



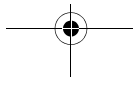
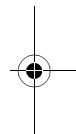
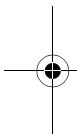
Elitær teologi og folkelig resonans i Patriarkfortellingen¹

Professor, dr. theol. Kåre Berge

Abstract: The purpose of this article is to define the relation between the elite and the public aspects in the Genesis story. My contention is that an ethnic (national) myth, in order to fulfill the purpose of creating a national sentiment, needs to hit “the deep popular cord,” or the element of *longue durée*, of “the long-term relationship between national past, present and future” (A.D. Smith). It is important to ask: How far, and by what means, is the national history of the Bible written for the public *sentiment*? At this point, I introduce modern research on ‘public/social memory’, as a still mainly virgin field of research that has good prospects of solving at least parts of this issue, given a broad memory research perspective that includes material and textual evidence as well as the surrounding culture and modern culture interpretation. I argue that one aspect of Gunkel’s tradition-historical approach, together with modern studies of public/ family religiosity in Israel, and with modern folklore studies, may reveal the text’s relationship to this popular cord and a collective cultural identity. My main concern, however, is to show how the basic building block in this regard is a pool of folk motifs, which seem to appear when people express their ethnic or national identity and their claim of ownership to a piece of land.

Key words: Social memory – Ethnic myth – Tradition – Origin story – Genesis.

1. Artikkelen går tilbake på et foredrag på det gammeltestamentlige Seniorseminar ved Teologisk Fakultet, Århus Universitet, efteråret 2005, her vesentlig bearbejdet og fremfor alt utfylt med et avsnitt om sosial erindring. Temaet ble videre diskutert i en lesegruppe over bøker av J. Assmann, som vi etablerte etter mitt opphold ved fakultetet: P. Carstens, H.J. Lundager Jensen, og doktorandene L. Feldt og J. Varhaug.



I. Den nasjonale identitet – et elitært produkt

Første Mosebok lar seg beskrive som en *etnisk myte*. Begrepet “myte” brukes da i betydning av en etnisk eller nasjonal opphavsfortelling. Den forklarer for den aktuelle gruppen, meningen i gruppens delte erfaringer (virkelige eller konstruerte), og eksemplifiserer og belyser de verdier den bygger på.² Med kulturforskeren og egyptologen J. Assmann forstår vi den som en spesiell erindringsfigur som funksjonelt er rettet mot nåtiden. Det er en måte å uttrykke en gruppes kollektive identitet på, gjennom å forankre den i et opphav som ligger vesentlig lenger tilbake enn det han kaller biografisk viten, et tidsrom som strekker seg over maks 3-4 generasjoner, eller 75-80 år. I motsetning til den biografiske viten, den dagligdagse, det Assmann kaller den kommunikative hukommelse, har den etniske myte sitt “sete i livet” i det seremonielle, i ritualene og festene, og den ivaretas og formes av en elite, spesialister på det kulturelle hukommelse.³

Videre påpeker han at dette *mytos* kan ha to funksjoner. Det kan virke funderende, altså fremstille aktuell virkelighet som urgammelt, gudvillet og meningsfylt, og det kan fungere kontrapresentisk og kontrafaktisk ved å fremheve den gylne fortid og dermed relativisere det presentiske. En fortelling kan ha begge funksjoner.

I blant bruker forskere begrepet “chartermyte” for å betegne Penta-teukens fremstilling som myte, og dermed introduseres den funksjonalistiske forståelse av etnisk myte.⁴ Som sosialt og politisk *charter* har myten en pragmatisk logikk, idet den både fremtrer som en modell *av* en samfunnsstruktur, og som en modell *for* dens legitimitet og etos. Denne pragmatiske logikk er det forskeren som avslører, fra et såkalt *etic* ståsted, i betydning “utenfra” i motsetning til et *emic* ståsted, altså fra gruppens egen synsvinkel, hvor det dreier seg om hva gruppen selv er oppmerksom på. I nasjonalismeforskningen vil man i tillegg gjerne hevde at den politiske eller intellektuelle elite var mer eller mindre bevisst om denne pragmatiske logikk. Dermed var den for så vidt fristilt, slik at eliten var herrer over det nasjonale kon-

2. Slik Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism* (London: Routledge 1998), 187.

3. Jan Assmann, *Das Kulturelle Gedächtnis*, 2. utg. (München: Beck 1997), 48ff, 70ff.

4. Slik K. van der Toorn, “The Exodus as Charter Myth”, *Religious Identity and the Invention of Tradition*, red. J.W. van Henten og A. Houtepen (Assen, NL: Royal van Gorcum 2001), 113, som straks tilføyer: “As a charter myth, the Exodus tradition is indeed invented tradition.” Se også K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel* (Leiden: Brill 1996), 182, 287ff.

strukt, med stor frihet til å kunne forme “den nasjonale myte”. Denne oppfatning er rådende hos en gruppe forskere som har understreket at nasjonalitet er et *elitært* fenomen. Det var denne elite som utformet de nasjonale myter med det formål å legitimere en politisk-sosial struktur eller handling. Befolkningen for øvrig derimot, vil ikke oppdage hvordan det forholder seg, selv om de kan ha en forståelse av at ikke alt i myten er sant i historisk forstand.

Det er liten tvil om at Genesis, som Pentateuken generelt, er skapt av prester og skrivere, altså en elite knyttet til hoffet og templet i persisk tid. Spørsmålet er likevel hvorledes dette elitære skal presiseres i forhold til det som vi innledningsvis vil kalle “det folkelige”.

En rekke moderne forskere betoner at Pentateuken som nasjonal myte har et elitært opphav. Således innrømmer P.R. Davies at komposisjonen nok kan inneholde tradisjonsmateriale. Men navnet “Israel”, den fiksjonære, genealogiske identiteten som vi finner i GT, migrasjonshistoriene, tanken om kultisk renhet og hellighet, skyldes immigrantelitens kreative arbeid i det persiske Yehud, for å legitimere denne elites krav på lederskap i det gjenreiste tempelsamfunn.⁵ Davies antyder også at immigranteliten kan ha vært klar over at de konstruerte en “ikke-realtitet”: Denne elite var kanskje klar over sin fremmede opprinnelse i forhold til Landet, men hele deres *raison d'être* impliserer at de hørte til der. Slik får vi også her inntrykk av at eliten mer eller mindre kunne stille seg utenfor det nasjonale konstrukt.

Davies' oppfatning finner vi igjen hos E.T. Mullen, Jr. Pentateuken er en ideologisk respons, et “charter” forfattet av én gruppe under og etter eksilet, som fikk hegemoniet og ble normerende for det etnisk-religiøse fellesskap.⁶

Davies og Mullen forutsetter en ganske direkte sammenheng mellom den nasjonale mytes fortellingsinnhold, og den sosiale virkelighet. Fordi eliten var immigranter, har også “Israel” sitt opphav som immigranter. En slik direkte forbindelse er neppe berettiget, for *mellem* disse befinner det seg et “tredje rom” av etnisk erindringsarbeid som legger premissene for utformingen av nasjonale eller etniske myter.

Bak Davies' og Mullens forklaringsmodeller finner vi tesen om “invented tradition”, et teorigrunnlag som spesielt er uttrykt hos E.

5. P.R. Davies, *In Search of 'Ancient Israel'*, JSOT.S 148 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1992), 117.

6. E. Theodore Mullen, Jr., *Ethnic Myths and Pentateuchal Foundations* (Atlanta, GA: Scholars Press 1997), 72f.

Hobsbawm.⁷ Hobsbawms studie relaterer seg imidlertid ikke til antikken, men til de europeiske nasjonalstatene i det 19. århundre. Grovt sagt inntar han en “modernistisk” eller “top-down”-posisjon i synet på hvordan disse oppsto. Hobsbawms egen posisjon er ganske sammensatt, men hans “resepsjonshistorie” er mye mer ensidig. Med en viss grad av tendensiøs gjengivelse, kan vi også si at det var en form for manipulasjon, skjulte agenda og strategier, som ligger bak den nasjonale myte. Nasjonalismen var nærmest en maskerade med falske pretensjoner, sier B. Anderson med referanse til E. Gellner.⁸

II. Nasjonalbevissthetens almene gjennomslagskraft

Den mest omfattende kritikk av “top-down-modellen” som grunnlag for å forstå den moderne nasjonalisme, kommer fra nasjonalismeforskeren Anthony D. Smith.⁹ Nasjonalismen kan ikke forstås uten et nasjonalt *sentiment*, nærmest av religiøs art, som bare kan betraktes over *la longue durée*, sier han og knytter videre an til Ernest Renans berømte foredrag om nasjonsbegrepet fra 1882.¹⁰ Eliten må, hvis den ønsker å utøve noen innflytelse på massenes nasjonsbevissthet, presentere en fortelling som har emotiv resonans og et sannhetsinnhold, sier Smith, noe som selvsagt ikke må forveksles med objektiv historisk sannhet. Skal man tale om “invention” av nasjonal bevissthet, må

7. *The Invention of Tradition*, red. Eric Hobsbawm og Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press 1983). Hvor viktig Hobsbawm er for diskusjonen om religiøs identitet og tradisjonsdannelse i bibelsk sammenheng, ser vi i Henten og Houtepen 1999. Hobsbawm figurerer også i Assmann 1997, 83.
8. Benedict Anderson, *Forestilte Fellesskap* (Oslo: Spartacus Forlag 1996), 19, Henten og Houtepen 1999, 44f og Anthony D. Smith, *Nationalism: Theory, Ideology, History* (Cambridge: Polity Press 2001), 80f.
9. Blant en rekke titler, se Anthony D. Smith, *Chosen Peoples* (Oxford: Oxford University Press 2003), og *Myths and Memories of the Nation* (Oxford & N.Y.: Oxford University Press 1999), se også Steven Grosby, *Biblical Ideas of Nationality Ancient and Modern* (Winona Lake: Eisenbrauns 2002).
10. “What is a Nation?” senest i Homi K. Bhabha, *Nation and Narration* (London & N.Y.: Routledge 1990), 8-22: “A nation is a soul, a spiritual principle” som beror på to ting, en felles skatt av erindringer og en felles vilje i nåtiden til å leve sammen. Renan, som særlig forholder seg til Tyskland og Frankrikes historie, fremholder imidlertid også utsettelsen av minnet, glemselen, som en viktig forutsetning, spesielt hva gjelder nasjonalismen i Frankrike. Blant felles erindringer trekker han frem fedrekulten og erindringen om felles lidelse som spesielt viktig (s. 19f).

man, i følge Smith, bruke ordet i betydning av en rekombinasjon av eksisterende elementer (Smith 1999, 46).

Med dette forskyver vi perspektivet fra elitens nasjons- og etnisitetsbyggende virksomhet og "top-down-modellen", til den almene gjennomslagskraft og de samlende, nasjonale og etniske kvaliteter i den nasjonale diskurs som sådan. For denne artikkelen vil temaet være: Hva er det ved Genesis' kvaliteter som etnisk/nasjonal myte, som har almen eller folkelig resonans? Vi opphever ikke dermed instrumentaliseringen av nasjonalitetsmytene; vi velger bare en annen innfallsvinkel.

Hvor relevant er den moderne nasjonalitetsdebatten for de bibelske fortellinger? Kan vi regne med å finne et nasjonalt sentiment i den judaiske befolkning på den tid de bibelske, nasjonale fortellinger ble til, en nasjonalfølelse av den type A.D. Smith forutsetter for moderne nasjonalstater? Sosialantropologen E. Gellner, som for øvrig vektlegger det elitære aspekt ved nasjonalismen, påpeker at det i de såkalte "advanced agrarian-based" kulturer, ikke finnes noen faktorer som skaper kulturell homogenitet, men tvert imot en rekke faktorer som skaper diversitet.¹¹ Imidlertid kan man i blant erfare presteledede tiltak for religiøs forening, sier han, men da er det presteskapets ønske om å styrke sitt monopol over magi, ritualer og frelsestenkning, som er forklaringen.

Anthony D. Smiths påstand om at Israel, i hvert fall i det annet tempels periode, var relativt samlet hva gjelder offentlig kultur (Smith 1999, 107), er i beste fall altfor generell. Gellners modell, derimot, synes treffende.¹² Den persiske provinsen Yehud med kanskje ikke mer enn 13-20.000 innbyggere,¹³ besto av en betydelig andel farmere i små, ubefestede landsbyer, preget av økende fattigdom, og en urban eliteklasse fortrinnsvis i Jerusalem. Prestene utgjorde nok et relativt selvstendig maktsystem som sikkert ga mulighet for intern spenning og drakamp. Forholdet til provinsmyndighetene (guvernøren og hans stab) var nok preget både av konkurranse og samhandling. Det er uklarhet omkring eiendomsrettene til jord. Man kan ikke se bort fra den opposisjonelle kraft i en segmentær (og der-

11. Ernest Gellner, "Nationalism and the Two Forms of Cohesion in Complex Societies", *Culture, Identity and Politics*, red. Ernest Gellner (Cambridge: Cambridge University Press 1987).

12. Jon L. Berquist, *Judaism in Persia's Shadow* (Minneapolis: Fortress 1995) og, avhengig av ham, Paula McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel* (Louisville, KY: Westminster/John Knox 1999), 190ff.

13. Tallene er meget tentative, her basert på C.E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study*, JSOT.S 294 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1999), 201.

med delvis egalitær) familie-jordbruks-struktur, som i hvert fall etter hvert kom i betydelig økonomisk nød og avhengighetsforhold til aristokratiet.

Hva menes med at Genesis er et elitært produkt? Med “elite” mener vi her, kort sagt, “de nasjonale strateger”, “nasjonalistene”, de som konstruerer en helisraelittisk nasjon og knytter sentrale, teologiske elementer opp mot dette hele Israel.

Spørsmålet er så hvordan “det elitære” ved Pentateuken som elitær myte skal forstås, og hvilket forhold de nasjonale strateger, den elite som formet dette skrift, hadde til den nasjonale myte de har produsert. Kan vi akseptere at dens elementer er valgt og generert av eliten på den måten som Davies og Mullen indikerer? Videre: I hvor stor grad forutsetter denne nasjonale myte det som Smith kaller “public”, “the deep popular cord”, “the relationship of shared memories to collective cultural identities”, eller det element av *longue durée*, av “the long-term relationship between national past, present and future”, som skal gjøre etnisk-nasjonal myte i stand til å skape et *sentiment* av nasjonal bevissthet?¹⁴

III. Sosial erindring

Det viktigste middel til å komme på skuddhold av denne problemstilling er øyeblikket, er begrepet “kollektiv/sosial erindring” (engelsk *memory*). Begrepet stammer i denne omgang fra den franske *Annales*-skolen, men det forbindes særlig med Maurice Halbwachs (1877-1945) og hans verk *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) og *La Mémoire collective* (utkom posthumt i 1950).¹⁵ I GT-vitenskapen har hittil bare en liten del av erindringsforskningen vært i funksjon, nemlig spørsmålet om tradisjonenes alder.¹⁶ Men dette er nærmest

14. Bhabha (1990), 3 bruker uttrykket “national-popular sentiment” for det samme, som alternativ til det funksjonalistiske, “the ideological apparatus of state power”.
15. Hans fremstilling er også tilgjengelig i den forkortede M. Halbwachs, *On Collective Memory* (Chicago: University of Chicago Press 1992); for en presentasjon av *Annales*-skolens relevans for Israels historieforskning, se H. Barstad i *Understanding the History of Ancient Israel*, red. H.G.M. Williamson. Proceedings of the British Academy Bd. 143, (Oxford: Oxford University Press 2007).
16. Finkelstein og Mazar, i *The Quest for the Historical Israel*, red. Brian B. Schmidt (Atlanta: Society of Biblical Literature 2007), bruker begrepet “memory” en rekke ganger nettopp i denne mening. De reflekterer ikke over dets betydning.

bare en bisak i dagens erindringsforskning. Hensikten med denne artikkelen er å sette denne i spill.¹⁷

Foruten det franske opphav, har begrepet sin bakgrunn i antikken og middelalderen, med en kortvarig oppblomstring igjen omkring romantikken og nasjonalismen.¹⁸ La meg kort nevne følgende trekk som dominerende i erindringsbegrepet:

- Det er gjennomgående knyttet til sted (herunder arkitektur og monumenter, senere teoretisert i landskapsfilosofien) og bilder (ikonografi: forbinder erindring og persepsjon), idet sted og bilder skaper enhet og sammenheng i de erindrede fragmenter.¹⁹
- Kroppen er en viktig erindringsbærer (det Connerton kaller “embodied memory” – erindring gjennom ritualer og adferd).²⁰
- Det er tilknyttet sjels- og sanselivet mer enn til menneskets intellektuelle side, forbundet med fortelling og myte (paradiset, nasjonens opphav og lignende), med poesi, visdom, mystikk og det okkulte, senere også gjennom romangenren.
- I perioder er erindringsbildet dominert av tanken på de døde (dødekult, fedredyrkelse, senere monumentalisering av de døde helter og martyrer).
- Manipulering av erindring, ikke minst glemselsmanipulering, spiller en rolle i middelalderen (ekskommunikasjon som utslettelse av kjetternes navn), i forbindelse med den franske revolusjon og under fremveksten av nasjonalismen.

17. På dette punkt er jeg avhengig av Pernille Carstens, "Seeing and Seeking God in His Temple. The Theology of the Dwelling God", *Gis.Hurgul-Za-at-Ta-Ra. Festskrift for Folke Josephson*, red. Gerd Carling (Göteborg: Meijerbergs Arkiv för svensk ordforskning 2006), som introduserer erindringstemaet på rituelle prosesjoner.

18. For erindringsbegrepets utvikling se Frances A. Yates, *The Art of Memory* (London: Pimlico 1966; reprint 2006). I antikken er begrepet knyttet til retorikken, mens det i middelalderen særlig med Thomas Aquinas blir forstått som et etisk begrep.

19. Man har gjerne sagt at tingenes (nærmest intellektuelle eller logiske) orden spiller en sentral rolle i det klassiske erindringsbegrepet, under henvisning til legenden om Simonides, “den første oppfinner av erindringens kunst” (Cicero, *De Oratore* II, lxxxvi). Det er stedets orden det er tale om. Simonides husket hvor de ulike personene *satt*. Derfor heter det også: sic fore, ut ordinem rerum locorum ordo conservaret, slik skal det være, at stedenes orden bevarer tingenes orden.

20. Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press 1989).

I motsetning til hva man kunne tro, er ikke det kollektive erindringsbegrep et typisk redskap for studium av populærkultur og folklore.²¹ Ikke bare begrepsrefleksjonen, men også saken den fanger inn, er først og fremst et elitært, urbant, aristokratisk og byråkratisk fenomen. Fra gammelt av tilhører det kongen. Erindringsarbeid tilhører gjerne den utdannede del av kulturen (skrivere, forfattere, kunstnere). En del moderne forskere hevder likevel at begrepet – i motsetning til historiebegrepet – tilhører det “folkelige” og muntlige. Således sier både Van Dyke og Alcock,²² og Dan Ben-Amos,²³ at erindringsbegrepet forskyver interessen fra det monumentale til det hverdagslige og har potensial til å belyse marginaliserte gruppers fortid, dem som historien har fortiet. Videre spiller studier av erindringsprosess i muntlige kulturer en rolle i erindringsforskningen. Men i forhold til Bibelen støter vi stadig på kildeproblematikken, for GT er elitær litteratur. Og i moderne diskusjon om begrepet har nettopp monumenter og bygninger (arkitektur) en fremtredende rolle.²⁴

Man sier gjerne at erindringsforskningen som historisk disiplin studerer “the presence of the past”, altså hvordan fortid eller nåtid håndterer *sin* fortid, eller rettere sagt, sin erindring om fortid. I den senere tid er det kollektive erindringsbegrep i stor grad forstått i analogi til individets psykologiske prosesser av læring, memorering og amnesi.²⁵ Man har forbundet den kollektive erindringsprosess med nostalgisk tilbakeskuen på en gylden fortid, eller med skyld- og traumbearbeidelse. I siste tilfelle vektlegger man helst glemselsarbeidet i erindringsprosessen. Et typisk eksempel er hvordan man i gjenoppbygningen av de ennå tomme steder i Berlin etter 1989, har håndtert fortid som en del av samtidens måte å gjøre opp med, ta vare på, eller bli kvitt traumet fra fortiden. Derfor kalles erindring også i blant “present past”. Særlig når det gjelder moderne erindringsarbeid, handler det om hvordan samtiden forstår seg selv under inntrykket av forti-

21. Jacques Le Goff, *History and Memory*, oversatt av S. Rendall og E. Claman (N.Y.: Columbia University Press 1992), 68.
22. *Archaeologies of Memory*, red. R.M. Van Dyke og S.E. Alcock, (London: Blackwell 2003).
23. I *Cultural Memory and the Construction of Identity*, red. Dan Ben-Amos og Liliane Weissberg (Detroit: Wayne State University Press 1999).
24. Se for eksempel flere av artiklene i *The Art of Forgetting*, red. Adrian Forty og Susanne Kuchler (Oxford: Berg 1999).
25. Rett nok understreker flere forskere at man ikke må sammenligne kollektiv erindring med individets psykologiske prosesser (Le Goff (1992), 3), men likevel påpeker både han og flere, at kunnskap herfra kan belyse aspekter ved kollektiv erindring, om enn i overført mening!



den: om å finne balanse, “bli befridd” fra fortiden, bli forsonet med den, eller om å leve med den under en ny forståelse av virkelighet.

Man må imidlertid spørre hvor langt antikkens knapphetsverden med fokus på å overleve, lar seg tolke i slike psykoanalytiske kategorier. Likevel møter vi i Bibelen erindringen både som erindring om en gylden fortid, og i form av skyldarbeid. Det siste er meget påfallende i den deuteronomistiske litteratur.

I bibelstudiet er erindringsforskning først og fremst egnet til å klarlegge hvordan Bibelen faktisk fremtrer som erindringsarbeid, og hvordan den skaper erindring. Skal vi finne det folkelige og populære, må vi gå omveier og spørre hvordan våre (elitære) kilder kan avdekke det folkelige. Det kan vi bl.a. gjøre ved å sammenligne med etnografisk materiale som vi faktisk vet fungerer overfor et bredt, allment publikum.

Erindring karakteriseres i blant med det engelske begrep *palimpsest*. Ordet betegner et stykke pergament som det er skrevet noe på, som så delvis viskes ut og overskrives. I overført mening brukes det på redigerte tekster, slik vi kjenner det fra GT. I arkeologi og byarkitektur er dette “written-over”-elementet tydelig hvor deler av eldre bygninger brukes for å gi pondus og tradisjon til nyere byggverk, men også i mer analog forstand når gamle graver, skulpturer og monumenter blir gjenstand for adorasjon eller ærbødighet i senere generasjoner. I boken *Archaeologies of Memory* har både L. Meskell og M. Prent vist hvordan man henholdsvis i Egypt og på Kreta i førkristen tid, bevarte en kulturell kontinuitet så lenge det var sammenheng i de kommemorative seremonier knyttet til de aktuelle steder. Men når seremoniene opphørte, ved at bosettingen avvikles og nye innvandrere kom til, ble også den kulturelle forbindelsen brutt og vi fikk det Meskell kaller en hybrid. Man konfronteres med et landskap som bærer historiske erindringer, som inspirerer til ny kult eller adorasjon, men man forstår ikke å tolke erindringenes fragmenter. Dette er ikke sosialt minne i betydning av en kontinuerlig (men likevel foranderlig) kunnskap. Det skapes en ny mening knyttet til de gamle symboler, hvor bare svært små brokker av den gamle kunnskapen overlever. Til sist bruker arkeologer og moderne erindringsforskere *palimpsest* om erindringspolitikk i stort, særlig knyttet til byplanlegging, monumentalisering og musealisering av historien. Arkitektur ble allerede i den eldste kjente refleksjon over erindring (fra gresk og romersk førkristen tid), forstått som den viktigste erindringsbærer, idet man plasserte de ulike elementer som skulle erindres, i forestilte bygninger og byggverks ulike rom, som man så mentalt gikk igjennom i en viss rekkefølge. I den grad de forestilte byggverk endres, vil erindringen

påvirkes, noe som illustrerer hvordan samtidens håndtering av erindring påvirker erindringsprosessen.

Det skal understrekes, med P. Nora, at erindring bare eksisterer i levende samfunn.²⁶ Det dreier seg om at fortiden har mening – her og nå. I den forstand kan vi si at det er et folkløst og sosiologisk trekk ved den, særlig fordi erindringsforskning ikke kan isolere seg til tekststudium, men må ta hensyn til hvordan hele samfunnet arbeidet med sin selvforståelse.²⁷ For GT-forskningen er det spesielt viktig at når bibeltekstene forstås som kulturelle artefakter, *er de fragmenter av en kultur*.²⁸ Som kulturelle koder er de således annerledes enn når de leses som litterære koder. I siste tilfelle er man vant til å finne koherens og et indre, lukket univers i tekstene. Slik kan man ikke tenke når de forstås som kulturelle artefakter. De er meningsbærere bare som brokker av en kultur, og må tydes i lys av mange andre kulturelle artefakter. Koherensbegrepet mister mye av sin relevans, fordi kultur aldri er koherent, men alltid et system i ubalanse og endring på grunn av konkurrerende krefter og interesser. Slik må man også lese tekstene artefaktuelt.

I bibelforskningen kan vi fastslå at GT som erindringsarbeid ble til i en kultur hvor spenningen mellom det lokale og globale var påtagelig, enten det nå var i forhold til de mesopotamiske imperier eller en felleskultur i det østlige middelhavsområde. Det er vanlig i dag å se Pentateuken som et produkt blitt til i møtet mellom global assyriske, babylonsk og persisk imperialkultur og lokale palestinsk-judaiske tradisjoner. Dette “tredje rom” må man vie oppmerksomhet når man studerer Pentateuken som kulturelt artefakt. Man taler også om “the middle ground” – et begrep etablert av indianerforskeren R. White og overtatt av C. Gosden.²⁹ I den forstand bør man betrakte Pentateuken som en hybrid, som del av en “ny” kultur. Hybriditet i denne sammenheng betyr “to (eller flere) eksisterende kulturer møtes og blandes gjennom interaksjon og materiell utveksling” (Gosden) og resultatet er noe tredje som verken er den “opprinnelige” lokale eller den imperiale – bare med den tilføyelse at disse vel knapt har latt seg

26. P. Nora (fransk historiker, f. 1931) er kjent for sine verk om fransk identitet og erindring, og særlig for å ha introdusert begrepet “lieu de mémoire”.

27. Chris Gosden, *Archaeology and Colonialism* (Cambridge: Cambridge University Press 2004); John Moreland, *Archaeology and Text* (London: Duckworth 2001; reprint 2003).

28. Tekster som “artefakter, monument og palimpsest” må leses sammen med alle andre indikasjoner på livsyttringene i en kultur. I stedet for å hypostasere verket, er det vårt anliggende å gjøre det til en integrert del av det samlede univers av kulturytringer.



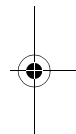
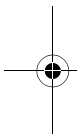
finne i ren form, nettopp fordi det hele tiden skjer en gjensidig utveksling. Det vil være galt å si at Genesis tegner en lokal etnisk identitet, selv om den bærer lokale erindringer. Hvis Gosdens modell er korrekt, må vi regne med at det nettverk som sto for dette delte kulturelle miljø, også kalt "agency" for å betone menneskers og institusjoners aktive deltakelse i prosessen, var en økonomisk, politisk og kulturell elite (Gosden 2004, 41ff; 60-72). Således er vi heller ikke her uten videre i kontakt med det folkelige.

IV. Sted og ritual som sosialt minne

Erindrings forankring i steder og monumenter ser vi meget tydelig i patriarkhistorien. Ved Sikems helligsted er erindrings knyttet til Orakel-Egen og et alter som minner om landløftet til Abraham (1 Mos 12,6-7), deretter reises et alter mellom Betel og Ai, videre i Hebron ved Mamres Ege, 13,18. Senere er det brønner som er erindringsbevarende (21,30-31 og 26,33), en grav (kap. 23 og 25), en stenstøtte (masseba) (28,18ff), og en stendynge og igjen en masseba (31,51-52), samt et alter (33,20 og 35,7-8). Uten forbindelsen mellom disse erindringsmarkerende steder blir de enkelte "tradisjoner" – hva enten de er gamle eller oppfundne – bare erindringsbrokker. Helheten skapes av linjen mellom stedene.

Sted og objekter fungerer som sentrale erindringsbærere. Man har nærmest gått ut fra at objekter, en eller annen form for monumental eller artefaktuell gjenstand, støtter erindrings, og at tapet av slike resulterer i tap av erindring. Men det finnes former for erindring som ikke er avhengig av monumenter og objekter av varig art. Susanne Küchler beskriver en seremoni fra Melanesia (i Forty and Küchler 1999, 53ff). Erindringsbærende figurer lages for en spesiell rituell anledning i den hensikt å skulle ødelegges under seremonien. På den ene siden symboliserer ritualet den endelige avslutning på det konkrete erindringsarbeid omkring bestemte døde personer. I den forstand bekreftes tesen om at ødeleggelse av erindringsmarkerende objekter tjener glemselen. Men på den annen side skaper denne ødeleggelse eller "begravelse" av figurene faktisk reproduktive og generative

29. R. White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815* (Cambridge: Cambridge University Press 1991); Gosden (2004). Takk til Bo Dahl Hermansen og Anne Marie Carstens (Københavns Universitet) og Pernille Carstens (Århus Universitet) som har gjort meg oppmerksom på denne saken, og som har tilført meg mye av den aktuelle informasjonen om erindringsforskning som et tverrfaglig prosjekt.



ressurser som “gjør all fortid like nærværende”. Poenget er at det finnes en erindring som eksisterer uten slike varige monumenter. For å tale i økonomiske termer: denne erindring kan ikke forstås i analogi til materiell eiendom. Det er en mental heller enn en materiell ressurs, sier Kuchler, idet hun taler om en verden som eksisterer “der ute”, som utgjøres av det hun kaller frisatte, glemte erindringer, som alltid kommer fra et annet sted, som er der som en ikke-forankret, mobil kraft. Idehistorisk tar Kuchler her opp Aristoteles’ begrep *mne-me*, evnen til å huske tilfeldigvis noe man tidligere har opplevd, og fra A. Assmann, begrepet “animatorisk erindring”, hvor fortid, nåtid og fremtid, avstand og nærhet, kolliderer i ett eneste øyeblikk “sprunget ut av en lineær og narrativ tidskonstruksjon”. For vår bruk er det avgjørende at dette settes i spill i den rituelle feiring. Kuchler omtaler det som en oppvekkelse og en performativ erfaring, momentan og punktuell, og som er en “enlivened past”.

I Pentateuken er Exodustekstens påskeritual en kombinasjon av offentlig (elitær) narrativ instruksjon og privat utførelse. Den foreskrevne praksis forårsaker fortids og nåtids sammenfall “i ett enkelt punkt som er sprunget ut av en lineær og narrativ tidskonstruksjon” som er utferdshfortellingen. Selv om ritualer er forankret i en “monumental” narrativ skapt av den skrivekyndige elite, vil det foreskrevne ritual, idet det praktiseres i de enkelte familier, utøve en selvstendig memorerende funksjon som eliten bare delvis har kontroll over. Med A. Assmanns modell kan man si at ritualer skaper et bilde av fortiden som nok bestemmes av den fortelling det er runnet av, men bildet skapes momentant og punktuelt, som en “animatorisk oppvekkelse” av fortiden. Det er en ustabil erindring således at hver ny påskefeiring er en selvstendig gjenkallelse, med evne til å sette i spill både glemsel og ny hukommelse. Erindring, i den grad den monumentaliseres, kan betraktes som en handelsvare og et politisk maktmiddel fordi monumenter og arkitektur gjerne er forbeholdt dem med kapital og politisk makt. Erindring i ritualer, og særlig private ritualer, unnslipper langt på vei denne monopolisering.

Denne distinksjonen mellom typer av erindring er viktig også for studiet av Genesis og Exodus, fordi den gir oss et redskap til å beskrive forskjellen på de to bøker. I Exodus kan man ikke si at det er monumenter og bestandige objekter som er støtte for erindringen, knapt nok bestemte steder. Derimot spiller ritualer en avgjørende rolle. Påskeritualer og de tilknyttede ritualer skal for all fremtid sette i spill en erindring som ikke er knyttet til varige materielle fremstillinger og monumenter som i Genesis. Denne erindringen er i egentlig forstand mobil og immateriell som Kuchler påpeker. Dette er understreket i 2 Mos 13,9 og 16, hvor erindringen fremstilles som en mental sak som

enten periodisk gjøres nærværende gjennom et bestemt ritual, eller konstant gjøres nærværende gjennom memoreringen av toraen.

I boken *Forestilte fellesskap* reflekterer B. Anderson over hvordan nasjonal bevissthet oppsto og vedlikeholdes. Det er erfaringen av *samtidighet*, sier han; opplevelsen av at vi har en felles nåtid, en idé om at vi lever våre liv parallelt med andre mennesker vi ikke har møtt, sier han. Andersons objekt er den borgerlig-liberale nasjonalstat som vokste frem i Europa på slutten av 1700-tallet, og ikke den etnisk-autoritære, og forklaringen er i bunn og grunn en analyse av den moderne kapitalisme. Som sådan kan den selvsagt ikke brukes som forklaringsmodell på et fenomen i GT. Men samtidig er det slående at det nasjonale i Exodus – til forskjell fra Genesis – skapes av en samtidighet, i dette tilfellet ikke av avisene og andre media som følge av boktrykkerkunsten, slik Anderson påpeker for 1700-tallets nasjonalstater, men av – påskeritualet.

I Exodus sprenger "Israel" alle grenser for hvor mange personer enkeltmennesket kan ha personlig kjennskap til. Hvis vi bruker Andersons modell, trenger man for nasjonal identitet noe som etablerer *en felles nåtid*, noe som skaper en tidssammenheng på tvers av tidslinjens lengderetning (fra fortid til nåtid til fremtid). Gjennom den oppstår *kalendarisk sammentreff*, skapt gjennom noen ritualer som foreskrives for all fremtid. La meg nevne to: Påskeritualet og sabbaten. Ved begge deler skapes det for første gang i Pentateukens fortelling, ritualer som binder en hel nasjon, et helt folk, sammen på tvers av tidsaksen: De feirer påske og sabbat på en helt bestemt tid, og de gjør det samme på denne bestemte tiden. Begge deler feires i hjemmene. Det er altså ikke samlingen som skal skape enheten, men vissheten om at man gjør dette samtidig med mange andre, og at vi til sammen utgjør "Israel". Det nasjonale identitetsskapende element er meget sterkt betont i 12,43-50; se også 12,25-27a.

I patriarkhistorien derimot finner vi bare ett av israellittenes ritualer, nemlig *omskjærelsen*. Typisk nok er dette ikke egnet til å skape den samme erfaring av felles nåtid. Det er intet kalendarisk sammentreff, ritualet finner sted på et bestemt tidspunkt i enkeltmenneskets, ikke nasjonens liv. Enheten her skapes av helt andre mekanismer, som vi delvis skal komme tilbake til (genealogisk struktur).

V. Ontologien som nasjonalmytens gjennomslagskraft?

Hva kan vi lære av moderne sosialantropologi om forholdet mellom det elitære og det folkelige eller almene i produksjonen av nasjonale fortellinger? Antropologen B. Kapferer har studert den voldelige, reli-

giøse nasjonalisme på Sri Lanka, og undersøkt hvordan denne henter sin *passion* og legitimitet fra nasjonale og etniske myter og legender.³⁰ For ham er det avgjørende for nasjonalmytens folkelige appell, at det må være en overensstemmelse i den ontologiske logikk, mellom myten og dens adressater.

Kapferer kritiserer både myte-som-charter-modellen, og den såkalte "top-down"-modellen for forståelse av nasjonalisme, men bare visse sider av den. Kritikken gjelder den tanke at eliten skulle være fri i forhold til mytenes logikk. Mytens kraft ligger i dens totale logikk eller ontologi. I følge Kapferer, blir det galt å avmytifisere legendene ved å sortere mellom mytisk og historisk realitet. Men det blir også galt å "reduere myten til pragmatisk utilitarisme" (Malinowski). Mennesker kan ikke gjøre frie valg i det mytiske materiale ut fra uavhengige sosiale og politiske interesser, sier han, og fortsetter: Myten har kraft og emosjonell styrke fordi dens logikk og måte å resonnerer på, er forbundet med måten menneskene allerede orienterer seg på i sine liv. Til sist blir det galt, sier han, å forutsette at folkemassen skulle oppfatte nasjonalistenes nasjonale myte som historisk sann, for at den skal ha sin kraft. For det er ikke mytenes sannhet i denne mening som gir dem kraft; heller ikke det at de skulle være del av folkets historietradisjoner, men det at de korresponderer med erfaringen i det hverdagslige liv. Den nasjonale ideologi kan få spesiell kraft når den inneholder en fundamental værensløkk som også konstituerer personenes erfaringer i hverdagslig praksis (Kapferer 1988, 19ff, 115). Sett fra dette synspunkt, blir også de nasjonalistiske ledere en del av de "troende", og man kan ikke spille ledere ut mot "the public" og "the popular".

Kapferer påpeker at en strukturalistisk analyse av de mytiske tradisjoner vil klarlegge denne værensløkk, og dermed mytenes "legitimerende kraft". Med dette er vi i ganske overordnede, almene ontologiske koder som likevel har sitt nedslag i konkrete narrative temaer. Men hvorfor da *disse* fortellingene? Og hvor frie var de nasjonale strateger? Den strukturalistiske dybde dimensjon av etniske myter er ikke den eneste forklaringen på deres almene gjennomslagskraft. Etter vårt syn er det, i tillegg til den ontologiske korrespondanse med hverdagslivet, også noen tradisjonelle narrative *topoi* som gir den etnologiske opphavsfortellingen sin gjennomslagskraft som etnisk myte. Således fastslår J. LeGoff, med henvisning til studier av muntlige kulturer, at det han kaller "etnisk erindring" (altså i muntlige samfunn), befinner seg et sted mellom ord-for-ord-nivå og de dype strukturer som man-

30. Bruce Kapferer, *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia* (Washington: Smithsonian Institution Press 1988), spesielt s. 40-48.

ge mytologiekspertes studerer. Det dreier seg om “the narrative dimension and ... other structures at the level of particular events” (LeGoff 1992, 57).

Hos T.L. Thompson er Kapferers aspekt rendyrket (uten dog referanse til Kapferer), slik at tradisjonenes *longue durée* er lagt helt til side. For ham er bibelhistoriens fortellinger “a cluster of metaphors reiterating transcendent reality”.³¹ Samme terminologi bruker Kapferer, rent bortsett fra at han ikke knytter det til en transcendent realitet.³² Thompson fremholder på den ene side, at Patriarkhistorien, sammen med den videre historiefortelling, er en “opprinnelsesmyte”. Men på den annen side behandler han den ikke som en “chartermyte”. Bibelens fortelling reflekterer hverdagslivets erfaringer og en logikk som samsvarer med disse. Dermed fremtrer den som litteratur som søker å finne mening og logikk i de dype konflikter og frustrasjoner i hverdagslivet. Historien blir derfor en illustrasjon av skapelsen, og av menneskelivets betingelser under det gode og det onde, mellom kaos og orden, hybris og skjebne, eller også mellom Torahulydighet og straff. Den strukturalistiske metodikk er ikke så synlig hos Thompson. I stedet konsentrerer han seg om fortellingenes litterære *topoi* og fortellingskronologien.

Thompson påpeker de folkløriske motiver i fortellingene. De konkrete motiver som bærer fortellingene, er i stor grad folkelige *topoi*, så som den yngste sønns forrang fremfor den eldste, konflikten mellom konkurrerende hustruer, og andre “trickster stories” særlig knyttet til Jakobsfiguren. Spørsmålet om vi så kan skille ut noe som skulle vise til historien, og annet som uttrykker fromhet og teologi, besvarer Thompson således med et tydelig *Nei*. Her er han helt på linje med Kapferer. Kritikken mot chartermytemodellen fastslår videre at eliten ikke er fristilt fra mytenes logikk. Også den elitære ideologi eller teologi er bundet av de motiver og den logikk som tradisjonelt kjennetegner en etnisk myte.

VI. Jakten på “den folkelige fortelling” i tradisjonell bibelforskning

I den historisk-kritiske forskning er det de muntlige tradisjoner som har vært veien til det folkelige. Som en samling av *Sagen*, var fortel-

31. Thomas L. Thompson, *The Mythic Past* (London: Basic Books 1999), 20.

32. S. 42: Kapferer påpeker hvordan nasjonalismens ideologiske rasjonalisme tar “events which are nothing more than metaphors of a greater cosmic argument” og tillegger den en faktisitet den ellers ikke hadde.

lingene i Genesis, ifølge H. Gunkel, folkelige fortellinger.³³ Tradisjonene hadde anonymt opphav. De var produkter av ubevisste, kollektive prosesser i folkelivet. De hadde overlevd på folkemunne gjennom generasjoner. De var urgamle allerede da de ble nedskrevet.

Nyere studier av spørsmålet har avvist at man kan etablere en urtekst bak en spesifikk fortelling i dens muntlige overlevering, og så å si beskrive dens livshistorie, i hvert fall for fortellingene i Genesis. For Fedrehistorien har vi ikke kriterier for å identifisere muntlige forstadiier til tekstene, som har overlevd på folkemunne med relativt stabilt innhold gjennom lengre tid.³⁴

På et annet punkt står Gunkel sterkere. Han hevder at *die Sage* handler om “de ting som lå folk på hjertet, om det personlige og private”, den taler altså om det folk kjenner seg igjen i, og som står hverdagslivet nær. I genesiskommentarens tredjeutgave betrakter Gunkel patriarkene som folkelige eventyrskikkelser. Disse fortellinger fører oss ned under “den høyere religion”, ned til religionen i “die urwüchsigste Form”, sier han (3. utg. s. lxxi). Gunkel forutsetter at mange fortellinger reflekterer folkegruppers erfaringer. Han har trolig ikke rett, men samtidig tar han bare delvis feil: Mange fortellinger forløper etter et tradisjonelt mønster når folkegrupper skal fortelle sine historier. De er etnologiske, som Gunkel sier, idet de vil forklare folkelige forhold, og de er etymologiske, men altså ikke slik at vi kan dissekere dem for historiske erindringer. Også på den måten at han ser den folkelige histories form som poesi, fortelling og myte, forbundet med visdom og mystikk, tilknyttet sjels- og sanselivet mer enn til menneskets intellektuelle side, treffer Gunkel sentrale elementer i det moderne erindringsbegrep.

En annen måte å se etter det folkelige på, er å se etter *en folkelig religiositet*. Patriarkfortellingene bevitner en sosial realitet av familien som sete for religiøse erfaringer.³⁵ Den nasjonale elite, de nasjonale strateger, er bundet av en almen religiositet, forstått av K. van der Toorn og R. Albertz som en familiereligiositet. For å skape det nasjonale enhetsbånd, må de skape den nasjonale enhet ut fra denne familiereligiositet og omforme den til en nasjonal religiositet med per-

33. H. Gunkel, *Genesis*. 1.utg. 1901, se særlig 3. utg. 1910.

34. R.S. Hendel, *The Epic of the Patriarch* (Atlanta: Scholars Press 1987); Patricia G. Kirkpatrick, *The Old Testament and Folklore Study*, JSOT.S 62, (Sheffield: Sheffield Academic Press 1988), og Harald Martin Wahl, *Die Jakobserzählungen*, BZAW 258, (Berlin: W. de Gruyter 1997).

35. Se S. Balentine, *The Torah's Vision of Worship* (Minneapolis: Fortress 1999), 103f, men særlig Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in Alttestamentlicher Zeit*, ATD Erg.reihe 8 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992) og Toorn (1996).

spektiver på hele landet og det folk som skal utgjøre denne enhet. Det gjøres i Genesis ved å bruke de typiske trekk fra familiereligiositeten: genealogier, lokal kultpraksis, osv. Disse religiøse erfaringer kan ha urgamle røtter og sitte dypt i folkelivet. Det skilles gjerne mellom offisiell religion og populær eller personlig religiøsitet, statsreligion og lokal religion, familiereligion og offisiell religion, eller mer presist mellom “the cosmology of the élite and the liturgy of the state” på den ene side, og “the religious practices performed by the family” på den annen.³⁶ Således hevder van der Toorn at Jakobstradisjonen reflekterer tradisjonene fra det segmentære, førstatalige samfunn hvor familiereligionen spilte en stor rolle. Familiereligiositeten besto tradisjonelt av fedrekult og dyrkelse av familiens (lokale) gud. Fedrekulten er langt på vei undertrykt i bibelfortellingene, men fedrenes gravsted, løfter og velsignelse fyller i stor grad den samme funksjonen som fedrekulten, idet fedrene beskyttet og forsterket ættelinjenes identitet og dens arverett til landet.³⁷

Hvem var så bærerne av disse tradisjonene? Det var det “the landed gentry”, de gamle israelittiske familiene, som eide mye land og formet en slags nobilitet, som delvis sto i opposisjon til kongedømmet (Toorn 1996, 301). I så fall, er også denne tradisjon elitær og aristokratisk; dog ikke forankret i den intellektuelle elite, ikke hos “de nasjonale strateger”. Hva van der Toorn egentlig diskuterer, er de enkelte religiøse trekk og ikke fortellingene. Tradisjonen korresponderer med en almen, hverdagslig erfaring av familiereligiositet. Fedrefortellingene indikerer en religionsform som samsvarte med en tradisjonell, almen praksis som har forløpt gjennom lang tid. I den forstand er fortellingene preget av tradisjonens *longue durée*.

I en ny studie tillegger M.S. Smith 700-tallet omtrent samme funksjon som Davies, Mullen o.fl. tillegger persertiden, hva gjelder forholdet mellom det folkelige og det elitære i formingen av den kulturelle erindring. Han påpeker at familieerindring fikk stadig mindre betydning i forhold til den fremvoksende skriftaktivitet og den sentrale religiøse praksis, sammenlignet med den sentrale elites “gjennomtenkte endringsprosess av elementer fra eldre fortelling”; men den opphører ikke å spille en rolle.³⁸ For Smith er denne kollektive, kulturelle erindring, overstyrt av elitens bevisste forandring av dette

36. Se for eksempel Toorn (1996), 2f; Ronald Hendel, *Remembering Abraham* (Oxford: Oxford University Press 2005), 25ff, med henvisning til B. Halpern; se også s. 32f.

37. Se Toorn (1996), 199, 207-11, 300f. Augustine Pagolu, *The Religion of the Patriarchs*, JSOT.S 277 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1998) nedtoner imidlertid gravstedenes religiøse betydning i fedrehistorien.

38. Mark S. Smith, *The Memoirs of God* (Minneapolis: Fortress 2004), 138.



minne. Dette er den avgjørende forutsetning for etableringen av monoteismen i Israel.

På denne bakgrunn må det elitære fremfor alt knyttes til det nasjonale og monoteistiske trekk ved Israels religiøse tradisjon, men også familiereligionens elementer var båret av kulturelle spesialister og ikke bare av familiene, samtidig som den elitære, teologiske monoteisme utvilsomt *ble* til en kollektiv, almen erindring. Men for hvem ble de det? Var det kun eliten, og hvem var denne elite? Bildet vårt er ennå ikke nyansert nok til å svare på det. – I det følgende vil vi se hvordan Genesis og særlig Fedrefortellingen som helhet, med sin nasjonale og “monoteiserende” karakter, fremtrer som en nasjonal / etnisk myte preget av noen “folkelige” eller “populære” *topoi*.

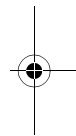
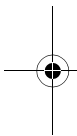
VII. Tradisjonelle “topoi” i den nasjonale fortelling

Etnologiske opphavsmyster, migrasjonsfortellinger, myter om en gyllen fortid osv., har en iboende struktur og logikk som synes å strukturere hverdagslivets erfaringer i relativt felles, nasjonalt / etniske mønstre. Et knippe av relativt tradisjonelle motiver eller *topoi* dukker opp når man skal fortelle om nasjonens fortid. De er tradisjonelle i den forstand at de forekommer i denne type fortellinger i forskjellige kulturer. En tilnærming til tekstene i Genesis ut fra de nasjonale myte-tradisjoner, kan forklare hvorfor det ut av fortellingen stiger en nasjon forankret i et fedreland, hvorfor et territorium er blitt til et *etnoscape*;³⁹ hvordan grensene mot andre folkeslag (i etnisk-nasjonal forstand) blir trukket; og hvordan viktige kulturelle kjennetegn på nasjonen blir definert.

Det er selvsagt problematisk å foreta tematiske sammenligninger, men det lar seg forsvare så lenge disse er sjangerbestemt til etnisk-nasjonale opphavsmyster. La meg gi noen få eksempler og først se på forholdet mellom Urhistorien og Fedrehistorien.⁴⁰ I de såkalte etnisk-nasjonale opphavsmyster verden over vil vi svært ofte støte på en

39. Begrepet er hentet fra A. D. Smith, som også bruker uttrykket “geobody”. Til teori, se Denis E. Cosgrove, *Social Formation and Symbolic Landscape* (Madison: The University of Wisconsin Press 1998) som tar utgangspunkt i landskapsteining i renessansens Italia; et bredere perspektiv hos Christopher Tilley, *A Phenomenology of Landscape* (Oxford: Berg 1994).

40. At det mytiske (i urhistoriens forstand) og det historiske (i fedrehistoriens forstand: fiksjon eller virkelig) smelter sammen i Genesis, har Richard H. Moyer, “In the Beginning: Myth and History in Genesis and Exodus”, *JBL* 109 (1990), 577ff gjort gjeldende.



forankring i den kosmiske urtid.⁴¹ Genealogiske nettverksfortellinger i den muntlige kultur gjør heller ikke noe skille mellom historisk fedretid og en mytisk preget urtid. I tradisjonelle samfunn, basert på muntlig kommunikasjon, er tid og rom mer eller mindre ett. Det som er langt borte, vil her måtte oppfattes som noe som har skjedd for lenge siden. Ens samtidige må være folk det går an å treffe og snakke med. *Nå* er det samme som *her*. Andre land og riker finnes nok, men bare i sagnets fjerne “det-var-en-gang”-verden, sier sosialantropologen Anders Johansen.⁴² Sosial avstand utmåles i genealogisk dybde, fremholder han. Fortidens begivenheter blir utlagt i det omliggende landskap slik at en reise i landskapet vil være en bevegelse fra nær mot stadig fjernere slekt. Gjennom en felles stamfar vil andre klaner som lever langt borte og så å si hinsides manns minne, kunne innlemmes i kretsen av mennesker “som oss”. Andre folkegrupper, derimot, har tilhold i kulturhøernes tidsalder. De er vesener av et annet slag, de sedvanlige normer gjelder ikke for dem. Slik kan man også beskrive 1 Mos 1-11.

Syndflodmyten er et klassisk antropologisk fenomen og et tradisjonelt *topos*.⁴³ Edmund Leach fastslår at flodfortellingenes funksjon er å ødelegge den første skapelse og starte det vi kan kalle sann tid.⁴⁴ Den redundans som vi forventer i det mytiske mønster, med stadig gjentakende fenomener av de samme (binære) opposisjoner, deriblant humant – superhumant, og dødelig – udødelig, preger også Urhistorien. Susan Niditch påpeker at de tre tekstene 1 Mos 2-3; 6,1-4 og 11,1-11, deler en tradisjonell, kosmogonisk morfologi hvor en ideal

41. Navajo-indianerne forteller om hvordan den eksisterende verden ble til ved at skapningen krøp ut av eller oppsteg fra underverden, Jerrold E. Levy, *In the Beginning: The Navajo Genesis* (Berkeley: University of California Press 1998).

42. Anders Johansen, *All Verdens Tid* (Oslo: Spartacus Forlag 2001), 356ff. Jan Vansina, *Oral Tradition as History* (London: James Currey 1985), 128, bemerker om Aino-folket i Sakhalin: “Qualitative notions of ‘long ago’ or ‘almost now’ correspond to the qualitative notions of ‘far away’ and ‘near by’”.

43. *The Flood Myth*, red. Alan Dundes (Berkeley: University of California Press 1988). Se også Westermanns Genesis-kommentar, bd. 1, samt Sir James George Frazer, *The Folk-Lore in the Old Testament* (London: Macmillan and Co. 1923), med en stor samling av flodfortellinger fra antikken og nyere tid.

44. Edmund Leach, “Anthropological Approaches to the Study of the Bible During the Twentieth Century”, *Humanizing America's Iconic Book*, red. G.M. Tucker og D.A. Knight (Chico, CA: Society of Biblical Literature 1982), 80f.

verden avløses av en "real" virkelighet, hvor forholdene er vesentlig dårligere, men likevel levelige.⁴⁵ I det trefoldige kosmogoniske mønster opptrer først kulturgrunnleggerne (4,17ff), så forbannes Kana'an (9,25-27) og folkeslagene brer seg fra Noahs sønner Jafet, Kam (inkludert Kush med Nimrod som rådde over Babel, Assur og Ninive, Misrajim og Kana'an med alle de inkluderte folkegruppene, med angitt lokalisering) og Sem. Etter tredje omgang møter vi Sems etterkommere igjen, men nå i nesten rett nedadstigende liste til Terach, Abrahams far. Etter hver forekomst av det tradisjonelle, kosmogoniske mønster, etableres det forhold på jorden som kommer nærmere israelittenes egen verden. Den grå urtid var kulturgrunnleggerens tid. Til denne tid hører også vesener av en annen type, 1 Mos 6,1-4, som er en blanding av guder og mennesker. I neste akt opptrer de store folkeslag i Mesopotamia, Egypt og Afrika, samt kana'aneerne, som dermed blir stående i en særstilling. Allerede her blir det også klart at de er forbannet.

Som forventet fra tradisjonelle etnisk-nasjonale myter, møter vi fra 11,27 migrasjonsfortellingen.⁴⁶ Slike fortellinger gjør det klart at man opprinnelig ikke hørte til i landet, men kom hit, gjerne på befaling fra sin stammegud, og gjerne fordi de opprinnelige innbyggerne ikke var verdige til å ha landet, et fremtredende trekk i Deuteronomium. Fortellingens etno-mytiske hensikt er å legitimere retten til landet.

Gjennom kombinasjonen av fedreløfter og ekteskapsmønster definerer Genesis så hvem som er de rette arvinger til Landet, og gjennom dette etableres det også ulike grader av slektskapsnærhet til de forskjellige folkegruppene Israel hadde i sin omkrets. Vi kan trygt si at sosial avstand utmåles i genealogisk dybde. At karakterene i Israels opphavsfortelling opptrer i incestøse relasjoner, er ikke uforenlig med at det settes andre incestgrenser for de senere etterkommere. Det er vanlig at de mytiske opphavsfigurer har incestøse relasjoner.⁴⁷ Det ser

45. Susan Niditch, *Folklore and the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press 1993). For redundansen i urtidsmytene, se Edmund Leach, *Genesis as Myth and Other Essays* (London: Jonathan Cape 1969), 11 og 22. David E. Bynum, *The Daemon in the Wood* (Cambridge: Harvard Center for the Study of Oral Literature 1978) omfatter en type fabelfortellinger "the daemon in the wood", eller bedre et antall forskjellige fabelmønstre som alle tilhører denne hovedgruppe, som bl.a. har likhetstrekk med Samson-fortellingen og 1 Mos 2-3.

46. Vansina (1985), 22-25 understreker hvor alment dette er som folkelig *topos*.

47. For ett eksempel, se Levy (1998), 100. For tekstene i 1 Mos, se R.A. Oden, Jr., *The Bible without Theology* (San Francisco: Harper & Row 1987), 77.

imidlertid ut til at forfatterne har vært opptatt av denne problematikken, i og med at både Sarah og Rakel, men derimot ikke Rebekka, omtales som ufruktbar.⁴⁸

Genealogier er et "charter for action", altså et politisk symbol, og ikke et historisk dokument.⁴⁹ Det genealogiske mønster i Fedrehistorien er et konstruert, elitært produkt, brukt for å skape et hel-israelitisk konsept i etterrettslig tid. Men samtidig spiller genealogiene en særlig stor rolle i mindre, akefale, altså egalitære samfunn.⁵⁰ Ved store, statlige enheter er genealogiene ikke like egnet. I følge A. Cohen "objektiverer" akefale samfunn gjerne det genealogiske ideal gjennom rituell praksis eller fedrekult.⁵¹ Blant andre symboler som gjerne går sammen med det genealogiske og demarkerer etniske grenser, fremhever Cohen for øvrig tanken om å være et "utvalgt folk", samt moralsk eksklusivitet; noe som igjen samstemmer med A.D. Smiths beskrivelse av nasjonale og etniske myter.

I GT tar fedreløftene langt på vei fedrekultens plass som etnisk skilende element, idet de kobles sammen med 1) hvordan utveksling av kvinner skal foregå (endogamt ekteskap mellom kryssøskenbarn), og 2) ved at man ikke forlater jorden. Nå fungerer struktureringen av et-

48. Til incestproblemet, se Leach (1969), 15ff. Hans kobling av incest og stammødrenes manglende fruktbarhet er utfoldet mer i detalj av Mara E. Donaldson, "Kinship Theory in the Patriarchal Narratives: The Case of the Barren Wife", *JAA* 49 (1981), 77ff.
49. Abner Cohen, *Two-Dimensional Man* (London: Routledge & Kegan Paul 1974), 69, og særlig R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World* (New Haven: Yale University Press 1977). Tidlige sammenligninger av genealogiene i Genesis med primitive stammesamfunn (vesentlig afrikanske) er A. Malamat, "King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies," *JAOS* 88 (1968), 163ff; Idem, "Tribal Societies: Biblical Genealogies and African Lineage Systems", *Archives Européennes de Sociologie* 14 (1973), 126ff. Diskusjonen har særlig vært knyttet til spørsmålet om hvilket samfunn det *førstatlige* Israel var. F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen Das Königtum*. WMANT (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1978) fastslår for eksempel, at det *førstatlige* Israel var et agrarisk, segmentært samfunn, vesentlig som de afrikanske samfunn.
50. Se særlig J. Middleton & D. Tait i *Ethnologische Texte Zum Alten Testament Band 1: Vor- Und Frühgeschichte Israels*, red. Christian Sigrist og Rainer Neu (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989), 63ff, 73. Walker Connor, *Ethnonationalism* (Princeton: Princeton University Press 1994) påpeker hvor viktig tanken om en *kinship group* er for de psykologiske og emosjonelle dimensjoner ved etnonasjonal identitet (s. 74).
51. Cohen (1974), 69-71, hvis referanse er arabisk landsbykultur i det 20. århundres Israel.

nisitet omkring endogami best for mindre samfunn, selv om materialet ikke er helt entydig.⁵² For større samfunn fremholder Cohen at endogami enten blir oppløst, eller må kombineres med andre symbolske former for å veie opp svekkelsen av det endogame. I GT ser vi tilsvarende. Det endogame blir bare vektlagt i Genesis, så lenge vi har for oss fortellingen om et lite antall individer innenfor en storfamilie. Når vi kommer til Exodus, forsvinner det endogame, til og med for Moses, og som erstatning kommer de ritualer som sikrer nasjonal enhet. Hvor tradisjonelt koblingen av genealogier, ekteskapsideal, eiendomsrett til jorden, og avgrensning fra andre, rivaliserende folkegrupper, er som folkelig fortellemotiv, understrekes av J. Vansina, som også påpeker det karakteristiske i at striden mellom grupper gjerne bunner i rivalisering om kvinner (Vansina 1985, 19f). La meg gi ett sosialantropologisk eksempel.

I sitt feltarbeid blant Kashin-folket i Burmas høyland, fant E. Leach en sterk sagafortellingstradisjon, ivaretatt av prestene.⁵³ Hva interesserer oss her, er hvordan ættelinje og eiendomsrett til landet er forent. Samfunnet oppviser et detaljert system for hvilke grupper man legitimt kan gifte seg med.

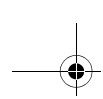
Leach påpeker at eiendomsretten i de aktuelle landsbysamfunnene er nært forbundet med fortellinger angående en ættestrid, noe som igjen impliserer at man erkjenner at man ikke hadde noen "opprinnelig" rett til jorden, men fikk den gjennom en strid med andre (Leach 1977, 89-95).

Litterærkritikerne har gjerne betraktet 1 Mos 34, om det mulige giftermålet mellom Dinah og Sichem, som et innskudd som ikke har noe der å gjøre. Folkloristisk betraktet stemmer det ikke. Kana'aneerne står i et klart motsetningsforhold til israelittene. Enhver form for allianse med kana'aneerne er utelukket. Tradisjonelt er det dermed bare å forvente at det dukker opp en strid om giftermål og en konflikt om en pike.

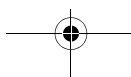
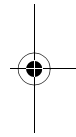
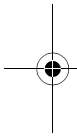
Vi kan ikke hevde at genealogiene fører oss tilbake til en forståelig tid. Vi kan heller ikke hevde at fortellingene om migrasjon, eiendomsrett og ekteskap fører oss tilbake til en slik tid. Hva vi derimot kan konstatere, er at forfatterne av Genesis benytter seg av motiv som sett fra en antropologisk synsvinkel, synes vanlige i etniske og nasjonale myter. Dette er kjente motiv fra andre muntlige kulturer og mindre stammesamfunn, motiv som grupper bruker når de beskriver sitt opphav, sin eiendomsrett til jorden, og sin avgrensning overfor

52. Cohen (1974), 118, se også s. 70; men dog s. 24f for nyanser.

53. Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma* (London: The Athlone Press 1977; reprint 1986), 190 o.fl.



andre grupper. Erindringsbearbeidelsen – hva som enn måtte ligge av historisk “sannhet” i denne – skjer ved hjelp av *topoi* som vi vil forvente å dukke opp i fortellinger om slike tema, som er spesielt egnet til å uttrykke og kanskje skape et populært, alment sentiment.



Kød-brød og blod-vin

– et luthersk udspil til en teologisk metaforforståelse

Cand.theol. Nete Enggaard

Abstract: The article questions the metaphorical interpretation of Lutheran theology arguing that metaphor and language has been reduced to a surrogate for a metaphysically conceived notion of being as a static and eternal entity. In the light of Cathrine Malabou's notion of plasticity, explosive and so far neglected ontological implications of Luther's sacramental metaphors are brought to light: Luther's paradox metaphors rest upon his interpretation of *communicatio idiomatum* and the doctrine of the real presence as a structure of difference and temporality. This suggests that the sacrament in Lutheran thought has implications for the concept of God itself. A postmodern reading of Luther's late confession *Vom Abendmahl Christi* calls for a renewed theological interpretation of concepts such as metaphor, temporality, future and God.

Key words: *Communicatio idiomatum* – concept of God – metaphor – ontology – plasticity – real presence – temporality – *Vom Abendmahl Christi*.

Kød-brød og blod-vin er de originale sproglige figurer eller metaforer, som Luther bruger i sin store nadvertekst *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528) for at betegne sakramentet som en inkarnatorisk begivenhed. I kød-brød og blod-vin bliver Gud menneske igen og igen.

Luthers metaforer bunder i hans opgør med samtidens substansmetafysik. I sin samtids filosofisk rationelle forsøg på at forene den kristne lære med et metafysisk værensbegreb ser Luther inkarnationens begivenhed draget i tvivl. En metafysisk skelnen mellem evighed/endelighed, ånd/legeme, intelligibelt/sanseligt eller substans/accidens som adskilte og uforenelige størrelser sniger sig nemlig ind i kristologi og nadverlære, og den skelnen umuliggør ifølge Luther Guds virkelige og konkrete nærvær i inkarnation og sakramente. Med metaforer som guds-brød, ånds-kød, gud-menneske, guds-lidelse og guds-død prøver Luther i forhold til substansmetafysikken at udtrykke den

paradokse identitet af guddommeligt og menneskeligt i det ydre tegn: Inkarnation, element og ord. Luthers metaforer lægger op til en forståelse af tegnet, der ikke er anlagt på at friholde den guddommelige natur ('substansen', evighed, uforanderlighed, *apatheia*) fra at inficeres af 'accidentale' menneskelige egenskaber som endelighed, forandring, lidelse og død. Med sine metaforiske nyskabelser polemiserer Luther i *Vom Abendmahl Christi* imod en rationel reduktion af Gud til et evigt og usårligt begreb, der i sit inderste væsen forbliver uberørt af mødet med det menneskelige.

Den sprogfilosofiske reception, der i dag knytter sig til *Vom Abendmahl Christi* inden for blandt andet den systematiske teologi, vidner om, at Luthers udspil til en tegn- eller sprogforståelse stadig har relevans og gyldighed. Men også uden for en eksplicit teologisk kontekst er Luther relevant. Således har den franske filosof Cathrine Malabou i *L'Avenir de Hegel* (1996) med begrebet 'plasticitet' opfanget væsentlige lutherske pointer. Fordi Malabou er forpligtet på det 20. århundredes filosofiske diskussion af forholdet mellem tid og væren, er hun i stand til at tilføje Luthers tænkning en tidsproblematik, der var Luther selv fremmed. Med fremtid eller forventning som fortegn vil Malabou gøre op med et statisk og uforanderligt værensbegreb, der er upåvirket af tid og forandring, eller i Luthers terminologi upåvirket af mødet med endelighed og menneskelighed. Plasticitet har i Malabou's brug konnotationer til både fikseret essens og plastisk sprængstof. Plasticitetsbegrebet selv er således anlagt på at integrere og pulverisere metafysiske modsætningspar. Med plasticitet indarbejder Malabou en tidslighed og forskydning i det belastede substans- eller identitetsbegreb, der netop som begivenhedens sted åbner sprog og væren for det uventede, uforudsete – for fremtiden.

I det følgende fremlægger jeg de passager i *Vom Abendmahl Christi*, der er relevante for at belyse Luthers opgør med sin samtids substansmetafysik. Først skal *Vom Abendmahl Christi*'s sprogfilosofiske forskningshistorie kort introduceres. I min egen udlægning af Luther lægger jeg mig op ad den sprogfilosofiske tilgang til teksten. Min tese er dog, at Luthers sakramentale metaforer rummer metafysikkritiske potentialer, der stadig er uindfriede. I lyset af plasticitetsbegrebet kan Luthers metaforiske nyskabelser udfoldes med konsekvenser også for gudsbegrebet. Afslutningsvist skal en samtale mellem Luther og Malabou derfor danne baggrund for et kritisk udspil til en teologisk metaforforståelse.

Den metaforiske Lutherreception: Jüngel, Ringleben og Streiff

Luthers sans for sproglige figurer og originale metaforer er i løbet af de seneste årtier blevet løftet ind i et omfattende sprogfilosofisk og hermeneutisk studie, der er repræsenteret ved blandt andet Eberhard Jüngel, Joachim Ringleben og Stefan Streiff samt Albrecht Beutel og Oswald Bayer. Den sprogfilosofiske interesse for Luther skyldes, at Luther ikke bare i *Vom Abendmahl Christi*, men i en række centrale skrifter arbejder med et 'nyt sprog', der skal udsige det intime indbyrdes forhold mellem Gud og menneske i inkarnation og sakramente.¹

Som den første har Eberhard Jüngel fremsat den tese, at Luthers udspil til et nyt sprog skal forstås metaforisk.² Både Joachim Ringleben og Stefan Streiff har forsøgt at udfolde Jüngels tese i et systematisk arbejde med de relevante Luthertekster. I *Arbeit am Gottesbegriff* (2004) hævder Ringleben således, at Kristi væren i Luthers teologi fungerer som en ren 'kommunikativ hændelse'. 'Gud-menneske' udgør en absolut metafor, der bringer guddommeligt og menneskeligt sammen på radikalt nye måder. Kristusmetaforen er mulighedsbetingelsen for soteriologiske metaforer som fx kød-brød, guds-vand, ånds-legeme, der ifølge Ringleben foregriber *eskaton*. I metaforerne genskabes og fornyes det 'gamle' med henblik på dets endelige fuldendelse. I Luthers teologi realiserer og nutidiggør metaforen Guds eskatologiske handlinger i skabelse og åbenbaring. Den absolutte me-

1. Udover *Vom Abendmahl Christi*, 1528, suppleret med udvalgte prædikener og salmeudlægninger fra Luthers hånd, drejer det sig om *Rationis Latomianae Lutheriana confutatio*, 1521, samt de sene kristologiske disputationer *Verbum caro factum est (Joh. 1, 14)*, 1539, og *De divinitate et humanitate Christi*, 1540; her findes de mest udførlige og eksplicitte overvejelser over det nye sprog.
2. Det nye ved Jüngels tese er i forhold til tidligere forskning, at Jüngel fortolker Luther som repræsentant for en moderne metaforforståelse (præget af bl.a. af Max Black og Paul Ricoeur). Ifølge den moderne metaforteorier fungerer metaforen som en sproglig nyskabelse. Metaforen bringer kendte og stabile sproglige størrelser (gud/menneske, syndfri/synd, kød/brød) sammen i en absurd identifikation, hvormed nye meningsdannelser, der berører begge størrelser i 'identitetsparrene', opstår. I "brødet er mit legeme" eller "Gud blev menneske" kaster subjekt og prædikat gensidigt nyt lys over hinanden og beriger hinanden betydningsmæssigt. Metaforen tilkendes en kognitiv og ontologisk funktion, fordi den evner at artikulere og åbne nye og oversete træk ved tingene og virkeligheden. For Jüngels tese, se E. Jüngel, "Metaphorische Wahrheit", *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch* (München: Kaiser 1980), 103-157 (108-110; 136-137); E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen: Mohr Siebeck 1977), 396-400.

tafor, gud-menneske, finder Ringleben begrundet i Guds evige og uforanderlige identitet.³ Streiff forsøger i *Novis linguis loqui* (1993) at tage de lutherske metaforer til indtægt for en 'teologisk erkendelseslære'. Med faldet har mennesket mistet den sande erkendelse af sit eget og tingenes væsen. I Kristus genindstiftes ifølge Streiff en oprindelig umiddelbar reference mellem ord og ting (jf. skaberordet). I Streiffs udlægning åbenbares de latente muligheder i tingene selv, nedlagt i dem fra skabelsen, formidlet af både de bibelske og nye soteriologiske metaforer. Streiff finder således Luthers metaforer og udspil til et nyt sprog begrundet i en oprindelig, men tabt paradisisk ontologi. Luther bliver med andre ord repræsentant for en bibelsk/metaforisk formidlet *analogia entis*, der leder tankerne hen på thomistisk teologi.⁴

3. Joachim Ringleben, "Luther zur Metapher", "Metapher und Eschatologie bei Luther", *Arbeit am Gottesbegriff, bd. 1: Reformatorische Grundlegung, Gotteslehre, Eschatologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 59-116. Se for de nævnte metaforer WA 26, 443, 18f, BSLK 693, 36, WA 23, 243, 36.
4. Stefan Streiff, "*Novis linguis loqui*": *Martin Luthers Disputation über Joh. 1, 14 "Verbum caro factum est" aus dem Jahr 1539* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993). Fælles for Ringleben og Streiff er, at de som Jüngel mener at kunne udfolde 'det nye sprog' metaforisk. Af andre Lutherfortolkere, der er nået til den modsatte konklusion, kan nævnes Reinhard Schwarz og Gerhard Krause: Schwarz, der har arbejdet med de sene disputationer, relaterer ikke det nye sprog til metaforen, men derimod til to-natur-læren. Det nye sprog er ifølge Schwarz Luthers forsøg på at udtrykke den uudsigelige enhed af Gud og menneske i Kristus, en enhed, Luther ikke formår at udfolde i en ny sprogforståelse (Reinhard Schwarz, "Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei der Ockhamisten und bei Luther", *ZThK* 63, 1966, 289-352). Gerhard Krause har på baggrund af Luthers opgør med Latomus analyseret Luthers udsagn om et metaforisk, 'figurativt' sprog. Ifølge Krause strander Luthers søgen efter nye talemåder på, at Luther ikke formår at give faste fortolkningsregler for et nyt sprog (Gerhard Krause, *Studien zu Luthers Auslegung der kleinen Propheten* (Tübingen: Mohr 1962)). Også i den finske Lutherforskning er 'det nye sprog' blevet studeret. Reijo Työrinoja genfinder hos Luther en realistisk tradition. Det nye sprog skal ikke forstås metaforisk, men tværtimod som den umiddelbare reference mellem ord og ting, der fungerer hinsides mentale og filosofiske begreber (Reijo Työrinoja, "Nova vocabula et nova lingua – Luther's conception of doctrinal formulas", *Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Lutherforschung*, red. T. Mannermaa et al. (Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1987), 221-236). Risto Saarinen påviser derimod, at de bibelske ord i Luthers forståelse henviser til deres objekter på

Metafor og metafysik?

Fælles for de nævnte konceptioner er, at man ved hjælp af en moderne metaforforståelse forøger at fortolke mødet mellem guddommeligt og menneskeligt metaforisk for at sætte sig ud over et problematisk substansbegreb. Den teologiske metafor fungerer som en paradoksal og erfaringsmodsigende sprogform, der med udgangspunkt i inkarnationen åbner virkeligheden for dens egentlige eller eskatologiske muligheder. Men den teologiske metafor er også hos fx Ringleben og Streiff kendetegnet ved, at den ikke kun er begrundet i nyskabelsen af sproglige identitetsmarkører (gud/menneske, kød/brød, synd/syndfri, skaber/skabning). Metaforen finder sin yderste fundering i en forudgående identitet eller oprindelig lighed, der bag ved og uden for metaforen og sproget stabiliserer og begrunder den (hhv. en paradisk ontologi, en evig uforanderlig identitet).

Spørgsmålet er derfor, om den metaforiske reception helt får indfriet potentialerne i Luthers udspil til en ny tegn- eller sprogforståelse. Hvis nye betydninger kan føres tilbage til et 'fikspunkt', en oprindelig og statisk identitet uden for inkarnation og sprog, har metaforen som sproglig figur så virkelig den nyskabelses- eller begivenhedskarakter, som Luther tilkender inkarnation og sakramente? Når jeg i det følgende vender blikket mod *Vom Abendmahl Christi*, sker det i et forsøg på at udfolde metaforen på baggrund af Luthers fortolkning af *realnærver* og *communicatio idiomatum*. Fordi Luthers sakramentale metaforer er begrundet i inkarnationens paradokse og uventede begivenhed, antyder de et udspil til en tegn- eller metaforforståelse, der *ikke* er anlagt på at stabilisere metaforen i en statisk og uforanderlig væren hinsides de metaforiske møder. I metaforene selv ligger der derimod potentialer til at gøre op med et statisk og uforanderligt værensbegreb.⁵

en måde, der kan kaldes metaforisk. Luthers metaforer begrunder Saari-
nen i en teologisk hermeneutik inspireret af den thomistiske *analogia
entis* (Risto Saarinen, "Metapher und biblische Redefiguren als Ele-
mente der Sprachphilosophie Luthers", *NZSThR* 30, 1988, 18-39). De fin-
ske fortolkere møder hos Dennis Bielfeld kritik for at have underspillet
Luthers inkarnatoriske/metaforiske opgør med den skolastiske filosofi
(Dennis Bielfeld, "Luther, Metaphor, and Theological Language", *Mo-
dern Theology* 6:2 (1990), 121-135).

5. En kritik af den teologiske metaforforståelse findes bl.a hos Philipp Stoellger. Stoellger finder det i lyset af postmoderne metafysikkritik anakronistisk at operere med en sidste horisont, hvori alt upåvirket af tid og sprog henviser til alt. Stoellger selv vil på baggrund af korsmetaforen (*passion/creation*) forpligte teologien på de 'åbne horisonter ontologi', Phillip Stoellger, "Jesus ist Christus'. Zur symbolischen Form der Chri-

Vom Abendmahl Christi. Inkarnation og realnærvær

Vom Abendmahl Christi er det afsluttende indlæg fra Luthers hånd i den store nadverstrid, der 1525-1528 præger hans tænkning. De lutherske modstandere udgøres fortrinsvist af Zwingli og Oekolampadius, hvis spiritualiserende og symbolske udlægninger af nadveren Luther indædt bekæmper. Diskussionen med den skolastiske filosofis transsubstantiationslære og forståelse af messeofferet er således siden *De Captivitate Babylonica* i 1520 gledet i baggrunden i Luthers tænkning. I stedet ser Luther i sværmernes åndeligt spirituelle tilgang til nadveren sin egen accentuering af troens rolle i forhold til ordet slået over i en ufrugtbar subjektivisme eller inderlighed; derfor får forholdet mellem elementet og ordet en markant plads i nadverstriden. Over for den symbolske forståelse af nadveren drejer det sig for Luther om at fastholde indstiftelsesordene, "dette er mit legeme", og dermed Kristi legemlige nærvær i brød og vin. Igen og igen fremfører Luther med henvisning til indstiftelsesordenes og Skriftens sikre klarhed, at både brød og legeme er til stede i nadvelementerne. *Realnærvær* udtrykker det virkelige nærvær *i* og *som* brød og vin; "zwey unterschiedliche wesen als brod und leib werden fur ein ding odder wesen gesprochen ynn diesen worten 'Das ist mein leib'" (WA 26, 439, 14-15).⁶

Vom Abendmahl Christi er opbygget i tre store hoveddele, der på linje med andre store lutherske nadvertekster bæres af parallelparret

stusmetapher und einigen Folgen für die systematische Theologie", *Metapher und Kreuz, Studien zu Luthers Christusbild*, red. Jens Wolff (Tübingen: Mohr Siebeck 2005), 319-343 (339).

6. I dette fokus på indstiftelsesordene i *Vom Abendmahl Christi* ses den for Luthers tredje og afgørende nadverfase væsentlige accentforskydning, hvori det reale nærvær i nadvelementerne indtager pladsen som 'det, vi tror', *objectum fidei*. Før 1528 spiller det legemlige nærvær i elementerne en mere sekundær rolle; i de tidligere nadverskrifter står elementerne således endnu i absolutionsordets 'tegn', idet de fortolkes som pant og segl på *verba testamenti*, den frelse Kristus i sit ord (og element) udsiger og tildeler, se fx WA 19, 510, 21ff; WA 19, 511, 11ff; WA 23, 155, 32 ff. Susi Hausammann redegør for de forskellige faser i luthersk nadverlære med det reale nærvær som tematisk omdrejningspunkt i Susi Hausammann, "Realpräsenz in Luthers Abendmahlslehre", *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer*, red. L. Abramowski og J. F. Gerhard Goeters (Neukirchen: Neukirchner Verlag 1969), 157-173. En tilsvarende udvikling i Luthers nadverlære påviser Erik Kyndal, *Nadverlære og Nadverfællesskab* (København: GAD 1984), 17-39, 158ff.

inkarnation og realnærvær.⁷ For Luther reflekterer spørgsmålet om det virkelige nærvær i det ydre tegn tilbage på både kristologi og soteriologi: I underkendelsen af det legemlige nærvær i elementet ser Luther inkarnationens virkelighed draget i tvivl. Hvis Kristi legeme og blod ikke kan forenes med brød og vin, sås der tvivl om den personale enhed af sand Gud og sandt menneske i inkarnationen, og det har ifølge Luther fatale implikationer for soteriologien: "Denn wenn ich das glaube, das allein die menschliche natur fur mich gelidten hat, so ist mir der Christus ein schlechter heiland, so bedarff er wol selbs eines heilands" (WA 26, 319, 37-39).⁸

Det centrale spørgsmål i forhold til det reale nærvær er derfor i bund og grund: *Estne finitum capax infiniti?* Når Luther lidenskabeligt kæmper for at fastholde nærværet i kød-brød og blod-vin, forsøger han efter bedste evne at formulere et alternativ til en filosofisk forståelse af tegnet: Det er tegnets karakter af mødested eller paradoks identitet mellem klassiske metafysiske dualismer (substans/accidens, åndeligt/legemligt, evigt/endeligt), som den filosofiske rationalisme ikke kan rumme: Mens Rom hævder en substansmæssig gennemtrængning under det endeliges accidens (hhv. *transsubstantiation* og *gratia infusa*), placerer sværmerne substansen (det opstandne legeme/*parousia*) i det hinsidige og degraderer det ydre tegn, element og ord, til en symbolsk henvisning. Fordi det lutherske sakramente så prægnant er anlagt på inkarnationen, må Luther forkaste et filosofisk tegnbegreb, der ikke kan bringe det betegnende og det betegnede (brød/kød, vin/blod, legemligt/åndeligt, menneske/gud) sammen i et virkeligt nutidigt møde.

Communicatio idiomatum som luthersk nøglebegreb

Diskussionerne med Zwingli og Oekolampadius foranlediger Luther til at beskæftige sig indgående med Kristi person og det indbyrdes forhold mellem den guddommelige og menneskelige natur, *communicatio idiomatum*.

7. Se WA 26, 436, 12-24; 440,34-40; 443, 22-26 for parallellen mellem inkarnation og sakramente samt WA 19, 490, 24-491, 16; WA 23, 157, 26-37 og WA 54, 157, 25-34.
8. I 1539 gentager Luther i *Von den Konziliis und Kirchen* sin soteriologiske pointe i endnu mere markante vendinger: "Das meine ich also: Wo es nicht solt heissen, Gott ist fur uns gestorben, sondern allein ein mensch, so sind wir verloren, Aber wenn Gottes tod und Gott gestorben in der wogeschuessel ligt, so sincket er unter und wir faren empör", WA 50, 590, 13-16.

Læren om *communicatio idiomatum*, udvekslingen eller kommunikationen mellem guddommelige og menneskelige egenskaber (*idionata*) i Kristus, føjer sig igennem oldkirken til den *chalcedonensiske* to-natur-lære. De alexandrinske teologer opfatter *communicatio* som en real ontologisk udveksling mellem naturerne i personenheden. Udvekslingen begrænses dog fra guddommelig til menneskelig natur af hensyn til den guddommelige naturs uforanderlighed, *apatheia* og transcendens. Den antiokenske skole og den mere vestligt inspirerede teologi, der med bl.a. Thomas Aquinas blev dominerende i skolastikken, præger *communicatio* i verbal retning: Naturernes egenskaber udsiges *konkret* om personen, som de har fælles, ikke *abstrakt* om naturerne, der mødes i denne.

Mens Luther i sine tidlige skrifter (fx *Kirchenpostille*, 1522) accentuerer adskillelsen mellem naturerne, forrykker hans tyngdepunkt sig i løbet af nadverstriden, så naturernes indbyrdes i og med personenheden intime og reale kommunikation nu i stadig højere grad rykker ind i centrum af hans kristologiske tænkning. I årene efter nadverstriden bliver *communicatio idiomatum* i sin reale prægning et nøglebegreb i Luthers teologi og sprogregleksioner. Luther nævner ikke eksplicit læren om *communicatio idiomatum* i *Vom Abendmahl Christi*; allerede her ligger tanken om egenskabernes udveksling dog som den forudsætning, der driver hans tegnteoretiske betragtninger. Også i *Vom Abendmahl Christi* arbejder Luther med teologiske talemåder og sproglige figurer, der skal udtrykke de to naturs indbyrdes kommunikerende forhold i inkarnation og sakramente.⁹

Synekdoke – alleosis

Zwinglys forståelse af tegnet beror på en filosofisk rationalisme, der betoner adskillelsen og forskellen mellem naturerne. Zwingly opfatter

9. Se som baggrund for Luthers udvikling Marc Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis: Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979), 251-260, samt Oswald Bayer, "Das Wort ward Fleisch. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation", *Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, red. Oswald Bayer und Benjamin Gleede (Walter de Gruyter: Berlin 2007), 5-34. Ifølge Bayer er kristologien at betragte som en hjælpekonstruktion til Luthers nadverlære, Bayer (2007), 24. Stefan Streiff (1993) har i sit Lutherstudie udfoldet *communicatio*-principets nøglefunktion i forhold til væsentlige teologiske temaer hos den sene Luther; tilsvarende Johann Anselm Steiger, "Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers", *NZStH* 38, 1996, 1-28.

communicatio rent verbalt: Udelukkende som en retorisk figur, en *praedicatio verbalis*, er muligt at tilskrive personen, hvad der kun tilkommer den ene natur. *Realiter* at hævde, at Gud skulle have lidt, eller mennesket Jesus skabt verden, er for Zwingli en umulighed. *Alleosis* er den retoriske figur, der modsvarer Zwinglis kristologi og guds-begreb. *Alleosis* betyder omskiftelse eller ombytning og bruges for at forklare, hvordan Skriften kan tilskrive fx mennesket Jesus egenskaber, det menneskelige ifølge sin natur ikke har. *Alleosis* omfatter alle de udtryk, der taler om Kristi lidelse, død, nedstigning, himmelfart m.m. Ved at fortolke sakramentets indstiftelsesord *alleosisk* udlægger Zwingli både ord og element (det betegnende) som den symbolske henvisning til en fraværende virkelighed (det betegnede, den opstandne Kristus). Et reelt møde mellem guddommeligt og menneskeligt, der truer med at besmitte ånd og evighed med legemlighed og endeligt, er ifølge Zwingli udelukket.¹⁰

I forhold til det filosofisk rationelle tegnbegreb forsøger Luther at formulere en forståelse af tegnet, der hverken reducerer det til en symbolsk henvisning eller en *transsubstantiel* enhed: I indstiftelsesordenes "dette er mit legeme" opstår i lighed med den personale enhed en sakramental enhed af to forskellige 'substanser' eller 'væsener', idet begges selvstændige væren bevares.

Over for Zwinglis *alleosis* bringer Luther den grammatiske figur *synekdoke* på banen. Som medudsigelse eller *pars pro toto* er *synekdoke* i stand til at underforstå helheden i delen. *Synekdoke* er den grammatiske betegnelse for at tale om forskellige væsener, som om de var ét. Luther benytter sig bl.a. af vin-fadet som eksempel. Idet man henviser til fadet, medforstås indholdet/helheden, vinen, og tilsvarende med penge-pung eller penge-læder. Hvor to forskellige væsener bliver ét, taler grammatikken om dem i ét udtryk, og hvor den ser enheden i de to væsener, bruger den de samme vendinger om dem begge: Det er penge (pung), det er vin (fad) osv. *Synekdoke* fungerer med andre ord som det grammatiske udtryk for personenhed og *communicatio*: Vin-fad, penge-pung er ordsammenstillinger eller talemåder, der i og med enheden i væsenet gør det muligt at give den ene natur en benævnelse eller egenskab, som den uden for enheden ikke har. *Synekdoke* udtrykker således en sammensat identitet af forskellige og adskilte væsener uden sammenblanding (WA 26, 444, 1-20; 26, 443, 12-34).

Samme komplekse identitet eller enhed, *einickeit*, af forskellige væsener finder Luther i Skriftens trinitariske og kristologiske udsagn. I

10. Fx WA 26, 317, 12-39; 26, 319, 29 ff; 26, 324, 24-34; Lienhard 1979, 253; 172-174.

den trinitariske 'naturlige enhed' identificeres guddommen som væsensenheden af tre forskellige personer, Fader, Søn og Hellig Ånd, mens den kristologiske 'personlige enhed' forener den guddommelige og den menneskelige natur. At to så forskellige, og adskilte, naturer kan eksistere som et væsen, skyldes ikke deres sammenblanding ("die wesentliche einigkeit der natur (denn es sind zwei unterschiedliche natur und wesen)"), men derimod den personlige enhed: "Denn obs gleich nicht einerley wesen ist nach den natur, so ists doch einerley wesen nach der person" (WA 26, 440, 42ff; 26, 440, 21-441, 8).

Både de kristologiske og trinitariske udsagn rummer altså på linje med *synekdoxen* formuleringer af det komplekse ontologiske forhold, der udgør en enhed-i-forskel. I og med enheden er det muligt at tilskrive en person eller natur en 'væsentlighed' eller egenskab, den ifølge sin egen natur eller væsen ikke har: "Der mensch ist Gott, der Gott ist mensch" (WA 26, 443, 22). Ligesom den personlige enhed i Kristus muliggør, at 'er' forbinder to forskelligartede naturer, opstår der i og med indstiftelsesordene ("dette er mit legeme") i sakramentet en *unio*, hvori 'er' sammenfatter de to forskellige substanser, brød og kød, i en sakramental enhed. Luther kan derfor sidestille udtrykkene: "Gott ist mensch, mensch ist Gott, das brod ist mein leib, mein leib ist das brod" (WA 26, 443, 22ff). Hver for sig er subjekt og prædikat, brød og legeme, to adskilte substanser eller identiteter, men i den sakramentale enhed er de forenet i et nyt og enestående væsen: "Ein new einig wesen" (WA 26, 443, 30). I sakramentets paradokse identitet udlignes forskellen mellem dem, uden at hverken brød eller kød "untergehen und zu nicht werden, sondern beide brod und leib bleibe" (WA 26, 445, 7; WA, 26, 442, 20-443, 34).

Ved ordets mellemkomst er de synlige elementer blevet usynlige realiteter: Brød og vin er ikke *accidentale* skikkelser, der skjuler et substantielt tredje eller symbolsk henviser til et transcendentalt betegnet; de er Kristi legeme i en *Einbrötunge*.¹¹ Kød-brød, legems-brød, blod-vin er de prægnante metaforer, Luther vælger for at udtrykke det unikke nærvær, der forener og sammenbinder brødet med Kristi legeme i "ein sacramentlich wesen und ein ding" og tilsvarende vinen og blodet "ynn ein sacramentlich wesen" (WA 26, 445, 10-15).

11. For at understrege det reale nærvær 'adopterer' Luther ironisk sværmerens kritik af ham: "[...] Das die Einbrötunge ist wider den Christlichen glauben, Denn der glaub mus ein geistlichen anblick haben, daran er haffte, Aber brod ist ein leiblich anblick. Aus diesem grund kan man auch schliessen, dass Christus auff erden nicht mensch gewesen ist, Denn seine menscheit war ein leiblicher und nicht ein geistlicher anblick" (WA 26, 436, 12-16).

Den sakramentale union og egenskabernes udveksling binder i den grad Kristus til brød og vin, at Luther som den umiddelbare følge af det reale, medudsagte nærvær hævder, at den, der spiser og tygger brødet, spiser og tygger Kristi sande legeme (WA 26, 442, 29-443, 1). Luthers lære om *manducatio oralis* og *manducatio impiorum* er på linje med fastholdelsen af *ubikvitetslæren* de direkte – uformidlede – konsekvenser af den kristologiske accentforskydning, der præger hans nadverteologi. I forhold til Zwinglis transcendent filosofiske gudsbegreb forsøger Luther at udtrykke en for hans teologi bærende kristologisk pointe: Hvor Gud åbenbarer sig, åbenbarer han sig knyttet til det ydre tegn: Inkarnation, element og ord. I den symbolske og henvisende udlægning af indstiftelsesordenes 'er', der modsvarer Zwinglis *alleosiske* skisma mellem det betegnende (ord, element) og det betegnede (*parousial*/det opstandne legeme), ser Luther en *dualistisk nestorianisme*, der truer med at sønderrive personheden og den intime udveksling mellem de to kommunikerende naturer. Derfor fastholder Luther under henvisning til Skriftens ydre klarhed, at det er dette inkarnatoriske tegn, der uddeles i sakramentet. Elementerne har ikke erstattet Kristi menneskelighed, men de nutidiggør i og med *communicatio* og realnærvær inkarnationens begivenhed, idet de på paradoksal vis åbenbarer og fortsætter Guds nærvær i verden: I kødbrød og blod-vin bliver Gud menneske igen og igen; dét er den 'legemlighed', det for Luther handler om.¹²

Communicatio idiomatum: Nestorianisme eller monofysitisme?

Luthers refleksioner over det sakramentale tegn er rodede og uklare. I forhold til Zwinglis *alleosis* og verbale *communicatio* tenderer Luthers insisteren på *communicatio realiter* en sammenblanding af de to naturer i et nyt substantielt *unum* eller en væsentlig identitet, der hverken

12. Hausammann påpeger som det inkarnatoriske omdrejningspunkt i Luthers nadverlære, at Kristus "auch im Abendmahl Fleisch wird und Gott bleibt. Damit ist nicht nur das Problem der Zwei-Naturenlehre, sondern auch das noch umfassendere der Selbstoffenbarung Gottes überhaupt tangiert; denn wo Gott sich offenbart, muss er für uns leiblich und fassbar werden, wo sich aber Gott offenbart, da ist er frei und unverfügbar", Hausammann (1969), 169; jf. 171: "In dieser Weise geschieht im Abendmahl das 'verbum caro factum est' nach Gottes Setzung immer neu". Se også Lienhard (1979), 170: "Die Realpräsenz reiht sich also in die allgemeine Bewegung der Inkarnation Gottes ein, die sich nicht auf die Inkarnation Christi in der Vergangenheit beschränkt".

er kød eller legeme, men *ein new, einig wesen* (WA 26, 443, 30).¹³ Fx kompliceres læsningen af *Vom Abendmahl Christi* af Luthers noget upræcise omgang med traditionelle filosofiske begreber som væsen, natur og person. Luther kan således bruge 'væsen' om både natur og væremåde: Luther fastholder på den ene side, at han ikke "die natur ynn ein wesen gemeinet" (WA 26, 324, 3f), hver natur beholder sit eget væsen. På den anden side kan Luther dog også hævde: "Denn obs gleich nicht einerley wesen ist nach den natur, so ists doch einerley wesen nach der person, und entspringt also hieraus zweierley einickeit und zweierley wesen" (WA 26, 441, 1ff; Lienhard (1979), 175). Derfor er det et stadig omdiskuteret spørgsmål, hvorvidt Luther i *Vom Abendmahl Christi* helt formår at balancere mellem alternativet *nestorianisme* og *monofysitisme*. I den forbindelse vidner fx den nyere finske Lutherreception om, at problemfeltet langt fra er udtømt.¹⁴

Luthers forsøg på at nærme sig Guds nærvær i inkarnation og sakramente i form af sproglige figurer og metaforer rummer dog potentialer til en alternativ om end udfoldet position. Når Luther sidestiller kød/brød, legeme/brød, blod/vin, gud/kød, ånd/legeme, gud/menneske (WA 26, 445, 11-14; WA 23, 243, 36; WA 26, 443, 18f), vidner det om en original fortolkning af *communicatio idiomatum* som *gensidig* intim udveksling mellem klassiske metafysiske modsætningspar.¹⁵

13. Lienhard ser i Luthers accentuering af resultatet af den sakramentale *unio* og *communicatio* en fare for kristologien; Lienhard (1979), 179: "[...] als ob die Person Jesu Christi eine Art dritter Entität wäre, die zu den zwei Naturen hinzukommt, als ob ein 'neues' Wesen aus dieser Einheit hervorginge".
14. Navne som T. Maanerma, R. Saarinen, S. Peura m.fl. repræsenterer et forsøg på at frugtbar gøre Luthers kontinuitet med traditionen før ham. Den finske Lutherforskning arbejder bl.a. med at reformulere metafysiske begreber som substans, væsen, person. Spørgsmålet er, om den tilgang er mulig uden at 'gentage' eventuelle *monofysitiske* paradokser hos Luther selv. Fx ligger der i Simo Peuras udlægning af *unio cum Christo*, realnærvær og *manducatio oralis* tendensen til en fortsat soteriologisk ontologisk helliggørelse og forherligelse af det menneskelige, der truer med at tabe retfærdiggørelsens præcise differentiering mellem Gud og menneske; Simo Peura, "Wort, Sakrament und Sein Gottes", *Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers*, red. A. Ghiselli, K. Kopperi og R. Vinke (Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1993), 35-69.
15. Ved at fortolke udvekslingen mellem naturerne *gensidigt* korrigerer Luther den alexandrinske teologis forsøg på at friholde den guddommelige natur fra forandring, lidelse og død: "[S]ie [die Menschheit] ist mit Gott

De metaforiske nyskabelser, som skal udtrykke forholdet mellem guddommeligt og menneskeligt i inkarnation og sakramente, betyder i forhold til den filosofiske rationalisme et opgør med den forestilling, at substans kun har et vilkårligt forhold til accidens (endelighed, tidslighed, forandring, lidelse og død). I Kristus har 'substansen' bundet sig til det accidentale, det evige til det endelige, det åndelige til det legemlige, det uforanderlige til det foranderlige – det betegnede til det betegnende.¹⁶

I den filosofiske tradition, Luther selv står i, finder han hverken begreber eller sprog for den ontologiske kompleksitet eller paradokse identitet mellem naturerne, som han – mindre vellykket – prøver at indfange som "*Kommunion*", "*vermengen*", "*verwechseln*" og "*austauschen*" (Lienhard 1979, 259). Hans metaforer derimod formår at forene gud/menneske, gud/kød, kød/brød, blod/vin i et identitetspar, der ikke udligner forskellen eller differensen mellem dem. Kød-brød og blod-vin er som Luthers øvrige metaforer ikke først og fremmest stilistiske virkemidler, men de forsøgsvis sproglige nyskabelser, hvormed Luther vil udtrykke det unikke nærvær i inkarnation og sakramente. Metaforerne er neologismer, Luther tyr til for at åbne sprog- og begrebsverden for den inkarnatoriske og sakramentale begivenhed, der ikke lader sig fiksere og fange i filosofiens begrebslige entydighed eller identitet. Når Luther med sine metaforiske nyskabelser sætter sproget til at arbejde for sig, skyldes det hans indsigt i, at det betegnede og det betegnede i inkarnation og sakramente er intimt

eine person, das wo Gott ist, da ist auch der mensch, Was Gott thut, das heist auch der mensch gethan, Was der mensch leidet, das heist auch Gott gelidten" (WA 26, 335, 26-28), eller som i de sene skrifter fra 1539-40, fx: "Er mueste uns gleich ein mensch werden, das es heissen kuentde, Gott gestorben, Gottes marter, Gottes blut, Gottes tod, [...] Denn Gott in seiner natur kan nicht sterben, Aber nu Gott und mensch vereinigt ist in einer Person, so heisst recht Gottes tod, wenn der mensch stirbt, der mit Gott ein ding und eine Person ist" (WA 50, 590, 18-21). I *Von den Konziliis und Kirchen* hedder det ligeledes: "Denn ich wol auch fur mir habe Nestorianos gehabt, die seer steiff wider mich forchten, das die Gottheit Christi nicht kundte leiden, Und zu warzeichen schreib auch Zwinglius wider mich uber diesem spruch, "Verbum caro factum est" und wolt schlecht nicht, das Verbum solt factum heissen, sondern wolt haben, Verbum caro facta est, Ursache, Gott koenne nichts werden" (WA 50, 591, 9-14). Se også WA 39, II, 93, 2-9; 39, II, 94, 21-24 og WA 45, 590, 1-4. Jf. også Lienhard (1979), 256-259, samt Steiger (1996), 2-5.

16. Carsten Pallesen, "Jagten på den tabte kontekst – om eksternalitet og bekendelse i Luthers nadverlære", *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* 45 (1991), 13-42 (20-21).

sammenbundet: Det eneste sprog, der kan rumme sakramentets begivenhedskarakter, er et sprog anlagt på at opløse metafysikkens stivne modsætningspar ved stadig at overskride og forny sig selv.

Metaforerne udspringer af Luthers originale prægning af *communicatio idiomatum* som en gensidig udveksling i personenheden. Metaforerne antyder, at *communicatio* netop ikke skaber et nyt *unum* i betydningen en væsentlig enhed eller identitet, men derimod åbner en paradoks identitet, der unddrager sig en umiddelbar identifikation. Luther evner ikke dog konstruktivt at sætte noget nyt og andet i stedet for det klassiske substans- eller naturbegreb. Derfor vikler han sig ind i begrebslige forlegenheder (*vermengen, verwechseln*), der hverken lever op styrken i hans metaforer eller formår at fastholde den enhedi-forskel, Luther finder i Skrift og *synekdoke*. Tværtimod trækkes metaforer som guds-død, guds-lidelse, guds-smerte (WA 50, 590, 18), der i Luthers kristologi peger videre end et filosofisk rationelt værens-begreb uberørt af det reale møde med det menneskelige, i ufrugtbar retning. Begrebsligt uformidlet peger de kristologiske metaforer mod en *monofysistisk* identitet uden forskel inden for gudslæren. Fordi Luther ikke har begrebsapparat til at formulere den paradokse identitet i *communicatio* og realnærver, bliver hans udspil til en tegn- eller metaforforståelse stående ved metaforerne selv.

Dét begrebsapparat har derimod Cathrine Malabou. Med Malabous *L'avenir de Hegel* bevæger vi os ind i en filosofisk kontekst, der hverken skelner mellem kristologi eller gudslære, men derimod er forpligtet på det 20. århundredes tidsproblematik. Hvor Luther lidenskabeligt kæmper for begivenhedens virkelighed, er Malabou optaget af dens mulighed, filosofisk talt af fremtiden. I det Malabou i sit plasticitetsbegreb medtænker tid og forskydning, formår hun at begrebsliggøre en paradoks eller 'differentieret identitet', der også rummer potentialer i en teologisk kontekst.

Plasticitet, dialektik og temporalitet

Cathrine Malabous *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique* omhandler det hegelske åndsbegrebs 'temporalitet' og eksplosivitet. Malabou forsøger med sit Hegelstudie at nuancere det udskældte hegelske åndsbegreb ved at påpege de uforudsete og eksplosive sider ved subjektiviteten. Med *L'avenir de Hegel* indskrives Mala-



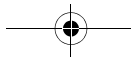
bou sig i den omfattende filosofiske diskussion af forholdet mellem væren og tid, inspireret af Heideggers metafysikkritik.¹⁷

Plasticitet, der kommer af det græske *plassein* (at modellere eller forme), betyder på én gang at give og modtage form. Malabou fremhæver i sin brug af plasticitetsbegrebet dets konnotationer til plastisk sprængstof og eksplosivt materiale. I plasticitet ligger et spil mellem formgivning og deformation, fikseret essens og plastisk tilintetgørelse. Plasticitet er et begreb, der kun perifert forekommer i Hegels samlede filosofi. Malabous kunstgreb består i at eksportere begrebet uden for dets vanlige domæne i Hegels tænkning for med det som det konstruerede centrum i systemet at indkredse, hvordan begrebsliggørelse finder sted i hegelsk forståelse. Plasticitetsbegrebet bruger Malabou som et 'metabegreb'. Plasticitet fungerer både som et begreb om det hegelske begreb og samtidig betegner den dynamik, der ifølge Malabou giver form til tiden – og fremtiden – i Hegels filosofi.

Heidegger og begrebets fremtid

Ifølge Heideggers kritik af Hegel er forandring, tidslighed og fremtid i Hegels system reduceret til et underordnet niveau, der ikke påvirker den begrebslige identitet selv. Hegels absolutte Ånd, begrebet, bruger tiden som en rent vilkårlig form til at afhænde sig selv. Når Ånden kommer til sig selv som absolut selvnærvær, ophæver den tiden og historien. I begrebets endelige selvidentitet (den begrebslige *Aufhebung*) er tiden selv stivnet i evigt nærværende nu. Hegels 'begrebstotalitarisme' repræsenterer i Heideggers læsning den logiske konsekvens af metafysikkens tidsforståelse. Den metafysiske tradition beror på en vulgær eller ordinær forståelse af tiden, der har været ude af stand til at tænke dens tre dimensioner: Fortid-nutid-fremtid. Metafysikken har tænkt tid ud fra nu'et og derfor opfattet tid som en lineær følge af her-og-nu-punkter. Ved at begribe tiden ud fra det nærværende nu, er fortidens og fremtidens dimensioner reduceret til forgangne eller endnu ikke indtrufne nu-punkter. Det betyder i Heideggers (og Malabous) forståelse, at fremtiden som den fundamentale tidslige dimension, der gør, at nye uventede hændelser og begivenheder kan indtræffe, er blevet umuliggjort. Idet metafysikken har splintret tiden og væren i nærværende nu-partikler, er fremtiden og dermed hændel-

17. Cathrine Malabou, *L'Avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique* (Paris: Vrin 1996). Følgende korte skitse udtømmer ikke kompleksiteten i Malabous omfattende Hegelstudie; i det følgende fremlægges plasticitetsbegrebet med teologisk fortegn med henblik på en dialog mellem Luther og Malabou.





sens og begivenhedens mulighed udelukket. Modsat Heidegger mener Malabou netop, at Hegel som plasticitet har begrebsliggjort Åndens identitet på en måde, der ikke udelukker fremtidens dimension.

Identitet og fremtid som forskelsdannende plasticitet

Med plasticitet forsøger Malabou at beskrive den proces, hvori det hegelske begreb modtager og giver form til sit eget indhold. Det sker i Hegels system i en dialektisk udveksling mellem 'begrebsimmanente modsætningspar' (substans-accidens, universelt-partikulært, begreb-indhold, subjektivitet-objektivitet). Udvekslingen er dialektisk, fordi de operationer, der konstituerer den, er modsatrettede og umiddelbart uforsonlige. Først når begreberne udsættes fra påvirkning fra deres modsætning, in-formerer og præciserer de gensidigt hinanden. Processen er plastisk, fordi den integrerer identitet og opløsning, præcision og begrebsudvidelse, i en differens, der ikke synteserer eller udligner spændingen mellem de enkelte modsætningspar; deres komponenter varierer og omformer dialektisk hinanden.

Malabous pointe er nu, at den plastiske udveksling og omformning er så gennemgribende i Hegels system, at begrebet, der udgør identiteten af modsætningsparrene, selv differentieres og forandres. I Malabous fortolkning er det *i* de kontingente identitetsforskydninger, at Ånden 'kommer til sig selv': Begrebets dækningsområde afsluttes ikke i et *eskaton* hinsides tiden og historien, ligesom Åndens selvidentitet ikke er foregrebet eller afgjort på forhånd. Ånden er, som plasticitet, bundet til modsætningsparrenes formgivninger og formforskydninger. Eksplosiviteten i Malabous plasticitetsbegreb består i, at det ved at detonere tidslighed i det hegelske begreb integrerer forskelsdannelse og identitetsforskydning *i* og *som* den begrebslige *Aufhebung* og identitet.

Fremtiden eksisterer og er igennem Hegels tænkning på færde i spillet mellem det vanlige, konsistente, fikserede og det usædvanlige, eksplosive, deforme. Nu'et er i Malabous fortolkning ikke et vilkårligt nu-punkt, der venter på sin endelige *Aufhebung* hinsides tiden. Nu'et er plastisk i den forstand, at det som forskydningens og begivenhedens sted rummer fremtidens og formgivningens mulighed. Fremtiden *er* i tiden, når fikserede identitetsmarkører isprænges nye uventede og uforudsete meningsdannelser. Originaliteten i *L'avenir de Hegel* består i Malabous genfortolkning af den begrebslige selvidentitet som en fremtids- og forventningshorisont, ud fra hvilken Ånden, tiden, væren i differentierede plastiske hændelser temporaliserer sig selv, formes og modelleres.

Luthers metaforer i det 21. århundrede – et kritisk udspil til en teologisk metaforteori

I en teologisk kontekst ligger plasticitetsbegrebets frugtbarhed i, at det evner at opfange potentialerne i Luthers metaforiske formidling af *communicatio idiomatum* og realnærvær. I lyset af Malabous begrebsapparat kan Luthers betoning af den intime gensidige udveksling og kommunikation i inkarnation og sakramente udfoldes med konsekvenser for gudstanken. Plasticitetsbegrebet peger i dialog med Luther videre end en *monofysistisk* identitet, hvor guddommeligt og menneskeligt forskelsløst flyder sammen. Plasticitetsbegrebet formår derimod med fremtidens og begivenhedens fortegn at åbne for inkarnationens og nærværets fortsatte virkelighed i tiden og sproget.

Metaforen som økonomisk plasticitet

Luthers sproglige figurer og metaforiske nyskabelser vidner om forsøget på at åbne et filosofisk substansbegreb for en 'paradoks identitet', hvori forskellen mellem gud/menneske, ånd/legeme, gud/kød hverken udlignes eller ophæves. Metaforene er Luthers forsøg på at 'begribe' og udsige den unikke og reale sameksistens mellem guddommeligt og menneskeligt, evigt og tidsligt, i inkarnation og sakramente. Metaforene fungerer for Luther ikke som verbale ('*alleosiske*') redskaber, der skal friholde nærværet og det guddommelige fra realt at inficeres af endelighed, tidslighed og forandring. Nærværet er således ikke vilkårlige her-og-nu-punkter, som Gud har en rent ydre relation til. I inkarnation, sakramente og metafor er det guddommelige ifølge Luther intimt bundet til det menneskelige, tiden og sproget.

I lyset af plasticitetsbegrebet kan Kristi væren i inkarnation og sakramente fortolkes som kommunikative hændelser eller begivenheder, der samler og destabiliserer metafysiske modsætningspar. Luthers forståelse af *communicatio idiomatum* som en intim gensidig udveksling og kommunikation rummer en egen plasticitet, der isprænger det klassiske substans- og identitetsbegreb tidens og forandringens mulighed. Guds væren er i Luthers metaforiske formidling ikke en statisk og uforanderlig identitet på uendelig afstand af mødet med endelighed, tid og sprog. Guds væren og identitet kan derimod fortolkes som en fortsat forskydning *ad extra*, i tid og sprog. I Guds fortsatte nærvær forskydes og forandres betydningen af både guddommeligt og menneskeligt. Når Luthers betoning af *communicatio realiter* fortolkes i lyset af plasticitetsbegrebet udlignes hverken den soteriologiske eller trinitariske forskel, derimod åbnes et økonomisk differen-

tieret spil, hvori guddommeligt og menneskeligt formidlet af teologiske metaforer træffer sammen og mødes.

Guds fortsatte nærvær og inkarnation

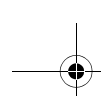
Luthers metaforer er ikke begrundet i en forudgående ontologisk lighed eller identitet hinsides sproget og tiden, der i filosofisk lys umuliggør nærværet og begivenhedens fortsatte fremtid og virkelighed. Som motor i Luthers udspil til en tegn- og metaforforståelse peger *communicatio idiomatum* og realnærvær videre end en klassisk metafysisk ontologi. Når tid og forskydning integreres i identitetsbegrebet, åbnes sprog og væren derimod for de metaforiske møder, hvori Gud igen og igen kan inkarnere sig og være nærværende.

I metaforerne er identitetsspørgsmålet selv på færde *i* og *som* differens. Når metaforen sætter fikserede og stabile sproglige værdier i bevægelse for at skabe ny lighed-i-forskel eller identitet-i-differens, holder den inkarnationens og sakramentets begivenhedskarakter åben. De teologiske metaforer, der formidler den konkrete og reale sameksistens af Gud og menneske, både forestiller og realiserer de nye muligheds og åbne horisonter sted.¹⁸ Den teologiske metafor genindstifter ikke en tabt oprindelighed funderet i en paradisiske ontologi; den åbner fremtidens horisont: I den fælles historie, hvori både Gud og menneske er undervejs, formes og modelleres, er identitetsspørgsmålet – menneskets, verdens, Guds – ikke fastlagt og afgjort på forhånd. Historien er åben for eskatologisk intensiverede erfaringer med erfaringen, hvori fremtiden *er* i tiden som destabilisering af fikseret essens eller betydning.

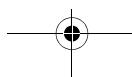
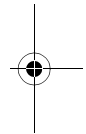
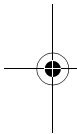
Guds fremtid

Dialogen mellem Luther og Malabou lægger således op til et fornyet arbejde med stabiliserede teologiske identitetsmarkører: Statiske størrelser som magt, væren, uforanderlighed mv. må på linje med synd, kød, brød udsættes for metaforens formgivning og -spredning. Det antyder, at et moment af uforudsigelighed og uventethed må integreres i gudsbegrebet på måder, der betyder en fornyet gennemtænkning af forholdet mellem *deus absconditus* og *deus revelatus*. *Deus absconditus* er ikke nødvendigvis et metafysisk udsagn om en skjult dæmonisk vilje i Gud, men betegnelse for det uforudsete og andet, overhovedet den fremtidens dimension, der betyder, at nye meningsdannelser og uventede begivenheder er mulige.

18. Stoellger (2005), 339.



En gud, der ikke er på uendelig og evig afstand af menneskeligt, tid og fremtid, er en gud, der vedbliver at indtræffe og hænde i menneskets historie; det er med andre ord en gud, der forjætter en begivenhedsrig fremtid. At gøre nærværets, forandringens og tidslighedens spørgsmål til et metaforisk eller kristologisk anliggende, der er uden betydning for gudsbegrebet selv, er hverken luthersk eller nutidssvarende. Det vil være et tilbagefald til dén skolastiske og sværmeriske reduktion af Gud til et evigt og usårligt princip, der i sit inderste væsen avler og repeterer metafysiske dualismer, som Luther med sine metaforer indædt bekæmper.



De skjulte erfaringsstrukturer i Karl Barths sene teologi

Post.doc. ph.d. Christine Svinth-Værgø Pøder

Abstract: Karl Barth has regularly been criticized for a concept of revelation which seems to leave no space for human subjectivity, while insisting on the exclusively objective character of the divine act. The aim of this article, “The hidden experiential structures of Karl Barth’s late thought”, is to examine the structures of perception in *Church Dogmatics*. The article proposes that Barth’s objectivist approach to divine action is a feature of a particular strategy: He is doing justice to religious perception, not by treating it as a subject in its own right, but by employing its perspective methodologically when circumscribing the imperceptible encounter between God and humans in dogmatic and objectivist terms. Elaborating this thesis the article points to the significance of actualist structures in Barth’s theology by analyzing the relations between prayer and praise, human activity and perception.

Key words: Religious perception – revelation theology – prayer – praise – subjectivity – methodology

1. Indledning: Hermeneutisk Barth-læsning

Wie gerne würde man gerade hier mehr, Genaueres, Greifbares hören, wissen und sagen können: Wie dieses Werk des Heiligen Geistes sich vollzieht? [...] Wie es inmitten der Weltgeschichte auch eine Christenheit geben kann und Menschen, die mit Ernst Christen sein wollen?

Das Bekenntnis *credo in Spiritum Sanctum* sagt uns nichts über dieses Wie. Es bezeichnet gerade nur eben das Faktum, daß eben das Alles Ereignis ist, Ereignis wurde, und immer wieder Ereignis werden wird.¹

1. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik* (herefter *KD*, Zürich: ZTV 1932-1967), bd. IV/1, 725.

Den objektiverende måde, hvorpå Karl Barth i den citerede passage taler om troens fuldbyrdelse som et *faktum*, er karakteristisk for hans sene teologi i Den kirkelige Dogmatik. Han afviser her konsekvent at lokalisere troens vished i den menneskelige eksistens og afgrænser sig desuden skarpt og polemisk fra alle teologiske forsøg på foretage en sådan lokalisering. Det er blandt andet dette provokerende træk, som har givet anstød til denne artikel. Fordi Barth ikke udfolder, hvordan Guds tiltale til mennesket skal høres og tilegnes af mennesket, kan det let give indtryk af, at gudsforholdet ikke har nogen forbindelse til menneskers faktiske virkelighed. Denne vanskelighed er forbundet med Barths teologiske metode, som han ikke udtrykkeligt gør rede for. Det er derfor målet for denne artikel at fremhæve nogle karakteristiske træk ved Barths metode, hvilket sker med henblik på at afdekke hans opfattelse af religiøs erfaring. Det ledende spørgsmål for undersøgelsen er: Hvordan kommer troens vished subjektivt i stand? Giver det altså mening at tale om en subjektiv tilegnelse af gudsforholdet i Barths teologi?

Artiklens tese er den, at *Barth vil yde den religiøse erfaring retfærdighed, netop ved ikke (eller kun sjældent og antydningvis) at tematisere den*. Hans opfattelse af religiøs erfaring må derfor læses ud af hans dogmatiske opstillinger, som netop – på dialektisk vis – forudsætter den religiøse erfarings perspektiv. Barth transponerer så at sige denne metodologiske forudsætning for sin teologi over på indholdsplanet: Den forudsætning, at man kun kan tematisere religiøs erfaring indirekte, godtgør han gennem sine dogmatiske opstillinger, hvor han netop undlader at gøre rede for den religiøse erfaring. I stedet udarbejder han stiltiende dogmatikken *ud fra* den religiøse erfarings perspektiv.

Denne tese skal blandt andet forstås på baggrund af de nyere Barth-læsninger, som generelt søger at afklare Barths teologiske metode. For Barths teologiske og sproglige stil kan netop suggerere, at man afstår fra dette. Perspektivet skal være deltagerens, ikke betragterens.² Barths afvisning af at beskæftige sig med spørgsmålet om erfaring og subjektiv tilegnelse (som det kom til udtryk i citatet ovenfor) kan ses i forlængelse af denne problematik. For han kommer kun sjældent ind på, *hvorfor* den subjektive tilegnelse ikke kan behandles i dogmatikken.³

En forudsætning for dette nyere afklaringsarbejde er nu, at man søger at nuancere en forestilling, der tidligere har været fremherskende i

2. *KD I/1*, 208.

3. Det sker bl.a. undtagelses- og antydningvis i *KD I/1*, § 6 om kristen erkendelse og i *KD IV/3*, § 71 om kaldelsen.

Barth-forskningen: Den forestilling nemlig, at Barth undervejs bryder med sig selv og foretager en 180 graders vending væk fra en *dialektisk* metode (i romerbrevsfasen) til fordel for en dogmatisk *objektiverende* metode (i Den kirkelige Dogmatik). Barth-forskningen er således i de seneste årtier begyndt at interessere sig for dialektikken i Barths teologi, lige som den i stigende grad har betonet kontinuiteten i hans forfatterskab. Det gælder allerede i firserne Michael Beintkers og Ingrid Spieckermanns læsninger,⁴ og det gælder udpræget Bruce McCormacks paradigmatisk betoning af dialektikken hos den sene Barth i 1996.⁵ I særlig grad er tilgangen i den foreliggende undersøgelse inspireret af Dietrich Korsch, som ser Barths sene teologi som Barths egen løsning på sin tidlige teologis aporier: For den tidlige Barth *bruger* det religiøse sprog, men *benægter* samtidig, at det skulle kunne henvise til Gud. Den sene Barth derimod søger at begrunde denne negative henvisningskraft ved at anvende strukturer, som kan rumme negationen.⁶ Korsch kan således læse *KD* som hermeneutisk dogmatik, idet han analyserer de dogmatiske opstillinger med henblik på deres hermeneutiske funktion. Dette fokus på forståelsesstrukturerne hos Barth er et holdbart alternativ til den objektiverende forståelse af det dogmatiske indhold som Barth selv – med sin dogmatiserende opstilling af troens genstande – tilsyneladende lægger op til.

I det følgende vil jeg undersøge udvalgte passager i Den kirkelige Dogmatik med henblik på de nævnte hermeneutiske strukturer og pointer. Barth tillagde i sine seneste tekster bønnen en grundlæggende hermeneutisk betydning for teologien.⁷ Jeg vil derfor efterfølgende undersøge nogle af hans overvejelser over bønnens væsen i *KD* for

4. Ingrid Spieckermann, *Gotteserkenntnis: Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths* (München: Chr. Kaiser 1985). Michael Beintker, *Die Dialektik in der "dialektischen Theologie" Karl Barths: Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der "Kirchlichen Dogmatik"* (München: Chr. Kaiser 1987).
5. Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936* (New York: Oxford University Press 1995).
6. Jfr. Dietrich Korsch, *Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion* (Tübingen: Mohr-Siebeck 2005), 206f.
7. Karl Barth, *Das christliche Leben: Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlass, Vorlesungen 1959-1961*, red. Hans-Anton Drewes og Eberhard Jüngel, GA II,7 (Zürich: Theologischer Verlag 1993); *Einführung in die Evangelische Theologie* (1962, Zürich: Theologischer Verlag 1985³).

derigennem at klarlægge de skjulte erfarings- og forståelsesstrukturer.⁸ Desuden vil jeg gennemgående behandle spørgsmålet, om troens vished hos Barth kan forstås som menneskets subjektive tilegnelse af Guds handlen med det. Mit omdrejningspunkt vil være Barths lære om religiøs erfaring (*KD I/1*, § 6) og 3. bind af hans forsoningslære (*KD IV/3*).

2. Negativitet og aktualitet i Barths forståelse af religiøs erfaring

Barth tager i sin tidlige teologi afsæt i problemstillingen om, hvordan man kan tænke forkyndelsen sammen med Guds henvendelse til mennesket. For Gud undrager sig den menneskelige erfaring og undrager sig dermed også den religiøse kommunikation om Gud.

Denne problemstilling kommer programmatisk til udtryk i det tidlige foredrag, "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie". Her hedder det tilspidset:

Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben⁹

Barth negerer her – strategisk – den religiøse tale, eller måske mere præcist: han suggererer den religiøse tales, dvs. forkyndelsens, selvnegering. Dermed skal negationen som sådan henvise til Gud. Det sker, idet Barth forbinder selvnegeringen med *lovprisningen*. Med lovprisningen udtrykker det lovprisende menneske nemlig sin vished om Gud, og idet det samtidig negerer sin egen mulighed for at tale om Gud, kommer det med sin selvnegering til at henvise til, at Gud *giver sig til kende – på tværs* af forkyndelse og lovprisning. Barth negerer dermed den religiøse tale om Gud og etablerer den i samme åndedræt – indirekte og på dialektisk vis. En vigtig pointe er altså, at man ikke

8. Dermed står denne artikel i forlængelse af min phd-afhandling fra 2007, *Doxologische Entzogenheit: Die fundamentaltheologische Bedeutung des Gebets bei Karl Barth* (Berlin-New York: Walter de Gruyter 2009), hvor jeg undersøgte bønnens betydning i Barths sene teologi. Det var her et afgørende vendepunkt i arbejdet, da temaet bøn viste sig som nøgle til *erkendelses- og tilegnelsesstrukturen* i *KD*. Denne struktur skal nu i den foreliggende artikel gøres til tema i sin egen ret, idet jeg samtidig trækker på resultaterne fra afhandlingen.
9. Karl Barth, "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" (1922), *Anfänge der dialektischen Theologie*, red. Jürgen Moltmann (München: Chr. Kaiser 1977⁴), 199.

kan henvise til Gud uden samtidig at negere sin henvisning. Uden denne dialektik ville den religiøse tale ende med at positionere sig, blive statisk og forfejle Gud, idet den gjorde Gud til genstand.

Imidlertid er negativitetsstrukturen hos den tidlige Barth endnu underudviklet. At forkynderen benægter sin egen mulighed for at tale om Gud, skal signalere, at Gud selv sætter sig igennem på tværs af menneskets tale. Men derved tillægger Barth indirekte det selvnegerende religiøse sprog et *potentiale*, som han altså samtidig *benægter*. Denne fremgangsmåde giver nu anledning til at spørge, hvordan dette selvnegerende potentiale skal begrundes (jfr. Korsch 2005, 206). Hvis Barth forudsætter, at det er en *egenskab* ved det religiøse sprog, ender han i selvmodsigelse.

Da Barth påbegynder *Den kirkelige Dogmatik*, søger han her at udarbejde de negative begrundelsesstrukturer gennem dogmatiske opstillinger. Han bruger altså det dogmatiske sprog til indirekte at begrundede den kritisk-dialektiske forbindelse mellem Gud og menneske, mellem Guds selvmeddelelse i åbenbaringen og den faktiske religiøse kommunikation. Der er således med *Den kirkelige Dogmatik* tale om en religionshermeneutik, som Barth ikke prætenderer at gøre gældende i en overordnet og eksplicit teori, men som han gennemspiller ved hjælp af sine dogmatisk-indholdsmæssige konstruktioner (jfr. Korsch 2005, 203ff.).

Barths objektivering af visheden: Den skjulte strategi i Den kirkelige Dogmatik

Ser man *Den kirkelige Dogmatik* som fortsættelse af Barths tidlige teologi, viser det sig overraskende, at netop den objektiverende stil må forstås ud fra negativitetens logik. Hvor den tidlige Barth afviste en dogmatiserende tilgang til Gud som *genstand* for troens erkendelse, gør Gud ifølge den sene Barth *sig selv* til genstand – og unddrager sig dermed samtidig for menneskets erkendelse. Logikken er – ligesom i Barths tidlige teologi – at mennesket ikke formår at erkende Gud ud fra sin egen konstitution. Men derved bliver nu også *troens vished* om Gud og om Guds handlen med mennesket i en vis forstand objektiveret: For Barth afviser at lokalisere troen som subjektiv tilegnelse i den menneskelige eksistens. I stedet flyttes hele teologiens fokus over på indholdet i de tilsyneladende “objektive” dogmatiske opstillinger, idet troen gøres til en eksklusiv kristologisk størrelse: Jesus er det eneste subjekt for troen, som han fuldbyrder stedfortrædende for alle andre mennesker. Deres kristne eksistensfuldbyrdelse betegner Barth som “efterfuldbyrdelse” (“Nachvollzug”), hvilket virker en smule kontraintuitivt, for hvad skal “efterfuldbyrdelse” bety-

de, når begivenheden allerede er fuldbyrdet? Der er her tale om den for Barths teologi karakteristiske kategori "Entsprechung", dvs. det, at kristne med deres ord og handlinger skal afbillede og afspejle Jesu ord og handling.

Men hvordan skal der så blive plads til den subjektive tilegnelse, og hvordan skal den i givet fald forstås? Dette er som regel underbelyst i Barths sene teologi. Kun undtagelsesvis er han nødsaget til at være en smule mere eksplicit (ikke mindst for at undgå misforståelser – især sådanne, som går ud på, at Barth med denne konstellation skiller Gud og menneske ad¹⁰). I det følgende vil jeg først inddrage en tekst fra *KD I/1*, hvor Barth kommer nærmere ind på dette spørgsmål. Derefter vil jeg behandle en passage i *KD III/4*, hvor Barth på næsten eksemplarisk vis undlader at udfolde tilegnelsesstrukturerne.

I *KD I/1* behandler Barth teologiens forudsætninger, og herunder finder man også en paragraf om troens erkendelse, § 6 "Die Erkennbarkeit des Wortes Gottes" (*KD I/1*, 194-261). Teksten udmærker sig blandt andet ved, at Barth her giver eksplicit udtryk for nogle af sin teologis anliggender. På den ene side bestemmer han sin egen position ved at afgrænse sig over for sådanne teologiske positioner, som i hans øjne vil udstyre mennesket med evner til at fornemme og opleve Guds tiltale – og hans afgrænsning gælder vel at mærke også teologer, som forstår disse evner som en del af troens gave. Guds ords karakter af "reines Faktum" (202) – af en *begivenhed*, der udelukker mennesket som subjekt – indbefatter også menneskets *erkendelse* af Guds ord. På den anden side ligger det Barth på sinde at påvise, at erkendelsen af Guds ord ikke er et "Phantasieprodukt" (195) – altså et element i menneskets religiøse forestillingsverden –, og at *denne erkendelse virkelig bliver afgørende og bestemmende for menneskets eksistens* (ibid.).

Barths lokaliserer nu erkendelsen af Guds ord i et uanskueligt møde med Gud, og hans løsning foregriber dermed nogle af de afgørende pointer i hans senere beskrivelse af bønner. Med udgangspunkt i begrebet *anerkendelse* foretager han en række bestemmelser af, hvad der sker, når mennesket erfarer Guds ord – bestemmelser, som vel at mærke kan gøres gældende som alment religiøse (jfr. 227): Der er tale om en dialektisk erfaring, hvori mennesket – som subjekt – anerkender og afgør sig for Gud og respekterer, at Gud på én gang er nærværende og skjult (213-17). Det afgørende moment i erfaringen, hvor den sprænger de almene kategorier, er imidlertid uanskueligt: "... diese Erfahrung hört, indem sie als Erfahrung stattfindet, auf, Erfahrung zu sein" (218).

10. Jfr. *KD I/1*, 204f.

Der er tale om et subjektskifte *i* anerkendelsen, som dermed kvalificeres som “ren anerkendelse” (217): Idet mennesket anerkender Gud bliver dets anerkendelse svar på den uanskuelige erfaring af at *være anerkendt* af Gud. Anerkendelsen bliver således en selvbestemmelsesakt, hvor mennesket samtidig lader sig bestemme og bliver bestemt af Gud (ibid.).

Denne tilegnelsesstruktur, som Barth ret udførligt gør rede for i *KD I/1*, gennemspiller han på langt mere indirekte vis i *KD III/4*, i sin beskrivelse af bønnens vished om bønnehørelse. Barth tager her iøjnefaldende afledningsmanøvrer i brug for at skjule de subjektive tilegnelsesstrukturer, og derved bliver hans objektiverende strategi forholdsvis håndgribelig. Barth foretager i denne tekst en række bestemmelser af bønnen. Et konstitutivt moment for bønnen er dens vished om bønnehørelse. Det drejer sig vel at mærke ikke om en antropologisk bestemmelse af bønnen men om en dogmatisk fundering. Barth foretager nu en påfaldende omlægning af *visheden* om bønnehørelse – altså den subjektive tilegnelse af bønnehørelsen – fra den menneskelige eksistens til den guddommelige bønnehørelsesakt.

Dette træk skal ses i forlængelse af Barths kristologiske begrundelse af bønnen, som er en parallel til tanken om Jesu stedfortrædende fuldbyrdelse af troen (jfr. ovenfor). Jesus Kristus er i Barths fremstilling på én gang bedende menneske og bønnehørende Gud. Det betyder, at idet kristne med deres bøn slutter sig til Jesu bøn, er deres bøn – på forhånd – hørt. I denne objektiverende begrundelsesstruktur vil Barth forankre visheden. Han parafraserer i den sammenhæng en sætning fra den reformerte Heidelberg Katekismus som illustration:

‘Amen heißt: Das soll wahr und gewiß sein. Denn mein Gebet viel gewisser von Gott erhört ist, denn ich in meinem Herzen fühle, daß ich solches von ihm begehre.’ Ein Satz, der vom Cartesianismus offenbar noch ganz unangekränkt ist! Nicht unser Gebet ist das Sichere und die Erhörung das Unsichere, sondern genau umgekehrt: Man kann am Wert, an der Kraft, an der Aufrichtigkeit seines Bittens, man kann aber nicht an seiner Erhörung zweifeln (*KD III/4*, 118).

Nu er det næsten elementært, både at bønnens vished om bønnehørelse må knytte sig til Gud, som bønnen henvender sig til, og at bønnen ikke kan funderes på de følelser, der evt. rører sig i den bedende. Derfor må man betragte hans parafrase af teksten fra Heidelberg Katekismus som en afledningsmanøvre. For idet Barth betoner dette selvindlysende alternativ, kan han unklare at foretage en logisk og nærliggende bestemmelse af visheden: Nemlig som en begivenhed, hvor den guddommelige virkelighed på uanskuelig vis erfares og tilegnes i

den menneskelige eksistens – sådan som han udfolder det i *KD I/1*, § 6. I stedet omskriver han dette forhold dogmatisk, idet han placerer vishedens fuldbyrdelse i den eksklusivt kristologiske ramme. Derved kan han godtgøre, at vishedens fuldbyrdelse unddrager sig for mennesket, uden at tematisere denne unddragelse i subjektivitetens rammer.

Denne fremgangsmåde gør det nærliggende at præcisere tesen om, at Barth yder den religiøse erfaring retfærdighed, ved ikke (eller kun sjældent) at tematisere den: *Netop den objektiverende terminologi i Barths dogmatik indeholder en bestemt opfattelse af religiøs erfaring.* Visheden, dvs. erfaringen af at være inddraget i en begivenhed, hvor Gud virkelig gør sit forhold til mennesket, må finde sted i dialektisk samtidighed med, at mennesket erkender sin egen utilstrækkelighed – altså netop idet det erkender, at det hverken kan erfare denne begivenhed eller leve i overensstemmelse med den.

“Aktualitet” som fuldbyrdelse og formidling

Man kan i betragtning af de meget delte meninger om Barths teologi ikke påstå, at nuancerne i hans forståelse af menneskelig erkendelse og erfaring har slået igennem.¹¹ Snarere er det for den kritiske læser mere nærliggende at tage de dogmatiske, objektiverende opstillinger for pålydende. Sammenhængen mellem objektivisme og negativitet bliver først plausibel, når man konsekvent tager højde for Barths *aktualistiske* metode, og denne er ikke uden videre entydig. Barths aktualisme er således traditionelt blevet brugt i kritikken af ham.¹² En afgørende indvending kan være denne aktualismes umiddelbart begrebs- og refleksionsunddragende karakter. Barth udlægger nemlig Guds forhold til og handlen med mennesket efter *fuldbyrdelsens* logik: Det må forstås som ren begivenhed, ren tilblivelse uden faste tilstande.

Den guddommelige fuldbyrdelse unddrager sig dermed hos Barth enhver form for subjektiv tilegnelse. I stedet kommer det umiddel-

11. Jfr. Bonhoeffers udtryk “Offenbarungspositivismus”, se Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, red. Eberhard Bethge (Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1997), 140, samt Emil Brunners henvisning til Barths “Hinneneigung zu einem orthodoxen Objektivismus”, Emil Brunner, *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung* (Zürich: Zwingli-Verlag 1960), 246.

12. Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (1931), (München: Chr. Kaiser 1956²), 59ff.

bart kontraintuitive udtryk “efterfuldbyrdelse” til at stå centralt. Mennesket “efterfuldbyrder” den uanskuelige guddommelige fuldbyrdelse ved at handle i overensstemmelse med den, hvilket også er meningen med den centrale kategori “vidnesbyrdet” (“Zeugnis”). “Vidnesbyrdet” er således en kommunikationsfigur, som paradoksalt nok kan virke mærkelig ukommunikativ: I stedet for at udlægge gudsmødet som gensidig og personlig begivenhed opridser Barth et billede af parallelbegivenheder, hvis eneste forbindelse og kontakt synes at bestå i, at menneskets handlen skal afspejle og illustrere Guds handlen (jfr. begrebet “Entsprechung”, se ovenfor). Med en sådan konstruktion er der på forhånd lagt op til kritik, og det kan virke berettiget, når f.eks. Falk Wagner tilspidset anklager Barth for teologisk totalitarisme.¹³

Det er imidlertid ikke uvæsentligt, at Barth selv – og netop med sin aktualistiske metode – bryder med dette billede. Han indleder således sin udpræget aktualistiske beskrivelse af erkendelsen i *KD I/1*, § 6 med en diskret henvisning til, at begrebet “Entsprechung” som sådan ikke indbefatter subjektiv tilegnelse:

Denn auch wenn dann dem Begriff des Wortes Gottes irgendein uns unbekanntes Seiendes entsprechen sollte ..., so wäre das durch jenen Begriff Bezeichnete trotz jener Entsprechung *für uns* keine wahre Wirklichkeit, sondern ein Phantasieprodukt.¹⁴

Det afgørende er nu, at aktualismen gør det muligt at beskrive menneskets møde med Gud gennem en *reciprok* struktur, hvor både Guds og menneskets handlen spiller en uomgængelig rolle. Denne relation bliver forudsætningen for, at det nævnte subjektsskifte kan finde sted, hvor menneskets anerkendelse af Gud på uanskuelig vis slår over i dets *væren anerkendt* af Gud:

Der Mensch handelt, indem er glaubt, aber daß er glaubt, indem er handelt, das ist Gottes Handeln (258).

13. Det totalitære i Barths teologi er i denne kritiske læsning det forhold, at Gud i sin selvudfoldelse undertrykker modsigelsen, og således principielt udelukker mennesket som *den anden* overfor Guds absolutte subjektivitet, hvilket Wagner udfolder med figuren “Gleichschaltung” (ensretning) som omdrejningspunkt. Falk Wagner, “Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Barth”, *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, red. Trutz Rendtorff (Gütersloh: Gerd Mohn 1975), 25-36.
14. *KD I/1*, 195, min kursivering.

At mennesket i denne begivenhed ikke kan ses som rent passivt, gør Barth opmærksom på flere steder i teksten. Der er tværtimod tale om et gensidigt forhold mellem menneskets selvbestemmelse og Guds bestemmelse af mennesket (209, 216f.). "Guddommelig fuldbyrdelse" er hermed ikke at forstå som en "objektiv" begivenhed, som udelukker enhver menneskelig subjektiv deltagelse. I stedet henviser Barth endhver menneskelige subjektiv deltagelse. I stedet henviser Barth med aktualitetsterminologien til en gensidig guddommelig og menneskelig fuldbyrdelse. Her er altså tale om en hermeneutisk struktur, som viser, hvordan man kan forstå menneskelig vished som eksistentiel, subjektiv tilegnelse af Guds selvhængivelse.

Denne dialektisk gensidige struktur bliver nu forudsætningen for, at kommunikationsbegrebet "vidnesbyrdet" virkelig kan forstås kommunikativt. Der er tale om en aktualistisk struktur, som Barth især udfolder i det tredje bind af sin forsoningslære: Idet forholdet mellem Gud og menneske fuldbyrdes, "bevidner" og formidler det sig selv udadtil. Barth gør først og fremmest strukturen gældende kristologisk:

Es gibt da keine undynamische, unaktuelle, reine Vernunft, Logik und Sprache. Es gibt da aber auch keine vernunftlose, alogische, stumme oder bloß brummelnde Dynamik und Aktualität. Sondern ganz und gar im Vollzug seiner Lebenstat ist Dieser Logos. Er ist es als ‚Wort des Lebens‘ (1. Joh. 1,1) und so als ‚Licht des Lebens‘. Aber eben im Vollzug seiner Lebenstat ist er ganz und gar Logos – nach unseren vorangehenden Umschreibungen: Licht, Name, Offenbarung, Wahrheit. (KD IV/3, 51).

Forsoningslærens tredje bind er dermed en afgørende nøgle til at forstå Barths dialektiske logik. Barth udfolder her Guds fuldbyrdelse som Jesu Kristi selvbevidnelse i kirken. I første omgang beskriver han den kristologiske forsoningsbegivenhed som selvoverskridende: Den *virkeliggør* sig selv på en sådan måde, at den *bevirker* noget. Dvs. forholdet mellem Gud og menneske i Kristus skaber nye relationer. Denne struktur har en parallel i forholdet mellem bøn og lovprisning, som således bliver en afgørende erfarings- og formidlingsstruktur hos Barth. I forbindelse med temaet *bøn* er Barth nemlig nødt til at sprænge konstruktionen *fuldbyrdelse – efterfuldbyrdelse*, som ikke kan rumme bønnens *dialogiske* begivenhedsstruktur. I det følgende afsnit vil jeg komme ind på nogle af de hermeneutiske implikationer af Barths beskrivelse af bøn.

3. Den subjektive tilegnelse i bønnens dialektiske bevægelsesstruktur

I sin aktualistiske teologi forbinder Barth gennemgående menneskets tilegnelse i troen med dets *handlen*.¹⁵ Det er derfor ikke tilfældigt, at to af de vigtigste tekster om bønningen findes i Den kirkelige Dogmatiks etiske dele, i skabelsesetikken *KD III/4* og i *Das christliche Leben*. I det følgende vil jeg tage udgangspunkt i disse to tekster.

Bønnens kontingente og nødvendige ansvarlighed

Det er et påfaldende træk ved Barths skabelsesetik og til en vis grad også ved hans forsoningsetik, at han kombinerer den sluttede dogmatiske betydningssammenhæng med en udstrakt praktisk åbenhed. Barth viger ganske vist ikke tilbage for at specificere bestemte etiske problemstillinger eller for at foretage markante afgrænsninger. Men i sidste ende afstår han – med henvisning til åbenbaringens begivenhedskarakter – fra at give endegyldige anvisninger på ret kristen *handlen*. Denne åbenhed kendetegner også hans bestemmelser af bønningen i *KD III/4*. De kaster dermed et forklarende lys over dette pragmatisk træk ved Barths teologi.

Barth bestemmer i *KD III/4* bønningen som anmodende (“Gebet als Bitte”). Dermed får hans teologiske fundering af bønningen et pragmatisk præg: Bønningen henvender sig til Gud og har samtidig sit udgangspunkt i menneskets livssituation. Denne dobbelte bestemmelse bliver afgørende for det omstridte spørgsmål om, hvad man kan bede Gud *om*. Dette spørgsmål førte i det 19. århundredes teologi til et kritisk syn på den anmodende bøn, idet den kom under mistanke for at interessere sig mere for menneskers end for Guds anliggender.¹⁶ Beder man Gud *om* noget, risikerer man at besmitte sin bøn med egoistiske motiver, hvilket grundlæggende kunne tolkes som det syndige menneskes tilbøjelighed til at instrumentalisere gudstanken. Barth påpeger imidlertid med henvisning til Fadervors tre sidste bønner, at mennesket er nødt til at være til stede som sig selv og med sine egne anliggender, hvis det skal kunne tage del i Guds anliggender:

Diese Bitten sind am ihrem Ort so unentbehrlich und sie fallen genau so unter das Gebot wie die drei ersten. Der Mensch selbst, der Mensch ohne Maske, wie Gott ihn im Gebet haben will, ist der Mensch, der

15. Jfr. citatet om tro og *handlen* ovenfor.

16. Se f.eks. Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, bd. 3 (Bonn: Adolph Marcus 1895⁴), 610.

durchaus auch seine eigene, in diesen drei letzten Bitten umschriebene Sache hat. Hätte er sie nicht, hätte er keine eigenen Bedürfnisse und Anliegen, so wäre er nicht der Mensch, den Gott als eigenes, von ihm verschiedenes Wesen gewollt und geschaffen hat (*KD III/4*, 115f.).

Barth funderer nu bønner i en dialektisk-dialogisk begivenhedsstruktur, som samtidig har hermeneutiske og etiske implikationer. Denne komplekse sammenhæng vil jeg i første omgang strukturere overordnet, for så i de efterfølgende afsnit at uddybe den nærmere:

1. Umiddelbart funderer Barth bønner dogmatisk ved at skrive den ind i en trinitarisk begivenhedsstruktur: Kristen bøn finder sted på Jesu opfordring, og den er dermed hørt, allerede *idet* den finder sted. Barth kan også beskrive bønneren som det, at Jesus Kristus er til stede og formidler sig selv for den bedende gennem Helligånden. Med andre ord: At den bedende kan rette sin bøn mod Gud og være vis på dens bønneren funderes i bønnerens kristo-pneumatologiske herkomst: Idet bønneren kommer fra Gud, vender den tilbage til Gud og dermed helliges den (jfr. *KD III/4*, 110ff.). Udhæver og isolerer man imidlertid denne trinitariske struktur, kan man let få den mistanke, at der så er tale om et rent trinitarisk forløb, som det faktiske bedende menneske ikke virkelig er inddraget i.¹⁷ Dette indtryk forta-ger sig, når man tager højde for den rolle, menneskets kontingente ansvarlighed spiller i forløbet.

2. Barth fremhæver det som en afgørende egenskab ved bønneren, at den bedende kommer til Gud som *sig selv*:

Er hat vor Gott nichts darzustellen und hat ihm nichts zu bringen als sich selbst – und sich selbst nur als den, der Alles von ihm zu empfangen hat (*KD III/4*, 107f.).

Hans gennemspilning af ansvarlighedens dialektik kan ses som en præcisering af dette. At den bedende er sig selv, vil blandt andet sige: Den bedende er til stede som ansvarlig. Dette er ganske afgørende for, hvilket indhold bønneren kan have: Hvad man “mener at kunne forsvare at bede om”, pointerer Barth, “det skal man bede om uden frygt”.¹⁸ At ansvarligheden således inddrages i bønneren medfører, at

17. Jfr. Gunther Wenz, “Andacht und Zuversicht. Dogmatische Überlegungen zum Gebet”, *ZThK* 78:4 (1981), 476f.

18. *KD III/4*, 565: “Was wir im Gehorsam gegen sein Gebot und darum im Dank, in der Buße und in der Anbetung zu bitten verantworten zu können meinen, um das dürfen wir bitten, um das sollen wir ohne alle Furcht bitten, und wäre es so etwas wie die Befreiung *from this untimely*

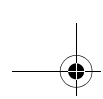
Barth i slutningen af dette afsnit kan præcisere sin bestemmelse af anmodningen (die Bitte) som bønnens midte: Det er ikke anmodningen, der er kriteriet for den rette bøn; kriteriet for den rette bøn er derimod, at mennesket *spørger sig selv*, om dets bøn er ret bøn (*KD III/4*, 112). Dermed foregriber Barth sin senere bestemmelse af bøn-
nen som etikkens grundbegreb, hvor han fremhæver, at menneskets *spørgsmål* om, hvad der er ret handlen, i sig selv *er* ret handlen (Barth 1999, 48).

3. Skal ansvarligheden imidlertid spille en sådan rolle i bøn-
begivenheden, må den nødvendigvis tænkes sammen med det forhold, at bøn-
nen udspringer i den bedendes livssituation. Barth er her prag-
matisk: Ansvarligheden bliver et centralt moment i den guddommeli-
ge og menneskelige begivenhed, men kan ikke sikre, at bøn-
nen faktisk *bliver* til et møde med Gud. Barth tager således højde for ansvar-
lighedens kontingente karakter ved i samme åndedrag at påpege, at
de bedende muligvis tager fejl: Måske er det, de mener at kunne for-
svare at bede om, slet ikke forsvarligt.¹⁹ I sidste ende står dermed ikke
mennesket, men Gud til ansvar for bønnens forsvarlighed. At Gud
helliger bøn-
nen – og dermed realiserer forholdet til mennesket – vil
således samtidig sige, at Gud siger mennesket imod. Barth kan der-
med beskrive bøn-
hørelsen som en *kritisk transformation* af bøn-
nen, en transformation, der “gennembryder”, “overskrider” og “udvider”
den bedendes grænser og horisonter:

Er erhört sie in lauter Durchbrechungen, Überschreitungen und Er-
weiterungen von deren Grenzen. Er erhört sie ‘überschwenglich’, d.h.
so, daß sie ihre Anrufung, so wie sie aus ihrem Herzen, Verstand und
Mund hervorging, nachträglich gewiß nur in höchster Verwunderung
über die gnädige Transformation, in der er ihr entspricht, in der er sie
offenbar entgegengenommen hat, wiedererkennen können (Barth
1999, 174).

rain, um die ein amerikanischer Armeeführer während der Ardenneof-
fensive 1944 gebetet haben soll! Denn sollten wir uns in dieser Meinung
täuschen, sollten wir diese und diese Bitte, so wie sie in unserem Herzen
und auf unseren Lippen lautet, in Wahrheit nun doch nicht im Gehors-
am tun und also in Wahrheit nicht verantworten können, dann gibt ihr
Gott selbst, indem er sie entgegennimmt, wie sie lautet, die reine und
heilige Gestalt, den geordneten und geläuterten Sinn, den sie in unse-
rem Herzen und Mund noch nicht hatte, dann versteht er uns besser als
wir uns selbst verstehen, dann wird also auch von dieser Seite durch
seine Gnade gut gemacht, was wir nicht gut machen.”

19. Jfr. ovenstående citat, fodnote 18.

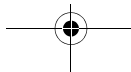
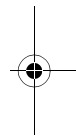
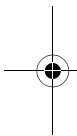


4. Ansvarligheden bliver dermed ikke unødvendig, men tværtimod en antropologisk nøglefigur i denne dialogiske struktur. Dette bekræfter Barth senere i sin lære om lysene i *KD IV/3*, hvor han behandler sammenhængen mellem Kristus og skabelsen med en lysmetafor som omdrejningspunkt. Barth bestemmer her ansvarligheden i to skridt: I den kristologiske hoveddel beskrives ansvarligheden i første omgang som ét af "skabelsens lys". Mennesket er – som både *erkendende* og *aktiv* i den verden, det er sat i – ansvarlig for sit kosmos (*KD IV/3*, 167). I lyslærens antropologiske del (§71.1), som behandles i sammenhæng med læren om kaldelsen, følger Barth op på denne ansats ved at bestemme ansvarligheden som universelt antropologisk tilknytningspunkt ("Anknüpfungspunkt") for Guds tiltale til mennesket (*KD IV/3*, 569). Han lokaliserer virkeliggørelsen af Guds og menneskets forhold i en dialog, hvor mennesket gennem Guds kritisk-transformerende tilstedeværelse finder sig opfordret og udfordret til at tage del i dette forhold. Samtidig erkender mennesket, at det er anvist på Guds tilstedeværelse.

Lovprisningens bevægelse

Først i *Das christliche Leben* udarbejder Barth bønnens transformati- on som et konstitutivt moment i gudsmødet, men allerede i skabel- seslæren er han inde på, hvordan bønne på dialektisk vis får karakter af lovprisning. Dette sker, idet de bedende på uanskelig vis kommer til at opfatte deres bøn som gave fra Gud (*KD III/3*, 314). Barth nø- jes i denne sammenhæng med at henvise til bønnens gavekarakter. I *KD IV/3* og *Das christliche Leben* finder man derimod en eksplicit, dialektisk fremstilling af, hvordan mennesket modtager og erfarer denne gave, dvs. hvordan gudsforholdet virkeliggøres subjektivt. Barth udfolder her i sammenhæng med bønneførelsen og transformati- onen også bønneførelsens refleks: en bevægelse hvor taksigelsen kulmi- nerer i lovprisning, og hvor menneskets opmærksomhed vendes væk fra det, det bad om og hen til Giveren selv:

In der wahrhaftig gebotenen Wendung von Gottes beneficium zu sei- nem benefacere und schließlich zu ihm selbst als dem benefactor wird das Danken zum *Preisen*. Und man darf wohl sagen, daß das der Prüf- stein der *freien* Menschlichkeit der Kinder Gottes ist: daß in ihrer An- rufung des Vaters diese Wendung stattfindet (Barth 1999, 141, se også 175).



Lovprisningen kommer derved til at bevidne²⁰ gudsforholdets fuldbyrdelse, idet den ytrer sig som en refleks af denne fuldbyrdelse i den menneskelige bevidsthed.

Det betyder at fuldbyrdelsen kun kan erkendes – efterfølgende – igennem denne refleks. Fuldbyrdelsen er unddraget direkte iagttagelse, fordi den finder sted, idet mennesket er sig selv unddraget i selvoverskridende lovprisning. Menneskets efterfølgende erkendelse af at have erfaret gudsmødet er dermed samtidig en erkendelse af, at det erfarede unddrager sig opmærksomheden. Lovprisningen afspejler denne erkendelse ved på ny at munde ud i bøn (Barth 1999, 141, 175f.). Den bedende kan altså ikke umiddelbart erkende bøn hørelsen, men foranlediges ved bøn hørelsen til at sætte spørgsmålstegn ved sine forestillinger og vende blikket mod Gud og mod det menneskelige fællesskab.

En afgørende pointe er, at bøn hørelsen netop i kraft af sin uansku- elighed kan have denne overvindende og transformerende virkning. For i sin uansku elighed unddrager bøn hørelsen sig den menneskelige, religiøse forestillingsproduktion, og menneskets forståelse af begi- venheden bliver dermed ikke låst fast i forestillinger om det selv, Gud og frelsen. Når Barth i *KD IV/3* kritiserer den teologiske tradition for at interessere sig mere for gaven end for giveren, så er dette indad- vendte blik kritikkens kerne: Guds gave forsvinder, når man vil være sig bevidst, at man har modtaget den (*KD IV/3*, 644ff., 747). Barths løsning er at udlægge *vidnesbyrdet* – den handling, hvor mennesket selvfor-glemmende og i kontingent ansvarlighed sætter sig ind for Guds anliggender – som Guds egentlige gave til mennesket.

Bønnen som interpretationsbegivenhed

Den begivenhedsstruktur, som jeg her har opridset, rummer således to nøglemomenter: den kontingente, subjektive menneskelige an- svarlighed og den guddommelige, kritisk fordrende og modsigende bøn hørelse. Erfaringsmomentet i denne struktur er dialektisk: Men- nesket erfarer Gud som den, der sprænger dets *forestillinger* om Gud, om gudsforholdet og om det selv, og det erkender, at det er inddraget i en begivenhed, som det ikke kan forføje over. Konkret må man for- stå bøn hørelsen som det, at gudsforholdet fuldbyrdes.

At bønnen får en central hermeneutisk betydning hos Barth hæn- ger således sammen med, at den er forankret i den bedendes livssitua-

20. Vidnesbyrdet (“Zeugnis”) er et centralt begreb i *KD IV/3*, hvor Barth udarbejder forsoningens kommunikative karakter, se ovenfor (i afsnittet “Aktualitet som fuldbyrdelse og formidling”).

tion og kontingente ansvarlighed. Bønnens subjektivitet er her central: Den er forudsætningen for, at bønnen kan være en konkret, eksistentiel overvindelsesbegivenhed, som kan ses som korrelat til den grundlæggende overvindelsesfigur i Barths teologi, nemlig Jesu Kristi overgang fra død til liv. Udgangspunktet er det forhold, at mennesket er låst fast i forestillinger og lukkede handlingsmønstre. Det er hos Barth denne lukkede kreds, som gennembrydes i bønnehørelsens kritiske transformation.

Bønnens begivenhedsstruktur ligner dermed en grundlæggende hermeneutisk struktur fra Barths tidlige teologi, som han i sin sene teologi oversætter til dogmatisk sprog. Der er tale om en dialektisk struktur, hvor menneskets spørger efter Gud mødes, ikke af et svar, men af et modspørgsmål fra Gud. Menneskets spørgsmål kan ikke endegyldigt besvares, men bliver – som refleks af det transformerende gudsmøde – selv til spørgende svar.²¹ I gudsmødet i bønnen befries mennesket således fra sine forestillingers lukkede kredsløb. Der bliver dermed tale om en gensidig virkeliggørelse af guddommelig og menneskelig frihed. Denne begivenhed har sin grundform i korsbegivenheden som det sted, hvor relationen mellem Gud og menneske virkeliggøres på uanskelig vis.

I *Das christliche Leben* tager Barth konsekvensen af denne tankegang og bestemmer bønnen som grundbegreb for kristen etik. Der er ikke blot tale om en opbyggelig ramme for etikken. Måden, Barth udarbejder dette bønnebegreb på, har hermeneutiske konsekvenser, som han tager op igen i sin afsluttende forelæsning i Basel i 1961.²² I *Das christliche Leben* tager Barth afsæt i den selvbestemmelsens dialektik, som han udarbejdede i *KD I/1*, § 6. Dette afsæt medfører konkret, at etikken må balancere mellem en relativt materialetisk form og pragmatisk åbenhed. Barth identificerer med Fadervor som omdrejningspunkt en række etiske problemstillinger; overvejelserne har dog langt mindre specifikt sigte, end det er tilfældet i hans skabelsetik. Samtidig er tilgangen aktualistisk: Idet gudsmødet er udgangspunktet, kan etikken ikke blot udformes som gengivelse og evt. udlægning af Guds bud. Derved ville den gøre Guds fordring til et objekt og ikke tage højde for menneskets *spørgen* efter Guds fordring. En objektiverende *forestilling* om Guds bud (eller om kirken, troen, frelsen m.v.), som ikke gennembrydes og modsiges i mødet med Gud, ville

21. Karl Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band: Die Lehre vom Worte Gottes* (1927), red. Gerhard Sauter (Zürich: Theologischer Verlag 1982), 97-106.

22. Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie* (Zürich: Theologischer Verlag (1962) 1985³).



ifølge Barth uundgåeligt føre til tilsvarende lukkede handlingsmønstre (*KD IV/3*, 684).

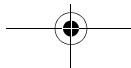
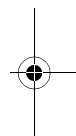
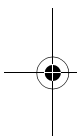
I stedet forstår Barth nu menneskets spørger som en del af den rette handlen, som mennesket spørger efter (Barth 1999, 48). Således kommer bønnen til at gælde som den grundlæggende, åbne, kommunikative handling fra menneskets side. Når den bedende bruger ordet "Gud" i bønningen gennembrydes den bedendes gudsforestilling, idet erfaringen af på uanskelig vis at være blevet tiltalt og hørt må blive en erfaring af Gud som personligt handlende subjekt (Barth 1999, 81). Denne interpretationsstruktur gennemspiller Barth dernæst med afsæt i spørgsmålet om, hvorvidt Gud kan tilskrives bestemte egenskaber. Gudsprædikaterne godhed, autoritet, kærlighed må man forstå som udtryk for forestillinger, der gennembrydes og genfortolkes idet mennesket i bøn, tak og lovprisning på uanskelig vis erfarer at have modtaget Guds gave, at være blevet fordret og elsket (Barth 1999, 87-95).

Denne form for gudserkendelse kan dermed ikke gøre den bedende til bedredende. For enhver ny erkendelse truer i samme øjeblik, den erkendes, med at stivne til en forestilling. For at leve op til sin egen aktualisme, er Barth – som ellers er yderst tilbageholdende med at forbinde guddommelig fuldbyrdelse med et tidsligt forløb – dermed nødt til at udfolde gudsmødet som gentagen fornyelse i det kristne liv:

Was Gott der Vater zu seiner Ehre und zu ihrem eigenen Heil mit ihnen und für sie will, das ist ... mehr als eine zwar ständige, aber ruhende Beziehung ..., das ist darum *Geschichte*, lebendiger Umgang und Verkehr zwischen ihm und ihnen, aber auch zwischen ihnen und ihm.²³

Anrufung zielt also auf eine Erneuerung, vielmehr: auf eine Dynamisierung und Aktualisierung eines statisch gewordenen, eines stagnierenden oder eingefrorenen Verhältnisses zu ihm (ibid.)

23. Barth 1999, 137. Jfr. også *KD IV/3*, 412f. hvor Barth begrunder denne tanke kristologisk ved at udfolde "mellemtiden" mellem Kristi opstandelse og genkomst som det andet, midterste, pneumatologiske stadie af Kristi parusi.



4. Aktivitet er receptivitet: Selvoerskridelsens dialektiske erfaringsstruktur

Barths opgør med traditionen og dens indadvendte blik kaster nu lys over hans metodologiske objektivering af visheden. Den objektiverende omlægning af visheden, som Barth forankrer i den guddommelige fuldbyrdelse, følger vishedens eget perspektiv. For ikke at kompromittere gudsmødet må Barth undlade at behandle dets fuldbyrdelse i den menneskelige eksistentielle horisont. Hans teologiske metode ligner derved bønnens vending til lovprisning: Teologien er henvist til vishedens selvforglemmende opmærksomhed på Gud.

Samtidig kommer Barth imidlertid netop gennem sin metodologiske brug af vishedens perspektiv til at positionere sig: I Barth polemik mod andre teologiske positioner viser det sig nemlig, at Barth overser forskellen mellem metode og indhold. Dermed risikerer han – i hvert fald potentielt – ikke at yde sine teologiske modstandere retfærdighed på deres egne metodologiske præmisser. Det er f.eks. tilfældet, når han anklager traditionen for at interessere sig mere for gaven (dvs. troen, visheden, gudsforholdets fuldbyrdelse) end for giveren. Han overser dermed, at forskellen mellem hans egen og andre positioner til en vis grad kan reduceres til en formel forskydning af parallelle indsigter: Mens hans egen teologi – *indirekte* og *metodologisk* set – lever af troens selvforglemmende karakter, kan traditionens forskellige bud på en lære om troen tematisere dette væsenstræk *eksplicit* og *tematisk*.

Det bliver derfor nødvendigt at læse Barth ud over Barth, for hans aktualistiske teologi rummer væsentlige perspektiver. Selvoerskridelsens erfaringsstruktur gør det klart, at det er et vildspor at spille aktivitet og passivitet i gudsmødet ud mod hinanden. Påpeger man – evt. med henvisning til den reformatoriske retfærdiggørelseslære – at mennesket ikke er aktivt, men passivt og modtagende i virkeliggørelsen af gudsforholdet, er der på én gang tale om en rigtig pointe og et falsk alternativ. For pointen er dén, at den guddommelige fuldbyrdelse er unddraget menneskets iagttagelse og kontrol. Der er ikke noget mennesket kan gøre for at virkeliggøre gudsforholdet. Det betyder imidlertid ikke, at mennesket hensættes i passivitet. For det er netop kendetegnet ved den selvoerskridende handling, at den ikke forsøger at iagttage eller kontrollere.

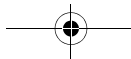
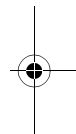
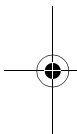
At mennesket er et handlende subjekt, strider altså ikke imod anliggendet i reformatorisk retfærdiggørelseslære. Det er ikke "gerningsretfærdighed", at menneskelige handlinger får en plads i virkeliggørelsen af gudsforholdet. "Gerningsretfærdighed" er derimod de lukkede handlingsmønstre, som følger af menneskets forestillinger –



f.eks. om sin egen passive modtagelse af Guds gave. Receptiv er mennesket ifølge Barth netop i det øjeblik, hvor det overskrider sig selv, glemmer sig selv, og altså ikke vender sig indad for at få bekræftet gudsforholdets virkeliggørelse. Barths pointe er her, at det virkeliggjorte gudsforhold bevidner sig selv udadtil, uanskeligt for mennesket selv. Det gør det, idet den anmodende bøn bliver til lovprisning og forbøn – altså idet den enkelte vender sig mod fællesskabet og kirken mod verden (*KD IV/3*, 761-770).

Disse erfaringsstrukturer kaster desuden et nyt lys over Barths lydighedsbegreb, som står centralt i hans teologi og bl.a. er det ledende begreb i hans skabelsesetik (*KD III/4*). Begrebet "Gehorsam" virker umiddelbart autoritært, men viser sig ved nærmere eftersyn at være en hermeneutisk figur. Den henviser til en kompleks begivenhedsstruktur, hvor mennesket foranlediges af Guds fordrende og befriende selvbevidnelse til at spørge åbent og selvkritisk til sin egen indsats – og derpå til fortrøstningsfuldt at handle igen. Som konsekvens bliver forsoningsetikken, *Das christliche Leben*, til en selvoverskridelsens hermeneutik: Udgangspunktet for den gode handling bliver at spørge, hvad den gode handling er. Denne spørgen finder sted i bønne: I dette gudsmøde udlægger gudsforholdet sig selv for den bedende, som igen og igen må sætte spørgsmålstejn ved sine forestillinger og handlingsmønstre. Vishedens fuldbyrdelse giver derfor for Barth netop mening i sammenhæng med denne hermeneutiske handlingsfigur.

Denne konstellation rummer samtidig en vis portion pragmatisme. Fordi Barth gennemspiller forestillingernes overvindelse, betyder det ikke, at forestillinger bør undgås i det hele taget, hvilket Barth jo heller ikke selv gør. Det ville være en misforståelse af Barths teologi, hvis man mente at kunne nøjes med blot at undgå bestemte forestillingskonstruktioner – og vel at mærke kritisere dem hos andre: At udelukke bestemte forestillingsområder ville (aktualistisk set) være en vildvej, for så vidt som udelukkelsen etablerer sine egne forestillingsverdener. Overvindelsesfiguren rummer derimod den indsigt, at gudsmødet finder sted *i* menneskets kontingente livssituation med dens net af forestillinger og handlingsmønstre og netop derved åbner nye forståelseshorisonter for mennesket.



Dogmatik som samtidsteologi

Professor Niels Henrik Gregersen

Kristendommen eksisterer ikke blot
som en fortidig størrelse, men som
en nutidig levende virkelighed.

K.E. Skydsgaard¹

Abstract: This essay develops a program for defining doctrinal studies as the descriptive and normative study of contemporary Christian thought. “Dogmatics” is contemporary theology in the two-fold sense of studying current varieties of Christian doctrine, worldview formation and ethos, and of constructing coherent and self-reflexive proposals for Christian teachings in contemporary contexts. History of doctrine remains an important sub-discipline which serves the purpose of clarifying basic grammars and continuing patterns of Christian thought. Likewise, the study of major theologians exemplifies how well-winnowed theological proposals of the past may continue to inspire and inform contemporary theology. The focal interest, however, lies in analyzing and re-articulating contemporary expressions of Christian faith, while evaluating the potentials of Christian semantics for future Christian communication practices. The regulative rules of Christian grammars, the fluid forms of Christian semantics, and the communicative potentials of Christian pragmatics thus make up the core subject-matter of contemporary theology. It is furthermore argued that contemporary theology is to be pursued in the interest of the society at large. Yet the field has a special function for the Church. For while contemporary theologians propose, communities of faith dispose when it comes to the fate and fortunes of the theological proposals.

Key words: Communication – Christian semantics – dogmas – doctrine – doctrinal studies – grammars of faith – pragmatics – theology and religious studies

1. K.E. Skydsgaard, “Dogmatik med symbolik”, i *Teologien og dens fag*, red. Bent Noack (Gad: København 1960), 143-176 (143).

Hvordan kan man forstå dogmatikkens opgaver på et offentligt universitet i det 21. århundredes multireligiøse samfund? For bortset fra konceptet med de håndholdte kameraer i nyere danske dogmefilm, er dogmer ikke videre fashionable. At være 'dogmatisk' betyder i almen tale at have en så fikseret og indskrænket tankegang, at fornuftige argumenter preller af. Men er akademisk arbejde ikke netop kendetegnet ved selvkritik, åbenhed og evnen til at udkaste hypoteser, der kan diskuteres og så vidt muligt efterprøves i et offentligt rum? Jo, og alt dette må uindskrænket gælde for teologien, herunder faget dogmatik. Man bør således aldrig appellere til personlig tro som en forudsætning for at drive teologisk forskning. Derimod er et engagement i selve sagen den naturlige forudsætning for enhver forskers arbejde.

Hvad er da dogmatikkens opgaver? Hvad er fagets rolle inden for den teologiske fagvifte? Og hvad er fagets videnskabsteoretiske placering i forhold til andre universitetsfag? I al korthed går mit forslag ud på, at faget dogmatik bedst kan forstås som *samtidsteologi*.² Samtidsorienteringen er ganske vist fælles for alle den systematiske teologis discipliner (dogmatik, etik og religionsfilosofi, samt praktisk teologi).³ Dogmatikkens særlige fokus er imidlertid samtidsteologien, dvs. de elementer af lære og livssyn ("teori") og praktisk livsorientering ("ethos"), der ligger i nutidens former for kristendom, eksplicit eller implicit. "Samtidsteologi" har her en dobbelt genitiv, alt efter om der er tale om en subjektiv genitiv ("samtidens teologi") eller en objektiv genitiv ("en teologi for samtiden"). Nærmere bestemt er dogmatikken studiet af den nutidige kristendoms store betydningsuniverser

2. En tak til dem, der har læst udkast til tidligere versioner af artiklen eller som jeg har diskuteret sagen med: Jan Asmussen, Trine-Amalie Fog Christiansen, Jakob Fløe-Nielsen, Geert Hallbäck, Jan-Olav Henriksen, Hans Raun Iversen, Theodor Jørgensen, Kirsten Busch Nielsen, Anders Pedersen og Niels Holger Pedersen samt mine peer-reviewers.
3. Samtidsorienteringen er naturligvis også til stede i teologiens historiske discipliner (bibelsk eksegese og kirkehistorie). For det første vil nutidige interesser altid være "heuristisk" ledende for tilrettelæggelsen af forskningsområdet og for valg af forskningsemne, vægtlægning og fokus. For det andet bærer enhver tolkning af fortiden – bevidst eller ubevidst – tydelige spor af fortolkerens samtid. Endelig kan den historiske forsker vælge at undersøge historiske teksters virknings- og brugshistorie frem til i dag med et frugtbart overlap med de systematiske discipliner som følge. Alligevel har kun de systematisk-teologiske fag deres tematiske centrum i nutiden. Dertil kommer, at kun de systematisk-teologiske fag har til opgave selv at formulere nye tekster (fx fænomenologiske analyser, religionsfilosofiske udkast, dogmatiske forslag), ligesom den systematiske teologi arbejder med principielle problemstillinger, der ikke nødvendigvis er bundne til tekster eller historiske kilder.

(semantikker) med henblik på at udarbejde en sammenhængende kristendomstolkning, der på forskellig måde kan gøre kristendommen gældende som en *mulig* livsytning og livsform (pragmatik).

1. Dogmatik som deskriptiv og normativ kulturvidenskab

Traditionelt har teologien forstået sig selv som en *hermeneutisk tekstvidenskab*, hvis forhold til traditionens tekster er blevet sammenlignet enten med litteraturvidenskabens forhold til litteraturens store tekster eller med juraens forhold til gældende love og deres nutidige anvendelse.⁴ For uanset om det drejer sig om Shakespeare eller Schleiermacher, om Grundloven eller Grundtvig, så består opgaven i at respektere de foreliggende teksters meningsindhold og samtidig søge de mest oplysende og anvendelige interpretationer.

Men selvom analogierne til litteraturvidenskab og jura hver for sig er oplysende for sammenhængen mellem teologiens deskriptive og normative opgaver, er de efter min opfattelse ikke tilstrækkelige. Samtidsteologiens genstand er nemlig ikke primært fortidens tekster, men den faktisk levede kristendom i nutiden. Forholdet mellem deskriptivitet (samtidsteologien med subjektiv genitiv) og normativitet (samtidsteologi med objektiv genitiv) ligner snarere den sammenkædning af samtidsdiagnose og fremtidsscenerier, som man finder i kultur- og socialvidenskaber såsom *pædagogik, sociologi og politologi*. Også disse fagområder har ligesom samtidsteologien til opgave at beskrive en kompleks virkelighed ud fra et teoretisk perspektiv, samtidig med at den bedste forskning i disse fag er i stand til at udarbejde gennemtænkte modeller for, hvordan man eventuelt vil kunne skabe en bedre pædagogik, en bedre social omgang eller en bedre politisk praksis. Analogien rækker sågar videre: ligesom socialforskeren er anvist på, at hans eller hendes modeller bliver taget op af pædagoger, socialarbejdere og politikere, således er samtidsteologen afhængig af, om hans eller hendes dogmatisk udarbejdede forslag til kristendoms-

4. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr Siebeck 1960), 312-316, 313: "Anwendung [ist] ein ebenso integrierender Bestandteil des hermeneutischen Vorgangs wie Verstehen und Auslegen". Jvf. Gerhard Ebeling, *Studium der Theologie: Eine enzyklopädische Orientierung* (Tübingen: Mohr Siebeck 1977), 1, der benytter modellen tekst-og-kontekst.



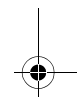
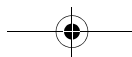
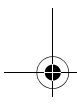
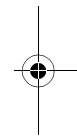
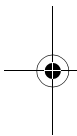
fortolkning vinder resonans og gennemslagskraft blandt kirke- og kulturkristne, samt i den offentlige debat.⁵

De systematisk-teologiske fags "normativitet" hører for øjeblikket til det, som i manges øjne adskiller teologien fra *religionsvidenskaben*. Sådan behøvede det ikke at være. Men for øjeblikket er det et overvejende synspunkt blandt religionsvidenskabens udøvere i Danmark, at kun historiske, deskriptive eller analytiske opgaver er akademiske i egentlig forstand, mens normative opgaver må henvises til sektorforskningen eller (for teologiens vedkommende) til pastoralseminarierne. Videnskabsteoretisk bedømt er synspunktet mærkværdigt. Grundforskning og anvendt forskning går således hånd i hånd inden for så store fagområder som naturvidenskab, medicin og socialvidenskab. Det er endda ofte de såkaldt anvendte videnskaber, der tager føringen og henter de største forskningsbevillinger hjem. Det er ikke mindre videnskabeligt at studere beton end at studere geologi, og ofte studeres den kemiske geologi netop med henblik på frembringelse af en mere fleksibel og modstandsdygtig beton.

En anden version af samme indvending er, at teologer i modsætning til religionsvidenskabens udøvere er involverede i deres fagområde, både på et personligt plan og institutionelt. Indrømmes må det, at man kan være så personligt involveret, at man ikke kan lægge afstand til sin egen tro eller mangel på samme, til sin egen kærlighed til kirken eller had til samme. Det er en fare for både teologer og andre religionsforskere. På den anden side ville ingen finde på at kritisere forskere inden for Life Sciences for at være fortalere for sund mad. Ligesom man ikke bliver en dårligere sociolog ved selv at leve i sociale grupper og ikke en dårligere musikolog ved selv at spille i orkester, sådan bliver man ikke nødvendigvis en dårligere teolog eller religionsforsker ved selv at have et religiøst engagement. Tværtimod kan det være en fordel at kunne se en sag fra flere sider. Dog er der heller ikke nogen garanti for, at violinvirtuosen også bliver den bedste musikolog, sportsmanden den bedste sportsforsker, eller den fromme kristne den bedste teolog. Det drejer sig altid om saglighed, om evnen til at forstå, hvad sagen drejer sig om såvel ud fra et deltagerperspektiv som fra den udenforstående betragtning.

Mens religionsvidenskaben indtil videre definerer sig som en rent deskriptiv-teoretisk videnskab, er samtidsteologien ligesom de andre kulturvidenskaber både deskriptiv og normativ. Til gengæld er teolo-

5. Fx vil samtidsteologiske analyser af forholdet mellem kristendom og islam, normative modeller for religion og politik, religion og økologi, kristendom og darwinisme have almen samfundsmæssig interesse. Listen kan uden vanskelighed forlænges.

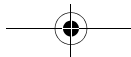
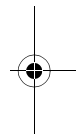
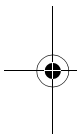




gien mere områdespecifik end religionsvidenskaben. Også samtidsteologien må ganske vist forstå kristendommen på linje med og i sammenhæng med andre religioner, men kun religionsvidenskaben har til opgave at omfatte alle de store religioner. Men samtidsteologen kan heller ikke forstå sig selv som en rent regional videnskab om kristendommens udbredelse i nutiden.⁶ Dogmatikken ligner nemlig *filosofien* derved, at den tematiserer, hvad man bredt kan kalde de universelle sammenhænge. Ligesom andre monoteistiske religioner er kristendommen født universel og forholder derfor sig til mange forskellige aspekter af tilværelsen: Hvad er den dybeste virkelighed (ontologi)? Hvordan er verden indrettet (kosmologi)? Hvad er det at være menneske (antropologi)? Hvordan skal vi leve (axiologi)? Dogmatikkens genstand, den nutidige kristendom, taler selv om Gud som himlens og jordens skaber, om Kristus som hele verdens frelser, og om hvordan mennesker kan forholde sig sandt til tilværelsen. Fordi den kristne tradition – i fortiden såvel som i nutiden – drejer sig om det ægte over for det falske, om det sande og det usande, om mening og meningsløshed, kan samtidsteologien ikke reduceres til fx kristendomsociologi eller nyere kristendomshistorie. Ligesom filosofien beskæftiger samtidsteologien sig med de “store spørgsmål”, dog altid i sammenhæng med de livsnære og eksistentielle spørgsmål: “Hvordan forholde sig til tilværelsen i hverdagens praksis?”

Kristendommens store betydningsunivers (semantik) og dens praktiske anvendelse (pragmatik) står derfor i centrum for samtidsteologien. Som sagt, opgaven består i at beskrive samtidens former for kristendom og at formulere gennemtænkte forslag til, hvordan man *kunne* forstå og leve kristen livsforståelse i nye kontekster, i nutid og fremtid.⁷

6. Derfor hedder faget dogmatik på Københavns Universitet: “Dogmatik med økumenisk teologi og religionsteologi”.
7. Jeg er her på linje med Svend Andersen, “Studiet af den kristne livsmulighed”, *Fønix* 23:3, 1999, 169-174, der definerer teologi som en “videnskabelig fremstilling af kristendommen som nutidigt gyldig livsmulighed og livsform” (170). Svend Andersen skelner ligeledes på en klarørende måde mellem sandhed vedrørende dogmatiske udsagn og praktiske livsformer. Alligevel er hans tale om “kristendommens gyldighed” for abstrakt formuleret: Gyldighed kan aldrig godtgøres *en bloc*, men kun i forbindelse med bestemte formuleringer af kristendommen med henblik på bestemte problemområder.



2. Dogme- og teologihistorie som underdiscipliner

Denne orientering mod den faktisk levede kristendom (i dens forskellige udformninger) betyder ikke, at den historiske teologi bliver dogmatikken uvedkommende. Tværtimod er både dogme- og teologihistorie centrale underdiscipliner af dogmatikken, ligesom det er tilfældet med den økumeniske teologi, der studerer det teologiske indhold i den globale kristendoms forskellige konfessioner og grupperinger. Ligesom alle andre religioner leves kristendommen således inden for *traditioner*. Religiøse traditioner fungerer, som Delwin Brown har udtrykt det, som bosteder eller habitater, i hvilke bestemte kulturer overleveres og giver skikkelse til det religiøse liv. Traditioner er identitetsskabende, men er samtidig altid (mere eller mindre) åbne over for omverdenen.⁸

Fortidens tilstedeværelse i nutidens kristendom skyldes ikke mindst, at kristendommen hører til blandt skriftreligionerne. Som påvist af Jan Assmann sker der med religionernes skriftliggørelse en overgang fra en rent individuel eller gruppebaseret erindring til en *objektivering af fortiden* som en stadig ressource for identitetsdannelse. Mens riter kræver en stadig gentagelse og en stadig tilstedeværelse for at være virksomme, muliggør teksten som medium, at fortiden er nærværende i nutiden, selv på refleksionens afstand.⁹ En række af dogmatikkens mest centrale tekster er således kodificeringer af kristne (og før-kristne) livsformer og livsmyndinger. Man kan her tænke på den bibelske kanon, kirkelige bekendelser, koncilietekster, salmebøger og de store teologers skelsættende værker. Alle former for nutidig kristendom henviser således til traditionen og bærer historiens tekster med sig i den nutidige kommunikation af kristendom. Således udgør økumenisk teologi og historisk teologi, særligt dogmehistorie og teologihistorie, et væsentligt materiale for nutidens tænkning. Det er sågar en historisk erfaring, at de virkeligt skelsættende fornyelser inden for teologien (man kan tænke på klosterbevægelserne eller reformati-

8. Delwin Brown, *Boundaries of Our Habitations: Tradition and Theological Construction* (Albany: SUNY 1994), 114: "A culture is a comprehensive structure of potential meanings in terms of which individual and collective identities are continuously negotiated". Dette betyder ikke, at traditioner blot afskærmer identiteter fra omverdenen, for der er aldrig noget absolut skel mellem "indenfor" og "udenfor" i traditionernes liv: "boundaries of traditions are ... permeable" (115).
9. Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien* (München: C.H. Beck 2008⁴ [2000]).

onen) finder sted under nyanvendelse af traditionens indre ressourcer.¹⁰

3. Hvad dogmatik er og ikke er

Forståelsen af dogmatik som samtidsteologi behøver derfor ikke at blive opfattet som noget særligt revolutionerende. Beskrivelsen af dogmatik som samtidsteologi er således i vidt omfang i overensstemmelse med allerede gældende forskningspraksis. Dog er der traditionelle definitioner af faget, som jeg må tage afstand fra.

Dogmatikken kan ikke forstås som en rent historisk disciplin. Midt i det 20. århundrede var dogmatikkens historisering en måde, hvorpå man forsøgte at gøre dogmatikken antagelig i et positivistisk kulturklima.¹¹ Men dogmatikken lader sig ikke reducere til teologihistorie. Heller ikke hjælper det at teologisere det historiske, som Regin Prenter foreslog i en tidlig afhandling fra 1947: "Dogmatikkens genstand er et profetisk budskab, som altid vil pege hen paa og formidle en guddommelig handling". Hermed undgik Prenter ganske vist at reducere dogmatikken til dogmehistorie og symbolik; omkostningen var, at dogmatikken som historisk videnskab bliver karakteriseret som "en videnskab sui generis".¹² Hermed immuniseres dogmatikken over for kritik udefra. Dette synspunkt videreførte Regin Prenter, i tilslutning til Karl Barth, i sit hovedværk *Skabelse og Genløsning* fra 1953. Her er dogmatikkens genstand ikke dogmerne, heller ikke

10. Jvf. Brown, *Boundaries of our Habitations*, 115-116: "The inherited rituals, practices, sensibilities, beliefs, doctrines, texts, argumentations, and so forth are rearranged and recontextualized, and debated and tested, in an effort to provide a more adequate habitation for the present and the anticipated future".
11. Mest udtalt hos Uppsala-teologen Axel Gyllenkrok, *Systematisk teologi och vetenskaplig metode. Med särskild hänsyn till etikken* (Uppsala Universitets årsskrift 1959:2) (Uppsala/Wiesbaden: Uppsala Universitet 1959), der på denne måde ønskede at forsvare teologien i et positivistisk klima, præget af Uppsala-filosofferne Hägerström og Hedenius. Allerede tidligere havde lundenser-teologerne Anders Nygren og Gustaf Aulén redefineret dogmatikken som historisk-typologiserende "motivforskning", se allerede Anders Nygren, *Dogmatikens vetenskapliga grundläggning med särskilt hänsyn till den Kant-Schleiermacherska problemställningen* (Stockholm: SKDB 1935 [1922]).
12. Regin Prenter, "Dogmatikkens historiske karakter", *Festskrift til Jens Nørregaard d. 16. maj 1947*, uden udgiver (København: Gads Forlag 1947), 239-253, citerer 243.

den nutidige teologi, men derimod “dogmet” (i singularis), defineret som “selve den grundlæggende indsigt i det kristne budskabs væsentligste indhold, som denne indsigt er umiddelbart indesluttet i troen på budskabets sandhed”.¹³ Dette kan lyde meget solidt, men er ved nærmere eftersyn en særdeles luftig bestemmelse af faget. For hvordan afgøre, hvad der er “grundlæggende”? Hvad der er det “væsentligste indhold” i “budskabet”? Og hvad der er “umiddelbart indesluttet” i “troen”? De konstante appeller til kristendommens essens gør dogmatikkens genstandsområde aldeles uhåndtérbart. Når man tilmed definerer sin egen videnskabelighed som “sui generis”, står man ikke til regnskab for nogen.

Prenters definition af faget var karakteristisk for tidens teologiske paradigme, den såkaldte Guds-Ord-teologi. Ligesom Barth og Prenter henviste til “dogmet i dogmerne”, henviste Rudolf Bultmann til “kerygmaet”, Paul Tillich til “det evige budskab”. Denne tendens er fortsat i toneangivende dele af nyere tysk teologi, hvor dogmatikken gerne forstås som “en funktion af den kristne tro”, som “troens selv-eksplikation”, etc.¹⁴ Men kristendommen eksisterer nu engang ikke i destilleret form, men er et samlebegreb for en række forskellige udformninger af kristendommen, hver med sine traditioner og livsformer. Desuden kan teologien ikke gøre et metodisk krav på at tale ud af troen selv.

Det gælder således om at fastholde den nutidige kristendoms historiske karakter – uden at gøre kristendomshistorie til fortidshistorie og uden at henvise til ukontrollerbare størrelser såsom “åbenbaringen”. Her kan teologien efter min opfattelse fortsat lære noget af Friedrich Schleiermacher. Allerede i dennes *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* fra 1811 gjorde han gældende, at teologiens enhed skyldes de teologiske discipliners “fælles relation til en bestemt måde at tro på”, af Schleiermacher benævnt som kristendommens særlige form for gudsbevidsthed.¹⁵ I *Der christliche Glaube* fra 1830 satte han det

13. Regin Prenter, *Skabelse og genløsning. Dogmatik* (København: Gads Forlag 1975 [1967]), 7 – med henvisning til Karl Barth.
14. Se fx Wilfried Härle, *Dogmatik* (Berlin: de Gruyter 1995), 10-12; Christof Schwöbel, “Theologie”, *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴ (Tübingen: Mohr Siebeck 2005), Bd. 8, 255-306
15. Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977 [1811]), § 1: “Die Theologie ... ist eine positive Wissenschaft, deres Teile zu einem Ganzen nur verbunden ist durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise, d.h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewusstseins; die der christlichen also durch die Beziehung auf das Christentum”.



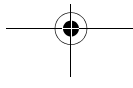
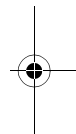
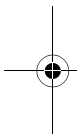
senere på følgende formel: "Dogmatisk teologi er videnskaben om sammenhængen i den lære, som gælder i et kristent kirkesamfund i en bestemt epoke".¹⁶ Dogmatikkens genstand bestemmes her med rette som kristendommens særlige trosform (*Kurze Darstellung*) hhv. som den gældende kirkelære (*Der christliche Glaube*). Det problematiske er imidlertid, at teologiens genstand begrænses til samtidens dominerende kirke. Hermed åbnede Schleiermacher døren for en teologisk konventionalisme, der pantsætter samtidsteologiens mandat hos kirkeledelsen. Det ser man i løbet af det 19. århundrede mange eksempler på, også i Danmark.¹⁷ Imod denne tendens pegede grundtvigianeren J.P. Bang på, at hvis Schleiermachers definition af dogmatikkens opgave stod alene, så ville faget reduceres til symbolik, dvs. til en lære om bekendelsesskrifterne og den for tiden toneangivende tolkning heraf. Heroverfor gjorde Bang gældende, at dogmatikken "fremstiller ikke, hvad der faktisk gælder for at være kristelig Sandhed, men hvad der bør gælde for kristelig Sandhed".¹⁸ Jeg deler J.P. Bangs indvending, dog med den tilføjelse, at man ikke bør etablere et skisma mellem "er" og "bør". Kun det kan gælde som kristendom, som allerede bevæger sig inden for det kristne sprog (fx den treledede bekendelse til Gud Fader, Søn og Helligånd) og som kan udvise en tydelig kontinuitet med den levede kristendoms basale praksisser, fx dåb, nadver, fadervor (se afsnit 7).

Anderledes udtrykt, så ligger Schleiermachers aktualitet i hans påpegnings af, at teologiens genstand er en bestemt religionsform, nem-

16. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* [1821] (Berlin: De Gruyter 1980), § 1: "Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre".

17. Et eksempel er H.L. Martensen, hvis dogmatik ellers i praksis præges af mange konstruktive nyformuleringer. Men i *Den Christelige Dogmatik* (København: Gad 1904 [1849]) hedder det i § 1: "Den christelige Dogmatik har sin Gjenstand i de christelige Troeslærdomme, der ere gjældende i de Troendes samfund eller Kirken. Dogmet...er en Troessandhed, stammende fra Guds Ords og Aabenbarings Auctoritet, og derfor en positiv Sandhed, positiv ikke blot ved den bestemthed, hvori den fremsættes, men også ved den Auctoritet, hvormed den er beseglet". Lignende formuleringer finder man i P. Madsen, *Den Kristelige Troslære* (København: Gad 1912).

18. J.P. Bang, *Troen og Livet* (København: Det schönbergske Forlag 1917), Bd. I, s. 11.



lig nutidens levede kristendom.¹⁹ Mere problematisk er hans begrundelse af teologiens enhed ud fra bindingen til en bestemt kirke og dennes behov for "kirkeledelse".²⁰ For dels har samtidsteologien interesse for samfundet som helhed, dels fungerer de teologiske fakulteter i dag som uddannelsesinstitution for flere grupper: teologer uddannes til præster til forskellige kirker, til undervisere på forskellige niveauer, til administratorer i forskellige sektorer m.v. Det er derfor vigtigt både at kunne artikulere en samtidsteologi i en komparativ kontekst, som involverer andre sekulære eller religiøse opfattelser, og at kunne udarbejde konstruktive teologiske bud på, hvordan kristendommen kunne forstås i dag i forhold til nye udfordringer.²¹

4. Samtidsteologiens rolle for kirke og samfund

På dette sted kan der være grund til at minde om de før-videnskabelige grunde til, at teologi udgør et selvstændigt fagområde på offentlige universiteter. Udover de historiske forhold er der for mig at se to grunde til, at det danske samfund støtter de teologiske fakulteter. Den bredere begrundelse er, at kristendommen historisk set udgør den mest omfattende baggrund for den vestlige kulturs livssyn og værdier. Den snævrere begrundelse er, at de teologiske fakulteter fungerer som præsteuddannelse for Folkekirken og andre kirkesamfund.

Jeg begynder med den almene begrundelse. Mens man endnu i 1970'erne kunne betvivle kristendommens fortsatte præsens i samfundslivet, er religionernes – herunder kristendommens – politiske

19. I dansk sammenhæng kunne K.E. Skydsgaard, "Dogmatik med symbolik", formulere sagen enkelt og sobert: "I allervideste betydning kan man bestemme dogmatikken som forsøget på ad tanken vej og i klare forståelige ord sammenhængende og metodisk at gøre rede for den kristne tro, dens indhold og egenart" (146).
20. Teologiens enhed skyldes altså enheden i dens genstandsområde: den faktisk levede kristendom. Teologiens enhed er derfor ikke (bare) begrundet i videnskabseksterne forhold, som Peter Widmann gør gældende, se *Bestemmelser: Teologiske Tilløb og bidrag* (Frederiksberg: ANIS 2000), 12: "Teologiens sammenhæng indstiftes af et bestemt formål, der ligger uden for videnskabens omkreds: *kirkeledelsen*".
21. Ønsket om at udarbejde samtidsteologien i en komparativ kontekst deler jeg med Anders Jeffners program for en dogmatik udøvet inden for rammen af "sammenlignende livsanskuelsesforskning", hvorimod jeg savner en klar plads for samtidsteologiens konstruktive opgaver i samme program, se Anders Jeffner, "Dogmatik.II", *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin: de Gruyter 1982), Bd. 9, 77-92 (87-90).

betydning næppe mulig at betvivle efter Shahens fald i Iran i 1978, efter Berlin-murens fald i 1989 eller efter Muhammed-tegningerne i Jyllands-Posten i 2005-2006.²² Der hersker derfor en bred politisk konsensus om, at danske borgere har brug for viden om og kendskab til deres egen kultur, herunder den religiøse dimension.

Helt uberoende af, om den enkelte borger er kristen eller ej, så hører kristendommen hjemme i den europæiske civilisations rodnet. Ligesom det danske samfund har brug for en god håndfuld forskere, der kan tale kinesisk og véd, hvad kinesisk kultur var, er og kan blive i morgen, sådan har det danske samfund brug for en anden håndfuld forskere, der kan tale 'kristianesisk' og véd, hvad kristendommen var engang, er i dag og kan blive i morgen. Analogien kan, så vidt jeg kan se, strækkes længere ud. Størrelsen af Kina berettiger til, at universiteterne uddanner flere til at tale kinesisk end for eksempel swahili. Svarende hertil berettiger størrelsen af kristendommens betydning i Danmark, at der er flere teologer, der specialiserer sig i kristendommens teologi end i for eksempel jødedom eller buddhisme. Her gøres et kulturelt nærhedsprincip gældende, som kendes fra det politiske område i øvrigt. Når islam i dag gennem indvandring har fået en betydelig basis i befolkningen, er der tilsvarende behov for en forståelse af islam – både i går og i dag og i morgen. Også her sætter et kulturelt nærhedsprincip sig igennem.²³

Kristendommen som det danske samfunds mest grundlæggende tradition kan i sig selv begrunde eksistensen af en kristendomsteologi på de offentlige universiteter. De teologiske fakulteters nuværende størrelse afhænger derimod af, at teologien fungerer som præsteuddannelse for den evangelisk-lutherske kirke i Danmark. Folkekirken er den snævrere men nok så kontante begrundelse for teologiens relevans for samfundet. For tiden er mere end 80 % af befolkningen betalende medlemmer, og Folkekirken (og andre kirker i øvrigt) ønsker præster, der har indsigt i, hvad kristendommen har været, er i dag og kunne være i morgen. For faget dogmatik og praktisk teologi er denne kirkelige baggrund mere central end for teologiens andre fag. I dogmatik læses som obligatorisk pensum "Folkekirkens bekendelses-

22. Se hertil Niels Henrik Gregersen, "The Danish Mohammad Cartoon Crisis 2005-2008: A Theological Analysis", *Dialog: A Journal of Theology* (2009, under udgivelse).

23. Jævnfør det nyligt oprettede *Centre for European Islamic Thought* (CEIT) på Det teologiske Fakultet i København, Modellen for de teologiske fakulteter kan altså i princippet udvides til andre religioner, for så vidt som disse opnår en kritisk masse, der kan begrunde det, og religionerne selv er villige til at underkaste sig en gennemgribende historisk og filosofisk kritik.

skrifter på grundspørgene”, ligesom der i praksis læses betydeligt flere tekster af Luther end af Johannes af Damaskus, Thomas Aquinas, Calvin eller Wesley. Også disse forhold kan kun begrundes ud fra det kulturelle nærhedsprincip samt af Folkekirkens særlige ønske om kommende præsters forståelse af bekendelsesskrifterne.

Hvis ovennævnte analyse holder stik, er der intet grundlag for at sætte en ‘kulturteologi’ i modsætning til en ‘kirketeologi’, eller omvendt. Det er bagstræberisk at ville gøre universitetet til et menighedsfakultet. Men det er også realitetsfornægtende at lade som om, at de teologiske uddannelser finder sted i et lufttomt rum, som en *l’art pour l’art*. Den teologiske uddannelse sætter netop de teologiske kandidater i stand til at kunne reflektere over kristendommens betydning i det 21. århundrede. Som sådan er teologien til for kulturens skyld. Men den teologiske uddannelse fungerer samtidig som professionsuddannelse for Folkekirkens præster (og i praksis også for en række andre kirkesamfund). Som sådan er teologien også til for kirkerne som uddannelsens største aftagergruppe.

5. Lære, livssyn og ethos

Lad os nu vende tilbage til selve sagen: dogmatikken. Samtidsteologiens særlige opgave blandt de andre systematisk-teologiske fag er at genfremstille og genoverveje kristendommens dogmatiske lære, dens overordnede livssyn og dens praktiske ethos. *Læren* er formuleret i de kirkelige dogmer (fx de oldkirkelige bekendelser), i de kirkelige konfessioner (fx reformationstidens teologier) eller i de forskellige “store” teologier udarbejdet fra oldkirken til i dag. Disse udgør traditionelt dogmatikkens proprium inden for den teologiske fagvifte. Men ingen kan undersøge en given kirkelig lære under abstraktion fra det overordnede *livssyn*, som den udtrykker sig igennem, og som vil være forskellig fra epoke til epoke og fra region til region. Hvad det vil sige, at Gud “i begyndelsen skabte himlen og jorden”, afhænger således af det kosmologiske verdensbillede, som forudsættes. Med det heliocentriske verdensbillede i 1500-tallet og med Big Bang-teorien og evolutionsbiologien i 1800- og 1900-tallet er der sat en helt ny dagsorden, som man ikke kan gøre sig klogere på ved alene at læse klassiske dogmatiske tekster; der er derimod behov for at formulere nye bud på, hvad kristendommens skabelsestanke og menneskebillede kan betyde i dag. Ligeledes hører der til troen på Gud som skaber en bestemt opfattelse af menneskets placering i verden, som ligeledes må nytænkes. Allerede i traditionen indebærer skabelsestanken således både en taknemmelighed over for livets gave og en ansvarlighedens *ethos* over for

det skabte livs opgaver. Men hvordan tænke ansvarlighed i en teknologisk tidsalder? Hvordan tænke om skyld og tilgivelse i et samfund, der ser mennesket som offer snarere end som skyldig? På dette sted viser det sig, hvorfor samtidssteologien må drives i nær sammenhæng med den teologiske etik.

Set i forhold til sådanne spørgsmål er selv den mest følsomme hermeneutiske genbeskrivelse af traditionens forskellige synspunkter utilstrækkelig. Dogmatikkens historisk-deskriptive dimension kan ikke stå alene, men står i tjeneste for den konstruktive opgave at nyformulere, hvad kristendommen *kunne* betyde i en nutidig kontekst. Traditionen må overvejes på ny. Men dette er kun muligt i en diskussion med andre sandhedskandidater. Samtidssteologien har derfor til opgave at eksplicere og genfremstille kristendommens selvforståelse ud fra et 'internt' perspektiv og samtidig konfrontere kristendommen med 'det eksterne blik', der opstår i kristendommens møde med andre selv- og virkelighedsforståelser, hvad enten disse er religiøse eller ej. Dogmatikeren har med andre ord ikke gjort sit arbejde færdig, førend han eller hun har udsat sig for styrken ved de positioner, som i dagens kulturelle situation sætter spørgsmålstejn ved kristendommens gyldighed eller relevans. Her viser der sig stærke forbindelseslinjer mellem dogmatikken og religionsfilosofiens problemstillinger.

Mit forslag til en forståelse af dogmatikkens opgaver er da følgende: *Dogmatik er en samtidssteologi, der beskriver kristendommens betydningsunivers(er) eller semantik(ker) i deres nutidige brugsammenhænge med henblik på at udarbejde systematisk sammenhængende og eksistentielt meningsgivende forslag til, hvordan kristendommen vil kunne formuleres og kommunikeres inden for samtidens nye kontekster.* Ligesom andre systematisk-teologiske fag arbejder dogmatikken i et synkront ("sam-tidigt") perspektiv, der rækker ud over de historiske fags diakrone perspektiv. Førmoderne, moderne og helt aktuelle tekster står således principielt på linje med hinanden i udarbejdelsen af dogmatiske problembehandlinger og løsningsforslag. Men for at løse de ovennævnte opgaver må samtidssteologien være en refleksion af anden orden, der bevarer en principiel armlængde både i forhold til traditionen og den levede kristendom.

På dette sted viser der sig både en sammenhæng og en forskel mellem tro og teologisk faglighed. Sammenhængen består i, at det for dogmatikken drejer sig om samme sag som for den levede kristendom, nemlig om at *eftertænke, gennemtænke* og i givet fald også *nytænke* kristendommens mest centrale anliggender. Forskellen mellem troen og teologien ligger derimod i selve indstillingen til emnet: Hvad der for den levede tro er et *livseksperiment* (et eksistentielt anliggende), det bliver i teologiens medium forvandlet til mere kontrol-

lerede *tankeeksperimenter*. Dogmatikeren spørger for eksempel: Hvad nu *hvis* det er sandt (som kristendommen hævder), at Gud er tilværelsens skaber og opretholder, hvorledes *kunne* man så i dagens evolutionære verdensbillede tale om Gud som skaber? Eller: *hvis* man ved Johannesevangeliet forstår Jesus som inkarnationen af Guds evige Logos, hvordan *kunne* dette formuleres i en tidsalder, hvor informations- og kommunikationsbegrebet står helt centralt, både naturvidenskabeligt og kulturelt? Når jeg her endnu engang taler i konjunktiv (hvad *kunne* det alt sammen betyde?), er det for at understrege, at dogmatikken ligesom enhver anden fortolkningsvidenskab forholder sig til et betydningsunivers, der har flere *mulige* betydninger (og ikke kun én, som man kunne nøjes med hurtigst muligt at slå fast). Ligesom alle andre betydningsuniverser er kristendommen polyvalent, dvs. åben for flere mulige fortolkninger.

Dette betyder imidlertid ikke, at alle tolkninger træffer sagen lige godt i en nutidig kontekst. Hensigten med dogmatikkens analytisk-kritiske arbejde er således at udarbejde "sammenhængende" og "meningsgivende" forslag til nye måder at "formulere og kommunikere" kristendommens centrale anliggender på. Et kreativt og indholdsmættet løsningsforslag er bedre end et trist eller helt generelt formuleret løsningsforslag. En gentagelse og re-arrangering af elementer fra traditionens forråd er ikke tilstrækkelig. Derfor kan dogmatikkens opgave heller ikke på forhånd formuleres som noget blot og bart positivt. Det kan ikke udelukkes, at tidligere teologiske bastioner må opgives, enten for at blive erstattet af nye positioner eller uden overhovedet at blive erstattet af alternativer. Dogmatikeren må have mod til både at sige ja og nej til traditionen (se nedenfor om dogmatikkens kriterier).

Dog er det ikke sådan, at kirken står og falder med samtidsteologens mere eller mindre heldige tolkningsforsøg. Det er snarere omvendt: Det er den nutidige kristendom, der afgør, hvilken teologi der dur til noget. I forhold til teologiens skiftende moder vil kirken normalt være forbavsende langtidsholdbar. Det skyldes, at kristendommens meningsunivers er inkarneret i kanoniske tekster, i relativt stabile kirkelige praksisser og i billeder og bygninger, der bliver stående uanset tolkningerne deraf. Den kristne betydningsverden "bruges" i en mangfoldighed af kommunikations- og praksisformer. Bibelen, liturgien, salmer, og sågar også teologisk litteratur er alt sammen brugstekster. Ser man bort fra denne brugsammenhæng får man ikke fat på kristendommens nerve; semantikken ikke kan løsrives fra pragmatikken. For så vidt kunne man meget kort bestemme dogmatikken som læren om den kristne kommunikation i nutiden. Her viser der sig den tætteste forbindelse mellem dogmatikken og den praktiske teologi.

6. Dogmatikkens egentligste og faktiske genstand

Det er for mig at se dogmatikkens styrke, at den sammenlignet med andre teologiske discipliner har et relativt klart afgrænset genstands-område: *den nutidige kristendom, sådan som denne ytrer sig i typiske former for kristen kommunikation*. Det er til gengæld dogmatikkens vanskelighed, at dens yderste genstand, Guds virkelighed, ikke er et empirisk tilgængeligt faktum. "Ingen har nogensinde set Gud" (1 Joh 4,12).

Spørgsmålet er, hvordan dogmatikken kan forvalte denne spænding. Uden at tabe sin sag, men også uden at tabe sin rationalitet.²⁴ Først og fremmest er det afgørende, at dogmatikkens genstand bestemmes så dennesidigt som overhovedet muligt. Det afgørende problem, som den dialektiske teologi i 1920'erne løb ind i videnskabsteoretisk, var netop, at teologiens genstandsområde blev bestemt som selve den usynlige åbenbaringsbegivenhed: korrelationen mellem troen (*fides qua*) og den Gud, som åbenbarer sig for troen i Ordet (*fides quae*). Men denne åbenbaringsbegivenhed er jo efter sagens natur uanskelig og øjebliksbestemt – og derfor uhåndgribelig. Teologien kan ikke tale om Gud – men skal gøre det alligevel! Sådan lød dilemmaet hos den unge Karl Barth og Rudolf Bultmann. Men heroverfor må det i al nøgternhed fastholdes, at man naturligvis ikke kan forde mere af teologen, end det er menneskeligt muligt at indfri. Deraf nødvendigheden af at fastholde en jordnær og temmelig prosaisk definition af dogmatikkens opgaver.

Samtidig er det et faktum, at dogmatikkens genstandsområde ("den nutidige kristendoms semantik og pragmatik") selv taler om Guds åbenbaring som forudsætningen for troens egen tale om Gud. Jeg skelner derfor, inspireret af Wolfhart Pannenberg, mellem teologiens *egentligste genstand*: Gud i sin selvåbenbaring, og teologiens *faktiske genstand*, som er og forbliver konkrete tydninger af Guds virkelighed inden for forskellige former for kristen kommunikation.²⁵

24. Se nærmere Niels Henrik Gregersen, *Teologi og kultur. Protestantisme mellem isolation og assimilation i det 19. og 20. århundrede* (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 1987), 199-246. I kort form formuleret i "How to Cope with Pluralism in Dogmatics: A Proposal," *Studia Theologica* 44:2, 1990, 123-136.

25. Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973), 299-349. I kort form sammenfattet i Wolfhart Pannenberg, *The Historicity of Nature. Essays on Science and Theology*, ed. Niels Henrik Gregersen (Philadelphia: Templeton Foundation Press 2008), 11-24.

Det er således en nødvendig teologisk påstand, at troens forudsætning om at tale *ud af* Gud hverken kan indfris eller modbevises teologisk. Åbenbaringsbegivenheder hører efter selve deres natur til kategorien af "umiddelbare erfaringer" (Ingolf Ulrich Dalferth), dvs. erfaringer, der ligesom ved oplevelsen af smerte er knyttet til en personlig erfaring, der ikke lader sig almenføre. Åbenbaringen kan kun deles ved, at åbenbaringen atter bliver til begivenhed for andre; men da atter i skikkelse af en umiddelbar erfaring. Hvad teologien kan gøre til sin genstand, er derfor ikke "åbenbaringen i sig selv" og heller ikke "forholdet mellem Gud og menneske". Genstanden kan alene være den kristne kommunikation *om* Gud – uden nogensinde at kunne sikre sig, at denne tale vittelig udspringer af Gud selv. Til gengæld forpligter talen om Gud. For troens sprog taler om Gud som altings Livgiver, Inspiratør og Forsoner, og i ét hermed om tilværelsen som skabt, som videreført og befriet af Gud. Selvom det ikke kan lade sig gøre at undersøge troen i dens umiddelbare rettedhed mod Gud, kan teologien undersøge den kristne kommunikation i dens retning mod verden, dvs. med henblik på hvad talen om Gud og til Gud implicerer for virkelighedsforståelsen som helhed. På dette sted viser der sig en sammenhæng mellem tro og livssyn.

I forlængelse af troens egen præntention om at være i pagt med tilværelsen, kan teologien ikke nøjes med at *beskrive* den kristne kommunikation, men må også *efterprøve* rimeligheden og rummeligheden af den kristne kommunikations blik på verden. Hvor langt en sådan kritisk efterprøvning er mulig, er ikke emnet her. Det afgørende er, at mens samtidsteologien i sin normative opgave følger semantikken i kristen kommunikation (eg. hvad kunne være ægte/uægte kristendom?), forfølger teologien i dens kritiske efterprøvning kriterierne i det akademiske system (eg. hvad kunne være sandt/falskt?). Ét er spørgsmålet om, hvad der falder inden for rammen af sand kristendom inden for den kristne semantik, et andet er spørgsmålet om kristendommens sandhed (N.F.S. Grundtvig). Ikke den evige kristendom, men kun bestemte former for kristendom, inkarneret i bestemte kulturers semantiske systemer, kan teologen gøre til sin genstand. Ikke den evige sandhed, men alene relationen mellem konkrete sandhedskandidater, inden for og uden for kristendommen, kan teologien behandle.²⁶

26. En model herfor, udarbejdet i forlængelse af Nicholas Rescher, findes i Niels Henrik Gregersen, "A Contextual Coherence Model for the Science-Religion Discussion", in Niels Henrik Gregersen and J. Wentzel van Huyssteen eds., *Rethinking Theology and Science. Six Models for the Current Dialogue* (Eerdmans: Grand Rapids, MI 1998), 181-232.

7. Fakticitet og normativitet i dogmatikken

Hvis man vælger et så pragmatisk udgangspunkt, som jeg her har foreslået, hvordan så skelne imellem, hvad der hører hjemme, og hvad der ikke hører hjemme i kristendommen? Svaret er efter min opfattelse principielt set ganske enkelt: *normerne for troens sprog er indbygget i troens faktiske sprog*, ligesom vurderingsinstanser er inkarneret i teologiens genstandsområde: den kristne kommunikation. Den kristne traditionsstrøm indeholder, trods alle indre spændinger og brudflader, nogle normative strømpile. Kunsten er imidlertid at applicere sådanne kriterier på nye situationer, og denne kunst kræver skønsomhed.

Den første og vigtigste af disse normative kilder er naturligvis *Bibelen*. Skriften behøver ikke teologernes forsikringer om, at skriften "a priori" er normerende for troens (hhv. teologiens) sprog, og skriften behøver slet ikke at blive omgærdet med spidsfindige inspirationsteorier eller autoritetsforsikringer. Skriften fungerer jo allerede som *kanon* i den kristne tradition, fordi den rent faktisk, "a posteriori", fungerer som liturgisk grundtekst fra de tidligste kristne menigheder og frem til samtidens kristendom. Bibelen er således ikke primært kristendommens *oprindelsestekst* – der kunne i princippet findes ældre. Det afgørende er, at Bibelen igennem hele den kristne tradition fungerer som kristendommens *grundtekst*, dvs. som den kilde, som man igen og igen vender tilbage til som ressource for troens sprog og som middel til at identificere sand kristendom.

En lignende normativ rolle spiller også *den fælleskirkelige tradition*. Nikænums trinitariske bekendelse fra 381 spiller de facto en anderledes normerende rolle for reguleringen af troens sprog end fx arvesyndslæren. I Kirkernes Verdensråd (WCC) er der – atter *de facto* – repræsenteret en række kirkesamfund (frem for alt de ortodokse), som ikke anerkender arvesyndslæren, men opfatter denne lære som hæretisk; derimod kan ingen, som fornægter treenighedslæren, optages i Kirkernes Verdensråd. Når treenighedslæren på denne måde har fungeret som en "basisregel for at tale om Gud" (Anna Marie Aagaard), skyldes det, at denne ikke primært er en reflekteret teologisk lære (*theologia secunda*), men tilhører liturgien (*theologia prima*). Siden oldkirken har treenighedslæren hørt hjemme i den dåbshandling, som gør ikke-kristne til kristne.

En anden og mindre normativ status tilkommer de forskellige kirkelige traditioners *klassikere*. Klassikerne er udtryk for mangfoldiggørelsespotentialer i kristendommen, som allerede til dels er anlagt i Kanon selv (E. Käsemann; J.D.G. Dunn). De teologer, vi i dag regner for klassikere, er dem, for hvem det på deres tids vilkår er lykkedes at

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 2008

Redaktion:
Niels Henrik Gregersen, Bo Kristian Holm
Jesper Tang Nielsen og Kirsten Nielsen

71. årgang
2008

Forlaget ANIS
Frederiksberg

INDHOLD 2008

Artikler

Kåre Berge, Elitær teologi og folkelig resonans i Patriarkfortellingen	229
Lars Bo Bojesen, Jakob Böhmes syn på den religiøse erfaring	28
Lars K. Bruun , Paulus, Nietzsche og loven	171
Svein Aage Christoffersen, Synden – dogmatisk forstått	204
Finn Damgaard, Brugen af Mosesfortællingerne hos Paulus og Josefus.....	114
Nete Enggaard, Kød-brød og blod-vin	252
Niels Henrik Gregersen, Generositetens teologi	77
Niels Henrik Gregersen, Dogmatik som samtidsteologi	290
Jesper Hyldahl, Engang slave for den retfærdige gud, nu løskøbt.....	100
Morten Hørning Jensen, Galilæa, jord og den historiske Jesus	149
Mogens Müller, Er løsningen på “menneskesøn”-problemet fundet?	42
Anders Eyvind Nielsen, Ny Johanneskommentar	132
Kirsten Nielsen, Den Nye Aftale	50
Christine Svinth-Væрге Pøder, De skjulte erfaringsstrukturer i Karl Barths sene teologi	271
Jette Marie Bendixen Rønkilde, Kroppen som troens spejl – hen imod en teologisk somatologi.....	188
Holger Villadsen, Nikænum i dansk liturgisk tradition	1

Litteratur

Nicholas Adams, <i>Habermas and Theology</i> . Cambridge: Cambridge University Press 2006. 267 s. (Jens Glebe-Møller)	67
Sofie Lene Bak, <i>Dansk antisemitisme 1930-1945</i> . København: Aschehoug 2004. 581 s. (Martin Schwarz Lausten)	70
Jouette M. Bassler, <i>Navigating Paul. An Introduction to Key Theological Concepts</i> , Louisville/London, Westminster John Knox Press 2007. 139 s. (Anders Klostergaard Petersen).....	227
H. D. Betz m.fl. (red.), <i>Religion in Geschichte und Gegenwart, RGG 4. völlig neu bearbeitete Auflage, Band 8, T-Z</i> . Tübingen: Mohr Siebeck: 2005. 1966 sp. (Martin Schwarz Lausten)	73

Ingmar Brohed, <i>Religionsfrihetens och ekumenikens tid. Sveriges kyrko-historia bd. 8.</i> Stockholm: Verbum förlag 2005. 447 s. (Martin Schwarz Lausten).....	69
Pia Rose Böwadt og Ole Morsing (red.), <i>Skæbne, magt og vilje. Seks nedslag i den tidlige Nietzsche-reception.</i> København: Anis 2006. 184 s. (Lars K. Bruun)	65
Berit Schelde Christensen, Viggo Mortensen og Lars Buch Viftrup, <i>Karma, koran og kirke. Religiøs mangfoldighed som folkekirkelig udfordring.</i> Århus: Univers 2007. 257 s. (Jonas Adelin Jørgensen)	147
Helle Christiansen & Henning Thomsen (red.), <i>Pastoralteologi.</i> København: Anis 2007. 400 s. (Bo Kristian Holm)	142
John A. Dennis, <i>Jesus' Death and the Gathering of True Israel. The Johan-nine Appropriation of Restoration Theology in the Light of John 11.47-52.</i> WUNT 2/217. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. XII + 418 s. (Jesper Tang Nielsen)	55
Albrecht Döhnert og Katrin Ott m. fl. (red.), <i>Theologische Realenzyklopädie.</i> Gesamtregister. Band II: Namen. Berlin-New York: Walter de Gruyter 2007. 772 s. (Mogens Müller)	74
Günter Frank, Thomas Leinkauf, Markus Wriedt unter Mitarbeit von Sebastian Lalla (Hg.), <i>Die Patristik in der frühen Neuzeit. Die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts (Melancthon-Schriften der Stadt Bretten Band 10).</i> Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2006. 424 s (Martin Schwarz Lausten)	62
Jens Glebe-Møller, <i>Struensees vej til skafottet. Fornuft og åbenbaring i Oplysningstiden.</i> København: Museum Tusulanums Forlag. 2007. 134 s. (Mogens Müller)	143
Karsten Hermansen, <i>Kirken, kongen og enevælden. En undersøgelse af det danske bispeembede 1660-1746.</i> Odense: Syddansk Universitetsforlag 2005. 424 s. (Martin Schwarz Lausten)	68
Charles E. Hill, <i>From the Lost Teaching of Polycarp. Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of Ad Diognetum.</i> WUNT 186. Tübingen: Mohr-Siebeck 2006. 207 s. (Anders Klostergaard Petersen).....	60
Asger Chr. Højlund, <i>Men han gav afkald. Bidrag til kristologien.</i> Frederica: Kolon 2007. 416 s. (Anders-Christian Jacobsen)	140
Ole Jensen, <i>Historien om K.E. Løgstrup.</i> København: Anis 2007. 286 s. (Maria Odgaard Møller)	138
Robert Jewett, <i>Romans. A Commentary</i> (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press 2007. LXX + 1140. (Niels Hyldahl)	56
Søren Kierkegaard, <i>Journalerne NB15-NB20. Søren Kierkegaards Skrifter. bind 23. Samt K23 Kommentarer til Journalerne B15-B20. Udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret.</i> København: Gads Forlag 2007. (Mogens Müller)	64

- Lasse Horne Kjældgaard, *Sjælen efter døden. Guldalderens moderne gennembrud*. Gyldendal 2007. 352 s. (Jens Glebe-Møller).....222
- Kurt E. Larsen, *Fra Christensen til Karup. Dansk Kirkehistorie i det 20. århundrede*. Frederica: Kolon 2007. 372 s. (Liselotte Malmgart).....139
- Martin Schwarz Lausten, *Folkekirken og jøderne. Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra 1849 til begyndelsen af det 20. århundrede*. Anis 2007. 424 s. (Liselotte Malmgart).....311
- Martin Schwarz Lausten, *Jødesympati og jødehad i Folkekirken. Forholdet mellem kristne og jøder fra begyndelsen af det 20. århundrede til 1948*. Anis 2007. 502 s. (Liselotte Malmgart).....311
- Mattias Martinson, Ola Sigurdson og Jayne Svenungsson (red.), *Systematisk teologi – en introduktion*. Stockholm: Verbum 2007. 289 s. (Kirsten Busch Nielsen).....226
- Christine Mundhenk, Heidi Hein, Judith Steiniger (bearb.), *Melanchthons Briefwechsel, Band T 8, Texte 1980-2335 (1538-1539)*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2007. 701 s. (Martin Schwarz Lausten).....223
- Roger E. Olson, *The SCM Press A-Z of Evangelical Theology*. London: SCM Press 2005. 336 sider. (Peter Olsen).....71
- Philipp Jakob Spener, *Briefwechsel mit August Hermann Francke 1689-1704*, udg. Johannes Wallmann og Udo Sträter i samarb. m. Veronika Albrecht-Birkner. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. XXXVI + 892 s. (Carsten Bach-Nielsen).....62
- Jørgen Skov Sørensen, *Missiological Mutilations Prospective Paralogies. Language and Power in Contemporary Mission Theory*. Studies in the Intercultural History of Christianity 141. Frankfurt: Peter Lang 2007. 282 s. (Viggo Mortensen).....146
- 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. (Peter Grove).....224
- Ernst Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*. Berlin-New York: Walter de Gruyter: *Bd. 4. Rezensionen und Kritiken (1901-1914)*. Udg. Friedrich Wilhelm Graf i samarbejde med Gabriele von Bassermann-Jordan. 2004. XXV + 948 s. (Peter Grove).....224
- Marina Vidas, *The Christina Psalter. A Study of the Images and Texts in a French Early Thirteenth-Century Illuminated Manuscript*. København: Museum Tusulanums Forlag. 2006. 154 s. (Knud Ottosen)145
- Ellen Wulff (oversættelse), *Koranen*. København: Forlaget Vandkunsten 2006. 542 s. (Mogens Müller)75

omplante den kristne kommunikation i nye kultur- og livssammenhænge på en sådan måde, at disse teologer har opnået et følgeskab i større eller mindre dele af kirken. Man kan tænke på så forskellige teologer som Augustin og Gregor af Nyssa, Thomas Aquin og Gregor Palamiten, Erasmus og Luther, Kierkegaard og Newman. Trods deres stærke receptionshistorie er ingen af disse velgennemprøvede klassikere sakrosankte. Som navnerækken antyder, er det heller ikke muligt at være enige med dem alle på én gang; alle teologiske efterkomere tvinges til at omgås traditionen (herunder ens egen konfession) selektivt.

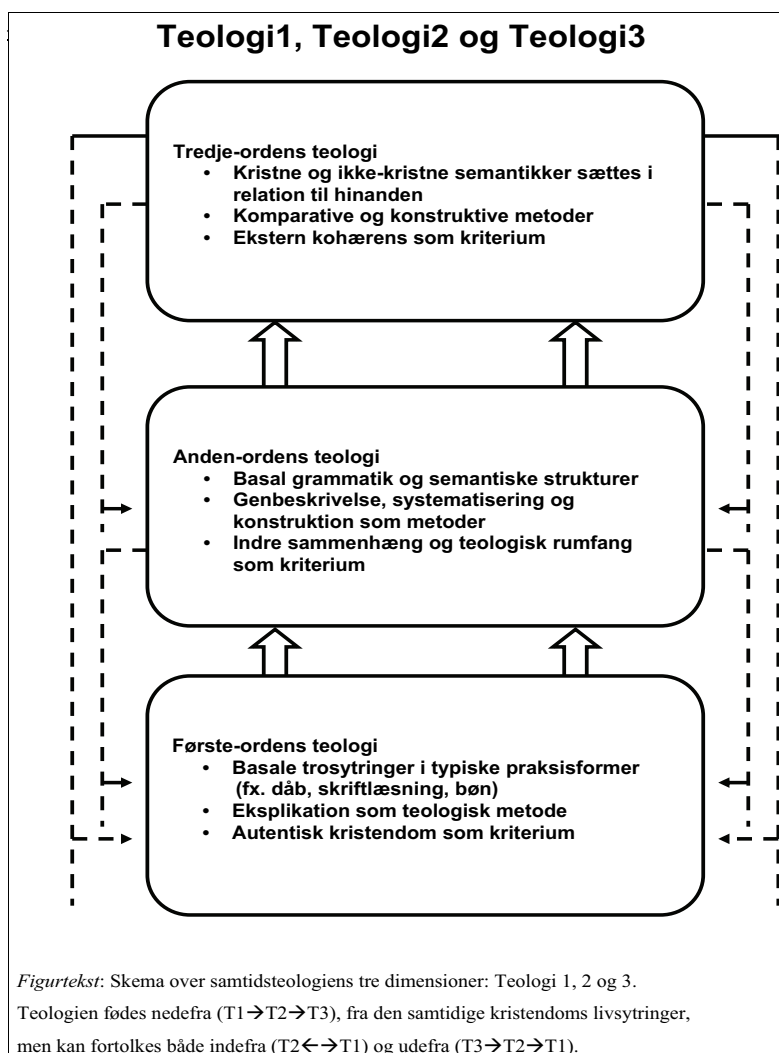
En endnu svagere normativ status har *fortidens glemte artikulationer af kristen tro* og de *religiøse tydeligheder i samtiden*, som falder inden for kulturteologiens synsfelt. Disse har ikke på forhånd nogen normativ vægt bag sig. Alligevel er de af vital betydning for kristendommens fortsatte udvikling. Det er nemlig også herfra, at teologiske innovationer kan forventes. Det er således op til dogmatikken at overveje, hvad der kan, og hvad der ikke kan indgå som mulige elementer i aktuelle formuleringer af kristendommens sag. Det afgør den systematiske teologi ved hjælp af de vurderingsinstanser, som har inkarneret sig i den kristne kommunikations historie. I denne forstand er dogmatikken – netop *som* samtidsteologi – til stadighed anvist på det materiale, som den får skænket fra de historisk-teologiske discipliner.

8. Teologi1, Teologi2, Teologi3

Lad mig til sidst forsøge at sammenfatte, hvad jeg nu har forsøgt at sige ved hjælp af en model for tre forskellige, men indbyrdes forbundne typer af systematisk teologi.²⁷

Samtidsteologiens genstand er som nævnt den kristne semantik, sådan som den kommunikeres og anvendes i dag. Samtidsteologen skal således ikke først til at opfinde kristendommen på ny, men forudsætte den allerede levede kristendom i al dens mangfoldighed. Der er derfor brug for en dogmatisk *teologi1* (der i praksis vil befinde sig i et tæt samarbejde med den praktiske teologi). Dogmatikken låner jo sprog fra den faktisk eksisterende kristendom og dennes basale livsyttringer såsom dåb, nadver, velsignelse, bøn, lovsang, prædiken. Dogmatikkens første opgave er da at lytte til troens sprog og eksplis-

27. Jeg er blevet inspireret til denne model af Hans Frei, *Types of Christian Theology* (Yale: Yale University Press 1992), 20-21. Den følgende typologi adskiller sig dog på afgørende punkter fra Frei's position, ikke mindst hvad angår teologi3.



rende genfremstille det semantiske univers, som udgøres af det kristne sprog i dets funktion. Herfra henter dogmatikken sit primære materiale. Teologi1 kan dog heller ikke blot citere sig bort fra opgaven. Teologi1 er nemlig ikke identisk med kristendommens sprog, men udgør en "tyk beskrivelse" af det kristne sprogunivers i funktion, sådan som det forstås ud fra et brugerperspektiv.²⁸ På tilsvarende måde kunne man også forestille sig en teologi1, der påtager sig den opgave

28. Clifford Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 3-30.

at eksplicere de religiøse erfaringer i samtiden, der kan fungere som kandidater for en nyformulering af kristen tro.

Dogmatikkens *teologi2* er da den systematiserende genbeskrivelse af kristendommens semantik. Kravet om systematisering indebærer et krav om indre sammenhæng – hvad der meget vel kunne indebære en intern kritik af traditionen. Dette er, hvad man normalt forstår ved dogmatik, som den for eksempel udøves i lærebøger. Men dogmatikeren ligger under for en illusion, hvis han eller hun tror, at man uden videre kan formulere, hvad der er sand kristendom. Der findes mange måder at udtrykke sand kristendom på. “Dogmerne” fungerer her som en slags regulative principper,²⁹ der tvinger samtidsteologen til at skelne mellem sine egne læreudkast (som *forsøg* på at udtrykke kristendommens anliggende) og den kirkeligt forpligtende identificering af, hvem den treenige Gud er, og hvad der er Guds historie med mennesket. Der må her (som i den ortodokse tradition) skelnes mellem *theologoumena* og *dogmata*. Dogmatikkens opgave som *teologi2* er da at formulere velgennemtænkte forslag til, hvordan man *kunne* tolke det kristne sprog i dag. Det er imidlertid op til det kristne sprogs “brugere” i kirken og uden for kirken, om man vil anerkende samtidsteologens bud på kristendommens mening som klare og relevante udtryk for den kristne tro i dag. Kun den teolog får kirkelig og kulturel betydning, som formår at nyformulere kristendommen på en måde, så det giver mening for det kristne sprogs brugere.

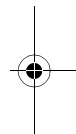
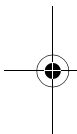
Endelig har vi *teologi3*. Her drejer det sig om at diskutere dogmatiske forslag til kristendommens selvudlægning inden for en større sammenhæng – i forhold til andre religioner og andre livstydninger i samtiden (videnskab, filosofi, kunst etc.). Det er på dette sted, at dogmatikeren får et særligt nært arbejdsfællesskab med religionsfilosoffen og etikeren. Dogmatikken kan ikke unddrage sig en korrelation og konfrontation med andre livssyn på et *teologi3*-niveau, hvis ellers dogmatikken tager den opgave alvorligt at genbeskrive kristendommens interne logik på *teologi2*-niveau med henblik på en overvejelse af kristendommens forståelighed og relevans i en større

29. At dogmerne fungerer som “regulativer” i forhold til troens sprog er en central pointe i George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster Press 1984). Men Lindbeck overser, at dogmer kan fungere på flere måder på én gang, således også som et forsøg på at oplyse tilværelsen “propositionelt” og give et “ekspressivt” udtryk for en kristen selvforståelse. Jf. Alister McGrath, *The Genesis of Doctrine. A Study in the Foundations of Doctrinal Criticism* (Oxford: Basil Blackwell 1990), der vender sig imod “Lindbeck’s obvious reluctance to allow that the three models outlined above are in any sense complementary” (32).



samfundsmæssig kontekst. For hvis kristendommen bekender Gud som skaber af alt, som er til, så må Gud også stå i et indre forhold til “alt det andet”, som måske endnu ikke er blevet tematiseret i den kristne tradition. Et eksempel er den moderne tanke om “naturlove”, som først for alvor kom til at spille en dominerende rolle med den klassiske fysik i 1600-talet. Teologisk set kan Gud ikke forstås som naturlovenes konkurrent, men kun som naturlovenes skaber. Et andet eksempel er den bibelske tanke om, at “Gud ikke gør forskel på personer”. Også denne tanke bliver på ny udfordret, når kristendommen i dag møder bud på menneskets frelse fra andre religioner. Gennem mødet med de andre religioner på teologi3-niveau kan dogmatikken blive tvunget til at gennemtænke den teologiske tradition på ny på teologi2-niveau, ligesom nye ressourcer kan blive hentet fra teologi1-niveau.

Forstår man dogmatikkens opgaver på denne måde, er dogmatikkens opgave ikke blot at fortolke den foreliggende kristendom i dens mest udbredte former. Dogmatikken, forstået som samtidsteologi, må påtage sig den rolle at fremkomme med nye forslag til, hvordan man formulerer den kristne tros anliggender i dag. Dogmatikkens succes eller mangel på samme vil være ligefrem proportional med dens evne til at bevæge kristendommen: den kirkelige såvel som den ukirkelige kristendom.



Litteratur

Martin Schwarz Lausten

Folkekirken og jøderne. Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra 1849 til begyndelsen af det 20. århundrede. Anis 2007. 424 s. Kr. 395.

Jødesympati og jødehad i Folkekirken. Forholdet mellem kristne og jøder fra begyndelsen af det 20. århundrede til 1948. Anis 2007. 502 s. Kr. 395.

(Kirkehistoriske Studier, udg. af Afdeling for Kirkehistorie, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, III. Række, nr. 12 og 13).

Hermed afsluttes Martin Schwarz Laustens store projekt om forholdet mellem den danske kirke og landets jøder, der begyndte i 1992 med udgivelsen af bogen *Kirke og Synagoge* om perioden 1100-1700. Med disse to sidste bind (nr. 5 og 6) omfatter værket i alt 3.499 sider og historien afsluttes med reaktioner på statens Israels oprettelse i 1948.

Efter religionsfrihedens indførelse i 1849 og helt op til tiden omkring 1. verdenskrig benyttede den statslige administration sig i vid udstrækning af Sjællands biskop og Det Teologiske Fakultet som sagkyndige, når der skulle træffes afgørelser, der angik det Mosaiske Trossamfund. Det betyder, at MSL i bind 5 kan fremlægge et rigt materiale, der afspejler de kristne teologers holdning til jøder og jødiske anliggender, fx edsaflæggelse ved domstolene, indførelse af ny jødisk lærebog og praktiske forhold i forbindelse med blandede ægteskaber. Dette suppleres med en gennemgang af de jødefjendtlige holdninger, der efter 1870 kom til udtryk i skrifter af en række fremtrædende teologer som f.eks. biskop Martensen, N.G. Blædel og senere kirkehistorikeren Frederik Nielsen, og det modspil de blev mødt med fra Abraham Wolff (1801-91), der med fremragende evner fungerede som overrabbiner og repræsentant for det jødiske samfund fra 1828 til sin død.

Det fremlagte materiale viser, at antisemitisme kunne findes i alle de kirkelige retninger i slutningen af 1800-tallet. Mest polemisk dog hos Indre Mission, som også blev grobund for Den danske Israelsmission. Denne forening fik i mellemkrigstiden en mærkelig dobbeltrolle, idet man både advarede mod nazismen (Torm) og samtidig udtrykte en naiv antisemitisme (Hofman-Bang).

I bind 6 bevæger vi os ud af centraladministrationens arkiver og ind i et mylder af små foreninger og tidsskrifter, der især efter 1933 blev grobund for antisemitisme og nazistiske holdninger, og hvor adskillige folkekirkepræster var aktive bidragsydere. Samtidig beskrives også den anden side af sagen, nemlig advarsler mod konsekvenserne af de nazistiske raceteorier fra opmærksomme iagttagere af tyske kirkeforhold som f.eks. præsterne P. Severinsen og Halfdan Høgsbro. Fremstillingen af perioden 1940-45 udgør et vigtigt supplement til foreliggende beskrivelser af den danske folkekirke un-

der besættelsen; ikke mindst gennemgangen af sagen om biskop Skat Hoffmeyer illustrerer spredningen i de holdninger, der fandtes i folkekirken.

Resultatet af de mange, lange arbejdstimer, som forfatteren har tilbragt på Rigsarkivet og Det Kongelige Bibliotek fremstår som klassisk kirkehistorisk grundforskning, hvor et interessant og vigtigt område af dansk religiøs historie for første gang behandles i sammenhæng med stor grundighed. Desværre har det store stof og mængden af kilder uheldige konsekvenser for fremstillingen.

I bøgerne fremlægges en stor mængde skriftlige kilder, ofte i ganske opremsende form og med mange lange citater (fx fylder gengivelsen af en artikel på 13 sider i Nordisk Missionstidsskrift om zionistkongressen i 1911 seks tætskrevne sider hos MSL, bind 6 s. 55ff). Men som læser lades man noget i stikken af manglen på sammenfatninger og perspektiveringer. Selv med en interesse for forvaltningshistorie er det fx vanskeligt at komme igennem de lange, detaljerede beskrivelser af samtlige (?) sager fra Kultus- og Justitsministeriet om blandede ægteskaber og tvivlsomme dåb i bind 5, og så "belønnes" man ikke engang med forfatterens tolkning af stoffet. Ofte savnes en historisk kontekst (ikke mindst hvis man ikke har de foregående fire bind umiddelbart præsent), som ville hjælpe på forståelse af de omtalte kilder og deres betydning. Dog kan fremstillingen af zionismen (bd. 6, s. 45-50) nævnes som et vellykket eksempel på inddragelse af oplysende historisk kontekst.

Heldigvis betyder forfatterens indignation, at han både vurderer og har en mening i bind 6, hvilket er helt befriende. Medvirkende til den mere fængende fremstilling i det sidste bind er både den i det ydre mere dramatiske historie, og at der for denne periodes vedkommende findes ny forskning om dansk antisemitisme i mellemkrigstiden, som MSL både kan drage nytte af og kommentere (fx Sofie Lene Bak, der får mange rosende ord med på vejen).

Jeg kan kun tilslutte mig andre anmelderes håb om, at MSL vil skrive en læsevenlig sammenfatning på 150 sider (gerne anvendelig til undervisningsbrug) af denne betydningsfulde historie, som ingen fremtidig dansk kirkehistorie kan eller bør komme udenom. Han skriver nemlig oftest bedst, når han bliver tvunget til at fatte sig i (relativ) korthed.

Liselotte Malmgart