

dansk teologisk tidsskrift

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

*Hvad Abram så
1 Mos 15 som apokalyptisk tekst*

MADS DUE

*Se, hvilket menneske!
En undersøgelse af mennesket som etisk subjekt
hos Dietrich Bonhoeffer med fokus på inspirationen
fra Søren Kierkegaard*

AGNES MARIE PLOUGMANN OG ULRIK NISSEN

*Religion uden Religion
En nærlæsning af Jacques Derridas Tro og Viden – De
to kilder til "religionen" ved den blotte fornufts grænser*

GUSTAV DAMGAARD

*Anmeldelser om Det Danske Missionsselskab, over-
rabbiner Max Friediger og biskop H.L. Martensen*

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

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

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

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

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

Dansk Teologisk Tidsskrift er sat hos Eksistensen

ISSN 1902-3898.

Tidsskriftet udgives med støtte fra:

FOF og Tænk tanken Prospekt

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Professor Ola Sigurdson, Oslo

Professor Jan Dietrich, Bonn

Professor Johann Christian
Pöder, Rostock

Professor Steffie Schmidt,
Universität Osnabrück

Professor Marianne Bjelland
Kartzow, Oslo

Verdens undergang, etikkens betingelser og religionens fornuft

Årets sidste nummer af Dansk Teologisk Tidsskrift udkommer med tre artikler og tre anmeldelser.

I artiklen “Hvad Abram så. 1 Mos 15 som apokalyptisk tekst” analyserer Mads Due på baggrund af indsigter fra apokalyptisk litteratur Abrams vision i Første Mosebog 15. Abram erfarer en visionær begivenhed, som minder om begivenheder, der er beskrevet i profetisk og apokalyptisk litteratur. Ved hjælp af indsigter fra “Prototype Theory” og dybere indblik i kendetegn ved den apokalyptiske genre argumenterer Due for, at Abrams vision bedst forstås som en “proto-apokalypse” og en forløber for et apokalyptiske verdenssyn og de mange senere udfoldelser af dette.

Artikel to i dette nummer, “Se, hvilket menneske! En undersøgelse af mennesket som etisk subjekt hos Dietrich Bonhoeffer med fokus på inspirationen fra Søren Kierkegaard”, er skrevet af Agnes Marie Plougmann og Ulrik Nissen. Gennem en undersøgelse af Dietrich Bonhoeffers værk vil artiklen kaste nyt lys over betydningen af mennesket som etisk subjekt i Bonhoeffers etik. Plougmann og Nissen argumenterer for, at Bonhoeffer er inspireret af Søren Kierkegaard, og for, at lighederne mellem de to er flere end, hvad der hidtil er opdaget. Bonhoeffers interesse for individet, for dets tro og tilbedelse fastholdes ifølge deres undersøgelse gennem hele hans forfatterskab og udmønter sig i en opfattelse, der overvinder en dikotomi mellem etisk aktivitet og passivitet.

I artiklen “Religion uden Religion. En nærlæsning af Jacques Derridas Tro og Viden – De to kilder til ‘religionen’ ved den blotte fornufts grænser” læser Gustav Graeser Damgaard værket *Tro og Viden* af Jacques Derrida med fokus på begrebet religion og spørgsmål om abstraktion og fordobling. Damgaard foreslår, at temaet for Derridas tekst er “religion uden religion”. Dette indebærer en forestilling om religion og tro hinsides klassisk onto-teologi samt en forestilling om et messiansk løfte om en oprindelig bekræftelse som en form for betingelse for dette.

Peter Birkelund Andersen anmelder Harald Nielsens *Det Danske Missionselskabs Historie 1821-1985*. Bind 1 *Frygt ikke! Troe ikkun!*, Bind 2 *Mission i en forandret verden* (2019), Jens Rasmussen anmelder Martin Schwarz Laustens *OVERRABBINEREN. En biografi om Max Frie-*

diger (2025), og Christian Egander Skov anmelder Jens Rasmussens *En socialkonservativ samfundsrevser – Biskop H.L. Martensen og sekulariseringen* (2025).

God læselyst!
Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen

Hvad Abram så

1 Mos 15 som apokalyptisk tekst

Cand.theol.

Mads Due

Abstract: This study analyses the vision of Abram in Gen 15 based on insights from apocalyptic literature found in the Old Testament and Pseudepigrapha. The kind of visionary event experienced by Abram is usually found in prophetic literature, but even more often in apocalypses (e.g., Dan 7-12). Using insights from so-called Prototype Theory, this study argues that the text of Gen 15 might be better understood by appealing to the apocalyptic texts than by appealing to other texts that are normally brought into comparison with it. This means that Gen 15 can be seen as a proto-apocalypse, i.e. one of the literary precursors of an apocalyptic worldview. In short, apocalyptic literature develops the kind of visionary event ascribed to Abram, which reaches its peak in the visions of Daniel and other apocalyptic works.

Keywords: Abram – Abraham – Apocalypse – Apocalyptic – Genesis 15 – Daniel.

בְּשָׁנָת חֲדָה לְבִלְאֲשָׁצַר מֶלֶךְ בָּבֶל דְּנִיֵּאל חֵלֶם חֲזֹן
"I Babylons konge Belshassars første år så Daniel en drøm."
Dan 7,1

אַחֵר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הָיָה דְּבַר־יְהוָה אֶל־אַבְרָם בִּמְחֻזָּה
"Efter disse ting kom Jahves ord til Abram i et syn."
1 Mos 15,1

Sådan indledes to tekster, hvor den første er en del af den klassiske apokalyptik (Collins 2016, 107). Abrams syn derimod behandles almindeligvis ikke sammen med de apokalyptiske tekster, men flere ord, temaer og symboler peger på en forbindelse til den apokalyptiske genre. I denne artikel vil jeg undersøge en nærliggende relation mellem Abrams syn i 1 Mos 15 og antik jødisk apokalyptik. Min tese er, at teksten er en form for tidlig apokalyptisk tekst, og formålet med denne artikel er at efterprøve denne tese kritisk. Jeg vil læse 1 Mos 15 i lyset af antik jødisk apokalyptik og vurdere, om en sådan læsning *bedre* forstår tekstens indhold end mere traditionelle læsninger, hvor teksten læses på linje med narrativerne i den nære litterære kontekst. At teksten almindeligvis ikke læses i lyset af apokalyptik kan skyldes den overordnede genre i Første Mosebog, bogens datering og dens

placering i kanon. Hvis disse forhold betyder, at en tidlig tekst her læses i lyset af et sent litterært fænomen, kan det forekomme problematisk. Selv hvis 1 Mos 15 i sin nuværende form er blevet til i efterreksilsk tid, kan det virke underligt, at en tekst, der under alle omstændigheder hører til en del af kanons begyndelse, skal tolkes ud fra en diskurs, der inden for kanon primært ses i dele af Daniels Bog, altså ved enden af den gammeltestamentlige kanon. Ikke desto mindre er mit udgangspunkt den kanoniske tekst, som den er blevet modtaget og læst – synkront – i den gammeltestamentlige kanon (jf. Childs 1983, 72-73). Spørgsmålet er altså, om der er en relation mellem et kapitel i Pentateuken og den apokalyptiske genre, der inden for kanon primært findes hen mod slutningen. Dertil kommer de metodiske konsekvenser af den såkaldte prototype-teori (Frow 2015, 59). Ud fra denne metodiske tilgang er spørgsmålet ikke, om 1 Mos 15 entydigt *er* en apokalyptisk tekst, men i hvor høj grad teksten *ligner* en typisk apokalyptisk tekst. Der er altså tale om et apokalyptisk *spektrum*, hvor nogle tekster – eksempelvis sidste del af Daniels Bog – i højere grad end andre ligner den fiktive apokalyptiske prototype. At arbejde med et spektrum i stedet for klare grænser harmonerer med den fleksible genrebetegnelse “apokalyptik”, der er et moderne begreb, altså en *etic*-betegnelse (Goff 2018, 11).

I det følgende vil jeg først præsentere den antikke jødiske apokalyptik samt mit metodiske grundlag. Derefter vil jeg analysere teksten og lede efter potentielt apokalyptiske træk. Til sidst vil jeg diskutere min analyse ud fra de genretræk, der karakteriserer antik jødisk apokalyptik.

1. Antik jødisk apokalyptik

Den apokalyptiske genre

Baggrunden for den apokalyptiske genre findes i profet- og visdomslitteraturen. Paul D. Hanson ser en lighed mellem profeten og apokalyptikeren, da begge modtager budskaber fra Jahve via drømme og visioner (Hanson 1979, 27-31). Gerhard von Rad forstår apokalyptik som eskatologiseret visdom. Mens profeterne fokuserer på frelseshistorien i dens helhed, skriver apokalyptikerne specifikt om endetiden. Derudover er apokalyptik og visdomslitteratur fælles om at betone universets orden og kundskabens betydning (von Rad 2001, 301-18). Efter min opfattelse er det oplagt, at apokalyptikken gør brug af

begge traditioner, og at tidligere materiale fra henholdsvis profet- og visdomslitteraturen bruges kreativt i en ny kontekst.

Apokalyptik som fænomen opstår ifølge John J. Collins i den efter-eksilske tid (Collins 2016, 28). Standarddefinitionen for den apokalyptiske genre blev formuleret af Collins i *Semeia* 14:

‘Apocalypse’ is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world (Collins 1979, 9).

På trods af definitionens gennemslagskraft, er der så vidt jeg kan se minimum fire væsentlige kritikpunkter. For det første er genren apokalyptik en *etic*-betegnelse, som teksterne ikke selv gør brug af (Goff 2018, 11). Den eneste mulige undtagelse er Johannes’ Åbenbaring, der bruger betegnelsen “Jesu Kristi apokalypse” (Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ) i sin indledning. Det andet kritikpunkt er, at teksterne inkorporerer andre genrer, så at de sjældent er den rene vare (Collins 2016, 10). Johannes’ Åbenbaring indeholder således to andre udtryk, der kan opfattes som genrer, nemlig “profetiens ord” (τοὺς λόγους τῆς προφητείας) og en brevåbning “fra Johannes til de syv menigheder” (Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις). For det tredje er Collins’ definition formuleret ud fra et litterært arbejde, og dermed er teksternes historiske baggrund underordnet (Goff 2018, 9-11). Til sidst skal det nævnes, at definitionen er svær at anvende i arbejdet med proto-apokalyptiske tekster, som er tekstafsnit spredt i profet- og visdomslitteraturen. Collins’ definition er ikke en endegyldig bestemmelse af apokalyptik, men kan inddrages som rettesnor i undersøgelsen.

De apokalyptiske træk

Richard A. Taylor fremhæver i forlængelse af Collins seks kendetegn og syv temaer for de apokalyptiske tekster, som her suppleres med eksempler fra Dan 7-12.

1) Det første kendetegn er, at teksterne er bundet til den skriftlige form. Hvor profeternes ord først og fremmest er orakler, der senere er blevet skrevet ned, er apokalyptikernes ord blevet til som tekst. Dermed er apokalyptiske tekster bevidst om sig selv som skriftfænomen (Taylor 2016, 65-66). I Dan 7,1 bemærkes det, at Daniel “nedskrev” (כתב) sin åbenbaring, og i 12,4 skal Daniel “forsegle bogen” (הִסְתֵּר הַסֵּפֶר).

2) For det andet formidler teksterne en åbenbaring. Det er et essentielt træk, at apokalyptisk åbenbaring noget (Taylor 2016, 66-68). Dan 7,2 angiver, at Daniel "så" (חָזַק) noget, mens 8,1 anfører at noget "viste sig for mig" (וַיֵּרָא אֵלַי).

3) Det tredje kendetegn er drømme og visioner, der er åbenbaringens medium. Apokalyptisk åbenbaring gives modtageren i en tilstand, hvor denne er passiv mens guddommen er aktiv (Taylor 2016, 68-69). I Dan 7,1 modtages åbenbaringen "i sit hoved på sengen" (וַיֵּרָא אֵלַי עַל מִשְׁכְּבִי), og i 7,2 understreges det at budskabet kom "i mit nattesyn" (בְּחִזְוֵי עֵם לַיְלָא).

4) For det fjerde er teksterne typisk pseudonyme. Ofte vil der være tale om en sen tekst skrevet af en ukendt forfatter, der bruger en allerede kendt persons navn for at give teksten autoritet (Taylor 2016, 69-70). Den generelle konsensus er, at Dan 7-12 er pseudonym (Collins 1994, 24-38).

5) Det femte kendetegn er hemmeligheder. Budskabet i åbenbaringen er bevidst tilsløret, og indholdet beskrives indirekte og hentydende (Taylor 2016, 70-71). I Dan 7,7 omtales kongerne som "horn" (קַרְנִים), og i 7,9 kaldes Gud "en gammel af dage" (עֶתִיק יוֹמִין).

6) Det sidste kendetegn er symboler. Sproget er epideiktisk og vil via symboler både fremvise og skjule betydningen af åbenbaringen (Newsom 2014, 207; Taylor 2016, 71-73). I Dan 7 kommer dette kendetegn til udtryk ved at væsenerne *ligner* kendte dyr, men ikke *er* kendte dyr. Væsenet i vers 4 er eksempelvis "som en løve" (כְּאַרְיֵה).

Dernæst fremhæver Taylor syv temaer, som er væsentlige for de apokalyptiske tekster.

1) Det første tema er angelologi, hvilket betyder at engle typisk spiller en fremtrædende rolle i apokalyptisk. Englen agerer ofte mellemlid for at formidle og forklare åbenbaringen, og derfor tales der om *angelus interpretis* (Taylor 2016, 73-76). Drømmen i Dan 7 forklares ifølge vers 16 af "én af de stående" (אֶחָד מִן הַקְּאָמִיּא), underforstået en engel.

2) For det andet nævner Taylor dualismen, som måske bedre kan forstås som en grundlæggende dialektik, der gennemsyrrer teksternes virkelighedsforståelse. Apokalyptisk er unuancerede og deler verden op i ekstremer (Taylor 2016, 76-77). Dan 7 beskriver en åndelig kamp mellem de "fire store dyr" (אַרְבַּע חַיִּים רַבִּירִים) i vers 4-8 og "én som en menneskesøn" (כְּבֶר אֱנוֹשׁ) i vers 13-14.

3) Det tredje gennemgående tema er determinismen, der måske bedre kan forstås som en klar idé om forudbestemmelse. Alting er styret af guddommen, og en konsekvens af dette er, at fremtiden kan periodiseres i teksten. Relateret hertil er idéen om *vaticinium ex eventu*, hvor en profeti placeres i fortiden og dermed matcher fremtiden

perfekt (Taylor 2016, 77-79). Dan 7-12 er ifølge konsensus forfattet væsentlig senere end den narrative ramme giver indtryk af, og derfor kan teksterne forudsige fremtiden (Collins 1994, 24-38).

4) Det fjerde tema er krisen, som giver apokalyptiser et præg af endetidslitteratur. Det grundlæggende budskab i apokalyptiske tekster er, at enden er nær, og endetiden varsles gennem tegn, der kræver omgående respons fra læseren (Taylor 2016, 79-80). I Dan 7,21 ser Daniel, at ét af hornene "førte krig mod de hellige" (עֲבָדָה קְרִיבָה עִם קְדִישִׁין).

5) For det femte nævnes trofasthed. Teksterne beskriver ofte en retfærdig minoritet, der holder fast ved sandheden gennem endetiden (Taylor 2016, 80-81). I Dan 7,25 er det "den højstes hellige", (קְדִישִׁי עֶלְיוֹנִין) der skal holde ud og gennemleve krisen.

6) Det sjette tema er dom, da endetidens afslutning er en endelig afgørelse af alles skæbne. De ugudelige dømmes, mens de få retfærdige får oprejsning (Taylor 2016, 81-83). I Dan 7 bliver et dyr "dræbt" (קָטְלָה), mens de andre får "fjernet" (הֶעֱדִיר) deres magt over verden.

7) Det sidste tema er håb, hvilket hentyder til at apokalyptiske tekster, trods deres voldsomme og dystopiske scenarier, grundlæggende er håbefulde. Til sidst vil de retfærdige få deres håb opfyldt (Taylor 2016, 84-85). I Dan 7,14 får dem, der holder ud, til sidst "givet" (יָהִיב) herredømmet.

Disse tretten apokalyptiske træk er relevante, fordi de er med til at indkredse, hvad de apokalyptiske tekster indeholder. Idéen er, at en tekst, der afspejler mange af disse træk, ligger mere inden for den apokalyptiske genre end en tekst, der kun afspejler nogle af trækkene. Disse træk vil være rettesnor for diskussionen af min analyse.

Det apokalyptiske sprog

Et vigtigt tillæg til Collins' definition og Taylors træk er Shaul Bars undersøgelse af apokalyptikkens nøgleord. Disse er måden, hvorpå teksterne skriftligt angiver, at det åbenbarede budskab gives i syner og drømme. Det er især nominerne for "syn", חֲזִיוֹן og מַחְזָה, מְרָאָה, der går igen. Dertil kommer nominet חֲלֹם, "drøm." Ordene for syner og drømme bruges ofte parallelt (fx 1 Mos 31,10; Job 7,14; Es 29,7; Joel 2,28; Zak 10,2), og dermed er der i praksis tale om synonymmer (Bar 2001, 143-46). Følgende vers kan tjene som eksempel:

וַיֹּאמֶר שְׁמָעוּ נָא דְבָרִי אִם יִהְיֶה נְבִיאְכֶם יִהְיֶה בְּמִרְאָה אֱלֹוֹ אֲתוּדַע בְּחִלּוֹם
אֲדַכֵּר בּוֹ

"Og han sagde: 'Hør nu mine ord! Hvis en profet er hos jer, vil jeg, Jahve, gøre mig kendt for ham i et syn, tale til ham i en drøm.'"

4 Mos 12,6

Her står termerne מַרְאֵה og חֲלֹם parallelt og udtrykker, hvordan Jahve giver budskaber til profeten. Noget af det samme er tilfældet ved brugen af synsverberne חָזָה og רָאָה, “at se”. חָזָה bruges typisk i relation til et særligt syn, mens רָאָה ofte bruges om det almindelige syn, men også kan bruges om et særligt syn. I LXX oversættes ordene primært med βλέπω og ὁράω, og på trods af små nuancer i betydningen bruges både de hebraiske og græske ord synonymt (Bar 2001, 144-45).

En væsentlig pointe om syner og drømme er, at de i antikken blev opfattet som virkelighed. At syner og drømme er underordnet virkeligheden og kan negligeres, er en moderne idé. I antikken overgik betydningen af det, der blev modtaget i sovende eller passiv tilstand, hvad der blev erfaret i vågen eller aktiv tilstand. Denne enorme vægtlægning kommer til udtryk i sproget, for mens vi i dag *har* drømme, *så* antikke mennesker drømme og syner. Synsverberne חָזָה og רָאָה udtrykker, at det guddommelige budskab, der blev givet i passiv tilstand, var noget konkret og virkeligt, som man kunne *se*. Visionen opstod ikke blot i modtagerens sind. Åbenbaringen var det primære, mens andre erfaringer var sekundære (Bar 2001, 1; Flannery 2014, 106).

En apokalyptisk prototype

Den apokalyptiske genre er kontroversiel. Dette skyldes som nævnt, at der er tale om en *etic*-betegnelse, der ikke har skarpe grænser (Collins 2016, 10; Goff 2018, 11). Fordi den enkelte tekst kan være svær at forstå, kan det være formålstjenligt at arbejde med prototype-teorien. Denne teori er formuleret af John Frow:

Classification by prototype [is] the postulate that we understand categories [...] through a very concrete logic of typicality [...] Rather than having clear boundaries, essential components, and shared and uniform properties, classes defined by prototypes have a common core and then fade into fuzziness at the edges. This is to say that we classify easily at the level of prototypes, and with more difficulty – extending features of the prototype by metaphor and analogy to take account of non-typical features – as we diverge from them (Frow 2015, 59).

Den grundlæggende pointe er, at genrearbejdet bedre sker ud fra en form for apokalyptisk *spektrum*, hvor der skelnes mellem kerne og periferi. Collins applicerer denne teori på den apokalyptiske genre:

The main difference is that prototype theory would refuse to establish a strict boundary between texts that are members of the genre and those

that are not. It rather distinguishes between texts that are highly typical and those that are less typical. And this, I think, is an improvement that might have saved us some agonizing about boundary cases (Collins 2015, 12-13).

Den prototype, som teksterne spejles i, er en fiktiv tekst, der til fulde indeholder alle de apokalyptiske termer og kendetegn. Af eksisterende tekster er de mest typiske Daniels Bog 7-12, 1 Enoksbog og Johannes' Åbenbaring. På baggrund af prototype-teorien bliver arbejdsspørgsmålet i denne artikel ikke, om 1 Mos 15 *er* en apokalyptisk tekst eller ej, men i hvor høj grad teksten *ligner* en typisk apokalyptisk tekst, altså deltager i den apokalyptiske diskurs.

2. Analyse af 1 Mos 15

Jahves kommunikation i Teras slægtshistorie

“Teras slægtshistorie” (תולדת תֶּרַח) i 1 Mos 11,27-25,11 er den nære litterære kontekst for 1 Mos 15. Pointen med denne kontekstbeskrivelse er at gøre det klart, hvordan Abrams syn skiller sig ud fra resten af slægtshistorien.

Første gang Jahve kommunikerer i Teras slægtshistorie er i 12,1. Her bruges verbet אָמַר, hvilket er det typiske kommunikationsverbum, også mellem mennesker (fx 12,11-13). I modsætning til en hel del af de senere kommunikationssituationer angives der ikke noget medie. I 12,7 bruges *niphal*-formen af רָאָה til at angive, at Jahve viser sig for Abram. Guddommen er altså eksplicit synlig. Verbet אָמַר bruges igen som kommunikationsverbum. Kommunikationen i 13,14 indledes på samme måde som i 12,1, nemlig blot med verbet אָמַר. Samme verbum bruges flere gange i beskrivelsen af Abrams syn (15,1.4.5 [x2].7.9.13.18). Det særlige for 1 Mos 15 er, at “Jahves ord” (דְּבַר-יְהוָה) “kommer” (הָיָה) til Abram “i et syn” (בְּמַחְזָה) i vers 1. Udtrykket בְּמַחְזָה forekommer kun her i hele Pentateuken. I 16,7-8 angives det for første gang, at Jahve “taler” (אָמַר) via en “engel” (מַלְאָךְ). Kommunikationen i 17,1 er den samme som i 12,7, nemlig *niphal*-formen af רָאָה efterfulgt af אָמַר. Samme form af רָאָה bruges i 18,1 efterfulgt af det gængse kommunikationsverbum אָמַר, samlet for de to engle og Jahve i vers 5 (jf. 18,22; 19,1) og specifikt for Jahve i vers 10. Kommunikationen i 20,3 er bemærkelsesværdig, fordi dette tilfælde minder om 15,1. Her angives det, at Gud “kommer” (בָּרָא) til Abimelek “i en drøm om natten” (בְּחֵלֹם הַלַּיְלָה). Former af

חלם bruges flere gange i den resterende del af bogen (1 Mos 28,12; 31,11.24; 37,5.9; 40,5; 41,1.5), men kun her i Teras slægtshistorie. I 21,12 bruges først det typiske verbum אמר, men i vers 17, hvor Gud som i 16,8 kommunikerer via en “engel” (מַלְאָךְ), forekommer verbet קרא. I 22,1 bruges igen אמר, men i vers 11, hvor Jahve kommunikerer via en engel, bruges igen verbet קרא.

Denne gennemgang skal anskueliggøre, med hvilke verber og i hvilke former Jahves kommunikation forekommer i Teras slægtshistorie. Følgende oversigt opsummerer formerne:

אמר – Gud taler (1 Mos 12,1.7; 13,14; 15,1.7; 17,1; 18,10; 20,3; 21,12; 22,1)

ראה – Gud viser sig (1 Mos 12,7; 17,1; 18,1)

מַלְאָךְ – Gud kommunikerer via en engel (1 Mos 16,8; 21,17; 22,11)

מִתְּוָה – Gud kommunikerer via et syn (1 Mos 15,1)

תלום – Gud kommunikerer via en drøm (1 Mos 20,3)

Denne oversigt viser, hvordan Abrams syn i 1 Mos 15 skiller sig ud fra den nære litterære kontekst. Godt nok bruges det typiske kommunikationsverbum אמר, men udtrykket מִתְּוָה, som ikke forekommer andre steder i Pentateuken, gør teksten unik. Alle andre kommunikationssituationer har direkte paralleller, enten inden for Teras slægtshistorie eller i den resterende del af bogen. Enhver analyse af Abrams syn er nødt til at tage højde for disse forhold. At “Jahves ord” (דְּבַר־יְהוָה) kommer til Abram “i et syn” (בַּמִּתְּוָה) vil være afsæt for min analyse af 1 Mos 15.

Strukturen i 1 Mos 15

Teksten falder i to dele, nemlig vers 1-6 og vers 7-21, og de samme elementer går i høj grad igen i de to scener. Modellen nedenfor viser sammenhængen mellem de to dele (Goldingay 2020, 243; Wenham 1987, 325):

	Første scene	Anden scene
Indledning	1a	7a
Løfte	1b	7b
Respons	2-3	8
Forsikring	4-5	9-16
Afslutning	6	17-21

Begge scener indledes med et personligt pronomen, אָנִי og אַנְכִי, hvormed Jahve introducerer sig selv. Herefter følger Jahves løfte, om "løn" (שָׂכָר) og om "land" (אֶרֶץ). Derefter responderer Abram, at han er "barnløs" (עֲרִירִי) og ønsker at "vide" (יָדַע). Efter dette led følger Jahves forsikring, som er "stjerner" (כּוֹכָבִים) og forudsigelsen af Exodus-begivenheden. Første scene ender med at Abram "tror" (אָמֵן) Jahve, mens anden scene ender med at Jahve indgår en "pagt" (בְּרִית) med Abram. Den parallelle struktur er altså tydelig i teksten, og denne struktur er relevant for analysen de steder, hvor der er afgørende forskelle i tolkningerne. Dette gælder især vers 9-16, som svarer til vers 4-5.

Et syn

Teksten indledes med at "Jahves ord" (דְּבַר־יְהוָה) kommer til Abram, og dermed beskrives Abram implicit som profet (Bar 2001, 148). Denne identifikation er eksplicit i 20,7, hvor Jahve siger om ham, "for han er profet" (כִּי־נָבִיא הוּא). Den store apokalyptiker Daniel kaldes aldrig profet i den gammeltestamentlige kanon, men senere tekster bruger denne betegnelse om ham (Ant 10.11.4; 4Q174 1-3 ii 3; Matt 24,15). Profetbetegnelsen var i første omgang begrænset til udvalgte personer, der på en særlig måde talte på vegne af Gud (Köhler m.fl. 2000, 661-62). Med tiden udvidedes begrebet, så at det i praksis fik betydningen "helgen" og kunne bruges om alle fortidige personer, der havde spillet en vigtig rolle (Barton 2007, 105). Abram er den første, der kaldes profet i den gammeltestamentlige kanon. Hanson ser profetlitteraturen som baggrund for de apokalyptiske tekster (Hanson 1979, 27-31), og med profetbetegnelsen er der en sproglig relation mellem profeten Abram og apokalyptikken.

Leddets "i et syn" (בְּמַחְזֶה) styrker idéen om en relation til apokalyptikken, da nominet מַחְזֶה er et apokalyptisk nøgleord. Der er tale om en form af det vigtige synsverb *חָזַה*, der ofte bruges om et særligt syn (Bar 2001, 143-46). Dette ord har potentielt stor betydning for tekstens placering på det apokalyptiske spektrum, idet udtrykket præsenterer det følgende som et syn. Interessant er det i den forbindelse, at synet ikke har en eksplicit afslutning. I Jubilæerbogens tilføjes det efter dennes gengivelse af forudsigelsen af Exodus-begivenheden, at Abram vågnede fra sin søvn (Jub 14,17). Denne tilføjelse viser tydeligt, at en eksplicit afslutning af synet mangler i den kanoniske tekst. Den manglende afslutning leder nogle fortolkere til den konklusion, at hele 1 Mos 15 må tolkes som en vision (Keil og Delitzsch 1978, 209). Ud fra en sådan forståelse kan teksten siges at indeholde en række syn, der kan minde om synerne i Dan 7. Daniels syn be-

står af flere episoder adskilt af formuleringen *וַיֵּרָא, "jeg så"* (Dan 7,2.9.11.13). Episoderne i 1 Mos 15 kan opstilles på følgende måde:

- Jahve taler til Abram (vers 1-4)
- Jahve leder Abram udenfor (vers 5-6)
- Jahve taler til Abram, som efterfølgende udfører en rite (vers 7-11)
- Jahve forudsiger fremtiden for Abrams familie (vers 12-16)
- Jahve indgår en pagt med Abram (vers 17-21)

Oftest er det kun vers 1-4, der tolkes som et syn (Hamilton 1990, 423; McKeown 2008, 90). I så fald *ser* Abram egentlig ikke noget i sit syn, da afsnittet blot beskriver Jahve, der "taler" (*אמר*) til ham. Hvis *וַיֵּרָא* derimod gælder hele kapitlet, ser Abram noget i sit syn: Himlen og stjernerne (vers 5), dyrene og rovfuglene (vers 9-11), solen og mørket (vers 12) samt ovnen og faklen (vers 17). Dog står *וַיֵּרָא* sammen med leddet *וַיִּבְרַח־יְהוָה*, og det er ikke givet, at et syn indeholder noget synligt (Walton 2009, 84). Hvis det er, hvad teksten ønsker at kommunikere, betyder *וַיֵּרָא* blot, at Jahves ord kom til Abram og var nærværende på en særlig måde. Dog skal det bemærkes, at teksten har en langstrakt kronologi, hvis der ikke er tale om et syn. I så fald strækker begivenhederne sig over tæt på et døgn, hvor det skiftevis er nat (vers 1-6), dag (vers 7-11), aften (vers 12-16) og nat igen (vers 17-21). Da teksten ikke indeholder en afslutning af synet, er det som minimum en mulighed at læse hele kapitlet som et syn inddelt i flere episoder. Og er der tale om et syn, er kronologien underordnet, for drømme og syner følger nemlig, hvad Frances Flannery kalder *vision logic*. Ifølge denne logik er visionsmodtageren sat fri temporalt, spaltalt og fysiologisk:

[...] this special access to divinity is the result of an expansive use of 'dream logic' or 'vision logic,' in which the dreamer or visionary is freed from the temporal, spatial, and physiological constraints of the ordinary world. Apocalyptically oriented texts explore this freedom by creating new motifs of the oneiric and visionary experience, including sweeping revelations of eschatological and/or primordial secrets (the temporal dimension), elaborate soul journeys or otherworldly journeys (the spatial and physiological dimensions), and transformations of the dreamer/visionary into an angel (the physiological axis of reality) (Flannery 2014, 104–5).

Det er umuligt endegyldigt at afgøre, om dette fænomen er at finde i 1 Mos 15. Men det er som minimum en mulighed, at 1 Mos 15 er et syn, og i så fald kan teksten være rundet af *vision logic*.

Sønnerne

Udtrykket “Mesheks søn” (בֶּן־מֶשֶׁק) i vers 2 er kryptisk, men ikke på det plan, der er typisk for apokalyptiske tekster. Det komplicerede ligger i syntaksen, som i teksten forsøges forklaret med den opdaterende glosse הוּא דְּמֶשֶׁק. I apokalyptiske tekster er det først og fremmest ordenes reference, der er bevidst tilsløret, og det kryptiske skyldes typisk ikke kompliceret syntaks. Et andet udtryk, “en, som vil udgå fra dit eget skød” (אִשָּׁר יֵצֵא מִמְעִיָּה), er syntaktisk klart, mens referencen er uklar. Denne form for utydelighed findes også i udtrykkene “et land, som ikke er til dem” (אֶרֶץ לֹא לָהֶם) og “det folk, som de skal trække for” (אֶת־הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ) i vers 13-14. I disse tre tilfælde er det dog svært at afgøre, om referencernes tilsløring er udtryk for et apokalyptisk genretræk.

Den retfærdiges himmelrejse

I vers 5 føres Abram “udenfor” (הַחוּצָה), hvilket ofte er blevet tolket som en implicit afslutning på synet (Hamilton 1990, 423). Dog går en rabbinsk tolkning i en mere apokalyptisk retning og mener, at Jahve fører Abram på en himmelrejse udenfor det jordiske (GenRab 44,12). Dermed ses Abram som en åbenbaringsmodtager, der på linje med Enok får syner i sovende tilstand og flyttes til himlen (1 En 14,2.8; 17,1-2). Verset kan med andre ord ses som indledningen på Abrams himmelrejse, og i så fald er der tale om et af de væsentlige apokalyptiske elementer i teksten.

En undersøgelse af 1 Mos 15 må forholde sig til de vægtige teologiske begreber “tro” (אֱמוּנָה) og “retfærdighed” (צְדָקָה) i vers 6. For nærværende er det relevant at pege på det uklare subjekt for verbet הִשְׁבִּיחַ i leddet “han regnede det til retfærdighed for ham” (יִשְׁבַּח לֹו צְדָקָה). Der er intet eksplicit subjekt, men deraf følger ikke, at det implicitte subjekt er så uklart som ofte antaget. Lénart de Regt peger på to lingvistiske grunde til at forstå Jahve som subjekt for הִשְׁבִּיחַ, nemlig at Jahve afgjort er implicit subjekt for henholdsvis יוֹצֵא og יֵאָמֵר i vers 5 og יֵאָמֵר i vers 7, og at det implicitte subjekt i et led svarer til objektet i det forudgående led, hvis køn og tal er ens (de Regt 2019, 8; 11). Det er altså verset syntaks, ikke referencen, der er vanskelig her.

Kaldaernes visdom

En specifik geografisk betegnelse binder Abram og Daniel sammen, nemlig “Kaldæa” (כַּלְדַּיִם). Ordet optræder sjældent i GT, forekomsterne i profetlitteraturen fra regnet. Udover referencerne til Abrams geografiske ophav (1 Mos 11,28.31; 15,7; Neh 9,7), er langt de fleste

at finde i Daniels Bog. I Dan 2,2 bruges udtrykket i en anden betydning, nemlig som en betegnelse for en særlig gruppe vismænd (Köhler 2000, 502). I vers 7 står *אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ* (Jeg er Jahve, som har ført dig ud fra Kaldæas Ur) (*מֵאוּר כַּשְׁדִּים*). Dette led står i relation til Sinaipagtens indledning i 2 Mos 20,2, hvor *אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם* er skiftet ud med *אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם*: “Jeg er Jahve din Gud, som har ført dig ud fra Egyptens land” (*אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם*). Sprogligt set spejler Abrams udvandring fra Kaldæa altså hans efterkommeres senere udvandring fra Egypten. Denne parallel, der styrkes af pagtsindgåelsen i vers 17-21, er relevant for tolkningen af den mellemliggende rite i vers 9-11.

I vers 8 betones ønsket om “viden” eller “kundskab” (*יָדַעַתְּ*). Kundskab er et centralt tema for visdomslitteraturen, der ifølge von Rad er en af kilderne til den apokalyptiske litteratur (von Rad 2001, 301-18). Det er svært at se et fuldtudviklet visdomsmotiv i 1 Mos 15, men teksten betoner eksplicit ønsket om viden. Dette kan minde om Dan 8,15, hvor Daniel ønsker “forståelse” (*בִּינָה*) af “synet” (*הַחֲזוֹן*). I 9,23 betones kundskaben, idet Daniel formaner til at “forstå” (*הִבֵּן*). Her forekommer også det apokalyptiske kerneudtryk *בְּרָאָה*, og der er altså tale om en mulig sproglig relation.

Abram og dyrene

Riten i vers 9-11 er central for nærværende analyse. Ud fra den parallelle struktur i tekstens to scener bør riten give Abram sikkerhed om landløftet, ligesom stjernerne i vers 5 forsikrede Abram om det lovede afkom. Afsnittet er overordnet blevet tolket på tre måder.

Den første tolkning er, at riten er en ofring. Der er tale om en gammel tolkning, og eksempelvis Josefus angiver, at Abrams handling var en ofring (Ant 1.10.3), mens Jubilærbogen påpeger, at riten inkluderede et alter (Jub 14,11). Disse tilføjelser viser, at den kanoniske tekst uden disse forklaringer er åben for fortolkning. Der er allerede beskrevet en dyreofering i 1 Mos 8,20-21. Her lavede Noa et “alter” (*מִזְבֵּחַ*) og “ofrede” (*זָעַר*) på det. 1 Mos 8 opererer med kategorier for dyr, der er “rene” (*טָהוֹר*), og bruger tilmed betegnelsen for brændofre, *עֹלָה*. Dette ord forekommer ligeså i Abrams fortælling, da han i 22,2 beordres til at bringe sin søn Isak “som et brændoffer” (*לְעֹלָה*). Dermed er det ikke et problem, at loven om rene og urene dyr først gives i Moseloven, altså lang tid efter Abrams natlige episode. Tværtimod styrker det blot Pentateukens indre sammenhæng, hvis patriarkerne ofrede på samme måde som de senere israelitter. Dog er der mindst to argumenter imod denne tolkning. For det første behandler Abram ikke dyrene som offerdyr. Han “skar dem midtover” (*יָבַתַּר אֹתָם בַּתֵּיבָה*)

og “lagde hver del modsat hinanden” (וַיִּתֵּן אִישׁ בְּתֵרוֹ לְקִרְאָת רֵעֵהוּ). For det andet er der intet alter i teksten, og det på trods af at Abram har bygget altre ved flere lejligheder (1 Mos 12,7.8; 13,18). Derfor mener flere fortolkere, at der ikke er tale om en ofring (Goldingay 2020, 249-50; McKeown 2008, 92; Sarna 1989, 114; Walton 2009, 85; Wenham 1987, 332).

Den anden tolkning er, at riten er indledningen til en pagtsceremoni. Ordene i vers 7, “Jeg er Jahve, som har ført dig ud fra Kaldæas Ur” (אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֹר כַּשְׁדִּים), minder som nævnt om indledningen til Sinaipagten (2 Mos 20,2), hvilket styrker denne tolkning. Der er en mulig parallel til riten i Jer 34,18-19, hvor “pagten” (הַבְּרִית) forekommer sammen med udtrykkene “skære i to” (פָּרְתוּ לְשֵׁנִים) og “passere mellem dets dele” (יַעֲבְרוּ בֵּין בְּתָרָיו). Begge tekster skulle dermed henvise til en form for pagtslutning. At slagte dyr i forbindelse med pagtsindgåelse var almindeligt i antikken (Hamilton 1990, 430; Walton 2009, 85), og de overskårne dyr illustrerer, hvad der vil ske med pagtsbryderen: Den, der bryder pagten, skal dø (Sarna 1989, 114-15). Hvis riten er en pagtsindledning, er der en klar relation mellem vers 9-11 og 17-21. I vers 9-11 udføres en rite, der indleder en pagtsrelation. Dog er der mindst to udfordringer ved denne tolkning. For det første kompliceres relationen mellem pagtsindledningen i vers 7-11 og selve pagtslutningen i vers 17-21 af det mellemliggende afsnit, hvor tiden i Egypten forudsiges (vers 12-16). Hvis selve pagtsindgåelsen fulgte lige efter indledningen og riten, var denne tolkning mere sandsynlig. For det andet findes der ikke andre tilfælde i den komparative litteratur, hvor en guddom binder sig selv til en pagt ved at passere mellem overskårne dyr (Walton 2009, 85; Wenham 1987, 332). Dermed er det ikke entydigt, at Abrams rite er en pagtsceremoni.

Den tredje tolkning er, at riten fungerer som en symbolhandling. I så fald er vers 9-11 en fysisk illustration, der symbolsk forklarer det talte ord i vers 13-16 (Goldingay 2020, 249-50; McKeown 2008, 92; Sarna 1989, 114-15; Walton 2009, 85). De overskårne dyr symboliserer Abrams efterkommere, der ifølge vers 13 skal “trælle” (עֲבַד) og “plages” (עָנָה). Rovfuglene symboliserer egypterne, der “kom ned over kroppene” (יָרַד עַל הַפְּגָרִים). Abram kom og “skræmte dem væk” (יָשַׁב אֹתָם), og dermed spiller han rollen som Jahve i symbolhandlingen (Bar 2001, 154; Keil og Delitzsch 1978, 214-15; Sarna 1989, 115; Wenham 1987, 331-32). I 2 Mos 12,12 angives det, at Jahve “vil gå gennem landet Egypten i denne nat” (עֲבַרְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה), og dermed er der en mulig parallel til faklen og ovnen i 1 Mos 15,17, da disse manifestationer af Jahve om natten “passerede mellem disse stykker” (עֲבַר בֵּין הַגְּזָרִים הָאֵלֶּה). Hvis vers 9-11 er en symbolhandling,

spiller afsnittet samme rolle for landløftet som vers 5 gør for løftet om afkom. At tolkningen fremmer parallellen mellem kapitlets to scener, er et godt argument for denne tolkning.

Særligt et ord i beskrivelsen af riten er interessant, nemlig שלש i vers 9. Rabbinerne forstår dette som "tre" i stedet for "treårig" (Gen-Rab 44,15), og ud fra deres tolkning symboliserer de tre kvier babylonske konger: Nebukadnesar, Evil-Merodak og Belshassar (Dan 1,1; 2 Kong 25,27; Dan 5,1). De tre geder symboliserer medo-persiske konger: Kyros, Dareios og Ahasverus (Dan 10,1; 6,1; 9,1). De tre væddere symboliserer græske konger, der ikke identificeres. For nærværende arbejde er det uhyre interessant, at rabbinerne ser et apokalyptisk element i 1 Mos 15. Meget tyder på, at flere gådefulde elementer i teksten meningsfuldt kan læses i lyset af antik jødisk apokalyptik.

Fremtiden

Efter riten falder Abram i en tilstand af "dyb søvn" (תַּרְדֵּמָה). Dette er et stadie, hvor modtageren er passiv, mens guddommen er aktiv. Samme ord beskriver mandens tilstand, da Jahve former kvinden af hans ribben (1 Mos 2,21-22). I begge tilfælde oversætter LXX med "ekstase" (ἔκστασις), der forstås som en guddommelig trance (Bauer og Danker 2000, 309). Dermed henvises der både på hebraisk og græsk til et andet fænomen end almindelig søvn. Fænomenet genfindes i Daniels Bog (Dan 8,18; 10,9; 7,28 LXX), og i denne tranceliggende tilstand åbenbares fremtiden for Abrams efterkommere. "Et stort mørke" (חֹשֶׁךְ גָּדֹל) kommer over Abram, og fordi solen først går ned i vers 17, er der tale om et særligt mørke (Keil og Delitzsch 1978, 215).

Forudsigelsen i vers 13-16 svarer til opfyldelsen i 1 Mos 46-2 Mos 20, og dermed er Abram en sand profet ud fra Pentateukens egne kriterier (5 Mos 18,22). Slægtens fremtid beskrives med seks termer: Folket skal være "fremmede" (גֵּר), "trælle" (עֶבֶד) og "plages" (עֲנָה). Dernæst vil Jahve "dømme" (דִּין), mens folket skal "gå ud" (יֵצֵא) og "vende tilbage" (שׁוּב) til Kana'an. Der er altså ikke tale om en uklar beskrivelse af historien, men en skematisk forudsigelse af folkets fremtid. Denne form for periodisering af fremtiden er et væsentligt genretræk i apokalyptiske tekster, hvilket eksempelvis ses i Dan 7. Her beskrives fire perioder under "dyr" (חַיָּוָה), der symboliserer verdensrigerne. Disse rigers herredømme afløses af en evig fredsperiode under "én som en menneskesøn" (בֶּן אָדָם). Dog er periodisering af historien også at finde i eksempelvis bønner (fx Sl 106; Neh 9), og dermed er der ikke nødvendigvis tale om et kendetegn fra apokalyptikken.

I tolkningen af dette afsnit knytter rabbinerne an ved ordet גַּם i ledet “også det folk, som de skal trælle for, vil jeg dømme” (גַּם אֶת־הַגּוֹי) i vers 14. Ud fra גַּם kobles teksten til Jahves dom over verdensrigerne i Daniels Bog (GenRab 44,19). Dommen over Egypten forstås altså som første led i Jahves dom over verdensrigerne, der fortsætter i Dan 7, og som i den bibelske kanon afsluttes i Johannes’ Åbenbaring. Dermed er dommen over Egypten begyndelsen på det apokalyptiske domsmotiv. Også forudsigelsens tidsangivelse er bemærkelsesværdig, idet opfyldelsen skal ske efter “400 år” (אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה) og “i fjerde generation” (דּוֹר רְבִיעִי). Tilsvarende opstiller Daniels Bog to forskellige tidsangivelser side om side i Dan 12,11-12, hvor der nævnes “1290 dage” (יָמִים אֲלֶף מָאתַיִם וְתִשְׁעִים) og efterfølgende “1335 dage” (יָמִים אֲלֶף שָׁלֹשׁ מֵאוֹת שְׁלֹשִׁים וְחֲמִשָּׁה). I begge tekster er der tale om tidsangivelser, der i det store hele stemmer overens. Opfyldelsen af 1 Mos 15 placeres dermed i en relativt fjern fremtid og knyttes til “amoritternes skyld” (עֲוֹן הָאֱמֹרִי). Dette folks skyld vil på det givne tidspunkt være “fuldstændig” (שָׁלֵם), hvilket giver teksten et præg af forudbestemmelse.

Det sidste led i forudsigelsen er beskrivelsen af Abrams eget endeligt. Jahve åbenbarer for Abram, at han “skal gå ind til dine fædre med fred” (תָּבוֹא אֶל־אֲבֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם), hvilket minder om Daniels skæbne. Han skal ifølge Dan 12,13 “gå til enden og hvile og stå op” (לָקִץ וְתָנוּחַ וְתָעֲמִד).

Teofanien og pagten

Den sidste del af teksten beskriver selve pagtsindgåelsen, og dette element står parallelt med trosrelationen, der blev beskrevet i vers 6. De to kryptiske størrelser, “en rygende ovn” (תִּנּוֹר עֹשֵׂן) og “en brændende fakkelt” (לֶפֶד אֵשׁ), tolkes traditionelt som symboler på Jahves nærvær (Walton 2009, 85-86). Det er oplagt at se en kobling til teofanien i 2 Mos 19,18, hvor det i forbindelse med pagtsindgåelsen beskrives at “Jahve steg ned på det i ild” (יָרַד עָלָיו יְהוָה בְּאֵשׁ), og derefter at “dets røg steg op som smelteovnens røg” (וַיַּעַל עֲשָׁנוֹ כְּעֶשֶׂן הַכִּבְשָׁן). De to symboler identificeres ikke eksplicit med Jahve i 1 Mos 15. Symbolske manifestationer af Jahves nærvær er også at finde i Daniels Bog. I 3,25 viser han sig som “udseendet af en gudssøn” (דְּמִיָּה לְבֶרֶךְ־אֱלֹהִים), og i 7,9 beskrives Jahve som “en gammel af dage” (עֵתִיק יָמִין), men som i 1 Mos 15 er identifikationen ikke eksplicit.

Til sidst i teksten bruges nøglebegrebet “pagt” (בְּרִית) til at beskrive relationen mellem Jahve og Abram. Kort sagt binder Jahve sig frivilligt til Abram og hans efterkommere, mens Abram i situationen beskrives som passiv modtager af Jahves løfte i pagten. Jahve indgik

ligeså en pagt med Noa (1 Mos 6,18; 9,9-17). I og med at pagten med Abram indgås mens han er i en form for sovende tilstand, er det måske mere rammende at sige, at Jahve indgår en pagt *for* Abram (Goldingay 2020, 253). Pagten har karakter af et løfte, som Abram modtager passivt. Pagten omtales netop som et "løfte" (ἐπαγγελία) i den nytestamentlige kanon (Gal 3,14-29). Ved at indgå en pagt med Abram lover Jahve, at løfterne om afkom (vers 1-6) og land (vers 7-21) vil blive opfyldt. I 1 Mos 17 indgår Jahve endnu en pagt med Abram, men denne pagt indeholder krav om at "overholde" (וְשָׁמְרוּ) og "lade sig omskære" (וְהִמָּוֶר). Dermed har de to pagter vidt forskellig karakter.

Opsummering

Således viser en række ord, temaer og symboler, at 1 Mos 15 deltager i den apokalyptiske diskurs. Først og fremmest er det ordet מִיָּמִי i vers 1, der potentielt kategoriserer hele teksten som et syn. Dernæst er det de uklare henvisninger i vers 2-4, som kan give et indtryk af bevidst tilsøret kommunikation. Vers 5 er af nogle rabbinere blevet tolket som en form for himmelfart, hvilket ville passe fint i en apokalyptisk diskurs. På trods af sproglige uklarheder i vers 6, er der ikke noget i dette vers, der peger i retning af apokalyptikken. Derimod kan benævnelsen af Kaldæa i vers 7 og ønsket om viden i vers 8 pege i denne retning. Et af de væsentligste spørgsmål er, om riten i vers 9-11 kan bestemmes som en symbolhandling. Der er vægtige argumenter for denne bestemmelse, og derfor kan dette afsnit styrke tekstens apokalyptiske præg. Det samme kan forudsigelsen i vers 13-16. Det sidste væsentlige element i analysen er faklen og ovnen i vers 17, der symbolsk viser Jahves nærvær.

3. Diskussion: Abrams syn som apokalyptisk tekst

Mediet: Skriftlighed, åbenbaring, drømme og visioner

Taylors første kendetegn udtrykkes ikke direkte i 1 Mos 15, og det samme gælder for resten af Første Mosebog. Bevidstheden om skriftter findes i 1 Mos 5,1, der med udtrykket "slægtsbog" (סֵפֶר תּוֹלְדוֹת) antyder, at Første Mosebog er blevet til på baggrund af tidligere skrifter. Dette tilfælde er dog et stykke fra den form for skriftlige bevidsthed, der kendetegner de apokalyptiske tekster (jf. Dan 7,1). Først senere i Pentateuken henvises der eksplicit til skriftlig aktivitet eller andre

skrifter (2 Mos 17,14; 24,7; 4 Mos 21,14; 5 Mos 28,58). Disse tilfælde minder i højere grad om forekomsterne i Daniels Bog. En hel del henvisninger til skrifter i den apokalyptiske litteratur peger tilbage på tidligere kanoniske skrifter (fx Dan 9,2). Denne form for brug af kanoniske skrifter ville være unaturlig i Første Mosebog, der – uanset hvornår den nuværende form af teksten er blevet til – er noget af det første i den bibelske fortælling. Skriftlighed er altså ikke et tydeligt element i 1 Mos 15, og selvom dette på sin vis er forventeligt, er dette en udfordring for tesen om at Abrams syn er en apokalyptisk tekst.

Et grundlæggende element i 1 Mos 15 er åbenbaring, og dermed etableres der en relation til apokalyptikken (jf. Dan 7,1). Åbenbaringsformen adskiller sig fra resten af Teras slægtshistorie, da Jahves ord kommer til Abram “i et syn” (וַיֵּרָא אֵלָיו). Det forhold at teksten sprogligt set er anderledes end den nære litterære kontekst må forklares, og en placering inden for den apokalyptiske diskurs kan muligvis være løsningen. Åbenbaringens budskab er umiddelbart utilgængeligt, men gives af Jahve til profeten Abram (jf. 1 Mos 20,7). Budskabet gælder i høj grad fremtiden (jf. vers 13-16), og dermed spejler teksten senere apokalyptiske åbenbaringer (fx Dan 7). Dog er åbenbaring et grundlæggende træk ved de bibelske skrifter generelt, og dermed er åbenbaringsaspektet i 1 Mos 15 hverken et argument for eller imod at placere teksten inden for en apokalyptisk diskurs.

At 1 Mos 15 omhandler et “syn” (וַיֵּרָא) forekommer mig det bedste argument for at behandle teksten som en apokalyptisk tekst (jf. Dan 7,1). Det angives aldrig eksplicit, at synet slutter, og derfor er hele teksten muligvis en vision. Som nævnt kan dette forhold måske forklare episodens kronologi bedre end andre tolkninger, fordi der i så fald er tale om en form for *vision logic*, hvor temporale, spatiale og fysiologiske regler er sat ud af kraft (jf. Flannery 2014, 104-5). Dermed er det ikke udtryk for en langstrakt kronologi, at begivenhederne foregår om natten (vers 1-6), om dagen (vers 7-11), om aften (vers 12-16) og om natten (vers 17-21). Der er snarere tale om et række afgrænsede syner, der blot følger hinanden i fortællingen, som det muligvis er tilfældet i Dan 7. Ordet וַיֵּרָא er for mig at se et af de væsentligste argumenter for at læse teksten i lyset af apokalyptikken.

Mystikken: Pseudonymitet, hemmeligheder, symboler

Pseudonymitet er svært at knytte til 1 Mos 15. Teksten indgår i Pentateuken, som er anonym, ikke pseudonym. Teksterne er traditionelt blevet koblet til Moses (fx Mark 12,26; Luk 16,29), men teksterne selv angiver ikke eksplicit forfatteren. De typiske apokalypser er tilskrevet Abraham, Enok og Moses, og dermed bruger disse tekster

den autoritet, personerne har fået ved at indgå i Pentateuken. Der er autoritet i disse navne, og dermed er det ikke uvæsentlig at det netop er Abram, der modtager et syn i 1 Mos 15. Dog er denne tilskrivning umiddelbart af en anden type end den, der findes i de typiske apokalyptiser, og dermed kan pseudonymitet ikke bruges som argument for, at Abrams syn ligner en apokalyptisk tekst.

Ved at betone ønsket om viden (vers 8) og meddelelsen af denne viden (vers 13-16), kobles 1 Mos 15 i nogen grad til de apokalyptiske tekster. Abram ønsker viden om fremtiden, men den viden han får givet, er ikke specielt hemmelighedsfuld. Teksten er ikke så esoterisk som senere apokalyptiser (jf. Dan 12,9). Den fremtid, Abram ønsker at vide noget om, udlægges i klare termer. Han skal få efterkommere, og disse efterkommere skal – efter 400 år i Egypten – få landet. Der er altså ikke umiddelbart tale om hemmelig viden for de få indviede, men en klar forudsigelse af nationens fremtid. At det hemmelighedsfulde er fraværende i teksten, kan være et argument imod at læse Abrams syn i lyset af de apokalyptiske tekster.

Det grundlæggende budskab, der formidles i teksten, er i mange tilfælde kryptisk. Dog skal det præciseres, at det symbolske sprog i apokalyptiske tekster typisk drejer sig om sprogets reference (jf. Dan 7,16-27). Udtrykket *בְּן מִשְׁקָה* i vers 2 og leddet *לֹא יִהְיֶה לְךָ צָדִיקָה* i vers 6 kan ikke umiddelbart tages som udtryk for apokalyptisk symbolik, da der her i stedet er tale om kompliceret syntaks. Teksten indeholder fire elementer, hvor syntaksen er klar, men referencen er sløret. I disse tilfælde bliver spørgsmålet altså, om tilsløringen er bevidst, og om der dermed er tale om et apokalyptisk træk. Det første tilfælde er henvisningerne til Eliezer, der forekommer i vers 3 og 4, henholdsvis “mit hus’ søn” (*בֶּן-בֵּיתִי*) og “denne” (*זֶה*). Det andet er “en, som vil udgå fra dit eget skød” (*אִשָּׁר יֵצֵא מִמֶּעֵיךְ*). De sidste to kryptiske elementer er leddene “et land, som ikke er til dem” (*אֶרֶץ לֹא לָהֶם*) og “det folk, som de skal trælle for” (*הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ*) i vers 13-14. Disse fire tilfælde er altså kryptiske i referencen, men i dem alle kan der være tale om stilistisk variation eller poetisk sprog. Dermed er der ikke nødvendigvis tale om et apokalyptisk træk.

Et led, der i højere grad åbner for en apokalyptisk læsning, er “udenfor” (*הַחוּצָה*) i vers 5, der er blevet tolket som begyndelsen på en himmelrejse af nogle rabbinere (GenRab 44,12). Derudover er de klareste symboler i teksten “stjernerne” (*הַכּוֹכָבִים*) i vers 5, “et stort mørke” (*חֹשֶׁכָה גְּדֹלָה*) i vers 12 og “en rygende ovn og en brændende fakkel” (*תִּנּוּר עֹשֵׂן וְלֶפֶיד אֵשׁ*) i vers 17. Stjernerne symboliserer Abrams fremtidige efterkommere, mens mørket er en særlig størrelse, der klart adskilles fra det naturlige mørke i vers 17. Ovn og faklen symboliserer Jahves nærvær. Sidst skal nævnes riten i vers 9-11, der

med god grund kan tolkes som en symbolhandling. Også dele af riten er blevet tolket som apokalyptiske symboler i tråd med Dan 7 (jf. GenRab 44,15). Alt i alt kan de symbolske elementer i 1 Mos 15 i høj grad koble teksten til apokalyptikken.

Kampen: Angelologi, dialektik og forudbestemmelse

En "engel" (מַלְאָךְ) er en himmelsk budbringer (Köhler m.fl. 2000, 585-86), og der er ingen af disse i 1 Mos 15. Her kommer "Jahves ord" (דְּבַר־יְהוָה) til Abram, og Jahve taler direkte til ham. Der er ingen *angelus interpretes*, der agerer mellemmand og udfolder budskabet (jf. Dan 7,16). Abrahamsapokalypsen indeholder denne type engel (ApokAb 10,1-7), og dette forhold viser, at en typisk apokalyptisk tekst har set en mangel i den kanoniske fortælling. Engle spiller en central rolle i resten af Teras slægtshistorie (1 Mos 16,7; 19,1; 21,17; 22,11), og dermed kunne der i teorien have figureret engle i 1 Mos 15. Teksten indeholder dog andre manifestationer af Jahve nærvær, nemlig "en rygende ovn og en brændende fakkel" (תְּנוּרָה עֹשֶׂת אֵשׁ וְלַפִּיד אֵשׁ) i vers 17. Derudover skal det nævnes, at engle er inkluderet i opfyldelsen af forudsigelsen i vers 13-16. Dommen over Egypten sker ifølge 2 Mos 12,23 ved "ødelæggeren" (הַמַּשְׁחִית), der i Sl 78,49 fortolkes som "onde engle" (מַלְאָכֵי רָעִים). I 2 Mos 14,19 spiller "Guds engel" (מַלְאָךְ הָאֱלֹהִים) rollen som den, der leder israelitterne ud af Egypten. Den manglende angelologi kan være et vigtigt argument imod at læse Abrams syn apokalyptisk, men omvendt kan tilføjelsen af en engel i Abrahamsapokalypsen tyde på, at engle for antikke læsere passer fint ind i fortællingen.

1 Mos 15 vidner ikke om nogen skarp dialektik. Fjenderne i teksten er egypterne i vers 14 og amoritterne i vers 16, og dermed er der tale om dennesidige størrelser. Der er ikke nogen kosmisk kamp som i Abrahamsapokalypsen (ApokAb 13,1-8). En sådan tilføjelse i et klassisk apokalyptisk værk tydeliggør, at den apokalyptiske dialektik mangler i den kanoniske fortælling, men samtidig at en sådan tilføjelse var naturlig for den antikke læser. Der er et dialektisk element i opfyldelsen af vers 13-16, for 2 Mos 12,12 angiver, at Jahve i dommen over egypterne i lige så høj grad dømmer "alle Egyptens guder" (כָּל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם). Dialektikken er altså ikke så fjern fra Abrams syn som først antaget.

Teksten er rundet af en grundlæggende forudbestemmelse, men dette kan siges at være tilfældet for de bibelske skrifter generelt. Hvad der adskiller den apokalyptiske version af forudbestemmelse fra den generelle, er muligvis, at den denne giver et uhyre detaljeret indblik i fremtiden. Dette træk skyldes i høj grad genregrebet *vaticinium ex*

eventu, hvor profetien skrives sent, men placeres i en fjern fortid. Derudover præsenteres fremtiden typisk i perioder, der afløser hinanden. I vers 13-16 præsenteres en fremtid for folket med seks faser: De skal være “fremmede” (גֵּר), “trælle” (עֶבֶד) og “plages” (עֲנָה). Dernæst vil Jahve “dømme” (דִּין), og så skal folket “gå ud” (יֵצֵא) og “vende tilbage” (שׁוּב) til Kana’an. Derudover viser teksten en interesse i tal ved at nævne de 400 år i vers 13. Indvandringen i Kana’an skal først ske, når “amoritternes skyld” (עֲוֹן הָאֱמֹרִי) er “fuldstændig” (שָׁלֵם). Det er først og fremmest forudsigelsen i vers 13-16, der udtrykker dette genretræk.

Endetiden: Krise, trofasthed, dom og håb

1 Mos 15 handler om Abram selv og hans efterkommeres nært forestående fremtid. Der er altså ikke umiddelbart tale om endetidslitteratur (jf. Dan 12,9). Dog beskrives to krisesituationer, nemlig at Abram er “barnløs” (עֲרִירִי) i vers 2 og at folket skal “trælle” (עֶבֶד) og “plages” (עֲנָה) i vers 13. Kun læseren ved, at disse kriser løses før endetiden. Det er væsentligt at se, hvor altomfattende disse kriser må have været for henholdsvis Abraham og folket. Ved at bruge udtrykket “i de sidste dage” (בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים) flere steder (1 Mos 49,1; 4 Mos 24,14; 5 Mos 4,30; 31,29), udviser den lidt større litterære kontekst en vis interesse i endetiden. Alt i alt er krise- og endetid måske ikke så langt fra 1 Mos 15 som først antaget.

Den trofaste rest, der overlever krisen, er i nogen grad et tema i teksten. For det første er Abram og de efterkommere han loves, en rest af gudfrygtige blandt alle jordens folk. For det andet er Abrams efterkommere mere specifikt en rest i Egypten (jf. 1 Mos 45,7). For det tredje beskrives Abram selv i vers 15 som en, der “skal gå ind” (תָּבוֹא) til fædrene “med fred” (בְּשָׁלוֹם). Abram holder ud, og dette minder om Daniels endeligt (Dan 12,13). Også ved dette tema fornemmes det, at Abrams syn måske ikke er en typisk apokalypse, men alligevel på en måde deltager i den apokalyptiske diskurs.

1 Mos 15 beskriver Jahves dom over egypterne og amoritterne, og dommen er vendepunktet i forudsigelsen i vers 13-16. Jahve vil ifølge vers 14 “dømme” (דִּין) Egypten, fordi israelitterne “træller” (עֶבֶד) for dem og egypterne “plager” (עֲנָה) dem. Amoritterne dømmes ifølge vers 16 grundet deres “skyld” (עֲוֹן). Ud fra ordet “også” (גַּם) i vers 14 har nogle rabbinere set en kobling mellem dommen over egypterne og dommen over verdensrigerne i Dan 7 (GenRab 44,19). Selvom dommen i 1 Mos 15 ikke er lige så omkalfatrende som den apokalyptiske dom i Daniels Bog, har dommen alligevel et apokalyptisk præg.

Håbsmotivet er at finde i 1 Mos 15, og det gælder primært i to henseender. Svaret på Abrams personlige krise er, at “en, som vil udgå fra dit eget skød” (אֶלְשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעֶיךָ) skal arve ham. Dette håb opfyldes i 1 Mos 21, hvor Isak fødes. Denne mirakuløse fødsel er nærmest at forstå som en nyskabelse. I så fald er der tale om et håb og en opfyldelse, der ligger uden for den almindelige tilværelse. Svaret på nationens krise er, at Jahve vil “dømme” (דִּין) egypterne, så israelitterne kan “gå ud” (יֵצֵא) af Egypten og “vendte tilbage” (שׁוּב) til Kana’an. Fremtiden er altså lys, både for Abram personligt og for nationen. Abrams endeligt er også positivt, da han ifølge vers 15 “skal gå ind” (תָּבוֹא) til fædrene “med fred” (בְּשָׁלוֹם). Her udtrykkes muligvis en idé om efterlivet (Sarna 1989, 116). Samlet set kan apokalyptikkens håbsmotiv i nogen grad genfindes i 1 Mos 15.

4. Konklusion

Denne undersøgelse viser, at Abrams syn i 1 Mos 15 indeholder en række ord, symboler og temaer, der med al sandsynlighed kobler teksten til den antikke jødisk apokalyptik. Nøgleordet מִן־הַיָּמִין bestemmer muligvis hele teksten som et syn, og dermed får dette ord stor betydning for, hvordan resten af teksten tolkes. Dertil lægges de tre tilfælde af rabbinsk eksegese, der kobler teksten til apokalyptikken. Disse nedslag viser, at en apokalyptisk læsning af Abrams syn ikke er et moderne nybrud. Ud fra Taylors tretten karaktertræk står det klart, at 1 Mos 15 i nogen grad afspejler apokalyptikkens kendetegn og temaer. Der er altså en vis kumulativ styrke i argumentet. Selvom ingen af elementerne i Abrams syn indiskutabelt kan kobles til apokalyptikken, kan det alligevel hævdes, at Abrams syn i nogen grad deltager i den apokalyptiske diskurs. Derfor kan det give mening at tolke 1 Mos 15 som en proto-apokalyptisk tekst. Dermed forstås teksten på linje med andre gammeltestamentlige tekstafrsnit, der med ord, symboler og temaer danner baggrund for de senere apokalyptiske tekster.

Litteratur

- Bar, Shaul. 2001. *A Letter That Has Not Been Read: Dreams in the Hebrew Bible*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Barton, J. 2007. *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*. New edition. Oxford: Oxford University Press.

- Bauer, W. m. fl. 2000. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Childs, Brevard S. 1983. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. London: SCM Press.
- Collins, John J. 1979. *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Semeia 14. Missoula: Society of Biblical Literature.
- . 1994. *Daniel*. Minneapolis: Fortress Press.
- . 2015. *Apocalypse, Prophecy, and Pseudepigraphy: On Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- . 2016. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. 3rd edition. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- De Regt, Lénart. 2019. *Linguistic Coherence in Biblical Hebrew texts: Arrangement of information, participant reference devices, verb forms, and their contribution to textual segmentation and coherence*. Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts 28. Piscataway: Gorgias Press.
- Flannery, Frances. 2014. "Dreams and Visions in Early Jewish and Early Christian Apocalypses and Apocalypticism." I *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Red. John J. Collins, 104-120. Oxford: Oxford University Press.
- Frow, John. 2015. *Genre*. 2nd edition. New Critical Idiom. New York: Routledge.
- Goff, Matthew J. 2018. "The Apocalypse and the Sage: Assessing the Contribution of John J. Collins to the Study of Apocalypticism." I *Apocalyptic Thinking in Early Judaism: Engaging with John Collins' The Apocalyptic Imagination*. Red. Sidnie White Crawford og Cecilia Was- sen, 8-22. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 182. Leiden: Brill.
- Goldingay, John. 2020. *Genesis*. Baker Commentary on the Old Testament Pentateuch. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hamilton, Victor P. 1990. *The Book of Genesis, Chapters 1-17*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Wil- liam B. Eerdmans Publishing Company.
- Hanson, Paul D. 1979. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Socio- logical Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Revised edition. Phila- delphia: Fortress Press.

- Keil, Carl F. og Franz Delitzsch. 1978. "The First Book of Moses." I Carl F. Keil og Franz Delitzsch, *The Pentateuch*. Commentary on the Old Testament. Vol. 1, 33-414. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Köhler, Ludwig m. fl. 2000. *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 5 vols. Leiden: Brill.
- McKeown, James. 2008. *Genesis*. The Two Horizons Old Testament Commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Newsom, Carol A. 2014. "The Rhetoric of Jewish Apocalyptic Literature." I *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Red. John J. Collins, 201-217. Oxford: Oxford University Press.
- Sarna, Nahum M. 1989. *Genesis*. The JPS Torah Commentary. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Taylor, Richard. A. 2016. *Interpreting Apocalyptic Literature: An Exegetical Handbook*. Handbooks for Old Testament Exegesis. Grand Rapids: Kregel Academic.
- Walton, John H. 2009. "Genesis." I *Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*. Red. John H. Walton, 2-159. Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary. Vol. 1. Grand Rapids: Zondervan.
- Wenham, Gordon. J. (1987). *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary. Dallas: Thomas Nelson Inc.
- von Rad, Gerhard. 2001. *Old Testament Theology*. Vol. 2. The Old Testament Library. San Francisco: Harper & Row Publishers.

Kildetekster

- "1 Enoch." 1983. I *The Old Testament Pseudepigrapha*. Red. James H. Charlesworth. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments, 5-89. New York: Doubleday.
- 4QEschatological Midrash (4Q174 1-3 ii 3). Qumran Digital: Text and Lexicon. Hentet 21. november 2024 fra <https://lexicon.qumran-digital.org/>.
- "Apocalypse of Abraham." 1983. I *The Old Testament Pseudepigrapha*. Red. James H. Charlesworth., Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments, 681-705. New York: Doubleday.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 2003. Red. Karl Elliger, Wilhelm Rudolph og Gérard E. Weil. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

“Jewish Antiquities.” 1999. I *The Complete Works of Josephus*. Overs. William Winston. Revised Edition, 45-661. Grand Rapids: Kregel.

“Jubilees.” 1983. I *The Old Testament Pseudepigrapha*. Red. James H. Charlesworth., Vol. 2: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom, and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works, 35-142. New York: Doubleday.

Novum Testamentum Graece. 2012. Red. Kurt Aland, Barbara Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini og Bruce M. Metzger. 28th Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Septuaginta: Id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes. 2006. Red. Alfred Rahlfs og Robert Hanhart. Editio altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

The Sefaria Midrash Rabbah. 2022. Red. Michael Siev og Yaacov Francus. Sefaria. Hentet 21. november 2024 fra <https://www.sefaria.org/texts>.

Se, hvilket menneske!

En undersøgelse af mennesket som etisk subjekt hos
Dietrich Bonhoeffer med fokus på inspirationen fra Søren
Kierkegaard

*Bach.theol., Agnes Marie Plougmann &
lektor, dr.theol., Ulrik Nissen
Aarhus Universitet*

Abstract: The article seeks to shed new light on Dietrich Bonhoeffer's Christian ethics by exploring the human being as an ethical agent in his work. Here, the inspiration from Søren Kierkegaard cannot be denied. However, the similarities between the two reach further than has hitherto been widely acknowledged. The emphasis on the individual in the earlier works of Bonhoeffer, such as *Discipleship*, does not fade away in his later works; the Kierkegaard-inspired faith and contemplation of the individual is the basis upon which Bonhoeffer's Christian ethics stand. It must therefore be acknowledged that, for Bonhoeffer, the Christian human being does not find herself in a passive state regarding Christian ethical action, as has often been assumed. By exploring Bonhoeffer's understanding of the individual and his inspiration from Kierkegaard, the works of both will be further illuminated and the Lutheran legacy that they share will be clarified.

Key words: Dietrich Bonhoeffer – Søren Kierkegaard – moment of faith – act of faith – ethical agent – reflection – paradox of incarnation – homo incurvatus in se – self-denial – communicatio idiomatum.

Introduktion

Dietrich Bonhoeffer formulerer en nøje sammenvævet etisk teologi, hvor ekklesiologien er i tæt forbindelse med kristologien; Kristus er først og fremmest at erfare gennem kirkens fællesskab. Kristus er så tæt forbundet med kirken, at det ofte tolkes således, at mennesket kun gennem kirkens fællesskab kan komme Kristus nær. Det er en del af baggrunden for, at det sociale aspekt, som kommer til udtryk gennem denne tætte forbindelse, ofte er i fokus i Bonhoeffer-forskningen. Nogle positioner taler for, at det enkelte menneske i Bonhoeffers etik derfor bør opfattes som passivt, forstået som et svagt etisk subjekt betinget hovedsageligt af det ekklesiologiske fællesskab.

Tolkningen bliver dermed, at det kun er ved Kristi handling i mennesket som en del af et fællesskab, at der kan være tale om etik i en Bonhoeffersk forstand.¹

Der er dog også modsvar til denne tolkning. Blandt andet Gerald McKenny argumenterer for, at det frihedsbegreb, der er centralt for Bonhoeffers etik, er problematisk; når friheden tænkes ekklesiologisk frem for som et karaktertræk kan mennesket ikke hævdes at være ansvarligt – og netop ansvaret er et nøglebegreb hos Bonhoeffer. Her fremhæver McKenny altså en udfordring i Bonhoeffers etik (McKenny 2019). Det enkelte menneskes betydning i Bonhoeffers teologi fremhæves også af Christoph Barnbrock, der indvender, at menneskets refleksion er grundlæggende for et kristent fællesskab (Barnbrock 2023). Både hos McKenny og Barnbrock ses altså et forsøg på at fremhæve individet i tolkningen af den Bonhoefferske etik. I denne artikel rejser vi spørgsmålet, om betydningen af det etiske subjekt hos Bonhoeffer er delvist overset. Det er vores antagelse, at subjektet må betones stærkere. Ved at fremhæve menneskets subjektivitet som grundlaget for, at individet kommer til tro og handler etisk i overensstemmelse med denne tro, vil det etiske subjekt fremstå tydeligere i den Bonhoefferske etik. Dermed fremlægger vi et forslag til, hvorledes ansvaret hos Bonhoeffer vil kunne lægge større vægt på det enkelte menneske i stedet for at dette står udenfor, som McKenny har påpeget.

Der er udbredt enighed om, at Bonhoeffer tillægger individet stor betydning i *Nachfolge* under inspiration fra Søren Kierkegaard. Selvom der foreligger adskillige komparative undersøgelser af de to teologer,² har forskningen dog samtidig vist, hvordan Bonhoeffer tager mere afstand fra Kierkegaard i sin senere teologi.³ Hvor *Nachfolge* således drager tydelig inspiration fra Kierkegaards betoning af det enkelte menneske, er Bonhoeffers fokus skiftet i det senere værk *Ethik*, hvor det i højere grad er det kollektive og sociale aspekt, som er fremtrædende. Dog er det vores opfattelse, at dette individuelle aspekt, som både Kierkegaard og Bonhoeffer tilskriver sig i henholdsvis *Philosophiske Smuler* og *Nachfolge*, også har grene ind i Bonhoeffers udlægning af etikken i *Ethik*. Derfor vil vi i det følgende undersøge

1. Af eksempler på teologer, der fremlægger denne mere passive forståelse af mennesket i Bonhoeffers etik kan fremhæves Hans G. Ulrich, hvis tolkning lyder, at det enkelte menneske slet ikke kan adskilles fra kirkens fællesskab (Ulrich 2019). Herudover kan også Joseph McGarrys udlægning af begrebet asymmetrisk handlefrihed nævnes (McGarry 2014).

2. Se bl.a. Kirkpatrick 2011.

3. David Law taler eksempelvis for, at Bonhoeffer videreudvikler Kierkegaards koncept om efterfølgelse til noget bedre i kraft af at påføre det et socialt og ekklesiologisk aspekt (Law 2011).

Kierkegaard og Bonhoeffer indbyrdes og fokusere på, hvordan førstnævntes betoning af subjektet også gør sig gældende i Bonhoeffers posthume værk *Ethik*. Dermed vil menneskets subjektivitet vise sig at have en lige så stor betydning i etikken, som det er tilfældet i troens afgørelse – og det er vores opfattelse, at det netop er inspirationen fra Kierkegaard, der består. Formålet med nærværende artikel er derfor at undersøge menneskets subjektivitet i Bonhoeffers etik. Her tilstræber vi at udlægge, hvordan Bonhoeffer drager inspiration fra Kierkegaard i ikke blot sin forståelse af troens afgørelse i *Nachfolge*, men også i den etiske handling i *Ethik*. Dermed vil det blive tydeligere understreget, at den menneskelige subjektivitet også spiller en væsentlig rolle i Bonhoeffers etik.

Det er dog hermed ikke intentionen at se bort fra den sociale dimension af den Bonhoefferske etik, ej heller at betegne Kierkegaard som udelukkende individfokuseret.⁴ Det er derimod hensigten at fremhæve en væsentlig side af Bonhoeffers etik, der efter vores opfattelse hidtil ikke har fået tilstrækkelig opmærksomhed.

Artiklens indhold falder i fire dele. Indledningsvist bestemmer vi den etiske refleksionsevne som vores kriterium for menneskets subjektivitet og knytter det til Bonhoeffers forståelse af etikken. Herefter følger en behandling af det enkelte menneske som et subjekt først i sin kommen til tro, som betegnes troens afgørelse, dernæst en behandling af menneskets handlemåde ud fra denne tro, som betegnes troens handling. Til sidst præciserer vi vores forståelse af refleksionsevnen som kriterium for det etiske subjekt.

1. Bestemmelse af det etiske subjekt i Dietrich Bonhoeffers etik

For at kunne beskæftige os med mennesket som et etisk subjekt må vi først fastlægge et kriterium for denne betegnelse. Den etiske refleksion forstået som den etiske agents evne til at reflektere over sine handlinger er et alment anerkendt kriterium på etisk subjektivitet.⁵ Overordnet kan denne forståelse følges fra antikkens forståelse af den praktiske klogskab til modernitetens fremhævelse af det autonome subjekt. Det er også tilfældet i nyere etik, hvor den etiske refleksion

4. For en nærmere udlægning af forholdet mellem det individuelle og det sociale aspekt i den Kierkegaardske etik, se Søltøft 1998.

5. Bl.a. Anne Marie S. Christensen anvender ordet etik som “den filosofiske aktivitet, som består i at reflektere over vores konkrete ideer om det gode” (Christensen 2014, 7).

typisk opfattes som menneskets betingelse for at kunne træffe velbegrundede, etiske afgørelser.

Idet Bonhoeffer lader sig inspirere af Kierkegaard, indleder vi med at identificere det etiske subjekt hos Kierkegaard, som først og fremmest opererer med et begreb om Selvet. I *Sygdommen til Døden* betegnes selvet som en eksistensbevægelse, et selv-forhold: "Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv." (SKS 11, 6) Det er et diffust begreb, der udvider hans tidligere bestemmelse i *Begrebet Angest*: "Mennesket er en Synthese af det Sjeelige og det Legemlige. Men en Synthese er utænkelig, naar de Tvende ikke enes i et Tredie. Dette Tredie er Aanden." (SKS 4, 18) For Kierkegaard er selvet dermed et subjekt, der både forholder sig til sig selv og til det at forholde sig.⁶

For at dette subjekt-selv dog kan blive et etisk selv, kræver det ifølge pseudonymet Assessor Wilhelm i *Enten-Eller*, at selvet vælger sig selv til – her opstår selvbevidstheden: "Først naar man i Valget har overtaget sig selv, iført sig sig selv, gennemtrængt sig selv totalt saaledes, at enhver Bevægelse er ledsaget af Bevidstheden om et Ansvar for sig selv, først da har man valgt sig selv ethisk" (SKS 3, 85; Grøn 2023, 239). Mennesket træder altså først ind i den etiske handlingsdomæne, når det i selvbevidstheden træder ud over sig selv. Det etiske subjekt kendetegnes således hos Kierkegaard ved en bevidsthed om og valg af sig selv. Dog kan denne selvbevidsthed udgøre et problem, hvis ikke den forholder sig til noget ydre. Det vil i det følgende vise sig, at menneskets selv-forhold må have både et indre og et ydre orienteringspunkt for at være konstruktiv i både troens afgørelse og troens handling.

Også for Bonhoeffer er afgørelsen væsentlig. Det viser sig både i forhold til troen, som vi vil se i *Nachfolge*, og for etikken. I *Ethik* beskriver han, at "Verstand, Erkenntnisvermögen, aufmerksame Wahrnehmung des Gegebenen" er nødvendige for at kunne handle i overensstemmelse med Guds vilje – altså refleksion (DBW 6, 326). Også her viser det sig, at refleksionen har både et indre og et ydre orienteringspunkt. Derfor bliver refleksionen det kriterium, som vi vil definere et etisk subjekt ud fra i nærværende artikel, og det er denne, som vi afsøger i Bonhoeffers etik.

6. Det bør her nævnes, at *Begrebet Angest* udlægger selv-forholdet som angstens ophav, det vil sige noget negativt (SKS 4, 18). Pointen i det følgende er at vise, hvad Kierkegaard i dette værk også udlægger, nemlig at dette selv-forhold og selv-refleksionen har to udfaldsmuligheder: enten tro eller synd, alt efter om mennesket aktivt lader sig overgive til Guds vilje ("Forsynet") eller ej (s.st., 65-67).

Når det hermed er bestemt, at menneskets evne til etisk refleksion også er nødvendig hos Bonhoeffer, må det dog samtidigt fastslås, hvad der for Bonhoeffer menes med etik. For Bonhoeffer er det centralt, at "*Das Gebot ist die einzige Ermächtigung zur etischen Rede*" (s.st., 381). Det etiske har sit ophav i Guds vilje, ellers gør mennesket sig selv til herre over etikken (365-82).⁷ Mennesket kan derfor ikke bero på sit eget kendskab til godt og ondt. I kraft af sin status som faldet lever mennesket i disharmoni med sit guddommelige ophav, hvorfor det handler ud fra "Gutes und Böses eigener Wahl gegen die ewige Erwählung Gottes" (304). Dermed er den menneskelige refleksionsevne altså ikke nok til at identificere et etisk subjekt hos Bonhoeffer; der må være tale om et kristent subjekt forstået som et subjekt, der søger en erkendelse af Guds vilje. Kun i overensstemmelse med Guds bud – åbenbart i Kristus – kan mennesket handle etisk: "Der Ursprung der christlichen Ethik ist nicht die Wirklichkeit des eigenen Ich...sondern die Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus" (33). Dermed er den etiske refleksion hos Bonhoeffer en troens handling. Troen sætter sig igennem i denne etiske afgørelse.

2. Det etiske subjekt i troens afgørelse

Idet vi her beskæftiger os med det etiske subjekt forstået som et kristent subjekt, må vi først undersøge Bonhoeffers forståelse af subjektet i troens afgørelse. I det omfang der her er tale om en afgørelse, kan vi også beskrive det som troens handling. Troen udtrykker sig i denne handling. Først ser vi på, hvordan troens afgørelse opstår, og dernæst hvordan det enkelte menneske handler i denne troens afgørelse. Udgangspunktet for dette er Bonhoeffers *Nachfolge* i en samlæsning med Kierkegaards *Philosophiske Smuler*.

Det paradoksale kald til efterfølgelse

Det centrale motiv for Bonhoeffer i *Nachfolge* er at udlægge efterfølgelse af Kristus som midtpunkt for det kristne liv og den kristne tro. Dog er det kun Kristi kald til det enkelte menneske, der kan danne grundlag for denne efterfølgelse. Kaldet åbner samtidigt for troens mulighed gennem en lydighed over for dette kald (DBW 4, 50-52). Det prekære er nu, at den kaldede kun kan følge dette kald *ud fra troen*:

7. Bonhoeffer er her i øvrigt præget af Karl Barth (McKenny 2021).

So ist in der Tat der erste Schritt des Gehorsams schon selbst ein Tun des Glaubens an das Wort Christi. Es würde aber den Glauben als Glauben völlig verkennen, wenn nun daraus wieder geschlossen würde, es sei also der erste Schritt doch nicht mehr nötig, weil doch der Glaube schon da sei. Demgegenüber muß dann geradezu der Satz gewagt werden: erst muß der Schritt des Gehorsams getan sein, ehe geglaubt werden kann. Der Ungehorsame kann nicht glauben. (55)

Det rejser et lydighedens paradoks; kun den, der er lydig mod kaldet til efterfølgelse, kan tro, men kun den, der tror, kan være lydig mod kaldet (52-57). Derfor må det spørges, hvad der betinger den tro, der gør den fundamentale lydighed mulig.

Den forudgående tros betingelse er *inkarnationen*; når Kristus kalder mennesket til efterfølgelse, er det Gud, der kalder (45-47). Det er gennem en anerkendelse af Kristus som det guddommeligt kaldende subjekt, at mennesket modtager denne forudgående tro.⁸ Her ses en af de første – og største – ligheder med Kierkegaard. I *Philosophiske Smuler* udlægges også han inkarnationens vigtighed for troen.

Kierkegaard fremhæver inkarnationen som et paradoks: "det samme Paradox har den Dobbeltthed, ved hvilken det viser sig som det absolute; negativt ved at bringe Syndens absolute Forskjellighed frem, positivt ved at ville ophæve denne absolute Forskjellighed i den absolute Lighed" (SKS 4, 18). Ligheden består i, at Gud har gjort sig selv til menneske. Derved er han dog også den absolutte forskellighed fra mennesket, for mennesket er syndigt, og Kristus er uden synd. For at kunne afdække Kristi natur som den inkarnerede Gud, må mennesket først acceptere inkarnationens paradoks (s.st., 11-21). Her bliver mennesket stillet overfor en afgørelse, både i kraft af forskelligheden og ligheden.

Homo incurvatus in se; om inkarnationens forskellighed

Den absolutte forskellighed mellem Kristus og mennesket kan mennesket kun erkende, hvis det er bevidst om sin synd. I *Philosophiske Smuler* definerer Kierkegaard synden som forstandens stræben; forstanden søger at forstå inkarnationens paradoks, men kommer til kort. I kraft af den absolutte forskellighed er Gud og Kristus noget ubekendt. Derfor kan forstanden ikke erkende Gud, da den kun kan erkende ud fra sig selv. Troen er dermed for Kierkegaard betinget af, at mennesket trodser sin egen forstand (s.st.).

8. For en nærmere udlægning af Kristus som mediator og hans betydning for etikken hos både Bonhoeffer og Kierkegaard, se Verhagen 2020.

I *Philosophiske Smuler* udlægger Kierkegaard, hvordan forstandens umulige stræben efter at forstå inkarnationens paradoks fører til dens forargelse: "Dersom Paradoxet og Forstanden støde sammen... Er Sammenstødet ikke i Forstaaelsen, da er Forholdet ulykkeligt, og denne Forstandens, om jeg saa tør sige, ulykkelige Kjærlighed...kunde vi kalde bestemtere: *Forargelse*" (s.st., 18-19). Forstandens usandhed – synden – kan ikke begribe sig selv som synder. Her ses en lighed med den trodsige fortvivlelse i Kierkegaards senere værk *Sygdommen til Døden*: "Den Synd at fortvivle om Syndernes Forladelse er Forargelse" (SKS 11, 277). Her er mennesket bevidst om sin lighed med det guddommelige – beskrevet som delagtighed i det evige – men vil være sig selv uden Guds indblanding: "Saa kommer Trodsen, der egentlig er Fortvivlelse ved Hjælp af det Evige, den fortvivlede Misbrug af det Evige, der er i Selvet, til fortvivlet at ville være sig selv" (s.st., 27). Ligesom med den svage fortvivlelse – fortvivlet ikke at ville være sig selv – betegner Anti-Climacus den trodsige fortvivlelse som en indesluttethed: "jo mere aandelig Fortvivlelsen bliver, desto mere er den selv opmærksom paa med dæmonisk Kløgt at holde Fortvivlelsen indesluttet i Indesluttetheden, og desto mere opmærksom derfor paa at sætte det Udvortes i Indifferents" (s.st., 29). Det er den samme indesluttethed, vi møder i forstandens stræben efter at erkende udelukkende ud fra sig selv i *Philosophiske Smuler* – en tilstand, hvor mennesket kun forholder sig til sig selv og ikke forholder sig til noget ydre.

På samme måde som Kierkegaard karakteriserer det syndige menneske som indesluttet, trækker også Bonhoeffer på det lutherske udtryk for det syndige menneske som et *homo incurvatus in se*. I *Schöpfung und Fall* udlægger han, at mennesket i kraft af syndefaldet har fået et kendskab til godt og ondt, der ellers er forbeholdt Gud. Dermed er mennesket blevet "sicut deus – der in seinem Aus-sich-heraus-wissen um gut und böse ... in seiner Aseität, in seinem Alleinsein gottgleiche Mensch" (DBW 3, 105). Bonhoeffers udlægning af det infralapsariske, syndige menneske bliver hermed parallel med Kierkegaards definition af det trodsigt fortvivlende menneske, som Bonhoeffer også udlægger i *Ethik*:

In der Entzweiung mit dem Ursprung um Gut und Böse wissend, tritt der Mensch in die Reflexion auf sich selbst ein. Sein Leben ist nun sein Sich selbst verstehen, wie es im Ursprung sein Gott-wissen war...Selbsterkenntnis ist die nie zum Ende gelangende Bemühung des Menschen die Entzweiung mit sich selbst denkend zu überwinden, durch unaufhörliches Sich unterscheiden von sich selbst zur Einheit mit sich selbst zu kommen (310).

Menneskets syndighed defineres altså både hos Kierkegaard og Bonhoeffer som en indesluttethed kendetegnet ved menneskets forsøg på at blive sig selv og at bedømme uden Gud – altså forsøget på at reflektere uden at forholde sig til noget ydre.

Her er de begge i overensstemmelse med deres lutherske ophav, som det udlægges hos Matt Jenson: “Curved in on our own understanding, we seek to set ourselves up as judge beside and with God...we flee from God’s works in an attempt at self-formation” (Jenson 2007, 74). Dermed bringer troen et sporskifte for menneskets refleksion. Hvor mennesket før har reflekteret over sig selv i denne indesluttethed som et *homo incurvatus in se*, fordrer kaldet fra Kristus en ny form for selv-refleksion. Her bydes mennesket at reflektere over sig selv i relation til et ydre – Kristus – som netop et *homo incurvatus in se*, idet dette er forskelligheden, der ligger mellem mennesket og Kristus. Mennesket retter dermed blikket bort fra sig selv og i stedet mod Kristus, der dermed fordrer et nyt forhold til sig selv hos mennesket – et selv-forhold betinget af Kristus og ikke af mennesket selv.⁹ Når vi derfor argumenterer, at refleksionen kan fungere positivt hos Bonhoeffer og Kierkegaard til trods for, at de sætter lighedstegn mellem denne og synden, hænger det således nøje sammen med, at refleksionen – også inden troens afgørelse finder sted – besidder en positiv kvalitet på grund af dens forhold til fornuften. Også her viser deres fælles lutherske ophav sig.¹⁰

For Luther gør fornuften det muligt for mennesket at erkende den naturlige lov, idet mennesket er skabt af Gud som et fornuftsvæsen. Både den naturlige lov og erkendelsen af den er dermed bundet op på Guds vilje. Dog er der hos Luther en dobbelthed, idet menneskets erkendelse af den naturlige lov er formørket efter faldet (Nissen 2019, 31-41). Mennesket er i kraft af sin intralapsariske status som et *homo incurvatus in se* afskåret fra muligheden for at handle i klar overensstemmelse med Guds vilje (Olsson 1971, 121-122). Det skyldes, at

9. En intensiv sammenligning af Luthers, Bonhoeffers og Kierkegaards hamartologier er ikke denne artikels fokus, hvorfor det ikke bliver udlagt yderligere end ved at vise lighederne mellem Kierkegaards forargelse og trodsige fortvivelse og Bonhoeffers brug af *homo incurvatus in se*.

10. Her må følge en præcisering. Luther og Bonhoeffer anvender begge primært glosen fornuft, mens Kierkegaard gør brug af ordet “forstand” i *Philosophiske Smuler*. Merold Westphal har argumenteret for, at Kierkegaard slet ikke skelner mellem forstand og fornuft i dette værk, men netop kritiserer den skelnen mellem forstand og fornuft, som Kant og Hegel fremlægger, og erklærer sig uenig i deres betoning af fornuftens autonomi over troen. Vi vil derfor argumentere for, at der til trods for et forskelligt ordvalg kan arbejdes ud fra en lighed mellem Kierkegaards “forstandens stræben”, Luthers “formørkede fornuft” og Bonhoeffers “gefallene Vernunft”, som det viser sig i det følgende (Westphal 2018).

den faldne fornuft, der kun har en formørket erkendelse af den naturlige lov, udelukkende kan erkende lovens krav og ikke Guds (frelses) vilje (s.st., 31-32). Det er denne infralapsariske fornuftsforståelse, som Bonhoeffer arbejder videre med i *Ethik*: "Freilich hört Vernunft nicht auf Vernunft zu sein, aber sie ist nun gefallene Vernunft, die nur das Gegebene der gefallenen Welt vernimmt, und zwar ausschließlich nach seiner inhaltlichen Seite" (DBW 6, 167). Fornuften må derfor vende tilbage til sit guddommelige ophav, hvis den skal kunne afdække Guds vilje (s.st., 164-169; Nissen 2020, 65-70).

Det samme fænomen viser sig hos Kierkegaard, idet forstanden, der er at ligne med den formørkede fornuft hos Luther, møder inkarnationens paradoks i Kristi kald til mennesket: "Forstanden tænker det [paradokset, AMP] vel ikke, selv kan den ikke falde paa det, og naar det forkyndes, kan den ikke forstaae det, og mærker blot, at det nok bliver dens Undergang" (SKS 4, 18). Her er det altså igen den syndige fornufts stræben, der kommer til kort. Først idet mennesket bliver bevidst om denne stræben og slipper den formørkede fornufts indesluttethed, kan det acceptere paradokset som netop et sådant. Inkarnationens paradoks indleder dermed en ny refleksion, hvormed mennesket kan erkende sin formørkede fornuft, sin forstands stræben – sin synd – i forhold til Kristus, som også Kierkegaard videre skriver: "Læreren først maatte udvikle den dybeste Selv-Reflexion i den Lærende, Syndsbevidstheden, som Betingelse for Forstaaelsen" (SKS 4, 35). Idet mennesket konfronteres med inkarnationen, relativiseres selvrefleksionen; menneskets refleksion over sig selv sættes nu i relation til Kristus. Forstandens forargelse og denne fortvivlelse er betinget af den refleksion, der opstår i Kristi henvendelse til mennesket. Dermed bliver forstandens forargelse nødvendig for at mennesket kan tage det første skridt ind i troens afgørelse. Forskellen på denne og den syndige selvrefleksion, der viser sig i menneskets indesluttethed, er, at selvrefleksionen netop skal have sit udgangspunkt og sit mål i Kristus, den inkarnerede Gud. Det er Gud, der står bag denne menneskelige selverkendelse, der også medfører en syndsbevidsthed. Ellers bliver der tale om indesluttethed, og mennesket forbliver et *homo incurvatus in se*.

Selvfor nægtelse; om inkarnationens lighed

I sin syndserkendelse indser mennesket, at det må gøre op med forstandens stræben. For at kunne træde ud af indesluttetheden og overgive sig til paradokset – til Kristus – må mennesket altså fornægte sit syndige selv. Dermed kan det vende sig til Kristus i efterfølgelsen, som Bonhoeffer netop definerer som en selvfor nægtelse: "Selbst-

verleugnung heißt nur Christus kennen, nicht mehr sich selbst, nur noch ihn sehen, der vorangeht" (DBW 4, 79). Ligeledes skriver Kierkegaard i *Sygdommen til Døden*: "ved Hjælp af det Evige har Selvet Mod til at tabe sig selv for at vinde sig selv" (SKS 11, 27). Mennesket må overgive sig til det evige – til Kristi kald – for at kunne tage skridtet ind i troens mulighed. Selvfornægtelsen og -opgivelsen bliver dermed en forudsætning for at kunne bevæge sig ind i troens afgørelse for at genoprette Gudsforholdet. Dog er det ikke kun mennesket, der vender sig til Kristus i selvfornægtelsen; også Kristus vender sig til mennesket i selvfornægtelse. Både Bonhoeffer og Kierkegaard beskæftiger sig med Kristi selvfornægtelse, om end de gør det med forskelligt fokus.

Hos Kierkegaard forbindes selvfornægtelsen tydeligst med selve inkarnationen: "For at Eenheden skal tilveiebringes, maa da Guden vorde denne [mennesket, AMP] liig. Og saaledes vil han vise sig lig den Ringeste. Men den Ringeste er jo Den, som maa tjene Andre, altsaa i Tjenerens Skikkelse vil Guden vise sig" (SKS 4, 12). Først gennem denne "Vidunderlige Selvfornægtelse" kan Gud vise sig for mennesket i den absolutte lighed og åbenbare kaldet (s.st.).

For Bonhoeffer hænger selvfornægtelsen nøjere sammen med korsbegivenheden: "Wie Christus nur Christus ist als der leidende und verworfene, so ist der Jünger nur Jünger als der leidende und verworfene, als der mitgekreuzigte" (DBW 4, 78). Kristi lidelse og afvisning er et led i den guddommelige beslutning om en selvfornægtelse, der åbenbarer troens mulighed for mennesket, og som mennesket må svare på (s.st., 77-80). Således er der hos både Kierkegaard og Bonhoeffer tale om en selvfornægtelse hos Kristus, der danner grundlaget for en selvfornægtelse hos mennesket. Dermed bliver selvfornægtelsen mellem Kristus og mennesket gensidig.

Ligesom syndserkendelsen krævede, at mennesket kunne forholde sig til sig selv som *forskellig* fra Kristus, kræver selvfornægtelsen, at mennesket også er i stand til at erkende sin *lighed* med Kristus i kraft af inkarnationen og korsbegivenheden. Både hos mennesket og Kristus har selvfornægtelsen nemlig synden som sit udgangspunkt; hos mennesket som synder, hos Kristus som den tjenende, lidende frelser fra synden (SKS 4, 6).

Den intersubjektive relation; communicatio idiomatum

Både Kristus og mennesket fornægter altså sig selv for at kunne vende sig til den anden i overensstemmelse med Guds frelsesvilje, der ikke kan erkendes af menneskets formørkede fornuft. Her opstår en *intersubjektiv relation*, idet Kristi guddommelige subjekt og menneskets

naturlige subjekt smelter sammen i gensidig selvfornægtelse. Denne sammensmeltning er kun mulig, idet mennesket er skabt i overensstemmelse med den guddommelige fornuft og guddommelige vilje, og idet Kristus besidder både en menneskelig og en guddommelig natur.

Det viser sig altså, at Kristi natur som både guddommelig og menneskelig i kraft af inkarnationen bliver væsentlig i troens afgørelse hos både Bonhoeffer og Kierkegaard. Hermed tydeliggøres de kalkedonensiske træk i Bonhoeffers og Kierkegaards teologi.¹¹ Det centrale for den Bonhoefferske etik er, *hvem* Kristus er, og dette hvem er også centralt for Kierkegaard. Det er nemlig ud fra dette *hvem*, at Kristus viser sig som paradoksal; som absolut forskellig og dog absolut lig det enkelte menneske. Det er afdækningen af dette Kristi *hvem*, der gør mennesket i stand til at afdække sig selv som et *hvem coram Deo* (Nissen 2020, 41-46).¹²

I kraft af, at både mennesket og Kristus indgår i denne gensidige selvfornægtelse og dermed tilgår denne gensidige lighed ved at vende sig til hinanden, finder der i den intersubjektive relation en udveksling af Kristi guddommelighed og menneskets naturlighed sted. Dermed sker der en form for ligedannelse i relationen mellem Gud og mennesket. Det bliver denne *communicatio idiomatum*, der stadfæster menneskets evne til at indgå i et samarbejde (*cooperatio*) med Kristus i troens etiske handling.

Det reflekterende subjekt

Det viser sig dermed, at mennesket hos Bonhoeffer handler aktivt som et reflekterende subjekt i troens afgørelse, og at der her indledes en intersubjektiv relation mellem Gud og menneske. Spørgsmålet er, om dette reflektive subjekt også er til stede i troens handling og liv, så det kan hævdes, at der findes et etisk subjekt i Bonhoeffers etik. Vi vil derfor undersøge, hvordan denne intersubjektive relation mellem Gud og menneske viser sig i troens handling i en nærmere læsning af *Ethik*.

11. For en uddybning af disse kalkedonensiske træk hos Luther og Bonhoeffer og den deraf følgende *communicatio idiomatum*-tanke, se Nissen 2020.

12. Nissen udlægger desuden, hvordan dette *hvem* om Kristus for Bonhoeffer kun kan besvares i kirken: "Bonhoeffer emphasizes both the existential encounter with Jesus Christ and the locus of this encounter, viz. the church. Who Jesus Christ is, is revealed in the church and can, therefore, only be grasped in faith". (Nissen 2020, 41) Her er der altså også tale om en betoning af ekklesiologien for Bonhoeffers etik, som ikke vil uddybes yderligere her, da det som nævnt falder uden for denne artikels fokus.

3. Det etiske subjekt i troens handling

Som det første må vi afgrænse, hvad der er etikens spillerum. Bonhoeffer gør det klart i *Ethik*, at den kristne etik altid må være i overensstemmelse med Kristi virkelighed.

Det kristologiske virkelighedsprincip

Her bliver Bonhoeffers forståelse af Guds og verdens virkelighed som forenet i Kristus central: "*In Jesus Christus ist die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt eingegangen*" (DBW 6, 39). Det betyder, at: "Es geht also darum, *an der Wirklichkeit Gottes und der Welt in Jesus Christus heute teilzuhaben* und das so, daß ich die Wirklichkeit Gottes nie ohne die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit der Welt nie ohne die Wirklichkeit Gottes erfahre" (40-41). Der kan altså ikke være en kristen etik, der ikke handler ud fra verdens virkelighed som forenet med Gud i Kristus. Verdens virkelighed er Guds virkelighed, hvorfor en handling i verden altid må have sit ophav i Kristus, såfremt der ikke skal være tale om en abstraktion (31-41). Det er altså i verden, det etiske subjekt virker. Idet troens handling dermed altid må hænge sammen med troen på, at verdens virkelighed er forenet med Guds virkelighed gennem Kristus, kan man altså tale om et *kristologisk virkelighedsprincip* som grundlaget for en kristen etik hos Bonhoeffer.¹³

Selv om Bonhoeffer forstår denne Kristusvirkelighed som en omfattende virkelighed, der gælder alle (uanset tro), er der for den troende i forholdet til Kristus en ligedannelse med ham i overensstemmelse med Guds virkelighed og vilje ud fra dette kristologiske virkelighedsprincip (62-92). Det kristne menneske handler ud fra dette kristologiske virkelighedsprincip i overensstemmelse med den konkrete virkelighed i Kristus. Charles Marsh har defineret det hos Bonhoeffer omformede menneske i Kristus således: "the self in Christ – the I that follows after...can be conceived as the self that finds its center elsewhere, no longer in itself but in togetherness, in life with others" (Marsh 1992, 660). Det omformede selv har altså sit centrum i det ydre, ikke i sig selv. Den intersubjektive relation og det kristologiske virkelighedsprincip er således grundlaget for troens handling forstået som en handling, der er i overensstemmelse med Guds vilje. Troens handling har altså to subjekter; mennesket og Kristus. Det stemmer

13. Med princip menes her ikke "grundlæggende regel eller norm" (Den Danske Ordbog, "princip"), men rettere udgangspunkt eller oprindelse, der lægger sig nærmere ordets latinske ophav, "principium" (Lewis, Charlton & Charles Short: "principium").

dermed overens med Kierkegaards anvendelse af selv-forholdet, som vi tidligere har udlagt; selvet forholder sig både til sig selv og til sin egen forholden sig.

Det viser sig altså, at troens handling har sit udgangspunkt og endemål i Kristus. Dog er mennesket ikke passivt. Som følge af den intersubjektive relation er menneskets indre i et forhold til Kristus, der tillader det enkelte menneske altid at afdække og at ville handle ud fra Guds vilje. Idet Kristus og mennesket betinger hinanden i denne intersubjektive relation, betyder det også, at mennesket besidder noget, der er nødvendigt for troens handling – og det er endnu en gang den menneskelige evne til at forholde sig.

I kraft af den intersubjektive relation og sammenhængen mellem menneskets selv-forhold og det kristologiske virkelighedsprincip er der altså her tale om den førnævnte vekselvirkning mellem guddommelige og menneskelige egenskaber, der bliver grundlæggende for troens handling. I troens afgørelse genoprettes altså forholdet mellem Gud og mennesket i kraft af Kristi kalkedonensiske træk; fornuften erkender sin formørkethed og overgiver sig på ny til sit guddommelige ophav. Hermed indledes en intersubjektiv relation, hvor der sker en vekselvirkning mellem menneskeselvets erkendelse og den guddommelige vilje. Dermed muliggøres troens handling.

4. Om den forkerte og den rigtige erkendelse

Når det enkelte menneske skal handle i overensstemmelse med det kristologiske virkelighedsprincip i troens handling, forudsætter det ifølge Bonhoeffer en erkendelse, som vi tidligere har bestemt som det etiske subjekts kendetegn: "Die Vorstellung als müsse sich die einfältige Erkenntnis des Willens Gottes in der Form der Intuition, der Ausschaltung aller Überlegung, des naiven Ergreifens des ersten sich aufdrängenden Gedankens oder Gefühls vollziehen...erfährt hier eine gründliche Korrektur" (DBW 6, 323). Noget senere skriver han dog, at Guds bud "befreit zum echten Leben, es befreit zum unreflektierten Tun" (384). Denne spænding skyldes en lidt utydelig skelnen mellem en forkert og rigtig form for erkendelse hos Bonhoeffer.

Den erkendelse, som mennesket bør opgive i troens handling, er et indadvendt selv-forhold. Dette forhold til sig selv kan være forløsende, når det har sit ophav i Kristus, som vi har set det være tilfældet i troens afgørelse; her fordres denne indsigt nemlig for at mennesket kan erkende Kristus som den inkarnerede Gud, forskellig fra sig selv. Dog kan den ikke benyttes til at bestemme troens gerninger. Her vil

den nemlig have sit ophav i det menneske, som allerede har fornægtet sit syndige selv – det, vi har bestemt som et *homo incurvatus in se*, med Kierkegaardske termer et menneske i indesluttethed. Mennesket kan altså ikke selv vurdere, hvad der er godt og ondt i Guds øjne – og kan dermed ikke alene afgøre, hvad der er den rette troens handling (s.st., 301-311). Denne form for erkendelse kan altså ikke bruges, når mennesket skal afdække Guds vilje, for her har den ikke sit ophav i Kristus. Den mangler altså dette ydre forhold.

Gennem den intersubjektive relation bliver mennesket dog i stand til at reflektere over den konkrete situation i overensstemmelse med det kristologiske virkelighedsprincip, og det kan dermed afdække Guds vilje i den virkelighed, der er åbenbaret i Kristus – den førnævnte vekselvirkning mellem menneskets forstand og den guddommelige vilje. Troens handling kræver dermed menneskets evne til hvad vi kan kalde en ekstrospektiv refleksion. Med denne kan det enkelte menneske afdække troens handling i den konkrete situation, der finder sted i Guds virkelighed. Dermed kræver det som nævnt “Verstand, Erkenntnisvermögen, aufmerksame Wahrnehmung des Gegebenen” (s.st., 326) at afdække den – nærmere bestemt situationsrefleksion (321-329). Uden denne ekstrospektive refleksion ville mennesket ikke kunne udføre troens handling, idet det ikke ville være i stand til at afdække Guds vilje i den konkrete situation og handle ud fra den. Dermed må der skelnes mellem menneskets evne til og menneskets anvendelse af refleksionen. Som vi har set ovenfor, er den etiske erkendelse ikke noget negativt, hverken når den anvendes introspektivt eller ekstrospektivt, når blot den har sit ophav og endemål i Kristus. Hvad der derimod er negativt, er menneskets syndige anvendelse, som opstår, når refleksionen ikke er betinget af Kristus, men af mennesket selv. Det er her, Bonhoeffer mener, at etikken kan dreje i en tvivlsom og upålidelig retning; når refleksionen anvendes af et menneske, der er *incurvatus in se* og dermed ikke har Kristus og Gud for øje.

Konklusion

I nærværende artikel er det blevet belyst, hvordan det enkelte menneske kan handle aktivt som et etisk subjekt i Bonhoeffers etik med refleksionsevnen som kriterium. Denne evne til at reflektere gennemgår allerede i troens afgørelse et sporskifte. Her får menneskets introspektive refleksion sit betingelse i Kristus, og denne er af afgørende betydning for menneskets afgørelse i troen. Troens afgørelse indledes

med menneskets aktive selvfornægtelse som medfører en intersubjektiv relation mellem det enkelte menneske og Kristus. Denne relation bliver grundlaget for, at mennesket kan afdække verdens virkelighed som Guds virkelighed og reflektere over verden i overensstemmelse med det kristologiske virkelighedsprincip. Dermed er menneskets ekstrospektive erkendelse – betinget af relationen til Kristus – bærende i troens handling. Den inspiration, som Bonhoeffer henter hos Kierkegaard i sin udlægning af troens afgørelse i *Nachfolge*, kan altså kendetegnes som et selv-forhold. Idet vi hævder, at denne går igen i troens handling, som den udlægges i *Ethik*, kan der således argumenteres for, at Kierkegaard har haft en større indflydelse på den "sene" Bonhoeffer, end det hidtil er blevet antaget.

Artiklen udfordrer således tolkningen af mennesket som overvejende passivt i den Bonhoefferske etik. Det har også vist sig, at det sociale og ekklesiologiske fokus, der er væsentligt hos Bonhoeffer, har sit ophav i individet og det enkelte menneskes forhold til Kristus, og at dette individuelle forhold forbliver betydningsfuldt også inden for det kristne fællesskab. Dermed lægger vi os i forlængelse af Barnbrocks betoning af selv-forholdet som grundlag for et kristent fællesskab. I kraft af, at menneskets refleksionsevne bevarer sin betydning i troens handling, fastholdes menneskets individuelle ansvar i den Bonhoefferske etik. Dermed kan nærværende artikel også siges at bidrage med en løsning på den udfordring, McKenny som nævnt har påvist.

At forholdet mellem Kierkegaard og Bonhoeffer er tættere, end det ofte udlægges, har stor betydning for vores forståelse og arbejde med disse væsentlige teologer. At dykke yderligere ned i dette sammenligningsarbejde vil ikke kun bidrage til at forstå dem begge hver for sig, men også give et værdifuldt indblik i den protestantiske arv i nyere teologi mere bredt forstået. Det kunne være interessant at dykke længere ned i de forskelle og ligheder, der kendetegner Bonhoeffers og Kierkegaards forståelser af det enkelte menneske. Det enkelte menneskes rolle i den etiske teologi bliver kun mere relevant i takt med at mennesket i det moderne samfund opnår større frihed, selvstændighed og ansvar. Selvom nærværende artikel kan klandres for blot at lægge sig i forlængelse af denne herskende tendens til individualisering, viser inspirationen fra Kierkegaard, at Bonhoeffer også selv tillægger individet stor betydning. Desuden kan denne uddybning af det individuelle aspekt hos Bonhoeffer være med til at bringe den Bonhoefferske teologi op to date i forhold til de strømninger, der breder sig i dag.¹⁴

14. Vi takker Claudia Welz og Anders Moe Rasmussen for kommentarer til en tidligere udgave af denne artikel.

Litteratur

- Barnbrock, Christoph. 2023. "Confession as 'Breakthrough to Community'." *Stellenbosch Theological Journal* 9/4: 87-104.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1986-1999. *Dietrich Bonhoeffer Werke* (forkortet: DBW efterfulgt af bind-nummer og sidetal), udg. Eberhard Bethge, Ernst Feil, Wolfgang Huber m.fl., bd. 1-17. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Christensen, Anne Marie S. 2014. "Hvad er filosofisk etik?" I *Filosofisk Etik*, red. A.M.S. Christensen. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Den Danske Ordbog. 2023. "princip". Den Danske Ordbog på ordnet.dk. Det Danske Sprog- og Litteraturselskab: <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=princip>. [tilgået 31/3-25]
- Grøn, Arne. 2023. *Selv hos Kierkegaard*. I *Psyke & Logos* 15 (2), 235-249.
- Jenson, Matt. 2007. *The Gravity of Sin*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Kierkegaard, Søren. 1997-2012. *Søren Kierkegaards Skrifter* (forkortet: SKS efterfulgt af bindnummer og sidetal), udg. af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup m.fl., bd. 1-55. Søren Kierkegaard Forskningscenteret (tekster.kb.dk/sks) [tilgået 29/9].
- Kirkpatrick, Matthew D. 2011. *Attacks on Christendom in a World Come of Age: Kierkegaard, Bonhoeffer, and the Question of "Religionless Christianity"*. Princeton Theological Monograph Series 166. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Klercke, Kirsten. 1998. "Søren Kierkegaard: Selvets Dialektik." *Filosofiske Studier* 18: 100-123.
- Law, David R. 2011. "Redeeming the Penultimate: Discipleship and Church in the Thought of Søren Kierkegaard and Dietrich Bonhoeffer." *International Journal for the Study of the Christian Church* 11/1: 14-26.
- Lewis, Charlton & Charles Short. 2020. "principium." *A Latin Dictionary*, rev. udg. Chapel-en-le-Frith: Nigel Fourlay.
- Marsh, Charles. 1992. "The Overabundant Self and the Transcendental Tradition: Dietrich Bonhoeffer on the Self-Reflective Subject." *Journal of the American Academy of Religion* 60/4: 659-672.
- McGarry, Joseph. 2014. "Formed While Following: Dietrich Bonhoeffer's Asymmetrical View of Agency in Christian Formation." *Theology Today* 71/1: 106-120.

- McKenny, Gerald. 2019. "Freedom, Responsibility, and Moral Agency." I *The Oxford Handbook of Dietrich Bonhoeffer*, red. Philip Ziegler & Michael Mawson, 306-320. Oxford: Oxford University Press.
- . 2021. "The Command of God as a Morally Binding Norm" I *Karl Barth's Moral Thought*, 52-77. Oxford: Oxford University Press.
- Nissen, Ulrik. 2019. *Påberåbelsen af lex naturalis i diskussionen om statsmagtens legitimitet i det 16. århundrede*. Aarhus Universitet: AU Library Scholarly Publishing Services. <https://doi.org/10.7146/aul.330.224> [tilgæt 31/3-25]
- . 2020. *The Polity of Christ. Studies on Dietrich Bonhoeffer's Chalcedonian Christology and Ethics. T&T Clark Enquiries on Theological Ethics*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Olsson, Herbert. 1971. *Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie*. Uppsala: Appelbergs Bogtryckeri AB.
- Søltøft, Pia. 1998. "Ethics as the connexion between subjectivity and intersubjectivity." *Enrahonar* 29: 59-69. doi: 10.5565/rev/enrahonar.444.
- Ulrich, Hans G. 2019. "The Form of Ethical Life." I *The Oxford Handbook of Dietrich Bonhoeffer*, red. Philip G. Ziegler & Michael Mawson, 289-305. Oxford: Oxford University Press.
- Verhagen, Koert. 2020. "God, the Middle Term: Bonhoeffer, Kierkegaard, and Christ's Mediation of Love". *Religions* 11/2: 1-13.
- Walsh, Sylvia. 2016. "Søren Kierkegaard". I *T&T Clark Companion to the Doctrine of Sin*, red. Keith L. Johnson & David Lauber, 267-283. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Westphal, Merold. 2018. "Reply to Eleanor Helms on Faith Versus Reason in Kierkegaard." *Faith and philosophy* 35/3: 367-372. doi: 10.5840/faithphil2018613105.

Religion *uden* Religion

En nærlæsning af Jacques Derridas *Tro og Viden – De to kilder til “religionen” ved den blotte fornufts grænser*

*Cand.theol., ph.d.-stipendiat Gustav G. Damgaard
Københavns Universitet*

Abstract: This article develops the notion of religion in Jacques Derrida’s central work *Faith and Knowledge*. Focusing especially on the question of abstraction and doubling, the article suggests the structure of a “religion without religion” as the implicit theme of Derrida’s text. With Derrida, the article argues that the structure of a “religion without religion” would give rise to the possibility of a notion of religion and faith beyond the limits of classical onto-theology. Drawing on related texts from Derrida’s authorship concerning the question of religion such as *Archive Fever* and *The Gift of Death*, the article proposes the notion of a messianic promise in the form of an original affirmation as the quasi-transcendental condition of Derrida’s notion of religion.

Keywords: Jacques Derrida – Deconstruction – Religion without religion – Faith – Knowledge

Indledning: Signatur, begivenhed og kontekst

Jacques Derrida åbner sit religionsfilosofiske hovedværk *Foi et Savoir. Les Deux Sources de La “Religion” Aux Limites de La Simple Raison* (1996) med et spørgsmål. Det er spørgsmålet om, og i så fald hvorledes, det vil være muligt at tale om religion i dag:

Hvorledes “tale religion”? Om religion? Særligt om religionen i dag? Hvorledes turde tale om den i ental, på denne dag, uden frygt og bæven? Og så lidt og så hurtigt? Hvem ville være så ublu at påstå, at det her drejer sig om et på én gang nyt og identificerbart emne? Hvem ville være så indbildsk at afpasse et par aforismer til det? For at give sig selv det mod, den arrogance eller den sindsro, der kræves, må man måske et øjeblik foregive at foretage en abstraktion, en abstraktion fra alt eller næsten alt, en vis abstraktion. Måske må man satse på den mest konkrete og mest tilgængelige, men også den mest golde af abstraktioner (Derrida 2024, 47).

Religion som sådan gennemtrænger ifølge Derrida den vestlige kultur, religiøse idiommer gennemsyrrer allerede vores sprog og tænkning, næsten før vi overhovedet åbner munden. Det tyske sprog har for eksempel ifølge Hegel sin spekulative kraft fra Luthers bibeloversættelse, der lader de bibelske parallelismer og paradokser omsætte til det tyske sprogs doublebund. Hvordan vil vi kunne tale om det, der altid allerede taler igennem os? Men kan vi af denne grund forudsætte, at vi allerede ved, hvad religion vil sige? Har vi allerede blot ved at bruge det latinske ord "religion" givet et svar på det indledende spørgsmål? Må vi forudsætte en forforståelse som den, Heidegger gør gældende i indledningen af *Varen og Tid* overfor værens ordforråd? Gives der noget som religion, religionen i bestemt ental, som en samlet monolitisk entitet på trods af de tre monotetiske religioners uendelige forskelle? For slet ikke at tale om de "andre" verdensreligioner? Gives der et religionens *eidos*? For ikke allerede at lade os overvælde af alle disse spørgsmål, der melder sig førend vi overhovedet får formuleret et egentligt spørgsmål, må vi ifølge Derrida ty til abstraktionen. For at vi kan tale om "religionen" må vi trække os tilbage som "til en ørken", vi må med endnu en religiøs gestus udvise en teoretisk askese: Vi må udsætte vores begreb for en ørkengørelse og ligge det øde med en gold abstraktion (Derrida 2024, 49). Vi må foretage en kvasi-epoche der lader vores begreb stå frem, udsondre og uddifferentiere det, vi må rykke det op med rode, dislokere og deformere det.¹ Alle gestuser, der ifølge Derrida har religionens tøven og tilbageholdenhed, frygt og bæven, som deres egentlige ressource.

Disse abstraktionskræfter er allerede på færde før vi overhovedet har åbnet Derridas tekst. I den danske oversættelse af titlen til Derridas bog angives bogens tema allerede i citationstegn: "religionen". Citationstegn angiver en abstraktion, en gentagelse eller fordobling af oprindelsen, der løser ordet fra dets "oprindelige" kontekst og lader det glide fra kontekst til kontekst uden et fast forankringspunkt. Ifølge Derrida er det et konstitutivt træk ved enhver skrift, ethvert

1. Den tilbageholdenhed, der ligger i tilføjelsen af "kvasi" til den fænomenologiske terminus epoche, angiver i denne sammenhæng Derridas på mange måder komplicerede forhold til den fænomenologiske tradition. Derridas tidlige filosofiske arbejde udformer sig som en vedblivende læsning af Husserls transcendentale fænomenologi, hvor Derrida under betegnelsen "arke-spor" afdækker et konstitutivt ikke-nærvær, som en grundbetingelse for enhver selv-identitet. En indsigt der på en og samme tid forudsætter den transcendentale fænomenologis kritiske gestus, og overskrider denne for så vidt, som Husserls tænkning, ifølge Derrida, forbliver bundet til en tanke om nærværets primat, som Derrida skriver i *De la grammatologie* (1967): "*Derfor kan en sporets tænkning ikke ganske enkelt bryde med en transcendentale fænomenologi, så lidt som den ganske enkelt lader sig reducere til en sådan*" (Derrida 1970, 135).

mærke og tegn, at det kan citeres og gentages i det uendelige uden en "oprindelig" kontekst, som han skriver i "Signature-Evenement-Contexte": "Ethvert tegn, lingvistisk eller ikke-lingvistisk, talt eller skrevet (i den gængse betydning af denne modsætning) som stor eller lille enhed, kan *citeres*, sættes i gåseøjne; hermed kan det bryde med enhver given kontekst, i det uendelige afføde nye kontekster på en absolut ikke-måttelig måde" (Derrida 1976, 133). Det er denne i sproget generelt iboende citationalitet eller iterabilitet, der muliggør ethvert konkret sprog som et kommunikativt system af forskelle. Denne citationalitet bliver endnu tydeligere, når vi betragter titlen som helhed, der i sig selv ikke udgør andet end et sammensat citat, der består af tre titler fra religionsfilosofiens kanon: Henholdsvis Hegels *Glauben und Wissen* (1802), Kants *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) og Bergsons *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (1932). Tre tekster der alle behandler forholdet mellem tro og viden, og som forsøger at tænke talen om religionen og dennes mulighedsbetingelser ud fra den kritiske filosofis præmisser. Tre tekster der forsøger at fremskrive et reflekteret religionsbegreb, der både står i forbindelse med den traditionelle religions dogmer og strukturer og bryder med disse. Således taler Hegel om, at den historiske langfredag må overgå til den spekulative langfredag, Kant skelner mellem en dogmatisk og en moralsk tro, og Bergson sætter et statisk religionsbegreb overfor et dynamisk. Med sit religionsskrift indskriver Derrida sig i marginen af denne religionsfilosofiske tradition, idet han på en og samme tid gentager og forskyder religionens struktur.² Ved på denne måde at gentage og derved abstrahere religionen fra dens "oprindelige" kontekst forsøger Derrida at afdække et mere konkret religionsbegreb, der tager afsæt i en irreduktibel tro, der går forud for og betinger enhver konkret religion. Der er her tale om en tro, der aldrig vil kunne assimileres til hverken åbenbaringen eller oplysningsens klare lys, men som tjener som deres fælles kilde eller udspring. En tro uden religion, der går forud for enhver distinktion mellem tro og viden. En tro der består i vores irreduktible forhold til den

2. Der forekommer dog en ikke ubetydelig forskel mellem Kants oprindelige titel og Derridas omskrivning. Hvor Kant oprindeligt har "*inden for* den blotte fornufts grænser", så har Derrida "*ved* den blotte fornufts grænser". Dette skift fra "*inden for*" (*innerhalb*) til "*ved*" (*aux*) angiver en subtil men ikke desto mindre afgørende forskel mellem Kant og Derrida. Hvor Kant lader den praktiske fornuft være det styrende princip for sin gentænkning af religionens mulighed, så er religionen først mulig ifølge Derrida ved fornuftens grænse. Kun ved at drive fornuften til sin yderste grænse bliver religionens fænomen tænkeligt, som det der i grunden betinger fornuften.

anden, og som derfor aldrig kan være simpel, men som altid allerede er fordoblet.³

I nærværende artikel vil jeg gennem en nærlæsning af Derridas nyoversatte religionsskrift forsøge at gengive det implicitte tros- og religionsbegreb, der løber igennem Derridas tekst, og som i tråd med John D. Caputo kan beskrives som en religion *uden* religion.⁴ I artiklen vil jeg gennemgå Derridas syn på forholdet mellem tro og viden, hvor jeg særligt vil fokusere på Derridas læsning af Kants religionsfilosofi samt begreberne *globalatinisering* og *autoimmunitet*. På baggrund af denne fremstilling vil jeg under inddragelse af Derridas tekst *Donner la mort* (1999) aftegne konturerne af Derridas religion uden religion med særlig fokus på de to navne “messianitet” og “Chora” samt forholdet mellem troen og det hellige.

Den diskursive maskine

Spørgsmålet om religion gentager sig i Derridas forfatterskab og intensiveres henimod det sene forfatterskab, hvor det forskyder sig fra periferien imod centrum.⁵ Af denne grund var Derridas instinktive men dog “maskinelle” svar, da han over telefonen blev bedt om et tema til et møde på Capri d. 28. februar 1994, også: “religionen” (Derrida 2024, 96). Det er dette møde, dette filosoftræf, bestående

3. Både King-Ho Leung og Michael Nass identificerer denne citationalitet og abstraktion som en indre drivkraft i Derridas religionsskrift (Leung 2021, 38; Nass 2012, 49-55).

4. Caputo har i særlig grad været med til at præge denne formel, idet han i sit centrale værk *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* fremhæver en kvasi-religiøs struktur som kernen i Derridas dekonstruktion: “Deconstruction takes the form of a certain religious responsibility to what is coming, to what does not exist. Deconstruction turns on a certain pledging of itself to the future, on a certain *religio* that religiously observes its covenant with the *revenant* and *arrivant*, to what is coming back from the past, and to what is arriving from the past as future. Deconstruction is, in that sense, a messianic religion within the limits of reason alone, that is, it is inhabited and structured in a messianic-religious way” (Caputo 1997, 149-150). Selvom Caputos læsning er omfattende og til dels overbevisende, så kan jeg ikke her uden videre tilslutte mig den implicitte totaliserende tendens i hans læsning. Derrida har ikke som sådan et samlet begreb om religion sådan som Caputo fremstiller det, men Derrida handler religion som et tema såvel som religiøse fænomener og tematikker i en lang række forskellige kontekster, der strækker sig fra det tidlige til det sene forfatterskab. Når jeg i det følgende taler om Derridas religionsbegreb er det altså med et vist forbehold for denne mangfoldighed.

5. Nogle af de tekster, der eksplicit behandler dette emne er *Circonfession* (1991), *Sauf le nom* (1993) og *Donner la mort* (1999).

af europæiske mænd, hvad også Derrida bemærker “ingen kvinder!”, der alle deler en kultur og arv, der er “helt åbenlyst kristen” (Derrida 2024, 54), og hvor alle “allerede taler latin” (Derrida 2024, 81), der udgør baggrunden for den tekst, der i 1996 udgives som *Tro & Viden*.⁶ En tekst i 52 labyrintiske paragraffer, uden nogen egentlig hovedtekst, bestående af et slags forord med titlen “ITALISKE KURSIVER” (§1-26), der øjensynligt gengiver Derridas mundtlige improvisationer ved mødet på Capri og et efterskrift “POSTSCRIPTUM” (§27-52), der igen er delt i to dele med titlerne “Krypter...” (§27-37) og “...og granatæbler” (§38-52). Hertil kommer også et stykke tekst, der signerer og daterer teksten til Laguna Beach California d. 26. april 1995, men som selv ikke rummer nogen benævnelse. Derridas tekst er altså delt mellem et forord og et efterskrift og er derved allerede indskrevet i en grammatologisk struktur, der åbner læsningen for et utal af kontekster, krypter og afgrunde. Der er tale om en tekst, der i sin maskinelle økonomi, i høj grad udgør, hvad Derrida kalder “en lille diskursiv maskine”, der har til formål i en “kvasiaforistisk form [...] mere telegrafisk end nogensinde” at deformere og forskyde religionsfilosofiens traditionelle logikker og distinktioner fra Kant over Hegel til Heidegger ved “at gå ud fra et andet skema” (Derrida 2024, 48, 98, 107 og 51). Et skema, der har til hensigt at udvikle det udsagte og fortrængte i traditionens diskurs: “Vi har forpligtet os på at deformere dem, føre dem andetsteds hen, idet vi udvikler, om ikke deres negativ eller deres ubevidste, så i det mindste logikken for det, de kunne have ladet sige om religionen, men som de ikke var vidende om i det, de ville sige” (Derrida 2024, 98). Den vestlige religionsfilosofiske tradition er ifølge Derrida bundet til en specifik kristen-metafysisk tankestruktur, som den uophørligt genbekræfter selv, når den forsøger at overvinde den. Det er denne tankestruktur, som Derrida vil føre et andet sted hen, hvilket vil sige mod et trosbegreb, der går forud for og betinger enhver konkret religion og derfor ikke kan reduceres til noget andet. Med en tekst, der i sin form og økonomi allierer sig med det maskinelle og automatiske, forsøger Derrida at frembringe betingelserne for det, der kun kan stadfæstes i vidnesbyrdets uudgrundelige tiltro (Derrida 2024, 113). Derrida for-

6. Tilstede foruden Derrida var blandt andet Hans-Georg Gadamer, Eugenio Triás, Maurizio Ferraris og Gianni Vattimo. Denne homogene gruppe, med henblik på køn, etnicitet og religion, der deltog i dette møde, kan give anledning til at overveje de politiske implikationer af en tænkning, der angiveligvis fordrer en specifik form for krop. Selvom Derridas tænkning på mange måder sigter efter at vise umuligheden af en sådan homogenitet og umiddelbar identitet, så er det påfaldende, at Derridas egen tænkning i praksis virker til at reproducere denne homogenitet.

søger at indfange forholdet mellem troens uberegnelighed og videns eller videnskabens beregnelighed.

Derridas tekst skriver sig ind i og gør op med en tidsånd i midten af halvfemserne, der efter teknologiens fremmarch og sammenbruddet af ideologiernes meta-narrativer, anså religion som et af historiens overflødige vraggods. På trods af religionens øjensynlige overflødighed erfarede man, ifølge Derrida, mod al forventning, at religionen vendte tilbage værre end nogensinde før blandt andet i form af fundamentalisme og ekstremistisk vold. Denne "religionens genkomst" frembød spørgsmålet, hvorvidt religionen nogensinde havde været væk eller om den måske nærmere havde antaget en ny form og allieret sig med sin indre modsætning. Et spørgsmål, der ligeledes sigter efter, hvorvidt den forudsatte distinktion mellem tro og viden, mellem religion og sekulariseringens oplysning, kan siges at være så stabil, som man ellers skulle tro. Det er denne mistanke, der driver Derridas tekst i et forsøg på at afdække et sted, hvor tro og viden krydser hinanden, som han skriver: "Dér, hvor viden og tro ('kapitalistisk' og fiduciarisk), teknovidenskab og tiltro, kredit, troværdighed, tros-handling altid vil stå i forbund med hinanden, *på selve stedet*, i deres modsætnings forbindende knudepunkt" (Derrida 2024 48-49). Derridas tentative tese er, at religionen på én og samme tid befinder sig "i en reaktiv antagonisme og i et reaffirmerende overbud" i forhold til teknovidenskaben (Derrida 2024, 48).

En kantiansk dublet

Derridas første tilnærmelse til at underløbe distinktionen mellem tro og viden er ved at gentage og forskyde en række temaer i Kants religionsfilosofi, der binder sig til begrebet "*reflekterende tro*" og "det radikale onde" (Derrida 2024, 56-57).⁷ Ved på denne måde at gentage Kants religionsfilosofi forskyder Derrida den ligeså, idet han underminerer den ahistoriske indstilling, som Kant forudsætter. Derrida stiller på denne måde skarpt på en særlig opfattelse af religion, der har farvet vores begreb om historie: "Ganske vist begrænser den messianske eller eskatologiske horisont denne historicitet, men kun ved først at have åbnet den" (Derrida 2024, 56).⁸ Religionens for-

7. Afsnittet om den reflekterende tro fra *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) er på generøs vis også oversat og inkluderet i et appendiks til udgivelsen af *Tro og Viden*.

8. Der er i Derridas tekst et specifikt afgrænset fokus på de abrahamitiske religioner, og i særdeleshed jødedommen og kristendommen, samt en særlig vestlig

skellige frelsesnarrativer og -forestillinger om de sidste tider åbner for en forståelse af et sammenhængende historisk forløb ved samtidig at indskrive historiens afslutning, eskatologien og det apokalyptiske, i historien selv, hvilket særligt reflekteres i de abrahamitiske religioner. Ved på denne måde at afhænde historien i historien selv frigives et radikalt andet begreb om temporalitet. Således overgår tidsbegrebet fra antikkens kosmologiske og cykliske tid til en lineær kronologi. Denne forskydning åbner for en fortolkning af menneskets indre eller levende tid, der konkretiserer sig i spørgsmålet om menneskets fakticitet og historicitet, et centralt filosofisk spørgsmål fra Augustin over Kant til Heidegger. Denne "historiens historicitet" må vi ifølge Derrida medregne i en genlæsning af Kant (Derrida 2024, 56). Der er her tale om et tidsbegreb, der er formet indenfor en teleologisk og eskatologisk ramme, som dekonstruktionens forskydninger og måske i særdeleshed den freudianske psykoanalyses *Nachträglichkeit* problematiserer i sin grundvold. På samme måde kan vi ikke længere ifølge Derrida klart identificere "det radikale onde" med samme abstrakte selvfølgelighed som Kant.⁹ Er der tale om religionens fundamentalisme eller teknovidenskabens dislokering, ekspropriering, delokalisering og rodoprykning? Er det radikale onde selve religionens udspring og mulighed, eller det som religionen værger sig i mod? Efter Derridas opfattelse bliver "det radikale onde", som Kant afdækker i mennesket, et udtryk for den freudianske dødsdrift: Der er ikke tale om "et onde" i nogen bestemt forstand, men derimod om deling, splittelse og differentiering, hvilket vil sige umuligheden af nogen entydig og simpel oprindelse: "oprindelsen er dobbeltheden selv" (Derrida 2024, 66).¹⁰ Netop af denne grund gives der altid mere

reception og behandling af disse. Derridas tekst er ikke kun en diskursiv maskine, men også en abstraktions maskine, der kun behandler religionen abstrakt i bestemt ental.

9. Kant beskriver "det radikale onde" (*das radikale Böse*) på følgende måde i religionsskriftet: "We call a man evil [...] not because he performs actions that are evil (contrary to law) but because these actions are of such a nature that we may infer from them the presence in him of evil maxims" (Kant 1950, 16). Det radikale onde i menneskets natur handler altså ikke om konkrete onde gerninger, men om en perversion af den maksime, hvorudfra mennesket handler. Der er altså tale om en perversion af det kategoriske imperativ, hvor personlig interesse træder i stedet for den moralske pligt.

10. Både *Arkiuføber* og *Tro & Viden* udvikler en specifik forståelse af den freudianske dødsdrifts hyperbolske logik i kernen af deres argumentation. I *Arkiuføber* i form af arkivets indre *anarkiviske* drift (Derrida 2023, 16), og i *Tro & Viden* i form af det radikale onde, hvilket tillige vil sige religionens autoimmune logik. Derrida er i en vis forstand dødsdriftens tænker par excellence, idet han udvikler dødsdriftens begreb hinsides en naiv nihilisme eller abstrakt negativitet. Derridas vedbliven-de fokus på skriftens supplement i dens forskellige udformninger udgør en konkret

end en kilde til religionen (og alt andet), fordi der i grunden aldrig gives en. Denne paradoksale logik, der på en og samme tid er mere og mindre end en, udfolder og udvikler Derrida i løbet af sin tekst.

Da “det radikale onde” allerede problematiserer distinktionen mellem tro og viden, finder Derrida en mulighed for yderligere at problematisere dette forhold i Kants distinktion mellem en dogmatisk og reflekterende tro. Hvor den dogmatiske tro i form af “sværmeri”, “overtro”, “illuminatisme” og “taumaturgi” står i modsætning til fornuften, åbner den reflekterende tro i form af en specifik kristen erfaring af Guds død for en overraskende forbindelse mellem den religiøse tro og den rene praktiske fornufts rationalitet. Den reflekterende tro underminerer altså herved distinktionen mellem tro og viden, idet Kant sammenbinder tro og fornuft i et moralfilosofisk perspektiv. Når Kant hævder, at kristendommen er den eneste egentlige moralske religion, idet “den kristne åbenbaring lærer os noget væsentligt, hvad angår selve moralitetens idé”, så skyldes det netop denne reflekterende tro, hvis mulighed ifølge Derrida “meget vel kunne åbne selve rummet for vores diskussion” (Derrida 2024, 56-57). Den reflekterende tros moralske dimension ligger ifølge Derrida i følgende kantianske maksime: “For at opføre sig moralsk må man kort sagt handle, som om Gud ikke eksisterede eller som om Gud ikke længere var optaget af vores frelse” (Derrida 2024, 59). Kristendommen kan siges at være moralsk, fordi den netop selv gennemspiller gudløshedens erfaring i korsbegivenhedens paradoksale logik: Kristendommen stadfæster (eller korsfæster) sig selv ved at ophæve sig selv på korset. Modernitetens globalisering og sekularisering står i dette perspektiv ikke i modsætning til religionen, men må ses som en direkte forlængelse og fortsættelse af en specifik kristen erfaring af Guds død.

Globalatinisering og autoimmunitet

Gennem Kants religionsfilosofi kan vi, ifølge Derrida, se “en besynderlig alliance mellem kristendommen som erfaring af Guds død og den teleteknovidenskabelige kapitalisme” (Derrida 2024, 60). Derrida indfanger denne særegne forbindelse i begrebet *globalatini-*

reflekteret negativitet, der angiver en forståelse af liv hinsides distinktionen mellem liv og død, hvilket i en vis forstand også vil sige hinsides ontologiens primat. Det oprindelige supplements eksterioritet og alteritet indskrider døden i midten af livet, hvilket omplacerer og forskyder distinktionen mellem liv og død i fremkomsten af det levende døde. Denne indsigt kan også anføres som en kilde til den sene Derridas optagethed af det spektrale, idet genfærdet i særdeleshed personificerer denne logik.

sering, hvis ordspil netop understreger globaliseringens specifikt latinsk-kristne ophav. Der er her tale om en latinisering, der indikerer “en endelig, men gådefuld universaliseringsproces” (Derrida 2024, 84). Globalatiniseringen angiver på denne måde, at ikke kun vores begreb om historien er underlagt en specifik kristen arv, men også vores begreb om verden må tilskrives denne arv. Religionens latiniserende og globaliserende effekt, der går fra Rom over USA, har altså ifølge Derrida resulteret i en “hyperimperialistisk appropriation”, hvilket særligt gør sig gældende “i den internationale rets og den verdensomspændende politiske retoriks begrebsapparat” (Derrida 2024, 84). Vores stater, institutioner, love og forordninger, selv vores kultur og sprog, er ifølge Derrida inficeret af globalatiniseringens effekt. Der gives således ikke et neutralt felt, et såkaldt “metasprog”, hvorfra vi vil kunne iagttage og beskrive religionens fænomen uden selv, at berøres af dets fænomen (Derrida 2024, 85). Globalatiniseringen betegner denne uheldige alliance mellem religionen og teknovidenskaben: Den religiøse krop er blevet forsynet med et fremmedlegeme, en teknisk protese i form af den moderne teknologiske videnskab, som den på en og samme tid forsøger at indpode og afvise. Denne forbindelse er efter min opfattelse kun blevet tydeligere siden midten af 90'erne, hvor vi så fremkomsten af teleevangelismen, idet vi i dag også har såkaldte “kristne influencers”, der forkynnder og missionerer ved hjælp af moderne sociale medier såsom Instragram og Tiktok. Men volden er også tiltaget, i dag begås der alt fra folkedrab til terrorhandlinger i en religiøs fanatismes navn ved hjælp af moderne teknologi såsom fjernstyrede raketter og droner. Religionen står så vidt jeg kan se i et paradoksalt forhold til modernitetens teknovidenskab, som den, som Derrida beskriver, på en og samme tid “eks-proprierer og re-approprierer, rykker op med rode og igen rodfæster” ifølge det Derrida kalder for den “autoimmune selv-skadesløsholdelses logik” (Derrida 2024, 100).

Det er denne autoimmune logik, som Derrida formaliserer og udfolder i løbet af sin tekst, idet vi her finder det knudepunkt, der binder religionen og videnskaben uløseligt sammen, som Derrida skriver: “Det er denne rædselsvækkende, men fatale logik for *det skadesløses autoimmunitet*, som altid vil associere videnskaben og religionen” (Derrida 2024, 103-103). Ifølge Derrida er det kun denne “på én gang immunitær og autoimmun” logik, der kan beskrive og forklare “religionens genkomst”, idet religionen reagerer på sig selv ved at gøre gift til modgift: “Den udskiller sin egen modgift, men også sin egen

autoimmune kraft” (Derrida 2024, 102).¹¹ Religionen forsøger på denne måde at holde sig selv skadesløs, uberørt og hellig, ved at gøre vold på sig selv eller ved at gøre sig selv til vold, fundamentalismens maskinelle vold. Under den autoimmune logiks paradoksale forgang kan vi ifølge Derrida ikke længere klart skelne religion fra videnskab, idet de gensidigt kontaminerer hinanden. Religionen opretholder sig selv ved at indoptage sit andet i form af teknovidenskabens tekniske apparater og medier lige så vel som, at videnskaben forudsætter religionens umiddelbare tiltro og vidnesbyrd. Maskinen og livet krydser i denne dobbeltbevægelse hinanden: “Reaktionen mod maskinen er lige så automatisk (og derfor maskinel) som livet selv” (Derrida 2024, 105). Globalatiniseringens autoimmunitære logik forsøger på denne måde at “rykke rodløsheden op med rode og reappropriere sig livets intakte hellighed i god behold” (Derrida 2024, 117). Autoimmunitetens krydskontaminering af forholdet mellem tro og viden forlener på denne måde den religiøse erfaring med en særegen ateisme, idet den “betegner affortrylleselsen som *selve det religiøses ressource*” (Derrida 2024, 132).

Autoimmuniteten kan generaliseres som et udtryk for måden, hvorpå enhver identitet altid allerede underminerer sig selv fra begyndelsen. Enhver identitet hjemsøges oprindeligt af sin egen lukning. Autoimmuniteten udgør på denne måde et andet navn for det oprindelige supplement, der muliggør såvel som umuliggør enhver identitet, og indtræder derved i den kæde af supplementer, der løber igennem Derridas forfatterskab såsom: arche-skrift, spor, difference, pharmakon, disseminatation osv. Derrida formulerer denne oprindelige supplements-logik med den maskinelle og tilnærmelsesvis algoritmiske formel: “ $n + En$ ”, der krypterer det uberegnelige i hjertet af det beregnelige (Derrida 2024, 83 og 132). Der gives altid et supplement mere, en kilde eller oprindelse mere, der gives to (tre, fire, fem... *ad infinitum*), fordi der i grunden aldrig gives “En” uden supplement,

11. Hegel har allerede i sit tidlige værk *Glauben und Wissen* (1802) og måske særligt i sin behandling af forholdet mellem oplysning og tro i *Phänomenologie des Geistes* (1807) afdækket autoimmunitetens logik. Hegel skriver: “Den rene indsigt meddelelser kan derfor sammenlignes med en tyst udbredelse – en diffusion af parfume i den modstandsløse luft, måske. Indsigten er en gennemtrængende smitte, der ikke på forhånd giver sig til kende som noget, der står i modsætning til det uopmærksomme element, den lister sig ind i. Altså kan den heller ikke afværges. Først når smitten har bredt sig, bliver den bemærket af bevidstheden, der uden at bekymre har givet efter for den” (Hegel 2006, 378). Oplysningen er for Hegel som en smitte, der selv kontamineres af dens bytte, idet den i sin forhærdede rationalitet gør sig identisk med den dogmatisme, som den søger at bekæmpe i religionen. På samme måde må religionen indoptage oplysningens rationalitet for at forsvare sig, hvorved den allerede har spillet fallit.

gentagelse og iterabilitet. Det er denne supplements-logik, der indskriver et uforudsigeligt og derved uberegneligt overskud i enhver beregnelig og afgrænset identitet, hvilket åbner for troens felt som et "oprindeligt" forhold til den anden. Enhver identitet er altid allerede betinget af sit andet, af en indre forskel, der umuliggør enhver simpel selv-identitet. Hvis supplementaritetens "n + En" altid allerede er virksom i enhver identitet, så gælder dette også for de monoteistiske religioners forankring i den ene Gud, hvilket Derrida angiver med en omvendning af sin formel til: "det Ene + n" (Derrida 2024, 133). Selv onto-teologiens højeste væsen, den ene Gud, vil altid allerede være udkastet i denne kæde af forskelle og supplementer uden begyndelse eller ophør.¹² Det ene er aldrig én med sig selv men altid allerede åbnet mod den anden, hvilket Derrida udfolder i en tvetydig og tilnærmelsesvist uoversættelig formulering, der i sin elliptiske økonomi angiver religionens autoimmune logik: "*Det [det Ene] gør vold mod sig selv og gør sig selv til vold, det vogter sig for og vogter over den anden [Il se fait violence et se garde de l'autre]*" (Derrida 2024, 133). Det ene er altid allerede brudt, udsat for en oprindelig vold, der åbner mod forholdet til den anden, men samtidig kan det ene kun gøre sig til en ved at fortrænge og undertrykke dette oprindelige forhold. Det ene både vogter sig for og over den anden, ekskluderer den anden fra sig selv ved at inkludere den anden i sig selv, som Derrida skriver i *Arktivfeber*: "Samlingen af det Ene i sig selv sker aldrig uden vold og heller aldrig uden det Særegnes selvbekræftelse" (Derrida 2023, 112). Autoimmunitetens paradoksale og hyperbolske logik, der gennemsyrrer religionen, udfolder sig i denne bevægelse mellem "n + En" og "det Ene + n". En bevægelse der indfanges i det franske idiom *plus d'une* der alt efter udtale på en og samme tid betyder "mere end en" og "ikke mere en" (Derrida 2024, 132). Når vi således følger autoimmunitetens logik,

12. Onto-teologi er den betegnelse som Heidegger i forlængelse af Kant bruger til at beskrive forviklingen af den kristne teologi og den græske metafysik, der har præget metafysikkens historie som sådan. Derved antager metafysikken en dobbeltskikkelse, idet den både udgør sandheden om det værende i almindelighed (ontologi) og om det højeste værende fx Gud (teologi), som Heidegger skriver: "Ifølge sit væsen er den på én gang ontologi i snæver betydning og teologi" (Heidegger 1973, 118). Heidegger tilbagefører denne forvikling af det værende i almindelighed og det højeste værende i særdeleshed til det grundproblem, at metafysikken kun har formålet at forestille sig det værende som værende, og derved aldrig har stillet spørgsmålet om væren som sådan: "Metafysikken antager denne dobbeltskikkelse fordi den er, hvad den er: forestillen af det værende som det værende" (Heidegger 1973, 119). Herved angiver den metafysiske tradition ifølge Heidegger en værens-glemsel, en glemsel af spørgsmålet om væren, der fortrænger den oprindelige ontologiske-differens (forskellen mellem væren og det værende).

bevæger vi os mod et generaliseret religionsbegreb: En religion uden religion, hvis kilde deler sig efter autoimmunitetens lov i (mindst) to.

Religion *uden* religion

Igennem sin tekst fremskriver Derrida, hvad han i *Donner la mort* (1992) kalder for en “non-dogmatisk dublet” af den religionsfilosofiske og teologiske traditions dogmer.¹³ En dublet eller gentagelse der indebærer en “*tænkning*, som ‘gentager’ muligheden af en religion uden religion” (Derrida 2007, 66). Derrida forsøger således at afdække religionens strukturelle mulighedsbetingelse, der er forankret i ubestemmeligheden mellem åbenbaring og det åbenbarede, det konkrete og abstrakte, i dette indpas åbner der sig en (u)mulighed for en religion uden religion, der er fritlagt for enhver bestemmelighed, men som afventer fremtidens kommen. Derrida behandler derfor “religionen” rent abstrakt for at kunne afdække et generaliseret religionsbegreb, fritlagt fra en enhver bestemmelig religion, der er forankret i et oprindeligt ansvar for og forhold til den anden. En generaliseret religion der har form af ansvar eller retfærdighed og som er dekonstruktionens yderste horisont: “Religionen er ansvaret eller slet intet” (Derrida 2007, 18). Denne *passage* til et radikalt ansvar over for den helt anden, der er enhver anden, forsøger Derrida at fremskrive igennem sin læsning af religionen. Religionen uddifferentierer den enkelte som den enkelte, hvorimod etikken fristelse er det almene. Kun med religionen stilles vi ifølge Derrida over for et radikalt ansvar for den anden. Indpasset mellem religion og etik viser sig som indpasset mellem det universelle og det singulære. Dette radikale ansvar, denne afgrundsdybe retfærdighed, er den yderste satsning i *Tro & Viden*. Ved at gentage Kants projekt om en reflekterende tro hinsides men ikke adskilt fra den jødisk-kristne arv anerkender Derrida muligheden for en sand universalisme, der står i modsætning til globalatiniseringens voldelige appropriation. En universalisme, der med afsæt i troen og vidnesbyrdets tilbageholdenhed, kan udgøre en “universaliserbar kultur af singulariteter” (Derrida 2024, 67). Det er en universalisme, der vil bestå i at universalisere den radikalt singulære erfaring af ansvaret for den anden. Dette ansvars singularitet er dog absolut singulært, og i den forstand fremmed over for enhver universalisme eller almenhed, den har tilbageholdenhedens karakter.¹⁴ Derrida afdækker på denne

13. På dansk: *Dødens gave*, udgivet på forlaget Anis, 2007.

14. En afgørende reference i Derridas religionsfilosofiske værker er Kierkegaards læsning af Abraham-fortællingen i *Frygt og Bæven*, der netop gennemspiller forhold-

måde det umulige i enhver universalisme, eller han fremskriver det umuliges universalisme.

Denne generaliserede religion fører Derrida tilbage til to sammenhængende, men dog distinkte strukturer eller kilder: "1) erfaringen af *at tro på noget*, på den ene side [...], og 2) erfaringen af det skadesløse, *sakraliteten* eller *sanktiteten*" (Derrida 2024, 89). Troen er tiltroen til den anden, til det, der unddrager sig min bemægtigelse, det jeg ikke kan forføje over, og det skadesløse er den andens utilgængelighed som den absolut anden. Hvis troen indikerer en primær relation til den anden, så afdækker det skadesløse, hvordan denne relation er fundet i det helliges asymmetri. Vores forhold til den anden er altså, som Levinas formulerer det: "Et forhold uden forhold" (Levinas 2020, 73). Der er tale om irreduktibel afstand, som Derrida beskriver som en "hypersanktification" (Derrida 2024, 132). I lyset af den andens urørlighed udgør den oprindelige tro langt fra en forsikring, men tværtimod en erfaring af den uudgrundelige afgrund i afgrunden (*abyssus abyssum vocat*), der er vores forhold til den anden. Derrida gennemspiller i sin behandling af religionen en række centrale motiver hos Levinas og Blanchot, der centrerer sig omkring asymmetri, afstand og distance, hvilket indfanges i den dobbelte og tvetydige etymologi af det latinske *religio*: På en og samme tid tilbageholdenhed, tøven, afstand og bånd, sammenbinding. To betydningslinjer der samler sig i forståelsen af det *sociale bånd*. Troen og hellighedens erfaring på en og samme tid grundlægger og umuliggør ethvert fællesskab efter en spektral autoimmun logik, der åbner og hjemsøger fællesskabets lukning imod det andet:

Denne selvanfægtende attestation holder det autoimmune fællesskab i live, det vil sige åbent for noget andet og mere end det selv: den anden, fremtiden, døden, friheden, den andens komme eller kærlighed, en spektraliserende messianitets tid og rum hinsides enhver messianisme (Derrida 2024, 114).

Her kan vi igen ane to navne ud af mange for denne paradoksale religion uden religion, nemlig: *det messianske* og *chora*. Det første jødisk,

det mellem det etiske og religiøse ud fra spørgsmålet om det almene og det singulære. Abraham er i sit kald fra Gud forpligtet overfor den absolutte anden, og kan derfor ikke indgå i etikens almenhed. Dette indpas mellem det singulære og almene forlener ansvarets tematik med ofringens økonomi og dødens semantik, hvis enhver anden er den helt anden, som Derrida formulerer det, så implicerer ansvaret over for den enkelte, tillige ofringen af det almene. Det er ansvarets afgrundsdybe paradoks, som umuliggør ansvarets hypostasering i en positivt formuleret etik, men derimod åbner paradokset for en genuin etisk akt, der er underlagt den andens asymmetriske blik, hvor vi bliver set uden selv at se.

det andet græsk, hvilket gennemspiller den kristne teologis græsk-jødiske ophav, som Derrida formulerer det i et tidligt essay med et citat fra Joyces *Ulysses*: “Jewgreek is greekjew. Extremes meet” (Derrida 1978, 228).

Det første navn knytter an til den hyperabstrakte ørkengørelse af religionens begreb, som Derrida fremskriver i løbet af sin tekst. Ørkenen er et ikke-sted, et sted for omplaceringer og forskydninger. Derrida påkalder sig de bibelske profeter og eremitters tilbagetrækning og retræte til ørkenens øde landskab, ikke for at genbekræfte den bibelske åbenbaring, men netop for at udhule den, tømme den for ethvert konkret indhold, hvorved ørkenen fordobles og forskydes til en “ørken i ørkenen” (Derrida 2024, 54). Fordoblingen af ørkenen angiver netop det sted “hvor man hverken kan eller må se det komme, som måtte eller – *måske* – kunne komme. Det, man endnu må *lade komme*” (Derrida 2024, 54). På samme måde, som der er tale om en religion uden religion, er der ligeledes tale om en *messianitet uden messianisme* (Derrida 2024, 66). Denne messianitet er fritlagt fra enhver konkret åbenbaring, idet den kun bibeholder “en generel struktur for erfaringen” ifølge Derrida: “Den messianske dimension afhænger ikke af nogen messianisme, den følger ingen bestemt åbenbaring, den er ingen abrahamitisk religions særeje” (Derrida 2024, 67).¹⁵ Messianiteten angiver fremtidens irreduktible og strukturelle uerkendelighed, der fastholdes i en generel åbenhed overfor det, som kommer, det der altid vil være kommende. Der er altså tale om en religion, der udgår fra en universel messianitet uden nogen messianisme. Det er måske forsøget på at tænke dette *uden*, religion uden religion, messianitet uden messianisme, tro uden tro, åbenbaring uden åbenbarede, der er kernen i Derridas tekst. Der er her tale om en iterabilitet, en gentagelse af religion uden religion, en gentagelse uden genkomst.¹⁶

15. Derrida komplicerer dette forhold mellem den betingede og ubetingede messianisme i teksten *Marx & Sons*, hvilket han udfolder på følgende måde: “I find it hard to decide whether messianicity without messianism (*qua* universal structure) precedes and conditions every determinate, historical figure of messianism (in which case it would be radically independent of all such figures, and would remain heterogenous from them, making the name itself a matter of merely incidental interest), or whether the possibility of thinking this independence has only come about or revealed itself as such by way of the ‘Biblical’ events which name the messiah and make him a determinate figure” (Derrida 1999, 255).

16. Derrida udfolder denne paradoksale fordoblingslogik i værket *Parages*, der er dedikeret Maurice Blanchots tænkning og tekst, på følgende måde: “The same word and the same thing seem robbed of themselves, withdrawn from their reference and their identity, while going on letting themselves be traversed, in their old bodies, toward a completely other dissimulated in them” (Derrida 2011, 76).

Det andet navn, *chora*, som Derrida læser ud af Platons *Timaios*, betegner ligeledes et ikke-sted, der udgør den indre strukturåbning i ethvert system: "Fra det åbne indre af et korpus, et system, et sprog eller en kultur ville *chora* situere den abstrakte spatiering, *selve stedet*, det absolutte ydre sted" (Derrida 2024, 69). I kontrast til den græske *agora*, markedsplads eller torv, hvor Platons dialoger udspiller sig, så markerer *chora* et oprindeligt ikke-sted, et radikalt ydre, der aldrig vil kunne assimileres til et indre. Det er heller ikke uden betydning at de øde egne, som Kristus kontinuerligt opsøger og søger tilflugt til, benævnes som $\chi\omega\rho\alpha$ i evangeliefortællingerne. *Chora* betegner en oprindelig spatiering, der netop umuliggør enhver simpel oprindelse. *Chora* er på denne måde navnet for "den spatiering, der ikke lader sig beherske af nogen teologisk, ontologisk eller antropologisk instans, uden alder, uden historie og 'ældre' end alle modsætninger (for eksempel sanselig/intelligibel), og som ikke engang ad en negativ vej melder sig som 'hinsides væren'" (Derrida 2024, 70). *Chora* er ikke i sig selv et sted, men det som giver rum til alle andre steder eller det er rummet som gave.

Derrida mimer og gentager med disse to navne en negativ teologisk syntaks og grammatik, der kan spores fra Plotin over kristendommens *via negativa* til Heideggers ontologiske differens, samtidig med, at han forskyder den. Der er ikke tale om en hyperessentialisme, der angiver en entitet hinsides væren, der kun kan beskrives ad negativitetens vej, men derimod om en "oprindelig" temporalisering og spatiering, der muliggør distinktionen mellem det apofatiske og katafatiske.¹⁷ De to navne vidner om stedet for vores "oprindelige" forhold til den anden. Et sted eller måske nærmere ikke-sted, der i sagens natur vil være unævneligt eller hvis navn altid vil være under udstregning og udviskning, en ørken, der ikke udgør de abrahamitiske religioners åbenbaringsørken, men derimod en "ørken i ørkenen, en ørken, der muliggør, åbner, udhuler eller uendeliggør den anden" (Derrida 2024, 65). Fælles for de to navne, som Derrida i denne tekst knytter til dette "sted", er, at de udtrykker religionens tøven og tilba-

17. Navnets problematik er et gennemgående tema i Derridas forfatterskab, og særligt spørgsmålet om Guds navn indtager en central rolle i de religionsfilosofiske skrifter. Berørt af dekonstruktionens effekt udtømmes Guds navn for enhver essens i en uendelig oversættelse, hvorved Guds navn bliver navnet for det uoversættelige i enhver oversættelse. Derrida formaliserer dette paradoks, som han finder i den negative teologi, på følgende måde i *Sauf le nom*: "Each thing, each being, you, me, the other, each X, each name, and each name of God can become the example of other substitutable X's. A process of absolute formalization. Any other is totally other [*Tout autre est tout autre.*] A name of God, in a tongue, a phrase, a prayer, becomes an example of the name and of names of God, then of names in general" (Derrida 1995, 76).

geholdenhed overfor den anden, hvilket binder dem til troen og det helliges erfaring, selvom de aldrig vil kunne reduceres hertil.¹⁸

Troen og det hellige udgør for Derrida to kilder ud af mange, kilderne fordobler sig, "mangfoldiggør sig" i det uendelige, til en religion uden religion, der løber sammen i vidnesbyrdets struktur (Derrida 2024, 130). Vidnesbyrdets struktur indikerer et kvasi-transcendentalt løfte, en ur-affirmation, der betinger enhver sproglighed. Ifølge Derrida forudsætter enhver talehandling, enhver henvendelse til den anden, dette oprindelige løfte i form af et performativt "jeg sværger, at jeg siger sandheden", der måske særligt er tydeligt dér, hvor vi faktisk lyver: Løgnen forudsætter det oprindelige løfte (Derrida 2024, 130). Der er her tale om en affirmation af *det, der kommer* [*l'à-venir*], hvilket vil sige fremtidens irreduktible åbning mod den anden.¹⁹ Fremtiden udgør altså ikke blot et senere "nu", men en generaliseret åbenhed eller ubestemthed, der aldrig vil kunne assimileres til det levende nærværs selv-identitet. Ur-affirmationen fører fremtiden udover enhver beregnelighed, forventning eller forudsigelighed, idet fremtiden hermed betegner en strukturel uerkendelighed, som Derrida skriver i *Arkivfeber*:

Forudsætningen for, at det, der skal komme, forbliver kommende, er ikke kun, at det ikke er kendt, men at det ikke er *erkendeligt som sådan*. Dets bestemmelse skal ikke længere komme fra lærdommen eller fra en horisont af præetableret viden, men fra en fremkomst eller begivenhed som man *lader* eller *får til* at komme (uden at *se* noget *komme*) i en erfaring, der er heterogen med ethvert konstativ og enhver forventningshorisont som sådan: hvilket vil sige med ethvert stabiliserbart teorem som sådan (Derrida 2023, 103).

Løftets ubestemmelighed og uerkendelighed er i denne forstand et udtryk for en messianicitet uden messianisme, idet løftet både trækker på historien og de traditionelle religioners messianske forestillinger men samtidig radikalt overskrider disse. Det er denne kvasi-messianske ur-affirmation i form af et løfte, et tilsagn på en og samme tid

18. De to navne, *messianitet* og *chora*, angiver tilsammen den henholdsvis temporale og spatiale reference i Derridas (ikke-)begreb *differance*, der angiver en oprindelig forskelsdannelse, og som Derrida beskriver som "rummets bliven-tid og tidens bliven-rum" (Derrida 1976, 72).

19. På fransk har man to ord for "fremtid" henholdsvis *futur* og *l'avenir*, og det er den sidste betegnelse Derrida anvender. Begge ord bruges om fremtiden, men som Derrida fremhæver, så betyder *l'avenir* strengt taget ikke "fremtid" men "det kommende" eller "det tilkommende". Når Derrida angiver det med bindestreg, så er det for at fremhæve denne bogstavelige betydning (Derrida 2023, 161n57).

henvendt til og modtaget fra den anden, der ifølge Derrida betinger videnskaben såvel som religionen:

Affirmationen af *det, der kommer*, altså: Det er ikke en positiv tese. Det er ikke andet end affirmationen selv, "ja'et", for så vidt det er betingelsen for ethvert løfte eller ethvert håb, for enhver forventning, enhver performativitet, enhver åbning over for det kommende, hvad end det måtte være, for videnskab eller for religion (Derrida 2023, 98-99).

Løftet er dog ikke en simpel oprindelse eller ny umiddelbarhed, tværtimod er det altid allerede udsat for gentagelse og iterabilitet. Ur-affirmationens oprindelige "ja", drives herved udover sig selv i en automatisk og maskinel fordobling som "ja, ja". Løftet er udsat for en "oprindelig" disseminering. Løftet er i denne forstand også underlagt autoimmunitetens logik og indskrevet i det oprindelige supplements struktur, som Derrida skriver:

Dette mere end En er det $n + En$, som indfører troens eller troværdighedens orden i henvendelsen til den anden, men også den maskinelle, mekaniske deling (vidnesbyrds bekræftelse og reaktivitet, "ja, ja" etc., en automatisk telefonsvarer, *an answering machine*, og muligheden for det radikale onde: mened, løgn, fjernstyret drab, styret på afstand, selv når der voldtages og dræbes med de bare næver (Derrida 2024, 132-133).

Det "oprindelige" løfte er altså på en og samme tid betingelsen for troens bekræftelse af den anden og reaktivitetens uhæmmede vold, der forsøger at udradere dette forhold. Vi finder således også indekset for en "oprindelig" troshandling i løftets struktur, som vi aldrig vil kunne afgøre om, er religiøs eller ateistisk, idet den betinger religionen såvel som videnskaben.

Vidnesbyrdet eller måske nærmere bekendelsen forudsætter den andens kald, der kalder mig til at svare og til ansvarets begivenhed. I denne forstand er det heller aldrig den objektive sandhed, der er på spil i bekendelsen og vidnesbyrdet, hvilket allerede Augustin har vist, men der er tale om en performativitet, en frembringelse af sandhed (*facit veritatem, venit ad lucem*), hvori vi erfarer vores egen endelighed i den andens utilgængelighed, hvilket Derrida formulerer på følgende måde: "I vidnesbyrdet loves sandheden hinsides ethvert bevis, enhver perception, enhver anskuelig fremvisning" (Derrida 2024, 130). I denne forstand er det også altid den anden, der bekender *i* mig. Den anden der bringer mig til bekendelse. I bekendelsens ordstrøm afhænder det talende subjekt sig i erfaringen af den andens urørlighed. Her er der ikke tale om en regression mod en heideggersk fakticitets

hermeneutik, der er fanget i spillet mellem egentlighed og uegentlighed, men om frembringelsen af et "jeg", der er forankret i den umulige erfaring af den anden eller som Catherine Malabou formulerer det: "The 'I' takes the form of the life of the other" (Malabou 2005, 137). Dette "jeg" eksisterer ikke, men insisterer i skriften, som Derrida berømt skriver: "I have been seeking myself in a sentence" (Derrida 1999, 14-15). Her er der ikke længere tale om en oprindelig erfaring af det værendes væren, men om skriftens altid afledende og forskydende supplement, som "jeget" tager form efter eller som en sætning, hvilket påkalder Guds paradoksale navn fra den brændende busk: "Jeg er den, jeg er" (2 Mos 3,14). På en og samme tid et navn og en sætning, et navn og en parallelisme. Navnet drives i sin selv-reference ud over sig selv mod sin egen fordobling. Den bibelske og jødiske skrift- og eksilshermeneutik underløber den græske værens tænknings monotone identitet i en uendeliggørelse af skriftens erfaring. Her åbner der sig endnu en kilde, hvor selv-fortolkning og skrift-fortolkning, løber sammen i det hav, der udgør den bibelske tekst og skrift.

Krypter...og granatæbler

Derrida fremskriver en "oprindelig" tro i form af et kvasi-messiansk løfte, en ur-affirmation, der aldrig vil kunne assimileres til nogen konkret eller bestemt religion, men som heller ikke vil kunne adskilles fra religionens tradition og historie. En tro på en og samme tid med og uden religion. Religionens konkrete historiske manifestation er således altid allerede hjemsøgt af denne "oprindelige" tro, der åbner religionen indefra mod et radikalt overskud eller overbud. Der er altså tale om en henholdsvis ubetinget tro, der udgør muligheden for en universel struktur, og en betinget tro, der er bundet til en bestemt historisk nødvendighed. Selvom det betingede og ubetingede i denne forstand aldrig kan tænkes uafhængigt af hinanden, så falder de heller aldrig identisk sammen. Det er denne irreduktible afstand mellem den betingede og ubetingede tro, der udgør religionens auto-dekonstruktive impuls, som Derrida skriver: "Men det forekommer umuligt at benægte *muligheden* [for en ubetinget tro] i hvis navn, takket være hvilken den afledte *nødvendighed* (autoriteten eller den bestemte tro) ville blive draget i tvivl eller sat spørgsmålstegn ved, afvist eller kritiseret, sågar dekonstrueret" (Derrida 2024, 123). Denne "oprindelige" tro er således skjult, krypteret, i de traditionelle religioners konkrete figurer og forestillinger, og den kan kun vise sig ved at skjule sig,

fremtræde ved at trække sig tilbage og udviske sine spor, som Derrida skriver i den næstsidste paragraf (§51) af *Tro & viden*: “Ontoteologien krypterer troen og tilskikker den en skæbne som en slags spansk marraner, der endda ville have mistet, i sandhed spredt, mangfoldiggjort, mindet om sin hemmelighed” (Derrida 2024, 133). Den ubetingede tro vil således cirkulere krypteret og skjult i ontoteologiens struktur. Billedet på denne krypterede tro er de spanske marraner, der er navnet for de jøder på den iberiske halvø, der i løbet af det 14. og 15. århundrede blev tvunget til at konvertere til kristendommen, men som i hemmelighed fortsatte med at praktisere deres jødiske tro. Det er marranernes “kryptojødiske historie”, som Derrida altid hemmeligt “har identificeret sig med” (Derrida 2023, 100). Den ubetingede tro er som en hemmelighed indskrevet i hjertet af enhver konkret religion. En hemmelighed, der vil forblive utilgængelig og hemmelig selv for den, der bærer den i og med sig: En hemmelighed uden hemmelighed, der betinger enhver religions struktur. Hemmelighedens struktur forbinder således løftet og erindringens tematik, idet ethvert løfte forudsætter gentagelighed, arkivering og inskription:

Intet kommende uden arv og mulighed for at *gentage*. Intet kommende uden en vis *iterabilitet*, i det mindste i form af en pagt med sig selv og en *bekræftelse* af det oprindelige *ja*. Intet kommende uden et messiansk minde og løftet om en messianitet, der er ældre end nogen religion, mere oprindelig end enhver messianisme (Derrida 2024, 107).

Netop på dette sted, hvor løftet og erindringen, det messianske løfte og påbuddet om at huske, krydser hinanden i hemmelighedens semantik, lader Derrida et barndomsminde flyde fra erindringens naturlige skakt eller krypt, der i sin autobiografiske og absolut singulære emblematik truer med at drive Derridas tekst mod ulæselighedens afgrund som en drøms uoversættelige navle: “Et stillebens embleme: et opbrudt granatæble, en påskeaften, på et fad [*emblème d’une nature morte: la grenade entamée, un soir de Pâques, sur un plateau*]” (Derrida 2024, 133). En erindring eller måske hvad Freud kalder en *Deckerinnerung*, indekset for en ubevidst fortrængning, fra Derridas jødiske opvækst i det multireligiøse (kristent-jødisk-muslimsk) Algeriet. Et minde om en jødisk påskehøjtid fejret i Derridas barndomshjem på *Rue Saint-Augustin*, der vidner om, at Derrida måske altid har tilhørt denne “krypto-jødiske” historie og tradition. Derridas religion uden religion er som et brudt granatæble, hvis kerner altid allerede er mangfoldiggjorte og spredt uden begyndelse eller ophør.

Jeg begyndte min læsning af Derridas tekst med konteksten for udgivelsen, som nu foreligger på dansk, og jeg slutter med spørgsmålet

om signaturen og underskriftens problematik: Det absolutte singulære navn. Gives der noget som en signatur, en underskrift, et absolut singulært mærke, der sikrer en stabil overføring og kommunikation mellem det intra- og ekstratekstuelle niveau? På sin vis er signatur-effekten den mest almindelige, den foregår, som Derrida skriver, "hver eneste dag!" (Derrida 1976, 146). Men signaturens mulighedsbetingelse er samtidigt, som Derrida fremhæver, dens umulighedsbetingelse:

For at fungere, dvs. for at være læselig, må en signatur have en gentagelig, iterabel, efterlignelig form; den må kunne løsrides fra den nærværende og enestående intention i sin frembringelse. Det er dens "sammehed" som, idet den ændrer dens identitet og dens eneståenhed, spalter dens segl (Derrida 1976, 146).

Signaturen har sin (u)mulighedsbetingelse i sprogets iterabilitet og gentagelighed, der udvisker signaturens særegenhed og uerstattelighed i læsningens krav om gentagelighed. Enhver signatur er således en kontrasignatur: Den skriver under ved at viske ude og den visker ud ved at skrive under. Således er Derridas *Tro & Viden* også (kontra)signeret med en passage, der i sin tyngde og fortætning antager en næsten testamentarisk kvalitet: "Her er end ikke spredningen af asken lovet, ej heller døden givet" (Derrida 2024, 133). En (kontra)signatur der på en og samme tid genkalder og foregriber den sidste linje i *Arkivfeber*, en tekst dateret til Napoli, 22-28 maj, 1994: "Sågar uden aske" (Derrida 2023, 142). Askens spredning danner paradigmet for Derridas spor- og skriftslogik, idet den kun viser sig ved at trække sig tilbage, fremtræder ved at forsvinde som et spor uden spor. På samme måde må den "oprindelige" tro, som forekommer krypteret i enhver religion, allerede være under udviskning i sin fremtræden.

Litteratur

- Derrida, Jacques. 1970. *Om grammatologi*, overs. Lars Bonnevie og Per Aage Brandt. København: Arena.
- Derrida, Jacques. 1976. *Sprog – Materialitet – Bevidsthed: To essays om metafysikkens lukning*, overs. Niels Egebak og Svend Erik Larsen. København: Vintens Forlag.
- Derrida, Jacques. 1978. "Violence and Metaphysics – An essay on the thought of Emmanuel Levinas." I *Writing and Difference*, overs. Alan Bass, 97-192. New York: Routledge.

- Derrida, Jacques. 1995. *On the Name*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 1999. "Circumfession." I *Jacques Derrida*, overs. Geoffrey Bennington. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 1999. "Marx & Sons." I *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specter's of Marx*, red. og overs. Michael Sprinker, 213-269. London: Verso Books.
- Derrida, Jacques. 2007. *Dødens gave*, overs. Jeanette Bresson Ladegaard Knox. København: Anis.
- Derrida, Jacques. 2010. *Parages*, red. John P. Leavy, overs. Tom Conley, James Hulbert, John P. Leavey og Avital Ronell. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 2023. *Arkivfeber – Et freudiansk indtryk*, overs. Frederik-Emil Friis Jakobsen. København: Forlaget Aleatorik.
- Derrida, Jacques. 2024. *Tro og Viden – De to kilder til "religionen" ved den blotte fornufis grænser*, overs. Kristian Olesen Toft og Bjarke Mørkøre Stigel Hansen. Århus: Klim.
- Hegel, G. W. F. 2005. *Åndens fænomenologi*, overs. Claus Bratt Østergaard. København: Gyldendal.
- Heidegger, Martin. 1973. *Hvad er metafysik?*, overs. Grete Karl Sørensen og Jørgen Hass. København: Vintens Forlag.
- Kant, Immanuel. 1950. *Religion Within the Limits of Reason Alone*, overs. Theodor M. Greene og Hoyt H. Hudson. New York: Harper & Row.
- Leung, King-Ho. 2021. "The religion (without Religion) of the Living (without Life): Re-reading Derrida's "Faith and Knowledge"". I *Eidos - A Journal for Philosophy of Culture*, vol. 5, nr. 3, 35-49.
- Levinas, Emmanuel. 2020. *Totalitet og Uendelighed*, overs. Manni Crone. København: Hans Reitzels Forlag.
- Malabou, C. 2005. "The Form of an 'I'." I *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, red. John Caputo og Michael J. Scanlon, 127-137. Indianapolis: Indiana University Press.
- Naas, Michael. 2012. *Miracle and Machine – Jacques Derrida and the Two Sources of Religion, Science, and the Media*. New York: Fordham University Press.

Harald Nielsen

Det Danske Missionsselskabs Historie 1821-1985. Bind 1 Frygt ikke! Troe ikkun!, Bind 2 Mission i en forandret verden. København: Danmission, 2019, (appendikser og personregister, 333 + 304 sider).

Dette tobindsværk er en fremstilling af Det Danske Missionsselskabs (DMS) historie fra grundlæggelsen i 1821 til 1985, og helhedsfremstillingen udfylder en lakune i forskningen. For selvom en række markante kirke- og missionshistoriske værker har behandlet udvalgte dele af dansk missionshistorie, er der ikke siden 1935 skrevet nogen større helhedsorienteret fremstilling af dansk missionshistorie, her repræsenteret gennem DMS. Santalmissionen som fusionerede med DMS til Danmission i 2000 har været grundigt dækket af danske og norske missionshistorikere, men det har ikke tidligere været klart, at DMS og Indre Mission (IM) igennem mange år ydede faste bidrag til santalmission.

Det Danske Missionsselskab blev etableret i 1821, men Harald Nielsen griber, som ret og rimeligt er, tilbage til den statslige mission til grønlandere (inuit), indere og afrikanere fra begyndelsen af det 18. århundrede. Selvom der var korte missionsperioder i Grønland og på Guldkysten, var selskabets missionsmark i den første lange årrække begrænset, fordi staten – her Missionskollegiet – var tøvende med at overlade missionsområder til den statskirkelige men uafhængige vækkelsesbevægelse DMS. Bestyrelsen søgte bestandig samarbejde med staten og udstedte løfter, som ville beslaglægge økonomiske midler, så den var tilbageholdende med at binde sig til andre faste udgifter. Derfor kunne vakte, der ønskede at blive udsendt som missionærer, godt nok få økonomisk støtte, men blev sjældent egentligt ansatte. En mission i Smyrna i Lilleasien startede omkring 1842 men måtte indstilles i 1847. Det var nok (I: 134) først fra 1863 at DMS fik sin første selvstændige missionsmark, nemlig i Indien. Det skete med ansættelsen af en tysk missionær, der insisterede på, at man ikke kunne acceptere kasteskel indenfor den kristne kirke.

Fra den sidste del af 1800-tallet og indtil den anden verdenskrig voksede antallet af udsendte missionærer til Indien og Kina (især Manchuriet), og efter krigen kom nye områder til i det sydlige Arabien, Afrika og Japan. Nogle gange skete det, når allerede etablerede kristne missioner blev optaget, andre gange som resultatet af henvendelser fra lokale kirker. Efter anden verdenskrig var der ofte et stærkt engagement i udviklingsarbejde. DMS oplevede sin "guldalder" (II: 272) fra 1898 til 1920 med omkring 100 udsendte ansatte i 1920 (I: 311); fra 1950 falder antallet af missionærer til omkring 40 i 1980 (II: 268).

Et gennemgående tema i værket er, om formålet med mission er at etablere nye uafhængige kirker. I international protestantisk mission blev tre-selv-principperne (selvudbredelse, selvunderhold og selvstyre) formelt etablerede i 1850'erne, principper som DMS allerede vægtede højt i 1837

(I: 73-75). Det var dog først, da omvendte kristne blev stadig mere kritiske overfor de vestlige kirkers indbyrdes kampe med hinanden, at de lokale kirker trin for trin blev etablerede og endelig fik magten. I Indiens og Kinas tilfælde skete en langsommelig selvstændiggørelse af kirkerne siden omkring Første Verdenskrig. DMS ønskede begge steder at fastholde kontrollen i København, subsidiært hos de udsendte missionærer, som man ønskede skulle stå over de omvendte kristne. Man kan overveje, om dette også ligger bag den senere historie, hvor de evangelisk-lutherske kirker i Indien, som udsprang af Trankebar-missionen og DMS, har undladt at tilslutte sig de større økumenisk orienterede protestantiske kirker i landet. I Kina fandt selvstændiggørelsen først sted grundet den tvingende situation ved Anden Verdenskrigs afslutning.

Under den paternalistiske kontrol med de omvendte på missionsmarkerne har der ligget en meget stærkt formuleret modsætning, som Nielsen dokumenterer i diskussionen af niveaudelingen imellem europæiske og indiske ansatte (II: 16). Der opstod således i perioder udbrydermissioner, som ønskede at fremme ligestilling af de indiske ansatte (II: 32-51) eller samarbejde med den nationale bevægelse (II: 13-20). Efter selvstændigheden kom det til et opgør med tidligere kolonial tankegang, hvilket Kai Baagø indledte fra sin stilling som professor ved Bangalore Theological College i Indien i slutningen af 1950'erne. Baagøs kritik af de kristne missioners underliggende kolonialistiske tilgang endte dengang med nederlag, og Baagø søgte anden ansættelse (II: 208-213).

Store dele af DMS's historie har udspillet sig i Danmark, og denne historie behandles grundigt. Fra begyndelsen søgte DMS at omfatte hele den danske kirke med dens tre kirkelige retninger, som udkrystalliseredes stadig stærkere fra midten af det 19. århundrede: de missionske/IM, grundtvigianerne og "den tredje retning", men missionsfolkene, dygtigt orkestreret af Vilhelm Beck, opnåede stadig mere kontrol indtil den endelige succes i 1898 (I: 227-239).

Der havde som nævnt allerede været dansk statskirkelig mission til ikke-kristne i mere end ét århundrede, da DMS blev etableret på baggrund af vækkelseskristendommen; og de forskellige positioner kom da også til debat i DMS og de andre samtidige missionsselskaber. Skal man døbe først og siden omvende de døbte til den rette tro på kristendommen, eller skal folk være omvendte troende inden dåben? Det sidste synspunkt blev angrebet for at være ren baptism, hvorimod det andet synspunkt blev angrebet for at medføre, at missionærerne stillede de nyomvendte materielle gevinster i udsigt for at lade sig døbe (riskristne). Både det senere Indre Mission (IM) og langt de fleste grundtvigianere mente, at dåben var en forudsætning for overhovedet at komme til troen – med de problemer det så rejste for de døbtes motiver (I: 223-227). Nielsen fremhæver, at Vilhelm Becks dåbssteologi rummede "et ufravigeligt krav om, at først måtte missionæren døbe, derpå skulle han lære. Det var missions- og dåbsbefalingens rækkefølge, og det var også den

orden, hvori apostlene virkede.” (I: 226). Blandt missionerne var Løventhals (grundtvigianske) mission stort set undtagelsen (I: 166-169; I: 214-217). Ja, N.F.S. Grundtvig selv mente i mange år at det slet ikke var missionstid (se I: 78-81), indtil han gradvis ændrede syn frem imod 1865 (I: 156-160). Udenfor DMS havde Børresen og Skrefsrud stor fremgang med deres mission til santalerne i Indien, og selvom DMS afviste at ansætte dem, så ydede DMS såvel som Indre Mission i lange perioder faste bidrag til deres mission.

Kvinder udgør et særligt tema, for DMS ønskede længe at missionærer skulle udsendes ugifte, og de kunne først efter års arbejde få tilladelse til at gifte sig (I: 260-264). Først sent kunne kvinder optræde selvstændigt i DMS-regi (I: 296-300). Andre forskere har undertiden diskuteret, om missionen gav kvinder særlige muligheder for at udfolde sig, således at de var motiverede af et personligt frigørelsesmotiv. Her anskues kvindernes optagelse i missionen hovedsageligt som en konsekvens af den generelle frigørelse i det danske samfund. Dette er et tema, som Nielsen tydeligvis er klar over, eftersom han afslutningsvis peger på, at kvinderne i missionen fortjener særlig undersøgelse (II: 276-278). Han peger her også på muligheden for at adressere de store linjer i missionshistorien ved at undersøge, om den indiske mission fokuseret på lavkastefolk på landet overfor den kinesiske mission til middelklassefolk i byer har haft betydning for kristendommens generelle udbredelse i de forskellige områder. Dette er emner, der lægger op til debat i missionsselskaberne.

Værket slutter i 1985, således at det ikke berører de år hvor Harald Nielsen selv var generalsekretær for DMS (1996-2002), herunder fusionen med Dansk Santalmission og grundlæggelsen af Danmission i 2000. Det er fornuftigt at holde sin egen ledelsesperiode udenfor den historiske fremstilling, men den succesfulde forandring af DMS og Danmissions forandring siden 2000 hen imod religionsdialog kommer dermed ikke med; og læseren kan tro, at det hele ender med den nedgang i aktiviteter som man ser i tiden op imod 1985.

Dette betydningsfulde værk dækker tiden fra de tidlige protestantiske missioner under forskellige kolonimagter til missionernes søgen efter ny relevans i tiden efter kolonialismens afvikling efter Anden Verdenskrig. Det er en imponerende sammenfatning af Harald Nielsens omfattende arbejde med vækkelser og mission i Danmark. Værket bygger hele vejen igennem på tætte læsninger af mødereferater og tilgængelige privatkorrespondancer med rig inddragelse af prædikener og trykte kilder. Det er læsninger, der på overbevisende måder tillader Nielsen at revidere tidligere analyser af historien (nogle få er fremhævede II: 271-277). De mange tætte læsninger af forløbet tillader ovenikøbet ofte Nielsen at identificere de unavngivne personer bag de teologiske positioner, som bliver debatteret i referater og prædikener.

Martin Schwarz Lausten

Overrabbineren. En biografi om Max Friediger, 2025. København: Gads Forlag. 399 kr.

Martin Schwarz Lausten (MSL), dr.theol. og professor emeritus i kirkehistorie, har skrevet en biografi om overrabbineren Max Friediger (1884-1947), født i Ungarn. Indledningen koncentrerer sig om den skriftlige beretning, som Max Friediger som ansøger i 1919 blev præsenteret for af Det Mosaiske Troessamfunds repræsentantskab. Menigheden omfattede de ortodokse jøder, gamle danske jødiske familier og flygtede østjøder. Sidstnævnte var et socialt problem for menigheden og for stat og kommune, fordi det var fattige forfulgte indvandrere fra Østeuropa, især Rusland. Repræsentantskabet ønskede en smidig rabbiner, der både kunne tilfredsstille de ortodokse medlemmer og som samtidig kunne betjene de øvrige, som MSL med et nutidigt ord kalder "kulturjøder". MSL bemærker, at det "er nærliggende at sammenligne med de nutidige forhold i folkekirken" (s. 12).

Der er tale om et forskningsbidrag, der ud over det personalhistoriske har fokus på kirke- og besættelsestidshistorie. Man kunne have ønsket en indledende forskningsoversigt, som placerer denne biografi i et større sammenhæng. Større skrifttyper ville også have hjulpet læseren. Dokumentation med kilder og litteratur, forkortelser, billedoversigt, omfangsrige noter og personregister fylder cirka 100 sider (ud af 436 sider). Det ses, at MSL er af den "gamle skole" med omfattende kildebehandling.

MSL's biografiske metode stemmer overens med prof. dr.phil. Poul Bagges forståelse (fra eksempel til helhed) i "Teori og metode" (*Hist. Tidsskr.* 12. rk., 3. bd., 1968, s. 465-468): Eksemplet Max Friediger, som rabbiner og offentlig person, kaster lys over en dansk jødisk menighed, antisemitismen og tidens sameksistens med landets øvrige borgere, herunder de religiøse forhold.

Friediger mente, at forholdet mellem jødedom og kristendom var udtryk for hver sin vej til den almægtige skabende Gud. Dermed sagt: "Gud er både jøders og kristnes Gud. De er børn under den fælles fader ... (Mal 2,10)" (s. 294). Overrabbineren var økumenisk indstillet og upolemisk i sit forhold til kristendommen med forskellen i synet på Messias. Den grundtvigske bevægelse og N.F.S. Grundtvigs tanker interesserede Friediger. Religiøst var Friediger konservativ og i bibelsyn fundamentalist.

Friediger var allerede ved ansættelsen i 1920 oppe imod to foreninger, som udtrykte antisemitisme i deres skrifter og blade: Dansk Forening til Fremmedelementernes Begrænsning og Det unge Danmark. Sidstnævnte bestod af unge konservative teologer, jurister og andre akademikere. Senere i bogen skildres f.eks. fordomme mod jøder med Askov Højskoles forstander, J. Th. Arnfred, som enkeltstående eksempel. MSL lægger ikke fingrene imellem. Det går igen i hele bogen.

MSL vil vise, hvorledes Friediger klarede den stigende antisemitisme i det danske samfund og med sit forsvar for jødedommen skærmede den jødiske menighed. Friediger var kulturåben og mente, at det var pga. manglende oplysning, når modsætningen mellem jøder og kristne kom frem i lyset og endte i antisemitisme. Derfor holdt han mange foredrag i folkelige foreninger og kristne menigheder og blev en del af det offentlige liv i Danmark.

Friediger betragtes i bogen som et forbillede, og den ligger dermed i forlængelse af MSL's bog *Biskoppen og jødefølgelserne. Hans Fuglsang-Damgaards kamp mod antisemitismen i 1930'erne og 40'erne*, som udkom i 2020. (Denne bog bliver ikke nævnt i litteraturlisten, selvom den flittigt anvendes i noter). Disse to forbilleder, som er fine bidrag, er stadig relevante med hensyn til vor tids antisemitisme. Begge talte i befrielsesdagene maj-juni 1945 om trofastheden overfor Gud midt i lidelse og tab og om at undgå hævn men fremme retfærdigheden i efterkrigstidens opgør (jf. s. 235ff.).

Biografien om Friediger er fyldt med mange detaljer. Først familien, uddannelse og doktorgrad, feltrabbiner under Første Verdenskrig, ansættelse som overrabbiner med indblik i den danske jødiske menigheds religiøse liv, dernæst en beskrivelse af antisemitismens udvikling, som er et vigtigt emne i MSL's seks bind om de danske jøders historie (1992-2007), så Friedigers utrættelige hjælpearbejde for tyske jøder på flugt fra nazismens åg, tillige hans mange foredrag i den jødiske menighed for at holde "en sund jødisk ungdom" på sporet, endelig hans udenlandske forbindelser til jødiske forskere (A. Einstein, M. Buber) og faglige kendskab til jødisk historie, der bragte ham i kontakt med danske forskermiljøer. Volden i Palæstina var han imod, og med sin kulturelle og religiøse jødedom var han overbevist om et liv i fordragelighed mellem jøder og arabere, samt den europæiske kulturs overlegenhed overfor den arabiske, dengang opfattet som en beduinkultur.

Fængsling og ophold, først i Horserød-lejren og siden i koncentrationslejren Theresienstadt, kom som et hårdt slag i 1943, men efterfulgtes af den opløftende hjemkomst, nationalfølelsen og det store oplysningsarbejde med bl.a. radioforedrag om jødedom. Til slut medtages begravelsen af Friediger i 1947. Hans helbred skrantede efter opholdet i Theresienstadt. Deltagelsen i begravelsen repræsenterede flere sider af samfundet, hvilket kaster lys over, hvor bredt Friedigers virke udfoldede sig i landet.

I de sidste kapitler kommer MSL ind på Friedigers venskab med biskop Fuglsang-Damgaard (jf. s. 296f., 327). Forholdet er også beskrevet i MSL's bog om biskop Fuglsang-Damgaard og nævnes i min anmeldelse (*Rambam*, nr. 30/2021, s. 119-113). Venskabet fungerede pga. gensidig respekt og ud fra den erkendelse, at en religionssamtale blev tillidsfuld, hvis begge parter klart formulerede deres tro i stedet for at pakke den ind. Biografien er et væsentligt forskningsbidrag, der giver et solidt kendskab til overrabbiner Friedigers ydende personlighed og danske jøders forhold i mellemkrigstiden.

Jens Rasmussen

En socialkonservativ samfundsrevser – Biskop H.L. Martensen og sekulariseringen, University of Southern Denmark Studies in History and Social Sciences 662, Odense, Syddansk Universitetsforlag, 2025, 250 kr.

Biskop Hans Lassen Martensen (1808-1884), der var biskop over Sjælland fra 1854 til sin død, står som en af de helt centrale skikkelser i 1800-tallets kirkehistorie. Hans embedsperiode faldt sammen med en tid, hvor det, der havde været enevældens statskirke, efter indførelsen af Grundloven i 1849 måtte finde sig til rette i en rolle, der, om ikke var helt ny, så heller ikke helt den samme.

Martensen var også en konservativ tænkere, som insisterede på en sammenhæng mellem kirke, kristendom, etik og politik og kom på den måde til at spille en rolle i de principielle, politisk ladede – tør man sige åndelige – debatter, som prægede det danske samfund ikke mindst i sidste fjerdedel af 1800-tallet.

Man kan til gengæld også argumentere for, at Martensen har stået i skyggen af de teologiske strømninger og personligheder, som han bekæmpede. For Martensen var det i almindelighed vækkelsesbevægelserne, men også specifikt N.F.S. Grundtvig og Søren Kierkegaard, der i modsætning til Martensen har fået et ganske umådeligt efterliv.

Det er i denne sammenhæng, kirkehistoriker Jens Rasmussens bog *En socialkonservativ samfundsrevser – Biskop H.L. Martensen og sekulariseringen* skal læses. Som allerede titlen lægger op til, er her tale om en historie, der åbner sig mod en samfundsmæssig og politisk kontekst. Dette indebærer et fokus på Martensens social- og samfundsetik.

På samme måde som Martensen altså nedbrød det skel mellem kirke og samfund, som netop blev bygget op i hans tid, nedbryder Jens Rasmussens bog ganske velgørende skellet mellem kirkehistorie og almindelig Danmarkshistorie.

Det betyder ikke, at Jens Rasmussen ser bort fra de indre kirkelige debatter. Her behandles f.eks. dåbssynet, kirkens styrelse og forholdet til de førnævnte vækkelsesbevægelser, her ikke mindst grundtvigianismen. Det er dog karakteristisk, at det her i høj grad drejer sig om temaer der bliver aktuelle på baggrund af samfundets udvikling.

De centrale begreber i bogen er sekularisering og individualisering. Enevældens stat havde været forpligtet på at opretholde landets lutherske trosenhed. Grundloven videreførte dette i en "svag" udgave, hvor man på den ene side understøttede det, der nu var en folkekirke, samtidig med, at man støttede religionsfrihed. Dermed var kirkens og kristendommens status principielt forandret. Parallelt hermed foregik en individualisering, hvor ifølge Jens Rasmussen "det afgørende valg ligger ved individerne ved personlig tilslutning til et trossamfund". Det var denne individualisering, der gav sig udslag i vækkelsesbevægelserne. Martensen ville opretholde så

meget som muligt af den lutherske trosenhed og var kritisk over for begge bevægelser.

For Martensen var kristendommen ikke et privat anliggende. "Sædeligheden har sine *sidste* Grunde i Religionen, i det Menneskeliges Sammenhæng med det Guddommelige." Det var denne tankes indre sammenhæng og ydre konsekvenser, Martensen udfoldede i *Den christelige Etik* (1871) og i skriftet *Socialisme og Christendom* (1874), som er helt central i Jens Rasmussens fremstilling.

Her udlægger Martensen en "kristen socialisme", som var oppositionel i forhold til den liberalisering af økonomien (og moralen), der prægede sidste halvdel af 1800-tallet. Teologien var eksplicit politisk. Og mens den i forhold til det sædelige må beskrives som udpræget konservativ, har man ofte fremhævet, hvorledes hans økonomiske tænkning peger i retning af socialisme.

Det var jo også det begreb, han selv anvendte. Dog beskrev han den også som konservativ. Det drejede sig blandt andet om at sikre den voksende arbejderklasse muligheden for at realisere et godt – og dydigt – liv.

Jens Rasmussen lægger i forlængelse af en indsigtsfuld og klar udlægning af denne kristelige socialisme herefter vægt på dens forbindelse til Socialdemokratiets socialpolitik under K.K. Steincke, der stod bag den store socialreform i 1933, der ofte opfattes som et forstadie til velfærdsstaten. Jens Rasmussen viser her, at den kristne K.K. Steincke i sin ungdom havde været påvirket af højskolelæreren og socialdemokraten Fernando Linderberg, som igen var influeret af Martensen.

På den måde er Martensen ikke en perifer skikkelse i dansk politisk tænkning, men i virkeligheden ganske central. Også han fik sin virkningshistorie.

Spørgsmålet er så, om Jens Rasmussen ved så kraftig at betone denne forbindelse, kommer til at gøre Martensen til en slags proto-socialdemokrat? Altså ligger der en fare for at skrive Martensen ud af den mere konservative økonomiske position, som han også synes at være funderet i i sin egen samtid. Den ser man eksempler på i såvel politisk konservatisme i Europa samt herhjemme i Højre, der i Jens Rasmussens fremstilling måske lidt for nemt kategoriseres som liberalt. Desuden ses den i den kristelig kritik af kapitalisme og liberalisme, som blev formuleret i den katolske kirke kulminerende i 1891 med Leo d. 13's *Rerum Novarum* og senere udfoldet i kristendemokratisk tænkning. Dette er blot et spørgsmål til eftertanke, som man kan tænke videre over, når man har læst Jens Rasmussens oplysende og interessante værk.

Christian Egander Skov