

# Galilæa, jord og den historiske Jesus

*Postdoc, ph.d., cand.theol. Morten Hørning Jensen*

*Abstract:* The socio-economic conditions of Roman Galilee have been discussed intensively in recent years, mainly due to the question's centrality in the research on the Historical Jesus. Was Galilee on the brink of meltdown or rather in a more prosperous condition? This article intends to further this discussion by focussing on the issue of land ownership. The aim is to see if land was rapidly being moved from independent or semi-independent small-plot owners to large estates controlled by the elite. If so, there is an obvious background for interpreting the Historical Jesus as a rebel against economic oppression. If not, the decisive factors behind the Jesus movement may better be found in a more complex setting with a variety of factors including also an eschatological and religious motivation.

*Key words:* Archaeological surveys in Galilee – coin circulation – Galilee – Hefzibah-stele – Josephus – land ownership – the historical Jesus – The Zenon Archive – Villages in Galilee.

## 1. Indledning

### *Problemstilling*

I de senere år har Galilæas socio-økonomiske forhold i den romerske periode påkaldt sig stor opmærksomhed. Dette skyldes især det forklaringspotentiale Galilæa besidder som geografisk lokalitet for den historiske Jesus og hans bevægelse. En række forskere har søgt at lokalisere og forklare baggrunden for Jesusbevægelsen i Galilæa som en protest mod fx Herodesdynastiet repræsenteret ved den lokale fyrste, Herodes Antipas.<sup>1</sup>

Spørgsmålene, man har drøftet, har bl.a. været, hvorvidt Galilæa oplevede en række socio-økonomiske forandringer, der nedbrød

1. Cf. fx John Dominic Crossan og Jonathan L. Reed, *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts* (New York: HarperSanFrancisco 2001).

grundlaget for traditionel bondekultur med stigende inflation og gældssætning til følge. Hvorvidt den udvidede familiestruktur, *beth av-institutionen*, var under opløsning med det resultat, at mindre nukleare familieenheder måtte overleve på pantsat jord berøvet storfamiliens sikkerhedsnet. Eller om der modsat var tale om en stabil periode med en mere positiv økonomisk udvikling.

Som diskuteret udførligt andetsteds,<sup>2</sup> har forskningsindsatsen ikke resulteret i konsensus. De ovenfor stillede spørgsmål besvares med direkte modsætningsfyldte rekonstruktioner, og de socio-økonomiske forhold i Galilæa er blevet brugt som argument både for en stærk social-politisk Jesusbevægelse og modsat for en mere klassisk religiøse-skatologisk bevægelse.

Nærværende artikel ønsker at levere et bidrag til denne diskussion ved at fokusere på et af de mest afgørende elementer for de socio-økonomiske forhold for landbefolkningen i Galilæa, nemlig jordbalancen. Adgang til landbrugsjord var grundnerven i ethvert agrart samfund, og balancen mellem elitens storgodser og småbønders adgang til egne arealer kan derfor anvendes som en indikator på den socio-økonomiske temperatur. Den problemstilling, der skal undersøges i det følgende, udgøres derfor af spørgsmålet om, hvorvidt Galilæa i den herodianske periode var vidne til nogle hastige forandringer i jordbalancen mellem småbønder og storgodser, således at småbønderne i stigende grad blev frataget egne jordlodder gennem beskatning og gældssætning, hvilket destabiliserede den socio-økonomiske situation for landbefolkningen.<sup>3</sup>

Betydningen heraf skal ses i relation til den seneste interesse i den historiske Jesus, hvor der ofte søges etableret en 'plausibel' rekonstruktion af det omkringliggende samfund som baggrund for tolkningen af Jesus-bevægelsen. Hvis det er korrekt, at jord i denne periode blev flyttet med hastig fart fra små selvejende bønder til storgodser under eliten, er der etableret en baggrund for at tolke den histori-

2. Morten Hørning Jensen, *Herod Antipas in Galilee: The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 215; Tübingen: Mohr Siebeck 2006), 3-30.
3. Det skal indledningsvis bemærkes, at jordbalancen kun er ét parameter blandt en række, der beskriver den socio-økonomiske puls i denne periode. Andre, der ikke vil blive undersøgt i denne artikel, omfatter: den politiske udvikling, typer af beboelseshuse, begravelsesmønstre, skatte-tryk, klimaforandringer mv. For en mere udførlig gennemgang, henvises der til min artikel, "Landliv, landmænd og livsvilkår – Galilæas socio-økonomiske strukturer i det første århundrede" i *Collegium Biblicum Arsskrift 2008* (under udgivelse).

ske Jesus' program som primært værende af økonomisk art vendt mod undertrykkelse. Hvis situationen derimod ser ud til at have været mere stabil, er det snarere plausibelt at se den historiske Jesus' program som mere sammensat.

### Forskningshistorie

Spørgsmålet om jordbalancen i den hellenistiske og romerske periode har været genstand for intens forskning, og på samme måde som i Galilæaforskningen generelt, deler vandene sig i hhv. en positiv og negativ vurdering af periodens udvikling.

Forskerne, der fremstiller perioden fra Alexander og frem som én lang krisetid med store forskydninger i jordejerskabet, tæller bl.a. S. Applebaum,<sup>4</sup> D. Oakman,<sup>5</sup> D. Fiensy<sup>6</sup> og J. Kloppenborg.<sup>7</sup> Perioden anses af disse for at have ført til en vækst i stordrift ved samling af de bedste jorder under kronen (βασιλική χώρα), samtidig med, at den selvejende bonde blev tvunget til at være en del af et markedsdrevet landbrug med deraf følgende uniformering af afgrøderne på store arealer ('monocropping') til forskel fra den traditionelle selvforsyning med varieret afgrødedyrkning ('polycropping') og delvist naturaliebaaseret økonomi.

Særligt to forhold fremhæves ofte som begrundelse for dette stignende pres på småbøndernes jordlodder: For det første foretog Pompejus efter erobringen af Palæstina i år 63 fvt. en nyordning af landområderne, der reducerede de jødiske landområder kraftigt og skabte en

4. Cf. Shimon Applebaum, "Economic Life in Palestine", i *The Jewish People in the First Century* (vol. 2 red. Shmuel Safrai og Menahem Stern; Amsterdam: Van Gorcum, Assen 1976) og Shimon Applebaum, "Judaea As a Roman Province; The Countryside As a Political and Economic Factor", i *Principat* (vol. II, 8 Berlin: Walter de Gruyter 1977).
5. Cf. Douglas E. Oakman, *Jesus and the Economic Questions of His Day* (Studies in the Bible and Early Christianity 8; Leiston-Queenston: The Edwin Mellen Press 1986) og senest Douglas E. Oakman, *Jesus and the Peasants* (Matrix: The Bible in Mediterranean Context Eugene Books: Cascade Books 2008).
6. Cf. David A. Fiensy, *The Social History of Palestine in the Herodian Period: The Land Is Mine* (Studies in the Bible and Early Christianity 20; Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press 1991).
7. Cf. senest John S. Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 195; Tübingen: Mohr Siebeck 2006).

akut mangel på landbrugsjord. Denne mangel blev, for det andet, yderligere forværret under det herodianske kongehus. Med Herodes den Store i spidsen finansierede de deres store overforbrug og igangsatte byggerier i hidtil usete størrelser, alt sammen ved at brandbeskatte befolkningen og gennemføre vilkårlige konfiskeringer af jord.<sup>8</sup>

En konsekvens heraf var et øget pres på den gammel-israelitiske *beth av*-institution, der i stigende grad blev opløst i mere sårbare kernefamilier, der var lettere at udnytte og flytte rund på for magthaverne.<sup>9</sup> Dette kombineres endelig også ofte med et billede af det jødiske oprør i år 66 som særligt økonomisk motiveret sådan som det sker i fx Heinz Kressigs tese om klassekamp som krigens egentlig baggrund.<sup>10</sup>

Modsat denne gruppe af forskere peger en anden, der bl.a. er repræsenteret ved J. Pastor,<sup>11</sup> M. Goodman,<sup>12</sup> Z. Safrai,<sup>13</sup> H. Lapin<sup>14</sup> og Sean Freyne,<sup>15</sup> på en mere stabil situation for småbønderne i Palæstina og ikke mindst i Galilæa i det første århundrede. Disse forskere benægter ikke eksistensen af hård beskatning eller den omstændighed, at eliten altid besad den bedste jord. Derimod fremhæver de, at den socio-økonomiske situation, trods sin hårdhed, var stabil for den store landbefolkning.

Denne tilgang kan forbindes med en generel tendens inden for forskningen i det herodianske kongehus, hvor særligt Herodes den

8. Cf. fx Applebaum 1976, 656-64 og Applebaum 1977, 368-79.

9. Cf. fx Fiensy 1991, 128-31 og Kloppenborg 2006, 307f.

10. Heinz Kreissig, *Die sozialen Zusammenhänge des jüdischen Krieges. Klassen und Klassenkampf im Palästina des 1. Jahrhunderts v.u.Z.* (Berlin: Akademie Verlag 1970).

11. Jack Pastor, *Land and Economy in Ancient Palestine* (London - New York: Routledge 1997).

12. Martin Goodman, *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132-212* (Totowa, New Jersey: Rowman & Allanheld Publishers 1983).

13. Ze'ev Safrai, *The Economy of Roman Palestine* (London: Routledge 1994).

14. Hayim Lapin, *Economy, Geography, and Provincial History in Later Roman Palestine* (Texts and Studies in Ancient Judaism 85; Tübingen: Mohr Siebeck 2001).

15. Sean Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 C.E.: A Study of Second Temple Judaism* (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 5; Wilmington: Glazier/Notre Dame University Press 1980). Det skal dog bemærkes, at Freyne i senere studier under påvirkning af sociologiske modeller skifter syn til en mere negativ beskrivelse af Galilæas økonomiske situation. Cf. fx Sean Freyne, "Herodian Economics in Galilee. Searching for a Suitable Model", *Galilee and Gospel: Collected Essays* (Tübingen: Mohr Siebeck 2000).

Store vurderes mere positivt. Mens tidligere tiders historieforskning havde en tendens til psykologiserende beskrivelser af antikke personligheder, hvilket i høj grad er muligt på baggrund af Josefus' maleriske beskrivelser af Herodes, så er nyere forskning mere tilbageholdende og koncentrerer sig om en beskrivelse på et overordnet plan fx af politiske alliancer, landudvidelser og byggesager, hvor billedet af Herodes straks er et helt andet. I forlængelse heraf vurderes den negative indflydelse af Herodes' regeringsperiode også til at være langt mindre. Der var ikke tale om en eksplosiv forandring af den socio-økonomiske situation, og Herodes' rigdomme byggede i stedet på en kombination af overtagelse af den hasmonæiske jord, tildeling af nye områder fra Rom og anlæggelse af fx havnebyen Cæsarea Maritima, der førte til helt nye handelsindtægter.<sup>16</sup>

### Arbejdstese

Min egen position ligger i forlængelse af denne sidste gruppe, og som udgangspunkt for undersøgelsen vil jeg fremsætte den arbejdstese, at Galilæa i den første del af det første århundrede ikke oplevede en drastisk forværring af de socio-økonomiske forhold, men derimod befandt sig i en overvejende stabil fase under Herodes Antipas.

Som nævnt er der en særlig tendens i den historiske Jesus-forskning til at ville forklare Jesus-bevægelsens opståen på baggrund af forhold i Galilæa og her ikke mindst i Herodes Antipas regime. Fokus bliver alt overvejende lagt på et socio-økonomisk scenario, i hvilket levevilkårene for landbefolkningen antages at have været under hastig nedbrydelse, så en social oprørsskikkelse var en selvfølgelighed.

Men ved at foretage i hovedsagen to undersøgelser mener jeg at kunne sandsynliggøre, at situationen var langt mere sammensat end som så: Først undersøges jordejerskabet i et historisk lys og her eftervises det, hvordan der altid har stået en kamp mellem aristokratiet og småbønderne, og at der som sådan ikke skete noget afgørende nyt med fx det herodianske kongehus. Dernæst, som det væsentligste argument, introduceres nyt arkæologisk materiale, der pga. en række

16. For dette nye Herodes-billede, se særligt diskussionen i Fabian E. Udoh, *To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.-70 C.E.)* (Brown Judaic Studies Providence, Rhode Island: Brown University 2005), 115-7, foruden også Peter Richardson, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans* (1996. Repr. Minneapolis: Fortress Press 1999); Duane W. Roller, *The Building Program of Herod the Great* (Berkeley: University of California Press 1998), 254-62; Freyne 1980, 190-1; Pastor 1997, 110-27.

meget detaljerede studier af især israelske arkæologer i højere grad end tidligere giver en fornemmelse af Galilæas situation i den tidlig-romerske periode. Dette til dels endnu upublicerede materiale understreger et billede af Galilæa i vækst og udvidelse også i de landlige områder.

Hvis dette kan demonstreres tilfredsstillende, er der basis for at foretage en historisk rekonstruktion af forholdene i Galilæa i første halvdel af det første århundrede, hvor stabilitet frem for økonomisk deroute udgør hovedelementet. Et sådant resultat vil sandsynliggøre, at rekonstruktioner, der alene vægter socio-økonomiske faktorer, er for ensidige. I stedet vil det kunne fremføres, at forholdene i Galilæa var mere sammensatte, hvorfor også religiøse faktorer, der som bekendt spiller en fremtrædende rolle, ikke blot i evangelierne, men også hos fx Josefus og i Qumranskrifterne, bør have en mere anerkendt rolle. I dette stykke kan min undersøgelse ses som et komplementært studium til Per Bilde's nye studie af baggrunden for den jødiske opstand år 66.<sup>17</sup>

### *Disposition*

Dette giver følgende disposition for den resterende præsentation: (1) Først undersøges jordbalancen i et historisk perspektiv fra ptolemæisk tid til det første århundrede evt. ved at introducere relevante papyri fra Zenon-arkivet foruden Hefzibah-stelen, relevante udsagn hos Josefus og i evangelierne. (2) På denne baggrund fokuseres der på Galilæa i det første århundrede i lyset af nyt arkæologisk materiale. Her præsenteres først en række arkæologiske overfladeundersøgelser, hvorefter en række udgravninger af landsbyer undersøges, ligesom også møntcirkulationen tages i betragtning. (3) Endelig drages der konklusioner og anføres perspektiver af undersøgelsen.

## 2. Jordejerskab i Galilæa i kronologisk perspektiv

### *Zenon-arkivet*

I begyndelsen af det 20. århundrede blev en samling på hen ved 2.000 papyri fundet i Egypten skrevet af den ptolemæiske embeds-

17. Senest i Per Bilde, "Den religiøse drivkraft i det første jødiske oprør mod Rom i 66-70 (74)", *CHAOS: Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 45 (2006), 23-43.

mand, Zenon, der fungerede som 'oikonomos' for Apollonios, finansminister for Ptolemæus II Philadelphos i det 3. årh. fvt.<sup>18</sup>

Ca. 40 af disse papyri omhandler forhold i Palæstina, som Zenon erfarede på sin rejse til området i 259 for at tilse Apollonios' besiddelser.<sup>19</sup> En håndfuld af disse er særligt interessante, idet de beskriver økonomiske forhold på Apollonios' storgods i Galilæa, Beth Anath,<sup>20</sup> og de stridigheder, der udspandt sig mellem forvalteren og småbønderne.

Således beskriver én papyrus (*PLond* VII 1948<sup>21</sup>), hvordan Zenon efter sit besøg i Beth Anath kunne berette tilbage til Apollonios, at godset havde 80.000 vinplanter og at vinen var så god som vin fra den berømmede ægæiske ø, Chios.<sup>22</sup> Så meget vin blev naturligvis dyrket med eksport for øje, hvilket også bevidnes af en anden papy-

18. For videre introduktion til Zenon-arkivet, se særligt Victor Tcherikover, "Palestine Under the Ptolemies", *Mizraim: Journal of Papyrology, Egyptology, History of Ancient Laws, and Their Relations to the Civilizations of Bible Lands* IV-V (1937), 1-90; Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Jerusalem - Philadelphia: Jewish Publication Society of America Magnes Press 1966), 60-73; P. W. Pestman, *A Guide to the Zenon Archive* (2 vols.; Leiden: Brill 1981); Freyne 1980, 156-9 og Xavier Durand, *Des Grecs en Palestine au III<sup>e</sup> siècle avant Jésus Christ: Le dossier Syrie des archives de Zénon de Caunos (261-252)* (Cahiers de la Revue biblique 38; Paris: J. Gabalda et Cie 1997). Papyrusserne er udgivet i en række forskellige serier som fx Papiiri Greci e Latini (*PSI*) og Papyri Cairo Zenon (*PCZ*), en fyldestgørende oversigt findes i Kloppenborg 2006, XX-XXIX. Papyri, der omhandler forhold omkring vingårde er samlet, oversat og diskuteret i Kloppenborg 2006, appendix I. Oversættelse og diskussion findes også i Durand 1997 og Victor Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judaicarum* (Victor A. Tcherikover og Alexander Fuks; 3 vols.; Cambridge: Magne Press 1957-1964).
19. Cf. Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (7 1959. Repr. New York: Atheneum 1985), 60. For en gennemgang af disse, se senest Durand 1997. Kort over rejsen er angivet p. 295.
20. Den præcise lokalisering af Beth Anath er ikke helt klar og tre lokaliteter er foreslået: (a) el Bu'eina i Nedre Galilæa mellem Sepphoris og Tiberias i Beth Netofa-dalen, (b) Ba'ina i Øvre Galilæa øst for Ptolemais i Beth-Ha-Kerem dalen og (c) Batanaia 25 km vest for Cæsarea Filippi, cf. diskussionen i Tcherikover 1937, 84; Durand 1997, 68 og Kloppenborg 2006, 369.
21. Oprindeligt udgivet af T.C. Skeat, *Greek Papyri in the British Museum* (vol. VII London: British Museum Publications Limited 1974), 36-7. Oversættelse og diskussion findes også hos Durand 1997, 204 og Kloppenborg 2006, 367.
22. Kloppenborg har beregnet, at 80.000 vinplanter vil kræve et areal på mellem 18 og 43 hektarer, cf. 2006, 369.

rus (*PSI VI 594*<sup>23</sup>), der nævner eksport af bl.a. vin fra Beth Anath til Egypten.

Særligt interessant er papyrus *PSI VI 554*,<sup>24</sup> der i brevform redegør for stridigheder mellem en vis Melas og en gruppe arbejdere. Da Melas også er nævnt i en anden Beth Anath papyrus (*PLond VII 1948*), antages det, at denne skrivelse også drejer sig om forhold i Beth Anath.<sup>25</sup> Brevet er udformet som et officielt juridisk dokument med betegnelsen ἔντευξις' (col. *i*, l. 14 og col. *ii*, l. 11), der henleder en øvre instans' opmærksomhed på et eller flere stridsspørgsmål med henblik på en afklaring. Disse stridigheder drejer sig dels om, hvor meget Melas kan opkræve af kornhøsten,<sup>26</sup> dels om en strid vedrørende figenhøsten (τὰ σῦκα, col. *iv*, l. 30), som fragmentet ikke er velbevaret nok til at give detaljer om, og endelig om en strid vedrørende vinhøsten. Særligt det sidste stridsspørgsmål er interessant. Sagens kerne er, at da vinhøsten pga. manglende vand var slået delvist fejl, havde Melas inddraget det hele for at svare Apollonius' del og dermed efterladt forpagterne tomhændet. I en bibemærkning begrundes Melas' fremgangsmåde med henvisning til, at "de fleste af dem [arbejderne/forpagterne] havde egne vingårde, hvorfra de havde druehøst" (col. *iii*, l.21ff: ὑπάρχειν τοῖς πολλοῖς ἰδίους [ἀμ]πελώνας, ὅθεν εἶχον στέμφυλα).

Samlet set indikerer disse Beth-Anath-papyri således, at der på ptolemæisk tid eksisterede et storgods på en af de bedste dal-jorder et sted i Galilæa, der producerede god vin til eksport foruden også korn og figer og formodentlig også andre produkter. Det interessante er imidlertid, at vi ikke blot oplyses om produktionen på Apollonios' jord, hvilket korrespondancen jo omhandler, men også via en sidebemærkning får den interessante oplysning i *PSI VI 554*, at hovedparten af arbejderne på godset også drev deres eget landbrug ved siden af.<sup>27</sup>

23. Oprindeligt udgivet i G Vitelli og M. Norsa, *Papiri greci e latini* (Pubblicazioni della Società Italiana per la Ricerca dei papiri Greci e Latini in Egitto VI; Firenze: E. Ariani 1920), 37-9. Oversættelse og diskussion også hos Kloppenborg 2006, 370-3 og Durand 1997, 209-11.

24. Oprindeligt udgivet i Vitelli and Norsa 1920, 6-9. For oversættelse og/eller diskussion, se Kloppenborg 2006, 359-64; Durand 1997, 151-57; Tcherikover 1937, 45-53; Freyne 1980, 157-61.

25. Cf. Tcherikover 1937, 45-6 og Kloppenborg 2006, 362.

26. Melas havde udskrevet skat på 22 kor (κόροι, cf. col. *ii*, l. 15), men den unavngivne gruppe af arbejdere/forpagtere ønskede kun at betale 12. Siden kor er et mål for et tørt produkt er der højst sandsynligt tale om et kornprodukt, cf. Kloppenborg 2006, 364.

27. Kloppenborg lister en anden papyrus, hvor det samme er tilfældet, *Pköln III 44*, cf. 2006, 475-9.



Normalt betragtes det ptolemæiske styre som særligt effektivt vedrørende økonomisk udbytning af deres områder. Fx anslår Tcherikover, at hovedparten af jorden i Egypten hørte direkte under kongen (βασιλική χώρα), mens den blev dyrket af jordløse bønder (*fellahen*). Men som også Tcheikover videre diskuterer, ser det ikke ud til, at disse tilstande blev tilstræbt i Judæa.<sup>28</sup> Netop de ovenfor diskutererede papyri understreger, hvad der fx også antydes visse steder i GT (fx 1 Sam 8,12-14, 1 Kong 21, Mika 2,2, Es 5,8, Neh 5,1-13), at der i Judæa/Israel var en lang tradition for selvstændige småbønder, der trods vedvarende gnidninger og magtkampe med eliten efter al sandsynlighed var bedre stillet end de jordløse forpagtere og daglejere.<sup>29</sup>

### *Hefzibah-stelen*

Samme billede fremgår af en indskrift på en stele fundet i 1960 nær Beth Shean/Scythopolis, den såkaldte Hefzibah-stele, der dateres til omkring år 200 fvt. i seleukidisk tid.<sup>30</sup> På stelens ene side er der optegnet økonomiske og retslige forespørgsler fra general (*strategos*) Ptolemaios til kong Antiochos<sup>31</sup> vedrørende de områder og landsbyer, denne havde fået tildelt af kongen (fx col. *IVa*, l.23, τὰς ὑπ[αρχ]ούσας μοι κώ[μ]ας [ἐκ]κτῆσει), samtidig med at landsbyer uden for Ptolemæisk' jurisdiktion omtales (col. *IIIa*, l.13, ἄλλων κωμῶν).

Indskriften antyder dermed, at det sammensatte billede fra ptolemisk tid fortsatte under de seleukidiske herskere. De bedste jorder (her ved den største slette af dem alle, Yizrael-sletten) forblev under kongen (βασιλική χώρα), der udloddede dem til eliten bag ham, der så igen forpagtede dem bort til småbønder, der tilsyneladende havde egen jord ved siden af.<sup>32</sup>

### *Josefus*

Hos Josefus finder vi spredte oplysninger om jordfordeling og andre økonomiske forhold i den periode, vi undersøger. Først er det værd at

28. Cf. Tcherikover 1937, 49.

29. Cf. også Freyne 1980, 158-9.

30. Publiceret og kommenteret i 1996 i Y. H. Landau, "A Greek Inscription Found Near Hefzibah", *IEJ* 16 (1966), 54-70.

31. Antiochos III (213-187 fvt.) eller dennes søn, der regerede som junior-konge indtil sin død i 193 eller 192 fvt., cf. Landau 1966, 66-7. To af dekretterne er dateret til hhv. år 202 og 201.

32. Cf. også Freyne 1980, 162.

bemærke, hvordan Josefus ivrigt gengiver den række af hasmonæiske landerobringer (cf. fx listen i *Ant.* 13.395-397), der op til Roms magtovertagelse af området i år 63 fvt. havde skaffet den jødiske stat store jordarealer.

Et hovedspørgsmål bliver derfor, hvilke konsekvenser Pompejus' erobring af området fik for adgangen til jord. Ifølge Josefus omorganiserede han nemlig det jødiske område sådan, at visse af de erobrede områder blev frataget kronen i Jerusalem og gjort selvstændige, herunder havnebyer langs kysten og bystaterne i Dekapolisområdet, ligesom Jerusalem blev underlagt romersk skat (cf. *Bell.* 1.155-158 og *Ant.* 14.74-76). Josefus understreger selv med en indsat forfatterkommentar i *Ant.* 14.77-78, at dette var en stor ulykke (πᾶθος) for Jerusalem, der oven i købet også i løbet af kort tid blev berøvet rigdomme for 10.000 talenter. I lyset af dette er det overvejende sandsynligt, at Pompejus' handlinger medførte en akut mangel på landsbrugsområder, og Applebaum kan have ret i, at de "must have created a considerable rural proletariat" (1976, 656).

Derimod synes det at være en overdrivelse, når Applebaum videre hævder, at Pompejus' handlinger lagde grunden til det senere oprør mod Rom i år 66 evt.<sup>33</sup> Josefus beretter nemlig videre om, hvordan hele spørgsmålet om den jødiske stats udbredelse og soliditet tog en uventet drejning under Julius Cæsar. Som følge af Hyrkan II's og Antipaters undsætning af Cæsar i Egypten under borgerkrigen mod Pompejus (*Ant.* 14.127-33), blev de belønnet med kystbyerne Joppe og Lydda, med landområder med landsbyer og plantager på 'den store slette', såvel som med gode skattebeføjelser, herunder fritagelse fra skat hvert 7. år og fritagelse fra underhold af soldater under vinterophold (cf. den korte opsummering i *Bell.* 1.193-194 og samlingen af dekretter fra Cæsar i *Ant.* 14.190-216). Ifølge Josefus var Cæsars' hensigt hermed at vende tilbage til tidligere forhold, underforstået, til tiden før Cæsars rival Pompejus' omorganisering (cf. fx 14.205, 207).

Således modtog det herodianske dynasti fra begyndelsen af favorable forhold fra Rom, hvilket særligt Herodes den Store senere havde held med at opretholde, og igennem hans regeringsperiode blev en række landområder lagt under hans krone (cf. fx *Ant.* 15.217 og *Bell.* 1.394-7). Samtidig med at riget voksede, fortsatte Herodes dog poli-

33. Applebaum konkluderer således: "... the mass-expulsion of Jews from the Greek areas, and the concomitant loss of trade and income suffered by the Jewish populations of the coastal cities in the same process, must therefore be considered as among the main causes for the stormy and rebellious atmosphere that characterized the entire period down to the Jewish social revolution of 66-73" (1977, 361).

tikken fra dynastierne før ham med at inddrage den bedste jord til sig selv og eliten bag ham. Det er sandsynligt, som Sean Freyne har foreslået, at Herodes i udgangspunktet baserede sin magt på inddragelse af det faldne hasmonæiske dynastis gods og jorder.<sup>34</sup>

Dette fremgår bl.a. af den jødiske delegations klagetale over for kejser Augustus i Rom efter Herodes' død, der formodentlig var afsendt af netop det hasmonæiske dynastis gamle støtter blandt det jødiske aristokrati (*Bell.* 2.84-92 og *Ant.* 17.304-310). Herodes anklages for at have været en grusom tyrann uden sidestykke (τύραννον πλείστων, *Bell.* 2.84 og *Ant.* 17.304-5), for konfiskation af ejendom (ουσία, 17.305, 307), for at have begunstiget 'de fremmedes byer' (πόλεις... ὑπὸ ἀλλοφύλων οἰκουμένας) på bekostning af jødiske (17.306), for at drive hele nationen ud i uhjælpelig fattigdom (πενίας δὲ ἀπόρου τὸ ἔθνος ἀναπεπληκέναι, 17.307) ved at dræbe nogle af aristokraterne (εὐπατριδῶν) uden ordentlig hjemmel (17.307), ligesom han foruden opkrævningen af skatter (φόροι) også pålagde ekstra betalinger til sig selv, til sin husholdning eller til sine venner (17.308). Samtidig med disse anklager af politisk og økonomisk art møder vi også en anklage af religiøs art. I *Bellum* og *Antiquitates* indledes anklageskriftet med at beskrive Herodes' handlinger som lovovertrædelse (παρὰ νόμῳ, *Bell.* 2.84 og *Ant.* 17.304), hvilket gentages en lang række andre steder (cf. fx *Ant.* 14.167; 15.243, 266, 328; 16.4; 17.150). Utilfredsheden blandt det jødiske aristokrati (og hos Josefus) med Herodes var altså ifølge Josefus begrundet i en blanding af religiøse, politiske og økonomiske forhold.<sup>35</sup>

Der er således på den ene side ingen tvivl om, at Josefus kan anføres som støtte for en gængs forståelse af jordfordeling i antikken, hvor aristokratiet med kronen i spidsen antages at have siddet på langt det meste af den bedste del. På den anden side er der dog grund til at advare mod at gøre dette billede for ensidigt i lyset af moderne målestokke eller at overvurdere betydningen af Herodesdynastiet i denne proces i sammenligning med tidligere perioder. Dels havde man i antikken aldrig kendt andet end regenter, der satte sig på de bedste jorder, dels gjaldt det særligt for hasmonæer- og Herodesdynastiet, at store nye landområder blev tilført kronen grundet politiske omstændigheder. En sådan modifikation ligger i forlængelse af det nye syn på Herodes fremlagt ovenfor (cf. note 16).

34. Cf. Freyne 1980, 63.

35. For en mere udførlig behandling af Josefus' beskrivelse af Herodes henvises der til Jensen 2006, 69-77.

### Det Nye Testamente

Hvis vi som sidste punkt i undersøgelsen af jordbalancen i et kronologisk lys retter opmærksomheden mod evangelierne, støder vi på en række problemstillinger, alle med lange forskningstraditioner og med affinitet til spørgsmålet om den økonomiske situation og jordfordelingen i Galilæa i det første århundrede.

For det første indeholder tre lignelser en omtale af gæld, nemlig lignelsen om pengeudlåneren, der havde to skyldnere (χρεοφειλέται, Luk 7,41-42), om den kloge/utro godsforvalter, der eftergiver sin herres skyldnere (χρεοφειλέται) for at redde sit eget skind (Luk 16,1-13), og endelig lignelsen om den gældbundne tjener, der betegnes som en skyldner (ὀφειλέτης) af 'myriader af talenter' (Matt 18,23-35). Dernæst er der i tre lignelser og to logier en omtale af lejet arbejdskraft, der benævnes: ἐργάτης, μίσθιος og γεωργός. De to logier er hhv. udsagnet om at bede høstens herre om at sende arbejdere (ἐργάται, Matt 9,37; Luk 10,2) og udsagnet om, at en arbejder er sin føde værd (ἐργάτης, Matt 10,10; Luk 10,7). De tre lignelser drejer sig for det første om den fortabte søn, hvor termen 'μίσθιοι' bruges som det eneste sted i NT (Luk 15,17.19). Normalt oversættes termen med 'daglejere', selvom den i sin grundbetydning blot angiver 'betalt' eller 'lejet' arbejdskraft, jf. μισθός (løn, betaling) og μισθώω (leje, ansætte). For det andet møder vi i lignelsen om arbejderne i vingården (Matt 20,1-16) en 'άνθρώπος οἰκοδεσπότης', der lejer arbejdere (μισθώσασθαι ἐργάτας) til sin vingård (ἀμπελών). Endelig møder vi i den i denne sammenhæng meget omdiskuterede lignelse om de onde vinbønder (Mark 12,1-12; Matt 21,33-46; Luk 20,9-19 og Thomasevangeliet 65-66) en vingårdsmand (ἀμπελῶνα ἄνθρωπος), der også omtales som κύριος, der lejer (ἐκδίδωμι) sin nyplantede vingård ud til nogle γεωργοί.

Sådan som disse tekster fremtræder i evangelierne, er termerne brugt overraskende upolemisk, og den guddommelige aktør sammenlignes netop med den rige jordejer, pengeudlåneren og den fraværende vingårdsejer. Men som fx demonstreret i Kloppenborgs studium af lignelsen om de onde vinbønder er andre læsninger mulige. Kloppenborgs tese er, at den oprindelige udgave af vingårdslignelsen skal findes i overensstemmelserne mellem Thomasevangeliet og Markus, hvorimod tilføjelserne i Markus er senere og katastrofale i den forstand, at de ændrer den oprindelige sympati for forpagterne til en sympati for vingårdsejeren. Kloppenborg argumenterer således for, at lignelsen i sin oprindelige form var et typisk udtryk for den stigende

konflikt, han ser i Galilæa i det første århundrede mellem eliten og den voksende jordløse klasse.<sup>36</sup>

Foruden disse steder med direkte affinitet til jordfordelingen mellem rig og fattig, kan også en række andre problemstillinger tages i betragtning, fx forholdet mellem Jesusbevægelsen og Galilæas to storbyer, Sepphoris og Tiberias. Begge er at betragte som uundgåelige samlingspunkter for handel og trafik i datidens Galilæa, og spørgsmålet er blevet rejst, om fraværet af de to byer i evangeliestoffet rummer en implicit brod mod rigmandslivet. Det argumenterer fx Sean Freyne for.<sup>37</sup> Andre derimod, som fx Jonathan L. Reed, anfører heroverfor, at mens de to byer ikke indgår ved navns nævnelser, så rummer Q-kilden en lang række metaforer hentet fra bylivet brugt enten positivt eller neutralt, som fx en agora (Luk/Q 7,32), gader (10,10; 13,26; 14,21), en bank/vekslerere (19,23), domstol og fængsel (12,58) foruden også en direkte opfordring til evangelisation i områdets 'πόλις' (10,10).<sup>38</sup>

Kort sagt møder vi altså i de synoptiske evangelier, i Q samt i Thomas en række udsagn, der godtgør eksistensen af lejet arbejdskraft, rige fraværende godsejere, gæld, fattige, institutioner og metaforer fra bylivet. Forskningstraditionen bevidner, hvordan det er muligt at tolke dette omfattende materiale i retning af en stærk social-revolutionær profil vendt mod magthaverne, ligesom det er muligt at fastholde en spænding imellem udsagnene i et mere kompliceret billede, hvor rigdom og undertrykkelse udgør faktorer på lige fod med religiøse spændinger.

### *Delkonklusion*

Denne første del af vores kildeundersøgelse fører til den konklusion, at kilderne tegner et sammensat billede af jordfordelingen med store godser ved siden af mindre landbrug. Zenon-arkivet fra ptolemæisk

36. Cf. Kloppenborg 2006. For en analyse også på baggrund af særligt Zenon-papyriene, der modsat Kloppenborgs finder Markus' version plausibel, se Martin Hengel, "Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse", *ZNW* 59 (1968), 1-39.
37. Se fx Sean Freyne, "Jesus and the Urban Culture of Galilee", *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts* (red. D. Hellholm og T. Fornberg, Oslo, Copenhagen, Stockholm, Boston: Scandinavian University Press 1995), 597-622 (609-10)
38. Cf. Jonathan L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-Examination of the Evidence* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International 2000), 98-9.

tid, Hefzibah-stelen fra seleukidisk tid, Josefus og NT-materiale tegner et forholdsvist entydigt og konsistent billede med et stratificeret samfund, hvor en lille elite under kronen sad på de bedste jorder, mens en stor gruppe drev delvist frie landbrug på de mindre attraktive jordlodder. Hovedpointen er, at der for en *relativ* vurdering ikke synes at være tale om nogen større forskydning i dette forhold under det herodianske kongehus.

### 3. Arkæologiske undersøgelser af det landlige Galilæa i det første århundrede

For at efterprøve denne foreløbige konklusion, skal der nu foretages en undersøgelse af den seneste arkæologiske udforskning af Galilæa i romersk tid med følgende tre underpunkter: Overfladeundersøgelser, udgravninger af landsbyer og møntcirkulationen.

#### *Overfladeundersøgelser*

En række overfladeundersøgelser er de seneste årtier blevet udført i Galilæa og omkringliggende regioner (Golan, Samaria, Judæa mv.). Særligt søger det ambitiøse israelske projekt, *Archaeological Survey of Israel* (ASI), at kortlægge hele det nuværende Israel via en finmasket overfladeundersøgelse. Selvom overfladeundersøgelser modsat egentlige stratigrafiske udgravninger hovedsageligt undersøger et arkæologisk steds overfladestruktur, bidrager de med en særlig viden ved at undersøge bosættelsesmønstret i et stort område over en lang periode, hvorved der gives en fornemmelse af et områdes udvikling over tid.

I 2001 publicerede en gruppe israelske arkæologer rapporten, *Settlement Dynamics and Regional Diversity in Ancient Upper Galilee*, der opsummerer og systematiserer resultaterne af flere mindre overfladeundersøgelser i Øvre Galilæa. Heri gives bl.a. en oversigt over antal bosættelser i forskellige perioder, hvor et udsnit dækkende de hellenistiske, romerske og byzantinske perioder kan ses i skema 1. Det bemærkes her umiddelbart, hvordan undersøgelsen dokumenterer en stadig stigning i antal bosættelser i hele perioden, dog samtidig med, at denne stigning ikke er jævnt fordelt. I romersk tid fandt en stigning sted på 60%, mens væksten i byzantinsk tid kun var på 14%.<sup>39</sup>

## Skema 1

	Hel. tid (332-63 fvt.)	Romersk (63 fvt.- 324 evt.)	Byz. tid (324- 641)
Øvre Galilæa	106	170	194

Ser vi på området øst for Galilæa, Golan, publicerede Dan Urman en undersøgelse i 1985, der fremkom med et resultat, der i høj grad svarer til undersøgelsen af Øvre Galilæa, som det ses af skema 2. Samtidig med, at der kan iagttages en vækst i hele perioden, fandt den mest intense vækst sted i romersk tid (142%) efterfulgt af en mere begrænset vækst i byzantinsk tid (15%).<sup>40</sup>

## Skema 2

	Hel. tid (332-63 fvt.)	Romersk (63 fvt.- 324 evt.)	Byz. tid (324-641)
Golan, D. Urman	75	182	210

Som nævnt pågår der et stortilet arbejde med at inddække hele Israel med overfladeundersøgelser i projektet, *Archaeological Survey of Israel*. Doron Bar har i et studie fra 2004 sammenstillet de foreløbige resultater heraf, og som listen i skema 3 afslører, møder vi her igen et forholdsvis konsistent billede med en jævn stigning i hele perioden, sådan at de fleste områder topper i byzantinsk tid eller sekundært i sen-romersk tid (top markeret med fed).<sup>41</sup>

39. Cf. Rafael Frankel et al., *Settlement Dynamics and Regional Diversity in Ancient Upper Galilee* (IAA Reports 14; Jerusalem: Israel Antiquities Authority 2001), 104-40, særligt table 5.1 p. 126.

40. Dan Urman, *The Golan: A Profile of a Region during the Roman and Byzantine Periods* (BAR International Series 269; London: BAR 1985).

41. Doron Bar, "Frontier and Periphery in Late Antique Palestine", *GRBS* 44 (2004), 69-92.

Skema 3<sup>42</sup>

	Hel. (332-63 fvt.)	Tid. Rom. (63 fvt.- 70 evt.)	Sen Rom. (70- 324)	Byz. (324- 641)
Golan		51	69	40
Hanita, Galilæa	28	41		45
Mt. Tabor Galilæa	10	30		49
Nahalal, Galilæa	19		50	45
Mishmar Ha'Emek, Galilæa	37		112	106
Hadera, kysten	5	38	75	64
Shechem, Samaria		62	75	133
Lydda, Judæa	19	45		106
Lachish, Judæa	25		103	158
Menasshe, Judæa	27	64		137
Herodium, Judæa	1		15	46
Urim, Judæa			59	120

Den sidste undersøgelse, der skal introduceres, er samtidig også den nyeste og mest værdifulde for vores formål. I 2004 forsvarede den israelske arkæolog, Uzi Leibner, en afhandling, der opsummerer en stort anlagt overfladeundersøgelse af et område i hjertet af Nedre Galilæa vest for Genesaret sø på i alt 285 km<sup>2</sup>.<sup>43</sup> Den er samtidig den mest grundige, da det lykkedes Leibner og hans team at indsamle et

42. Det bemærkes her, at en række af undersøgelserne foretager en underinddeling af den romerske periode i en tidlig-romersk (63 fvt.-70 evt.) og en sen-romersk (70-324).

43. Uzi Leibner, "Settlement and History in Hellenistic, Roman, and Byzantine Galilee: Archaeological Survey of Eastern Galilee" (Tübingen: Mohr Siebeck Under udgivelse). En opsummering findes i Uzi Leibner, "Settlement and Demography in Late Roman and Byzantine Eastern Galilee", *Settlements and Demography in the Near East in Late Antiquity* (red. Ariel S. Lewin og Pietrina Pellegrini, Rome: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali 2006), 105-30.



usædvanligt stort antal identificerbare potteskår fra hvert sted (gennemsnitligt 200), ligesom de også gennemførte mindre testudgravninger. Endelig applicerer Leibner sit materiale på en nyligt udviklet detaljeret klassifikation af galilæiske potteskår udarbejdet af David Adan-Bayewitz,<sup>44</sup> der tillader en fininddeling af de tre store perioder (hellenistisk, romersk og byzantinsk tid) i tre underkategorier. Hermed nærmer han sig en præcision, der ellers kun er kendt fra egentlige stratigrafiske udgravninger.

Leibners resultater med relevans for vores periode er anført i skema 4. Ifølge Leibner selv tegnes der her et billede af udviklingen i Nedre Galilæa således, at der i den hellenistiske periode var forholdsvis få bosættelser, der ydermere var “fortified sites located on hill-tops near valleys suitable for large scale cultivation” (2006, 114). I den tidligromerske periode oplevede området derimod en drastisk ændring med en “... massive wave of settlement construction” nu på steder, der ikke var befæstede og på “...locations with no strategic value” (2006, 115). Stigningen i bosættelser er her tæt på 100%. På dette punkt svarer Leibners undersøgelse til, hvad vi har set i øvrigt. Derimod iagttog Leibner et fald i bosættelser i de efterfølgende perioder, mest dramatisk i sen-romersk og byzantinsk tid, hvilket i sig selv er en interessant problemstilling, der dog ligger uden for nærværende undersøgelses rammer.

#### Skema 4

	Hel. (332-50 fvt.)	Tid. rom. (50 fvt.- 135 evt.)	Mel. rom. (135- 250)	Sen- rom. (250- 350)	Tidl. byz. (350- 450)
Leibner, Nedre Galilæa	22	41	39	26	15

For forståelsen af de socio-økonomiske vilkår i Galilæa i det første århundrede er dette studium af afgørende betydning pga. placering, omfang og detaljrigdom. Og Leibners konklusion for denne periode er tydelig: de landlege områder i Galilæa blev – på samme tid som Sepphoris og Tiberias blev udvidet eller grundlagt – lagt under ploven, og antallet af bosættelser var i stærk vækst. Samtidig peger placeringen af disse bosættelser på ubeskyttede og mindre oplagte steder

44. Cf. David Adan-Bayewitz, *Common Pottery in Roman Galilee: A Study of Local Trade* (Israel: Bar-Ilan University Press 1993).

end fx i de store dale i retning af en periode med grundlæggende politisk stabilitet, der muliggjorde en sådan investering i tid og risiko.

### *Landsbyer og huse*

Selvom overfladeundersøgelserne således giver en værdifuld indsigt i større landområders udvikling over tid, er det stadig afgørende at inddrage materiale fra egentlige udgravninger for at få en mere præcis fornemmelse af periodens udvikling. Derfor skal fire landsbyer med et tydeligt beboelseslag fra det første århundrede nu undersøges, hhv. Kana, Kapernaum og Jotapata i Galilæa foruden også Gamla i Golan.

Uden her at kunne gå i detaljer<sup>45</sup> giver en sådan undersøgelse igen det ganske overraskende resultat, at der tilsyneladende foregik en udvikling og udvidelse af Galilæas landlige områder i det første århundrede, som det kan ses af skema 5:

Udgravningen af Jotapata frembragte indicier på lokale industrielle aktiviteter i mindre målestok i form af en forholdsvis stor olivenpresse, lertøjsfabrikation og tekstilproduktion. Ligeledes blev byens areal udvidet hele vejen frem mod krigen på den nedre sydlige bakke. Endelig fandt man i 1997, til udgravernes store overraskelse, et beboelseskvarter, hvor et hus var bevaret med fresko-ornamentation i den såkaldte 'første pompejanske geometriske stil' svarende meget præcist til ornamenteringen af nordpaladset i Masada og visse overklassehuse i Jerusalem fra samme periode. Udgravningerne i Kana attesterede også et landsbymiljø i udvikling i det første århundrede. Her blev to offentlige bygninger fundet, ligesom der blev fundet indicier på olieproduktion, tekstilproduktion, glasproduktion og dueopdræt. I Kapernaum har vi indicier på en større landsby, og der er gjort fund af flere større beboelseskomplekser, ligesom en række forskere daterer den offentlige bygning under den hvide synagoge til det første århundrede. Endelig tegner udgravninger i Gamla et billede af en by med forskellig stil og niveau i beboelseskvarterene, med flere offentlige bygninger, et kommercielt kvarter med en stor olieproduktionsinstallation, en melmølle og en handelsgade.

Samlet set tegner disse fire landsbyer et billede af Galilæa i det første århundrede, hvor landsbyer var i stand til at udvide og udvikle sig i samme periode, som urbaniseringen under Antipas og hans efterfølgere fandt sted.

45. Herfor henvises der til Jensen 2006, 162-78.

## Skema 5

	Jotapata	Kana	Kapernaum	Gamla
Udvidelser	x	x	x	x
Offentlige bygninger		x	x	x
Industriel aktivitet	x	x	x	x
Finere huse	x	x		x

*Mønt-cirkulation*

Ser vi på den numismatiske situation, tegner der sig ligeledes et interessant billede. I en nylig udarbejdet afhandling leverer den israelske numismatiker, Danny Syon, et omfattende billede af møntcirkulationen i Galilæa og Golan i den hellenistiske og romerske periode ved at klassificere og katalogisere mønter fra 186 kollektioner i Galilæa og Golan med en samlet database på næsten 10.000 identificerbare mønter.<sup>46</sup>

Syons undersøgelse udvider og bekræfter, hvad der er påpeget også i andre mindre numismatiske opgørelser i forbindelse med udgravninger, nemlig, at der, for det første, i den hasmonæiske periode (125-63 fvt.) indtraf en dramatisk ændring i møntcirkulationen. Mønter fra Tyrus og Ptolemais veg i denne periode dramatisk i cirkulationen i Nedre Galilæa til fordel for hasmonæiske bronzemønter fra Jerusalem.<sup>47</sup> For det andet var ændringerne i den tidlig-romerske periode (63 fvt.-70 evt.) derimod mindre mærkbare. De hasmonæiske mønter fortsatte som den mest gangbare valuta (i alt blev 5.632 mønter talt for begge perioder), mens herodianske og prokuratoriske findes repræsenteret i mindre antal (723 attesteret). Det var først, for det tredje, i den mellem-romerske periode (70-256 evt.), at der indtraf en ny større ændring i form af en stigning i antal tyriske og ptole-

46. Danny Syon, *Tyre and Gamla: A Study in the Monetary Influence of Southern Phoenicia on Galilee and the Golan in the Hellenistic and Roman Periods* (Jerusalem: Unpublished PhD dissertation 2004).

47. Cf. fx data fra Yodefai og Kana, cf. David Adan-Bayewitz og Mordechai Aviam, "Iotapata, Josephus, and the Siege of 67: Preliminary Report of the 1992-94 Seasons", *Journal of Roman Archaeology* 10 (1997), 131-65 (160); Peter Richardson, "What Has Cana to Do with Capernaum?", *NTS* 48 (2002), 314-31 (329); Douglas R. Edwards, "Cana (Khirbet)," *Archaeological Encyclopaedia of the Holy Land* 1:110.

mæske mønter samt en stigning i antal mønter i cirkulation i det hele taget.

Som helhed understreger denne undersøgelse altså den udvikling, som også overfladeundersøgelserne viser, nemlig en jævn vækst i hele perioden fra hasmonæerne og frem til i det mindste mellem-romersk tid uden noget mærkbart spring i kølvandet på herodianerne.<sup>48</sup>

### *Delkonklusion*

Denne anden hoveddel i undersøgelsen understreger altså på baggrund af overfladeundersøgelser, udgravninger af landsbyer og studier i møntomløbet, at Galilæa i det første århundrede oplevede vækst og udvidelse. Det er dog vigtigt at understrege, at vi med arkæologisk materiale opererer på et makroplan, der ikke giver så tidspræcise billeder, som vi ofte kunne tænke os for historiske formål. Trods dette tegnes der, set over en lang periode fra hasmonæernes indmarch og til den mellem-romerske periode, et billede med en entydig bevægelse i retning af vækst og udvidelse.

## 4. Konklusion og applicering

### *Forbehold*

Som udgangspunkt for den endelige konklusion skal der først tages en række forbehold, der vedgår de komplicerede forhold, der altid synes at gælde en historisk undersøgelse som denne: For det første er der usikkerheden vedrørende selektivt og mangelfuldt kildemateriale. For det andet er der så mange faktorer i spil, at vægtingen indbyrdes imellem disse skaber et vist spænd mellem en 'maksimal god' eller en 'minimal god' version af leveforholdene. Endelig gælder det særligt for denne undersøgelse, at den i særlig grad har beskæftiget sig med jordfordelingen og dermed har måttet udelade andet relevant materiale (cf. note 3).

48. For en nærmere påvisning heraf henvises der til Jensen 2006, 212-4 eller Morten Hørning Jensen, "Message and Minting: The Coins of Herod Antipas in Their Second Temple Context As a Source for Understanding the Religio-Political and Socio-Economic Dynamics of Early First Century Galilee", i *Religion, Ethnicity and Identity in Ancient Galilee* (red. Jürgen Zangenberg, Harold Attridge og Dale B. Martin; Tübingen: Mohr Siebeck 2007).

### *Syntetisk billede*

Med dette in mente tillader jeg mig alligevel at konkludere, at den fremlagte undersøgelse støtter den fremsatte tese, at de socio-økonomiske forhold i det landlege Galilæa i det første århundrede ikke undergik en radikal forværring, men snarere var præget af en stabil eller jævnt stigende udvikling. Følgende forhold tages til indtægt herfor:

(1) Et rids af den historiske udvikling af jordbalancen tegner et relativt stabilt billede, hvor de gode daljorder konsekvent var under kronen/herskerne og deres aristokrati. Men selv i perioder med stærke økonomiske centralmagter som ptolemæerne har vi konkrete vidnesbyrd om, at småbønder havde egne jordlodder.

(2) Overfladeundersøgelser tegner en temmelig ensartet kurve af vækst i antallet af bosættelser fra den hasmonæiske periode og frem. Særligt Nedre-Galilæa oplevede en større befolkningstilvækst i den tidlig-romerske periode, hvor et stabilt politisk klima tilsyneladende understøttede ubeskyttede bosættelser.

(3) Billedet fra udgravninger af landsbyer peger også på vækst og udvidelse med lokal industri og en differentieret husmasse. Overraskende var det særligt at finde stukko-dekorerede huse i Jotapata.

(4) Mønt-cirkulationen var ifølge D. Syon jævnt voksende, dog kraftigst under hasmonæerne og i den mellemromerske periode. Det herodianske islæt var overraskende lille.

På den baggrund tegner der sig et billede af et Galilæa, der gradvist blev overtaget og koloniseret af jøder under hasmonæerne, og som pga. en forholdvis stabil periode efter den interne borgerkrig mellem hasmonæerne og herodianerne oplevede en periode med politisk stabilitet under Herodes Antipas. Dette gav plads til en udvidelse af bosættelser, til grundlæggelse af nye, samt til en vis form for handel med visse produkter landsbyerne imellem og mellem landsbyerne og markederne i de store byer som Tiberias og Sepphoris.

Samtidig hermed er der dog ingen tvivl om, at den udnyttelse og sociale ulighed, vi støder på allerede i traditioner i GT, også gjorde sig gældende i Galilæa. Der var, som altid, rigeligt at påtale for en 'social profet.'

### *Applikation og betydningspotentiale*

Denne rekonstruktion giver mulighed for at understrege den eskatologiske og religiøse motivationsfaktor som plausibel drivkraft bag Jesusbevægelsen. Den lægger sig dermed i forlængelse af Per Bildes studier af den jødiske opstand, hvori han sandsynliggør, at de "moderni-

serende”<sup>49</sup> tolkninger af oprøret inspireret af marxistiske og økonomiske læsninger baseret på antropologi og sociologi ikke kan stå alene.

At den religiøse inspiration var intenst tilstede ved afslutningen af 2. tempel periode synes også bevidnet i Josefus’ historieværk, i Qumranskrifterne, i intertestamentarisk litteratur foruden også i arkæologiske efterladenskaber typiske i netop denne periode såsom den udbredte brug af stentøj, der blev anset for kosher, brugen af renselsesbade, *miqva’ot*, samt en striks tolkning af billedforbuddet. I alle nævnte tilfælde kan der iagttages en lempelse i perioden efter tempellets ødelæggelse.

Konklusionen bliver dermed, at de socio-økonomiske forhold i Galilæa i det første århundrede ikke understøtter en rekonstruktion af den historiske Jesus, hvor en socio-økonomiske deroute i samtiden alene anvendes til at forklare Jesusbevægelsens opståen på bekostning af en religiøs-eskatologisk drivkraft. I dette følger jeg altså også P. Bilde foruden B. Ehrman og andre.<sup>50</sup>

49. Bilde 2006, 21.

50. Cf. Per Bilde, *En religion bliver til: En undersøgelse af kristendommens forudsætninger og tilblivelse indtil år 110* (2001. Repr. København: Forlaget ANIS 2003), 524-6 og Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Oxford: Oxford University Press 1999).

# Paulus, Nietzsche og loven

## Et bidrag til forståelsen af F. Nietzsches kristendomskritik<sup>1</sup>

*Forskningsadjunkt, ph.d. Lars K. Bruun*

The profoundly Christian resonance which remains paradoxically in Nietzsche in spite of his virulent opposition to Christianity lies in his aspiration to affirm the whole of reality, to see it as good, to say 'yes' to it all. This is an aspiration which wouldn't have been comprehensible outside of Judeo-Christian culture.  
Charles Taylor<sup>2</sup>

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

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

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

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

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

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

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



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

### Præsten som kulturseismograf

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

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

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

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

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

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

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

11. FW, KSA 3, 480f.

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

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

14. FW, KSA 3, 474.

15. FW, KSA 3, 478.

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

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

### Paulus i *Morgenröte*

Som nævnt rummer aforisme 68 i *Morgenröte* sammen med en række længere passager i *Antichrist* fra 1888 Nietzsches mest omfattende stillingtagen til Paulus. Værket hører til en periode i Nietzsches forfatterskab, hvor Nietzsche i rollen som fri ånd endevender alle værdier og moraler, gerne med støtte fra videnskaben, der dog selv, ikke mindst i *Die fröhliche Wissenschaft*, må holde for. Nietzsches Paulusportræt bærer da også et skin af videnskab og objektivitet. Nietzsche hævder således i aforisme 68, at Bibelen af de fleste læses som en opbyggelig bog, mens kun nogle få lærde læser den anderledes, dvs. som en bog, der ikke er skrevet af Helligånden.<sup>16</sup> Sådan vil Nietzsche, den kritiske og frie ånd, læse Paulus. Kristendommens skæbne hænger ifølge Nietzsche på dette ene menneske, og havde man tidligere læst og forstået Paulus psykologisk, som Nietzsche, så havde der næppe været nogen kristendom i dag, hedder det.<sup>17</sup> Der skulle gå 1.500 år ("anderthalb Jahrtausend"<sup>18</sup>) før en *virkelig* læsning af Paulus første gang så dagens lys. Nietzsche tænker her på Luther<sup>19</sup>, som

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

17. M, *KSA* 3, 65.

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

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

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

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

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

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

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

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

25. M, *KSA* 3, 26ff.

26. M, *KSA* 3, 27f.

27. M, *KSA* 3, 27.

28. Sørensen (1982), 62f.

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

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

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

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

30. M, *KSA* 3, 65.

31. M, *KSA* 3, 65.

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

33. M, *KSA* 3, 66f.

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

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

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

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

### Paulus i *Der Antichrist*

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

34. M, KSA 3, 67.

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

brud i Torino i begyndelsen af januar 1889.<sup>36</sup> Værket indgik en tid i Nietzsches planer om et større værk med titlen *Umwertung aller Werte*, en titel, Nietzsche også en tid overvejede at benytte som undertitel til *Antichrist*. Bogen består af et kort forord, 62 stykker og dertil en 'Lov mod kristendommen'.<sup>37</sup> Værkets uhørt polemiske tone samt det faktum, at det er skrevet ganske kort forinden det omtalte sammenbrud, har betydet, at *Der Antichrist*, af Nietzsche selv betragtet som et hovedværk, ikke har indtaget en central plads i Nietzsche-receptionen. Den opfattelse er dog inden for de seneste år blevet kraftigt korrigeret, ikke mindst med udgivelsen af Andreas Urs Sommers monumentale filosofisk-historiske kommentar,<sup>38</sup> ligesom de seneste årtiers interesse for Nietzsches filosofiske stil i almindelighed har haft en afsmittende effekt på fortolkningen af værket.

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

Jeg har i *Moralens oprindelse* for første gang fremstillet begrebsmodsatningen mellem en *fornem* moral og en ressentiment-moral psykologisk, den sidste udsprunget af *nej't* til den første: men dette er den jødisk-kristelige moral helt og holdent. For at kunne sige nej til alt, hvad livets *opadstigende* bevægelse, det vellykkede, magten, skønheden, selvbekræftelsen fremstiller på jorden, måtte her det til geni blevne ressentiment-instinkt opfinde en *anden* verden, fra hvilken denne *livsbekræftelse* kunne fremstå som det onde, som det forkastelige i sig selv.<sup>39</sup>

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

44. Salaquarda (1974), 305-308.

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

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

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

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

45. AC, KSA 6, 178f.

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

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

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

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

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

48. AC, *KSA* 6, 224.

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

50. AC, *KSA* 6, 226.

delig betydning. Nietzsche identificerer sig nu med denne aleksandrinske skole af gode filologer<sup>51</sup> og videnskabsfolk og kaster sig i stk. 48 ud i en allegorisk fortolkning af syndefaldsberetningen.<sup>52</sup> Ved at koble 1 Kor 1 og 1 Mos 3 mener Nietzsche både at kunne afsløre motiverne bag Paulus' korsteologiske fortolkning og pege på betingelserne for at omgå spørgsmålet om sandhed.

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

51. Sommer (2000), 453.

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

53. AC, *KSA* 6, 226.

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

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

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

55. AC, KSA 6, 226.

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

57. AC, KSA 6, 226.

58. AC, KSA 6, 226.

59. AC, KSA 6, 227.

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

### Sammenfatning og udblik

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

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

Nietzsches filosofi, idet det ikke mindst er gennem sin Paulusfortolkning, Nietzsche udfolder sin moralgenealogi. Nietzsche har sans for Paulus' overskridelse af loven, men han må afvise Paulus' løsning som helt igennem livsfjendtlig. Paulus' korsteologiske værdiomvendingspolitik er ifølge Nietzsche det hidtil mest omfattende og totalitære forsøg på en omkalfatring af den menneskelige tilværelses grundvilkår. Nietzsches forsøg på at overkomme ressentimentmoralen må derfor til stadighed forholde sig til Paulus. Salaquarda har påpeget, at Nietzsche i en berømt optegnelse fra august 1882<sup>61</sup> bruger udtrykket 'tankernes tanke' ('Gedanken der Gedanken') i forbindelse med sin 'opdagelse' af 'det sammes genkomst' ('Die Wiederkunft des Gleichen'), og at denne formulering alene finder vej til de publicerede værker i *Morgenröte*, aforisme 68.<sup>62</sup> Nu er Nietzsches genkomsttanke ikke sådan at få styr på, ligesom Salaquardas henvisning umiddelbart kan synes arbitrær. Men set i et lidt bredere perspektiv er iagttagelsen af stor betydning. Mens Paulus i *Morgenröte* endnu blot er 'den første kristne',<sup>63</sup> bliver han som nævnt mod slutningen af Nietzsches forfatterskab, bl.a. i *Der Antichrist*, opfattet som Nietzsches hovedmodstander: Dionysos mod den korsfæstede betyder netop Dionysos mod Paulus' korsfæstede Kristus. Det er næppe forkert at hævde, at Nietzsche opfattede genkomstmotivet som et livsbekræftende alternativ til kristendommens livsfjendtlighed. Dette motiv kan da tolkes som Nietzsches bud på en 'tankernes tanke', skrevet frem bl.a. i et opgør med Paulus' radikale løsning. Nietzsche vil her fastholde en i bund og grund kristen antropologi, dvs. en påstand om, at mennesket igen og igen forveksler sit eget perspektiv med den uendelige horisont. Og det er just denne påstands alvor der gør, at han ikke accepterer Paulus' løsning. Det sammes evige genkomst bliver i dette perspektiv en tankefigur, der skal fastholde 'faldet'<sup>64</sup> dvs. en forståelse af, at mennesket til stadighed fejler, at den uendelige horisont igen og igen vil gøre svimmel, og at mennesket igen og igen vil søge at dæmme op for svimmelheden ved hjælp af nye illusioner. Allerede tidligt hævdede Nietzsche, at der skal megen kraft til at leve og til at glemme, hvor tæt eksistens og uretfærdighed er forbundet.<sup>65</sup> Han forestiller sig således ikke, at mennesket kan eller skal leve uden moral. Det sammes evige genkomst kunne forstås som en tanke, der indoptager denne erkendelse og derved fører til en moral, der formår at forholde sig til moralen.

61. N, KSA 9, 496.

62. Salaquarda (1974), 310-312.

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

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

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

# Kroppen som troens spejl – hen imod en teologisk somatologi

*Cand. theol. Jette Marie Bendixen Rønkilde*

*Abstract:* The article has as its primary focal point the attempt to formulate the theoretical and practical framework of a theological somatology. This attempt originates in the emphasis on language and linguistic symbols in traditional Lutheran theology. The article formulates a radicalization of the interrelation between the semiotic approach to bodily actions and the performative aesthetics as found in theatre. The pivotal concepts introduced through the performative aesthetics are the anthropological understanding of the *embodied mind* that supersedes a traditional body/mind dualism and the interaction of co-subjects in performance, the so-called *feedback-Schleife*. In an attempt to relate these concepts to theological discourse, the article provides an application of these insights on the Service of Worship in the Evangelical Lutheran Church in Denmark. As a result it is meaningful to discern the religious experience through the bodily actions found in liturgy.

*Key words:* Body – Christian service – liturgy – semiotic body – performative aesthetics – embodied mind – religious experience.

## I. Den protestantiske tradition – oralitet

I den traditionelle lutherske teologi forekommer sproget og sprogigheden at være det afgørende locus og logos for det religiøse, hvor relationen mellem Gud og mennesker udleves. Der har været et ensidigt fokus på tekst, fortolkning og prædiken, som af samme grund har været dominerende i de lutherske kirker, hvor gudstjenesten er blevet centreret omkring oplæsning af og prædiken over de bibelske tekster. Som en konsekvens heraf er den kropslige dimension trængt i baggrunden for den teologiske forarbejdelse af gudstjenesten.<sup>1</sup>

1. Bent Flemming Nielsen, "Kirken som rituelt rum", *Pastoralteologi*, red. Helle Christiansen og Henning Thomsen (København: Anis 2007) samt Bent Flemming Nielsen, "Embodiment of religion and spirituali-



Den rolle, kroppen har haft, har været at føre intellektet hen til prædikestolen igen og igen, for at opnå en intellektuel og reflekteret erfaring og erkendelse af frelsen og nåden gennem forkyndelsen af Ordet, der var gudstjenesteforsamlingens primære, rituelle aktivitet.<sup>2</sup> Den protestantiske teologi, og herunder også forståelsen af ritualer og liturgi, er kort sagt blevet intellektualiseret og sprogliggjort.<sup>3</sup>

Denne intellektualiseringsproces betyder, at kropslighedens betydning for tilegnelsen af troens virkelighed nedvurderes i forhold til den skriftlige tekst og dens fortolkning. Konsekvensen er, at kroppen gøres indifferent til fordel for det, senere forskere har benævnt en semiotisk forståelse af gudstjenesteliturgien, bundet til det tekstlige. Troen og troserfaringen opstår og bevares således alene gennem ordet, og religion konstitueres "...in reading about, in listening to sermons about, and in discussion about – religion."<sup>4</sup>

Troen og troserfaringen kommunikerer gennem sproglige tegn. Guds Ord, hvor Gud kommunikerer sig selv gennem Kristus, er både grundlag for og konstituerende for troen og troserfaringen. Som en følge af den ordcenterede forståelse er det moderne menneskes gudsrelation blevet henvist til en plads i det indre. Troen er blevet henvist til refleksionen og bevidstheden, hvorved kroppen kun har fået betydning som et hylster, en ydre form.

Men er denne intellektualisering frugtbar? Gudstjenesten er meget mere end intellektuel kommunikation. Den er også kropslig tilstedeværelse og består af rituelle akter, hvor mennesker kommer sammen. Mennesker sidder, rejser sig, går, folder hænder, spiser, synger, døber og mere til. Dermed rejser spørgsmålet sig, om ikke det ensidige fo-

ty", *Spirit and Spirituality: Proceedings of the 15th Nordic Conference in Systematic Theology*, Ed. Jonas Adelin Jørgensen, Kirsten Busch Nielsen, Niels Henrik Gregersen (København: Systematic Theology Section, Faculty of Theology, University of Copenhagen 2007).

2. Bent Flemming Nielsen, "Ritualization, the Body and the Church: Reflections on Protestant Mindset and Ritual Process", *Religion, Ritual, Theatre*, Ed. Bent Holm, Bent Flemming Nielsen, Karen Vedel (Under udgivelse, Peter Lang Verlag 2008), 20f.
3. I liturgihistorien kan der spores en mere kropslig liturgiforståelse hos bl.a. Luther og Grundtvig, men i forhold til den dogmatisk teologiske agenda og gældende gudstjenestep praksis i Den Danske Folkekirke er det sproget og ordet, der har været altdominerende, ikke mindst i det 20. århundrede. Gennem *Wort Gottes* teologien er det forkyndelsen af Ordet, der bliver udgangspunkt for både kirke og gudstjeneste samt menneskets konkrete gudsforhold.
4. Bernhard Lang, *Sacred Games. A History of Christian Worship* (Yale University Press 1997), 147.

kus på tekst, fortolkning og prædiken kan siges at være i kontrast til den lutherske gudstjenestes konkrete udfoldelse i liturgi og ritualer, der kræver en høj grad af kropslig deltagelse? Kan der således antydes en frugtbar teologisk somatologi? Hvis en sådan kan antydes, må vi følgelig også spørge, om troserfaringen alene er begrænset til en *sprog-* *ligt* formidlet oplevelse?

Med den øgede interesse for kroppen<sup>5</sup> er der åbnet mulighed for at forstå kroppen som locus for at opleve og erfare Guds væren for den enkelte. I de sanselige oplevelser af lytten, smagen, sang, bøn, velsigelse og andre kropslige handlinger, der indgår i gudstjenesten, åbnes et nyt potentiale for troserfaringen, hvilket kan tolkes som et møde med Gud, således at der gennem menneskets kropslige væren-i-verden er mulighed for, at den enkelte kan erfare det vertikale i det horisontale.

Artiklens sigte er et forsøg på at antyde en teologisk somatologi, hvor kroppen vil blive undersøgt som et centralt locus for troserfaringen. Artiklen vil undersøge, om menneskets relation til Gud, dets troserfaring, kan formidles i og gennem dets specifikke krop, som *embodied mind*.<sup>6</sup> Som udgangspunkt for denne undersøgelse inddrages indsigter fra den performative æstetik,<sup>7</sup> der netop udfoldes med *embodied mind* som kernebegreb.

5. Se f.eks. Ola Sigurdson, *Himmelska Kroppar: inkarnation, blick, kropslighet* (Göteborg: Daidalos 2006).
6. Begrebet *embodied mind* skyldes den kognitive videnskab og filosofien, der i nyere tid har benyttet dette begreb som udtryk for en forståelse af den menneskelige bevidsthed, hvor krop og bevidsthed ikke kan adskilles, men menneskets bevidsthed må forstås som formet af dets krop, kropslighed og den sociale verden, hvori det interagerer. Det bruges efterhånden indenfor en række videnskaber, se f.eks. George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in The Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought* (New York, N.Y.: Basic Books 1999). Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* (Oxford: Oxford University Press 2005). Mark Johnson, *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding* (Chicago: The University of Chicago Press 2007). I artiklen anvendes begrebet som bestemmelse af den menneskelige væren som antiudalistisk; krop og bevidsthed kan ikke adskilles.
7. Begrebet performativ æstetik er centralt indenfor nyere teatervidenskab. Begrebet er resultat af den såkaldte performative vending, der siden 1960'erne har kendetegnet teatervidenskaben. Fokus er på den konstante interaktion mellem skuespiller og tilskuer og dennes afgørende betydning for, at der overhovedet kan tales om en opførelse på teatret. Den performative vending er udtryk for en forskydning, hvor opførelsen forstået som iscenesættelse af et manuskript nedprioriteres til fordel for den

Artiklen er et forsøg på at præsentere i omrids, hvordan kroppen er en aktiv medspiller i troserfaringen. Kroppen kan ikke objektiveres eller konceptualiseres, og enhver fremstilling må derfor ske med skyldig hensyntagen til kroppens mange facetter. Kroppen, forstået som *embodied mind*, accentueres i artiklen som et locus, hvor menneskets tro udledes og erfares under liturgiens virkeliggørelse. Troserfaringen får i forlængelse heraf sin konstitution og sammenhæng i de konkrete kropslige, liturgiske handlinger, som foregår inden for gudstjenestens ramme. Kroppen forstås følgelig som andet og mere end blot form for et bestemt indhold, og kroppen har som en konsekvens heraf mulighed for at være konstitutiv for troserfaringen. Med andre ord er en teologisk somatologi væsentlig i henseende både til den troendes relation til Gud og til trosindholdet.

For at antyde en teologisk somatologi undersøger og skærper artiklen forholdet mellem på den ene side en semiotisk kropsforståelse, hvor kroppen anskues som bærer af et sprogligt og dogmatisk indhold, som fordrer en fortolkningsproces, og på den anden side en kropsæstetik<sup>8</sup> med udgangspunkt i den performative æstetik, hvor kroppens egenart accentueres og fremstilles således, at den får betydning som andet og mere end form for et sprogligt, intellektuelt indhold.

Horisonten for en teologisk somatologi er både teoretisk og praktisk. Ola Sigurdson skriver i *Himmelska Kroppar*: "...vår förståelse av kroppsligheten är av praktisk natur; eftersom vi är förkroppsligade varelser är alla våra resonemang alltid insatta i et teoretiskt och praktiskt sammanhang som utgör deras konkreta horisont."<sup>9</sup>

En teologisk somatologi vil ikke fyldestgørende kunne præsenteres som ren teori men må have tilknytning til en praksis, der inden for en teologisk kontekst naturligt er gudstjenesten.

## II. Den semiotiske krop – en kritisk læsning

Den tyske teolog Michael Meyer-Blanck har beskæftiget sig med de semiotiske teoriers<sup>10</sup> anvendelse i den praktiske teologi og præsentation

forståelse, hvor opførelsen skal opleves æstetisk i et *hic et nunc*. Se Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2004).

8. Æstetik i betydning af sansende, som er grundbetydningen af det græske ord *aisthētikos*.
9. Sigurdson (2006), 571.
10. Semiotik beskæftiger sig med fortolkning af tegn, hvor tegnet repræsenterer noget andet end sit eget immanente indhold. Således vil en semiotisk tolkning af gudstjenesten forsøge at udlægge de enkelte handlinger

rer i *Inszenierung des Evangeliums* en semiotisk læsning af gudstjenesten, der udfoldes ved en udlægning af de enkelte liturgiske led. Meyer-Blanck anskuer gudstjenesten som en serie tegnhandlinger, der fordrer at blive fortolket, for at gudstjenestedeltageren kan forstå, hvad gudstjenesten kommunikerer.

I gudstjenesten iscenesættes mødet med den guddommelige virkelighed i tegn, symboler og ord, der har et henvisningselement – en betydning. Nadveren henviser til skærtorsdag, dåben til Jesu egen dåb og dåbsbefalingen, kollektens “vi” til menneskets andethed overfor Gud. Med andre ord tegnsættes Guds rige i en freudiansk triade af erindring, gentagelse og bearbejdning.<sup>11</sup> Tegnene skal erindre mennesket om Guds rige, som skal gentages gennem de liturgiske handlinger og bearbejdes i en tydning, for at det gudstjenestelige rum fremstår som sanselig kommunikation af gudsvirkeligheden.

Gudstjenesten forstået som en kommunikationsakt tager det aspekt af gudstjenesten alvorligt, at der forekommer mange sprog (*viele Sprachen*), eksempelvis bøn, prædiken, nadver, salme og velsignelse. På den måde er det ikke prædikenen, der kommer i centrum for gudstjenesten men hele liturgien. Meyer-Blanck tager dog ikke afstand fra den ordcentrerede forståelse af gudstjenesten.

*Den aronitiske velsignelse* mod afslutningen af gudstjenesten er et af gudstjenestens tegn, hvor de hævede hænder, det lysende ansigt og ordene fra Num. 6,24-26 om fred tilsammen bliver et komplekst tegn, og det er gennem forståelsen af dette komplekse tegn af ord og kropslig handling, at man kan nærme sig velsignelsens betydning – i gudstjenestens liturgiske helhed og for den enkelte kirkegænger. Et sådant komplekst tegn kræver udlægning, og Meyer-Blanck tyder velsignelsen som det sted i gudstjenesten, hvor mennesket forvisses om Guds nærvær og samtidig udrustes til at vende tilbage til hverdagen, som en afslutning på gudstjenestens “liv” (Meyer-Blanck 1997, 117ff).

For gudstjenestedeltageren handler det om at tyde og fortolke den gudstjenestelige iscenesættelse, ikke ved objektivt at forstå den bibelske virkelighed, der iscenesættes, men ved i den konkrete gudstjenesteopførelse søndag morgen at forstå sig selv og sin egen virkelighed, og derfor kan gudstjenesten forstås som et stykke liturgisk antropolo-

som tegn, der har et henvisningselement, og det er først i udlægningen af tegnet, at der kan være tale om at forstå tegnhandlingerne. For elementære træk af semiotik se f.eks. Daniel Chandler, *Semiotics. The Basics* (London: Routledge 2002).

11. Michael Meyer-Blanck, *Inzenierung des Evangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1997), 77ff.

gi, hvor mennesket tyder sin eksistens, sat overfor Gud (Meyer-Blanck 1997, 18, 48).

Menneskets kropslighed er ifølge Meyer-Blanck af stor betydning for gudstjenesten og gudsriget iscenesættelse og dermed for forståelsen af Guds nærvær og distance. Gudsriget skal iscenesættes i kropshandlinger og kan ikke kun fremkomme i et tankeprojekt. Kroppen fungerer ikke kun som transportmiddel for hovedet, så det kan transporteres hen til prædikestolen (Meyer-Blanck 1997, 28).

Kroppen bliver et tegn og symbol i gudstjenesten. Det er gennem den semiotiske krop (dvs. kroppen som tegnsættes i ord, tegn og symboler, og fordrer fortolkning for at kunne erfares), at der forekommer kommunikation, og at trosindholdet i gudstjenesten synliggøres. Det centrale for en semiotisk tydning af gudstjenesten bliver, at der sker en afkodning af gudstjenestetegnenes betydninger gennem en bevidsthedsakt.

For en undersøgelse af en teologisk somatologi finder jeg det særligt relevant, at Meyer-Blanck argumenterer for en opprioritering af betydningen af den kropslige dimension inden for rammerne af en gudstjenesteliturgi. Meyer-Blanck argumenterer for en forståelse af gudstjenesten som andet og mere end en ubetydelig og til tider arbitrær ramme for prædikenen, men henviser prædikenen til en plads som del af en liturgi, der i høj grad kræver kroppens aktive deltagelse, hvor intet liturgisk led kan fjernes uden radikalt at ændre det iscenesatte tegnunivers.

Men de kropslige handlinger får kun værdi i kraft af, at de er symboler for noget andet. Der forekommer en generering af betydninger. Gudstjenestens kropslige dimension er stadig underlagt den tidligere nævnte intellektualisering gennem dens sprogliggørelse, fordi de kropslige handlinger i gudstjenesten skal tilskrives betydning for at få betydning.

Kroppens egenart som *embodied mind* har Meyer-Blanck derimod ikke blik for, da han fokuserer entydigt på fortolkningen af iscenesættelsens kropslige handlinger ud fra forståelse, at de kropslige handlinger kun giver mening qua deres plads i helheden, som er den gudstjenestelige iscenesættelse og afkodningen af denne. *Den aronitiske velsignelse* er et komplekst tegn, der skal fortolkes for at give mening, den kropslige udfoldelse af løftede hænder og korstegn underlægges sprogliggørelse gennem deres indsættelse i et (sprogligt) tegn.

Kroppens akter indeholder et henvisningselement, som er det væsentlige. I en bevidsthedsproces kan dette henvisningselement løsriveres fra de kropslige handlinger. I yderste konsekvens må det betyde, at der i fortolkningen kan være processer, der kan overflødigøre den egentlige kropslige akt, således at deltagelse i f.eks. nadveren ikke be-

høver at ske kropsligt men kan ske gennem en fortolkning, således at samtidigheden mellem den kropslige akt og betydningstilskrivningen ikke bliver nødvendig.

Med redegørelsen for Meyer-Blanck har jeg villet vise, at de indsigter, som semiotikken har kunnet bidrage med i forhold til kropsforståelsen i gudstjenesten, hverken skal underkendes eller diskrediteres. Men som en skærpelse af den forståelse af en semiotisk krop, som her er skitseret, vil jeg i det følgende argumentere for, at kroppen og betydningstilskrivningen, og dermed troserfaringen, ikke kan løsrives fra hinanden, de er gensidige aspekter af menneskets kropslighed som *embodied mind*. Disse indsigter vil bidrage til at belyse den dialektik, der eksisterer mellem en semiotisk krop og en æstetisk, fænomenal krop (Nielsen et al. 2008, 10). Således er der ikke tale om et enten-eller mellem disse to, men nærmere om et både-og, for så vidt som disse to "kroppe" ikke kan adskilles, men begge har noget at sige om menneskets kropslighed og dennes gestik i gudstjenesten. Den semiotiske krop er som teoretisk model ganske veletableret, men indsigterne fra den performative æstetik, som jeg i det følgende vil introducere, vil give nye metoder til at reflektere over kropslighedens betydning i gudstjeneste og i forhold til troserfaringen. Jeg vil forsøge at indkredse en anderledes kropsforståelse, som tager udgangspunkt i den performative æstetik, som den kendes fra teatervidenskaben, hvis fokus er de kropslige akter og betydningsdannelsens samtidighed. Med en applicering på gudstjenesten vil det betyde, at de liturgiske handlinger ikke udtømmende kan tydes semiotisk.

### III. Kroppen som *embodied mind* – den performative æstetik

Teatervidenskaben og navnlig den performative æstetik, som den tyske professor i teatervidenskab Erika Fischer-Lichte præsenterer i sin bog *Ästhetik des Performativen*, har væsentlige indsigter at bidrage med i forhold til en teologisk somatologi.

Inden for teatervidenskaben taler man om en performativ vending, som havde sin opblomstring i 60'erne, hvor teatervidenskaben blev kendetegnet af en æstetisk bølge med øget fokus på den kropslige sansning.<sup>12</sup> Den performative vendingens fokus var en nydefinition af forholdet mellem skuespillere og tilskuere. Teaterets opførelse skulle

12. Den performative vending er rettelig en kropslig vending, der tager sit udspring i den kropsfænomenologi, som kendes fra Maurice Merleau-Ponty. Se *Kroppens fænomenologi*. På dansk ved Bjørn Nake; indledning ved Ole Fogh Kirkeby (Frederiksberg: Det Lille Forlag 1994).

ikke længere fremstille en repræsentation af en fiktiv verden, som tilskueren skulle iagttage passivt-receptivt. Derimod blev det teaterets formål at etablere et særligt forhold mellem skuespiller og tilskuer. Der var ikke længere alene tale om et teaterstykke, et tekstligt univers, der gengives, men om en *performance*, en opførelse, der er ny hver gang, og som virker gennem handlinger i et her-og-nu.

Det centrale blev i konsekvensen heraf, at der forekommer en interaktion mellem skuespiller og tilskuer, og at handlingen i opførelsen udløser reaktioner i tilskueren og provokerer skuespilleren til yderligere handlinger. Et traditionelt subjekt-objekt paradigme og det deri indeholdte afsender-modtager forhold afløses af en opførelse bestående af *ko-subjekter* (Fischer-Lichte 2004, 20). Disse etablerer i opførelsen en *ko-præsens*, som er det konstitutive for opførelsen: “Es ist die leibliche Ko-Präsenz von Akteuren und Zuschauern, welche eine Aufführung allererst ermöglicht, welche die Aufführung konstituiert.”<sup>13</sup>

Opførelsens virkelighed bliver først både muliggjort af og konstitueret gennem interaktionen mellem skuespiller og tilskuer, og opførelsen er ikke mere end netop dét, som skuespiller og tilskuer frembringer. I forlængelse heraf forstås opførelsen som selvreferentiel og kan ikke reduceres til et semiotisk betydningsniveau “bagved” opførelsen, der konstituerer den, og som skal udsondres fra opførelsen. Det væsentlige er ikke så meget, *hvad* der sker mellem skuespiller og tilskuer, men i stedet *at* der sker noget (Fischer-Lichte 2004, 26f).

Når opførelsen således bliver konstitueret gennem skuespillernes og tilskuernes “fænomenale” kroppe, der ikke skal undergå en semiotisk fortolkningsproces, er det ikke de fiktive kroppe og roller men derimod virkelige, fænomenale kroppe, der genererer aktuel betydning. Kroppene er ikke udelukkende at forstå som betydningsbærere, men er medkonstituerende af opførelsen, fordi det netop er både rollen og den fænomenale krop, der indgår i opførelsen, og disse to kan ikke adskilles eller reduceres til hverken rollen eller den fænomenale krop. Fischer-Lichte betegner denne forskydning som en forskydning fra kroppens tegnstatus til kroppens materialitetsstatus (Fischer-Lichte 2004, 52).

Fischer-Lichte udvider *ko-præsens* begrebet med en definition af den såkaldte *feedback-Schleife* (Fischer-Lichte 2004, 59),<sup>14</sup> som er et

13. Fischer-Lichte (2004), 47.

14. Begrebet *feedback-Schleife* er hentet fra det almindeligt anvendte engelske *feedback proces* og dækker over en mangfoldighed af processer med rod i det tekniske fagsprog. Inden for det kommunikative forstås *feedback* som en proces, der både kan være intentionel og non-intentionel

essentielt begreb for den videre forståelse af hendes performative æstetik. Det, som kendetegner en *feedback-Schleife*, er den allerede skitserede, gensidige virkning mellem skuespiller og tilskuer, hvor reciprok reaktion er det centrale element. Derfor er det muligt at karakterisere opførelsen som en social situation, hvor et fællesskab opstår qua dens indlejring i en *feedback-Schleife*, som er den aktion-reaktion-aktion, der konkret udspiller sig mellem performer og publikum. Opførelsen lader sig ikke alene forstå som formidling af en forudgiven mening eller intention, men kan begribes gennem en *feedback-Schleife* (Fischer-Lichte 2004, 80f).

Kroppen forstås følgelig ikke længere udelukkende som et instrument for tegn-dannelse. En rolle i en opførelse har dermed ingen objektiv, definerbar betydning, men får først indhold gennem skuespillerens specifikke, kropslige væren-i-verden. Rolle og skuespiller lader sig ikke mere adskille, idet tegn (rolle) og fænomenal krop (skuespiller) tilsammen danner en kompleks enhed, der inddrager tilskueren i det betydningsdannende felt.

Skuespilleren fremtræder i opførelsen, med sin kropslige væren-i-verden, med en særlig performativ kvalitet, som Fischer-Lichte benævner med begrebet *Präsenz* (Fischer-Lichte 2004, 160f). Præsens opleves som en intensiv erfaring af nærvær hos tilskueren, og erfares kropsligt af tilskueren.

Præsens er særligt interessant for forståelsen af forholdet mellem krop og bevidsthed. For i præsensbegrebet ligger, at dikotomien mellem krop og bevidsthed ophæves gennem en forståelse af præsens som noget, der kun kan opstå mellem *embodied minds* (Fischer-Lichte 2004, 171).

Gennem denne præsens bibringes mennesket en erfaring af kropsliggjort bevidsthed, fordi tilskueren i sin iagttagelse af skuespilleren kommer til at opleve menneskets egenart som *embodied mind*. Opførelsen bibringer mennesket en kropslig erfaring af at være *embodied mind*. Og gennem denne erfaring af skuespilleren kommer menneskets egenart som *embodied mind* også til at omfatte tilskueren. Fordi tilskueren gennem sin iagttagelse af skuespilleren bliver bevidst om den menneskelige egenart, får det også vidtrækkende konsekvenser for tilskuerens selvforståelse. Med andre ord bliver menneskets væ-

samt både verbal og non-verbal. *Feedback proces* rummer altså en dobbelthed ved at omfatte både den åbenlyse feedback, som den kommer til udtryk gennem evaluering eller applaus og den skjulte, der f.eks. kan komme til udtryk gennem kropssprog eller mimik. Det tyske begreb *feedback-Schleife*, der netop fokuserer på denne dobbelthed, anvendes i det følgende.



ren-i-verden transfigureret gennem denne oplevelse af *embodied mind*, hvor menneskets væren-i-verden får konkretion. Hvert *embodied mind* er unikt (Fischer-Lichte 2004, 173).

Netop fordi en opførelse og dens materialitet kun får virkelighed i *ko-præsensen*, udtrykker den ikke noget andet end det, der frembringes i opførelsen og fordrer ikke en fortolkning gennem sprogliggørelse for at bibringe erfaringer.

Betydningen opstår i og som iagttagelse (*Wahrnehmung*),<sup>15</sup> som transitoriske betydningstilblivelser i opførelsens her-og-nu, og er således bundet til en samtidighed med opførelsen, fordi det kun er i opførelsens øjeblik, at betydningstilskrivningen forholder sig til opførelsen og ikke til den enkeltes hukommelse og minder om en specifik opførelse. Derfor kan Fischer-Lichte da også konkludere, at "Wahrnehmung und Bedeutungserzeugung der gleiche Prozess sind."<sup>16</sup>

Det afgørende for Fischer-Lichte er, at den essentielle betydningstilskrivning finder sted i iagttagelsen og at enhver form for efterrationalisering ud fra en erindring i bedste fald må være en sekundær betydning (Fischer-Lichte 2004, 276ff).

Når det iagttagende subjekt har en oplevelse af noget kropsligt, vil det også generere en betydning. Meningstilskrivningen ligger i selve den aktive iagttagelse, men denne mening er ikke i sig selv sproglig og kræver derfor "oversættelse" til en sproglighed, for at den kropslige erfaring i iagttagelsen kan formidles. Der er således en dialektik mellem den performative æstetik og semiotikken.

De betydninger, der genereres i iagttagelsen, kan ikke nødvendigvis udtrykkes sprogligt, derfor kan betydninger sammenlignes med bevidsthedstilstande, der i forlængelse af forståelsen af mennesket som *embodied mind* selvsagt ikke står i modsætning til noget kropsligt, men er uadskilleligt forbundet hermed. Men betydningerne korrelerer ikke nødvendigvis med sproglige udtryk (Fischer-Lichte 2004, 246). I forlængelse af denne konklusion, hvor betydning ikke nødvendigvis kan finde sprogligt udtryk, bliver betydningstilskrivningen kropsliggjort, fordi den er bundet til den kropslige væren-i-verden.

Det iagttagende subjekt medbringer selv noget, som har virkning på opførelsen. For Fischer-Lichte er iagttagelsen af opførelsen ikke forudsætningsløs, fordi kulturen og menneskets oparbejdede erfaringslag kan give medfølgende betydninger til opførelsen. Den sociale livsverden indgår som en del af betydningstilskrivningen, fordi de følelser, som subjektet i iagttagelsens øjeblik erfarer, ikke kun er

15. Jeg anvender her og i det følgende den danske oversættelse iagttagelse som udtryk for det tyske *Wahrnehmung*.

16. Fischer-Lichte (2004), 247.

frembragt af det, der sker i øjeblikket, men ligeledes er influeret af en kulturelt betinget, forudgiven forudsætning for betydningstilskrivningen (Fischer-Lichte 2004, 264). Enhver tilskuer bliver selv aktør, er medbestemmende i betydningstilskrivningen, og lader sig samtidig bestemme af den.

Iagttagelsen udløser en række associationer, og det iagttagende subjekt kan alene forsøge at forstå, hvorfor netop disse associationer er fremkommet i ham eller hende, som en tolkning af sin personlige associationsrække: "Die Wahrnehmung führt also nicht zu dem Versuch, die Aufführung zu verstehen, sondern sich selbst und die eigene Lebensgeschichte."<sup>17</sup>

Det er subjektet selv og dets egen livshistorie, der bliver forstået i iagttagelsen af opførelsen, som en spejling af den iagttagende, fordi der ikke formidles en forudgiven mening, men i stedet åbnes rum for den enkeltes specifikke *Sitz im Leben*.

Den kropslige væren-i-verden som *embodied mind* bliver med den performative æstetik inden for teatervidenskaben locus for den proces, hvor betydningsgenereringen finder sted. Denne forståelse er af essentiel betydning for temaet for nærværende artikel, da der hermed åbnes for en forståelse af specifikke kropslige handlinger, der rækker udover en rent semiotisk kropsforståelse, og som således tydeliggør det dialektiske forhold mellem kropsæstetikken og semiotikken. Dette gælder særligt i en liturgisk henseende, hvor kroppen netop kommer til udtryk i sin praktiske natur. I gudstjenestens liturgiske handlinger opstår der eksempelvis en *ko-præsens* mellem præst og menighed, som *embodied minds*, der interagerer i en *feedback-Schleife*.

#### IV. *Embodied mind* i en teologisk somatologi

Den performative æstetiks nydefinition af forholdet mellem skuespiller og tilskuer kan være nyttig for forståelsen af, hvorledes en gudstjeneste konstitueres som sammenkomst af specifik kropslighed og kroppens betydning i forståelsen af en troserfaring. Selv om der er forskel på teater og gudstjeneste, er der samtidig lighedspunkter, der muliggør en anvendelse af metoder fra den performative æstetik. Ligesom teatrets opførelse kan gudstjenesten karakteriseres ved, at den består af en række handlinger mellem mennesker i konkret tid og rum.

Derfor må det også på gudstjenestens område kunne gøres gældende, at den kropslige dimension, i forlængelse af den skitserede dialek-

17. Fischer-Lichte (2004), 272.

tik mellem semiotikken og den performative æstetik, ikke blot begribes og forklares som formidling og symbolisering af sprogligt konstituerede betydninger, men må erfares, som væren-i-verden, hvor kroppen som *embodied mind* selv bringer noget, som er andet og mere end det sproglige betydningsniveau. Ritualbogens foreskrevne højmesseordning er ikke kun manuskript for en iscenesættelse søndag morgen, men danner med dens samling af kropslige handlinger en ramme for *ko-præsens*, hvorfor gudstjenesten også er ny hver gang på trods af genkendeligheden i dåb, nadver, trosbekendelse, velsignelse. Gudstjenesten *sker* på emfatisk vis hver eneste gang og er aldrig en skygge af sig selv eller for den sags skyld en symbolsk iscenesættelse, som i bund og grund ikke kræver fysisk tilstedeværelse.

I denne forståelse er præstens og menighedens kroppe ikke begrænsede til at være form, men bidrager med mere end blot form for et indhold, symbol for et bestemt dogmatisk og konfessionelt indhold. Kroppens akter kan ikke udsondres fra gudstjenestens indhold, kroppens akter er allerede noget betydningsfuldt i sig selv, de rummer noget, som rækker ud over skriftligheden.

Gudstjenesten virkeliggøres gennem kroppe, idet den finder sted i tid og rum, hvor individuelle, fænomenale kroppe mødes og udfører bestemte kropslige handlinger, der ikke kan siges at være meningsfulde ud fra en rent intellektuel forståelse. Således er gudstjenesten det sted, hvor bevidstheden så at sige kropsliggøres, og hvor der åbnes mulighed for erfaringer af en anden karat end rent intellektualiserede erfaringer, som man er begrænset til ved anvendelsen af en eksklusiv semiotisk gudstjenesteforståelse, kendetegnet ved en hermeneutisk tilgang.

De troendes forsamling er en forsamling af troende, ikke som intellekter, der bliver bragt sammen af deres "hylstre", men troende, der kommer med hver deres specifikke kropslighed, uadskillelig fra intellektet qua den antropologiske definition *embodied mind*. Mennesket bringer med sin krop, med sin eksistens en materialitet til gudstjenesten, og sammenkomsten af specifikke kropslige væren-i-verden'er bliver afgørende for, at der kan være tale om en gudstjeneste.

Mennesket går med andre ord ind i gudstjenesten med dets krop, og som sådan forstår det den ikke primært reflekterende, men erfarer den som *embodied mind*, med de konsekvenser for betydningsgenereringen en sådan forståelse nødvendigvis fører med. Gudstjenesten forstås ikke, men skal erfares, bliver den radikale konsekvens af nærværende argumentation. *Den aronitiske velsignelse* er ikke noget, man kan tænke sig til at have modtaget, og det er ikke nødvendigt, at gudstjenestedeltageren forstår den som komplekst tegn, før end den giver mening.

Med præsensbegrebet er gudstjenesten ikke længere delt i to niveauer, ikke underlagt en dualitet af krop og bevidsthed, men må forstås som et hele, hvor den deltagende er *embodied mind*, der indgår i en *feedback-Schleife*. Gudstjenestedeltageren er ikke et intellekt, der skal forstå gudstjenesten og har brug for kroppen som transportmiddel til prædikestolens forkyndelse eller alterbordets nadverfællesskab. Gudstjenestedeltagerens aktioner i gudstjenesten er medkonstituerende for, at der overhovedet kan tales om en gudstjeneste.

Den tekstlige dimension i gudstjenesten er ikke et niveau, som ligger bagved kroppen og er utilgængeligt for kroppen. Den tekstlige dimension i gudstjenesten bliver kropsliggjort i dens fremførelse. Både tekster i højtlesning og prædikenen i dens mundtlighed frembringes kropsligt. Kroppen artikulerer det sagte og skrevne som kropslige akter, der har betydning i sig selv, og ikke først og fremmest i en bevidsthedsproces, men forstås af og som *embodied mind*. Dette skal ikke forstås som en underkendelse af værdien af bibelske og liturgiske tekster i gudstjenesten eller værdien af en god prædiken for det menneskelige intellekt. Men det er en afvisning af den monopolstatus, som ordet, forstået som det forkyndte Guds Ord, har fået og især den forståelse af kroppen som noget sekundært, der meget nemt følger heraf.

Teksten er for en sådan forståelse det, den er, i kraft af dens højtlesning, dens performance. Derfor kan *den aronitiske velsignelse* ikke i denne sammenhæng forstås som en tekst fra Gammel Testamente, der bl.a. lyder i gudstjenesten, men den bliver i gudstjenesten en del af præsens. Den kropslige handling og ordene oscillerer i deltagerens deltagelse og iagttagelse og kan ikke adskilles. Derfor er velsignelsens specifikke ord ikke ubetydelige. Velsignelsen ville ikke være en velsignelse, hvis ordene, der taltes, var en forbandelse eller på anden vis stod i modsætning til den kropslige handling. Med andre ord skal der være kongruens mellem form og indhold.

Præsensbegrebet udelukker, at gudstjenesten adækvat kan beskrives som en envejskommunikation, der er uafhængig af kropslighed, men gør det i stedet klart, at ordet ikke kan fungere uden at tage kød. I forlængelse heraf må det anføres, at også det iagttagende subjekt er bundet af sin begrænsethed i at formidle sine iagttagelser. Således kan der ske iagttagelser og erfaringer i gudstjenesten, der ikke nødvendigvis kan finde sprogligt udtryk, men det er ikke ensbetydende med, at de er mindre værdifulde erfaringer, snarere tværtimod. Sprogliggørelsen af erfaringer er sekundær og følger både kronologisk og betydningsmæssigt efter iagttagelsen. Og således kan det iagttagende subjekt gøre sig kropslige erfaringer i gudstjenesten, som det ikke kan udtrykke. Der kan forekomme en troserfaring, der ikke har og kan få

sprog, netop fordi mennesket som *embodied mind* ikke er bundet af en intellektuel bevidsthed, for at kunne forstå erfaringer. Mennesket kan f.eks. erfare Guds nærvær og omsorg i velsignelsen, eller forsoningen i Kristi korsdød erfares gennem korstegnet efter velsignelsen.

En rent intellektuel forståelse af troserfaringen, hvor den skal udtrykkes med sprog for at være virkelig, bliver nødvendigvis udfordret af den her udviklede forståelse. Og ligeledes en ortodoksi, hvor gudstjenestedeltagerens troserfaring forsøges styret i en bestemt retning og skal kommunikeres gennem bestemte udtryk for at være hjemmehørende i en bestemt konfession. For det er det iagttagende subjekt og dets egen livshistorie, der kommer frem i iagttagelsen af opførelsen. Iagttagelsen bliver en spejling af den iagttagende, og som sådan kommer den til at indgå i gudstjenesten i forlængelse af forståelsen af gudstjenesten som en *feedback-Schleife*. Men netop fordi iagttagelsen spejler den iagttagende, er den præget af dennes forudsætninger. For iagttagelsen sker ikke fra et nulpunkt, uden forudgående viden, erfaring, påvirkning. Derfor kan der sagtens forekomme mere eller mindre identiske iagttagelser, hvor det enkelte subjekt bliver del af et fællesskab, ikke blot gennem det kropslige samvær men også gennem en fælles referenceramme.

Der gives i forståelsen af deltagernes forudsætnings betydning for generering af mening en åbning for ritualets betydning, fordi deltagerne netop spejler sig selv i den mening, de genererer i den aktive iagttagelse. I disse forudsætninger kunne der umiddelbart godt ligge en mulighed for, at ritualet er en væsentlig del af den livshistorie, der spejles i meningsgenereringen. Dette vil kræve en grundigere undersøgelse, men er her blot antydnet som en mulighed.

Der er ikke nogen modsætning mellem udførelsen af bestemte kropslige handlinger og disse handlingers indvirken i en *feedback-Schleife*, således at gentagelsen af liturgien skulle blive udelukket af den grund. Gudstjenesten er ny hver gang med nye kropslige handlinger, men deres opståen er til dels bestemt af den rituelle gentagelse og stipulation, som kroppen indgår i.

Den performative æstetik viser sig at rumme væsentlige indsigter til at belyse, hvorledes kroppen får en afgørende betydning for forståelsen og tilegnelsen af gudstjenesten, og hvorledes kroppen kan være locus for troserfaringen.

## V. Kroppen som troens spejl

Accentueringen af den kropslige dimension, som den performative æstetik bidrager med, har åbnet muligheden for en forståelse af krop-

pen som forudsætning for, at mennesket kan relatere sig til verden og Gud.

Forsamlingen, det at samles om de kropslige handlinger i gudstjenesten, de troendes fællesskab, får derfor afgørende betydning for fremkomsten af troserfaringen. Sammenkomsten, gudstjenesten, har som fortegn håbet om, at der forekommer et skelsættende møde mellem et immanent "jeg" og et transcendent "du", og dette møde kan vanskeligt ske hjemme ved skrivebordet eller et andet privat sted. Det skelsættende møde kan i henhold til de inddragne indsigter ikke tilregnes gennem en hermeneutisk proces, gennem en semiotisk tolkning, men må opleves kropsligt af de deltagende qua deres specifikke kropslige væren-i-verden. Derfor må gudstjenesten aktivt iagttages og gøres af de tilstedeværende. Når velsignelsen foregår i en *feedback-Schleife* med præst og iagttagende menighed opstår betydningen. Med andre ord træder betydningen frem i måden, liturgien gøres på. Det er i oplevelsen, i iagttagelsen, der forekommer en erfaring, som er af en helt anden karat end den hermeneutiske reflekterede erfaring.

Med anvendelse af indsigterne fra Fischer-Lichte er det muligt at forstå troserfaringen analogt med hendes forståelse af iagttagelsen. Hermed er troserfaringen ikke eksklusivt bundet til en sproglig virkelighed, men er først og fremmest en kropslig tilegnelse, der sekundært kan finde sprog, men aldrig fuldt ud kan beskrives eller defineres med sprog. Den aktive iagttagelse sker kropsligt som *embodied mind*, og en troserfaring er netop en aktiv iagttagelse, en kropslig tilegnelse af bestemte figurer, handlinger, gestikker eller ord for den sags skyld. Og tolkningen af troserfaringen sker i samme øjeblik, som den finder sted, gennem iagttagelsen. En senere intellektuel tolkning og normativisering af bestemte erfaringer er i bedste fald sekundær i forhold til den kropslige iagttagelse. *Embodied mind* bliver, hvis Fischer-Lichte følges, det primære locus for troserfaringen og gennem gudstjenestens konstitution i kropslige handlinger også logos.

Kroppen bliver dermed troens spejl, forstået på den måde, at den rituelle erfaring spejler en troserfaring, som rækker ud over en sproglighed, og som muligvis ikke har potentiale for restløs sprogliggørelse. De liturgiske handlinger bliver i forlængelse heraf ikke handlinger tømte for indhold, men er særdeles betydningsfulde i henseende til den troendes tro. De kropslige handlinger, og dermed oplevelserne og iagttagelserne, er med til at konstituere den personlige relation til Gud og trosindholdet. Kroppen i de liturgiske handlinger er for det første en afgørende dimension i forhold til *fides qua creditur* forstået på den måde, at det er gennem de liturgiske handlinger, at kroppen er medskaber af den tro, med hvilken der tros. For det andet er kroppen afgørende for *fides quae creditur* forstået på den måde, at kroppen

i de liturgiske handlinger er med til at spejle den tro, som tros og dermed til at konstituere trosindholdet (Sigurdson 2006, 269). Det er gennem kroppen, at troen og troserfaringen opleves og udleveres.

Når jeg har antydnet en teologisk somatologi, er det ikke for at fastlægge en normativ lære, men for at åbne op for en ny forståelse og accentuering af kroppens betydning i teologien. Kroppen kan ikke indfanges fyldestgørende i et abstrakt sprog, men det er essentielt, at kroppen ikke af den grund lades ude af en diskussion af abstrakte begreber.

## VI. Sammenfatning

Artiklens sigte har været et forsøg på at antyde en teologisk somatologi ved at undersøge og skærpe forholdet mellem en semiotisk kropsforståelse og en kropsæstetik. Denne antydning er foretaget med skyldig hensyntagen til, at kroppen ikke er en statisk entitet og således ikke kan blive genstand for en konceptualisering og objektivisering, og en undersøgelse af kroppen må derfor relateres til dens praktiske kontekst, som i artiklen har været gudstjenesten.

Den semiotiske kropsforståelse ekspliciteres i den antagelse, at de kropslige handlinger i gudstjenesten har funktion som tegn og symboler og derfor fordrer at blive fortolket og forstået gennem det henvisningselement, der ligger i disse.

Artiklen viser, at den eksklusive semiotiske forståelse af kroppen overser kroppens egenart. Derfor har jeg anvendt indsigter fra den performative æstetik, der betoner en kropsæstetik, og følgerig accentueret kroppen som muligt locus for troserfaringen.

Den performative æstetik, som er udviklet inden for teatervidenskaben, betoner i særlig grad betydningen af kropslig præsens for at frembringe en opførelse på teatret. Både skuespiller og tilskuers specifikke, kropslige tilstedeværelse medfører reciprokke virkninger gennem en *feedback-Schleife*, og kun i den præsens, som dette kropslige samvær initierer, kan der være tale om en opførelse.

I en applicering på gudstjenesten betyder det, at de kropslige, liturgiske handlinger ikke skal forstås gennem en fortolkningsproces, men må tilkendes en egenverdi. Gudstjenesten finder kun sted gennem konkret kropslig sammenkomst, som er bundet til menneskets kropslige væren-i-verden. Gudstjenesten forstås kun, når mennesket betragtes som *embodied mind*, når den erfares gennem kropslig iagttagelse og deltagelse.

## Synden – dogmatisk forstått

I anledning af Kirsten Busch Niensens disputats, *Syndens brudte magt. En undersøgelse af Dietrich Bonhoeffers syndsforståelse*, 412 s. Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet 2008, pris kr. 100,-.

*Professor dr.theol., Universitetet i Oslo  
Svein Aage Christoffersen*

*Abstract:* In her doctoral dissertation Kirsten Busch Nielsen argues that the understanding of sin in the works of Dietrich Bonhoeffer is based on the idea that the power of sin is broken in Jesus Christ. This idea is explored by a differentiated understanding of sin as transgression, as limitation and as limited in Christ. Through her thorough and thought provoking study of Bonhoeffer's concept of sin Busch Nielsen makes a significant contribution not just to Bonhoeffer-research, but also to theological dogmatics. The study is however primarily focused on the early and late writings of Bonhoeffer, and for this reason important aspects of Bonhoeffer's works in the 1930s are neglected. One misses above all a discussion of how Bonhoeffer's biblical interpretations relates to his understanding of the concept of dogmatics. Her separation of dogmatics and ethics may also be questioned, not least from the point of view of Bonhoeffer himself. According to Busch Nielsen, Bonhoeffer's moved significantly towards Karl Barth in his late works, but important traces of a more Lutheran understanding of *simul iustus et peccator* and Luther's understanding of *subiectum theologiae* are overlooked.

*Key words:* Barth – biblical interpretation – Bonhoeffer – Dogmatics – Ethics – Luther – sin.

### 1. Avhandlingens oppbygning og hovedteser

Kirsten Busch Niensens disputas for den teologiske doktorgraden er en undersøkelse av syndsforståelsen *hos* Bonhoeffer og *med* Bonhoeffer, slik at avhandlingen både blir en dogmatisk rekonstruksjon av hans lære om synden og en diskusjon av hans *hamartologi* i et systematisk-teologisk perspektiv. Tekstlesning og teologisk tolkning fordeles imidlertid ikke på forskjellige kapitler i avhandlingen, men ut-



gjør et hele gjennom alle bokens kapitler.<sup>1</sup> (Busch Nielsen 2008, 13f).

Etter *Indledning* er avhandlingen oppbygget i fem deler, som til sammen består av ni kapitler. Del I, *Syndsbegrebet i Bonhoeffers skrifter og teologi*, omfatter kapittel 1: “Synd som grænse” og kapittel 2: “Syndens grænse”. Del II, *Peccatum. Hvad er Synd?*, omfatter kapittel 3: “Sterke og svake synder”, kapittel 4: “Syndens skikkelser”, og kapittel 5: “Synd og modernitet”. Del III, *Peccator. Det syndige menneske*, har bare ett kapittel, nemlig kapittel 6: “Personsynd og syndserkendelse”. I Del IV, *Malum. Synden, det onde og Gud*, finner vi kapittel 7: “Gud og det onde. Det onde og Gud” og kapittel 8: “Synden og det onde”. Del V, *Syndens brudte magt*, inneholder kapittel 9 med samme overskrift. Her oppsummeres og videreføres avhandlingens vesentligste resultater, samlet om tre motivkretser: synden (del II), synderen (del III) og det onde (del IV).

Rekonstruksjonen av Bonhoeffers hamartiologi baserer seg på den gjengse inndelingen av forfatterskapet i tre faser: En tidlig fase fram til de første årene av 1930-tallet; en midtfase fram til krigsutbruddet og en sen fase fra krigsutbruddet og fram til Bonhoeffers død i 1945. Hovedvekten legges imidlertid på den første og den siste fasen, mens skriftene fra den midterste fasen bare trekkes inn mer sporadisk. Denne avgrensningen av materialet er basert på den antagelsen at skriftene fra den midterste fasen strengt tatt ikke bringer noe vesentlig nytt i forholde til det som kan hentes ut av den første og den siste fasen.

Avhandlingens hovedtese er at Bonhoeffers lære om synden kan sammenfattes i talen om syndens brutte makt. Selv om dette er en talemåte som i seg selv ikke er spesielt original, men noe Bonhoeffer deler blant annet med Paulus, Luther og Barth (14), er den på ingen måte triviell i Busch Nielsens rekonstruksjon. Den kobles sammen med en rekke mer underordnede teser som bidrar til å gi et svært profilert bilde av Bonhoeffers hamartiologi. Den viktigste av disse underordnede tesene er at syndens brutte makt må forstås i lys av Bonhoeffers tale om syndens grense. Dette er en terminologi som går igjennom hele forfatterskapet, men som særlig står sentralt i Bonhoeffers skrift *Schöpfung und Fall* (1933).

Bonhoeffers tale om syndens grense har etter Busch Nielsens mening en dobbelt betydning. Den sikter både til at synd betyr å overskride en grense og at synden med forsoningen i Jesus Kristus har nådd sin grense. Ved å følge denne tematikken i tekster både fra den

1. Kirsten Busch Nielsen, *Om syndens brudte magt*, 13f. Henvisningerne i teksten nedenfor er hertil, hvis ikke annet anføres.

tidlige og fra den sene fasen, underbygger Busch Nielsen også sin tese om at det er en betydelig grad av kontinuitet i Bonhoeffers forfatter-skap. Det er altså talen om syndens grense som står sentralt i avhandlingen *corpus*, og ikke talen om syndens brutte makt. I det siste kapitlet kobler Busch Nielsen imidlertid de to talemåtene sammen og viser at nettopp talen om syndens grense danner grunnlaget for talen om syndens brutte makt.

Busch Nielsen vil undersøke Bonhoeffers lære om synden som en undersøkelse av hans *dogmatikk*, og skiller i denne sammenhengen skarpt mellom dogmatikk og etikk. I Bonhoeffers lære om synden dreier det seg for Busch Nielsen ikke om en etisk, men om en dogmatisk diskurs (for å bruke et ord hun selv ikke bruker). Dette innebærer at hun også skiller skarpt mellom sin egen, dogmatiske avhandling og andre arbeider som primært undersøker Bonhoeffers etikk (22). Slik sett er Busch Nielsen avhandling et svært konsekvent forsøk på å gjennomføre en rent dogmatisk undersøkelse av syndsbegrepet. Etikken kommer inn i bildet først og fremst gjennom sondringen mellom dogmatikk og etikk. Særlig i de seneste skriftene spiller denne sondringen en viktig rolle, fordi Bonhoeffer her forsøker å komme til rette med modernitetens myndighet og autonomi ved å skjelve mellom “die letzten und die vorletzten Dinge” og henvise synden til de siste ting og etisk svikt og svakhet til de nest siste ting. Det betyr for eksempel at etisk svikt ikke uten videre kan karakteriseres som synd i en dogmatisk forstand av ordet, selv om det har synds-teologisk relevans (148; 206). Det er særlig på dette punktet at Busch Nielsen mener at Bonhoeffers lære om synden kan bidra konstruktivt til en sakssvarende lære om synden i dag (217f).

Et annet viktig tema i avhandlingen er Bonhoeffers forhold til Luther og Barth, som uten tvil er de to teologene som har hatt størst betydning for ham. Selv om Bonhoeffer aldri sluttet seg til Barth fullt og helt, mener Busch Nielsen å kunne spore en tydelig bevegelse mot en mer barthiansk posisjon i Bonhoeffers teologi i den senere fasen av forfatterskapet. Dette kommer ikke minst frem i hans syn på forholdet mellom lov og evangelium og i hans forsoningslære, som innebærer at synden må forstås ut fra forsoningen i Kristus.

Avhandlingen kjennetegnes av at Busch Nielsen kjenner og behersker Bonhoeffers forfatterskap *in extenso* og kan trekke inn de primærkildene hun til enhver tid mener har tematisk relevans. Dette gjelder ikke bare Bonhoeffers hovedskrifter, men også de mindre kjente prekener, foredrag, forelesninger og brev, som nå foreligger offentliggjort i *Dietrich Bonhoeffer Werke*. På samme måte viser avhandlingen, at Busch Nielsen kjenner og kan gjøre bruk av den vesentligste forskningslitteraturen om Bonhoeffer, idet sekundærlittera-

turen anvendes skjønnstomt og fortrinnsvis i notene, dels med henblikk på avklaring av den diskusjon som løper i hovedteksten, dels som henvisning til en bredere kontekst for Busch Niensens egne tolkninger.

Arbeidet er gjennomført med stor grundighet og med sans både for detaljer og for de store linjene i fremstillingen. Som lesere blir vi ikke på noe tidspunkt latt i tvil om hvor i fremstillingen vi er og hvorfor vi er der, hvor vi har vært og hvor vi skal hen. Dette “jerngrepet” som Busch Nielsen hele tiden holder teksten i, gir henne selvfølgelig en helt uvanlig grad av kontroll over sin egen fremstilling og over det materiale hun bygger den på. Men det fører også til svært mange gjentakelser og avsnitt der hun forklarer sin egen fremstilling i et metaperspektiv, oppsummerer og sammenfatter. Selv om det utvilsomt er gevinster knyttet til en slik fremstillingsform, blir det til tider litt for mye av det gode. Det blir for mange repetisjoner og gjentakelser, både av forklarende avsnitt og av avhandlingens hovedteser. Dessuten er det ikke slik at kontroll uten videre er det samme som presisjon. En tese eller en påstand blir ikke mer presis av at den gjentas et uendelig antall ganger.

Den litt monotone gjentakelsen av avhandlingens hovedteser kan skygge for at det også er et bredt bilde av Bonhoeffers lære om synden vi presenteres for. Busch Nielsen legger hele tiden vekt på å differensiere og nyansere de mer overordnede karakteristikkene hun arbeider med. Synden kan være både sterk og svak, tung og lett, og den kan arte seg som vantro, ulydighet, lovovertrødelse, selvrettferdigjørelse, avgudsdyrkelse, gudløshet og fordreidhet (171). Og likevel er synd i bunn og grunn bare en eneste ting, nemlig vantro (221).

Gang på gang vender Busch Nielsen tilbake til tekster hun har vært igjennom tidligere og henter frem nye aspekter i dem. Dette gjelder særlig *Schöpfung und Fall*, som også er den teksten der Bonhoeffer behandler synden mest utførlig og sammenhengende. Dette er selvfølgelig en god grunn for stadig å vende tilbake til den, men det kunne også vært en like god grunn – minst – for å underkaste nettopp denne teksten en mer samlet gjennomgang og fortolkning. Når henvisningene til *Schöpfung und Fall* spres ut gjennom hele avhandlingen, blir skriftet som helhet litt for unyansert ordnet inn under Busch Niensens egne teser.

Behandlingen av *Schöpfung und Fall* gir for så vidt et karakteristisk bilde av avhandlingen som helhet. Selv om det materialet som trekkes inn er bredt og mangslungent, bøyes det hele tiden i et svært fast grep inn mot avhandlingens hovedtese og gir fremstillingen et nesten usedvanlig sluttet og konsistent preg. Dette henger ikke minst sammen med den måten Busch Nielsen går fram på. Avhandlingens ho-

vedtese presenteres allerede i innledningskapitlets første avsnitt (11), og Busch Nielsen sier selv at denne tesen skal *ettervises* i gjennomgangen av Bonhoeffers egne tekster (13). Selv om det ikke er noen grunn til å betvile at det forut for denne fremstillingsformen ligger et mer eksplorativt arbeid med tekstene, leder den slik avhandlingen nå foreligger, blikket mer mot alt som kan bekrefte hovedtesen, snarere enn mot alternative lesemåter som kan utfordre den. I det følgende skal vi se nærmere på noen slike alternative innfallsvinkler og lesemåter som kan utfordre og problematisere Busch Niensens fortolkninger både av Bonhoeffer og av den lære om synden som hun argumenterer seg frem til.

## 2. Bonhoeffers teologiske arbeidsmåte

Selv om skriftene fra Bonhoeffers midterste periode spiller en underordnet rolle i framstillingen, er den terminologi som kommer til uttrykk i avhandlingens hovedtese bygget ikke minst på disse skriftene. Busch Nielsen bruker dette som et argument for at skriftene fra den midterste perioden tross alt ikke er latt helt ute av betraktning. Men strengt tatt viser hun ikke noe sted i avhandlingen hvordan hovedtesens terminologi er forankret i skriftene fra den midterste fasen. Det stedet der det ville vært nærliggende for henne å gå nærmere inn på dette spørsmålet, nøyer hun seg med å gjøre rede for de tekstutgavene hun har støttet seg til (fx. 20 note 3). Dette betyr at det er skriftene fra den midterste perioden som får levere terminologien, mens det er skriftene fra den første og den siste perioden som får levere innholdet til hovedtesen. Dermed er det ikke sagt at hovedtesen er misvisende. Men perspektivene forskyves litt, når det ikke er talen om syndens brutte makt som leverer innholdet til talen om syndens grense, men omvendt talen om syndens grense som leverer innholdet til talen om syndens brutte makt. Det fører blant annet til at maktbegrepet ikke får den sentrale plassen i framstillingen som hovedtesen skulle tilsi, og som skriftene fra den midterste perioden kunne legge opp til.

Inndelingen av Bonhoeffers liv i perioder bygger blant annet på et brev som Bonhoeffer skrev til Elisabeth Zinn i 1936. I dette brevet ser han tilbake på et avgjørende vendepunkt i sitt liv. Før dette vendepunktet hadde han kastet seg ut i arbeidet på en svært ukristelig og lite ydmyk måte, skriver han, drevet av en helt meningsløs ærgjerrighet som både gjorde livet tungt for ham selv, og som gjorde at han ble stående utenfor andre menneskers kjærlighet og tillit. Han var forferdelig alene og overlatt til seg selv. Men så, skriver han videre, skjedde det noe som forandret livet hans: "Ich kam zum ersten Mal

zur Bibel.” Tidligere hadde han ofte forkynt, holdt prekener og beskjeftiget seg med kirken. Men han var ikke blitt en kristen, “sondern ganz wild und ungebändig mein eigener Herr. Ich weiss, ich habe damals aus der Sache Jesu Christi einen Vorteil für mich selbst, für eine wahnsinnige Eitelkeit gemacht.” Men dette hadde møtet med Bibelen og da særlig med Bergprekenen nå befridd ham fra.<sup>2</sup>

Dette er en tekst som virkelig handler om syndens makt. Busch Nielsen nevner brevet (19), men hun utnytter det ikke i framstillingen sin, kanskje fordi det tilsynelatende handler om syndens makt i Bonhoeffers personlige liv, og ikke om hans teologi. Så enkelt er det imidlertid ikke. I sin voluminøse Bonhoefferbiografi omtaler Eberhardt Bethge brevet under overskriften: “Die Wendung des Theologen zum Christen”.<sup>3</sup> Men når det er *teologen* som blir kristen, da er det nærliggende å spørre hva denne vendingen betydde for teologens *teologi*. Brevet gir i alle fall to viktige opplysninger som kan peke i retning av et svar på dette spørsmålet.

For det første innebar Bonhoeffers teologiske vending at Bibelen fikk en ny og avgjørende rolle i hans teologiske arbeid. Det viser også arbeidene hans i de følgende årene. De er bibeltolkninger, prekener, meditasjoner, homiletiske utkast, bibelteologiske materialsamlinger osv. Teologi og dermed også dogmatikk blir på en annen og ny måte *skriftutlegning* og *bibeltolkning*.

For det andre førte vendingen til at det ble en ny forbindelse mellom lære og liv. Vendingen innebar ikke at Bonhoeffer skiftet fra ett fagområde til et annet fordi han nå også var blitt prest og etter hvert leder av et presteseminar. Som Bethge påpeker, dreide vendingen seg ikke om å gripe tilbake til en eksegetisk-homiletisk bruk av Bibelen i tradisjonell forstand, men om å utvikle teologien som en meditativ, eksistensiell omgang med Bibelen. På tilsvarende måte talte Bonhoeffer nå ikke lenger bare teologisk om boten, skriver Bethge, men han talte også om den som en handling som faktisk skulle gjennomføres i praksis (Bethge 1970, 247-248). Vendingen til Bibelen fører altså til at Bonhoeffers teologi blir relatert til *praksis* på en annen måte enn før.

Et godt eksempel på hva denne vendingen til Bibelen betydde for Bonhoeffers teologi er den øvelsen over nytestamentlige grunnbegreper som han laget ved pastoralseminaret i Finkenwalde i 1938. Det

2. *Dietrich Bonhoeffer Werke*, hrsg. E. Bethge et al., Bd. 14 (Gütersloh: Kaiser Verlag 1996), 112-113. Herefter er denne tekstkritiske standardudgave forkortet som *Werke*.
3. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Theologe, Christ, Zeitgenosse* (München: Kaiser Verlag 1970), 246.

første av disse grunnbegrepene er "Sünde". Men så følger i tur og orden "Versuchung", "Geduld", "Bewährung", "Freude", "Friede", "Enthaltbarkeit", "Tod" og "Dankbarkeit" (Werke Bd. 15, 303ff). Dette er verken dogmatikk eller nytestamentlig eksegesi i tradisjonell forstand av ordet, men en form for teologi som gjør tålmodighet og glede til nytestamentlige grunnbegreper. Dermed rettes teologiens fokus også mot troens liv eller det nye liv som troen medfører på en annen måte enn før. Det viser ikke bare øvelsen over de nytestamentlige grunnbegrepene, men store deler av det øvrige tekstmaterialet også, som for eksempel forelesningene over "Det nye liv hos Paulus" (Werke Bd. 14, 602-623), forelesningen over "Konkret etikk hos Paulus" (Werke Bd. 14, 721-737) og ikke minst Bonhoeffers mest markerte bok fra denne perioden, *Nachfolge*.

I et brev 21.07.44, da det var blitt klart at attentatet mot Hitler hadde slått feil, forteller Bonhoeffer om en samtale han hadde hatt med yngre fransk prest tidlig på 1930 tallet. De snakket om hva de ville med livene sine, og franskmannen sa at han gjerne ville bli en hellig. Bonhoeffer på sin side ville lære å tro (Werke Bd. 8, 541f). I årene som fulgte ble Bonhoeffers teologi nettopp dette, en *tros*-lære i ordets bokstavelige forstand, både som en lære om og som en innøvelse i den bibelsk-kristne tro. Denne tros-læren tilspisset seg ikke minst i møtet med nazismens ideologiske og politiske inferno. I dette møtet brytes spørsmålet om syndens makt mot troens makt. Er det mulig å tale om syndens brutte makt i møtet med nazismen? Dette spørsmålet reiser Busch-Nielsen ikke, og det fører til at denne *makt-konflikten* i den troendes liv blir underbelyst i hennes fremstilling.

Bonhoeffers teologiske arbeidsmåte i den mellomste perioden kan forfølges videre inn i de sene skriftene. Når han i fengeselsbrevene forsøker å komme til rette med en verden uten religion, er det ikke tilfeldig at han formulerer oppgaven først og fremst som en ikke-religiøs fortolkning av de *bibelske* begrepene (Werke Bd. 8, 529), og ikke av de *kristelige* begrepene, selv om han unntaksvis også kan bruke dette uttrykket (Werke Bd. 8, 546, sml. 481, der han bruker uttrykket *teologiske* begreper). Det betyr selvfølgelig ikke at det er en motsetning mellom det bibelske og det kristelige, henholdsvis teologiske i Bonhoeffers tenkning. Poenget er at det teologiske og det kristelige, det er det bibelske.

Den samme måten å tenke på finner vi igjen i det utkastet til en bok som han skisserer i august 1944. I det første kapitlet vil Bonhoeffer gjøre opp status for kristendommen på overgangen til en ny, religionsløs tid. I det andre kapitlet vil han skrive om hva kristen tro egentlig er, og med det mener han kristen tro i *kristelig-bibelsk* forstand. Her vil han igjen skrive om fortolkningen av de *bibelske* begre-

pene som skapelse, syndefall (!), forsoning, bot, tro, det nye liv (!), de siste ting. I det tredje og siste kapitlet vil han så skrive om de praktiske konsekvensene, som han mener vil være en kirke som i bokstavelig og helt konkret forstand er til for andre og blant annet gir all sin eiendom til de nødlidende, lar prestene leve av menighetens frivillige gaver og taler om moderasjon, tålmodighet, ydmykhet og beskjedenhet. Dette vil for Bonhoeffer være kristen tro i praksis.

Bonhoeffers vending til Bibelen betyr altså ikke bare at bibeltekstene kommer i fokus for det teologiske arbeidet på en annen måte enn før, men også at teologien får en ny arbeidsmåte, en ny *modus loquendi*, og et nytt erfaringsgrunnlag. Denne nye måten å drive teologi på fanger Busch Nielsen ikke opp i sin avhandling. Hun leser tvert imot Bonhoeffers tekster som om de skulle være bruddstykker av og bidrag til en dogmatisk lære om synden i en tradisjonell forstand av ordet. Det har hun selvfølgelig full anledning til å gjøre, ut fra *sitt* begrep om hva dogmatikk er. Men hun burde uansett ha gjort rede for det dogmatikkbegrepet hun selv legger til grunn og drøftet dette begrepet opp mot Bonhoeffers egne tekster, slik at det også kunne bli klart hva *han* eventuelt kan ha ment at dogmatikk er. Slik avhandlingen nå foreligger, blir dogmatikk-begrepet egentlig ikke belyst i avhandlingen, men snarere tatt for gitt, som om det skulle være en uomstridt spørsmål på 1930-tallet, eller for den saks skyld i dag.

Leser vi Bonhoeffer med henblikk på hans teologiske arbeidsmåte, får vi også en annen tilgang til spørsmålet om kontinuiteten i forfatterskapet. Fortsatt er det selvfølgelig helt legitimt å utlegge kontinuiteten som en gjennomgående kjerne av meninger, slik Busch Nielsen gjør. Men det er også mulig å se kontinuiteten nettopp i Bonhoeffers utrettelige arbeide med Bibelen, altså mer i arbeidsmåten enn i meningene hans. Han vender hele tiden tilbake igjen til bibeltekstene for å klargjøre hva kristne tro betyr i den historiske situasjon som han og kirken befinner seg i. Det betyr selvfølgelig ikke at han til stadighet skifter mening, men det betyr at han hele tiden prøver ut meningene sine på nytt, i møtet med tekstene. På denne måten blir Bonhoeffers egne tekster mer urolige, mer utprøvende og provisoriske enn tilfellet er når blikket primært rettes mot resultatet, og ikke også mot prosessen. Det er en eksistensiell uro i Bonhoeffers tekster som jeg synes ikke kommer helt til sin rett i Busch Nielsens framstilling.

Lest under denne synsvinkel kommer også bruddflatene i forfatterskapet opp på en annen måte, som vi kan se ikke minst av Bonhoeffers brev av 21.07.44. Som allerede nevnt var hans prosjekt fra tidlig på 1930-tallet å lære å tro, til forskjell fra den franske prestens prosjekt, som var å bli en hellig. Det tok imidlertid tid, skriver Bonhoeffer

fer, før denne forskjellen virkelig gikk opp for ham. Han trodde nemlig at han kunne lære å tro i det han forsøkte å leve et hellig liv. Den veien han dermed slo inn på, endte i *Nachfolge* (1937). Selv om han fortsatt, i 1944, vedkjenner seg boken, ser han også farene ved den. Nå har han nemlig forstått at nettopp når man avstår fra å gjøre seg selv til noe – “sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder oder einen Kirchenmann (eine sogenannte priesterliche Gestalt!), einen Gerechten oder einen Ungerechten, einen Kranken oder einen Gesunden” – og i stedet lever fullt og helt i de oppgavene og spørsmålene, i de oppturene og nedturene, i de erfaringene og den rådløsheten som livet i denne verden innebærer, da kaster man seg virkelig i Guds armer. Og det som da blir viktig, er ikke det en selv må lide, men Guds lidelse i verden. Da våker man med Kristus i Gethsemane, sier Bonhoeffer, og føyer til: “und ich denke, das ist Glaube, das ist *metanoia*; und so wird man ein Mensch, ein Christ. (Vgl. Jerem 45!)“ (Werke Bd.8, 542).

Her beskriver Bonhoeffer igjen en avgjørende vending i livet, med vidtrekkende konsekvenser rent teologisk. Det er ikke bare nærliggende å se denne vendingen som en vending til den lutherske rettferdiggjørelseslæren i dens ytterste konsekvens. Det er også tydelig at vendingen betyr en frisetting for livet i denne verden. Det dennesidige, med de etiske krav og utfordringer, seire og nederlag som det medfører, kommer nå til sin egentlige rett som troens og teologiens “sted”.

### 3. Forholdet mellom dogmatikk og etikk

Når spørsmål knyttet til det nye liv blir underbelyst i Busch Nielsens avhandling, henger det ikke bare sammen med at hun legger mindre vekt på den midterste perioden, men også at hun argumenterer for at synd ikke først og fremst er et etisk, men et dogmatisk begrep i Bonhoeffers teologi. Dette skarpe skillet mellom dogmatikk og etikk har jeg vanskelig for å finne dekning for i Bonhoeffers skrifter fra 1930-tallet. Riktignok behandler Busch Nielsen skillet først og fremst i forbindelse med Bonhoeffers skrifter fra 1940-tallet. Men heller ikke i denne sammenhengen er argumentasjonen hennes uten videre overbevisende.

Sentralt i Busch Nielsens argumentasjon står et sitat som hun gjengir *in extenso* fra Bonhoeffers *Ethik*: “Andere Zeiten konnten predigen: ehe du nicht ein Sünder geworden bist wie dieser Zöllner und diese Dirne, kannst du Christus nicht erkennen und finden. Wir müssten eher sagen: ehe du nicht ein Gerechter geworden bist, wie



diese um Recht, Wahrheit, Menschlichkeit Kämpfenden und Leidenden, kannst du Christus nicht erkennen und finden” (Werke Bd. 6, 350, sml. Busch Nielsen 2008, 130). Fortolkningen av dette sitatet fører fram til at Bonhoeffer i sine senere skrifter mener det kan være problematisk å tale om synd under en etisk synsvinkel, og denne tolkningen understøtter Busch Nielsen med en henvisning til et velkjent sitat fra et av fengselsbrevene, der Bonhoeffer spør om døden, som mennesket ikke lenger frykter, og synden som det knapt begriper lenger, fremdeles er ekte grenser for mennesket (130). Disse sitatene må vi se nærmere på.

Det første sitatet står i en sammenheng der Bonhoeffer – karakteristisk nok! – utlegger saligprisen i Mat 5,10: “Salige er de som blir forfulgt for rettferdighets skyld, for himmelriket er deres.” Igjen er det altså Bibelen det dreier seg om for Bonhoeffer, fortolket som et forsøk på å komme til rette med sin egen tid. Mat 5,10 handler verken om Guds rettferdighet eller om å bli forfulgt for Jesu Kristi skyld, sier han, men om å bli forfulgt for en sann, god, menneskelig saks skyld. De kristne som ikke vil lide for en rettferdig saks skyld, men bare for troens skyld, blir dermed satt ettertrykkelig på plass. Kristus vender seg her til dem som lider for en rettferdig saks skyld og tar dem inn under sin beskyttelse. Disse menneskene kan oppleve, sier Bonhoeffer, at nettopp når de lider for den rettferdige saks skyld, ender de med å påberope seg Kristus og bekjenne seg til ham, fordi det i dette øyeblikket, i lidelsens øyeblikk og først der, går opp for dem at de tilhører ham.

I tider da verden var sånn noenlunde i orden, fortsetter han, dømte loven de som overtrådte loven, som tollere og skjøgere, og da kunne evangeliet blir tydelig nettopp i forhold til dem. Men i tider som er gått av hengslene, der lovløsheten og ondskapen triumferer, der viser evangeliet seg snarere i forhold til den lille rest av rettskafne, sannferdige mennesker. Andre tider opplevde at det var de onde som fant Kristus, mens de gode ble stående på avstand. Vi opplever, sier Bonhoeffer, at det er de gode som finner tilbake til Kristus, mens de onde forherder seg overfor ham. Og så kommer sitatet ovenfor, som utdyper dette synspunktet.

Tar vi med konteksten for sitatet, viser det altså at Busch Nielsen forskyver Bonhoeffers poeng når hun sier at “det gode menneske, der af den ene eller anden grund ud af ansvarlighed handler godt og derved er retfærdigt (‘ehe du nicht ein Gerechter geworden bist’) *derved* ’finder Kristus’. Det kursiverte *derved* fører feil av sted. Konteksten viser at det ikke handler om den rettferdige som sådan, men om den rettferdige som må lide for sin rettferdighets skyld og som *i lidelsen*

finner den Kristus som har åpnet himmelriket nettopp for den som lider for en rettferdig saks skyld.

Bonhoeffer peker selv på at denne tanken at man gjennom lidelsen for en rettferdig saks skyld kan komme til Kristus, avdekker en mangel i den protestantiske teologien, for så vidt som denne teologien primært har reflektert over Kristi forhold til det onde, til lovløsheten, til lastene og til umoralen, og i liten grad over Kristi forhold til det gode. Og på denne måten føyer han til, ikke uten ironi, har den protestantiske teologien faktisk kommet til å propagandere for syndigheten, for ekteskapsbrudd, kaos og anarki. Det Bonhoeffer imidlertid *ikke* sier, er at det ikke lenger er sakssvarende å tale om menneskets etiske svikt som synd. Det er ikke noe i teksten som tilsier at Bonhoeffer nå skulle mene at ekteskapsbrudd ikke lenger er synd, eller at det ikke skulle vær synd å la den rettferdige lide for sin rettferdighets skyld. Tvert imot er det nettopp syndens herjinger som gjør at den rettferdige må lide. At både den onde og den gode i siste instans er syndere, og at Kristus tilhører dem begge som syndere, er en tradisjonell oppfatning som Bonhoeffer ikke bestrider, men tvert imot fastholder i umiddelbar forlengelse av det sitatet som Busch Nielsen gjengir. Men det han primært er opptatt av, er at det nå ikke er den onde, men den gode som omvender seg. Dermed utfordres teologien til å tenke igjennom forholdet mellom synd og etisk svikt, eller dogmatikk og etikk på nytt. Det er sammenhengen, ikke atskillelsen som er utfordringen.

Heller ikke sitatet som Busch-Nielsen gjengir fra *Widerstand und Ergebung* beleger etter mitt skjønn at etisk svikt ikke lenger skulle være synd. Det Bonhoeffer vil distansere seg fra med sitt spørsmål, er den teologiske strategien som går ut på å gjøre mennesket så avmektig som mulig, for deretter å redde det ut av den avmektige situasjonen det er havnet i. Det er synd definert som det mennesket *ikke* klarer han vil distansere seg fra i fengselsbrevens refleksjoner om det moderne menneskets myndighet. Men det utelukker ikke at han åpner for å finne synden i forhold til det mennesket klarer. Synden melder seg ikke ved livets grenser, men midt i livet, hvilket er en tanke Bonhoeffer utvikler allerede i *Schöpfung und Fall*, som Busch Nielsen også peker på.

Busch Nielsen tar etter mitt skjønn også for lett på enkelte tekster som kan problematisere hennes oppfatning av skillet mellom dogmatikk og etikk. Det gjelder for eksempel Bonhoeffers meditasjon over de ti buds første tavle. Busch Nielsen behandler teksten (166f.), men tolker den slik at det nå har gått opp for Bonhoeffer at det vil være en ubibelsk moralisering å nedskrive det første buds 'andre guder' til å være "Reichtum, Wohllust und Ehre" eller 'das Geld, die Sinnenlust,

die Ehre, andere Menschen, wir selbst' (166). Det er imidlertid ikke den moraliserende nedskrivning Bonhoeffer er opptatt av her, men av en situasjon der mennesket ikke lenger har noen avguder i det hele tatt. Når det ikke lenger går an å snakke om rikdom, vellyst og ære som avguder, er det fordi vi lever i en tid som ikke lenger tilber noe som helst. Det utelukker imidlertid på ingen måte at de ti bud beskriver nettopp menneskets synd. Riktignok er de ti bud allmenne livslover som mennesket kan komme fram til ved å bruke sin fornuft. Det som skjer med disse budene i kristen sammenheng er imidlertid at de blir definert som Guds bud, slik at bruddet på dem er brudd på Guds vilje. Å bryte de ti bud er derfor ikke bare uklokt, sier Bonhoeffer, men *synd* (Werke Bd. 16, 664). Kort sagt: tyveri, ekteskapsbrudd, løgn, begjær av nestens eiendom, gods og ære, det er synd.

Når Busch Nielsen skiller mellom dogmatikk og etikk er det ikke bare et forholdsvis tradisjonelt begrep om dogmatikk hun henholder seg til, men også et ganske tradisjonelt og ureflektert begrep om etikk. Det hadde hun imidlertid på ingen måte trengt å gjøre, for hun viser selv til at Bonhoeffer i *Ethik* distanserer seg fra et tradisjonelt etikkbegrep: "Nur selten mag eine Generation jeder theoretischen und programmatischen Ethik so uninteressiert gegenübergestanden haben wie die unsere. Die akademische Frage eines ethischen Systems erscheint als die überflüssigste aller Fragen" (Werke Bd. 6, 62, sml. Busch Nielsen 2008, 99f.). Denne kritikken av det tradisjonelle etikkbegrepet burde gitt Busch Nielsen anledning til en grundigere drøfting av forholdet mellom dogmatikk og etikk i Bonhoeffers teologi.

#### 4. Synd, forsoning og vantro

En hovedtese i Busch Niensens avhandling er at synd primært er vantro og at definisjonen av synd som vantro er et gjennomgående synspunkt i Bonhoeffers forfatterskap. Denne definisjonen fungerer derfor også som uttrykk for en grunnleggende kontinuitet i forfatterskapet. Det skal på ingen måte bestrides. Men det kan i høy grad diskuteres hva det nærmere betyr.

At synd er vantro betyr for det første, sier Busch Nielsen, at *synds-erkjennelsen* bare er mulig i lys av forsoningen. Synden er en trossak. Vi må *tro* at vi er syndere. Busch Nielsen peker med rette på at dette er en posisjon som Bonhoeffer deler med Luther, og for så vidt også en rekke andre teologer før og nå. Så vel Barth som Bultmann kan nevnes i samme åndedraget. Det er riktignok en posisjon som ikke er

uproblematisk, for så vidt som den kan innebære at det allmenne erfaringsgrunnlaget for talen om synd blir drastisk redusert. Dette kan ikke minst skje når man skiller skarpt mellom dogmatikk og etikk, slik Busch Nielsen legger opp til i sin fortolkning av Bonhoeffer.

At synd er vantro har imidlertid ikke bare med synserkjennelsen å gjøre, men føres også videre til et bestemt syn på syndens vesen. Synden må ikke bare forstås ut fra troen og åpenbaringen, den må også forstås som overvunnet i Kristus og dermed som synd mot Guds åpenbaring i Kristus. Synd er frafall fra Kristus (153). Dette er et synspunkt som med små variasjoner gjentas en rekke steder i avhandlingen: "Synd er synd mot Gud i Kristus" (12); "Synden er entydig rettet mot Guds ord i Kristus" (116)

Dette synet på syndens vesen beror på en bestemt fortolkning av Bonhoeffers forsoningslære, som innebærer at alle mennesker er forsonet med Gud i Kristus. Forsoningen har skjedd en gang for alle på korset. I og med Jesu død på korset er alle forsonet i Kristus og tilgitt, uansett om de vet det eller vil være det eller ikke. Når synd alltid er synd mot Gud, og Gud har identifisert seg med forsoningen i Kristus, blir synd i bunn og grunn dette at mennesket ikke tar imot forsoningen i Kristus.

Denne sammenkoblingen av synd og forsoning fører til en ganske eiendommelig språkbruk, som når Busch Nielsen skriver at "syndserkendelsen er *ikke* det syndige menneskes erkendelse" (263). Dette betyr ikke bare at det er umulig for mennesket utenfor Kristus å erkjenne seg selv som synder, men det betyr også at heller ikke den kristne kan erkjenne seg selv som synder. Logikken er i og for seg enkel nok, for når synd innebærer å avvise forsoningen i Kristus og på den måten er et frafall fra Kristus, da kan den kristne ikke være synder, for han eller hun har jo nettopp ikke avvist forsoningen i Kristus, men gjort den til sin. Derfor er "den kristne syndserkendelse ifølge Bonhoeffer *ikke* det syndige menneskes syndserkendelse" (263).

Å komme til tro vil altså si at det går opp for mennesket at det ikke er en synder, men er forsonet. På den andre siden har det på forhånd heller ikke trodd at det var en synder, eller hatt mulighet for å tro det, nettopp fordi det ikke har mottatt forsoningen i Kristus. Det syndige menneskes syndserkjennelse er slik sett også en logisk umulighet.

Dette er etter mitt skjønn et resonnement som biter seg selv i halen. Skulle Bonhoeffer virkelig ha ment dette, trekker læren hans om synden med seg betydelige problemer som jeg gjerne skulle ha sett at Busch Nielsen hadde adressert litt tydeligere i sin avhandling. Jeg mener imidlertid at Bonhoeffer ikke uten videre kan tas til inntekt for det resonnementet som er gjengitt ovenfor og vil kort peke på noen synspunkter som kan føre i en annen retning.

Artikkelen “Was ist Kirche” (1932) er særlig interessant under denne synsvinkel. Her sier Bonhoeffer at kirken på den ene siden er “ein Stück Welt, verlorene, gottlose, unter den Fluch getane, eitle, böse Welt; und böse Welt in der höchsten Potenz, weil in ihr der Name Gottes missbraucht, weil in ihr Gott zum Gespielen, zum Abgott der Menschen gemacht wird, ja ewig verlorene, antichristliche Welt schlechthin, wenn sie aus der letzten Solidarität mit der bösen Welt heraustritt und sich gegen die Welt aufspielt, rühmt.“ På den andre siden er kirken imidlertid også „ein Stück qualifizierte Welt, qualifiziert durch Gottes offenbarende, gnädiges Wort, das sie, die der Welt ganz anheimgefallene, ausgelieferte, für Gott in Beschlag nimmt und nicht mehr freigibt. Kirche ist die Gegenwart Gottes in der Welt“ (Werke Bd.12, 235-236).

Det er flere ting det kan være interessant å notere seg i denne teksten. Det ene er den konsekvent gjennomførte dobbeltheten som Bonhoeffer i fortsettelsen varierer gjennom en rekke liknende dikotomier: kirken er både gudløs og Guds nærvær i verden på en gang. Den er både syndig og rettferdiggjort, både frafallen og forsonet. Det som ligger bak denne dobbeltheten er en velkjent tankefigur i den lutherske teologien, nemlig synet på mennesket som både synder og rettferdig på en og samme tid, *simul iustus et peccator*. Det er dette *simul*-aspektet som Bonhoeffer overfører på kirken, og som innebærer at kirkens, og dermed den troendes synserkjennelse virkelig er det syndige menneskes syndserkjennelse. Hvis kirken *ikke* skulle tro at den som et stykke verden er syndig og fortapt, vil den tre ut av den solidaritet med verden som synden innebærer, og bli et stykke anti-kristelig verden rett og slett.

I tillegg er det også viktig å merke seg at Bonhoeffer her taler om kirken som det onde i høyeste potens, som følge av at kirken ikke bare er ond som verden for øvrig er det, men nærmest multipliserer sin egen ondskap ved at den i tillegg også misbruker Guds navn. Snur vi dette om, må det bety at det også finnes en ondskap som ikke først og fremst er et misbruk av Guds navn og som ikke retter seg mot Guds åpenbaring i Kristus, men som ganske enkelt er ondskap i ordets helt elementære betydning.

Artikkelen er skrevet i Tyskland i 1932, under nazismens oppmarsj, så det kan ikke være vanskelig å forestille seg hva Bonhoeffer kunne hatt i tankene. Artikkelen munner da også ut i en umisforståelig markering av at kirken også har et politisk ord å si til verden. Kirkens *første* eller grunnleggende ord politisk er, sier Bonhoeffer, et kall til nøkternhet og erkjennelse av egne grenser. Dette politiske ordet knytter Bonhoeffer umiddelbart til kirkens forestilling om synd: “Die Kirche nennt diese Grenze Sünde, der Staat nennt sie Wirklichkeit,

beide mögen sie, wenn auch mit verschiedenem Akzent, Endlichkeit nennen" (Werke Bd.12, 238). Her taler altså Bonhoeffer uomsvøpt om *synd* med henblikk på de politiske aktørenes tilbøyelighet til å vilje overskride det politiske livets grenser. Han presiserer at talen om synd i denne sammenhengen ikke betyr en kristeliggjøring av politikken, men nettopp en erkjennelse av politikkens endelighet. Bonhoeffer utelukker imidlertid ikke at dette grunnleggende ordet til de politiske aktørene kan omsettes i en helt konkret fordring, et konkret bud, som kirkens *andre* ord til politikkens verden. Han er til og med åpen for at dette "andre ordet" kan komme til uttrykk gjennom et eget parti som kan konkretisere kirkens tale om synd i den politiske verden, selv om han ikke går inn for å opprette et slikt parti.

Poenget med dette er ikke å si at synd ikke skulle være gudløshet, men å si at gudløshet ikke bare er avvisning av forsoningen og nåden i Kristus. Selv om Busch Nielsen leverer en på mange måter overbevisende fortolkning av Boehoeffers *Schöpfung und Fall*, underspiller hun et viktig aspekt i dette skriftet, og det er at Bonhoeffer her også taler om at menneskets grense er dets medmenneske, og at denne grensen er nåde. Når Gud skaper kvinnen, betyr det ikke bare at "den andre" blir en grense, men også at denne grensen er *nåde*. Den andre er Guds skapernåde ("Schöpfergnade"). Når mennesket overskrider grensen mellom seg og Skaperen, som det gjør ved å spise av kunnskapens tre og på denne måten forsøke å bli som Gud – *sicut Deus* – da overskrider det også en grense i forhold til det skapte: "Jede Überschreitung der Grenze musste zugleich die Antastung der Geschöpflichkeit des anderen Menschen bedeuten." (Werke Bd. 3, 110). Nå ser mennesket ikke lenger den andre som uttrykk for Guds nåde, men som uttrykk for Guds *vrede* (Werke Bd. 3, 115).

Det som står på spill her, er den rollen som forholdet til nesten spiller i Bonhoeffers lære om synden. Busch Nielsen bestrider selvfølgelig ikke at synd også har med forholdet til andre mennesker å gjøre, men hun bøyer hele tiden dette inn mot forsoningen i Kristus, ved å si at det er forholdet til forsoningen som gjør overgrepet mot nesten til synd. Bonhoeffer sier etter mitt skjønn det motsatte, ikke bare i *Schöpfung und Fall*, men også i sine senere skrifter, som for eksempel i utredningen om forholdet mellom "Die letzten und die vorletzten Dinge" i *Ethik*: "Die Zerstörung des Menschseins ist Sünde" (Werke Bd. 6, 149). Å forgripe seg på menneskets menneskelighet er synd, ikke fordi det innebærer å avvise forsoningen i Jesus Kristus, men fordi det innebærer å forgripe seg på Guds skaperverk og sette seg selv i Gud sted – *sicut Deus*. Synd handler også om moral og etikk. Denne synden, eller synden i denne forstand er ikke overvunnet, ikke i verden og ikke i kirken. Derfor er det slik, sier Bonhoeffer på godt refor-

matorisk vis, at bare den kan bli rettferdiggjort som på forhånd er blitt erklært for skyldig: “Gerechtfertigt kan nur werden, was bereits in der Zeit unter eine Anklage geraten ist. Es setzt ein Schuldigwerden des Geschöpfes voraus” (Werke Bd. 6, 141).

I kjølvannet av den dialektiske „vending“ i protestantisk teologi var det mange teologer som ville dreie syndsbegrepet bort fra den moraliserende funksjon det etter deres mening hadde fått så vel i pietismen som i den liberale teologi. Dyptgripende uenighet til tross var dette et felles anliggende for teologer som Karl Barth, Rudolf Bultmann og senere også Gerhard Ebeling. Kirsten Busch Nielsen har gode kort på hånden, når hun plasserer Bonhoeffer på samme linje, selv om hun ikke setter et tydelig fokus på denne spesifikke konteksten for Bonhoeffers syndsforståelse. Likevel er det mangt og meget i Bonhoeffers tekster som peker i retning av at han på en annen måte enn mange av sine kolleger insisterte på sammenhengen mellom synd og moral, eller mangel på moral, og dermed på en ny sammenheng ikke bare mellom dogmatikk og etikk, men mellom dogmatikk og moral. Hadde Busch Nielsen satt fokus på slike tekster, ville det etter mitt skjønn også gitt Bonhoeffers syndsbegrep en noe annen profil.

## 5. Forholdet mellom soteriologi, hamartiologi og gudslære

Busch Niensens tilrettelegging av forholdet mellom forsoningslære og hamartiologi innebærer at soteriologi og hamartiologi blir to sider av samme sak, og det er det i og for seg ingen ting å innvende imot. Betoningen av forsoningslærens forrang framfor hamartiologien innebærer imidlertid at hun også mener at kristologi og soteriologi må komme *før* hamartiologi i den teologiske erkjennelsen (254). Men en slik oppdeling av sammenhengen i et “før” og et “etter” blir feil, både fordi den truer nettopp sammenhengen og fordi den igjen munner ut i et resonnement som på en eiendommelig måte løper i ring. Frelse er frelse fra synd, men hva synd er, får jeg ikke vite før etter at jeg er frelst. Jeg må altså frelses, før jeg kan få vite hva der er jeg må frelses fra. På et slikt grunnlag blir det ikke lett å forkynne frelse på en meningsfylt måte for den som ennå ikke er frelst.

Her kunne Busch Nielsen med fordel ha overveid om det ikke nok en gang ville vært fruktbart å føre Bonhoeffers tenkning tilbake til en velkjent tankefigur i luthersk teologi. Når Bonhoeffer insisterer på at hamartiologien må forstås ut fra sammenhengen mellom kristologi og soteriologi, er det nærliggende å gripe tilbake til Luthers svar på spørsmålet om teologiens *subiectum*, altså dens sak eller gjenstand, som er det skyldige og fortapte menneske og den rettferdiggjørende

og frelsende Gud: *homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator*.<sup>4</sup> Hvis det er denne tankefiguren som ligger under Bonhoeffers sammenknytning av kristologi, soteriologi og hamartiologi, da er det ikke nærliggende å utlegge den som uttrykk for en bestemt rekkefølge i den teologiske erkjennelses orden, men snarere for en samtidighet som innebærer at det nettopp er gjennom erkjennelsen av seg selv som synder at mennesket tar imot Kristus.

Gjennom en slik tilbakeføring av Bonhoeffers tenkning til Luthers bestemmelse av teologiens sak kunne også forholdet mellom Bonhoeffer og Barth ha kommet i et litt annet lys, eller i det minste blitt mer nyansert. Det er ingen tvil om at Bonhoeffer var svært påvirket av Barth, og det kan også være at han i sine seneste skrifter beveget seg enda mer i retning av Barth. Likevel er det noen spenninger mellom Bonhoeffer og Barth som Busch Nielsen ikke helt kommer til rette med.

Busch Nielsen ser en tydelig forskjell mellom Barth og Bonhoeffer i det at Barth begrunner syndens begrensning i gudslæren, mens Bonhoeffer begrunner at synden er begrenset utelukkende i soteriologien og kristologien (214, sml. 205). Dette mener hun tydeligvis har sammenheng med at gudslæren har en relativt tilbaketrasket stilling i Bonhoeffers teologi, slik det var vanlig i protestantisk teologi, mens Barth er den som for alvor foldet ut gudslæren som et hovedtema (311 note 48).

Dette forsøket på å komme til rette med forholdet mellom Barth og Bonhoeffer ved å skille mellom en mer utfoldet gudslære hos den ene og en mindre utfoldet gudslære hos den andre, overser at det i høy grad også kan dreie seg om forskjellige *former* for gudslære. Luthers bestemmelsen av *subiectum theologiae* er jo på ingen måte en reduksjon av gudslæren til kristologi og soteriologi, men tvert imot en lokalisering av gudslærens og kristologiens "sted" i rettferdiggjørelseslæren og dermed i soteriologien. Nettopp Luthers lokalisering av gudslærens "sted" i soteriologien var gjenstand for en vedvarende kritikk fra Barths side. Leser vi Bonhoeffer i dette lys, blir det ikke en mer tilbaketrasket gudslære som skiller ham fra Barth, men en annen form for gudslære. I så fall spiller gudslæren ikke en mindre rolle for Bonhoeffer enn den gjorde for Barth. Men Bonhoeffer insisterer til forskjell fra Barth på at gudslæren – og kristologien – bare kan utfoldes som soteriologi. Hva Gud er bortsett fra sin rettferdiggjørelse av synderen i Kristus, det kan og skal vi ikke si noe om. Leser vi Bonhoeffer slik, blir han altså mer "luthersk" i sin tenkning enn Busch Nielsen synes å mene at han er.

4. WA 40 II, 328,1f.



## 6. Til slutt

Kirsten Busch Nielsens avhandling om Dietrich Bonhoeffers syndsforståelse bygger på et grundig og dyptgående studium av Bonhoeffers tekster og et skarpt blikk for dogmatiske problemstillinger. Avhandlingen er uten tvil et kvalifisert bidrag til den internasjonale Bonhoeffer-forskningen, der Busch Nielsen for lengst har etablert seg som en betydelig bidragsyter. Avhandlingen er imidlertid også et genuint dogmatisk arbeide, og dét er minst like viktig, for det skrives ikke mange avhandlinger med emner fra den materiale dogmatikk i dag. Det er en unnfalighet som teologien – og kirken – etter mitt skjønn ikke kan leve lenge med, hvis den fortsatt vil ha noe å si til sin samtid. Derfor er Busch Nielsens avhandling et kjærkomment bidrag til arbeidet med et av den dogmatiske teologiens nøkkelbegreper. For egen del ville jeg nok ha ønsket at hun hadde gått enda lenger i en drøfting av de problemene som Bonhoeffers syndsforståelse reiser for talen om synd i dag. På den andre siden har hun med denne avhandlingen lagt et solid grunnlag for å gjøre nettopp dét i senere arbeider.

## Litteratur

**Lasse Horne Kjældgaard**

*Sjælen efter døden. Guldalderens moderne gennembrud.* Gyldendal 2007. 352 s. Kr. 325.

I denne bog, en lettere omarbejdet ph.d.-afhandling fra 2005, præsenterer forf. debatten om sjælens udødelighed i den sene danske guldalder fra 1833 til 1849. Hovedaktørerne i bogens første to trediedele er Poul Martin Møller, J.L. Heiberg og H.N. Martensen – dog med Søren Kierkegaards pseudonyme forfatterskab som “undertekst”. Og den sidste trediedel er så viet dette forfatterskab. Kjældgaards metodiske greb er at læse Kierkegaards pseudonymer såvel som de tre førnævnte i deres kontekst – i forlængelse af den litteraturforskning, der går under navnet “New Criticism” – og det er der kommet en ganske fortræffelig bog ud af, som rummer et sandt væld af indsigter og i øvrigt er krydret med et meget stort antal velvalgte citater fra alle fire forfattere. Den handler om synet på kunst, litteratur, religion og (kristen) teologi i perioden og analyserer meget fint de divergenser, som bestod eller opstod mellem de fires opfattelse af sjælens udødelighed. Den overordnede ramme kan siges at være trykkefrihedsforordningen (“presseloven” kalder forf. den) af 27. september 1799, ifølge hvilken benægtelse af sjælens udødelighed skulle straffes med landsforvisning i 3 til 10 år. Inden for denne ramme måtte der altså manøvreres med den største forsigtighed. Hvor Poul Martin Møller fuldt og helt gik ind for sjælens udødelighed og så kunsten som en “Anticipation af det salige Liv”, var Heiberg ganske anderledes skeptisk, som det fremgår af analysen af hans filosofiske skrifter og af hans drama “En Sjæl efter Døden”. Det er i øvrigt en af bogens mange interessante iagttagelser, at Heiberg, der normalt rubriceres som højrehegelianer ligesom Martensen, i dette spørgsmål snarest lå på venstrehegelianernes side. Martensen forsvarede naturligvis sjælens udødelighed og etablerede en forbindelse mellem kunst, religion og (hegelsk) filosofi i det, som han kaldte “den humoristiske Verdensanskuelse”. I denne kontekst, som selvfølgelig kun kan antydes i en anmeldelse, er det så at Kierkegaard skriver sine værker, hvor sjælens udødelighed igen og igen dukker op, ikke som et spekulativt filosofisk, men som et eksistentielt tema, knyttet sammen med den kristne eskatologis tale om dommedag. Meget andet hos Kierkegaard – f.eks. de vekslende pseudonymer eller den indirekte meddelelse – har ifølge forf. også at gøre med hans fastholdelse af sjælens udødelighed. Men når forf. til slut afmytologiserer Kierkegaards tale om sjælens udødelighed og mener, at den i dag kan læses som en “fordring om et liv, der hænger sammen”, synes jeg nok, at han har overskredet konteksten. Vel kunne et af Kierkegaards pseudonymer, William Afham, skrive, at en betingelse for udødeligheden er, at livet skal leves “uno tenore”. Men som forf. tidligere i sin bog har citeret det, skrev Kierkegaard jo også med ef-

tertryk – og uden pseudonym – at “Udødeligheden er Dommen – den evige Adskillelse mellem de Retfærdige og Uretfærdige”. Og det turde være noget andet og mere end en fordring om, at livet skal hænge sammen.

*Jens Glebe-Møller*

**Christine Mundhenk, Heidi Hein, Judith Steiniger (bearb.)**

*Melanchthons Briefwechsel, Band T 8, Texte 1980-2335 (1538-1539)*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Verlag fromann-holzboog 2007. 701 s. 232 €.

Teksterne i dette bind følger de tilsvarende numre i registrbind nr. 2, som udkom i 1978. Dog er der i mellemtiden dukket en halv snes supplerende breve op, hvis tekster er indsat på de rette steder i nærværende bind. Omfanget viser, hvorledes Melanchthons korrespondance griber om sig. De 701 sider dækker kun de nævnte to år. Blandt de større sager, som han og de øvrige wittenbergere er involveret i nu, er det problematiske forhold mellem kong Henry d. 8. af England og de evangeliske schmalkaldiske fyrster. Der er spændende breve både til den engelske konge, til Cromwell og Thomas Cranmer. Melanchthon glæder sig selvsagt over kongens tilnærmelser, og skuffelsen er så meget desto større, da det hele falder på gulvet. En anden vigtig sag i forhandlingerne mellem de evangeliske og kejseren om en fredsaftale. I denne sammenhæng er Melanchthon særdeles utilfreds med den barske kejserlige forhandler Johann Weeze. Han havde i sin tid været knyttet til den danske eksilkonge Christian d. 2., og Melanchthon bemærker til vennen Camerarius, at han oplevede Weeze i 1523, da han sammen med Chr. d. 2. opholdt sig i Wittenberg efter kongens omvendelse til lutherdommen (nr. 2150). Den danske reformationskonge, Christian d. 3., dukker op flere steder i disse års brevveksling. Melanchthon følger med i kongens handlinger. Fx meddeler han vennen Veit Dietrich, at han talte længe med kongen, da de begge var til stede ved det schmalkaldiske forbunds møde i Braunschweig, hvor kongen blev optaget i forbundet (nr. 2022). Til Camerarius i Tübingen sender Melanchthon Chr. d. 3.'s horoskop og beder om modtagerens vurdering (nr. 2051), og overfor Leonhard Fuchs roser han kongen frem for andre fyrster (nr. 2117). I dette bind findes også det meget lange brev fra danskeren Johannes Sinning, i hvilket hans beundring for læreren Melanchthon kommer klart til udtryk, ligesom han også oplyser om Chr. d. 3.'s kroning, om sin ansættelse ved Københavns universitet og om andre danske forhold (nr. 2090). Sidst i dette bind findes korrespondancen om Philipp af Hessens uheldige bigamisag (nr. 2317. 2326). Foruden de mange oplysninger om teologiske og politiske forhold indeholder brevsamlingen et væld af meddelelser om Melanchthons, Luthers og andre teologers personlige forhold, deres sygdomme, familieforhold osv. Særligt interessant er det testamente, Melanchthon skrev, da han i oktober 1539 frygtede at skulle dø (nr. 2302).

*Martin Schwarz Lausten*

### Ernst Troeltsch

*Kritische Gesamtausgabe.* Berlin-New York: Walter de Gruyter:

*Bd. 2. Rezensionen und Kritiken (1894-1900).* Udg. Friedrich Wilhelm Graf i samarbejde med Dina Brandt. 2007. XXI + 925 s. € 228.

*Bd. 4. Rezensionen und Kritiken (1901-1914).* Udg. Friedrich Wilhelm Graf i samarbejde med Gabriele von Bassermann-Jordan. 2004. XXV + 948 s. € 228.

Anmeldelser og litteraturoversigter vil man vel oftest opfatte som en perifer del af en teologs forfatterskab, men sådan er det ikke i Troeltsch' tilfælde. Derom vidner allerede omfanget af hans anmeldervirksomhed, som det dokumenteres i disse første to af tre monumentale bind ud af de i alt enogtyve tekstbind i *Kritische Gesamtausgabe*. Anmeldelserne er prægnante udtryk for Troeltsch' dialogiske arbejdsmåde: "daß ich im Grunde immer konversationsmäßig und mit Hilfe der Tradition denke" (bd. 4, s. 4). Det er karakteristisk, at grænserne til hans artikler og bøger er flydende. Således udelader bindene arbejder, hvor anmeldelser er 'muteret' til essays (bd. 2, s. 1). I anmeldelserne vil Troeltsch som i det øvrige værk "eine intellektuell ghettoisierte Universitätstheologie neu mit den in anderen Geistes- und in historischen Kulturwissenschaften verhandelten Problemen konfrontieren" (s. VI).

Indledningerne til de to bind, der dækker forfatterens tid i Heidelberg, godtgør denne bestræbelse i forhold til: 1. "Wissenschaftshistorische Kontexte" (bd. 4, s. 8-34). Her gøres der rede for de pågældende tidsskrifters profil, oplysende ikke kun med henblik på Troeltsch, og for hans stilling til redaktionerne. Man frapperes af bredden af spektret af prominente tidsskrifter, han anmelder i – fra populære og faglige teologiske publikationer over almene litteraturjournaler til specialtidsskrifter for religionsvidenskab, filosofi, historie og jura. 2. "Werkgeschichtliche Zusammenhänge" (s. 35-52, jf. bd. 2, s. 2-26), som skitseres ud fra den indsigt, at nærmest hver anmeldelse står i Troeltsch' eget projekts tjeneste (s. 5; bd. 4, s. 35). Hans begreb om problemhistorie og anmeldelsernes fokus på historieteoretiske spørgsmål fremhæves. 3. "Das Heidelberger liberale Gelehrtenmilieu" (s. 52-68), især Max Weber, juristen Georg Jellinek – kendt for sin tese om menneskerettighedernes religiøse rødder – og sydvesttyske nykantianere. Udgiverne understreger med rette og ud fra ikke tidligere kendt materiale Troeltsch' tætte, men ikke ukritiske forhold til sidstnævnte; han anmelder også flere arbejder fra denne filosofiske retning (vigtigst er Heinrich Rickert og Emil Lask). Bindene afsluttes med biogrammer over anmeldte forfattere samt diverse uhyre omfattende litteraturlister og registre. Som det fremgår af forordene, er der mange flere end dem, hvis navne står på titelbladet, der har været involveret i det store arbejde – tænk blot på påvisningen af citater – og skal have del i æren for det fornemme resultat.

Troeltsch anmelder protestantisk og katolsk teologi, filosofi, idé- og kulturhistorie, religionsvidenskab, religionspsykologi, sociologi med mere. Værk-historisk vigtige tidlige anmeldelser gælder to nyidealistiske tænkere,

Troeltsch placerer sig tæt på, hans filosofiske lærer i Erlangen, Gustav Claß, og Rudolf Eucken – et værk af hver af dem anmelder han hele tre gange. Fra de tidlige år kan man ligeledes fremhæve en række større fint karakteriserende og perspektiverende behandlinger af arbejder fra den foregående generation af teologer, for eksempel Richard A. Lipsius, Julius Köstlin og Martin Kähler, som således indordnes i den “großen Klärungsprozeß der religiösen Frage” (bd. 2, s. 52). Troeltsch ledsager i et brev Kähleranmeldelsen med denne kommentar: “An solchen Büchern sieht man wie die alte Theologie nur durch gewaltsame Capriccios schmackhaft zu machen ist und wie unendlich weit jede neue von der alten wegsteuern muß. Das Christentum ist allerdings in gewissem Sinne in der modernen Welt eine neue Religion geworden weil es ganz neue Inhalte und Weltansichten in sich hineingesogen hat. Es ist nicht nur eine neue Theologie was wir vertreten und leben, sondern eine neue Phase des Christentums selbst [...]. Der Gottesglaube bleibt doch immer Gottesglaube” (s. 654 f.). Eller man kan tage den berømte anmeldelse af Reinhold Seebergs dogmehistorie, hvori Troeltsch skitserer betydningen af idéen om *lex naturae* i hele den kristne tænknings historie (bd. 4, s. 97-111).

Hvordan Troeltsch' interessefelt rækker langt ud over de overleverede teologiske fag, viser eksempelvis hans omfattende oversigter over ny litteratur om “Religionsphilosophie und theologische Prinzipienlehre” fra årene 1895-98. Selvom de var og fremstår som pligtarbejde – Troeltsch omtaler det som en straffelej (bd. 2, s. 554) – er de særlig karakteristiske for hans arbejdsmåde: de foretager på årsbasis det, som gerne danner udgangspunktet for hans teoridannelser: en statusopgørelse for disciplinen, der i videst mulige omfang tager højde for den relevante tilgængelige viden. Årsberetningerne er også oplysende for udviklingen af Troeltsch' teologiske program. Hvor de først er disponeret i to hovedafsnit, der svarer til overskriften, ganske vist med et meget ulige omfang, bliver den teologiske principlære – det vil sige dogmatikkens prolegomena – snart et underpunkt i religionsfilosofien. Siden kommer to underafsnit til, som vokser og tydeligvis har Troeltsch' særlige interesse: “Religionspsychologie und -Erkenntnistheorie” og “Religionsgeschichte und -Entwicklung”. Det foregriber inddelingen af religionsfilosofien, som den kendes fra hans arbejder efter århundredeskiftet. Troeltsch anmelder her i øvrigt også løbende egne arbejder og viderefører således for eksempel en diskussion med Julius Kaftan (s. 594-99), som leder frem til Troeltsch' *Die Ab-solutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* fra 1902. Tænkere, som oversigterne særlig følger gennem den nye litteratur, er Kant, Schleiermacher, Ritschl og Nietzsche. Kierkegaard er også præsent.

Som eksempler efter århundredeskiftet er anmeldelser af arbejder af William James og Georg Simmel oplagte. Her skal dog fremhæves bidrag om vigtig litteratur fra den daværende Schleiermacherrenæssance, hvori Troeltsch fremsætter en pointeret stillingtagen til Schleiermachers ansats. De forbinder en vidtgående tilslutning til denne med forbehold over for dens

gennemførelse og aktualitet. Mest prægnant er den rosende anmeldelse fra 1913 af Hermann Süsskinds i øvrigt af Troeltsch' egen problemstilling bestemte bog om historieproblemet. Den er Troeltsch' sidste bredere drøftelse af Schleiermachers teologi. Han sætter fingeren på hans begrænsede religionshistoriske viden og på det forudsatte harmoniske forhold mellem religion og kultur og religion og videnskab. "Der Osten ist noch unentdeckt, Schopenhauer und Nietzsche existieren noch nicht, und Strauß hat noch kein Leben Jesus geschrieben". Vi derimod, hævder Troeltsch, undgår ikke alternativet: "Entweder müssen wir vorwärts zur Religionsphilosophie als wissenschaftlicher Grundlage einer wesentlich praktischen Glaubenslehre oder rückwärts zur kirchlichen Wunderapologetik samt der entsprechenden Bestreitung des modernen Weltbildes. Die Glaubenslehre [det vil sige Schleiermachers] war ein Kompromiß von beiden und, soweit sie das war, kann sie ad acta gelegt werden" (bd. 4, s. 664).

*Peter Grove*

**Mattias Martinson, Ola Sigurdson og Jayne Svenungsson (red.)**

*Systematisk teologi – en introduktion.* Stockholm: Verbum 2007. 289 s. SEK 290.

Ved de svenske teologiuddannelser bruges "systematisk teologi" om det fag, der her i landet stadig kaldes "dogmatik", selv om oversættelsen ikke i alle tilfælde dækker 1:1. Til universitetets grundundervisning i dette fag har ti yngre teologer udgivet en lærebog. Forfatterne – foruden de tre redaktører er det Thomas Ekstrand, Maud Marion Laird Eriksen, Philip Geister, Ann Heberlein, Elena Namli, Arne Rasmusson og Katarina Westerlund – er knyttet til institutioner i Göteborg, Stockholm, Umeå og Uppsala. Forfatternes adresser afspejler i nogen grad den spredning af teologisk forskning og undervisning fra de gamle universiteter og ud på en ganske lang række mindre institutioner, som tog fart i Sverige i 1990'erne. Men alene i kraft af sin eksistens fremstår bogen også, uden at den selv siger det, som et trodsigt dementi af, at den regionalpolitisk begrundede åreladning af svensk teologi er lykkedes lige godt alle steder.

Hver forfatter har skrevet ét kapitel, og de ti kapitler falder i en traditionel orden med tre kapitler om indledningsspørgsmål (religionsteologi, skrifttradition-og-autoritet samt teologisk erkendelse-fornuft-og-åbenbaring), to om Gud, tre om emnerne antropologi-eskatologi, kristologi og synd-og-frelse samt endelig to om kirke-og-samfund og Helligånd. Kapitlerne griber fat i traditionelle og principielle spørgsmål, men gør det ud fra aktuelle problemstillinger og positioner og under inddragelse af den nyeste litteratur.

Bogen formidler et indblik i svensk systematisk teologi i dag. Den vidner om, at der ikke savnes udblik her. Bogen tegner en vid horisont af metoder og indfaldsvinkler, fra sociologiske analyser af svensk lutherdom og nationalkirkelighed før og efter 2000 over feministisk teori og teologi og til postmoderne filosofisk tænkning om Gud. Forfatterne er alle indstillede på kon-

struktiv systematisk tænkning, og flertallet af dem gør en dyd af uforskrækkethed over for kristendommen, som den ytrer sig kirkeligt og religiøst.

Først og fremmest må *Systematisk teologi* anmeldes som lærebog. Den anlægger et videns- og refleksionsniveau, som i mine øjne forekommer passende i forhold til de forudsætninger, nybegyndere i faget kommer med. I det store og hele er der en god balance mellem formidling af lærebogsstof og involvering af læseren, så hun eller han også må tænke selv. Men der er kapitler, hvor den teologihistoriske affyringsrampe er så lang, og hvor teologihistorien fremstilles så alment, at balancen tipper – til skade for både teologihistorie og systematisk refleksion.

Kapitlerne er forskelligartede i sigte, position og tilrettelæggelse. Redaktørerne har, som det også nævnes i indledningen, ønsket sig en mangfoldighed af perspektiver. Det er der en pointe, men også en selvfølgelighed i. Ingen vil benægte, at den systematiske teologi/dogmatikken i dag må finde sig til rette i det netværk af metoder, diskurser og tolkningstraditioner, der tilsammen udgør teologien, som jeg for nemheds skyld her sætter i ental. Den unge læser, der skal lære at omgås med denne pluralisme, havde nok været bedre hjulpet af en mere ensrettet disposition af de enkelte kapitler, så hun eller han fra kapitel til kapitel skulle bruge færre kræfter på at orientere sig i landskabet. Men ingen lærebog i antologiens form kommer uden om dette dilemma mellem diversitet og ensretning.

Bogen er forsynet med en udmærket ordforklaring, en glimrende litteraturliste (som dog ikke er helt konsistent, når det gælder valget af tekstudgaver) og et personregister. Et emneregister er der desværre ikke.

Ved de fleste teologiske uddannelser i Norden vil bogen med sin opbygning, sit omfang og sin pædagogik sikkert passe som fod i hose i læreplanerne i systematisk teologi/dogmatik. Uden for Sverige dog med det forbehold, at der hos nogle studerende kan være en barriere af fordomme mod at læse svensk. Det kan forfatterne til *Systematisk teologi* ikke klandres for. Tværtimod har de med denne bog givet endnu en grund til, at det er nødvendigt at bekæmpe modviljen mod sproglig mangfoldighed.

Kirsten Busch Nielsen

### Jouette M. Bassler

*Navigating Paul. An Introduction to Key Theological Concepts*, Louisville/London, Westminster John Knox Press 2007. 139 s. \$ 19.95.

For den, som endnu er usikker på, hvad *den nye Paulusforståelse* indebærer, er Jouette Basslers bog en glimrende og kortfattet introduktion. Bogen er egentlig ikke blevet til som introduktion til det nye perspektiv. Bassler er i stedet i forlængelse af en mindre artikel om nåde blevet opfordret til at udarbejde en slags ordbog over Paulus' teologiske ordforråd. Helt i tråd med sine tidligere udgivelser er Bassler skeptisk over for talen om en paulinsk teologi forstået som en sammenhængende og statisk størrelse. Det er da også tankevækkende, at man i bogens emneindeks ikke kan finde et opslag, der hedder teologi.

Det er disse begreber, som er bogens emne: kap. 1: Nåde; kap. 2: Paulus og Toraen; kap. 3 Tro/trofasthed; kap. 4: "I Kristus" som mystisk virkelighed eller blot som metafor; kap. 5: Guds retfærdighed; kap. 6: "Israels" fremtid; hvem er overhovedet Israel?; kap. 7: Parusi og dødeopstandelse. Ud over disse syv kapitler er bogen forsynet med udførlige noter og indekser over antikke skrifter, moderne forfattere og emner.

Selv om Bassler pointerer, at Paulus' breve ikke skal forstås som teologi, er det – qua forsøget på at lave et glossarium over centrale begreber – vanskeligt at undgå, at de enkelte afsnits beskrivelse af enkelttermer får en noget mere systematisk, statisk og kohærent karakter, end Bassler selv lægger op til. Det er svært på en og samme tid at fastholde en kontinuitet og at åbne plads for en diskussion, der tager enkelttermernes bundethed til specifikke situationskontekster alvorligt.

I diskussionen af de enkelte temaer og begreber viser Bassler sig som repræsentant for det nye perspektiv. Retfærdiggørelse er et mindre betydningsfuldt tema hos Paulus, som ingen ville have opfattet som teologisk afgørende for ham, havde det ikke været for Romerbrevet. At være i Kristus eller den troendes "mystiske" (det ville være rart, om man kunne komme til en religionsvidenskabelig afklaring af dette begreb) forbindelse med Kristus står centralt i brevene. *Pistis Christou* henviser i højere grad til Kristus' trofasthed end til tro på Kristus. Spørgsmålet om Israel og de ikke-Kristus-troende jøders skæbne er et afgørende tema i brevene. Og sådan kunne man fortsætte med at pege på vigtige træk, hvor Bassler argumenterer for synspunkter, der er helt i overensstemmelse med den nye Paulusforståelse.

Når Basslers bog er en god introduktion til det nye perspektiv, skyldes det først og fremmest at hun er afbalanceret i sine vurderinger af fordele og ulemper i det nye perspektiv i forhold til det gamle. Dertil får man en fin indføring i nyere Paulus-forskning. Til gengæld må man sige, at Basslers fokus – trods den indledende afstandtagen fra en paulinsk teologi – i overvejende grad er rettet mod ideerne, mens hun er knap så optaget af de sociale konflikter, som de er snævert knyttet til. Jeg kunne f.eks. godt have tænkt mig en mere differentieret diskussion af forholdet mellem en judaiserende Kristustro og en jødisk. På enkelte punkter kommer bogen i sin diskussion også noget til kort. Det gælder f.eks. referencer til Qumran, der forudsætter et meget mere monolitisk tekstkorpus og en betydeligt mere homogent opfattet gruppe, end de fleste Qumran-forskere i dag vil være tilbøjelige til at medgive. Flere steder vidner bogen også om en noget stereotypiseret og essentialiseret opfattelse af forholdet mellem jødedom, hellenisme og kristendom, der slet ikke i fornøden grad tager højde for det sidste tiårs forsøg på at opløse kategorierne (se f.eks. s. 87.91). Men dette er småting i en ualmindelig velskrevet og glimrende formidlet introduktion til hovedbegreber og temaer i Paulus' breve.

*Anders Klostergaard Petersen*