Birklers og Jacobsens nye lærebog forsøger at råde bod på, foruden at den forsøger at inddrage mere postmoderne spørgsmål som køn og pluralisme.

Forfatterne vælger netop pluralismen med afsæt i receptionshistorisk teori samt befrielsesteologiske og feministteologiske hermeneutikker. Ikke desto mindre bevæger de sig over i post-postmodernismen ved at ville fastholde et kristent sandhedsbegreb, om end forstået som en "svag sandhed" eller et "bredt sandhedsbegreb" (s. 38-39). Det er et forsøg på fornyelse, som be-

stemt kan diskuteres. Mest interessant og fornyende finder jeg tilgangen til sproget, der jo er teologiens vigtigste redskab. Det er forfriskende endelig at se en dansk lærebog i dogmatik, der gør op med et totalitært, patriarkalsk gudsbegreb udtrykt i en énsidig kønskarakteristik af Gud som Far og mand. Det er ikke woke, men en tiltrængt genoptagelse af Bibelens og traditionens (fra Clemens af Alexandria, Luther og Grundtvig) flerstrengede gudsbillede og -sprog. Desværre gøres dette kun ved at veksle mellem pronominer i femininum (13) og maskulinum (46), ikke via vekslende substantiver, bortset fra i et par passager hvor Gud omtales med både kvindelige og mandlige personbegreber, fx mor og far, for at undgå idolatri. Det smitter af på fremstillingen af gudsbegrebet, hvor Treenigheden – selv i overvejelser over Gud som ”kærlighedens fællesskab” – for énsidigt fremstilles som den immanente Fader-Søn-Helligånd og mindre som den økonomiske Skaber-Frelser-Livgiver og flere andre billeder.

Man kan således diskutere, om det lykkes forfatterne at være så pluralistiske og fornyende, som de ønsker og hævder. En årsag kan være, at Jacobsen mere traditionelt vil fastholde en dogmatik som ét sammenhængende system, der aldrig bliver helt kompatibelt med Birklers befrielses-, feminist- og climateologiske indslag i lærebogen. Det kan også være årsagen til, at fx deres tilgang til relationen skabelse-synd forekommer for udfoldet, navnlig når den modstilles relationen frelse-synd, der igen forbindes med synd-skyld. Her savner jeg dybere udfoldelse og en langt mere dybtgående fremstilling af Luthers teologi.

Tre formelle mangler fremhæves. Et navne- og sagsindeks, kildeangivelser i bl.a. tekstbokse samt latinske (evt. tyske) betegnelser for hovedbegreber må være givne i en lærebog i dogmatik.

Trods min kritik vil jeg hilse denne lærebog velkommen. Den introducerer trods alt nyere teologiske tilgange, og de mere idiosynkratiske indslag kan danne grundlag for de teologiske diskussioner, vi gerne ser vores studerende indgå i. Frygt ikke dogmatik; bliv en god teolog.

Else Marie Wiberg Pedersen

Kirkehistoriske samlinger 2023. Selskabet for Danmarks Kirkehistorie ger ut en årsbok, *Kirkehistoriske Samlinger*. Årgång 2023 innehåller fem längre artiklar och sju ”småstykker”.

Rasmus H.C. Dreyer behandlar ”Reformationens danske hebraist” Hans Tausens översättning av Moseböckerna 1535. Tidigare forskning har sett den som en översättning från hebreiska till danska. Dreyer understryker i stället övertygande Tausens beroende av Luther, såväl teologiskt som språkligt. Enligt den svenske språkforskaren Bertil Molde 1949 är Tausens översättning en av källorna till Christian III:s bibel 1550. Dreyer bekräftar Moldes tes gentemot Bjørn Kornerups äldre uppfattning.

Jens Lyster har gett sig ut på spaning efter ”den mytiske Alterbog 1564”, men i stället funnit en okänd Alterbog från 1569. Denna artikel är av generell metodiskt intresse. Oavsett vad man som forskare söker, är det av vikt att vara öppen för att kunna finna något annat. Detta nya kan vara mer betydelsefullt än det man ursprungligen sökte. Ett privatägt original har försvunnit, och i moderniseringens spår har alla mikrofilmer utom en enda förstörts. Den har återfunnits i Aarhus. Det torde vara Resens danska agenda 1569, försedd med bibliska träsnitt till varje söndags evangelium.

Jens Rasmussen undersöker juristen Anders Sandøe Ørsted under det sena enväldet. Denne samarbetade med biskop Mynster och intresserade sig för förhållandet mellan Kants morallag och det objektiva rättssystemet. Hans tolerans framträdde särskilt i önskan att undvika tvångsdop av baptistbarn. Han betonade rättens uppgift att respektera livet och att skydda varje kristen individ.

Kristoffer Johannes Schmidt-Hansen och Tine Reeh skriver om Frederik Torms engagemang i Luther-Akademie Sondershausen 1932–1939 belyst genom hans brevväxling med den svenske ärkebiskopen Erling Eidem. Även korrespondensen med Carl Stange har använts. Eftersom Torm inte kom att stå varken på de teologiska eller politiska segrarnas sida i den nära efterkrigstiden, har man tenderat att undervärdera hans tidigare insats.

Kasper Bro Larsen presenterar under rubriken ”Hvad Berlin vidste” ett antal dokument från Auswärtiges Amt om ”kirkelige forhold i Danmark under besættelsen”. Det rör sig om allt från attentatsförsöket på biskop Fuglsang-Damgaard till Prenters ”Kirken og Retten”. Intressant är särskilt interaktionen mellan Auswärtiges Amt, Werner Best, och partikansliet i München. Dokumenten kastar ny belysning över danskt kyrkoliv ur tyskt perspektiv.

Bland ”småstykkerne” skriver Hans Blosen om ”Nådefader – eller den af mystikken prægede Nådestol?”. Den förstnämnda termen förekommer endast i *Danmarks Middelalderlige Altertavler* 2010. Varianten med Smårto-mannen skall icke förstås modernt psykologiskt, men teologiskt, utifrån Bernhards mystik. Beteckningen ”nådefader” avvisas.

Stine Juul Andersen skriver om ”Kurfyrstinde Elisabeths salmebog og lig-prædiken”. Att föra samman två genrer är ett framsteg i modern forskning. Hon framhåller om danska prinsessor, att ”så snart de var giftet bort, var de ude af øje og ude af sind”. Furstliga kvinnors religiösa praxis liknade på många sätt drottningarnas.

Rasmus H.C. Dreyer återkommer med en artikel om reformationshistoria och reformationsminne i Peder Hegelunds diktning. Hegelund var filippist i sin historietolkning. Han lade i Tausens mun orden att ”katolikkerne var dyrkere af en djævelsk gud, mens vi, danskere, der havde hørt Tausens forkyndelse, var på Kristi side i historien”. Reformationen förstods som del av en biblisk historia.

Rikke Ilsted Kristiansen och Martin Wangsgaard Jürgensen presenterar ett nyupptäckt monument i Hornslet Kirke, som nu åter är dolt. Det är Laurits Andersen Glathens epitafium över döda familjemedlemmar, som dokumenterats och bidrar till förståelsen av den tidiga reformationstidens bildvärld.

Carsten Bach-Nielsen ställer frågan ”En nyopdukket tekst af Kingo?” utifrån en kistplåt över Christen Casperøn Schøller i Køge (1609–1677). Han har jämfört tre texter och ser att de går tillbaka till Kingos ”originale konception”. Kistplåten kan ha författats av någon annan, men då med tydliga lån från Kingo.

Jes Fabricius Møller gör en biografisk skiss av Jens Mathias Eriksen (död 1964). I en predikan i Christiansborg talade han om att välfärdsstaten samtidigt var den barmhärtige samariten och rövaren, som plundrade människor. Søren Holm skrev om hur han ”har levet sig ind i bondens realistiske mentalitet, som han har evnet at forene med akademikerens kundskaber, og her er han vist enestaaende i sin tid”.

Kirkehistoriske Samlinger 2023 avslutas med Kurt E. Larsens översikt över danskt kyrkoliv 2022. Jämfört med *Kyrkohistorisk Årsskrift* har *Kirkehistoriske Samlinger* inga anmälningar, vilket är en brist, däremot ett personregister, vilket är en vinst.

Anders Jarlert

Rosanne Liebermann:

Exile, Incorporated: The Body in the Book of Ezekiel. Oxford: Oxford University Press 2024, 240 s. £ 59,00.

Få skrifter i Det Gamle Testamente rummer et så vildt og psykedelisk billedsprog som Ezekiels Bog. Det gælder skildringen af profetens kaldelse ved floden i Babylon og Guds mærkelige trønvogn, de aparte tegnhandlinger og den urovækkende vision om dalen med de knastørre knogler, der bliver vakt til live. Menneskers kroppe indgår også løbende i skriftet og er omdrejningspunktet for Rosanne Liebermanns *Exile, Incorporated*. Bogen bygger på forfatterens ph.d.-afhandling fra Johns Hopkins University i Baltimore, men præsenteres nu i en gennemskrevet udgave, der emmer af tankemæssigt og sprogligt overskud.

Tesen er, at Ezekiels Bog i sin retorik benytter kroppen til at iscenesætte en ny identitet for de jøder eller judæere, der er blevet ført bort fra Jerusalem og nu lever i eksil i Babylon. Eksilet repræsenterer generelt en erfaring af tab. Det er tab af politisk selvstændighed og af familiens jorde samt statustab for den jødiske overklasse, der fra et liv i velstand blev ført væk for at drive landbrug i egnene omkring Babylon. Blandt forskellige opfattelser af, hvordan man bør leve i denne nye virkelighed, ansporer Ezekiels præstelige syn til kulturel isolation. Liebermann har her særligt blik for kropslige praksisser som tøj, ændringer af kroppen ved omskærelse, ritualer i familien og modstand mod blandede ægteskaber som måder at skabe og opretholde en bestemt identitet indadtil – og som måder, man som gruppe kan adskille sig på over for omgivelserne og ‘de andre’.

Kapitel 1 (“Introduction”) og kapitel 2 (“Exilic Bodies, Ezekiel’s Bodies”) giver en indføring i emnet, hovedpunkter i forskningshistorien og teoretiske tilgange til studiet af kroppe og migration. Efter en kort oversigt over tilblivelsen af profetbogen følger en præsentation af den bredere interesse i ‘kroppen’, herunder sanser og følelser. Det er tilgange og indsigter, som Liebermann benytter i sine tekstanalyser i de følgende kapitler.

Kapitel 3 (“Foreign Bodies”) fokuserer på, hvordan beskrivelsen af de fremmede folkeslag og deres særegne skikke indirekte bruges til at fremhæve, hvad en jødisk eksil-identitet *ikke* er. Sproget er i sig selv afskyvækkende, når profeten kæder folkeslagene sammen med sygdomme, afføring, kropsvæsker, fordærvet mad og stinkende lig. Og at vække *afsky* er netop det retoriske formål, så bogens tilhørere og læsere motiveres til at fjerne sig fra, isolere sig og rense sig for de fremmede og ‘urene’ skikke. Dernæst søger profeten at vække had og modstand gennem stereotype fremstillinger af den rige og undertrykkende overklasse, eksemplificeret ved Faraos (Ez 23,5-6.12) og de dekadente kaldære (Ez 23,14).

Kapitel 4 (“Women’s Bodies”) handler om kvindelige migranter og social kontrol, for kvinder er nøglen til overlevelse for et samfund i det fremmede. Det er de dels gennem simpel reproduktion – de skal føde den næste

generation – dels gennem sociale og religiøse praksisser, som ofte er knyttet til familien og husholdningen, altså kvindernes domæne. Moderne migrationsstudier antyder dog, at mænd ofte forsøger at genvinde den sociale status, som nederlag og bortførelse har frarøvet dem, ved at undertrykke deres kvinder. Liebermann påviser et kvindefjendsk syn i udvalgte passager i Ez 16 og 23. Idealet hos Ezekiel er den traditionelle rolle som lydige hustru og frugtbar mor, og der er en dyb mistro til kvinder, som udfordrer denne kønsrolle enten gennem ægteskab med lokale babylonere eller ved gennem hjemmestrikkede ritualer at tiltuske sig en religiøs magt, som i Ezekiels univers er forbeholdt mandlige præster.

Kapitel 5 (“Sublime Bodies”) undersøger idealet for præsteskabets mandlige kroppe og den strength, der hersker i kravene til mad og renhed. Liebermann gør den interessante iagttagelse, at profeten Ezekiel i fraværet af et tempel reelt kommer til at fungere som et ‘fysisk’ mødested, hvor judæerne i eksil kan møde Jahve. De har med andre ord en særegen kontakt til Gud via Ezekiel, for det er gennem ham, at Jahve er nærværende hos sit folk. Derfor er hans krop som et menneskeligt tempel underlagt særligt strenge bestemmelser, der skal sikre hans perfekte kultiske renhed i et fremmed og urent land.

Kapitel 6 (“Hearts of Flesh”) udfolder den etnisk-religiøse identitet, som Ezekiels Bog søger at fremme. Det sker på flere måder. Forsøget på at skabe en kollektiv erindring om eksilet sker ved en tolkning af de historiske begivenheder knyttet til babylonernes erobring af Jerusalem. Hos Ezekiel er eksilet udtryk for Guds særlige udvælgelse af sit folk og dermed en grundlæggelsesbegivenhed. Det er fra nu af judæerne i eksil, som er grundstammen i Jahves folk; ikke de mennesker, som er forblevet i Jerusalem. Dette synspunkt afspejler sig også i profetbogens mange datoangivelser, hvor tidsregningen begynder med det babylonske eksil som et år 0. Dernæst bliver den ugentlige sabbat og den årlige påskefejring en effektiv måde at sikre en bestemt gruppeidentitet på, og det er interessant nok religiøse mærkedage, som kan fejres i familien under fremmede himmelstrøg og uden adgang til templet i Jerusalem.

Ligeledes viser Liebermann, hvordan krop, renselse og hjemvendelse hænger sammen hos Ezekiel. Perspektivet i profetbogen er, at det gamle ‘hjemland’ skal ødelægges og *renses*, for at Jahves nye folk, judæerne i eksil, kan vende tilbage og bosætte sig på ny. Som et led i deres genrejsning indgår en omskabelse af deres kroppe: De skal udstyres med et nyt hjerte og en ny ånd, der skal forhindre dem i at gøre sig urene igen (Ez 11,19; 36,26). Og deres døde kroppe skal billedligt talt rejse sig fra graven i det fremmede for at vende tilbage til Israels land (Ez 37,1-14).

Kapitel 7 (“Conclusion”) sammenfatter hovedresultaterne og fremhæver de elementer i Ezekiels Bog, som en senere diasporajødedom kunne spejle sig i.

Rosanne Liebermann er en skarp tekstlæser og har blik for detaljer, som vi andre måske er tilbøjelige til at læse henover. Det gælder især den omfattende udlægning af assyrernes blå tøj og kaldæernes hatte i Ez 23, men indimellem overvejer jeg, om det beskedne tekstgrundlag alligevel er for spinkelt til de mere overordnede påstande, som hun fremsætter. Det havde derfor været spændende, hvis hun havde inddraget flere dele af Ezekiels Bog i sin analyse. Det kunne være en grundigere behandling af Ezekiels tegn-handlinger (Ez 4-5) i undersøgelsen af profetens krop eller af folkeoraklerne i midten af bogen (Ez 25-32) i diskussionen af forholdet til de fremmede folkeslag.

Et andet element, som jeg er tøvende over for, er Liebermanns forsøg på at slutte sig til, hvordan judæiske kvinder i eksil skal opføre sig i modsætning til det utro og promiskuøse Jerusalem i Ez 16 og 23. Men skildringen af Jerusalem i disse kapitler er jo netop metaforisk – og forsøget på at fremskrive et socialhistorisk kvindeideal i modsætning til denne billedtale forekommer forceret.

Disse forbehold ændrer dog ikke ved, at *Exile, Incorporated* har beriget min forståelse af Ezekiels Bog. Det gælder navnlig profetbogens fortolkning af eksilet som et nyt og formativt begyndelsespunkt i Israels historie og benyttelsen af retorik, kulturel erindring og kropslige praksisformer i skabelsen af en ny eksil-identitet. Liebermann leverer på disse punkter talrige iagttagelser, som man efter endt læsning ikke kan lade være med at tænke videre over.

Frederik Poulsen

Mogens Müller

Tilløb til Bibelen 2036. København: Eksistensen, 2024.

Selv om bibeloversettelse har skapt “kjendiser” som Hieronymus og Luther, har (bibel-)oversettere i senere tid ansett seg selv som en slags håndverkere. I anmeldelser av oversatt skjønnlitteratur reflekteres dette ved at oversetterne knapt nok nevnes på den oversatte litteraturens omslagssider. Tilsvarende ved bibeloversettelser, på tross av at oversettelse går til kjernen av hva evangelisk-luthersk kristendom er: Vi tror ikke på en ahistorisk, fiksert betydning av hver bokstav, hvert ord, hvert tegn på et bestemt språk, men “lever med en grundlæggende kritik af det allerede forståede,” som biskop Peter Skov-Jakobsen så fint sier det i Forordet til *Tilløb til Bibelen 2036*.

I vår tid fungerer dette Forordet ikke kun som et forord til et nytt program for bibeloversettelse, men som bevisstgjøring av hva *kultur* er og gjør: vår tid, der kultur stadig flyter på kryss og tvers over lande- og språkgrenser, har oversettelse som sin forutsetning. Oversettelsesteori er den form for kulturkritikk som kan gi oss redskaper til å forstå også prosesser i vår samtid.

Allerede det korte forordet til Københavns biskop spenner altså opp et stort lerret for fenomenet bibeloversettelse. Det er ikke et arbeid man skal tenke smått om. Mogens Müller følger opp i sin innledning ved å trekke linjen så langt tilbake i tid vi kan følge skriftlige kilder: så lenge har kristendommen vært en oversettelsesreligion, skriver han. Hans bok gir altså innspill til en grunnleggende debatt om prinsipper, rekkefølge, harmonisering, oversettelsesteorier i forberedelsen av en ny *dansk* bibeloversettelse, planlagt utgitt om tolv år (derav boktittelen).

Hvorfor kaller Müller kristendommen en oversettelsesreligion? Vel, Jesus og hans nærmeste snakket arameisk. Bibelens to deler, Det gamle og Det nye testamente, ble skrevet på hebraisk, aramaisk og gresk i århundrene omkring starten av vår tidsregning. Jødedommens hebraiske grunntekster ble oversatt til gresk 300–100 fvt. Oversettelsen, med dens menneskelige feil og misforståelser, blir siktet av forfatterne i Det nye testamente. Allerede i utgangspunktet er det altså grunnlag for tvil, usikkerhet.

Tilløb til Bibelen 2036 oppleves alt for kort, mer som en appetittvekker. For denne leser, var kapittel 5, “Rækkefølgen af de bibelske bøger” definitivt det viktigste, mest betimelige og mest interessante. Her eksponerer Müller inkonsekvensene og tilfeldighetene i den danske (og norske) bibeltradisjonens rekkefølge, inkludering og ekskludering av bibelske bøker. Han starter med å påpeke at bøkens innbyrdes plassering allerede representerer en tolkning av deres betydning: Boktrykkerkunsten medførte en stor revolusjon for de enkelte bibelske bøker ettersom deres kontekst og rekkefølge ble endelig fiksert. Helbibler hadde inntil da vært sjeldnere i bruk. I ånden fra den gamle tenkemåten før boktrykkerkunsten, da man gjerne leste fra håndskrifter med bibelske bøker i mindre samlinger, plasserte Luther i sitt September-testamente (1522) Hebreerbrevet, Jakobs brev, Judas’ brev og Jo-

hannes' Åpenbaring som et slags unummerert appendix til NT – en orden som ble fulgt også i danskspråklige “kongebibler” i det følgende hundre-år. Der de katolske deuterokanoniske skrifter er plassert i de bibelbolker de genremessig hører hjemme i, er de samme “apokryfe” skrifter i luthersk tradisjon samlet i én bolke, ut fra Luthers oppfatning av deres sekundære kanoniske status. Etter en svært interessant diskusjon, ender kapitlet med en oppfordring til å rydde opp i dette bibelske rot ved igjen å skape en “ny” bibel - hvor de samme bibelske bøker opptrer i en ny rekkefølge, mer logisk etter vår moderne tenkemåte. Müller presenterer selv et forslag til ny rekkefølge i NT på kronologiske premisser: først Paulus' brev, så fortellerstoffet i evangeliene og Apostlenes gjerninger (som overbevisende dateres til 130-150); dernest senere pseudepigrafiske brev; og en egen bolke til Hebreer-, Jakobs, 1. og 2. Peters, 1., 2., 3. Johannes', samt Judas' brev. Av en eller annen grunn plasserer han ikke Johannes' Åpenbaring sammen med det andre fortellerstoffet (han daterer det til ca. 90-tallet), men lager en separat genre-betegnelse med anførselstegn: “profetisk” skrift. Bortsett fra at det er uforståelig hva han mener med anførselstegnene og hvorfor ikke dette skriftet også kan grupperes sammen med fortellerstoffet i evangelier og gjerninger, er dette forslaget glimrende.

I kapittel 6 og 7 følger så viktige, prinsipielle diskusjoner om harmonisering av evangeliepassasjer, døgn-tidspunktet for oppstandelsen, hvorvidt *Khristos* skal oversettes tilbake til hebraisk og transkriberes som *Messias* eller oversettes til dansk som “den salvede” (det siste har vi i stor grad gjort i den norske Bibel 2024), samt flere andre enkeltforslag som påpeker inkonsekvenser og rokker ved inngrodde forståelser av bibeltekstene.

Å få lese og anmelde en slik bok skrevet i “startgropen” av et nytt oversettesprosjekt når man selv akkurat er ferdig (undertegnede ledet oversettesutvalget gjennom arbeidet med den norske Bibel 2024), kan sammenlignes med det å få “veksle” eller overlevere en stafettpinne. Men bildet halter noe fordi “løperne” nå tilhører et annet lag og fra et annet utgangspunkt: den norske bibeltradisjon springer riktignok ut av den danske formelt sett, men har også blitt sterkt påvirket av den svenske og den engelskspråklige tradisjonen. Mange av de samme diskusjonene som er dekket gjennom bokens kapitler, hadde vi også underveis i arbeidet med Bibel 2024. Jeg skulle ønske at vi hadde hatt tilgang til Müllers analyser og betraktninger allerede da. Jeg skulle også ønske at denne boken var mye lengre – men det kan den jo fortsatt bli i kommende utgaver – i god, luthersk skrivestil!

Jorunn Økland

Marianne Aagaard Skovmand

De skjulte ledere. Om kvindene i den tidlige kristendom. København: Gyldendal, 2022. 222 s.

I *De skjulte ledere* beretter ph.d. og sokneprest Marianne Aagaard Skovmand engasjerende om et vell av spennende kvinneskikkelser i tidlig kristendom. Til tross for at noe av forskningen hun bruker kunne vært oppdatert, er dette viktig forskningsformidling som behøves på et skandinavisk språk.

Aagaard Skovmand skriver at hun har gitt boka tittelen *De skjulte ledere* fordi nyere forskning tillegger kvinner i tidlig kristendom langt større betydning enn forskningen inntil nå har gjort. I boka forteller hun om et mangfold av både kjente og ukjente kvinner med og uten liturgiske roller og forkynneransvar, både i evangeliene, i Apostlenes gjerninger og brevitteraturen. Hun går også utover vår kanon, til de såkalte apokryfe skriftene, som Mariaevangeliet, Thomasevangeliet, Bartolomeusevangeliet, Jakobs protoevangelium, Paulus og Teklas gjerninger og Teklas liv. I tillegg inneholder boka tolkninger fra kirkefedre og glimt fra kunst og inskripsjoner fra antikken og fram til vår tid.

Boka starter i Det nye testamentet, hvor forfatteren forteller om kvinner med viktige roller i begynnelsen og slutten av Jesu liv. Det beriker skildringene at hun fyller ut og utfordrer de kanoniske tekstene med ekstra-bibelske kilder og viser til noen tolkninger fra kirkekunst. Behandlingen av kunsten er ikke så grundig som de såkalte apokryfe evangeliene, men gir likevel boka stor bredde. Forfatteren gir oss innsikt i hvordan nyere forskning viser at det var kvinner blant de som omtales som disipler, at Peters svigermor kan sees på som diakon og leder for en husmenighet og at Salome, som kan nevnes i Markusevangeliet i vår kanon, har en stor rolle som Jesu dialogpartner i apokryfe tekster. Aagaard Skovmand gir oss også spennende gløtt inn i resepsjonshistorien, blant annet av hvordan Maria Magdalene i Vestkirka på 400-tallet smeltet sammen med den syndige kvinnen som salver Jesus i Luk 7 og dermed ble selve *Synderinnen* i Vesten. Dette skjedde imidlertid ikke i Østkirka eller i store deler av tidlig kristendom.

Bruken av utenombibelsk materiale beriker også bokas beskrivelser av Maria, Jesu mor. Her er det særlig spennende å få innblikk i Bartolomeusevangeliets framstilling av den autoritative Maria, som skiller seg fra senere kirkelige framstillinger av Maria som ydmyk og passiv. I Bartolomeusevangeliet er Maria, ifølge forfatteren, leder, liturg, prest og biskop. Det beriker også boka at den skildrer fortolkninger fra nyere latinamerikansk frigjøringssteologi og Maria-framstillinger i kirkekunst.

Det var interessant å lese om kjente og ukjente kvinneskikkelser fra brevitteraturen, Apostlenes gjerninger og apokryfe apostelgjerninger: Om Junia og hennes ufrivillige kjønnsskifte, om den anerkjente og ærede diakonen og læreren Føbe, om Priska/Priskilla, om den frigitte slaven Lydia, som ledet egen husstand, trolig hadde et yrke og var vertinne og økonomisk velgjører

for Paulus, om de mulige menighetsledere Euodia og Syntyke, om disiplen Tabita/Dorcas med både jødisk og romersk identitet og om Phillips profet-jomfrudøtre. Aagaard Skovmand skriver også medrivende om Tekla og den utbredte kulten rundt henne - som nådde helt til Danmark, om Mariamne fra Phillips gjerninger, om den frie, velutdannede elitekvinnen Vibia Perpetua og slavekvinnen Felicitas og om den rike Lucinda, som trolig var Romas første knokkelsamler og som sammen med biskop Cornelius, ifølge tradisjonen, begravet knoklene til både Peter og Paulus. Skildringene gir meg lyst til å dra til Romas katakomber og utforske kirkekunst og lese meg opp på apokryfe kilder.

Som lignelsesforsker gleder det meg at Aagaard Skovmand inkluderer kvinnelige lignelseskarakterer i ”kvindene i den tidlige kristendom.” Også her har hun inkludert både nytestamentlige og ekstrakanoniske kilder som Thomasevangeliet. Hun tar også med bilder fra dyreriket, som fortellingen der Jesus sammenligner seg selv med en høne (Matt 23,37—39; Luk 11,34).

Samtidig, når hun leter så bredt etter kvinner i lignelsene, skulle jeg ønske hun viste en større forståelse av måtene samtidens sosiale kompleksiteter påvirket *hvordan* disse karakterene er kvinner. Boka nevner for eksempel ingen kvinnelige slaver fra lignelsene. Siden forfatteren er opptatt av kvinneundertrykkelse og at datidens kvinner både kunne speile hverdagslivet sitt og finne kvinnelige gudsbilder i lignelseskarakterene, ville det beriket kapitlet med større bredde i kvinnekarakterer. Nyere kjønnsforskning som vektlegger *forskjell* innad i kjønn kunne bidratt til slik bredde. I antikken, som i dag, er ikke den største forskjellen *mellom* kjønnene, men hvordan sosiale faktorer gjensidig påvirker hverandre i hva det vil si å være for eksempel kvinne. Dette gjelder også resten av boka, med unntak av beskrivning av forskningen til professor Anna Rebecca Solevåg. Solevåg benytter *interseksjonalitet* i sine analyser for å undersøke hvordan blant annet klasse, etnisitet, sosial status som slave eller fri, helse, seksualitet og kjønn samspiller i hvordan den frie, velutdannede, elitekvinnen Vibia Perpetua og slavekvinnen Felicitas framstilles. Resten av boka hadde blitt beriket av lignende analyser.

I tillegg kommer Aagaard Skovmand farlig nær å erklære Jesus og Paulus for tidligkristne feministiske fakler, mot deres mørkere jødisk- og gresk-romersk samtid og senere kirkelig forfall. Her etterlyser jeg større nyanser, både hos Jesus og Paulus, i deres samtid og i ettertiden.

Til tross for disse svakhetene er dette en godt formidlet bok, med et stort mangfold av spennende materiale og ulike modi av fortolkning. Bokas viktigste bidrag er at den løfter fram mange ofte glemte kvinnestemmer og kvinnehistorier. Det er også en berikelse at boka benytter seg av kunst og inskripsjoner i tillegg til et så stort mangfold av skriftlige kilder. Aagaard Skovmand skriver godt og inspirerende! Hun forklarer komplekst stoff på en lettfattelig og medrivende måte og formidler dermed viktig forskning til en bredere leserkrets. Det er også et stort pluss at boka er på dansk. Siden

det meste av nyere forskning er på engelsk, gir denne boka skandinaviske lesere som ikke er fortrolige med engelsk viktig forskningsformidling. Dette er en bok som trengs på det skandinaviske markedet.

Ellen Aasland Reinertsen

Lisbeth Smedegaard Andersen

Bibelens kvinder (København: Kristeligt Dagblads Forlag, 2022). 320 s.

Teologen og kunsthistorikeren Lisbeth Smedegaard Andersen har gjort god brug af sin tværfaglige ekspertise og kreativitet i *Bibelens kvinder*, en visuelt poleret og elegant udgivelse, hvori hun genfortæller bibelske tekster til et bredere publikum med fokus på korpussets kvinder.

De første 207 sider vedrører Det Gamle Testamente. I denne underdel følger Smedegaard Andersen det gammeltestamentlige narrativs interne kronologi: Hun begynder med urtidsmyter og stammødre, fortsætter med eksodus og ørkenvandringen, går videre til dommernes tid og afslutter med kongetiden. Dog er det sidstnævnte forstået ekspansivt: Ud over tekster om Israels og Judas monarkier er også Esters Bog, der foregår i persisk tid, og udvalgte poetiske tekster (visdomsbøger og Højsangen) inkluderet i kapitlet.

Bogens sidste tredjedel omhandler Det Nye Testamente. Smedegaard Andersen introducerer tekstsamlingens historiske baggrund, herunder datering og kvinders vilkår i det romerske samfund. Derefter begynder hun sin oversigt med de tidligste tekster, dvs. Paulus' ægte breve, og samlingens andre breve med skiftende perspektiver på kvinder. I det følgende betragter hun de synoptiske evangelier, Apostlenes Gerninger og Johannesevangeliet. Allersidst tilbyder hun en teologisk refleksion over kvinder i løbet af historien og fremhæver Det Nye Testaments indflydelse på kvindernes frigørelse.

Smedegaard Andersens brug af bibeltekster giver anledning til to spørgsmål. For det første forbliver det uklart, hvad det er for en "Bibel", hun opererer med, især med hensyn til apokryferne. Hun diskuterer Judits Bog (s. 120-121), inddrager de græske tilføjelser til Esters Bog og Daniels Bog (s. 189-190, 194-195) og er opmærksom på *Sophia* i Visdommens Bog (s. 200-201), men ignorerer f.eks. Tobits Bog med flere kvindelige karakterer. For det andet engagerer Smedegaard Andersen sig ganske vist med en imponerende mængde tekster, men nogle relevante kilder (især Klagesangen, forskellige lovtokter og Johannes' Åbenbaring) er ikke med.

Smedegaard Andersen har en god forståelse for teksttyper. Hun redegør f.eks. for formålet med myter og genkender det deuteronomistiske historieværks ideologi (s. 107) og lange tilblivelseshistorie (s. 142). Smedegaard Andersen accepterer heller ikke forestillingen om Jesu særligt positive forhold til kvinder uden kritik (s. 212); dog problematiserer hun ikke tilstrækkeligt den antagelse, at den tidlige kristendom var bedre for kvinder end tidens jødedom (s. 311). På trods af en vis historisk bevidsthed er bogen generelt ikke forskningsbaseret, som f.eks. i spekulationen om, at den første skabelsesberetning "er opstået i et nomadesamfund" (s. 15), og at slangen identificeres med Satan (s. 24). Smedegaard Andersen er ofte fantasifuld i sin fortolkning. Alt dette er i tråd med hendes udsagn, at "bogen ikke er

en teologisk fagbog” (s. 10), men penduleringen mellem kritisk og ukritisk læsning fremstår som lidt inkonsekvent.

Ligeledes er bogen noget sporadisk set ud fra et kønsforskningsperspektiv. Smedegaard Andersen skriver, at det ikke giver mening “at læse Bibelen for at finde beviser på kvindeundertrykkelse” på grund af teksternes baggrund i et patriarkalsk samfund (s. 143). Alligevel præsenterer hun kritiske observationer. F.eks. forbinder hun fortællingen om Susanna med #MeToo (s. 195) og diskuterer Paulus’ tekster grundigt. Mens der er få henvisninger til forskningslitteratur i bogen, identificerer Smedegaard Andersen kvindeundertrykkelse og bygger på forskning i sin bibelfortolkning netop i forhold til Paulus (s. 217-220). Det samme kritiske blik ville dog have været nyttigt i forhold til mange andre tekster med mindre direkte kirkepolitisk relevans, f.eks. når Smedegaard Andersen beskriver slutningen af Ruths Bog som “happy end” (s. 140) og identificerer kvinden fra En-Dor som en heks og troldkvinde (s. 142, 152-154). Desuden går meget af den sociale diversitet og kompleksitet blandt Bibelens kvinder tabt, eftersom titlerne tit fremhæver matriarker, heltinder og kongelige kvinder.

Bogens delvis uvidenskabelige karakter gør den imidlertid ikke irrelevant for forskere. Tværtimod er den måde, hvorpå Smedegaard Andersen bringer forskellige intertekster (både skrifter og billeder) sammen, yderst inspirerende og berigende med hensyn til forskning, undervisning og formidling. De udvalgte tekster dækker litteratur fra oldtiden til Den Danske Salmebog og Margaret Atwood. Også de udvalgte billeder af klassikere og nutidens dansk billedkunst dækker bredt, hvilket gør bogen både velforankret i traditionen (i hvert fald hvad angår den vesteuropæiske) og dialogisk hinsides eksplicit bibelreception.

Elisa Uusimäki

Frederik Stjernfelt

Alkymist i lænker. Sagen mod mystikeren Johann Konrad Dippel. København: Gyldendal 2023. 368 s.

Frederik Stjernfelt har med denne bog leveret den første danske biografi om den tyske, radikalpietistiske teolog og mediciner Johann Conrad Dippel (1673-1734), der fra 1707 og frem til 1729 havde forbindelse til Holsten og Danmark. Lad det indledningsvist være sagt, at der er tale om en velskrevet fremstilling, der både introducerer Dippels tænkning og præsenterer hidtil udforsket materiale om en retssag mod Dippel i Altona i 1719. Forfatterens fremstilling er især baseret på en nøje gennemgang af sagsmappen fra Tyske Kancelli om denne sag mod Dippel. I den forstand er der tale om et mikrostudie af Dippel, der kaster lys over en relativt ukendt periode i Dippels omflakkende karriere, og samtidig fungerer som en underholdende og ny prisme på 1700-tallets dansk-holstenske samfund, når det drejer sig om administration, netværk og intellektuel historie. Dippel var og blev en teologisk figur, men som kirkehistorisk undersøgelse af den dippelske teologi mangler en dybere kontekstualisering af Dippel i den omfangsrige forskning om dansk kirkehistorie. Også som administrationshistorisk undersøgelse står Stjernfelts fremstilling lidt løsrevet fra den eksisterende udforskning af lignende skandalesager.

Stjernfelt følger Dippel fra fødsel til død, men med helt klar vægt på en meget detaljeret gennemgang af sagskomplekset fra Altona. Senest fra 1714 opholdt Dippel sig i Altona og var knyttet til byens nye overpræsident grev Christian Ditlev Reventlow, bror til Frederik IVs hustru til venstre hånd, Anna Sophie Reventlow. Allerede i 1707 var Dippel blevet dansk kancelliråd – et element i den danske elites *faible* for radikale pietister. Det var tilmed en politisk handling, al den stund Dippel havde lagt sig ud med en række prominente fjender af Danmark (det var under Store Nordiske Krig), Prøjsen og specifikt den antipietistiske superintendent i Svensk Forpomern, Johann Friedrich Mayer. I Altona – hvor Dippel måske også skulle lave guld som den feterede alkymist og kemiker, han var – strøg han snart ind i problemer med sin mæcen. Tidligere omtaler af sagen er ikke dykket ned i selve arkivmaterialet, så først med Stjernfelts gennemgang får vi nu at vide, at det drejede sig om Dippels anklager og måske egen involvering i korrupsion omkring Reventlows regimente i Altona. I sig selv en temmelig alvorlig sag i samtiden. Immerhen må Stjernfelt benytte sig af rigeligt mange gisninger, ikke mindst fordi en del af sagsmaterialet – især fra Dippels side – mangler. En vis tvivl om sagens egentlige årsag og udfald står stadig tilbage. Dippel følte sig beskyttet af kongen, men Reventlow fik udvirket en kommissionsundersøgelse, der efter et speget administrativt spil og en del skrivelser bag kulisserne for at påvirke gehejmerådet, resulterede i først en symbolsk straf, som siden blev omgjort af den stærkt pikerede Reventlow. Dippel mistede sin titel, nogle af hans skrifter blev brændt – Reventlow

synes at have appelleret til også at rejse en blasfemisag mod Dippel, hvad Stjernfelt dog ikke fuldstændigt har belæg for i kilderne. Dippel blev dømt til livsvarigt fængsel på Bornholm. Han havde imidlertid stærke støtter, fik en vis frihed til at indsamle lægeurter og praktisere medicin, korresponderede med tidens lærde (blandt andre Andreas Hojer), og havde nye planer klar til kongen om alkymistiske succeser. Han blev benådet i 1726 på dronning Anna Sophies opfordring, rejste til Sverige, blev udvist igen for at returnere til Danmark og København. Her kom han igen i tæt kontakt med kongehuset, men trods Hojers opfordringer til ham om at blive, forlod han snart efter riget for at drage til de datidige religiøse dissenteres *safehaven* i Berleburg. Her endte han i konflikt med bl.a. Johann Samuel Carl, en anden radikalpietist og mediciner – der snart efter blev dansk livlæge – og altså viser den ellers Halle-pietistiske Christian VIs interesse for den radikalpietistiske medicin, som også Dippel var eksponent for.

Hovedvægten på gennemgangen af sagen fra Altona skævvrider bogen som biografi, skønt den jo er varedeklareret i sin undertitel som en bog om “sagen mod mystikeren” Dippel. Dippel var i øvrigt ikke mere *mystisk*, end at han var eksponent for tidens *radikale pietisme*, der ikke per se var mystisk. De radikale pietister vendte sig heftigt mod den såkaldte lutherske ortodoksi (som bekendt pietisternes smædebetegnelse for den tidlig-moderne lutherdom) og den heraf følgende ydre disciplinering til tro såvel som den mekaniske medicins tiltro til ydre påvirkning. Dippel og den radikale pietismes kritik var teologisk og medicinsk. Dippel var uddannet i medicin fra Leiden. Teologisk gjaldt det en indre åbenbaring og dermed troen og frelsen som en individuel proces. Medicinsk som et fokus på sjælen som sæde for sygdomme – hvor medicinen igen blev billede på den helbredelsesproces, som frelsen var. Dippel som mediciner er ikke i Stjernfelts fokus, men det er min påstand, at han er svær at forstå uden. Desværre ser Stjernfelt hellere Dippel som radikal oplysningsmand i en linse slebet af den berømte oplysningshistoriker Jonathan Israel. Snarere er der jo tale om, at radikalpietismen indeholdt elementer, som vi genfinder eller som parallelt udtænkte af de lidt senere radikale oplysningstænkere. At Dippel var ‘oplyser’ er en etiket, som tillige refererer tilbage til en klassisk fremstilling af Dippels biografi, nemlig Wilh. Benders *J.K. Dippel. Der Freigeist aus dem Pietismus. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Aufklärung* fra 1882. Men hvis Stjernfelt abonnerer på denne tilgang, så var Dippel altså en ‘proto-oplyser’ – hvilket som teologihistorisk kategorisering er en ret bedaget tilgang. Godt gemt i note 253 slår Stjernfelt på grund af en sen henvisning af Dippel til Locke fast, at religiøs tolerance, kirkekritik og pressefrihed er “et felt, hvor Dippel uden videre er en del af tidlig oplysning”. Måske. I øvrigt er det, hvad jeg også her har gjort mig skyldig i, meget svært at få greb om, hvad radikalpietismen er; det vedbliver at være en forskningshistorisk rodekasse.

Der er dog ingen tvivl om, at forfatteren har et stort overblik over megen af den hidtidige forskning i Dippel. Kilderne er mestendels på tysk, fransk og latin – det går som oftest godt med at oversætte, men det er også gået stærkt en del steder. Selvom bogen er noteret hele vejen igennem, kan det faktisk være lidt svært at hitte rede på det dostojevskijske persongalleri i den kafkaske sag. Ligesom henvisningerne til Dippels egne tekster indimellem svinger noget i præcisionen: sine steder er den tyske originallyd at finde i noten, andre steder ikke; sine steder er referencen til et originaltryk, andre steder til samleudgaven af Dippels skrifter fra 1747. Det er heller ikke altid lige transparent, hvor citater fra arkivalier præcist er hentet fra.

Uden at skose hverken underholdningsværdien eller den store arbejdsindsats bag kildestudierne vil det formentlig være svært for de fleste læsere at kunne følge sagen i denne tekst- og læsetunge gennemgang af samme. På trods af Stjernfelts lette pen. Alligevel har Stjernfelt hermed kickstartet interessen for Dippel i dansk kontekst med sin bog, og trods enkelte lyder ved selve sagsgennemgangen og det lige vel kvikt skrevne ord, er her fremlagt en brugbar og givtig introduktion til Dippel for en dansk læser. Og det hidindtil mest præcise forsøg på at forstå den stadig noget umulige kerne i sagen mod Dippel dengang i Altona.

Rasmus H.C. Dreyer