

Red.: Niels Henrik Gregersen, Pernille Carstens, Bo Kristian Holm, Jesper Tang Nielsen, Nils Arne Pedersen

Stensalmer – selvforhold og parallelisme i Salmernes Bog belyst ud fra Günter Bader og Paul Ricoeur

CARSTEN PALLESEN

Kants begreb om det onde

JACOB P.B. MORTENSEN

Hal Koch: Kirkehistoriker – demokrat – brobygger. Opposition ved Tine Reehs forsvar af hendes disputats om Hal Koch

JENS HOLGER SCHJØRRING

Teologi og samfundsstudier

BO KRISTIAN HOLM

Anmeldelser om den historiske Jesus, Markellos af Ankyra, kristne i den romerske hær, kristendomskritik, Luther, Melanchthon, Horstmann, filosofi og mission



»En hilsen til en af vores væsentligste lærere og kolleger i anledning af, at han desværre holder op med at være kollega, i hvert fald i det daglige, og det bliver – undskyld os de store armbevægelser – et smerteligt tab ... ingen andre har betydet så meget for den måde, Bibelen bliver læst på i Danmark.«

Søren Holst (fra bogen)

SØREN HOLST OG CHRISTINA PETERSSON (RED.):

DEN STORE FORTÆLLING

OM DEM, DER LED MARTYRDØDEN

462 SIDER – KR. **299,-**

Hvad har man i Danmark fra den kristne kirkes side ment om jødedom og jøder – og omvendt? Med baggrund i sine seks tidligere bøger om emnet har Martin Schwarz Lausten her fulgt udviklingen i forholdet mellem jødedom og kristendom, jøder og kristne i Danmark.

MARTIN SCHWARZ LAUSTEN:

JØDER OG KRISTNE I DANMARK

FRA MIDDELALDEREN TIL NYERE TID

352 SIDER – KR. **299,-**

Forlaget
ANIS

Hos boghandleren eller www.anis.dk

Læs uddrag fra
Jøder og kristne –
scan koden



Nyt lys over Salmernes Bog, Kant, moderne kirkehistorie og samfundsdebat

Artiklerne i dette nummer af *Dansk Teologisk Tidsskrift* beskæftiger sig med et bredt spektrum af emner: *Carsten Pallesen* behandler to systematiske læsninger af Salmernes Bog i Det Gamle Testamente, Günter Baders og Paul Ricoeurs. Begge læsninger beskæftiger sig med Guds selvåbenbaring i sit navn og det menneskelige jags selvpræsentation i en række salmer. Artiklen diskuterer parallellisme og selvforhold i Salmernes Bog i sammenhæng med moderne subjektfilosofi hos Herder og den tyske idealisme, samt i forbindelse med strukturalisme og poststrukturalisme, og den argumenterer for, at Salmernes Bog har været en uerkendt forudsætning for subjektfilosofien, som blev overvundet, hvilket udtrykkes med metaforen "stensalmer".

Jacob P.B. Mortensen undersøger Kants begreb om det radikale onde, der udfoldes i *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Mortensen argumenterer for, at Kant kom til at underminere sit eget fornufts- og frihedsbegreb ved på den ene side at hævde, at friheden er fornuftens kilde og dermed god, men på den anden side netop udledte det radikale onde fra friheden. Dermed tilslutter artiklen sig en marginaliseret strømning i Kant-forskningen, der hævder, at Kants filosofi ender i en selvmodsigende og paradoks position.

Jens Holger Schjørring publicerer sin opposition ved Tine Rechs forsvar for hendes disputats om Hal Koch. Blandt Schjørrings indvendinger kan det fremhæves, at der ifølge ham gives et alt for unuanceret billede af "den dialektiske teologi" som afgørende faktor i Kochs udvikling, samt at Kochs udvikling efter 1932 rummede flere nybrud, specielt efter 1945.

I en review-artikel anmelder *Bo Kristian Holm* tre værker, der alle beskæftiger sig med sammenhængen mellem religion og samfundsudvikling: Det første værk hævder, at der var store ligheder i synet på velgørelse og fromhed inden for kristendom, islam og jødedom i senantikken og middelalderen. I forhold til den udbredte modstilling mellem et religiøst Amerika og et sekulariseret Europa argumenterer det andet værk bl.a. for, at mange sekulariserede europæere stadig ser sig selv som hørende til kirken, men uden at være troende, og at den europæiske velfærdsstat har religiøse rødder. Det tredje værk efterprøver tesen om den lutherske tradition som væsentlig for udviklingen af den danske velfærdsstat.

Nils Arne Pedersen

Stensalmer

– selvforhold og parallelisme i Salmernes Bog belyst ud fra
Günter Bader og Paul Ricoeur

*Lektor dr.theol.
Carsten Pallesen*

*Oh harp and altar, of the fury fused
(How could mere toil align thy choiring strings!)
Terrific threshold of the prophet's pledge
Prayer of pariah, and the lover's cry, –
Hart Crane: "To Brooklyn Bridge"*

Tilegnet Günter Bader

Abstract: The article, "Petrified Psalms: Self-relation and parallelism in the Book of Psalms in the light of Günter Bader and Paul Ricoeur", presents two systematic readings of the Book of Psalms: Günter Bader's *Psalterspiel* 2009 addresses the Book of Psalms as a whole, while Paul Ricoeur offers an interpretation of Psalm 22 in the context of his intertextual reading of the Passion in St. Mark and within the symbolic network of the Biblical texts. In each of the two different approaches, the article addresses the question about divine self-revelation: the Name of God, in Ex 3:14 ("I am who I am") and human self-relation as it is accentuated in a biblical formula of self-presentation: "I am poor" (ani/aani). The article addresses the putative impact of biblical parallelism and self-presentation on modern philosophy of subjectivity in Herder and German idealism, classical structuralism in Roman Jakobson and post-structuralism in Jacques Derrida and Gilles Deleuze. Leaning on Winfried Menninghaus and Bader it is argued that the Psalms have a role of a vanishing or repressed mediator for philosophy of subjectivity. This function is captured by the romantic metaphor 'petrified psalms'.

Keywords: Günter Bader – Paul Ricoeur – poetic parallelism – self – theology of the Name – infinite reduplication – post-structuralism – German idealism.

I de jødiske og kristne traditioner har Davids Salmer været en kilde til fordybelse og reformation af den individuelle og kollektive fromhed. Jesu og Paulus' salmebog er ikke bare det mest citerede skrift

i Det ny Testamente, men de synoptiske passionsberetninger kan ifølge Paul Ricoeur betragtes 'fortolkende fortællinger' af især Salme 22.¹ Elementer som gennemboringen af hænder og fødder, terningekast, delingen af klæderne og gudsforladthedens råb "Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig" er citater herfra, men også salmens struktur, spillet mellem individuel klage i første del og omslaget (Sl 22, 22b) i form af løftet om universel lovsang, der omfatter døde og levende, fjender og venner, danner forlæg for passionsfortællingerens teologiske fortolkning. Det underliggende kerygma er sætningen "menneskesønnen forrådt", som det artikuleres narrativt i Markusevangeliet, og som Ricoeur forstår i forlængelse af det theologoumenon, der bestemmer den gammeltestamentlige fiktionsprosa. Ifølge Robert Alter er denne fortællekunst (*midrash*) bestemt af en teologisk modsigelse mellem Guds planers uafvendelighed på den ene side og menneskets uforudsigelighed på den anden. Guds planer lykkes ikke på trods, men *i kraft* af menneskets genstridighed og modplaner (Ricoeur 1995, 182). Således er også "menneskesønnen forrådt" indskrevet i en apokalyptisk fortolkning, hvor fornægtelse og forræderi er tegn på gudsrigets frembrud. Klagesalmens (implicitte) kristologiske theologoumenon (gudsforladthedens urlidelse) er ifølge Ricoeur den ædelsten, som er tildækket af andre stemmer i psalteret, der bekræfter forskellige gammeltestamentlige teologier, hvis gyldighed klagen udfordrer.

Salmernes Bog udgør således en poetisk midte eller bro mellem Sinai- og Kristus-åbenbaringen. Den daglige og natlige omgang med psalteret var for Augustinermunken Martin Luther den afgørende impuls til hans evangeliske gennembrud. Gerhard Ebeling har vist, hvordan Luthers tidlige salmeudlægninger er en trædesten for den reformatoriske forståelse af lov og evangelium, bogstav og ånd hos Paulus.² Mens den narrative fiktionsprosa spiller sammen med Tora-åbenbaringen i GT og med Kristusåbenbaringen i NT, tilhører psalterets poetisk musikalske genre en tredje kategori, *Skrifterne*, en brokkasse, der allerede i den jødiske tradition blev anset for at være inferior sammenlignet med hovedteksterne: *Loven* og *Profeterne*.

I vor tid kan Salmernes Bog forekomme endnu mere antikveret end dengang metaforen *stensalmer* blev udbredt blandt tyske protestantiske teologer for at betegne romantikkens følelse af et tab. Beundringen for romanske kirkebygninger som *forstenede salmer* forstærkede følelsen af tabet af et gyldigt sprog for det absolutte. På Friedrich

1 Paul Ricoeur, "Interpretive Narrative", *Figuring the Sacred* (New York: Fordham 1995), 181-199.

2 Gerhard Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (1942) (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962).

Schleiermachers tid blev religionen som lære, dogme, fortælling og kult blandt de dannede afløst af *taler* efter forbillede i Johannesevangeliets afskedstaler. Fra Schleiermachers *Reden* (1799) til Søren Kierkegaards *Opbyggelige Taler* (1849) antager religionen nu form af tale, der skjuler, at dens medium først og fremmest er skrevne tekster.³ I kølvandet på nutidig strukturalistisk og poststrukturalistisk sprogfilosofi bliver *skriften* imidlertid omfattet med en ny opmærksomhed. Den romantiske tabserfaring har skærpet opmærksomheden om psalterets formelle træk så som *poetisk parallelisme* og *akrostik* og mindet om den traditionelle forståelse af bogen, som fremgår af den latinske betegnelse *psalter* et musikinstrument, Davids harpen, der primært er samlet og overdraget til *læsningen* (jf. Sl 1). I denne indsigt ligger en samtidighed med “ophørsmusikken” i Salme 137 “Ved Babylons floder/sad vi og græd /når vi tænker på Zion./I landets popler/ hængte vi vore harper.”

I denne artikel vil jeg først fremhæve det underliggende og særdeles stærke bånd mellem de bibelske salmers altdominerende poetiske parallelismer på den ene side og de refleksive fordoblinger, som den tidlige tyske romantik og idealisme har udforsket som subjektivitetens negativitet på den anden. Denne sammenhæng træder særligt tydeligt frem i lyset af Roman Jakobsons klassiske strukturalisme og i poststrukturalismens forskydninger heraf. Ad denne omvej over skriftens formelle træk, parallelisme og akrostik, er det ifølge Günter Bader muligt at formulere spørgsmålet om Guds navn *vis à vis* det klagende og bedende menneskes selvforhold. En Salmernes teologi er således kun mulig ad omvejen over tekstens systemiske aspekter og kun som kristologi i en præcis betydning, som indholdsmæssigt knytter til ved klagesalmen. Den samme pointe fremgår af Ricoeurs udlægning af Markuspassionen, hvor en semiotisk narratologi kombineres med Robert Alters litterære kritik (Ricoeur 1995, 181-182, 187-191).

På baggrund af en præsentation af Ricoeur og Bader vil jeg give en mere indgående redegørelse for forholdet mellem akrostik, parallelisme og selvåbenbaringsformlen *ani aani* (jeg er fattig) hos Bader. Denne gentagelse (*ani aani*) danner et menneskeligt modstykke til Guds selvåbenbaringsformel, “jeg er den jeg er”, Guds navnet (2 Mos 3,14-15), som i Baders udlægning spiller sammen med de stemmer, der taler i salmen. Psalterets virkningshistorie som musikalsk poetisk medium for overgangen mellem loven (Toraen) og evangeliet (Passionen) kan udstrækkes til bygningen af romanske kirker som forstenede salmer. Til afslutning peger artiklen på Hart Cranes digtcyklus

³ Günter Bader, “Geist und Buchstabe – Buchstabe und Geist, ausgehend von Schleiermachers Reden ‘Über die Religion’”, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 5 (Tübingen: Mohr Siebeck 2006), 95-140.

The Brigde (1933), hvor stålwirerne i Brooklyn Bridge er en metafor for psalterets affektive realitetsfordoblinger.⁴

1. Salmernes teologi?

Den franske filosof Paul Ricoeur (1913-2005) har gennem hele sit forfatterskab beskæftiget sig med de bibelske tekster som et symbolsk netværk i sammenhæng med forsøget på at udfolde en hemeneutisk teori om selvet. Den bibelske benævnelse af Gud, forholdet mellem navnets åbenbaring (2 Mos 3, 14) og de forskellige partielle benævnelser, som fremgår af de øvrige bibelske genrer, danner et teologisk modstykke til den moderne (ateistiske) filosofis spørgsmål om subjektivitet og selvforhold.⁵ René Descartes' cogito, som det gentænkes af Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel og Edmund Husserl, markerer positioner i den filosofiske tradition, som Ricoeur selv indskriver sin tænkning i. De to uforenelige poler: åbenbaringen af transcendenten og det autonome subjekt tangerer hinanden i sproget, uden at spændingen mellem åbenbaring og selvbevidsthed ophæves. I dette spændingsfelt udfolder Ricoeur sin bibelske hermeneutik eksempelvis i værker som *Thinking Biblically* (1998) eller tekstsamlingen *Figuring the Sacred* (1995).⁶ Med Ricoeur angives den religionsfilosofiske ramme for min anden indgang til temaet: den tyske professor i systematisk teologi Günter Bader (f. 1943-). "Prolegomena til en Salmernes Teologi" lyder undertitlen til hans *Psalterium affectuum palaestra* (1996), og *Psalterspiel* fra 2009 er en "skitse til en psalterets teologi". Baders salmelærdom omfatter den filologiske, musikalske, poetiske, ikoniske og teologiske virkningshistorie, som han gentænker ud fra en moderne religionsfilosofisk kontekst i feltet mellem strukturalisme og post-strukturalisme. Denne kontekst trækkes navnlig op i *Die Emergenz des Namens* (2006).⁷ I artiklen "Navn og parallelisme" har Bader givet en sammenfatning af forholdet mellem navneteologi og poetisk parallelisme.⁸

4 I etymologien låner brobyggeren navn til præsten *pontifex maximus*, den største brobygger. Jf. Michel Serres "IV. Ponts saints", *L'art des Ponts. Homo pontifex* (Paris: Le Pommier 2006), 187-213.

5 Ricoeur, "Naming God", *Figuring the Sacred* (1995), 217-235.

6 André LaCocque and Paul Ricoeur, *Thinking Biblically* (Chicago: Chicago University Press 1998).

7 Günter Bader, *Psalterspiel. Skizze einer Theologie des Psalters* (Tübingen: Mohr Siebeck 2009); samme, *Die Emergenz des Namens. Amnesie. Aphasie. Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck 2006); samme, *Psalterium affectuum palaestra. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters* (Tübingen: Mohr Siebeck 1996).

8 Günter Bader, "Navn og parallelisme", DTT 74/3 (2011), 196-216.

Hverken Bader eller Ricoeur udkaster en Salmernes teologi, ligesom de er tilbageholdende med at slutte direkte fra den bibelske betoning af jeget til det jeg, der ligger til grund for den moderne subjektfilosofi. De lægger begge vægt på formelle træk og strukturer som den moderne sprogfilosofi, litteraturteori og eksegese har fremdraget, og som afspejler sig i virkningshistorien.

Ricoeur behandler således salmegenren som én af flere stemmer i den bibelske polyfoni, der cirkulerer om Jahve-navnet som deres forsvindingspunkt (Ricoeur 1995, 217-235). I Toræns foreskrivende genre taler Jahve i førsteperson, mens han i urhistorierne og historieværkets fortællende genrer er en *aktant*, der figurerer i tredjeperson som hærskarers Herre, historiens helt. I profetlitteraturen taler Jahve gennem profetoraklets fordoblede jeg, "Så siger Herren", og i visdomslitteraturen er transcendenten en anonym symbolsk orden. I spillet mellem disse stemmer og personlige pronominer skiller hymnens og klagens lyriske genrer sig ud ved jegets og duets intensiverede positioner. Navnets åbenbaring (2 Mos 3, 14) udgør ifølge Ricoeur en genre for sig.⁹ Navnets hemmelighed er således forsvindingspunktet for de partielle skematiseringer af transcendenten i historien og naturen, der benævner Gud ud fra den menneskelige pol, spørgsmålet *hvem* er jeg/vi selv? Det Gamle Testamente kan således opsummeres i spørgsmålet: "hvem er Jahve?" Fortællingen er et delvist svar herpå, der afgrænses af gudsforladthedens og transcendentens afgrunde, der især artikuleres i de poetiske genrer (Ricoeur 1995, 185). Mellem tetragrammets negative pol og den klagende og lovsyngende pol åbner transcendentens afgrunde sig som havdyb, der råber til havdybet "Abyssus ad abyssum vocat" (Sl 42,8 Vulg 41,8; Bader 2009, 402). Salmen er en bro over urolige vande, der som Brooklyn Bridge i Hart Cranes digtcyklus *The Bridge* "whispers antiphonal in azure swing."¹⁰ I Salme 22, *Min Gud, min Gud, hvorfor ...* træder det individuelle potenserede "jeg" frem i klagen over gudsforladthed og i betoningen af *min* Gud. Den bibelske poesi passerer gennem jegets nåleøje (Bader 2009, 390) og henvender sig i klage som anklage og bøn til Guds person, navn eller "du". Den sproglige analyse spiller sammen med det teologiske tema: gudsforladthed. Hvorfor og hvorlænge spørges der om lidelsen og det ondes væren og varen. I denne klagende spørgen ("questioning lament") finder Ricoeur det afgørende theologoumenon, som den døende Jesus på korset ikke blot citerer, men iklæder sig: "The dying Jesus clothes his suffering in the words of the psalm,

9 Ricoeur, "From Interpretation to Translation", *Thinking Biblically* (1998), 331-361.

10 Hart Crane, "VIII. Atlantis" (*The Bridge*) *The Complete Poems of Hart Crane* (New York/London The Centennial Edition Liveright 2000), 108.

which he wears, so to speak, from the inside.”¹¹ Klagesalmen protesterer implicit mod en tolkning af lidelse som straf og gengæld, hvormed den deuteronomistiske skole (neurotisk gentagende) forsvarede Jahves retfærdighed over for kristologiens transmoralske excess. I kristologien forbindes klagesalmen med den retfærdige, der lider (Job) og med sangene om Herrens lidende tjener (Jesaja 53). I disse tekster artikuleres en lidelse uden henvisning til skyldens eller uskyldens økonomi, og således adskiller klagesalmen sig afgørende fra bodssalmen, der var yndet i den protestantiske fromhed (Ricoeur 1998, 226). Klagen baner vejen for den lidende Guds kristologi. I den kristne passion ophøjes gudsforladthedens urlidelse til det centrale gudsprædikat.

2. Navneakrostik og parallelisme

Salmernes Bog er ifølge Bader bestemt ved to træk, dels at den er en navnebog, dels at den forløber i parallelle linjer (Bader 2011, 200). I dette perspektiv læser han Salmernes Bog som ét værk, idet han sætter parentes om de spørgsmål om salmens “Sitz im Leben”, om salmernes forskellige genrer og om de redaktionelle diskussioner om, hvordan de 150 salmer er grupperet, der siden Herman Gunkel og Sigmund Mowinckel har domineret den historisk-kritiske forskning. I stedet fremhæver Bader spillet mellem skrift og tale, den poetiske parallelisme og navne- eller alfabet-akrostik. De systemiske træk skærper blikket for psalterets filosofiske og poetiske refleksionspotentialer og for den systematisk teologiske tematik: Guds navn, treenighed og kristologi. Nogle tilfældige nedslag kan tjene som illustration af den poetiske parallelisme,¹² “men har sin glæde ved Herrens lov/og grunder på hans lov dag og nat” (Sl 1,2); “Jeg var nær snublet/mine fødder var nær gledet” (Sl 73, 2).¹³ Parallelismen er ganske vist gennemgående, men den adskiller sig fra en anden beslægtet figur, merismen, “en ting har Gud sagt/ to ting har jeg hørt” (Sl 62, 12). For denne figur, der optræder i nogle akrostiske navnehymner, peger Bader på

11 Ricoeur, “Lamentation as Prayer”, *Thinking Biblically* (1998), 211.

12 Bader (2009), 396-409; se tillige Allan Rosengren, “Parallelismer i Det Gamle Testamente”, DTT 64:1 (2001), 1-15; og med inddragelse af Roman Jakobsons teori, Adele Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism. Revised and Expanded* (Grand Rapids, MI / Cambridge: Eerdmans 2008).

13 Som paradigme for parallelismen fremhæver Robert Alter 1 Mos 4, 23-24: “Og Lemek sagde til sine hustruer: ‘Ada og Zilla, hør min røst, Lemeks hustruer, lyt til mine ord: En mand har jeg dræbt for et sår, en dreng for en skramme. Blev Kain hævnnet syvfold, så hævnnes Lemek halvfjerdsindstyve gange.’” Se Robert Alter, “The Dynamics of Parallelism”, *The Art of biblical Poetry* (1985) (New York: Basic Books 2011), 6-12.

Salme 113 (Sl 8), mens en anden type gentagelse uden tohed optræder i Salme 29, der er mønstereksemplet på en akrostisk navnesalme, hvor navnet bestemmer linjebruddet, og hvor han finder gentagelse, men uden tohed. Poetisk parallelisme kræver, at merismen danner linjer, eller at linjen danner merismer (Bader 2011, 201-202). Robert Lowth, der grundlægger teorien om poetisk parallelisme med værket *De sacra poesi Hebræorum* (1753), giver i 1779 følgende lakoniske definition: "The Correspondence of one Verse, or Line, with another, *I call Parallelism*" (Bader 2009, 398). Bredt forstået fremkalder den en suggestiv sproglig energi, der tager til, når den i Salmerne kombineres med navnets intensitet og frekvens. Alene ved hyppigheden af navnet er Salmerne ifølge Bader uomgængeligt teologi. "Jah" i hallelujah er den korte version af tetragrammet Jahve. Bader kombinerer den poetiske parallelisme med navnets tautologiske gentagelse: "jeg er, jeg er" (2 Mos 3,14), og navnet viser sig således selv at være en parallelisme *en miniature* (Bader 2011, 212-213).

Parallelismen er som antydnet et alt overskyggende træk ved den hebraiske poesi og åbner betydningslag, der ikke kan oversættes, eftersom denne gentagelse også beror på skriftens optiske og plastiske fremtræden. Læsbarheden kan ikke høres, synges, men kun *ses* i det hebraiske skriftbillede, som ifølge Bader er en helt afgørende dimension i de såkaldte akrostiske salmer. 'Akrostisk' betyder, at begynderbogens bogstavet i hvert vers følger alfabetet: alef, bet, gimel, dalet... eller følger radikalerne i en version af gudsnavnet. I Salme 29 viser det hebraiske skriftbillede, hvordan de tværgående parallelismer gennemskæres af den lodrette navneteologi (Bader 2009, 421). Temaet er Jahves stemme, der sammenlignes med naturfænomener. Opdagelsen af parallelismen hænger således ifølge Bader på akrostikken, "sie ist der harte Kern der hebräischen Dichtung." (Bader 2009, 424).¹⁴ Jacques Derridas kunstterm *différance*, hvor forskellen mellem e og a er uhørligt, men synligt, giver et fingerpeg om spillet mellem syn og hørelse, der yderligere forstærkes, når man medtænker, at den førmasoretiske skrift ikke var vokaliseret, men alene angav konsonanter (radikaler). Derridas grammatologi er en påmindelse om stemmens fortrængning af skriften i den indoeuropæiske (sprog)filosofi fra Platon til Ferdinand Saussures og Husserl. Alfabetakrostikkens formalisme indeholder et tilsvarende modtræk til fono-logo-centrismen, der ifølge Bader betyder, at alfabetet fratages sin traditionelle billedlige lighed og betydningsreferencer, som eksempelvis, at A = alef = okse og ligner en sådan, at B = bet betyder og ligner et hus, eller at radikalen for G = gimel betyder og ligner en kamel (Bader 2009, 172). Akrostikken understreger på den ene side lydskriftens abstraktionsydelse

¹⁴ Navne-krostikken er en "lodret-fra-oven-teologi" (Bader 2009, 423).

i forhold til piktogrammer og hieroglyffer, men påpeger samtidigt på den anden side, at skriften ikke forsvinder ind i talens, stemmens indre selvnærver, som et blot udvendigt supplement hertil. Sammen med billed- og navneforbud blokerer skriftens selvstændiggørelse fra indholdssiden for, at transcendensen kan genindskrives i immanensen, hvilket er en afgørende teologisk funktion. Navnet (2 Mos 3,14) vogter denne grænse inden for den bibelske betydningsøkonomi, idet *navnet* og navne generelt unddrager sig sprogets bøjninger (Bader 2009, 418). Akrostikken synliggør skriftens uoversættelige lydløse lodrette systemer, mens parallelismens semantiske skyttel væver sine gentagelser og vokaler. Således frembringer psalteret en unik flerdimensionel sproglig tekstur, hvis virkningshistorie har kaldt på alle kunstarter og intellektuelle ressourcer.

Titlen på Baders artikel "Navn og parallelisme" angiver, hvordan parallelismen er medbestemt af navnets teologi og omvendt. Parallelisme dannes i sproget, når navnet (Guds) falder ind i det på samme måde, som de koncentriske cirkler, der dannes, når sten kastes i vandet (Bader 2011, 196). Men navnets teologi hører, trods frekvens og intensitet, ikke først og fremmest til salmelitteraturen, men til Loven (2. Mos 3,14; 15,3; 20,1; Bader 2011, 200). Disse steder spiller ingen rolle i Salmerne, hvorfor hyppigheden af navnet her kan antages at være ren dekoration (Bader 2011, 201). Derfor er det *ikke* oplagt at kombinere parallelisme og navneteologi. Navneteologiens emergens i parallelismen, altså i salmelitteraturen, er temaet for Baders førnævnte artikel.

& – en anatomisk ekskurs

I sangen "I&I" refererer Bob Dylan¹⁵ ikke alene til klagesalmes selvåbenbaringsformel ("jeg fattige"/ "ani aani") og til "some righteous king who wrote psalms", men også til Tora- og navneteologien: "no man sees my face and lives". Dylan tilhører den angloamerikanske litteratur, hvis overlegenhed ifølge Gilles Deleuze består i, at "er" erstattes med "og".¹⁶ Den sidestillede fordobling kan oplagt føres tilbage til den bibelske parallelisme, der også kendes fra prosaen i form af det såkaldte "konsekutive *og*", som er bevaret i oversættelser af

15 Bob Dylan, *Infidels* (1989).

16 Gilles Deleuze, "Bartleby; or, The Formula", *Essays Critical and Clinical* (London: Verso 1998), 68-90. Deleuze & Claire Parnet, "Dialogues 'On the Superiority of Anglo-American Literature'" *Dialogues II* (New York: Columbia University Press 1987), 27-56. Bruno Liebrucks, "Und". *Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos, Sprache und Bewusstsein* Bd.7 (Bern: Peter Lang 1979).

evangeliernes fortællestil “og det skete ...”. ‘To be *and* not to be’, som Francis Bacon har gjort til en ledetråd for sit maleri, er et eksempel på en agrammatisk formel, som kunne være en amerikansk Hamlet værdig. Mens den europæiske Hamlet tænker ånd som dødningshoved (Poor Yorick!) eller i Hegels gengivelse “Geist ist Schädelkopf”¹⁷, anfører Deleuze som et andet fortrin, der udmæker den amerikanske litteratur over for den engelske eller franske, at dødningshovedet her er erstattet med ryghvirvlen: “A wall of loose uncemented stones (...). Not a skull but the vertebral column, a spinal chord.”¹⁸ Netop denne analogi bruger Bader om psalteret i forordet til *Psalterspiel*, hvor han bemærker, at de latinske salmecitater, der var sat i petit og anbragt i midten i skriftbilledet i det foregående værk, *Die Emergenz des Namens*, kan anskues som fossilerede rester af en ryg-hvirvel, der engang har været intakt, og som han med den nye bog håber at kunne rekonstruere (Bader 2009, “Vorwort”).

3. Navn og stemmer

Med Derrida peger Bader på skriftens modstand imod en kristologisk (fono-logo-centrisk) oversættelse af Salmernes fremmede skrift og tale. Dermed ikke sagt, at Salmerne ikke kan oversættes, men at det har sin pris: når akrostikkens lodrette akse udviskes, går navnets bogstavelige transcendens tabt. Teologiens uomgængelighed melder sig derfor ifølge Bader i form af navnets *emergens*. Ved teologi forstår han nemlig *navnets* teologi såvel i den jødiske som i den kristne tradition. I den jødiske tradition betegner navnet transcendensens hemmelighed (“jeg er den jeg er”), mens *treenigheden* ifølge den kristne tradition er det åbenbarede navn, der eksempelvis nævnes ved dåben: “i Faderens, Sønnens og Helligåndens navn”. Treenigheden er ifølge en oldkirkelig tradition udledt af spillet mellem stemmerne i psalteret (Bader 2009, §9). Én af disse er Guds fremmede og vilde stemme i Sl 29, der får linjer til at danse og spaltes barken af træerne i Libanon, og som Hegel i sin æstetik citerer som udtryk for den hebraiske poesis sublinitet (Bader 2009, 420f). Hertil kan føjes dels den egne fremmede stemme, der citeres i visse salmer (139,11; 73,15; Bader 2009, 377ff), dels den fremmede stemme som fremmed. Disse udgør tilsammen den flerstemmighed, der ifølge dogmehistorikeren Carl Andresen er en afgørende kilde til trinitetslæren i oldkirken (Bader 2009, 413). Trinitetslæren er følgelig den indretrinitariske “samtale”,

17 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner Verlag 1988), 222.

18 Deleuze (1998), 86; Bader (2009), 152.

som Gud selv er i sine tre personer eller stemmer. Således er treenigheden identisk med sig selv gennem sin egen indre andethed. Salme 22 er paradigmet for den fremmede egne stemme, hvormed Gud i den anden person taler til sig selv: "Min Gud, min Gud..."¹⁹ For denne indretrinitariske selv-reference udviklede de nikænske fædre begreber som "autologos" (selv-ord) og "homouousia" (Bader 2011, 216). *Theologia* er oprindeligt et modbegreb til *oikonomia*, læren om den ydre treenighed, idet termen *theologia* var forbeholdt læren om den indre treenighed (Bader 2009, 7-8). Psalter-teologi er således ifølge Bader kun mulig som implicit "kristologi" forstået som selvreference (selv-ord) (Bader 2009, 411; 409-416), som Bader bl.a. ekspliciterer med spillet mellem den poetiske og den prosaiske pol i Roman Jakobsons sprogteori.

Til spændingsfeltet mellem navnet "jeg er den jeg er", der undrager sig i en tautologisk selvreference, og det navn, der udtaler sig i spillet mellem stemmerne, følger psalteret det menneskelige jeks selvpræsentation, der indeholder en dissonans, der derfor ikke er slet og ret tautologisk. Det markeres mindst 7 gange med den påfaldende selvåbenbaringsformel "ani aani". Meningen kan oversættes "Jeg er fattig", men effekten er et uoversætteligt minimalt rim, der svinger mellem to radikaler *ayin* og *alef* en tung (aa) eller let (a) udtale af vokalen a (Bader 2009, 390-396). Denne sprogligt afvigende eller agrammatiske formel forekommer kun i psalteret og kun disse 7 steder (25,16; 40,18; 70,6; 69, 30; 86,1; 88,16; 109, 22, og måske 116,10). Udtrykket er en fordobling, men ikke en tautologi som i den guddommelige selvåbenbaring (2 Mos 3,14). "Jeg er fattig" adskiller sig imidlertid også fra subjektfilosofiens absolutte jeg, som det eksempelvis og berømt formuleres med Fichtes såkaldte ur-jeg (jeg=jeg). Her mangler den afgørende differens, dissonans mellem *alef* og *ayin*. Klagens minimale dissonans indikerer lidelsens theologoumenon, som ifølge Bader og Ricoeur først anerkendes, når Gud bliver menneske (en lidende gud), og i denne *bliven til* overvinder den negative teologis tautologiske gentagelsestvang eller "deuterosis", som den iagttages i Femte Mosebog.²⁰ Den forløstes sande sprog er ikke poesiers hvirvler og fordoblinger, men *prosaens* tvangsfrie tale, og således skal salmernes teologi søges hinsides poesiers parallelismer (Bader 2011, 214). Jeg=Jeg er Fichtes formel for den "intellektuelle

19 Det fremgår især af Markuspasjonen, som ifølge Ricoeur er en *midrash* over salme 22, der er formuleret som et modtræk til andre – bodsteologiske og herlighedsteologiske – stemmer i psalteret, som lægger op til en triumferende kristologi (se note 1).

20 Ricoeur, "L' enchevêtrement de la voix et de l'écrit", *Lectures 3* (Paris: Seuil 1994), 316.

anskuelse”, der i andre varianter udforskes i den tyske idealisme fra Kant til Hegel, og som den sidstnævnte kalder “selvrelateret negativitet”. Fordobling, selvreference og tautologi udgør centrale figurer i den spekulative tænkning fra Kant til Kierkegaard.²¹ Dieter Henrich har præget udtrykket “autonom negation” som betegnelsen for grundoperationen i Hegels logik, der ifølge Manfred Frank er nøglen til at forstå poststrukturalismen, navnlig Derridas term *différance*.²² Denne tolkning af idealismen står i centrum for debatten om subjektet hos ny-lacanianeren Slavoj Žižek, der dog til forskel fra Henrich og Frank understreger den kristologiske baggrund for Hegels logik.²³ Med ordspillet “non/nom du père”, faderens *nej* (Toraen) og faderens *navn* indskriver den lacanianske psykoanalyse sig i den jødiske navneteologi. Selvrelateret negativitet er således det fortolkningsperspektiv, som Žižek anlægger på Sigmund Freuds begreber om gentagelsestvang, der antages at konstituere cogitoet hos Descartes og Kant. Ifølge Jacques Lacan og Žižek er Freuds begreb om det ubevidste en teori om cogitoet læst i dødsdriftens perspektiv.²⁴

Hegels variant af den intellektuelle anskuelse, den autonome negation, ophæver naturen i den absolutte ånds sfære. Den *différance*, der her sætter de forskelle, som ånden griber over, kunne illustreres med Guds “stemme” i Salme 29, hvorved affiniteten mellem åndsfilosofiens negativitet og Derridas *Stemmen og fænomenet* ville være understreget.²⁵ (Natur)fænomenets tilsynekomst for intentionaliteten er krydset af stemmen, der er salmens tema, og af skriftens underliggende system, der trænger sig på i form af navneakrostikken. Skrift og stemme bryder således fænomenets enhed og idealitet, og dermed brydes bevidstheden op i en polycentrisk flerhed, som Hegel opfanger med sit åndsbebegreb: “begrebet om en uendelighed,

21 Se Winfried Menninghaus, *Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion* (Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987), 7-27, 166ff.

22 Manfred Frank, “‘Différance’ und ‘autonome’ Negation’. Derridas Hegel-Lektüre”, *Das Sagbare und das Unsagbare*, (Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990), 446-470.

23 Slavoj Žižek, “Descartes and the Post-Traumatic Subjekt”, *Filosofski Vestnik* 29/2 (2008), 9-29.

24 “If you look at the very core of psychoanalytic theory, of which even Freud was not aware, it’s properly read death drive – this idea of beyond the pleasure principle, self-sabotaging, etc – the only way to read this properly is to read it against the background of the notion of subjectivity in German idealism” S.Žižek, “Liberation Hurts: An Interview with Slavoj Žižek”, <http://evans-experientialism.freewebspace.com/rasmussen.htm> (2003) (besøgt 8. juni 2011). Se tillige Mads Peter Karlsen, *The Grace of Materialism* (København: Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 2010), 179, samt samme, “Krop og psykoteologi” i *Kroppens Teologi*, red. Johanne Stubbe Teglbjerg og Kirsten Busch Nielsen (København: Forlaget Anis 2011), 37-60.

25 Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* (Paris: PUF 1967).

der realiserer sig i selvbevidsthedens enhed i fordoblingen” (Hegel 1988, 127). Selvbevidstheden er følgelig en “mangesidig mangetydig sammenfletning”.²⁶ Identiteten tænkes her som en spekulativ realitetsfordoblende aktivitet, der spænder fra transcendensens “jeg er den jeg er” (Guds navn) til den endelige menneskelige erfaring “ani aani” (jeg er fattig). På lignende måde er parallelisme, selvåbenbaring og navneåbenbaring tre sammenslyngede spor, der krydses i psalteret og i særdeleshed i klagesalmens accentuering af det bedende og lovsyn- gende jeg. I henvendelsens selvoverskridelse, “min Gud min Gud...” foregriber klagen i første del af Salme 22 lovsangen i salmens anden del, og i (løftet om) lovsangen klinger klagen (og anklagen) fortsat med som en resonans i lovsangen. Omslaget fra klage til lovsang i Salme 22 er psykologisk umotiveret.²⁷ Det har ført til teorier om, at der er tale om en sammenstykning af to forskellige salmer, og til antagelsen af en kultisk kontekst, hvor et frelsesorakel fra en præst tænkes at begrunde omslaget. Ifølge Ricoeur er Salme 22 imidlertid et juvelskrin, der først åbner sin skat, når gudsforladthedens theologoumenon i kristologien bliver artikuleret som Guds egen lidelse og død (Ricoeur 1998, 227). Det sidste er endnu ikke muligt indenfor hverken de narrative eller profetiske traditioners teologi, som udfordres af klagesalmens (an-)klage hinsides skyld og uskyld. Klagens dissonans danner modvægt til en selvreferentiel identitet, *cogito ergo sum*, der forstår subjektet som moralens og erkendelsens urokkelige fundament, men miskender det traume, der konstituerer det kristne subjekt. Den traumatiske kerne ligger således ifølge Bader i accentforskudningen fra subjektfilosofiens “jeg = jeg” (Fichte) til klagesalmens “ani aani” (jeg er fattig). Fattigdommen markeres som det menneskelige vilkår, der (proleptisk) ophæves i henvendelsens selvåbenbaring: *min Gud...* Negationen, som kristologien bringer til orde, er en fordobling i sproget, der samtidig negerer en naturalistisk forståelse af subjekt og selv ud fra selvopholdelse og immanens. Naturalismen fikserer bevidstheden på en antaget drift til lyst og lykke, men ekskluderer det “hinsides lystprincippet” (fattigdom, depression, gentagelses-tvang og dødsdrift), som den bibelske klagesalme og visdom låner stemmer.

26 Dette er også grundtanken i Ricoeurs teori om selvet, der er indeholdt i titlen “én selv som en anden” (Oneself as Another). Jf min, *Handlen og varen. Paul Ricoeurs polytette reflektionsteori* (København: Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 2010), 35.

27 Ricoeur, “Lamentation as Prayer” i *Thinking Biblically* (1998), 221.

4. Stensalmer

Psalterets receptionshistorie udfolder et spil mellem flere betydningshorisonter, som Bader behandler i bogen *Psalterspiel*. Spillet mellem filosofi, arkitektur, ikonicitet, poetik, musik og teologi aftegner sig i den måde, de 150 salmer er blevet læst, samlet og genlæst på som én bog i den jødiske og kristne virkningshistorie. Betegnelse psalter (=strenginstrument) optræder først sent i den latinske tradition ved overgangen til nyere tid, hvor Salmerne ikke længere har den samme betydning, som de har haft for kirkefædrene, som autologos, treenighed og himmelsk lovsang, men hvor de filosofiske, æstetisk musikalske og poetiske betydningsstrenger træder i forgrunden. Den betydning, som oldkirken og de gammeltestamentlige forfattere har tillagt Salmernes Bog som fuldbyrkelse af teologiens selv-ord og som treenighedens stemmer, er os ikke mere tilgængelig. Men denne tabserfaring, bevidstheden om Salmernes forsvinden som *theologia*, er blevet formuleret ved overgangen til nyere tid. Salmerne gendigtes nu som kirkesange. Således oversætter og fortolker Martin Luther Davids Salmer ud fra bevidstheden om den kategoriske forskel mellem de bibelske salmer og hans egne gendigtninger som andenrangs "sange" (Kirchen-Lieder).

Ifølge Luther er Salmernes Bog primært "bogstavsalmer", som har været undertrykte af den hævdevundne firfoldige allegoriske metodes aktualiseringshermeneutik. Det er ét af flere træk, der forbinder Luthers "destruktion" af den allegoriske hermeneutik med Derridas "dekonstruktion".²⁸ Allegorien domesticerer skriftens gentagelser gennem analogier, der fører fra *sensus litteralis* til *sensus allegoricus* – *tropologicus* – *anagogicus*. Derved bringes det forestillingsmæssige indhold i fokus, mens skriftens intertekstuelle selvreference (*sola scriptura*) afsvækkes i henholdsvis *troens* allegoriske, *moralens* tropologiske og *opbyggelighedens* anagogiske repræsentationer. I den firfoldige metodes skopus bliver Guds retfærdighed ifølge Luther forstået som et krav, en lov, der fører til menneskets fordømmelse. Med Salmeforelæsningsen 1513-15 vinder Luther en første afklaring af en alternativ forståelse af prædikatet Guds retfærdighed (Ebeling 1962). Den fremkommer ved eksklusivt at skelne mellem en bogstavelig og åndelig betydning, der svarer til den senere distinktion: lov/evange-

²⁸ Se Jean-Luc Nancy, *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)* (Paris: Galilée 2005), 216. Nancys dekonstruktion af kristendommen omfatter desuden hovedværket *Corpus* (New York: Fordham University Press 2008) og senest *L'adoration (Déconstruction du christianisme, 2)* (Paris: Galilée 2010).

lium. Loven og Kristus er ifølge Luther to møllesten, hvorimellem mennesket kværnes som kerner og avner.²⁹

I spørgsmålet om Guds retfærdighed/*iustitia dei* var det ifølge Luthers senere udsagn “ordenes sammensætning” *connexio verborum*, der “åbnede paradiset døre” (Bader 2009, 81). Det drejer sig på et plan om den semantiske mening, men i en nutidig kontekst er det oplagt også at medtænke andre måske ubevidste semiotiske og grammatologiske niveauer af Luthers skriftforståelse (*sola scriptura*). Skriftens systemiske redundans, akrostik og parallelisme, er således et aspekt af erfaringen af lovens negativitet som syndens og dødsdriftens incitament. Men en sådan læsning møder modstand fra den af profeterne inspirerede deuteronomistiske teologi, der er den ideologiske ramme for den bibelske historieskrivning. Deuteronomismen forudsætter en moralsk verdensorden, der bærer mytens eller fortællingens økonomi, og som er paradigmet for historiefilosofiske og frelseshistoriske indordninger af det onde under Guds plan. Her er der ikke plads for at anerkende gudsforladthed som den urlidelse, der med Messiasforestillingen, Herrens lidende Tjener, Job og klagesalmen stiller krav om at blive løftet op til *det* centrale theologoumenon, som det sker med den kristne Passion.³⁰ “Menneskesønnen forrådt” er som nævnt det kerygma, som i Markuspassionen fortolkes som tegnet på gudsrigetets frembrud.³¹ Luthers “evangeliske evangelie-udlægning” (Ebeling, 1962) indebærer følgelig en tilbageføring (dekonstruktion) af analogierne ud fra det absoluttes egen selv fremstilling, der ifølge kristendommen finder sted på korset. Mytens (analoge) orden bliver her omvæltet ud fra gudsrigetets nye (u)orden, og dette teologiske program begrunder, at Markuspassionen bliver en stadigt mere dunkel og uforståelig metafortælling, en ophævelse af fortællingen i fortolkningen.³² I lyset af den nutidige filosofiske dekonstruktion af kristendommen hos Derrida og Jean-Luc Nancy og af Ricoeur og Baders hermeneutik bliver de oldkirkelige dogmatiske begreber (*homoousi*, *autologos*) ikke længere, som man længe har ment, dét, der skal dekonstrueres, men snarere de begrebsdannelser, der selv indleder dekonstruktionen af fænomener, forestillinger og analogier (Nancy 2005, 219).

Men Luther er ikke den eneste, der tager Salmerne op i en bestemt *stil*, der ifølge Bader markerer tabet af en oprindelig forståelse. Før ham fremhæves en filosofisk og en musikalsk reception hos Nicolaus

29 For eksempel nr 3799, 1538 – Tischreden WA TR 3, 625, 19-26 (for henvisningen takkes ph.d.-studerende Kerstin Wimmer).

30 Ricoeur, “Lamentation as Prayer”, *Thinking Biblically* (1998), 227.

31 Ricoeur, “Interpretive Narrative” (1995), 188, 191-199.

32 Ricoeur (1995), 199. For samme pointe se Ingolf U. Dalferth: “Selbstaufopferung. Vom Akt der Gewalt zur Passion der Liebe”, *Umsonst*, (Tübingen: Mohr Siebeck 2011), 152-155.

Cusanus og Jean Gerson. De tre receptioner ved overgangen til den moderne erfaring af fremmedgørelse for Salmerne er paradigmatisk for Baders brug af metaforen “forstenede salmer”, der først formuleres langt senere.³³ Tænkning, teologi, kunst, poesi og musik reflekterer psalteret i forskellige stilistiske facetter og kunstarter, og spillet mellem disse fremviser det brudte forhold som efterklange af psalteret og som spor af dets forsvinden. For en tid kompenserer byggeriet af romanske kirker ganske vist for Salmernes forstummen. Kunstarterne udfolder det psalter-*spil*, som Bader hentyder til med sin titel, idet han samtidig med Luther minder om salmesprogets *alvor* (Bader 2009, 30). Spil betyder her et middel eller instrument, der er blevet et medium. Men strengelegen kan ikke skjule, at spillet samtidig viser sig at være en “øvelse i forsvinden”. Bader skelner således mellem at *læse* og at *samle* som to forskellige måder at omgås med Salmerne på, der har kendetegnet deres reception. Læsningen slår over i samlingen af det spredte og overdragelsen heraf som et “bærbart fædreland” (Heinrich Heine). I selve det at samle sker et tab, en formindskelse af det indsamlede. Teksten/bogen bliver derved en “verden i verden”, der ikke tilhører verden, men fordobler og transcenderer den. At Salmernes Bog således er overdraget som *læsesalmer*, markeres med Sl. 1, der indleder bogen med at prise den lykkelig, der “dag og nat” grunder på og glæder sig ved at *læse* Herrens lov: “Han er som et træ, der er plantet ved bækken, der bærer sin frugt til rette tid.” (Bader 2009, §1).

I samme periode, hvor Salmerne unddrager sig som sten og kunst, begynder Salmernes parallelistiske refleksionsstrukturer at tiltrække sig filosofisk og æstetisk opmærksomhed hos teologen Robert Lowth og hos filosofen Johann Gottfried Herder: *Von Geist der ebräischen Poesie* (1782/1783). Indtil da havde de hebraiske salmer været frakendt enhver poetisk værdi i den europæiske kanon. Især blev den lange Salme 119 af mange med Schleiermacher anset for at være et vildtvoksende parallelisme-monster (Bader 2009, 424). Den femte tale i Schleiermachers *Reden* (1799) udtrykker tidens afsmag for parallelisme som symptom på en jødisk bogstav- og gengældelsesteologi. I den samtidige filosofiske æstetik (Eduard Norden) formuleres fordømmen mod parallelismens ørken-spøgelse under stikord som “africitet”, “tumor Africus” (Bader 2009, 396). Overfor traditionelle nedvurderinger af navne-akrostik og parallelisme anfører

33 Metaforen ‘forstenede salmer’ blomstrer i romantikken og går her på sammenligningen med ottonske kirkebygninger. Bader henviser til Wilh. v. Kugelgen “Könnte ich Dir doch die alte Abteikirche in Gernrode aus dem 9t. Jahrhundert zeigen [...]. Es ist unbegreiflich, wie diese Alten [...] doch einen so überaus sublimen Geschmack haben konnten. Diese alten Kirchen sind versteinerten Psalmen.” Citeret fra Bader (2009), 89.

Bader og Winfried Menningshaus, hvordan psalteret ikke bare har poetisk værdi, men at det bl.a. under indtryk af Herder har tilført afgørende impulser til de filosofiske systemudkast fra Fichte til Novalis, Friedrich Hölderlin og Hegel (Menningshaus 1987, 26f). Parallelismeteorien indflydelse på den samtidige tyske filosofi og poesi er således også en afgørende forudsætning for den russiske formalisme hos Roman Jakobson, der netop anfører Novalis og Husserl som to afgørende inspirationskilder (Menningshaus 1987, 22). Men også poststrukturalister som Deleuze, Derrida og Niklas Luhmann skal ifølge Menningshaus ses i denne kontekst (Menningshaus 1987, 208-223). Salmernes aktuelle potentiale fremgår således i Baders arbejde i feltet mellem strukturalisme og post-strukturalisme, hvortil den tyske idealisme udgør en baggrund. Salmernes teologiske betydning skal med andre ord søges gennem omvejen over den virkningshistorie, som Bader opsporer under overskriften "forstenede salmer".³⁴

Med forsteningsmetaforen beskriver Bader en langstrakt "øvelse i forsvinding". Den arkitektoniske, musikalske, teologiske og filosofiske redning af psalteret, der begynder med den romanske kirkekunst, Cusanus, Gerson og Luther, afsluttes med Kant. Disse udsættelser kan ikke standse budskabet: at forstenede salmer ikke er en sublimeret affirmation. Stenen står for det negatives blivende overvægt over affirmationen (Bader 2009, 106). I første omgang forsvinder poesien og retorikken ind i musikken og begge ind i stenbyggeriet. Men selv om hver kunstart bevæger sig i et felt af relationer, kan de ikke undgå at blive trængte af opgaven at fremstille det absolutte.³⁵ Hvad der bliver tilbage er afskedstaler *pace* Schleiermacher og Kierkegaard. Men kan det afgørende reddes i *talens* form, som "talt religion" hos (den tidlige) Schleiermacher og Kierkegaard? Spændet mellem den poetiske og den prosaiske pol i Det Gamle Testamente og deres kryds-

34 Litho-teologi er en velkendt, men ifølge Bader ikke helt uproblematisk disciplin. Friedrich Ohly, *Die Perle des Wortes* (Frankfurt/M : Suhrkamp 2002), er den mest vidtløftige og upræcise "litho-poeto-teologi" (Bader 2009, 30). Et besøg i 2006 i stiftskirken Skt. Cyriakus i Gernrode, som Kügelgen henviser til (se note 33), gav ikke desto mindre Bader den afgørende impuls til at organisere 25 års salmelærdom under det tvivlsomme romantiske motiv "forstenede salmer". I en personlig kommunikation har Bader meddelt, at han anser §3 "Das Verschwinden der Psalmen und die Psalterkunst" 87-128, der er viet til litho-teologien, for at være bogens svageste, dens "neuralgiske problem". Denne erkendelse viser imidlertid, at stenteologien – trods af Baders egen skepsis – har fungeret som en katalysator.

35 Bader (2008), 106: "Aber je mehr sie das Absolute darstellt, desto mehr entfernt sie sich von dieser Aufgabe. Erst in dem Mass, in dem sie in einer verwandten Kunst verschwindet, stellt sie das Masslose dar, das sie provoziert hat. Der Stein steht für das bleibende Übergewicht der Negation über die Affirmation [...] So bleiben die versteinerten Psalmen der befremdliche, alle Relation übersteigende Hintergrund...".

ninger i Det Nye Testamente synes at være gået tabt i en pelagiansk voluntarisme, der kæmper med sin egen skygge. Hegels spekulative idealisme og N.F.S. Grundtvigs sublime gendigtninger fastholder heroverfor de formelle og teologiske udfordringer i psalteret.

5. Navnets emergens og teologisk selvreference

I værket *Die Emergenz des Namens* opridser Bader den religionsfilosofiske horisont, som værket *Psalterspiel* (2009) forudsætter. I det førstnævnte studie skriver Bader navnets teologi ind i en nutidig post-strukturalistisk religionsfilosofi hos Franz Rosenzweig, Emanuel Lévinas, Derrida, Don D. Caputo og med vigtige afsæt i Walter Benjamin og Geshom Sholem. Disse knytter til ved den klassiske jødiske og neo-platonske apofatiske teologi i traditionen fra Dionysios Areopagita, Maimonides, Meister Eckhart og Cusanus, som også optog de dannede i Luthers samtid. I Luthers anden salmeforelæsning 1519-21, *Operationes in psalmos*, går han ind på en diskussion af samtidens (for ham i første omgang irriterende) fascination af den apofatiske eller negative teologi, der kendetegner mystikken, og som han i lyset af Kristusåbenbaringen betragter som et pseudo-mysterium (Bader 2006, §1, 1-41). Ifølge Luthers kristne forudsætning er navnets hemmelighed åbenbart eller ophævet med treenigheden som Fader, Søn og Helligånd. Alligevel indrømmer Luther her en længere ekskurs til spørgsmålet om navnet, hvori hemmeligheden tilkendes en vis vægt som baggrund for den kristne åbenbaring. Navnet er den transcendens, der har manifesteret sig i den kristne begivenhed, der ville miste sin karakter af (overraskende) begivenhed uden påmindelse om afgrundens dimension, der åbner sig i meditationen over navnets ubestemte hemmelighed (2 Mos 3, 14-15). Med navnets *emergens* sigter Bader i første omgang til denne indrømmelse, der fremtvinger sig en ekskurs i Luthers anden salmeforelæsning.

Baders hovedanliggende er dog navnets emergens – eller teologiens genkomst i filosofien – i den nutidige jødisk inspirerede filosofi (Rosenzweig, Lévinas, Derrida) på baggrund af strukturalismens “navnløse” parallelisme. Den sidstnævnte er indeholdt i Jakobsons mest citerede sentens: “enhver sproglig sekvens er en simile” (Bader 2011, 209; Menningshaus 1987, 8). Enhver sekvens er tillige en selvreferentiell fordobling (simile), der finder sted i de tre sprogfunktioner, som Jakobson kalder *fatisk*, *metasproglig* og *poetisk*, og som han skelner fra sprogets lineære (*emotive*, *konative* og *referentielle*) funktioner (Bader 2011, 209-210). Sekvensen refererer lineært til noget uden for sproget, mens similen er en sprogintern selvreference, og således kan Jakobson

hævde, at sproget som helhed bygger på parallelisme og ikke kun poesien. Sprogets linearitet (sekvensen) krydses af similens tilbageløb, der således repræsenterer en cirkularitet, idet begge akser (alle seks funktioner) altid i større eller mindre grad er implicerede i enhver sproglig kommunikation. Sproget forløber således ifølge Jakobson ad to akser, den poetiske metaforiske pol, der svarer til similen, og den prosaiske og metonymiske pol, der svarer til sekvensen. Sproget er altid begge dele, men i forskellige grader, en krydsning mellem poesens tværgående paradigmatiske og prosaens syntagmatiske lineære akse.³⁶ Similen er ikke et billede af verden, men en verden i sprogets verden, omvendt er navnet i den bibelske navneteologi netop også en ren selvreference, "jeg er (den) jeg er." Det er forholdet mellem disse to indbyrdes uafhængige traditioner, den apofatiske tradition og den strukturelle lingvistik, som Bader kombinerer ud fra de måder navnets teologi fra tid til anden dukker op.

Navnets emergens går imidlertid også på erfaringen med ikke at kunne komme på et navn, der så pludseligt alligevel dukker op af glemslen. Også for denne teori støtter Bader sig til Jakobsons afhandlinger om afasi og sprog (Bader 2006, 192-232). Post-strukturalismens navne-emergens forudsætter således strukturalismens navnløse parallelisme hos især Jakobson, der formulerer teorien ud fra russisk folkløse. Han markerer parallelismeteorien absolutte højdepunkt efter de to grundlæggere Lowth og Herder, men her som nævnt uden berøring med navneteologien.

Omvendt dyrkes navnets teologi i den apofatiske teologi fra den nyplatoniske Dionysios Areopagita og den jødiske Maimonides, men uden interesse for parallelismen (Bader 2011). Post-strukturalismen er en åbning imod den negative teologi. Her markeres navnets emergens under stikord som den Anden (Lévinas) eller i den (neo-)lacanianske psykoteologiske variant som "non/nom du père". I den post-strukturalistiske vending bevares blikket for det formelle abstraktionsniveau, som strukturalisme, systemteori og Lacans psykoanalyse har oparbejdet. Freuds enestående tiltro til "at jøderne ikke viger tilbage for sandhedens jordskælv" begrundes Lacan med, at jøden – efter tilbagekomsten fra Babylon – er den, "der kan læse. Dvs. han tager med bogstavet afstand fra sin tale, og finder dér, det interval, hvori han kan spille med en tykning."³⁷ Den jødiske *midrash* tager bogen bogstaveligt, men ikke for at tillægge bogstavet skjulte eller åbenlyse intentioner, men i dets materialitet. Poststrukturalismens andethed

36 Krydsningspunktet er – oversat til teologiske begreber – korset, hvor Ordet ifølge logoskristologien gennemskæres af selvreferencen: *autologos*.

37 Jacques Lacan, "Radio", *Radio – Fjernsyn/Radiophonie – Télévision* (1970/1974) (København: politisk revy 1993), 41.

spilles således ind i netværket af skrift og tekst, der ikke lader sig føre tilbage til fænomenologiens skriftløse intentionalitet. I dette krydsfelt belyser Bader spillet mellem poetisk parallelisme og navneteologi i traditionen.

I sin indflydelsesrige disputats *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (1942) om Luthers første salme-forelæsning fra 1513-15 pegede Gerhard Ebeling på Luthers dekonstruktion af den traditionelle firfoldige bibeludlægning til fordel for en tautologisk udlægning, som titlen indikerer: “evangelisk evangelieudlægning”. Bader føjer nogle afgørende facetter til Ebelings Heidegger-inspirerede eksistentialhermeneutik, som den direkte Wort-Gottes-Theologie afskærer, når tiltalen og berørtheden her bliver den centrale analogi for syndsbevidsthed og retfærdiggørelse. Omvejen over tekstens symbolske netværk, som Ricoeur anbefaler, indeholder en tilsvarende kritik af Ebelings direkte påberåbelse af Guds tale gennem samvittighedens stemme.³⁸ Skriftens gøren skal snarere forstås på linje med Freuds begreb om det ubevidste, der er indestruktibelt og tidløst, men utilgængeligt for bevidsthedens forsøg på at integrere skriften i talen, teksten i oversættelsen, ordet i den lyttendes samvittighed. Ricoeur er tilsvarende skeptisk overfor Ottmar Fuchs’ opfattelse af, at gudsforladtheden skulle være det moderne menneskes umiddelbare, men oversete mulighed for at forstå sig selv i klagesalmen.³⁹ Selvom Ricoeur er afgørende inspireret af Fuchs, skal intentionen i denne tilgang formidles gennem en litterærkritisk omvej over tekstens og skriftens egen gøren, dens polyfoni af genrer, som han efterlyser hos både Ebeling og Fuchs. Tesen om forstenede salmer er således et korrektiv til historiske rekonstruktioner og eksistentia-listiske aktualiseringer. Salmernes “Sitz im Wort/Schrift” reaktualiseres for Ricoeur og Bader primært i læsningen “dag og nat” og ikke i tiltalen eller i rekonstruktioner af en oprindelig kultisk eller anden kontekst, som på forskellig vis har kendetegnet en historistisk og eksistentialistisk tilegnelses- og applicerings-hermeneutik. Heroverfor kan man med Bader tale om en eksistentiel lokalisering af salmestenen ikke i livet, men “ved livets rand” (Bader 2009, 30, 34).⁴⁰

38 Ricoeur, “The Summoned subject in the School of the Narratives of the Prophetic Vocation” (1995), 273-275.

39 Ricoeur, “Lamentation as Prayer” i *Thinking Biblically* (1998), 230.

40 I *Die Kirche am Rand. Vier Paradoxe im Hinblick auf die Martinskirche von Gomadingen* (Rheinbach: CMZ-Verlag 2010), der er skrevet i anledning af 250året for bygningen af den kirke, hvor Bader var præst fra 1977-1995, giver han udtrykket “rand” en konkret (kirken ligger i landsbyens udkant) og metaforisk prægning.

6. Affektive realitetsfordoblinger

I Salmerne klager og lovsynger et menneskeligt jeg/vi i en henvendelse til et du. Jeget åbenbarer sig her som nævnt med den også på hebraisk usædvanlige formel “ani aani” som “jeg, arme/nedbøjede”, mens modparten du’et er Jah eller Jahve, navnet, som anråbes i nøden og prises i jubelen: Hallelu-jah. Psalteret udspænder sig som en bro over kløften mellem jorden og himlen. Den er en “bridge over troubled water”, hvis følelesspekter omfatter *hævn, ømhed, fortvivelse, trøst, håb* og sågar *latter* (Sl 126). Den affektive virkning fremhæves ofte, mens de geologiske, tektoniske og arki-tektoniske facetter af psalterets virkningshistorie sjældent bemærkes. For egen regning kunne man lade et moderne ingeniør-kunstnerisk værk Brooklyn Bridge, sin tids længste hængebro, være et aspekt af psalter-spillet. Således besynges broen i Hart Cranes digt, der lader broen låne en myte til Gud: “And of the curvship lend a myth to God” (Crane 2000, 44). I kraft af broens ophavsmand, den tyske emigrant John Augustus Roebling, der var elev og ven af Hegel, kan broen samtidig siges at materialisere den absolutte idealismes uendelige fordoblinger, der som fremført ovenfor har tættere bånd til de bibelske salmer, end det normalt antages. Gennem brevveksling med Roebling fik Hegel kendskab til den nye verden, som han betragtede som den fremtid, der var grænsen for hans egen åndsfilosofi, der kun tillod at erkende det forgangne og nutidige. At broen og dens arkitekt forbinder ham med den nye verden er tillige en erindring om, at det latinske ord for præst, *pontifex*, betyder *pontem faciens*.⁴¹ Den fremtid, som unddrager sig fortællingen og begrebet, er netop teologiens domæne, der også ifølge Hegel omhandler det skjulte og fremtidige, der tematiseres i Markuspassionens *midrash* “Han er opstanden, han er ikke her, men er gået i forvejen til Galilæa, der vil I se ham, som jeg har sagt” (Mk 16,7).⁴²

Sprog og skrift, stål og sten er *medier* for en affektiv og imaginær realitetsfordobling, der passerer igennem jegets nåleøje: “ani aani”, og som tillader at sammenligne en brokonstruktions stålwirer med Davids harpens “choiring strings”. Broen materialiserer den “uendelige fordobling” (Hegel 1988, 127), der er konstituerende for den tidlige tyske romantik og idealisme. Indsigten i denne “autonome negations” grund i Bibelens poetiske parallelismeteknik forbliver imidlertid uerkendt eller direkte afvist som “tumor africanus” (Eduard Norden) og hos Schleiermacher som jødisk gengældelsesteologi. Den tyske

41 For henvisningen til denne etymologi og til Hart Crane takkes cand.theol. Jan Masorsky.

42 Ricoeur, “Interpretive Narrative” (1995), 199.

dannelseshumanismes miskendelse af den bibelske og teologiske forudsætning føres ifølge Jacob Taubes videre hos neo-idealismens store navn Dieter Henrich.⁴³ På linje med Taubes lægger også Menningshaus afstand til den kritik af refleksionens fordoblinger, som Manfred Frank med henvisning til Henrich har rettet mod Derrida, Deleuze, Luhmann, Hegel og Ricoeur. Afvisningen af refleksionens fordoblinger hænger hos Henrich og Frank bl.a. sammen med underkendelsen af parallelismens og teologiens afgørende betydning for den tyske idealisme (Menningshaus 1987, 267-275). I deres neo-idealistske tolkning af den tidlige tyske romantik forlænger Henrich og Frank den klassiske europæiske poesis regelkanon ifølge hvilken, parallelismen betragtes som en handicappet, regelløs og kaotisk poesi (Bader 2009, 396).

Med de anførte synspunkter kan overdrivelsen i det traditionelle teologiske standpunkt forsvares, at hele Bibelen er indeholdt i Salmerne Bog, og at Passionsberetningerne, Loven og Profeterne følgelig er fortolkende fortællinger, *midrash*, der knytter sig til denne bøgernes bog (Bader 2009, 3). Det er blevet sagt om evangelierne, at de er passionsberetninger med lange indledninger (M.Kähler), og ifølge Bader er psalter-teologi i prægnant forstand kun mulig som kristologi i en restriktiv betydning nemlig som et guddommeligt selv-ord/*autologos* (Bader 2009, 411f.). Således kan Salme 22 kaldes en poetisk sammenfatning af kristendommen i Det Gamle Testamente.⁴⁴ Modstemmen, den spørgende klage, i Salme 22, baner et nyt spor, der fører ud over en deuteronomistisk gengældelsesteologi, der med domsprofetiens doktrin om straf og skyld tendentielt bort-rationaliserer urlidelsens problem. Transcendensen og det ondes persisteren er således ifølge Ricoeur (1995, 199) den gåde, der vogtes af stensalmen indtil Påskemorgen, hvor stenen viser sig at være en juvel.

⁴³ Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus* (München: Fink Verlag 1995), 13

⁴⁴ André LaCocque, "Psalm 22", *Thinking Biblically* (1998), 209.

Kants begreb om det radikale onde

Ph.d.-stipendiat, cand.theol.
Jacob P.B. Mortensen

Abstract: The article is a reading of Book One in Kant's *Religion within the Limits of Reason Alone*. The main focus is the concept of radical evil, which Kant posits as a philosophical analogue to the Christian concept of Original Sin. The article unfolds the relations between the concepts that Kant uses to establish the concept of radical evil. The main point is that Kant ends up contradicting his own conceptual definition because he ascribes evil to the concept of freedom, which is fundamentally good. The article thus follows a peripheral and marginalized trajectory within Kantian scholarship by proposing a Kant who is inconsistent and paradoxical. Even though this 'contradictory Kant' ends up not explaining what he sets out to explain, the article appreciates his work for his effort to find a foothold in the question concerning the problem of evil.

Keywords: Kant – concept of evil – freedom – will (Wille/Willkür) – religion.

Indledning

Fra et overordnet perspektiv involverer Kants filosofi et partnerskab mellem gud og mennesker i skabelsen og opretholdelsen af det moralske univers. Tilnærmelsen til 'dydens rige' (*Religion*, 753)¹ må for Kant både være mulig og begribelig, hvis ikke fornuften skal gå under i sin egen mangelfuldhed. Det er denne problematik Kant kæmper med i *Religion* og som skriftet kan ses som den endelige kamp om. Det radikale onde underminerer aktualiseringen af det moralske univers, og paradoksalt nok for Kants tænkning er det netop denne funktion, ondskab har – den underminerer og fordærver. Ondskab gør verden uforståelig og ubegribelig, fordi den udspringer af frihe-

1 Alle henvisninger til Kants værker er fra W. Weischedels udgave, *Immanuel Kant – Werke in Sechs Bänden* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998). Værkerne forkortes således: *Kritik der Reinen Vernunft*: KRV (Kant 1998, Band II); *Kritik der Praktischen Vernunft*: KPV (Kant 1998, Band IV); *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Grundlegung* (Kant 1998, Band IV); *Metaphysik der Sitten*: MS (Kant 1998, Band IV); *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*: *Religion* (Kant 1998, Band IV).

den. Frihedens ubetingede godhed drages i tvivl, og det onde bliver en fundamental trussel mod hele systemet. I forsøget på at inkorporere forestillingen om det onde i det filosofiske system ender Kant således med at modarbejde sig selv.

For Kant kulminerer religion i det øjeblik, hvor den moralske person indser sin manglende evne til at forstå relationen mellem det, der bør opnås af ham selv og det, der kun kan forventes af Gud – den moralske genrejsning. Med læren om det radikale onde befinder Kant sig således på grænsen af sin egen pelagianisme. I retrospektivt lys bliver det muligt for os at se, at Kant er *allermest* interessant, når han er *allermindst* pelagiansk – hvilket er en tragisk-ironisk modpol til resten af forfatterskabet. I fremstillingens forløb afsløres det gradvist, at Kant sår tvivl om den menneskelige autonomis muligheder i mødet med dets selvskabte problem: fremstillingen ender i det pinlige paradoks, at menneskets fald er selvforskyldt, da fornuften ikke er herre i eget hus. Inden for Kants system betyder det, at fornuften vender sig mod sig selv, hvorved friheden producerer sin egen sørgelige svaghed.

Placering af *Religion* i forfatterskabet

Jeg vil i denne artikel analysere Kants fremstilling af begrebet om det radikale onde ud fra hans religionsfilosofiske skrift, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. *Religion* er Kants antropologiske pendant til kristendommens lære om arvesynden. Sigtet med analysen er at vise, hvordan Kant i forsøget på at inkorporere forestillingen om det onde med forestillingen om friheden ender med at modarbejde og modsige sig selv. I værket gennemspilles traditionelle kantianske tematikker som vilje, autonomi, ren praktisk fornuft, rationel moralitet, natur, frihed, nødvendighed, etc.² Det spændende ved værket er, at de traditionelle tematikker gennemspilles i transponerede tonearter. Den normale fokusering på friheden, viljens autonomi og de deraf afledte begreber er flyttet, fordi ondskaben forsøges forklaret på samme niveau som og udspringende af friheden. Traditionelle apologetiske fortolkere af Kant ser *ikke* denne accent-forskydning, men bliver inden for grænserne af *main-stream* fortolkninger.³ Denne

2 Hoyt H. Hudson, "Wille, Wilkür, and the Imputability of Immoral Actions", *Kant-Studien* 82:2 (1991), 179-196 (179); Stephen R. Palmquist, "Does Kant Reduce Religion to Morality", *Kant-Studien* 83:2 (1992), 129-148 (134ff.); Larry Herrera, "Kant on the Moral *Triebfeder*", *Kant-Studien* 91 (2000), 395-410 (395ff.); Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion* (Ithaca & London: Cornell UP 1970), 208.

3 Lewis W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: The University of Chicago Press 1960), 176ff.; John R. Silber, "The Ethical Significance of Kant's *Religion*", *Religion within the Limits of Reason Alone*, red. Theodore

artikels fokus på en selvmodsigende Kant er således marginaliseret og perifer inden for Kant-receptionen, der ikke opererer med en inkonsistent Kant. Stephen Palmquist betegner arbejdet hos den apologetiske og syntetiserende Kant-reception som 'kludetæppe-fortolkning' (Palmquist 1992, 132).

I Kants praktiske filosofi spiller menneskets autonomi en afgørende rolle. Som almindelige, fornuftige mennesker er vi selv-styrende i moralske anliggender og ligger dermed ikke under for ydre autoriteter i vore valg. Derudover besidder vi – i kraft af vores fornuft – magten til at kontrollere os selv. J.B. Schneewind udtrykker det således: "Although no one can lose the autonomy that is part of the nature of rational agents, social arrangements and the actions of others can encourage lapses into governance by our desires, or heteronomy. Kant ... found it difficult to explain just how this could happen".⁴ Citatet sætter fingeren på *præcis* de to ting, der bliver problematisk i *Religion* i modsætning til den tidligere praktiske filosofi, og som min fremstilling fokuserer på: for det første bliver menneskets autonomi vanskelig at opretholde for Kant, fordi ondskaben er medfødt (selvom den er tilvalgt); og for det andet bliver det yderst vanskeligt at forklare, *hvorfor* det hænger således sammen, når ondskabens grund-løse logik sættes op imod rationaliteten i den tidligere praktiske filosofi.

Artiklen falder i to hoveddele, en analyserende og en fortolkende. Baggrunden for den omfattende fremstilling af begrebet om det radikale onde i den første og analyserende del er, at flere af de begreber, der uomgængeligt er knyttet til det radikale onde, præsenteres andre steder i forfatterskabet. Da Kant imidlertid selv tillagde fremstillingen i *Religion* stor værdi, og da progressionen i værket har en afgørende rolle, er det vigtigt at præsentere begreberne i deres sammenhæng i dette værk. Derudover afføder fremstillingen en forklaringsmæssig gevinst i forhold til fortolkningen ved først at redegøre for den sammenhæng, fortolkningen læses ind i. Mange fortolkere mister dette aspekt, da de eksklusivt fokuserer på enkelte begreber, der relateres

M Green & Hoyt H. Hudson (New York: Harper and Row 1960), lxxix-cxxxix (lxxixff.); Hudson (1991), 181ff; Clement C.J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion* (Oxford: The Clarendon Press 1926), 62; Michael K. Green, "Kant and Moral Self-Deception", *Kant-Studien* 83:2 (1992), 149-169 (149); Daniel O'Connor "Good and Evil Disposition" *Kant-Studien* 76:3 (1985), 288-302 (288); Herrera (2000), 396f.; Wood (1970), 222. For kommentarer til denne tendens inden for forskningen, jf. Palmquist (1992), 142-3; Pablo Muchnik, "On the Alleged Vacuity of Kant's Concept of Evil", *Kant-Studien* 97 (2006), 430-451 (434 note 12). Med begrebet om *main-stream* fortolkninger refererer jeg til, hvilke artikler i *Kant-Studien*, der skriver om *Religion*.

⁴ J.B. Schneewind, "Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant's moral philosophy", *The Cambridge Companion to Kant*, red. Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 309-341 (310).

til resten af forfatterskabet. Yderligere gør den pointe sig gældende, at min fortolkning er funderet i den forskydning, der opstår mellem de begreber, der er med til at etablere begrebet om det radikale onde. Ved at præsentere grundlaget for fortolkningen så omhyggeligt vindes dermed en klarhed i fremstillingen.

Kants begreb om det radikale onde

I det følgende vil jeg analysere de vigtigste tematikker i første bog af *Religion* for at kunne fremstille begrebet om det radikale onde. Jeg vil forsøge at trække dem frem enkeltvis og udfolde, hvorfor de er vigtige. Jeg vil yderligere forsøge at relatere de enkelte tematikker til hinanden, hvorved sammenhængen og systematikken i Kants fremstilling understreges. Analysen sigter dog hele tiden på begrebet om det radikale onde, hvorfor spørgsmål, der relaterer til underbegreberne, ikke tages op.

Handlinger vs. maksimer

Formålet med første bog af *Religion* er at udrede, hvorfor mennesker handler ondt, og hvori det onde består. Kant indleder sin betragtning med påstanden om, at vi ikke kalder en person ond, fordi han udfører onde (böse, gesetzwidrige) handlinger, “sondern weil diese so beschaffen sind, dass sie auf böse Maximen in ihm schliessen lassen” (*Religion*, 666). Det onde er altså funderet i maksimer – ikke handlinger. Maksimer er subjektive grundsætninger for fornuften, dvs. grundsætninger der ikke kan tillægges almengyldighed som fx det kategoriske imperativ, der er et objektivt princip.⁵ En maksime er et praktisk princip, der indikerer, at man ‘vil’ handlingen.⁶ Problemet med at placere det onde i maksimerne er, at “die Maximen kann man

5 For diskussioner af maksimers rolle jf. Muchnik (2006), 432; Hudson (1991), 179; Matthew Caswell “Kant’s Conception of the Highest Good, The *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil” *Kant-Studien* 97 (2006), 184-209 (191ff.).

6 Ved hjælp af forestillingen om maksimen kan Kant indfange forskellen mellem måder, man *rent faktisk* handler på, og måder man *burde* handle på. Hvis subjektive, praktiske maksimer kan tænkes at være i overensstemmelse med det kategoriske imperativ, er der tale om ægte, moralske maksimer, og handlingen er en moralsk handling. Når mennesker handler efter maksimer, der kun er bestemt af tilbøjeligheder (en sanselig tilskyndelse), handler det ufrit. Mennesket er kun frit, når det handler ud fra ægte moralske maksimer, fordi kun moralen er fornuftig og dermed fri.

nicht beobachten” (ibid.), og derfor kan man ikke med sikkerhed vurdere, om mennesket vitterligt er ondt.⁷

Hvis det skal være muligt at kalde et menneske ondt, må det være muligt *a priori* at slutte fra en enkelt ond handling udført med bevidstheden om det onde i den til en underliggende ond maksime. Yderligere må det være muligt, ud fra denne maksime, at slutte sig frem til “einen in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist” (ibid.). Der findes altså en almen grund i subjektet for alle onde maksimer, og denne grund er selv en maksime. Denne underliggende maksime kvalificeres senere som menneskets sindelag (Gesinnung), og minder om noget, vi kan kalde menneskets natur.

Natur vs. frihed

Normalt skal natur forstås som modsætning til frihed; naturen er nødvendig, friheden er fri. Når det drejer sig om ‘menneskets natur’, er denne sondring imidlertid ugyldig. Menneskets natur er “der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt” (*Religion*, 667). Denne subjektive grund er den nødvendige forløber for alle handlinger og må selv være et udtryk for friheden. Hvis den subjektive grund *ikke* selv var et udtryk for friheden, ville menneskets brug af vælgeevnen (Willkür) ikke kunne tilskrives mennesket, hvorved det gode eller onde ikke ville kunne vurderes moralsk.⁸ Kun fordi menneskets subjektive grund eller natur *er* frihed, kan mennesket tilskrives gode og onde handlinger. Kilden til ondskab kan dermed hverken ligge i en genstand, der påvirker vælgeevnen (Willkür) gennem en tilbøjelighed (Neigung) eller i en naturlig impuls (Naturtrieb). Kilden til ondskab kan kun ligge i en regel, som vælgeevnen (Willkür) selv skaber sig til brug for sin frihed – det vil sige i en maksime. Hvis den subjektive grund *ikke* endegyldigt var en maksime, *så* kunne vi spore brugen af vores frihed til naturlige årsager, fx til en tilbøjelighed (Neigung). Men dette går direkte imod forståelsen af frihed. Når mennesket altså ‘af natur’ enten er god eller ond, betyder det, at mennesket “enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder ... böser (gesetzwidriger) Maximen” (*Religion*,

7 Den moralsk handlende person ved aldrig, om handlingen er moralsk rigtigt, eller om sindelaget er godt (jf. KRV 501 (A 552)), hvilket medfører et paradoksalt epistemologisk problem for en teori om moralen. David Sussman “Kantian Forgiveness” *Kant-Studien* 96 (2005), 85-107 (97ff.) berører dette i forbindelse med tildeling af Guds nåde, der også foregår paradoksalt og uden menneskelig indsigt.

8 Kant betegner Willkür som “der absoluten Spontaneität ... (der Freiheit)” (*Religion*, 670). Willkürs spontanitet skal forstås i sammenhæng med menneskets autonomi og frihed. I en hvis forstand *er* mennesket vælgeevnen (Willkür).

667-8). *Qua* menneske besidder ethvert menneske denne subjektive, uransagelige grund. Og på baggrund af denne er mennesket 'af natur' godt eller ondt. Det betyder, at naturen – i modsætning til friheden – ikke er skyldig, men at mennesket selv bestemmer sine handlinger, fordi menneskets natur er frihedens grund. Menneskets natur *er* altså frihed, og i frihed vælger mennesket ondskaben. Senere viser det sig, at denne frit valgte ondskab er naturlig og medfødt.

Anlæg, hang, tilbøjelighed og Triebfeder

Ifølge Kant består menneskets natur af både gode og onde anlæg. Anlægget til ondskab kvalificeres senere som en hang, men af gode anlæg har mennesket tre. Det første er et anlæg til menneskets dyriskhed *qua* noget levende. Det er en fysisk og rent mekanisk selvkærlighed, der ikke kræver nogen fornuft. Det andet er et anlæg til menneskets menneskelighed *qua* noget levende og samtidig fornuftigt. Det er en selvkærlighed, der er fysisk, men dog sammenligner, hvorfor der er brug for fornuft. Det tredje er et anlæg til personlighed "als eines vernünftigen, und zugleich der *Zurechnung* fähigen Wesens." (*Religion*, 673, alle kursiveringer her og senere er Kants egne.) Det tredje anlæg angår altså menneskets duelighed for tilregnelighed. Om alle tre anlæg gælder, at de ikke blot i sig selv er gode, men de er også anlæg *for* eller *til* det gode. Udover at være gode er de også "*ursprünglich*, denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur" (*Religion*, 675). De to første anlæg kan misbruges til noget ondt, men de kan ikke fjernes. Det tredje kan ikke misbruges, da det er selve fornuften, hvori viljen (*Wille*) har sæde.

Ved hang skal indledningsvis forstås "den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung" (*ibid.*). En hang kan være erhvervet, når den er god, og være nedbragt over mennesket, når den er ond. Men Kant vil primært beskæftige sig med hangen til moralsk ondskab, fordi ondskab "nur als Bestimmung der freien Willkür möglich ist" (*Religion*, 676). Og da vælgerven (*Willkür*) kun kan være god eller ond i relation til sine maksimer, så må hangen til ondskab i kvalificeret forstand bestå i "dem subjektiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze" (*ibid.*). I det omfang denne hang er udbredt blandt mennesker, kan den altså kaldes en naturlig hang til ondskab i mennesket.

Kant opererer med tre niveauer af ondskab. Den første kalder han hjertets svaghed eller skrøbelighed. Den anden er hangen til at blande moralske og amoralske motiver eller drivfjedre (*Triebfedern*), hvilket kaldes urenhed. Den tredje er hangen til at indoptage onde maksimer, hvilket er en decideret ondskabsfuldhed og det egentlige onde.

Om denne gælder, at den er “der Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz ändern (nicht moralischen) nachzusetzen” (*Religion*, 677). Dette kaldes for hjertets bagvendthed eller perversitet, fordi det omvender den etiske orden i henseende til drivfjedrene (Triebfedern) for en fri vælgeevne (Willkür). Når dette sker “wird doch die Denkart dadurch in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung trifft) verderbt, und der Mensch darum als böse bezeichnet” (ibid.). Når mennesket altså omvender den etiske orden ved at producere amoralske maksimer, så fordærves det i sin rod og kan betegnes som ondt.

I forbindelse med påstanden om, at menneskets tænkemåde fordærves i sin rod, henviser Kant til Romerbrevet 14,23: Alt, hvad der ikke er af tro, er synd. Citatet understreger, hvilken betydning motivet eller drivfjedren (Triebfeder) har for bestemmelsen af maksimen. Når andre drivfjedre (fx ambitioner, selvkærlighed, sympati) end moralloven selv – som den praktiske fornuft (Wille) forestiller for vælgeevnen (Willkür) – er nødvendige for at bestemme vælgeevnen til lovmæssige handlinger, så er det en tilfældighed, at de stemmer overens med loven, da de ligeså vel kunne føre til overtrædelsen af den. Dette hænger sammen med Kants bestemmelse af drivfjedren som en motiverende kraft.⁹ Motivation er en kraft, hvorfor der er tale om kontradiktoriske og *ikke* kontrære principper. Det betyder, at hvis det gode = a, så er fraværet af det gode (det ikke-gode) *ikke* = 0, men derimod =-a (*Religion*, 669 noten). Dette hænger sammen med, at moralloven er en motiverende kraft (= a), og at fraværet af vælgeevnens overensstemmelse med denne lov kun er mulig som konsekvensen af en virkelig og modsat bestemmelse af vælgeevnen. Det betyder, at modsætningen til loven (= -a), er en ond vælgeevne (Willkür). Der er altså ingen middelgrund mellem et godt og et ondt sindelag (Gesinnung), hvorfor mennesket nødvendigvis må bestemmes som enten godt eller ondt som en helhed.

Inden Kant kommer til begrebet om det radikale onde, foretager han en vigtig distinktion i begrebet om hangen. En hang kan enten angå noget fysisk eller noget moralsk. Når hangen angår noget fysisk, kan der ikke være tale om moralsk ondskab, fordi moralsk ondskab nødvendigvis må udspringe af friheden. “[E]in physischer Hang ... zu irgend einem Gebrauche der Freiheit ... ist ein Widerspruch.” (*Religion*, 678) Altså kan en hang til det onde kun angå vælgeevnens moralske formåen. Og kun det er moralsk ondt “d.i. zurechnungs-

⁹ Muchnik (2006), 437f. diskuterer dette ud fra *Grundlegung*. Herrera diskuterer radikaliteten i Kants udsagn i *Religion* om moralske følelser vs. sanselige følelser, og hvorfor det er afgørende, at det må være en bevægende kraft (Herrera (2000), 403). Man kunne ønske, han havde fortsat argumentationen og koblet den til sondringen god vs. ond, frem for blot at blive ved (moralisk) rigtig vs. forkert.

fähig”, der er vores egen handling eller valg.¹⁰ Hvis en hang på den anden side angår noget moralsk, så gælder, at “dem Begriffe eines Hanges einen subjektiven Bestimmungsgrund der Willkür, der *vor jeder Tat vorhergeht*, mithin selbst noch nicht *Tat* ist” (*Religion*, 679). Men dette betyder, at handling eller valg (Tat) kan forstås på to måder, hvis ikke begrebet om hangen skal være selvmodsigende. For det første gælder, at handling eller valg kan forstås som den udøvelse af frihed, hvorved den øverste eller første maksime indoptages i vælgeevnen. Derudover gælder, at handling eller valg også kan forstås som den udøvelse af frihed, hvor handlingen selv (materielt forstået) udføres i overensstemmelse med maksimen. Der er altså tale om to niveauer af valg.

Når det drejer sig om det onde, gælder: “Der Hang zum Bösen ist nun *Tat* in der ersten Bedeutung (*peccatum originarium*), und zugleich der formale Grund aller Gesetzwidrigen *Tat* im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben wiederstreitet, und Laster (*peccatum derivativum*) genannt wird” (ibid.).¹¹ Om den første handling gælder, at den forbliver aktualiseret i menneskets natur, selvom den anden handling gentagne gange undgås. Den første er nemlig “intelligible *Tat*, bloss durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar”, hvorimod den anden er sanselig, empirisk og tidsligt givet (ibid.). Den første er en simpel hang og er medfødt, fordi den ikke kan udslettes. Det må den være, fordi vi ikke kan tilskrive nogen yderligere årsag for korrupsionen i os af ondskab af den øverste maksime – selvom det er vores egen handling – end vi kan tilskrive nogen anden årsag for nogen af vores andre egenskaber. Baggrunden for dette er, at det tidlige ikke kan indvirke på friheden, hvorfor vi ikke kan angive en anden årsag. Og vi kan ikke forklare, hvorfor vi handler, som vi gør, da vi jo netop handler frit – *i.e.* vi handler spontant eller vilkårligt og friheden er os “unerforschlich”.

10 I forskningen kaldes dette tilregnelighedshypotesen (Hudson (1991), 179). Jf. yderligere Beck (1960), 176ff; Muchnik (2006), 436; O’Connor (1985), 291; Caswell (2006), 194-6; Herbert J. Paton, *The Categorical Imperative* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1948), 213f; Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant’s Moral Theory* (Cambridge: Cambridge UP 1989), 279ff.; (*Religion*, 673; 691).

11 Selvom Kant specifikt arbejder sig frem imod en *filosofisk* bestemmelse af ondskab *i modsætning* til en teologisk, er det bemærkelsesværdigt, at hangen til ondskab som oprindelig og intelligibel handling betegnes *peccatum originarium*, da denne betegnelse i den teologiske tradition er knyttet til begrebet om arvesynden (Søren Kierkegaard *Begrebet Angest*, SKS bind 4 (København: G.E.C. Gad 1997), 332ff.).

Mennesket er af natur ondt

Konsekvensen af det ovenfor udviklede er, at sætningen: “mennesket er af natur ondt”, betyder “er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst, und hat doch die ... Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er is *von Natur böse*” (*Religion*, 680). Dette gælder prædikativt om mennesket som art. Selvom en sådan kvalitet ikke kan afledes ud fra genrebestemmelsen af mennesket – da den i så fald ville være nødvendig – kan vi ikke dømme anderledes ud fra, hvad vi kender i erfaringen. Og da hangen til ondskab i sig selv må forstås som moralsk ond gælder, at hangen “folgliclich in gesetzwidrigen Maximen der Willkür bestehen muss” (*ibid.*). Hvis friheden stadig skal gøres gældende for mennesket, må påstanden dog kvalificeres. For det første må maksimerne være kontingente, og for det andet må den øverste subjektive grund for alle maksimer være forbundet med og funderet i menneskeheden selv, da ondskaben ellers ikke kan være universel. Kun således kan det forstås som en naturlig hang til ondskab i mennesket. Og da mennesket er selvforskyldt i denne – da det er frit og derfor *kunne* have handlet anderledes – kan vi kalde det “ein *radikales*, angebornes ... *Böse* in der menschlichen Natur” (*ibid.*). Dermed er vi nået frem til begrebet om det radikale onde gennem vælgeevnens indoptagelse af en maksime, der bunder i en drivfjeder, der udtrykker hangen til ondskab, der er placeret i menneskets natur – selvom det er frit valgt.

Det radikale onde i den menneskelige natur, der er medfødt, kan *ikke* placeres i menneskets sanselige natur og de deraf følgende tilbøjeligheder (*Neigung*), fordi vi ikke er ansvarlige for de sanselige tilbøjeligheders tilstedeværelse i os. Årsagen til det radikale onde kan *heller ikke* placeres i en fordærvelse af den moralsk-lovgivende fornuft (der er “*Wille*”), da fornuften ikke kan ødelægge autoriteten i den lov, der er dens egen. Da moralen *er* fornuftig, kan den ikke gå imod sig selv, da det ville være en selvmodsigelse. Når det gælder om at finde grunden for det moralsk onde i mennesket, kan vi altså konkludere: 1) menneskets sanselige natur omfatter for lidt, fordi når drivfjederne, der motiverer friheden, fjernes, så reduceres mennesket til et dyrisk væsen, der kun handler ud af sanselige tilbøjeligheder; 2) en fornuft, der er fritaget fra moralloven, omfatter for meget, da modstanden mod moralloven i så fald ville kunne være en drivfjeder i sig selv, hvorved subjektet ville blive et djævelsk væsen. Hvis fokus altså ligger på menneskets sanselige natur, tildeles mennesket for lidt skyld i ondskab, og mennesket bliver blot et ondt dyr. Hvis fokus ligger på fornuften (en ond fornuft (*Wille*)), så tildeles mennesket for meget skyld, hvorved det gøres djævelsk. Da ingen af disse veje er farbar, må årsagen til det onde søges andetsteds.

Maksimernes orden

Moralloven tvinger sig ind på mennesket i kraft af, at mennesket er fornuftigt og i kraft af, at mennesket har et naturligt anlæg for det gode. Moralloven er i sig selv en drivfjeder (Triebfeder), og hvis ingen anden drivfjeder modarbejdede moralloven, ville mennesket uden videre handle godt. Da mennesket imidlertid også er et sanseligt væsen, får det også drivfjedre fra sanserne, som det inkorporerer i maksimerne. Hvis mennesket kun indoptog de sanselige drivfjedre i maksimerne som tilstrækkelige for bestemmelsen af vælgeevnen (Willkür) – uden at konsultere moralloven – ville mennesket være moralsk ondt. Og hvis mennesket på samme tid indoptog både sanselige og fornuftige drivfjedre i maksimerne, ville mennesket på samme tid være både godt og ondt. Dette er imidlertid en selvmodsigelse. Sondringen kan altså ikke drages ud fra drivfjedrenes indoptagelse i maksimerne, da begge drivfjedre hele tiden må være til stede, da mennesket på samme tid og hele tiden både *er* sine sanser og sin fornuft.¹² Derfor må forskellen på, om mennesket er godt eller ondt, afhænge af maksimernes orden, altså “welche von beiden er zur Bedingung der andern macht” (*Religion*, 685). Hvis den sanselige drivfjeder gøres til betingelse for den fornuftige, er mennesket ondt og *vice versa*. Dermed er “der Mensch ... nur dadurch Böse, dass er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt” (ibid.). Når mennesket underordner den moralske drivfjeder til den sanselige, produceres en ond maksime og ondskaben bliver aktivt tilvalgt.

Det radikale onde

Hvis der ligger en hang til netop denne underordning i den menneskelige natur, så har mennesket en hang til det onde. Og da denne hang fordærver mennesket i sin rod (Wurzel, jf. *Religion*, 677), er det en radikal ondskab “weil es den Grund aller Maximen verdirbt” (*Religion*, 686).¹³ Som en naturlig og medfødt hang er den u-udrydelig med menneskelige kræfter, fordi udryddelsen kun kan ske gennem gode maksimer, og dette kan ikke finde sted, når den ultimativt subjektive grund for alle maksimer er fordærvet. Alligevel må det være mennesket selv, der har gjort sig til det, det er, i moralsk forstand,

12 Muchnik (2006), 436 diskuterer dette ud fra *Grundlegung* og betegner viljen som ‘strukturelt heterogen’.

13 ‘Radikal’ trækker på forbindelsen til det latinske *radix* (rod). Radikal angår *ikke* et maksimum af kvantitativ art på en gradueringsskala, selvom Hannah Arendt og mange efter hende har tolket Kant i denne retning. Radikal betegner heller ikke ondskabens effekt men dens *sted*, nemlig i sindelaget; det er således en rumlig metafor.

da det ellers ikke ville være skyldigt i ondskaben. Om mennesket er godt eller ondt er altså en virkning af den frie vælgeevnen (Willkür), da man ellers ikke kan holdes ansvarlig, og derfor hverken kan være moralsk god eller ond. På dette punkt, hvor Kant har fundet frem til ondskabens rod, og hvorfor vi handler ondt, synes han altså at have ført sig selv ind i en position, der umuligt kan opretholdes uden at være selvmodsigende. Dermed er hele hans system i fare for at bryde sammen. Mennesket er af natur ondt, fordi det har en medfødt hang til ondskab – men mennesket vælger frit ondskaben, da ondskaben ellers ville være nødvendig. Ikke desto mindre vælger *alle* mennesker det onde, hvorved de afskærer sig fra at vælge det gode, fordi ondskaben fordærver mennesket i sin rod. Alligevel lyder fordringen universelt: du *skal* handle godt, fordi du *kan*. Denne paradoksale position er udgangspunktet for fortolkningen.

Jeg vil i det følgende samle de vigtigste tematikker og relatere dem til hinanden i et systematisk perspektiv. Uden at producere en decideret læsning af værket, vil jeg forsøge at give en fortolkning af de centrale tematikker, der har relevans for forståelsen af det radikale onde.

Fortolkning

Som ledemotiv for min fortolkning af begrebet om det radikale onde står påstanden, at Kant har forvildet sig ind i en forklaringsmæssig impotens. Hvor han tror, han har tilført begreberne et forklaringsmæssigt potentiale, ligger han i realiteten under for en dialektisk illusion, der resulterer i et forklaringsmæssigt vakuum. Min læsning ligger i forlængelse af en perifer og marginaliseret tendens inden for Kant-forskningen.¹⁴ Størstedelen af Kant-receptionen anser fremstillingen i *Religion* for at være i kontinuitet med resten af det kritiske forfatterskab og blot en forventelig systematisk fremstilling af bestemte følger af teorien om viljen.¹⁵ Selvom en sådan tilgang lokaliserer en indiskutabel kontinuitet, så undervurderer den en faktisk forandring i *Religion*. Et afgørende træk ved arbejdet med *Religion* er

14 O'Connor (1985) og Gordon E. Michaelson, *Fallen Freedom* (Cambridge: Cambridge UP 1990), 30-72

15 Wood (1970); Allen Wood "Kant and the Intelligibility of Evil", *Kant's Anatomy of Evil*, red. Sharon Anderson-Gold & Pablo Muchnik (Cambridge: Cambridge UP 2010), 144-172; Pablo Muchnik, *Kant's Theory of Evil* (Plymouth: Lexington Books 2009); Pablo Muchnik "An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil", Anderson-Gold & Muchnik (2010); Muchnik 2006, 437ff.; Palmquist (1992); Stephen Palmquist, *Kant's Critical Religion* (Aldershot: Ashgate 2000); Adina Davidovich "How to Read *Religion within the Limits of Reason Alone*" *Kant-Studien* 85:1 (1994).

således, om man ser det som et nødvendigt – men mindre – område af moralteorien, som *Grundlegung* og KPV havde ladet ufuldstændigt tilbage, eller om man ser *Religion* og teorien om det radikale onde som en afgørende nyudvikling. Er begrebet om det radikale onde en korrektiv og supplementsagtig forståelse til det allerede udfoldede i moralteorien, eller er det et område *sui generis*? Min læsning ser fremstillingen i *Religion* som et brud med det tidligere kritiske forfatterskab, da Kant forsøger at indlemme begrebet om det radikale onde i sit frihedsbegreb – der grundlæggende anser friheden for at være god – og begrebet ikke kan rumme både at være godt og ondt. Konsekvensen er, at systemet underminerer sig selv og forklaringen bliver paradoksal.

Anlæg, hang, tilbøjelighed og Triebfeder

Forud for menneskets anvendelse af friheden besidder vi et ‘anlæg til det gode’. Det betyder, at vi ikke rigtig ‘er’, hvad vi er, før vi udøver friheden. Det ‘noget’, vi er før udøvelsen af friheden, er anlæggene til dyriskhed, menneskelighed og personlighed. Personlighed er den mest interessante, da den er ensbetydende med ‘den moralske følelse’ (*Religion*, 674), og er et produkt af Wille. Det er en krydsning af Willes rationalitet og pligtfølelsen. Den moralske følelse bliver altså en drivfeder (Triebfeder) for Willkür, idet moralloven påvirker mennesket i form af en moralsk følelse. Den moralske følelse er dermed synonym med respekt for moralloven, og personligheden er evnen til at respektere moralloven som en tilstrækkelig drivfeder til bestemmelse af Willkür. Dermed er den moralske følelse den eneste ‘praktiske’ eller ‘rationelle’ følelse, da alle andre følelser er sanselige.¹⁶ Men de to andre anlæg med dertilhørende tilbøjeligheder (Neigung) er også i sig selv gode (*Religion*, 710). Krop og sanselighed må ikke forstås som noget ondt eller moralsk forkert. Det moralsk onde må udelukkende karakteriseres ved den frie handling, der underordner moralloven til følelsesmæssige tilbøjeligheder: “Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen ... entspringen können” (*Religion*, 693). Godhed og ondskab afhænger altså af, hvad vi gør med vores anlæg. Og selvom anlæggene i sig selv er relativt fastlagte – da vi ikke kan gøres ansvarlige for dem – så er vores anvendelse af dem ikke fastlagt.

16 Herrera omtaler en “intellectualist” og en “affectivist” forståelse af motivationen af den moralske handling inden for forskningen. Han fastholder selv, at den moralske handling er “affectivist”, altså at moralloven afstedkommer en følelse, der forstås som god og moralsk rigtig (Herrera (2000), 395ff.). Jf. yderligere Michaelson (1990), 37ff.

Anlæggene muliggør dermed afstanden mellem det, at vi er 'skabt til det gode' og det at vi 'kan blive onde'.

I afstanden mellem 'skabt til det gode' og muligheden for at 'blive god' ligger hangen, der er den subjektive grund for muligheden af en tilbøjelighed. Pointen med, at grunden er 'subjektiv', er elementet af valgfrihed. Dette er tydeligvis fraværende i begrebet om anlægget. Hvor vi *ikke* har noget valg i forbindelse med vores anlæg, har vi et valg – og dermed en potentiel tilregnelig skyld – i forbindelse med hangen. Pointeringen af det subjektive i forholdet mellem frihed og hang bliver dog problematisk, når vi tænker på tilbøjeligheden (*Neigung*). Ifølge Kant må tilbøjeligheden forstås som noget, der opstår ud af vores sanselige natur i en form for sanselighedens logik. Men hvordan kan tilbøjeligheden forbindes med forestillingen om frihed, der knytter an til 'en subjektiv grund' i definitionen af hangen?¹⁷ Hvis vi frit kunne vælge bestemte tilbøjeligheder, kunne vi frit vælge, hvilke aspekter af anlægget til dyriskhed vi ville påvirkes af. Men tilbøjelighederne vælger vi ikke – de påvirker os på baggrund af anlæg og hang. Derfor går Kants eksempel om vilde folk, der besidder en hang "zu berausenden Dingen" (*Religion* 676 noten), paradoksalt nok imod intentionen i argumentet, der sigter på moralen.

I definitionen af hangen kan Kant ikke tænke på fysiske, sanselige tilbøjeligheder. Det må være drivfjederens forbindelse til tilbøjeligheden, der er afgørende, hvis hangen til ondskab skal give mening. Og det er disse begrebers gensidige relation, der udgør Kants påstand om, at vi *kan* holdes ansvarlige for en drivfjeder-struktur, der er funderet i noget, vi *ikke* kan holdes ansvarlige for – *i.e.* vores sanselighed.¹⁸ Fokus ændrer sig dermed fra en overordnet forståelse af hangen til selve *anvendelsen* af hangen. Og det er denne *ene* specifikke subjektive grund for muligheden af en tilbøjelighed, der er væsentlig, fordi netop den ligger bag tendensen til at afvige fra moralloven. Vores valg af onde maksimer kommer til udtryk i et uundgåeligt mønster, og det er dette mønster, der afføder indsigten om det radikale onde. Hangen bliver således Kants transcendentale skitsering af de onde maksimers uundgåelige mønster samtidig med, at mønsteret ikke defineres som en nødvendighed. Derfor udbygges den første definition af hangen også med den anden definition, hvor hangen betegnes som den subjektive grund for muligheden af maksimernes afvigelse fra moralloven (*Religion*, 676). Hvad Kant forsøger at fremlægge, er altså

17 For yderligere diskussioner jf. Wood (1970), 215ff; Wood (2010), 158ff; Michaelson (1990), 38ff; O'Connor (1985), 296.

18 Sussman (2005), 95 har misforstået kompleksiteten i Kants redegørelse, hvorfor han sidestiller en ond vilje med en pseudo-vilje, der så egentlig bare er en sammenhobning af følelser.

en teoretisk forbindelse mellem vores sanselige natur og moralsk ansvarlighed.

Den forbindelse, Kant forsøger at knytte, fremstiller sanseligheden som i sig selv uskyldig, mens der stadig kan henvises til den, når det drejer sig om moralsk ondskab. Dette er væsentligt, eftersom ondskab består i underordnelsen inden for en maksime af morallovens drivfjeder til en sanselig tilbøjelighed. Hangen hjælper altså til at forklare, hvordan den sanselige tilbøjelighed får overtaget i maksimeproduktionen. Problemet er bare, at hangen *ikke* forklarer, hvordan eller hvorfor underordnelsen af moralen til sanseligheden finder sted. Det, hangen til ondskab forklarer, er den rene mulighed, der er nødvendig for, at noget moralsk ondt kan fremkomme. Dermed opstår en væsentlig mangel, fordi fremstillingen af anlæggene *ikke* forklarer denne mulighed, da den pointerer, at alle anlæg i sig selv er gode. Teorien om anlæggene forklarer altså alle de muligheder, vi har i livet – *undtagen* vores mulighed for at blive moralsk onde, selvom dette netop er Kants intention.¹⁹

Ud af begrebet om hangen vokser et andet problem, der er knyttet til de tre grader af ondskab (*Religion*, 676-7). De tre grader står nærmest alene uden nogen form for forklaring. Spørgsmålet er, om ondskab *består* af disse tre, eller om det kun er ondskab *qua* ondskabsfuldhed, der udtrykker hangen til ondskab. Problemet er, at Kant hævder, at både moralske og sanselige drivfjedre er til stede i maksimeproduktionen. Dermed sløres ideen om 'urenhed' (anden grad af ondskab, der er hangen til at blande moralsk og amoralsk motiverende årsager), så den nærmest forsvinder. Hvis urenhed består i at underordne moralen til sanseligheden, så forvandles forestillingen om urenhed til det, der kaldes ondskabsfuldhed.²⁰ Men hvis omvendt kampen mellem de to drivfjedre udgør urenheden, så bliver den normale situation for et menneske, der både er rationelt og sanseligt, til ondt i kraft af naturlige tilbøjeligheder og drivfjedre (*Religion*, 685). Hvis fremstillingen udelukkende sigter på at omhandle ondskabsfuldheden, så sløres de to andre grader af ondskab, og det bliver utydeligt, om de overhovedet er eksempler på moralsk ondskab.²¹

Trods usikkerhed i fremstillingen er det dog klart, at hangen til ondskab ikke i sig selv må forstås som ond. Ligeledes er tilbøjeligheden ikke i sig selv ond, da moralsk ondskab i så fald ville have et

19 Jf. Michaelson (1990), 42.

20 Muchnik (2006), 448-50 ender med at hævde dette: "Heteronomy is... the source... of evil in strict sense..." Sussman forstår det på samme måde som jeg (Sussman (2005), 96).

21 Jf. Michaelson (1990), 45. For yderligere diskussioner af de tre graders relation se Palmquist (2000), 152ff.; Muchnik (2010), 129; Wood (1970), 217ff.; O'Connor (1985), 300.

fundament i en naturlig egenskab. Hangen er blot *tendensen* til at underordne moralloven til sanselige tilbøjeligheder i maksime-produktionen. Hangen er et anlæg, og er dermed *kun* en mulighed. I hvilket omfang vi *faktisk* afviger fra moralloven, afgøres i en specifik anvendelse af friheden. Det betyder ikke ifølge Kant, at nogle mennesker kan undgå dette; *alle* bukker under for hangen til ondskab. Det problematiske i Kants fremstilling af denne påstand er bare, at han ikke argumenterer for det. På et så afgørende punkt er Kants fremgangsmåde empirisk: "Er ist von Natur Böse ... dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe ... könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie notwendig), sondern er kann nach dem, wie mann ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden, oder man kann es, als subjektiv notwendig, in jedem ... Menschen voraussetzen" (*Religion*, 680). Konsekvensen af dette er, at evnen til at handle uafværgeligt – men *ikke* nødvendigt – bliver til produktionen af faktisk ondskab. Problemet for Kant bliver altså, at fordi hangen til ondskab er universel, ender han med det tilsyneladende paradoks, at ondskab både er frit valgt og medfødt. Påstanden ender således med enten at fratage friheden eller det medfødte sin egenskab.

Gesinnung

Det 'radikale' i det radikale onde består i, at man *altid* underordner moralen til sanseligheden i maksime-produktionen. Pointen er dog ikke kvantitativ men kvalitativ. *På grund af* det radikale onde bliver ens tænkemåde fordærvet i sin rod, hvorved "den faulen Fleck" i vor race produceres (*Religion*, 687). Denne forestilling udvikler Kant ved hjælp af begrebet om sindelaget (*Gesinnung*). Ved hjælp af begrebet om sindelaget muliggøres forklaringen af, hvordan tænkemåden går i forfald, hvilket medfører produktionen af onde maksimer uden afskaffelsen eller udelukkelsen af frihedens rolle. På et overordnet niveau kan teorien om sindelaget (sammen med hangen) således siges at udgøre Kants filosofiske modstykke til den kristne lære om arvesynden.

Fokuseringen på sindelaget berører naturligvis anvendelsen af 'radikal' i begrebet om det onde, men det peger også frem på de spørgsmål, der opstår i relationen mellem det onde og maksime-produktionen. Hvis vi accepterer, at det er formen og ikke indholdet i en maksime, der bestemmer dens moralske gyldighed, så kan det i sig selv godt være rigtigt. Men det forklarer ikke, hvorfor og hvordan vi bliver moralsk onde. Dermed problematiseres relationen mellem frihed og en given maksimes form. Og hvis vi ser bort fra maksimens indhold,

så flyttes opmærksomheden til det autonome valg, hvorved den moralsk handlende person underordner én slags drivfjedre til en anden.²² Underordningsprocessen *producerer* altså ondskaben, og ondskaben bliver et karakteriserende træk ved udførelsen af det frie valg. Men hvori består denne proces, og hvordan bestemmes formen på en given maksime?

I forbindelse med påstanden om, at moralsk ondskab sidder i formen og ikke i indholdet af en maksime, gælder, at en maksimes form bestemmes af “en fælles underliggende grund, der selv er maksime” (*Religion*, 666). Denne fælles grund for *alle* maksimer er det subjektive sindelag. Sindelaget er “den første grund for antagelsen af maksimer” (*Religion*, 671-2), og da det er en enkelt persons sindelag, må det være enhedsligt (ikke fragmenteret eller kaotisk) og gælde for hele personens udøvelse af frihed (ibid.). Men selvom sindelaget selv er en form for maksime, er det ikke produceret eller funderet i noget andet end friheden selv, da en maksime netop er et praktisk princip, som den frie vilje skaber og udøver. Formålet med at pointere det subjektive element i definitionen af sindelaget er at understrege det påkrævede element af frihed. Sindelaget bliver således en form for megamaksime, eller “die oberste Maxime” (*Religion*, 679), der opstår ud af et frit valg.²³ Sindelagets funktion er at tilvejebringe karakteristiske tendenser og mønstre i maksime-produktionen.

Da sindelaget er enhedsligt og udgør fundamentet for al maksimeproduktion, er det herfra, det radikale onde henter sin kraft. Hvis individuelle maksimer *de facto* er stedet for moralsk ondskab, og hvis alle maksimer har deres udspring i en enhedsmæssig grund, der er blevet ond, så udgør ondskaben personens væsen i et radikalt omfang.²⁴ “Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt” (*Religion*, 686). Derudover er sindelaget det begrebsmæssige redskab, der tillader en bestemmelse af den moralske person ud fra en enkelt og entydig moralsk vurdering til trods for en potentiel pluralitet i personens faktiske handlinger.²⁵ Som “die oberste Maxime” er sindelaget ansvarligt for enhver tendens, der karakteriserer en given persons faktisk realiserede handlinger i maksime-produktionen – inklusiv mønsteret af amoralske maksimer. Kant siger selv, at vi almindeligvis vurderer en persons moral ud fra hans sindelag, men Kant fastholder, at en sådan vurdering bunder i en almen betragtning og *ikke* i en teoretisk erkendelse – selv ikke når det gælder os selv. “[K]ein Beispiel

22 Jf. Michaelson (1990), 53.

23 Caswell (2006), 191ff. redegør udmærket for *Gesinnung*. Jf. yderligere Michaelson (1990), 53ff.; O’Connor (1985), 290.

24 Jf. yderligere Muchnik (2006), 434 særlig note 12.

25 For konsekvenserne af en tilgang, der undervurderer dette aspekt, jf. Muchnik (2006), 430ff.

in der äussern Erfahrung [ist] adäquat... als welche das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt ... obzwar nicht mit strenger Gewissheit" (*Religion*, 716). Vores handlingers virkelige moralske status er altså fuldkommen skjult – selv for os selv.²⁶ Begrebet om sindelaget kan dermed siges at *rejse* lige så mange spørgsmål, som det *løser*.

Sindelaget er en enhed. Dette er en konsekvens af sondringen mellem fænomener og noumena. Da vores moralske karakter *er* sindelaget, kan vi ikke beskrive det med begreber hentet fra den fænomenale sfære, da det fænomenale og det noumenale ikke kan forenes. Konsekvensen af dette er, at en persons sindelag ikke kan beskrives ud fra en tidslig orden eller som en forandring over tid, fordi det er noumenalt.²⁷ Principielt afværger sindelaget dermed ethvert forsøg på periodisering og kan kun beskrives som en enhed.²⁸ "Den das moralisch subjektive Prinzip der Gesinnung... ist... nicht von der Art, dass sein Dasein in Zeitabschnitte teilbar, sondern nur als absolute Einheit gedacht werden kann, und da wir auf die Gesinnung nur aus den Handlungen (als Erscheinungen derselben) schliessen können, so wird das Leben zum Behuf dieser Schätzung nur als Zeiteinheit, d.i. als ein Ganzes, in Betrachtung kommen" (*Religion*, 725 noten). Kant opererer altså med to rækker af begreber, der på den ene side omhandler et enhedsmæssigt, tidløst sindelag og på den anden side manifestationen af sindelaget i almindelige handlingsudslag af maksime-produktionen. På den ene side står det første og frie valg, der bestemmer sindelaget, og på den anden side står den specifikke frie handling, der er resultatet af maksime-produktionens handlinger. Overordnet kan man altså tale om valg af primær og sekundær orden, hvor den primære orden udgøres af valget af den øverste maksime og den øverste maksimes valg. Den sekundære orden omfatter valget af enhver partikulær maksime i den daglige maksime-produktion.

Problemet med de to niveauer af maksimer er, at hvis sondringen ikke kan opretholdes, er det ikke tydeligt, hvordan Kant kan deducere opfattelsen af sindelaget som noget distinkt andet ud fra andre maksimer af lavere orden. Forklaringen på dette skal findes i sondringen mellem de to former for handling eller valg (Tat) (*Religion*, 679). Den første handling angår udøvelsen af frihed i indoptagelsen eller konstitueringen af sindelaget, og den anden handling angår udøvelsen af frihed, hvorved specifikke maksimer vælges ud fra den

26 Dette slås allerede fast i KRV (501 (A 552)), jf. yderligere Sussman (2005), 100; O'Connor (1985), 290ff.

27 Caswell (2006), 195f. forsøger at argumentere for den forbindelse mellem en fænomenal og noumenal sfære, som Kant aldrig selv angiver. Caswell ender dermed – i en ellers sympatisk fremstilling – med at modsige sig selv og Kant.

28 Sussman (2005), 99 diskuterer dette og ser – som en af de få – det paradoksale i sindelagets tidslighed.

praksis, der er etableret på baggrund af sindelaget.²⁹ På dette punkt opstår dog et fundamentalt problem for Kant: sondringen mellem handling og handling resulterer i, at selvet fordobles, hvis ikke det ligefrem mangfoldiggøres i det uendelige. Selvet eller subjektiviteten må nemlig *både* være det, der handler i indoptagelsen af sindelaget *og* i de specifikke handlinger, der er følger af sindelagets moralske struktur. Konsekvensen af denne opsplittning af selvet er selve udtrykket for det paradoksale i Kants fremstilling, da sondringen mellem de to niveauer er et forsøg på at forsvare den moralske subjektivitets enhed. Kant kan således sige at svæve i et forklaringsmæssigt vakuum, da han fastholder internt modstridende påstande.³⁰

For Kant bliver sondringen mellem handling og handling på et dybere niveau udtryk for, at subjektivitet i langt højere grad kan beskrives som en form for handling end som essens, da sindelaget selv er en maksime.³¹ I kraft af at det er en maksime, er det moralske selv *allerede* en form for vilje,³² der logisk går forud den initierende viljehandling. Problemet opstår i det omfang, man forsøger at redegøre for denne oprindelige handling således, at den *forbliver* en handling og ikke opløses i et formløst kaos uden struktur, hvor den moralske bedømmelse ikke kan indfange den. Det, Kant forsøger at indfange med de to niveauer af handling, er et fast ståsted i viljens struktur, der er placeret 'bagved' selvet. Problemet er bare, at et sådant ståsted ikke kan opretholdes, fordi ideen om en moralsk subjektivitet, der tilhører den noumenale verden, præsenteres med begreber fra handlingernes univers, der tilhører den fænomenale verden.³³ Selvom sondringen således kan bruges til at forklare processen omkring valget af den øverste maksime og sindelagets konstituering, så griber den forkert, når det drejer sig om at belyse relationen mellem sindelaget og specifikke handlinger i maksime-produktionen. Og da Kant ikke tilbyder noget princip for integreringen af de to sfærer, afløses det forklaringsmæssige potentiale af en underdetermination og et vakuum. Dette er en afgørende mangel ved Kants fremstilling, da det angår selve kernen i det problem, Kant forsøger at komme overens med. Begrebet om

29 Muchnik (2006), 430-42 diskuterer forudsætningerne for sondringen mellem de to handlinger (Tat) i *Grundlegung*.

30 Problemet er også til stede som et erkendelsesteoretisk paradoks; det første bud blandt alle pligter over for en selv er, at man skal kende sig selv i moralsk forstand (MS, 576 (A 104)). Men ifølge *Religion* er det ondes rod, at man bedrager sig selv i troen på, at man kender sine motiver og handler korrekt ud fra dem (*Religion*, 687).

31 Caswell (2006), 191 har som en af de få set dette.

32 Sussman (2005), 95 har misforstået koblingen af sindelaget med det onde, da han hævder, at der ikke er en ond vilje.

33 O'Connor (1985), 292ff. identificerer problemet, og jeg følger ham.

sindelaget løser dermed ikke Kants problem om den moralsk handlende persons enhed.

Ovenfor blev det sagt, at sindelaget ikke måtte forstås som en statisk essens, selvom Kant gentagne gange anvender metaforen om en grund med reference til sindelaget. Sindelaget skal i stedet forstås som en form for handling, der kræver sin egen motiverende kilde – en strukturerende struktur. Sindelaget kaldes også eksplicit en maksime (*Religion*, 666). Baggrunden for dette er, at hvis maksime-produktionen finder sted som en naturlig impuls, forsvinder menneskets ansvarlighed. Ikke desto mindre må den endelige grund til indoptagelsen af maksimer ligge i vælgeevnen (*Willkür*). Men dermed bliver sindelaget både grunden for maksime-produktionen og selv en maksime, der dog ikke yderligere kan redegøres for. Maksime-produktionen konstrueres dermed som en kæde, hvor en fri handling hviler på en anden fri handling, der er produktionen af den øverste maksime. Og grundlaget for denne kæde forklarer Kant aldrig, hvorved jagten på et fast fodfæste i viljens struktur aldrig tilvejebringes. Dermed står en uendelig regres og truer kæden af maksimernes orden, for hvis en frit produceret maksime har en bestemt underliggende grund, der selv er frit produceret,³⁴ så afføder det nødvendigvis spørgsmålet om, hvad denne mest grundlæggende grund er – *un so weiter*. Hvis ikke netop dette spørgsmål stilles, forbliver det uvist, hvorfor Kant ikke selv går videre med analysen på dette punkt, hvor grundenes grund og den øverste maksime er på spil. Og at Kant påberåber sig en systematisk agnosticisme³⁵ i forsøget på at redegøre for den endelige grund for maksime-produktionen, afslører blot det paradoksale i konstruktionen af handlingernes kædereaktion. “[D]er Mensch ... enthält einen (uns unerforschlich) ersten Grund der Annehmung ... Maximen” (*Religion*, 667-8). Det problematiske og paradoksale i Kants fremstilling er, at der ikke kan siges mere om denne første grund. “Weil wir also diese Gesinnung, oder vielmehr ihren obersten Grund nicht von irgend einem ersten Zeit-Actus der Willkür ableiten können, so nennen wir sie eine Beschaffenheit der Willkür, die ihr ... von Natur zukömmt” (*Religion*, 672). Sindelaget er altså resultatet af en fri noumenal handling uden for tiden, hvorom intet kan siges. Dermed tilvejebringes *ikke* et forklaringspotentiale for sindelaget men derimod en underdetermination.

Her er vi ved selve hjertet i teorien om, hvorfor man bliver god eller ond. Dette punkt er det tætteste, vi kan komme på den grundlæggende handling, hvor den øverste og første maksime vælges, og hvor den

34 O'Connor ser problemet men konkluderer, at Kants redegørelse er fyldestgørende (O'Connor (1985), 291).

35 Begrebet er hentet hos Michaelson (1990), 59.

radikale ondskab hører hjemme. Det er i dette valg, Willkür initierer en drivfjeder-struktur, der resulterer i alle deraf følgende handlinger i maksime-produktionen. Og det er et frit valgt valg, da Kant netop vil undgå enhver determinisme eller arvesynd, der kan fjerne ansvarligheden fra mennesket. Det paradoksale i Kants fremstilling er det forsvindende punkt, der forbinder den oprindelige moralske handling med det efterfølgende kaos og ubestemmelighed. Det er således ikke muligt at lægge vægten på denne første og initierende handling af Willkür i forsøget på at forklare rollefordelingen mellem denne og de efterfølgende handlinger. Ikke desto mindre er det netop denne første og initierende handling, der understreger subjektets og handlingens enhed. Omvendt er det lige så umuligt at fokusere på fundamentet eller motivationen for denne første handling, da den er kontingent og ubestemmelig. Det, der drejer sig om på dette sted, er vælgeevnen, der giver sig selv en drivfjeder, *inden* den har mulighed for at give sig selv en drivfjeder.³⁶ Og i kraft af den drivfjeder, den giver sig selv, vil vælgeevnens generelle praksis angående maksime-produktionen blive etableret.³⁷ Problemet er bare, at Kant ikke vil angive, *hvad* den grund er, eller *hvorfor* den vælges, da han så forklarer friheden, hvilket man ikke kan; friheden er fri – *i.e.* vilkårlig og absolut spontan. Det, der skal forklares, hverken kan eller vil Kant altså forklare, hvorfor fremstillingen nødvendigvis må ende med at slå sig selv for munden.

Konklusion

I forsøget på at redegøre for menneskets ansvarlighed og tilregnelighed i skyld ender Kant med at afsløre sig som mere paulinsk end pelagiansk – ondskaben er medfødt (selvom den er frit valgt). En af konsekvenserne af denne kejtede position er, at den frie vilje ikke blot bliver sit eget problem, men bliver decideret uforståelig og et mysterium for sig selv i mødet med det radikale onde. Uanset hvor omfangsrigt Kants system ender med at være, bliver han uforståelig for sig selv. Dette afspejler sig i den gentagne anvendelse af ordet “*unerforschlich*” og den argumentative agnosticisme. Og det er ikke kun småting, der er uransagelige; vi ved hverken, hvordan vi ‘falder’ i ondskab, eller hvordan vi kommer ud af den igen. Og uanset hvor

36 Herrera ender sin artikel med det yderst relevante spørgsmål på dette niveau om, hvordan moralsk handlen overhovedet finder sted (Herrera (2000), 409).

37 Det er oven for blevet hævdet, at mennesket antropologisk set *er* vælgeevnen i en kantiansk optik. Påstanden er funderet i indsigten om, at vælgeevnen (Willkür) er det, hvorfra alt begynder. Problemet opstår, når Kant skriver, at Willkür først handler, når en drivfjeder (Triebfeder) er blevet indoptaget i en maksime (*Religion* 670), og alligevel lader Willkürs initierende og første handling foregå uden en drivfjeder.

moralsk årvågen man er, ved man ikke med sikkerhed, om man er moralsk god eller ond, da både ens egen og andres "oberste subjektive Grund" forbliver dunkel og uigennemskuelig. En sådan begrænsning af den moralske selv-indsigt resulterer i et indgreb på friheden, da vi aldrig kan være sikre på, at vi gør, hvad vi burde. På trods af Kants forsøg på at sikre tilskrivelsen af ansvarlighed til den moralsk handlende person ud fra sindelaget ender han med det resultat, at fundamentet for moralen – fornuften – ikke er herre i eget hus.

Det spændende ved *Religion* er, at det først er, når vi forstår, *hvorfor* Kant modsiger sig selv og ender med ikke at have forklaret noget som helst, at vi begynder at kunne værdsætte hans betydning og relevans i forsøget på at finde fodfæste i spørgsmålet om det onde. Det er først, når vi indser det paradoksale i forsøget på at *forklare* ondskaben – forsøget på at lade det onde og det gode (fornuften) udgå fra samme kilde (friheden) – det bliver tydeligt, hvor radikalt og personligt spørgsmålet må stilles. Og samtidig med indsigten om, at det onde synes at betvinge den menneskelige fornuft, melder spørgsmålet sig igen og igen om, hvorfor vi bliver ved med at vende tilbage til påstanden om, at mennesket besidder en medfødt, radikal ondskab. Dette er et subjektivt spørgsmål, der angår den enkelte. Og om end vi ikke overordnet kan angive et svar, kan vi i det mindste værdsætte, at Kant har lokaliseret et uomgængeligt problem, der bliver ved med at melde sig i menneskehedens historie.

Hal Koch: Kirkehistoriker – demokrat – brobygger

Opposition ved Tine Reehs forsvar af hendes disputats
om Hal Koch

*Professor, dr.theol.
Jens Holger Schjørring*

Abstract: On May 25, 2012 Tine Reeh defended her doctoral thesis at the University of Copenhagen on the Danish church historian, Hal Koch (1904-1963). Koch was an important figure in modern Danish history, not only as a theologian, but also as a pioneering innovator in adult education and nation-building during the Nazi occupation of Denmark. I start out paying tribute to Tine Reeh's accomplishments, not least for presenting a full-scale analysis of Hal Koch within the general framework of his time. At the same time some viewpoints in her account are questioned. Tine Reeh maintains that the German dialectical theology and its Danish parallel, Tidehverv, had a particular impact on Koch. She presents a detailed picture of Koch's monographs on Origen, on the relationship between church and state in medieval Denmark, and on Grundtvig, seen in interaction with Koch's position as Lutheran theologian and preacher. The analysis of Koch's activity during the years of German occupation has rightly been given particular attention. Yet, it is misleading to perceive 1945 as the year of conclusion. In the post-war period Koch presented several examples of a remarkable reorientation. Accordingly it is more appropriate to consider him a bridge-builder between church and society than to push him into the narrow confines of academic school theology.

Key words: Hal Koch – church history – adult education – nation-building – Luther – Grundtvig – anti-totalitarianism – democracy.

Den afhandling, der i dag forsvares for den teologiske doktorgrad, er en i hovedsagen vellykket analyse af en fascinerende og betydningsfuld skikkelse i dansk teologi og kirkeliv, kultur- og samfundsdebat i det 20. århundrede.¹ Denne anerkendende karakteristik skal stå

¹ Tine Reeh, *Kristendom, historie, demokrati. Hal Koch 1932-1945*. (København: Museum Tusulanums Forlag 2012), 722 s. Sidetalshenvisninger i det følgende er til denne afhandling, med mindre andet er anført.

som oversætning for de mere kritiske bemærkninger, jeg i det følgende skal fremføre. For det er ifølge dansk disputatstradition sådan, at opponenterne ved forsvarshandlingen ikke skal anvende tiden på at fremstille afhandlingens fortjenester. Dette er allerede sket med indstillingen til det teologiske fakultetsråd. Derimod skal vi som opponenter stille kritisk-konstruktive spørgsmål med det overordnede formål at give impulser, så den faglige drøftelse kan blive ført videre, også efter dagen i dag. Når jeg i det følgende vil behandle en række problemstillinger, undertiden i form af kritiske spørgsmål, skal disse altså ses i dette perspektiv. Men for at undgå enhver misforståelse vil jeg kort referere nogle passager fra bedømmelsesudvalgets indstilling, hvori nogle af afhandlingens væsentligste fortjenester er anført:

Forfatteren har fremdraget, registreret og analyseret et særdeles omfattende materiale.

Forfatteren har tegnet et prægnant helhedsbillede af Hal Kochs store og komplekse forfatterskab i perioden frem til 1945 og påvist den nære forbindelse mellem Kochs publikationer og hans offentlige virke i den politiske idédebat og i opgøret om den aktuelle kultursituation og dens idehistoriske forudsætninger.

Tine Reeh har forstået at anskue hovedpersonen dels i hans individuelle egenart dels som katalysator for generelle tendenser og problemstillinger i perioden.

Forfatteren har gennemført en lodig drøftelse af den eksisterende faglitteratur om Hal Koch med skyldig inddragelse af den væsentligste litteratur om almene træk i samfunds- og kulturudviklingen samt de kirkelige og teologiske forhold.

På et afgørende sted giver Tine Reeh dog en uheldig karakteristik af den overordnede hensigt med afhandlingen. Som indledning til "Afsluttende bemærkninger" hedder det i forlængelse af et citat fra Koch selv: "Det er ikke denne afhandlings ærinde at afgøre, hvorvidt Hal Koch var en hero eller en kæltring. Det har derimod været et ønske at belyse, hvilke spørgsmål der drev ham og hans indsats, om der kan spores en kontinuitet i arbejdet, og hvori denne eventuelle kontinuitet bestod". Hero eller kæltring. Ét er, at dette citat fra Kochs side er situationsbestemt, en replik formuleret ind i den umiddelbare efterkrigssammenhæng, hvor der i forbindelse med retsopgøret og det almindelige opgør om de "fem onde år" var en tendens til at dele samfundet op i helte og skurke. Noget andet er, at det netop var Kochs overordnede ærinde som historiker at afvise tendenser til sort-hvid kontrastering, sådan som det også flere gange af respondenten anføres, at Koch vendte sig imod tendenser til absolutering. Når det drejer sig om ærindet med den foreliggende afhandling, er der ingen tvivl om, at den er båret af en positiv optagethed af hovedpersonen og en fundamental sympati med hans hovedtanker. Det er der vel at

mærke intet fordægtigt eller forkert ved, heller ikke i en disputats, når den blot holder sig til en analytisk, kritisk tilgang, sådan som det kendetegner denne disputats. Der er altså ikke tale om heroisering, men en legitim bestræbelse på at yde hovedpersonen retfærdighed og gøre personen og hans sag gældende for den opmærksomme nutidige læser.

I alt væsentligt er afhandlingen præget af klare formuleringer og omhu for detaljen, herunder nøjagtighed i gengivelsen af citater, også fra tysk, latin og andre fremmedsprog. Dog er der enkelte tidsler i buketter. Et eksempel: På side 549 hedder det følgende: “Koch betoner folkeskolen og bøndernes frigørelse som frugter af pietismen, men går ellers hastigt videre til det 19. århundrede, hvor Danmark på samme tid oplevede afgørende nederlag og tab i form af Norge, Holsten og Slesvig, men samtidig en lysende vækst indadtil”. Dette er et referat fra den lille, men væsentlige bog fra 1942, *Dagen og Vejen*. Men det er en ufuldstændig og misvisende gengivelse. I bogen taler Koch klart om pietismen og oplysningen/absolutismen.² Når der er grund til at anholde denne tilsyneladende harmløse detalje har det følgende grunde:

For det første skal både citater og referater naturligvis være korrekte og dækkende. For det andet er det karakteristisk for Koch som historiker, at han netop ikke forfaldt til forsimplede, monokausale forklaringer, men altid, også i sine mange folkelige skrifter, søgte at fastholde en nuanceret synsvinkel, i dette tilfælde samspillet mellem de to forskellige, men hver for sig betydningsfulde fornyelser fra det 18. århundrede, pietismen og enevælden/oplysningstiden, der tilsammen udgjorde grundlaget for fremvæksten af dansk folkestyre i det 19. århundrede.

For det tredje er ordparret pietisme og oplysning en sammenstilling, der dukker op i flere sammenhænge hos Koch. Når det drejer sig om skoletanker og samfundsreformer, refererer det til væsentligt positive historiske forudsætninger for Grundtvig, jf. den før nævnte passage fra *Dagen og Vejen*, hvor det hedder om enevældens/oplysningstidens uvisnelige fortjeneste: “den skabte i Fællesskab med Pietismen og Kirkens Mænd den danske Folkeskole, og den gennemførte i Samarbejde med Adels bedste Mænd *Bøndernes Frigørelse*” (Koch 1942, 33). Når det derimod drejer sig om Grundtvigs salmer, har pietisme og oplysning snarere negative konnotationer. F.eks. hedder det i Kochs bog om Grundtvig: “henover Oplysningstiden og Pietisme har han grebet tilbage til den gamle reformatoriske – til dels førreformatoriske

² Hal Koch, *Dagen og Vejen* (København: Westermanns Forlag 1942), 33.

– Salmedigtning”.³ Men det er altså hele tiden pietisme sammen med enevælde og oplysning i et differentieret samspil.

Gennemgående er sprogbrugen sober og præcis. Enkelte steder sker der et brud på stilen, idet der sniger sig en ubeskyttet, kæk betegnelse ind. Fx hedder det om *Indre Missions Tidende* i omtalen af striden mellem Christian Bartholdy og Hal Koch “det dengang forholdsvis indflydelsesrige Indre Missions Tidende” (357). Samme ilde medfart får *Svensk Teologisk Kvartalskrift* “det dengang toneangivende Svensk Teologisk Kvartalskrift” (129), og *Theologische Literaturzeitung*, hvorefter det hedder: “det dengang indflydelsesrige Theologische Literaturzeitung” (127). Den form for karaktergivning er malplaceret og ganske unødvendig for den saglige karakteristik. Alle tre anførte tidsskrifter findes for øvrigt fortsat, men er måske nok ramt af den nedgang, der kendetegner næsten alle kirkelige og faglige tidsskrifter.

Afhandlingens brug af kilder

Afhandlingen er et digert værk, særdeles udførlig, også *for* udførlig. Navnlig en stor del af referaterne kunne med fordel have været strammet, i særdeleshed referaterne på anden hånd, f.eks. om andre Origenes-forskere eller andre Grundtvig-fortolkere. Men på et enkelt punkt er teksten ekstremt kortfattet, nemlig vedrørende metode og fremgangsmåde. Det hedder om kildesynet (18), at det er “såkaldt funktionelt”, hvilket uddybes med følgende: “spørgsmål vedrørende Kochs teologiske og historiske interesse samt hans samfundsengagement er i første række søgt besvaret ud fra hans akademiske forfatterskab, hans prædikener samt hans henvendelser til offentligheden”. Dette kunne med fordel have været uddybet, især for at klargøre forholdet mellem person og tænkning. To forhold forekommer mig væsentlige at kommentere: Det ene spørgsmål har at gøre med, at afhandlingen sætter ind med året 1932. Det betyder dog ikke, at alle aspekter, der vedrører tiden inden Kochs disputats, er udeladt. De er behandlet ind imellem i form af spredte indslag af *flash back*, hvor det er skønnet relevant. Alligevel trænger spørgsmålet sig på, om der ikke er akut fare for underbelysning af Kochs tidlige udvikling, når 1932 så programmatisk gøres til *terminus a quo*? Blandt de talrige sammenhænge, der går tilbage til årene inden 1932, nævner jeg blot følgende: betydningen af hjemmet, særligt forældrene; studietiden, såvel på Metropolitanskolen som på Det Teologiske Fakultet; årene som stipendiat med udenlandsrejser, indtrykkene fra teologi og kirke-

³ Hal Koch, Grundtvig (København: Gyldendal 1944), 199.

liv i Danmark inden 1932, herunder Tidehvervs tidligste udvikling. Som sagt er disse sammenhænge ikke fraværende, men de forekommer underbelyst, og det angår det principielle forhold mellem person og tænkning.

Dette forhold forstærkes af endnu et åbent problem. Det hedder om brevene lakonisk: "Breve og manuskripter til foredrag indgår kun i det omfang, de kan udvide forståelsen". Det må man betegne som en ultrakort karakteristik, der giver forfatteren uindskrænket ret til selv at afgøre, hvor et brev evt. kunne udvide forståelsen, uden at læseren har nogen adgang til at få indseende med kriterierne. At brevene således er skudt i baggrunden bidrager derfor til yderligere at understrege det åbne spørgsmål om forholdet mellem person og tænkning. P.G. Lindhardt tilkendte i sin berømte bog *Vækkelser og kirkelige retninger i Danmark* fra 1950 netop breve særlig kildeværdi, til forskel fra f.eks. selvbiografier, fordi breve er førstehånds kilder, og de er skrevet uden tanke på offentliggørelse. Men i den foreliggende afhandling sporer man en bestræbelse på at holde det biografiske og personlige på afstand, hvilket kan være prisværdigt nok, for så vidt det drejer sig om at holde den nyfigne snagen ude og eftersom interessen – helt legitimt – først og fremmest gælder Hal Koch som teolog og historiker. Men alligevel vil det være berettiget at tillægge vekselvirkningen mellem person og tænkning større betydning, også angående årene inden 1932.

Hal Koch og "den dialektiske teologi"

I bestemmelsen af Kochs teologiske ståsted i tiden omkring 1932 lægger Tine Reeh med rette stor vægt på at inddrage en flerhed af teologiske inspirationskilder til disputatsen og de øvrige af Kochs tidlige arbejder. Men når det kommer til stykket, er der en bestemt teologisk tendens, der tillægges særlig betydning, nemlig det barthsk og tidehvervske, vel at mærke denne kombination mellem Karl Barth og Tidehverv, hvilket må være baggrunden for, at der flere gange tales i bestemt form og ental om "den dialektiske teologi". Men dette fører til en underbelysning af en række af betydningsfulde inspirationskilder for den tidlige Koch: Faderen Hans Koch, præst og kristelig-social foregangsmand; den betydningsfulde franske oldkirkeforsker Eugène de Faye (som var en af grundene til, at Koch supplerede sin teologiske eksamen med en embedseksamen i fransk); den tyske patristiker Hans Lietzmann (Adolf von Harnacks efterfølger i Berlin) samt Jens Nørregaard, den professor ved fakultetet i København, der på dette tidspunkt betød mest som underviser og igangsætter for for-

skertalenter; desuden altså Karl Barth og Tidehverv, selvom der over for både Barth og Tidehverv anføres flere forbehold, herunder vedrørende Tidehverv en forskel i synet på god debatkultur.

Det er en hovedsag i bogen at give et nuanceret billede af den dialektiske teologi som den afgørende teologiske fornyelse i mellemkrigsårene samt at karakterisere Tidehverv som en selvstændig dansk variant. Tine Reeh fremhæver ganske præcist det problematiske i at tale om dansk barthianisme som om der var tale om en entydig størrelse, når det dog var en disparat samling præster og teologer uden noget klart defineret fællesskab. Ligeledes omtales det flere gange, at Tidehverv ikke uden videre kunne stilles på linje med den dialektiske teologi i Tyskland, og at Koch tog væsentlige forbehold i forhold til såvel Karl Barth som Tidehverv. Men samtidig placeres Hal Koch teologisk hele tiden i samspil med den dialektiske teologi og Tidehverv. Det hedder således i de afsluttende bemærkninger, at Koch “var afgørende bestemt af Karl Barth og den tidlige dialektiske teologi” (686).

I forbindelse med disse synspunkter forekommer der at være behov for præciseringer. For det første: På det tidspunkt, hvor undersøgelsen sætter ind, 1932-1933, var det ikke længere dækkende at tale om den dialektiske teologi i ental. Den interne uenighed mellem de førende teologer omkring tidsskriftet *Zwischen den Zeiten* overskyggede den tidligere enighed. For det andet: Tidehvervs inspiration fra Barth i den indledende fase i tyverne blev i begyndelsen af trediverne afløst af en stadigt mere åbenbar distance. For det tredje: Hal Koch var ganske vist på vigtige punkter inspireret af Karl Barth og havde i udgangspunktet en vis sympati for Tidehverv, men han var dog fra begyndelsen uenig med Tidehverv om væsentlige spørgsmål.

Som det også flere steder omtales, kom Karl Barth til Danmark i marts 1933 og holdt forelæsninger i København og Aarhus. Allerede inden dette besøg var den tiltagende distance mellem Barth og Tidehverv trådt klart frem. Tidehverv forholdt sig ironisk til, at Barth netop i 1932 havde påbegyndt udgivelsen af sit monumentale hovedværk, *Kirchliche Dogmatik*. Det udgjorde for Tidehverv et knæfald for “kirkeligheden”, noget nær det værste skældsord for den tidlige Tidehvervsbevægelse. Desuden gjorde Barth i de samme år programmatisk op med en luthersk teologi om de skabte ordninger, sådan som det bl.a. trådte frem hos hans kollega i arbejdsfællesskabet *Zwischen den Zeiten*, Friedrich Gogarten. Barth så i mange tyske lutheraneres knæfald for nazismen en understregning af, hvilke skæbnesvangre konsekvenser en bestemt tolkning af rækkefølgen lov-evangelium kunne få og rent faktisk fik i Tyskland i 1933. I stedet gik Barth nu programmatisk ind for den omvendte rækkefølge: evangelium-lov. Ud fra Tidehvervs synspunkt var Barth, den tidligere radikale oprører, i trediverne på vej til at indpasse sig efter det kirkelige og teo-

logiske establishment, hvilket tidehvervsteologerne så tydeligt bevidnet, da kirkelige og teologiske honoratiorens sad på første række under Barths forelæsning i København. Det kom alligevel til et møde, en privat sammenkomst, mellem Barth og repræsentanter for Tidehverv, et møde der endte som en eklatant fiasko. Tidehvervsteologerne så sig bestyrket i deres mistanke om, at Barth var gået på kompromis og var blevet kirkeligt tilpasset. Barth på sin side var utilpas ved de unge danske teologers umodne og uslebne polemiske stil.

Det er derfor næppe holdbart at tale om den dialektiske teologi i ental i 1932-33. Hvori bestod egentlig den i afhandlingen antydede overensstemmelse i udgangspunktet mellem Barth og Tidehverv? Og hvordan var forholdet mellem Kochs inspiration fra Barth og Tidehverv på den ene side og hans forbehold på den anden side?

Hal Koch og Grundtvig

Tolkningen af Grundtvig og analysen af Grundtvigs betydning for Kochs forfatterskab i det hele taget indtager helt berettiget en stor plads i afhandlingen. Der er et helt kapitel på 100 sider, der bærer overskriften "Arbejdet med Grundtvig". Men inddragelsen af Grundtvig er ikke begrænset til dette kapitel. Både tidligere og senere lægger Tine Reeh vægt på at inddrage Grundtvig i karakteristikken af Kochs teologiske standpunkt. Med et vist forbehold kan man sige, at det inden 1940 er således, at det er Grundtvigs kirkelige anskuelse, der træder tydeligst frem, mens det efter d. 9. april 1940 er således, at Grundtvigs folkelige tanker og deres relevans for mobiliseringen af den danske ungdom og for bevidstheden om det parlamentariske demokrati står i forgrunden. I perioden inden besættelsen er det som nævnt i højere grad Grundtvigs forståelse af gudstjenesten, konsekvenserne heraf for synet på forkyndelsen samt forholdet mellem det, der udgør menighedens grundvold, de guddommelige tiltaleord, sakramenterne og trosbekendelsen på den ene side og den videnskabelige teologiske opgave på den anden. Men situationen under besættelsen gjorde det for Koch påkrævet at fokusere på Grundtvigs sans for, hvorfor den brede befolkning skulle myndiggøres som forudsætning for folkelig dannelse og dermed skabe et bæredygtigt grundlag for aktiv deltagelse i den politiske meningsdannelse og beslutningsproces.

I bogen *Grundtvig*, der er det skriftlige nedslag af de berømte forelæsninger fra efteråret 1940, synes de to aspekter at stå side om side, i smuk vekselvirkning med hinanden og uden tegn på, at den ene side skulle optage plads på den andens bekostning. Kapitel V har overskriften "Det historisk-kirkelige syn", kapitel X "Kirken", mens

kapitlerne VII- IX hedder hhv. “ Det menneskelige og det folkelige”, “Skolen” og “Menneske først og Kristen saa!”. På denne baggrund må man spørge, om der virkelig findes en sådan forskydning i accentueringen af Grundtvig hos Koch før og efter 1940? Og i bekræftende fald, hvordan påvirker det så afhandlingens hovedtese, at der for en overordnet betragtning er kontinuitet i Kochs forfatterskab?

Hal Koch og Løgstrup

Kochs virksomhed i besættelsesårene er formentlig den side af hans livsgerning, der er bedst kendt i forvejen: arbejdet i Dansk Ungdoms-samvirke og i den forbindelse de mange, mange foredrag ud over hele landet, Grundtvig-forelæsningserne samt – ikke mindst – striden med K.E. Løgstrup. Alt dette er i elementær forstand godt stof. Det får i Tine Reehs undersøgelse en omhyggelig og nuanceret behandling, herunder også den lidenskabelige debat mellem Koch og Løgstrup. Tilbage står alligevel et par spørgsmål, som jeg gerne vil have respondenteren til at uddybe:

Opgøret mellem Koch og Løgstrup var så voldsomt, at man i tilbageblik let kunne forfalde til udelukkende at se en afgrundsdyb uenighed mellem dem, først og fremmest i synet på hvad der var danskeres fundamentale pligt efter 9. april, den kompromisløse afvisning af regeringens samarbejdspolitik med heraf følgende argumentation for overgang til illegalitet (sådan som Løgstrup argumenterede for det), eller bestræbelsen på at kalde befolkningens sans for demokratiets værdier til live sammen med principiel argumentation for at støtte de valgte politikere (Kochs standpunkt).

Men det vil være en forenkling, hvis man kun ser gensidige anklager mellem to venner og kombattanter hen over en afgrundsdyb kløft. Forholdet mellem de to hovedpersoner efter 1945 beviser med al tydelighed, at der bag om den emotionelle stridssamtale var både gensidig sympati og også på vigtige punkter saglig enighed mellem dem, hvilket Tine Reeh også har blik for. Enigheden drejede sig både om deres syn på nazismen, deres faktiske vurdering af mange sider af samarbejdspolitikken, selvom Koch som sagt vedholdende forsvarede de valgte politikere, begges fremhævelse af, at der var livslove, som måtte respekteres, samt deres afvisning i enighed af en ligefrem kristelig materialetik. Men når nu hovedinteressen med afhandlingen er at analysere Kochs standpunkt som historisk teolog, hvori bestod så uenigheden på det principielle plan mellem de to, altså ikke kun deres konkrete holdning til samarbejdspolitikken, og på hvilke punkter var de enige? Det får læseren ikke tilstrækkelig meget at vide om

I kapitlet om besættelsesårene søger Tine Reeh at lægge nogle nye brikker til den samlede mosaik, der gengiver Kochs hovedtanker, herunder hans syn på kristendom og politik samt hans inddragelse af en luthersk sondring mellem de to regimente. I den forbindelse undrer det mig, at Tine Reeh ikke har inddraget den i mine øjne vigtigste danske udtalelse om netop kristendom og politik i den aktuelle situation under besættelsen, nemlig den af Regin Prenter udarbejdede erklæring om "Kirken og retten i den aktuelle situation", skrevet i foråret 1944 og medundertegnet af K.E. Løgstrup. Den kunne ellers være et nok så konstruktivt indslag i undersøgelsen, bl.a. fordi Prenter var den danske teolog, der havde det nærmeste kendskab til Karl Barth, og fordi han samtidig var Luther-kender, på dette tidspunkt i 1944 umiddelbart foran forsvaret af sin disputats om Luthers forståelse af tredje trosartikel. Lad mig som yderligere begrundelse også anføre, at inddragelsen af "Kirken og retten" tillige kunne bidrage til perspektivering af det, der for Tine Reeh er hovedsagen i dette afsluttende kapitel, nemlig den konkluderende karakteristik af Koch som historisk teolog. Der gøres meget ud af at differentiere billedet og kigge tilbage på de tidligere kapitler. Den problemstilling, der i Kochs første afhandlinger var anliggende, forholdet mellem kristendom og humanisme, bliver genstand for en fornyet analyse. Det bliver i denne forbindelse klart, at det ikke går an alene at tale om en rendyrket modstilling mellem kristendom og humanisme, men at der tillige må være tale om et "og", også mellem kirken og retten. Men dermed er vi tilbage ved problemstillingen om forholdet mellem en i den liberale tradition funderet kristelig humanisme på den ene side og en rendyrket dialektisk teologi på den anden. Jeg har allerede givet udtryk for, at jeg anser det for forfejlet, hvis man for ensidigt gør Koch til dialektisk teolog. Derimod kunne man sige, at han repræsenterer en tendens inden for nordisk lutherdom, der netop havde som sit særkende, at den gik uden om de ekstremer man så i tysk protestantisk teologi, herunder det skarpt optrukne alternativ mellem Karl Barth og den liberale teologi. Til denne nordiske lutherdom kunne man med føje henføre Koch, Løgstrup og Prenter, foruden Eivind Berggrav fra Norge og en række af lundenserteologerne fra Sverige, herunder Anders Nygren.

Kontinuitet eller kursændringer?

Det er en hovedtese i afhandlingen, at der er saglig kontinuitet i Kochs forfatterskab. Det betyder, at der ifølge Tine Reeh ikke kan observeres brud i henseende til Kochs standpunkt som historisk teo-

log, men at de nye tematiske arbejdsområder, der kom til efter 1932, snarere skal ses som tematiske supplementer til det standpunkt, der allerede var slået an med disputatsen. Denne tese om konsistens og kontinuitet i forfatterskabet er tillige Tine Reehs legitimation for at standse ved 1945. Det hævdes således, at der efter 1945 ikke sker noget afgørende nyt (685).

Denne argumentation kan jeg ikke uden videre følge. Ét er, at der er tale om en alt for massiv opdeling, hvis man kun regner med et alternativ mellem kontinuitet og brud. Dertil kommer, at der dog for mig at se virkelig er tale om en dynamisk videreførelse på ganske væsentlige områder i tiden efter 1945. Lad mig antyde dette med nogle observationer:

Kochs deltagelse i den offentlige debat i forbindelse med retsopgøret var i én forstand ganske vist en logisk forlængelse af hans virksomhed i besættelsesårene. Men i en anden forstand var der tale om en bemærkelsesværdig kursændring. De tidligere samarbejdspolitikere, som Koch så energisk havde forsvaret under krigen, viste sig nu for manges vedkommende at være opportuniste og vendekåber. Koch blev derfor rasende og skånede dem ikke, da han deklamerede "Plager Fanden Jer", i øvrigt nu i fuld overensstemmelse med Løgstrups indlæg i samme sag.⁴

Opbygningen af Krogerup Højskole kan ligeledes ses som videreførelse af engagementet for Dansk Ungdomssamvirke. Men det er alligevel for pauvert, hvis man reducerer opbygningen af en folkehøjskole med et nyt koncept til at være noget, der bare lå i forlængelse af det tidligere engagement for ungdommens opdragelse til samfundsansvar.

Udarbejdelsen af bind VI af værket *Den danske kirkes historie*, omhandlende tiden 1800-1848, kan på tilsvarende vis ikke reduceres til at være et supplement til det, der allerede var skitseret i Grundtvig-bogen og de øvrige mindre afhandlinger om guldalderperioden. Ser man nærmere til, viser navnlig de indledende kapitler i den nye bog, der blev afsluttet i 1953, sig at være programatiske oplæg til et kritisk revideret syn på samspillet mellem 18. og 19. århundrede. Det komplekse forhold mellem arven fra det 18. århundrede, samlet under betegnelserne pietisme, enevælde og oplysning, bliver nu udfoldet til en mere udarbejdet programerklæring om forholdet mellem guldalderperioden som på den ene side de store personligheders glansperiode, og på den anden side den begyndende omstrukturering af det danske samfund og de folkelige vækkelsesbevægelser.

Artikelsamlingen *Et kirkeskifte. Studier over brydninger i dansk kirke- og menighedsliv i 19. århundrede* fra 1960 viser endnu en betyd-

⁴ Se fx K.E. Løgstrup, "Opgør eller Selvbedrag". *Tidehverv*, sept.-okt. (1945), 67-82.

ningsfuld udvidelse af Kochs virkefelt. Det beror dels på, at han her arbejdede sammen med en række yngre medarbejdere og dokumenterede sine evner som forskningsinspirator, dels at bogen i metodisk henseende åbenbarede en ny ansats, for så vidt den slog til lyd for en programmatisk indarbejdelse af vekselvirkningen mellem samfundsforandringer og kirkeliv i 19. århundrede. Man kan også sige, at bogen indirekte var affødt af Kochs klare fornemmelse for den fundamentale forandringsproces, der i efterkrigsperioden gik igennem hele det danske samfund, den endelige overgang fra et bondesamfund med tyngdepunkt i landsbyerne til et industrisamfund med tyngdepunkt i hovedstaden og de større provinsbyer. Denne udvikling ville Koch anskue i et større historisk perspektiv. På dette grundlag kan man derfor hævde, at der med denne bog bliver lagt et nyt materiale frem til anskueliggørelse af det betydningsfulde problem, som Tine Reeh flere gange i sin bog berører, nemlig den vanskelige men også væsentlige balancekunst mellem at være historisk teolog og dermed respektere historien som fortid og samtidig være en opmærksom og engageret analytiker, der skriver historie, så den har noget at sige for en nutidig læser.

Endelig må Kochs sidste publikation, det lille men væsentlige hefte, *Fremtiden formes. U-landshjælp og Ydre Mission* fra 1962 ikke overses. Det viser en kirkehistoriker, der i globalt perspektiv fornemmer den epokale rækkevidde af afkoloniseringsprocessen og fremvæksten af nye kirkesamfund i de nye stater. Heftet viser i særdeleshed Kochs sans for den fundamentale vanskelighed, der har fulgt os gennem de forløbne 50 år, forholdet mellem statslig udviklingsbistand og hjælpearbejdet gennem de kirkelige missionsorganisationer. Det viser frem for alt en kirkehistoriker, der mod slutningen af sit liv blev klar over, at det ikke gik an at begrænse kirkehistorien til at omhandle kirkerne i Europa, men erkendte, at det var en uomgængelig forpligtelse at se på kristendommens globale udbredelse.

Der kan derfor i mine øjne ikke være tvivl om, at Kochs udvikling fra 1945 til 1963 må betegnes som en dynamisk videreførelse med kursjusteringer og tilførsel af nye aspekter, uden at man af den grund kan anfægte Tine Reehs indledende tese, hvor det hedder, at der “tegner sig et billede af en sammenhængende, intellektuel virksomhed, der er samlet om en problemkreds vedrørende kristendom og kultur, kirke og stat samt eksistens og fællesskab” (16).

Hal Koch som brobygger

Som afslutning ønsker jeg at gøre nogle bemærkninger om Tine Reehs konkluderende karakteristik af Hal Koch som historisk teolog. Som det vil være fremgået gør Tine Reeh sig umage for at nuancere. Når det kommer til stykket, indplaceres Kochs standpunkt i krydsfeltet mellem den liberale tradition og den dialektiske teologi, den liberale tradition med dens betoning af den ret forståede vekselvirkning mellem kristendom og humanisme og dens betoning af netop den historiske teologi, over for den dialektiske teologi med dens accentuering af afstanden mellem evangelium og humanisme og dens opgør med alle former for etisk idealisme. I dette krydsfelt hos Koch tillægger Tine Reeh endvidere arbejdet med Luther og Grundtvig formende betydning.

Uden på nogen måde at afvise enhver berettigelse af denne karakteristik – for den har meget for sig -, vil jeg dog foreslå et andet udgangspunkt for en samlet karakteristik af Hal Koch. Han var *brobygger*. I flere væsentlige henseender vel at mærke. Lad mig prøve at skitsere nogle aspekter, der falder mest i øjnene:

Koch var brobygger mellem teologi og kirke.

Han etablerede samtale mellem fagteologien og det folkelige Danmark.

Han søgte at skabe konstruktiv dialog mellem udforskningen af kristendommens tusindeårige historiske udvikling og debatten om den nutidige virkelighed i kirke og samfund.

Han etablerede en vekselvirkning mellem dansk kirkelig og kulturel tradition og europæisk civilisationshistorie og dannelsesstradition.

Han arbejdede vedholdende på at fastholde og udbygge dialogen mellem teologien og de øvrige videnskaber.

Han gjorde det til en hovedsag at skabe aktivt samvirke mellem det akademiske studium af Grundtvig og de grundtvigske miljøer i kirke, skole og politik.

Han var en integrativ personlighed, der nok havde en skarp replik, men samtidig havde en sjælden evne til at etablere personlige og faglige kontakter og fastholde dem, selv når der faldt knubbede ord.

Om jeg ser ret, er en opmærksomhed omkring Koch som brobygger på ingen måde ensbetydende med at gøre ham til en farveløs kompromismager, ligeså lidt som det indebærer at han dermed skulle friholdes for kritiske synsvinkler på hans tanker og virke. Men det fastholder åbenheden i hans standpunkt og kan dermed bidrage til at gøre ham vedkommende også for nutidige læsere.

Teologi og samfundsstudier

Lektor *ph.d.*
Bo Kristian Holm

Miriam Frenkel og Yaacov Lev (red.): *Charity and Giving in Monotheistic Religions*. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Beihefte zur Zeitschrift "Der Islam". Neue Folge 22. Berlin – New York: Walter de Gruyter 2009. XVI + 413 s. (4 ill.). € 99,95.

Peter Berger, Grace Davie og Effie Fokas: *Religiøse USA – sekulære Europa? Et tema og variationer*. Oversat af Gerd Have og Allan Rosengren. København: Forlaget Anis 2010. 208 s. Kr. 249.

Nils Gunder Hansen, Jørn Henrik Petersen og Klaus Petersen (red.): *I himlen således også på jorden?* Odense: Syddansk Universitetsforlag 2010. 243 s. Kr. 248.

Abstract: This review deals with three differing studies on the relation between religion and social formation. The focus of Frenkel and Lev's *Charity and Giving in Monotheistic Religions* is on Islam, Judaism and Christianity in antique and medieval cultures, arguing that the monotheistic religions virtually agree in their understanding of charity and almsgiving. Berger, Davie and Fokas' *Religious America, secular Europe?* offers a profound analysis of the relation between religion and modernity in contemporary society. *I himlen således også på jorden?* (*On earth as in heaven?*) by Hansen, Petersen og Petersen (eds.) examines the claim of a tight connection between Lutheranism and the Nordic welfare state. All three volumes deal with the social doctrine inherent in religion, but it is argued that, at least when it comes to the Lutheran tradition, theology cannot be seen as just having a social doctrine, since the doctrine of justification can be seen as being a social doctrine in itself. This vital aspect should not be neglected while approaching the complex question of the role of religion in the formation of societies.

Key words: Theology – social studies – charity – giving – monotheistic religions – USA – Europe – modern religiosity – secularization – welfare state.

Forholdet mellem teologi og samfundsudvikling er et voksende forskningsfelt og det med god grund. Disse tre værker griber dette brede felt meget forskelligt an. *Charity and Giving in Monotheistic Religions*

samler en række bidrag fra en international forskergruppe med fokus på velgørenhed og fromhed i senantikken og middelalderen. De to øvrige bøger behandler den vestlige verden i dag. *Religiøse USA – sekulære Europa?* vil nuancere titlens stereotype billede af den transatlantiske forskel. I *I himlen således også på jorden* forsøger en række bidragydere at besvare spørgsmålet om lutherdommens indflydelse på dannelsen af den danske velfærdsstat.

Den oplagte sammenkobling af teologi og samfundsstudier har i lang tid været overset, hvad Sigrun Kahl har dokumenteret i en meget læsværdig artikel om overlappende grænser mellem forskellige kristne konfessionstyper og organiseringen af socialforsorg. Hun påpeger, hvordan de forskellige kristne konfessioners "sociale doktriner" må medtænkes i forståelsen af velfærdsstaternes forskellige udformning.¹ Frenkel og Levs sammenligning af velgørenhed og almisser i antikken og middelalderen inden for jødedom, kristendom og islam kan læses som et forsøg i samme boldgade, men med hovedvægt på konkrete historiske eksempler. Det er der kommet en spændende bog ud af, først og fremmest på grund af disse mange eksempler.

Bogen er delt i tre dele: første del omhandler kristendommen i senantikken og den tidlige middelalder, de to sidste dele islam og jødedom i middelalderen. En velskrevet introduktion forsøger at give det samlende overblik, som de enkelte bidrag nødvendigvis må mangle. Man ender dog med at savne en samlende analyse, der i lighed med Sigrun Kahl overvejer forbindelser mellem teologiske forskelle i forståelsen af den monoteistiske Gud og forskelle i forståelsen af velgørenhed i de tre monoteistiske kulturer. Dermed har man undgået et muligt ømtåleligt emne, hvilket er forståeligt, men også ærgerligt. Bogen kan dog stå alene uden, for den giver et detaljeret indblik i antikkens kristne og middelalderens jødiske og islamiske velgørenhed. En egentlig sammenligning ville dog have kunnet bidrage med nyt til den store diskussion om gave-givningens rolle i religion og teologi. Bogens bidrag argumenterer dog overbevisende for en række kontinuiteter på tværs af religion og tid. Fx viser Johannes Pahlitzsch, hvordan stiftelser har fungeret kontinuitetsbevarende under religiøse omvæltninger, hvor stiftelser indstiftet i en religion ofte lever videre i en anden. Undtaget er her overgangen fra kristendom til islam, hvor stiftelserne i stedet har inspireret dannelse af islamiske *waqf*.

Den ene af redaktørerne, Yaccov Lev, forsøger i "Charity and Gift Giving in Medieval Islam" at give en form for sammenligning. Han

1 Sigrun Kahl, "The Religious Roots of Modern Poverty Policy: Catholic, Lutheran, and Reformed Protestant Traditions Compared", *Archives of European Sociology XLVI* (2005), 91-125. Se også fx K. van Kersbergen og P. Manow, *Religion, Class Coalitions and Welfare State Regimes* (Cambridge: Cambridge University Press 2009).

ser et fællestræk i synet på velgørenhed som forløsende. Først med protestantismens adskillelse af sammenhængen mellem velgørenhed og frelse sker der en ændring i forståelsen af monoteistisk velgørenhed. En lignende udvikling kan Lev hverken finde i jødedom eller i islam.

Den fælles monoteistiske velgørenheds-”økonomi” adskiller sig ifølge Lev fra den Mauss’ske gavegiving, fordi velgørenheden er drevet af den enkeltes stræben efter frelse og derfor er løsrevet fra jordisk gaveudveksling. I den monoteistiske velgørenhedsøkonomi får den jordiske modtager alene instrumentel funktion, for den egentlige udveksling sker mellem giver-agenten og den monoteistiske gud. Dette er såvel giver som modtager imidlertid i vid udstrækning fuldstændigt på det rene med (259f). Lev kommer med sit tilløb til en komparativ analyse imidlertid indirekte til at underbygge et klassisk luthersk syn på forståelsen af forholdet mellem reformatorisk og ikke-reformatorisk teologi. Her synes at være mere at sige. Fx forekommer det umagen værd at tematisere, om det overhovedet spiller nogen rolle, om den Gud, der “udveksles” med, forstås strengt monoteistisk eller trinitarisk og dermed i en eller anden forstand også “socialt”. Her er det et problem, at behandlingen af den kristne tradition med Eliana Magnanis “Almsgiving, *Donatio Pro Anima* and Eucharistic Offering in the Early Middle Ages of Western Europe (4th – 9th Century)” netop stopper så tidligt og ikke får middelalderens udvikling af trinitetstanken med.

Bogen har dog gode bidrag om den tidlige kristendom. Claudia Rapps “Charity and Piety as Episcopal and Imperial Virtues in Late Antiquity” udmærker sig fx gennem analysen af sammenhængen mellem Guds filantropi og det kristne herskerideal, der i høj grad viderefører sejlivede stoiske træk, som i parentes bemærket også lever videre i den reformatoriske tradition. I senantikken bliver konsekvensen, at synet på episkopal og verdslig magt smelter sammen (87). Også dette synes i nogen grad at gentage sig i bl.a. Melanchthons syn på fyrstens rolle.² Her kan der utvivlsomt gøres interessante videre studier.

Et eksempel på velunderbygget komparativ analyse findes i Peter Berger, Grace Davie og Effie Fokas’ bog *Religious America, Secular Europe?*, der i 2010 udkom i dansk oversættelse. Bogen vil læses som en fortsættelse af Grace Davies’ *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World* fra 2002. Dens pointer er

² Den bedste oversigt over udviklingen i Melanchthons syn på fyrstens rolle findes i James M. Estes, *Peace, Order and the Glory of God. Secular Authority and the Church in the Thought of Luther and Melanchthon, 1518-1559* (Leiden: Brill 2005).

uomgængelige for enhver, der beskæftiger sig med kirkens og religionens rolle i den vestlige verden og med den sekulariseringstese, som i de senere år er blevet voldsomt kritiseret. Bogen placerer sig i det felt, hvor senest Francis Fukuyama har markeret sig.³ Modernitet er på ingen måde et entydigt fænomen, og den religionsløse udgave derfor blot én modernitetsform. Ikke kun globalt finder man mange modernitetsstrømninger, også inden for den euro-amerikanske kultursfære har moderniteten mange former med rod i vidt forskellige oplysningstraditioner.

Bogens analyse af religionens status i Nordeuropa er mere forfinet end den, man finder hos den amerikanske religionssociolog Phil Zuckerman, der ser en nær sammenhæng mellem Danmark som "perfekt samfund" og den danske religionsløshed.⁴ Faktisk ligner Berger, Davies og Fokas' forståelse af forholdet mellem europæeren og kirken den forståelse, som Søren Krarup repræsenterer, når han beskriver den almindelige folkekirkedansker som en, der om nødvendigt vil forsvare kirken, hvis den trues, trods sine kun yderst lejlighedsvis besøg i den.⁵ Dette understøttes i nogen grad af Berger, Davie og Fokas, der forstår denne lejlighedskirkegænger i forlængelse af Davie under overskriften "belonging without believing". Det betyder, at et positivt forhold til kirken ikke med nødvendighed implicerer nogen tradébar viden om samme kirke. Dermed bliver det et spørgsmål, om og i givet fald hvordan kristendommen gives videre til næste generation.

I større skala beskæftiger bogen sig med forholdet mellem religion og samfundsformation, herunder forståelsen af statens ansvar for social velfærd. Bogen konkluderer, at den "stat, der har ansvaret for velfærden i Europa ... i sig selv [er] en europæisk konstruktion" (122). Hvor velfærd i Europa i vid udstrækning opfattes som en statslig opgave, opfattes det af mange i USA som en kirkelig opgave. Bogen peger næsten profetisk på, at den europæiske situation på ingen måde er statisk, og at økonomisk tilbagegang kan svække statens mulighed for at levere velfærdsydelser, hvorfor det ikke er utænkeligt, at man i Europa vil opleve en vækst i trosbaserede initiativer og en opblødning af grænsen mellem statstilbud og religiøse initiativer (129).

Forholdet mellem religion og samfundsformation er komplekst, og kompleksiteten angår både spørgsmålet om sammenhængen mellem religion og kulturel udvikling i et historisk perspektiv og spørgsmålet om, hvordan religion og samfund vil påvirke hinanden i fremtiden. Antager man, at velfærdsstaten bl.a. bygger på en bestemt reli-

3 Francis Fukuyama, *The Origins of Political Order* (New York: Farrar, Straus and Giroux 2011).

4 Phil Zuckerman, *Samfund uden Gud* (Aarhus: Forlaget Univers 2008).

5 Cf. Søren Krarup, *Kristendom og danskhed* (Aarhus: Hovedland 2001), 80f.

giøst formet kulturel tradition, er det uklart, hvad der vil ske, hvis denne tradition forsvinder. I bogen konfronterer forfatterne Richard Dawkins' påstand om, at religion ødelægger alt. Med henvisning til Danièle Hervieu-Légers studier af religiøse erindringskæders kollaps⁶ spørger de om, hvad der vil ske, hvis erindringen eller traditionen eroderer. De finder ikke Dawkins' forestilling om en velinformeret, sekulær rationalisme for mere sandsynlig end en udvikling hen imod "en langt mere sammensat, skiftende og til tider følelsesladet pakke af religiøse identiteter – delvis inden for og delvis uden for de historiske kirker" (84).

I bogen *I himlen således også på jorden?* forsøger en række bidragydere i sammenhæng med projektet "Dansk Velfærdshistorie" ved Syddansk Universitet at efterprøve tesen om, at den lutherske tradition er en væsentlig forudsætning for udviklingen af den danske velfærdsstat. Bogen lægger sig forlængelse af Sigrun Kahls hævde af, at de kristne konfessioners "sociale doktriner" må medtænkes i forståelsen af den socialpolitiske udvikling (12f), men tager også udgangspunkt i det forhold, at hidtidig forskning fra bl.a. Norge langt fra understøtter tesen. Kirkefolket er lige så delt som alle andre. Det rejser fra begyndelsen et problem: "Hvordan forener man en række forskeres påstand om velfærdsstaten som et barn af et evangelisk-luthersk syn med det forhold, at mange kirkefolk i deres egen forståelse så velfærdsstaten som en tvivlsom samfundsform, der blev mødt med skepsis – eller uden sammenhæng med forkyndelsen?" (17).

Udgiverne gør i deres indledning meget ud af at redegøre for de metodiske problemer, der knytter sig til undersøgelsen, men begrænser samtidigt bogens rækkevidde ved at koncentrere den om danske kirkefolks syn på velfærdsstaten.

Udgivernes egen konklusion er, at man måske ud af bidragene kan læse en lunken tilslutning til tesen om sammenhæng mellem Lutherdom og velfærdsstat, men ikke mere. En så usikker konklusion er naturligvis ikke tilfredsstillende, hverken for læserne eller udgiverne, hvilket ikke betyder, at bogen ikke giver et meget godt overblik over det, som den i øvrigt behandler, nemlig danske kirkefolks forhold til velfærdsstaten og det moderne samfund, og dermed bidrager med konkret historiske materiale, hvad fx Sigrun Kahls studie mangler. Spørgsmålet er, om man kan nå en mere solid konklusion.

Det kan være et problem, at udgivere og forfattere stirrer sig delvist blinde på Kahls tale om betydningen af en konfessionens sociale doktriner, og at de på den baggrund ikke mener, at der findes en egentlig evangelisk-luthersk social doktrin, som kan måle sig med fx den ka-

6 Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory* (Cambridge: Polity Press 2000).

tolske. Dermed udelukkes muligt relevant materiale. Det er langt fra sikkert, at der går en direkte linje fra en eksplicit teologisk sociallære til konkrete socialpolitiske virkninger. Leder man efter direkte forbindelse overser man, at selve den teologiske kerne i fx lutherdommen kan udfoldes som en sociallære. Med andre ord den lutherske teologi *har* ikke en sociallære, den *er* en sociallære. Det er den, fordi den i vid udstrækning forstår gudsforholdet i sociale kategorier: synd er udelukkelse fra fællesskabet med Gud, retfærdiggørelse er genetablering af det brudte fællesskab.

Udgiverne afviser ikke enhver sammenhæng mellem lutherdom og velfærdssamfund, men ser den snarere knyttet til kirken som institution end til en specifik social doktrin. Men der er, som antydnet, en tredje forbindelsesmulighed, som ikke må overses, nemlig den kristendom, som kirkegængere og konfirmander har lært gennem bl.a. salmer og Den lille Katekismus, og som har formet den konfessionsbestemte baggrundskultur. Niels Kærgaard er en smule inde på det i sit kapitel om sociale holdninger i *Den Danske Salmebog*, men her synes der at være betydeligt mere at sige, især hvis fokus netop ikke begrænses til det specifikt sociale, men også inddrager mere teologisk kernestof.

Noget entydigt resultat vil man dog næppe nå, for lutherdommen er selv kompleks og peger i flere retninger. Det fremgår tydeligt, når man sammenholder de fine bidrag af Kurt E. Larsen, Liselotte Malmgart, Kim Arne Pedersen og Torben Bramming om henholdsvis Indre Mission, de kirkelige sociale organisationer, grundtvigianisme og Tidehverv. Variationen peger på, at en behandling af Lutherdommens forhold til velfærdsstaten ikke kan komme uden om Lutherdommens egne indbyggede tvetydigheder.

Halvor Moxnes

Jesus and the Rise of Nationalism. A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus. London-New York: I.B. Tauris 2011. 270 s. £ 54,50.

Jesu-liv-projektet tog Jesus ud af dogmatikkens tydningsramme og anbragte ham i stedet i biografiens historiske sammenhæng. Moxnes' nye bog er i denne sammenhæng et forsøg på at komme videre end Albert Schweitzer, nemlig ved at kortlægge, hvordan nye tanker om folk og nation kom til at spille ind i Schleiermachers, Strauss', Renans og Georg Adam Smiths rekonstruktioner af Jesu liv.

Disse fire projicerede således i høj grad deres forskellige syn på folk og nation over på deres forståelse af Jesus og hans færden i Galilæa og Judæa med Jerusalem. Palæstina blev ikke alene "det fremmede", men desuden et land, hvis geografi kunne spejle forholdene i deres eget land. For Renan og Smith kom rejser i Palæstina til direkte at influere på deres Jesus-opfattelse. Også tidligere havde indtryk af landskaberne fået lov til at bidrage til forståelsen af teksterne og af inkarnationen, ja de ligefrem kunne kaldes "det femte evangelium". Det var dog ikke kun åndeligt, at man tog landet i besiddelse. Napoleon erobrede det faktisk, og siden delte England og Frankrig det efter 1. Verdenskrig imellem sig i form af mandatområder, da Tysklands imperiale tiltag i området under Wilhelm 2. var forbi.

Når Schleiermacher foretrak Johannesevangeliet, hang det også sammen med, at det ikke delte Jesu virke i en lykkelig galilæisk periode og konfrontationen i det judæiske Jerusalem. Det afspejler tiden efter Napoleon-krigene, hvor de tyske lande søgte en fælles identitet. Biografiens Jesus bliver "den store mand", og Moxnes sammenligner Schleiermachers Jesus og samme forfatters fremstilling af Frederik den Store som idealkongen, der stod som et udtryk for folkeviljen, og hvor erindringen om ham blev en del af folkets selvbevidsthed. Jesus bliver her først og fremmest læreren, og Schleiermacher kan – som i sin tid Origenes – identificere Jesus med det Guds rige, som var centrum i hans prædiken, og som følgelig var upolitisk og udgjordes af et folk bestående af ligestillede husholdninger. På den måde kunne Schleiermacher sammenstille sin utopi for Tyskland og Jesu tids jødiske land og folk.

Strauss lagde i sin Jesu-liv-bog fra 1835-36 radikalt ud med at dekonstruere Jesus som legemliggørelsen af den guddommelige ide og dermed at fjerne grunden under det hævdundne hierarki. I stedet kom ideen om menneskeheden. De synoptiske evangeliers Jesus afløste her den johannæiske. Strauss svækkede dog i de følgende udgaver sin radikalitet ved at nærme sit Jesus-billede det af den store mand, men i 4. udgave (den, der blev oversat til dansk i 1842-43) genoptog han sit oprindelige standpunkt – for så at vende tilbage til den store mand i en ny Jesu-liv-bog i 1864. Siden afskrev Strauss dog Jesus som sværmer. Det blev Bismarcks Tyskland, der sejrede.

Renan skrev sin Jesus-bog fra 1863 under en rejse i området, som han oplevede som både bekendt og fremmed. Galilæa blev forklaringen på Jesu

lyse forkyndelse, det mørke Judæa blev modpolen, og de fanatiske muslimer i Jerusalem gav konturerne til de jødiske myndigheder, der stod bag Jesu henrettelse. Renans forståelse af Guds rige i Jesu forkyndelse hang snævert sammen med hans syn på, hvad en nation er, hvor det ikke var race og blod, men fælles værdier, der var afgørende. Derfor lægger Renan ikke vægt på, at Jesus var jøde, men heller ikke på, at han ikke var det – i modsætning til senere åbenlyse antisemitiske forsøg på at gøre Jesus til ikke-jøde.

Også den skotske frikirkemand George Adam Smith (1856-1942), der er ny i denne sammenhæng (nævnes således ikke af Schweitzer), lader forskellen på de bibelske landskaber bestemme sit Jesus-billede; for landskaber præger deres mennesker. Galilæas "moraliske landskab" tilsagde, at det afgørende var den enkeltes forhold til Gud, ikke institutionerne. Nøglen var karakterdannelsen, og Jesus tegnes i overensstemmelse hermed: Han modstod alle fristelser i ungdom og voksenliv. Han var således "den store mand".

I det afsluttende kapitel peger Moxnes på den betydning, Jesus-historien kan have i nutiden. Som de anførte forfattere forbandt deres Jesus-biografier med forhåbninger om deres egne landes fremtid, må også vi gøre det, nemlig gennem en analyse af, hvad det var, Jesus ville dekonstruere, hvad et folk er i en globaliseret verden, og hvordan familieværdier kan overføres til denne. I et sidste afsnit med overskriften "Jesus and Habermas" tilslutter Moxnes sig denne filosofis tanker om en global husholdning som den utopi, folk og nationer må sigte efter – og som den næsten absolutte modpol slutter bogen med en henvisning til de frygtelige begivenheder i Oslo og på Utøya den 22. juli 2011.

Det er en både spændende, indholdsmættet og udfordrende bog, som smukt følger op på *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom* fra 2003. I næste oplag bør dog "Justin Martin" på s. 44 rettes til "Justin Martyr".

Mogens Müller

Markellos af Ankyra

Om den sande religion. Oversættelse, indledning og kommentering ved Henrik P. Thyssen. Bibel og historie 26. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2009. 157 s. Kr. 148.

Det skrift, der her for første gang foreligger i dansk oversættelse, har hidtil gået under titlen *Cohortatio ad gentiles*, eller *ad Graecos*. Det er blevet tillagt Justin, men i kritisk forskning blev det tidligt klart, at det ikke kunne være tilfældet, hvorfor man har talt om forfatteren som Pseudo-Justin og ment, at skriftet er blevet til i en tid, der ikke lå fjernt fra Justins.

I sin udførlige indføring i skriftet og gennem en analyse af dets forskellige temaer kommer Henrik Pontoppidan Thyssen imidlertid til det resultat, at skriftet med stor sandsynlighed kan tillægges Markellos af Ankyra, der blev

født o. 280 og døde o. 374. Markellos var monarkianer, idet han i forlængelse af en streng monoteisme hævdede, at det var Faderen selv, der var blevet inkarneret i Kristus. En tid kunne han dække sig ind under Nikæa-bekendelsens tale om Sønnen som *homousios* med Faderen, men efter beslutninger frem og tilbage blev han endelig fordømt som kætter ved synoden i Konstantinopel i 381. Hans skrifter blev derved skubbet ud, og hans synspunkter var kun kendt gennem Euseb af Cæsareas stridsskrift imod ham. Et par af hans skrifter synes imidlertid have overlevet ved at blive tillagt andre forfattere, og det er ifølge Pontoppidan Thyssen netop tilfældet med *Cohortatio*, der anslås at være et ungdomsskrift fra tiden mellem 311 og 324.

I indledningen, der fylder godt halvdelen af bogen, får læseren et nyttigt indblik i oldkristen apologetiks metode og foretrukne emner. Det er interessant, at Markellos er skriftteolog og helt og holdent identificerer åbenbaringen med Skriften, som for ham i denne sammenhæng alene er Det Gamle Testamente – Det Nye var for nyt. De glimt af sandhed, der findes hos hedenske forfattere som fx Platon, skyldes nemlig kendskab til Moses' skrifter. Markellos kan således læse Platon, som om denne kendte den sande monoteisme, men under indtryk af Sokrates' skæbne ikke skulle have noget af at udtrykke sig direkte end sige bekende sit kendskab til Moses. Noget lignende gælder Homer. Ud fra Markellos' belæsthed også i hedenske kilder og hans måde at argumentere på konstateres det, at han må have været skolelærer forud for, at han blev gjort til biskop i Ankyra, et embede han blev afsat fra i 336 på grund af en sabelliansk treenighedslære.

Pontoppidan Thyssen har en fin sans for Markellos' temmelig firkantede form for logik i hans angreb på hedenskabet og i hans forsvar for kristendommen. Han får desuden fremhævet, at da det alene er Det Gamle Testamente, der ses som åbenbaringen, gør det kristendommen mere jødisk, end den behøver at være – og er i Det Nye Testamente. Der er en fjendtlighed over for den hedenske kultur, der kun blødes op, når der er træk, som kan tilskrives indflydelsen fra Moses og profeterne. Han får det endelig frem, at der er indirekte tegn på, at skriftet i virkeligheden henvender sig til kristne, der altså skal hjælpes ud af eventuelle bindinger til deres fortid og til at fastholde det nye – noget der gælder adskillig apologetisk litteratur.

Som også noter og litteraturliste fortæller det, er forfatteren ikke i dialog med den omfattende forskning i apologetik, som har fundet sted ud fra Aarhus Universitet i de sidste snart 10 år. Men både indledning og oversættelse er spændende læsning, og personligt har jeg været glad for tilskrivningen til Markellos, da en tilblivelse i 300-tallet bedre forklarer den forholdsvist udviklede udgave af Septuaginta-legenden, der optræder i dette skrift.

Der er læst en god korrektur, så trykfejlene er få. Der kan dog mangle en henvisning som på s. 25, hvor et Bousset-citat bringes uden kilde. At fx Filipperebrevet staves Philipperbrevet og Filon ligeledes staves med Ph virker fremmedgørende i en dansk sammenhæng, og at Ignatios (fra Antiokia) et

par gange siges at være fra Efesos (s. 68 og s. 77 n. 6) må være en fejl, selv om han skrev et brev til menigheden i denne by.

Mogens Müller

John F. Shean

Soldiering for God. Christianity and the Roman Army. History of Warfare 61. Leiden: Brill 2010, 452 s. € 161.

I denne bog undersøges det, hvorledes de tidlige kristne stillede sig til spørgsmålet om krigs- og soldatertjeneste i den romerske hær. Det er bogens tese, at et øget antal kristne i den romerske hær var afgørende for det holdingskifte over for de kristne, der fandt sted fra kejsermagts side i beg. af det 4. årh. Samtidig peges der på, at det stigende antal kristne i hæren også øvede en betydelig indflydelse på hele den kristne bevægelse frem til og med 4. årh. Hærens centrale betydning for kristendommens udvikling og accept er dog blevet ignoreret af store dele af den hidtidige forskning, hævder Shean. I stedet har man fastholdt den myte, at de tidlige kristne helt generelt vendte sig imod krigstjeneste og således på alle måder var en pacifistisk bevægelse, der først blev 'korrumperet', da den blev et magtpolitisk redskab for kejsermagten under Kejser Konstantin tidligt i 4. årh. Kilderne fortæller dog en anden historie. Det afgørende vendepunkt for de kristne kom tidligt, da man måtte opgive håbet om Kristi snarlige genkomst og derfor indstillede sig på at leve i og med den romerske stat, som måske ligefrem var at opfatte som en Gudgiven institution. Samtidig peger kilderne på, at de kristne også tidligt var at finde i hæren, uden at det tilsyneladende anfægtede menighederne.

Bogen beskriver indledningsvis antikkens syn på krigeren som en sakral figur, der udøvede en form for hellig tjeneste ved at kæmpe; det at slå ihjel blev således opfattet som en hellig og retfærdig handling, ikke ulig de forestillinger der snart blev normen blandt de kristne. Også romerne sørgede for, at soldaterne blev indviede til deres tjeneste af de præster, der fulgte med hærene. Den ed som de skulle sværge kaldte man for *sacramentum*, og den markerede overgangen fra en civil til en militær status, med de særlige privilegier, der fulgte heraf – fx retten (ja ligefrem pligten) til at udgyde blod og slå ihjel. Det fik blandt andet den betydning, at den romerske hær også var et stærkt religiøst fællesskab, som forskere længe har opfattet som en særlig stærk hedensk bastion, der først sent lod sig kristne. Det er dog næppe rigtigt, siger Shean, og peger på at soldaterne villigt støttede Konstantin og hurtigt blev et redskab vendt *imod* hedenskabet. Det tilskriver forfatteren en længerevarende påvirkning fra de kristne i hæren og antyder ligefrem, at det måske var elementer i hæren, der skubbede Konstantin i retning af kristendommen, men det uddybes dog ikke nærmere (69). Samtidig siges det, at den stærke religiøse tradition i den romerske hær frem til begyndel-

sen af 4. årh. synes at have fremmet en religiøs forståelse, der ikke lå langt fra nogle af de kristne trosforestillinger, fx tilbedelsen af *Sol Invictus*, der i udgangspunktet var hedensk, men sidenhen fik en kristen fortolkning, hvilket banede vejen for den endelige kristning af hæren frem til år 416, hvor hedninger blev bandlyst fra hæren (jøderne blev interessant nok først endelig udelukket i 439).

Shean gennemgår også de mange kilder fra Det Nye Testamente og fremefter, som viser, at de tidlige kristne faktisk gjorde tjeneste i hæren, og at soldater omvendt var tiltrukket af kristendommen. Shean påviser således en generel åbenhed hos de forskellige kristne forfattere over for militærtjenesten, og selv modstandernes skrifter vidner om, at der var ganske mange kristne i den romerske hær allerede i de tidlige århundreder. En vigtig kilde er her de mange martyrbetænelser om soldater. De fik først problemer, når de ikke ville deltage i den hedenske kultudøvelse, men havde tilsyneladende igen problemer i øvrigt med at gøre deres pligt som soldater og blev ikke af deres medkristne klandret for at slå ihjel. Også andre kildegrupper dokumenterer en betydelig tilstedeværelse af kristne i hæren før år 300.

Det er en vigtig bog, som forholder sig til et centralt tema i forskningen, hvor der har været megen (ideologisk betinget) mytedannelse omkring de tidlige kristnes syn på krig og voldsudøvelse og hvorledes de på det grundlag kan være et forbillede for moderne kristne. Det er således vigtigt, at få det samlede kildemateriale gennemgået og præsenteret for at vise, hvor differentieret de tidlige kristne forholdt sig til disse spørgsmål. Godt nok talte nogle af dem imod militærtjeneste, oftest med henvisning til faren for hedensk kultdeltagelse, men sjovt nok aldrig ud fra forbuddet imod at slå ihjel. Shean kommer således vidt omkring i bogen og diskuterer mange interessante aspekter af forholdet imellem kristendom, kejsermagt og hær i de afgørende første fire århundreder. En stor svaghed er dog, at forfatteren gentager sig selv i det uendelige; igen og igen repeteres indlysende pointer uden at vi kommer videre. Derudover forfalder han fra tid til anden til nogle besynderlige anakronistiske sammenligninger imellem datidens forhold og så en helt nutidig (amerikansk) kontekst. Det virker mildest talt besynderligt og er ikke klædeligt for en historisk fremstilling.

Carsten Selch Jensen

Winfried Schröder

Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit, Quaestiones 16. Stuttgart – Bad Canstatt: Verlag frommann-holzboog 2011. 291 s. e 68.

Winfried Schröder, professor i filosofi i Marburg, forfølger med sin sprænglærde bog (noterne på græsk, latin, fransk osv. fylder ca. halvdelen af teksten, og bibliografien er på 39 sider!) to mål: det ene er at vise at ideen om,

at der i antikken skulle være opstået en syntese mellem den græske "pagane" filosofi og kristendommen ikke kan stå for en nærmere prøvelse. Det andet er at vise, at antikkens kritik af kristendommen – i bogen især repræsenteret af Kelsos, Porfyrius og Julian Apostata – blev videreført af en lang række forfattere "in der Neuzeit", dvs. fra ca. 1500 til 1800. Mange af dem, ofte anonyme, var forfattere til den såkaldte *Littérature clandestine*, som forf. er en internationalt anerkendt forsker i. En af de mest bekendte, henholdsvis berygtede, repræsentanter for denne genre var den anonyme *Traité des trois imposteurs* (Moses, Jesus og Muhammed), som nu også foreligger på dansk, og som forf. selvfølgelig flere gange henviser til.

Bogens indledende kapitler I og II præsenterer og afgrænser feltet. Interessant er afsnittet "Schwierigkeiten mit der Spätantike": oplysningsfolkene kunne ikke rigtig finde sig til rette med kristendomskritikernes platonisme og nyplatonisme, men slog sig så til tåls med at tale om en "paganisme éclairé". I denne sammenhæng kunne jeg savne en omtale af den platonske og nyplatoniske forestilling om sjælens udødelighed, som de "neuzeitliche" religionskritikere bestandigt polemiserede imod, f.eks. i traktaten om de tre bedragere. Kap. III handler om religionskritikernes angreb på Bibelen: Moses var ikke forfatter til Mosebøgerne, forjættelserne i GT var ikke opfyldt i NT osv. I bogens største kap. IV følger så en detaljeret gennemgang af de senantikke og "tidlig moderne" (som vi vist efterhånden siger på dansk) angreb på de kristnes "blinde" tro uden understøttelse af fornuftige argumenter, på deres tro på undere, som strider mod naturens indretning, herunder selvfølgelig først og fremmest Jesu legemlige opstandelse, og endelig mod deres underkastelses- og ydmyghedsmoral. Til sidst rundes undersøgelsen af med et kort kap. V, hvor forf. der lejlighedsvis bogen igennem har afleveret hip til protestantiske teologer og eksegeter skriver, at hvis ikke teologien holder fast ved troen som frelsesbetingelse, ved Jesu opstandelses "Faktizität" og ved nådesbegrebets "Bedeutungskern", så kan han ikke se, "worin das christliche Profil einer derart transformierten Theologie bestehen könnte"! Bortset fra dette lidt banale statement er bogen, som det turde være fremgået, ikke ligefrem sengebords-læsning. Men for kirke- og dogmehistorikere og dyrkere af "intellectual history" rummer den en guldgrube af lærdom og skarpsindige iagttagelser. Og vore dages kristendomskritikere må for resten også gerne læse med!

Jens Glebe-Møller

Franz Posset

The Real Luther. A Friar at Erfurt & Wittenberg. Saint Louis: Concordia Publishing House 2011. 195 s. \$ 39,99.

Den tysk-amerikanske teolog Franz Posset, som ved siden af den hollandske teolog Theo Bell er en af de få nulevende katolske Luther-forskere, har udgi-

vet en række bøger og artikler om forbindelsen mellem Luther og Bernhard af Clairvaux. I 2003 kom bogen om Johann von Staupitz' rolle i reformationen, *The Front-Runner of the Catholic Reformation: The Life and Works of Johann von Staupitz*. Nærværende bog om "den virkelige Luther" er resultatet af års Luther-studier og en udløber af en forelæsning holdt på Marquette Universitetet i anledning af Melanchton-året 2010. Titlen er en replik til tidligere fremstillinger af den historiske Luther, samt til Timothy Wengerts artikel, "Beyond Stereotypes: The Real Philip Melanchthon" fra 1997. Possets forsøg på at fremstille den virkelige Luther – hvis en sådan kan etableres 500 år efter Luthers levetid – bygger på Melanchthons rids over Luthers liv, som blev valgt til forord i andet bind af Luthers værker.

Posset har et økumeniske sigte med bogen, hvilket underbygges med en henvisning til den luthersk-katolske Fælleserklæring om retfærdiggørelseslæren som en fælles bekendelse og en beklagelse af manglende anerkendelse mellem katolske og lutherske Luther-forskere. Navnlig beklager Posset, der har arbejdet sammen med så navnkundige lutherske Luther-forskere som Heiko Obermann og Kenneth Hagen, at de nyeste forskningsresultater vedrørende Luthers forbindelse til Bernhard af Clairvaux i stor grad ignoreres i luthersk mainstream-forskning.

Bogen består af en introduktion og tre hoveddele om Luthers og Melanchthons forhold til den katolske arv, samt et appendiks med en ny kronologi over Luthers arbejde i årene 1501-1517. Posset lægger en historisk-kritisk metode frem som grundlag for sin fremstilling, og afviser med den Luthers bordtaler fra 1500-tallets slutning som kildemateriale, til fordel for Luthers egne tekster og Melanchthons Luther-biografi fra 1546. Dernæst beskriver han i anden del Melanchthons vej til Bernhard, mens tredje del gengiver Melanchthons Luther-biografi i engelsk oversættelse. Det er hensigten med bogen at rehabilitere Luther som en genuin teolog over for katolikker ved at punktere en af kontroversteologiens mest sejlivede myter, at Luther anstiftede oprør ved at sømme sine 95 teser på kirkedøren i Wittenberg. I den forstand vil Posset afdramatisere Luthers reformhandling i forhold til katolske kritikere, men også af-heroisere det protestantiske Luther-billede.

I første hoveddel gennemgår han minutiøst tysk og latinsk ordlyd i Luthers og hans samtidiges gengivelser af begivenhederne i 1517 og 1518 for at påvise, at 1500-tallets hårde opgør ikke skyldtes Luther, men de historiske omstændigheder. Et hovedargument er, at Luther ikke slog 95 teser op på kirkedøren i Wittenberg, men sendte to breve med talepunkter (*propositiones* eller *positiones*) om aflad til sin ærkebiskop og sin biskop, hvoraf sidstnævnte finder hans *explanationes* (Luthers anden betegnelse) "gode katolske" synspunkter. Posset minder os om, at Luther fortryder spredningen af forslagene, og at reformationen ind til 1800-tallet fejres d. 25. juni, ikke d. 31. oktober. Ifølge med Bernhard Lohse afviser han, at trykningen af Luthers talepunkter påkalder sig Roms vrede. Posset opruller i stedet en årsagskæde, der i sidste instans – med spillere som Eck og Prierias, pavens

teolog – placerer skylden for fordømmelsen af Luther hos augustinerne ærkerivaler, dominikanerne.

Men Posset viser også, at Luther står i kontinuitet med katolsk lære i form af bl.a. Bernhards lære om retfærdiggørelsen af tro og nåde alene. Han peger på 1500-tallets veritable Bernhard-renaissance, hvor Bernhard-tekster (en del pseudepigrapher) dukkede op i et langt større antal end Augustin-fremstillinger, selv blandt augustinereremitterne. Især Bernhards kritik af pavens sammenblanding af det verdslige og det gejstlige regimente, *De consideratione*, samt en del af hans prædikener, navnlig den første til Bebudelsen, *De annunciatione*, med dens fremhævelse af syndens tilgivelse gennem Kristus og retfærdiggørelsen gennem tro, fik afgørende betydning for reformatorerne, og Luther selv henviser til dem flere gange gennem sin karriere.

Posset leverer en omfattende opdatering af litteraturen og gør forfriskende op med myter fra både katolsk og luthersk side. Med sin bemestring af latin, tysk og engelsk går han i kvalificeret diskussion med foreliggende kirkehistorisk Luther-forskning, især yngre og prominente tyske kirkehistorikere som Thomas Kaufmann og Volker Leppin, hvorved bogen nærmer sig et lille mesterværk. Den anbefales hermed varmt.

Else Marie Wiberg Pedersen

Christine Mundhenk (red.)

Melanchthons Briefwechsel, Band 12, Texte 3127-3420a (1543). Bearb. af Matthias Dall' Asta, Heidi Hein og Christine Mundhenk. Stuttgart-Bad Canstatt: Verlag frommann-holzboog 2011. 533s. € 284.

Selvom reformationstiden er en af de mest gennemforskede perioder i kirkehistorien, dukker der stadig hidtil utrykte breve og dokumenter op. Det bind, som indeholdt de såkaldte *Regesten* til Melanchthons brevveksling for året 1543, udkom for 33 år siden (*Melanchthons Briefwechsel Band 3, Regesten*, 1979). Det er derfor ikke mærkeligt, at nærværende tekstbind for året 1543 også kan offentliggøre nogle dokumenter, som ikke tidligere er blevet udgivet, eller som hidtil kun har foreligget i uddrag. Af de 311 dokumenter, som dette bind indeholder, drejer det sig om ikke færre end 32 stykker. Det har medført problemer med nummereringen, da tekstbindets numre gerne skulle svare til regestbindet, men det har man løst ved at supplere numrene de pågældende steder med bogstaverne a, b etc. For at få det hele til at gå op, har man dog også aftrykt fortalen til Luthers *Auslegung der Episteln*, stilet til fyrst Georg af Anhalt (nr. 3410), selvom man har fundet ud af, at det ikke er skrevet af Melanchthon – hvilket man antog i regestbindet – men af Caspar Cruciger!

Hovedtemaet i nærværende binds brevveksling er det dramatiske forsøg på at gennemføre en evangelisk reformation i Köln ærkestift. Melanchthon blev sendt til Bonn, hvor han arbejdede med sagen i næsten et halvt år, men

det hele mislykkedes. Kejser Karl V og den katolske overmagt kunne naturligtvis ikke tillade, at dette centrale katolske stift gik over til den kætteriske bevægelse. I Melanchthons brevveksling fra disse måneder følger man detaljeret forløbet. Desuden er der også hans mange anbefalingskrivelser for lærde mænd, betænkninger og kommentarer til tyrkerfaren, pavestolens politik og andre politiske begivenheder.

Interessant er også brevvekslingen med Calvin. De diskuterer frelsen og den frie vilje. Melanchthon erklærer sig uenig med Calvin i prædestinationsproblemet, men de erklærer hinanden venskab, Calvin sender tilmed hilsener til Luther. Over for Martin Bucer fremstiller Melanchthon sin holdning til krigsførelse, til Veit Dietrich sender han betænkning om kaldelse og ordination, og hans interesse for drømme og astrologi fornægter sig heller ikke. Som i andre breve findes også her træk, som belyser privatpersonen Melanchthon. Han sender smukke trøstebreve til bekendte, som har mistet børn, han er bekymret for datteren Annas trange skæbne, og i breve til Luther husker han at sende hilsener til hans kone og børn.

Martin Schwarz Lausten

Martin Schwarz Lausten

Philipp Melanchthon: Humanist og luthersk reformator i Tyskland og Danmark. København: Forlaget Anis 2010. 392 s. Kr. 349.

Philipp Melanchthon er en oversat teolog ikke blot i dansk sammenhæng, men også internationalt. Melanchthon-jubilæet i 1997 bidrog dog afgørende til en fornyet beskæftigelse med Luthers medreformator. Denne fornyede interesse er fortjent. Siden Albrecht Ritschl har forskellige forskningsparadigmer i vid udstrækning enten placeret Melanchthon på reformationens blinde sidespor og urgeret forskellene mellem Luther og Melanchthon, eller også gjort Melanchthon og Luther så ens, at de faktiske forskelle blev uforståelige. MSL fortjener derfor stor ros for sin indsats for at gøre Melanchthon mere kendt for et dansk publikum. Hermed lægger han sig i fin forlængelse af det sidste tiårs genoplivede Melanchthoninteresse, hvad han også selv gør opmærksom på. Desto ærgerligere er det, at han alligevel kommer til at videreformidle ældre tiders stereotype opfattelse af Melanchthons teologi. Desværre står han på dette punkt ikke alene, men er i selskab med andre nyere Melanchthon-monografier, som fx Gregory Graybills *Evangelical free will* fra 2010.

Bogen er delt i to hoveddele: Første del omhandler Melanchthon i Wittenberg og anden del Melanchthon i Danmark. Bogen afsluttes af en epilog om Melanchthons død.

MSL fremhæver med rette Melanchthons store kateketiske indsats, som alt for længe er blevet oversat. Derfor undrer det også, at Melanchthon samtidig gøres til ophavsmand til et stivnet lærebegreb. Læser man Melanch-

thons Loci, de latinske såvel som de tyske og navnlig de senere, så ser man, at udfoldelsen af læren og bønner står side om side. MSL kan her ikke finde nogen mere træffende beskrivelse af Melanchthons teologiske bidrag end et citat fra Leif Granes *Confessio Augustana* fra 1959, hvor det hævdes, at Kristi evangelium med den sidste Loci-udgave er blevet til den rette teologi forvaltet af præsterne hævet over menigheden (150). Her synes såvel Grane som MSL stadig at være fanget af den senere pietismes skelnen mellem lære og liv. Og det havde været nyttigt, om afsnittet om Melanchthons fromhedsliv (234-238) var knyttet tættere til Melanchthons forståelse af lærens betydning og indhold.

Havde MSL konsulteret Melanchthon-forskere som Peter Fraenkel og Timothy Wengert, som mærkværdigvis er fuldstændigt fraværende i litteraturlisten til trods for deres betydelige bidrag til forståelsen af Melanchthons teologi, så havde han kunnet give sin læser et meget mere præcist billede af Melanchthon. På mærkværdigvis bidrager MSL derfor selv til at videreføre det Melanchthonbillede, han i virkeligheden gerne vil gøre op med. Han kunne også have inddraget Melanchthons egen tyske udgave af sit hovedværk *Loci theologici*, som Schilling og Jenett udgav i 2002 i en fornem tekstkritisk udgave. Denne tyske *Heubartikel christlicher lere* (anmeldt i DTT 69, 2006, 308-310) må man læse som Melanchthons fjerde Loci – den eneste skrevet efter diskussionen med Osiander. Den kateketiske tone bag udfoldelsen af den kristne lære er her umiskendelig, og havde denne kilde været taget med, havde MSL heller ikke skrevet så entydigt om Melanchthons syn på menneskets frihed. MSL lader Melanchthon lære, at den frie vilje medvirker ved frelsen. En nærlæsning af den passage, som MSL refererer til i *Loci 1535*, viser, at Melanchthon dér taler om de gode gerninger og netop ikke om retfærdiggørelsen. Dette må en tolkning af Melanchthon naturligvis tage i betragtning. MSL har ret i, at *Loci 1535* markerer en ændring i Melanchthons teologi, men den har først og fremmest at gøre med synet på den stoiske filosofi, og hans forståelse af den menneskelige psykologi. Fra og med *Loci 1535* inddrages Valla ikke længere med tilslutning, men derimod med afvisning. Den stoiske fatalisme er det nu i modsætning til tidligere Melanchthon alt om at gøre at få afvist. Stoicismens idealforestilling om viljen som *otiosa* eller passiv har for Melanchthon ingen sjælesørgerisk kraft. MSL's henvisning til *Loci 1535* er her ganske misvisende (164), og Melanchthon læses her alene ud fra senere diskussioner og fløjdannelser.

I bogens anden del om Melanchthon i Danmark øser MSL af sin store detailviden om dansk reformationshistorie og giver her en meget nyttig samlet oversigt over Melanchthons indflydelse på såvel dansk politik som på reformationens danske personligheder.

MSL gør gennem hele bogen sig selv til talsmand for en bedre behandling af Melanchthon. Det kan man kun støtte. Den her fremførte kritik kan synes hård, og den bør ikke overskygge påskønnelsen af, at der nu endelig foreligger en indføring i Melanchthons liv og værk på dansk. En sådan bog

har længe været savnet. Der er dog stadig meget arbejde, der skal gøres for at rette traditionens fejlslutninger af Melanchthon og hans teologi, så det rehabiliteringsprojekt, som MSL fortjener ros for at have påbegyndt på dansk grund, kan fuldføres.

Bo Kristian Holm

Johann-Christian Pöder

Evidenz des Ethischen. Die Fundamentelethik Knud E. Løgstrups. Religion in Philosophy and Theology 62. Tübingen: Mohr Siebeck 2011. XIII + 362 s. € 69.

Denne bog er en let bearbejdet udgave af en dissertation om K.E. Løgstrups etik, som blev forsvaret i 2010 ved Det Teologiske Fakultet i Göttingen. Forfatteren, som er en estisk teolog, fik antaget afhandlingen *summa cum laude*, den højeste udmærkelse i Tyskland.

Titlen hentyder til Gerhard Ebeling og Wolfhart Pannenberg's diskussion i 1960-erne om etikens grundlag, hvor Ebeling for sin opfattelse af det etiske evidens bl.a. henviste til Løgstrup. Titlen udtrykker også bogens centrale tese: at det etiske for Løgstrup er evident i den forstand, at det er et konstitutivt element i det at være menneske. Løgstrups etik bestemmes som en ontologisk etik, som i en kritisk videreførelse af Martin Heideggers eksistentialontologi indoptager og ekspliciterer den menneskelige tilværelses etiske dimension.

Bogen falder i tre dele. Første del redegør for grundtankerne i Løgstrups etik, og koncentrerer sig om de etiske ansatser i Løgstrups disputats, udviklingen og udarbejdelsen af tanken om den etiske fordring, konceptionen af de suveræne livsytringer, og den sene, 'metafysiske' Løgstrups naturetik. Naturetikken karakteriseres som "eine xenologische Ethik der Zurückhaltung" (69), dvs. en tilbageholdenhedens etik over for naturen som det fremmede, som unddrager sig vor magt.

Bogens anden del redegør først for Løgstrups fænomenologi og diskuterer derpå, om Løgstrup begik den naturalistiske fejlslutning. Løgstrup tolkes i denne sammenhæng ved hjælp af Thomas Rentsch's normative opfattelse af mennesket som "ein auf Erfüllung angelegter Sinnentwurf" (128). Tanken er, at fordi den andens livsopfyldelse delvis ligger i vor hånd, så "tritt uns die Normativität als Imperativ entgegen" (128). Dernæst forsvarer Pöder den tese, at Løgstrups etik kan betragtes som en eksistentialfilosofisk transformation af Max Schelers værdietik. Anden del slutter med en drøftelse af problemet om etikens begrundelse. Her sidestilles Løgstrups position med Karl-Otto Apels diskursetik.

Sidste del behandler den teologiske side af Løgstrups etik. Her møder vi bl.a. en oplysende bestemmelse af forholdet mellem teologi og filosofi hos Løgstrup gennem en sammenligning med forholdsbestemmelsen hos Ru-

dolf Bultmann samt en redegørelse for den tese, at Løgstrups etik kan betragtes som en transcendentalisering af skabelsesordningerne på linje med noget tilsvarende hos Eilert Herms.

Afhandlingen imponerer. Pöder har ingen problemer med Løgstrups modersmål. Oversættelsen af danske citater til tysk er upåklagelig, og Pöder udviser stor fortrolighed ikke blot med Løgstrups eget forfatterskab, men også med vigtige dele af den omfangsrige sekundærlitteratur. Mest indtryk gør dog hans overblik over vor tids filosofiske og teologiske tænkning. Det gælder først og fremmest den tysksprogede tænkning, men i forbindelse med diskussionen af den naturalistiske fejlslutning inddrages også relevant engelsk litteratur, bl.a. John Searles betragtninger over institutionelle kendsgerninger og Alasdair MacIntyres funktionelle menneskesyn. Gennem omhyggelige bestemmelser af ligheder og forskelle i forhold til beslægtede positioner kaster Pöder nyt lys over mange aspekter af Løgstrups etik og indplacerer den i åndshistorisk sammenhæng. Det sidste skal nok overbevise en og anden tysker om, at Løgstrup er en tænker, det er værd at beskæftige sig med.

Dette betyder ikke, at der ikke er noget at diskutere. Bogen koncentrerer sig om de fundamentale aspekter af Løgstrups etik. Dette kan naturligvis godt forsvares med, at det baner vejen for den løbende perspektivering af Løgstrups etik gennem en sammenligning med alternative konceptioner. Prisen er dog, at Løgstrups mangfoldige fænomenologiske analyser af, hvad der foregår mellem mennesker, og hans livslange beskæftigelse med forholdet mellem etik og politik ikke skænkes megen opmærksomhed. Og nogle vil mene, at betydningen af Løgstrups etik ikke mindst ligger dér.

Også Pöders perspektiveringer kan diskuteres. Selv om han bestemt ikke er blind for forskellene mellem Løgstrup og de tænkere, han sammenligner ham med, så har han dog en tendens til at overbetone lighederne. Det skal ikke nægtes, at der er interessante paralleller mellem Løgstrups og Schelers etik, bl.a. lovprisningen af den spontane kærlighed, men er det tilstrækkeligt til at betegne Løgstrup som "der Scheler des Protestantismus" (138)? Filosofisk gjorde den unge Løgstrup jo op med Schelers husserlske fænomenologi og teologisk var der en blivende kløft mellem Schelers (katolske) ideal om personlighedsudvikling og Løgstrups (lutherske) afstandtagen fra enhver form for dydsmoral. Ligeledes må man spørge, om Løgstrups opfattelse af den etiske fordring og de suveræne livsytringer ikke befinder sig milevidt fra Apels diskursetik. Igen, der er en interessant lighed mellem Apels transcendentale anticipation af det ideale kommunikations-fællesskab og Løgstrups afdækning af åbenhedens og tillidens elementære betydning. Men går det an at betegne Løgstrups etiske eksistentialontologi som "ein transzendentes Sprachspiel (...), das für ein jedes mögliche Sprachspiel die *conditio sine qua non* ist" (204)?

Sådanne spørgsmål er udtryk for, at Pöder på kvalificeret vis udfordrer nogle af vore vante forestillinger om Løgstrups etik. Vi må håbe, at han kan

få mange tyske filosoffer og teologer (og andre) til at få øjnene op for denne etik og inspirere dem til at læse Løgstrups egne betragtninger, inklusive alle dem, som bogen ikke kommer ind på.

Kees van Kooten Niekerk

Johannes Horstmann

Et grundrids af den kirkelige dogmatik. Forord ved Henrik Frost. Asferg: Tidehvervs Forlag 2009. 338 s. Kr. 250. Registre kan downloades fra <http://tidehverv.dk>.

I efteråret 1988 forelæste Johannes Horstmann to gange ugentligt ved Københavns Universitet over "Kirkelig dogmatik i grundrids" og holdt tillige en øvelse over "Retfærdiggørelse ved tro uden lovens gerninger". Nogen beskeden opgave har det ikke været, og de nu trykte manuskripter til forelæsningerne vidner om omhu i tilrettelæggelsen. Men udgivelsen rummer også vidnesbyrd om Horstmanns kritiske stilling til den universitetsteologi, som han nu bidrog til. Bogen indledes med en tidligere publiceret artikel fra 1976, hvori "universitetssystematikken" beskyldes for at være "indskrænket [...] til lærdomskompilation", "kursus i videnskabelig teknik" og "fodnoteteologi uden den eksistensdybde, der evner at få noget af virkelig betydning for præstens gerning på prædikestolen til at stå oppe i teksten" (19). Trods kritikken anerkender Horstmann teologiens status som videnskab med hjemstedsret på universitetet. Men denne ret kan forskertses, og for den danske systematiske teologis vedkommende fandt Horstmann vel, at den var sat over styr, fordi dens "forkyndelsesrelevans" var blevet for ringe (20) og i hvert fald ringere end præstegårdsteologiens.

De 29 forelæsninger er ordnet traditionelt med kapitler om indlednings-spørgsmål, guds- og skabelseslære, syndslære, kristologi, helligåndsteologi, derunder ekklesiologi og sakramentssteologi, og endelig eskatologi. De bærer præg af, at en teologisk eksistens her aflægger regnskab. Bogen kaster et blik tilbage over det 20. århundredes teologi, som den med sin videreførelse af luthersk teologi ved hjælp af den tidlige Barths Guds ord-teologi umiskendeligt er vokset ud af og har hjemme i. Alligevel er det ikke nemt at udpege den lutherske dogmatik fra samme periode, som Horstmanns ved sin position ligger tættest op ad. Den har sin egen stemme. Der er dog et slægtskab med den noget yngre Eberhard Jüngels dogmatiske tænkning, bortset fra, at Jüngel aldrig har skrevet en samlet dogmatik, og at der er indlysende forskelle på, hvordan de forvalter den dialektiske teologi. Begge betoner troens begivenhedskarakter. Ifølge Horstmann er Gud "den levende, der altid møder mennesket på en måde, som det ikke forud kan beregne, en måde, som altid er nu og overraskende" (76). Slægtskabet viser sig også i beskrivelsen af "det dialektiske" og i sansen for at udfolde de dogmatiske *loci* i hele deres

traditionelle bredde og tyngde og i en afspejling af dialektikkens uophørlige uro og af den frihed, den fører med sig.

Forelæsningerne er imidlertid næsten rensset for henvisninger og citater. Logisk nok, når det ikke var lærdomskompilation, men dogmatik som “*overvejelser før prædikenen*”, Horstmann ville drive (24), men også påfaldende. Han kunne have inddraget andre for at skærpe sit eget anliggende gennem modsigelse. Gerhard Ebelings *Dogmatik des christlichen Glaubens* kom fx i tre runder i hhv. 1979, 1982 og 1987. Horstmann kendte formentlig dette værk, men det nævnes ikke. Med Ebeling kunne han have drøftet, hvad der fik dem til at gå forskellige retninger med deres forståelse af kristendommen som noget, “hvori [... man lærer] at forstå sig selv” (16), ud fra hver deres tilslutning til Luthers bestemmelse af teologiens tema som *homo reus et perditus et deus justificans vel salvator*.

Rammerne her tillader ikke den diskussion med bogen, som den fortjener. Sit særpræg og sin styrke har den dels i den konsekvente udfoldelse af “det dialektiske”, dels i, at den vil være en kirkelig dogmatik. Det er den ikke oven i, hvad den ellers er, og heller ikke i kraft af en automatisk overtagelse af en kirkelig tradition. “Kirkelig” er den som en indre konsekvens af grundsynet på Guds åbenbaring og forkyndelsen. Dogmatik er “en overvejelse før prædikenen. Den er dét, at et menneske, som har til opgave at skulle prædike Evangeliet for andre, tænker sig om, gør sig selv rede for, hvad det er, han som forkynder af Evangeliet *skal sige*” (37). Overvejslen *før* er også en overvejelse *efter* prædikenen, for der er en bevægelse “fra hørt forkyndelse hen til det selv at skulle forkynde” (sst.). “Kirkelig” bliver denne også kritiske opgave ud fra en negativ begrundelse: “Dogmatikken skal tale om den Gud, som mennesket *ikke* ser eller erfarer og derfor *ikke* kan tale om” (31, mine kursivering). Fordi dogmatikken handler om det, der *ikke* er synligt eller erfarbart, giver den “ikke mening, hvor der ikke er kirke, hvor der ikke er en tro, som har hørt det og forventer at høre det på ny” (31f). Kirken ses som dogmatikkens mulighedsbetingelse.

Dette synspunkt giver Horstmanns dogmatik en enkel, raffineret og kritisk, også kirkekritisk, begrundelse for og udfoldelse af, der hele vejen igennem holder sig over, hvad Horstmann selv andetsteds kaldte “teologigrænsen”.

Kirsten Busch Nielsen

Johannes Horstmann

Den kristne etik – formaning ved Guds barmhjertighed. Forord ved Henrik Frost. Asferg: Tidehvervs Forlag 2011. 256 s. Kr. 200.

I lighed med Johannes Horstmanns dogmatik fra 2009 er denne bog blevet til som en række forelæsninger, der siden tilblivelsen i 1989-1990 har cirkuleret i et antal fotokopier. De ti forelæsninger – der ved udgivelsen er

blevet suppleret med fem mindre arbejder – fylder i alt ca. 130 trykte sider, en relativt lille bog, i omfang under det halve af dogmatikken, men som den et stramt komponeret værk. De ti kapitler indkredser principielt og konkret etikken.

Horstmann bestemmer “[a]lt teologisk arbejde” som “overvejelser før prædikenen” (38). Etikken har “i nøje forbindelse med dogmatikken [...] til opgave kritisk at sørge for – for så vidt mennesker overhovedet kan sørge for dette – at det må være den befaling til mennesker om lydighed mod Guds vilje, der indgår i Guds frelse og er uadskillelig fra troen, der kommer til at lyde i kirkens prædiken i uløselig sammenhæng med Guds frelsende nådes tilsagn” (sst.). Også etikken er således “før prædikenen”.

Horstmanns etik fremstår som en radikalt teologisk etik, der ikke vil forholde sig til andet end det, der sker mellem Gud og menneske, når Gud kræver af og giver til mennesket. Radikalt teologisk? I tråd med Horstmanns forståelse af etikken opgave kunne man lige så godt sige, at den lige akkurat er en teologisk etik. Dens anliggende kan ikke gradbøjes. Enten er etikken, som den skal være, eller også er den ikke, fordi den er faldet under den kritiske grænse.

For Horstmann etikken og dogmatikkens indbyrdes spejling af hinanden afgørende. Etikken gælder “formaningen ved Guds barmhjertighed”. Den fordring, formaning hviler på, er “skabelsens fordring” (40), og hvad der kan siges om mennesket i dets skabelse, har som “sin forudsætning Evangeliets forkyndelse af Jesus som Herre, som Kyrios” (sst.). Med evangeliet er der ikke sagt andet om mennesket end i skabelsen – ud over, at Gud i sin søn “giver mennesker [...] tilbage til den virkelighed”, som de ved synden er kommet fra. At være skabt er at være bestemt til at være i Guds hånd, at trænge til Gud, at modtage alt af Guds hånd. Hvad det indebærer, må mennesket også tage af Guds hånd, nemlig gennem hans befaling og lov, som “lyder til mennesket gennem det skabte”, og som af Gud også er skrevet i menneskets hjerte. Denne lov møder det syndige menneske “maskeret i skikkelse af tilværelsens mange nødvendigheder” (50). I Kristus drager Gud nådigt det faldne menneske til sig, idet det i Kristus får lov at se, hvad mennesket er for Gud. At være menneske er derfor at følge Kristus – og denne “Kristi efterfølgelse er således ikke en måde at være menneske på blandt mange andre måder, [...] men det er at leve som sandt menneske”, “restitueret til at være Hans skabning” (100).

At formaning til at gøre det gode lyder i kirken, “i og med at det evangeliske budskab om Jesus Kristus bliver prædikeret” (129), er den kristne etiks (ydre) kendetegn. “Formaning er Evangeliet selv, er det, at Evangeliet altid [...] taler til [...] mennesket ... som] på én gang [...] synder og gudsbenådet skabning” (129). Evangeliet kan ikke forkyndes uden formaning og formaning ikke uden evangelium.

Bogen rummer en nyttig oversigt over Horstmanns publicerede arbejder, dækkende omtrent et halvt århundrede fra først i halvtredserne og frem

til hans død i 1999. Listen dokumenterer rækken af aktuelle emner, som Horstmann underkastede teologisk analyse i samme periode, som han holdt sine foredrag, der ikke så konkret peger ud på samtiden. Men samtidsblind er bogen ikke. Den er skrevet ud fra et dybt kritisk syn på sin tid, som det fremgår allerede af den første sætning: "Hvis man skal sætte et fortegn for vor nutidige historiske situation, måtte det blive babelstårnet, idet den er karakteriseret af forvirring og sammenbrud af samfundsordenen og nihilismens indtog og opløsning af alle traditionelle moralske begreber og normer" (31). Er Horstmanns etik ude på at skabe absolutter og fundamenter imod denne relativisering? Ja, i en vis forstand. Men der er indbygget en kritisk relativisering. Om øvrigheden kommer den fx frem som følger: "Der, hvor syndernes forladelse er, der er øvrigheden af Gud og indsat af Ham som Hans tjener, der må stå Ham til regnskab for sin embedsførelse, og der er der ikke nogen øvrighed, som ikke er af Gud." Øvrigheden er "blevet stadfæstet i sit relative embede" (138).

Horstmanns etik ligner som dogmatikken mest (kun?) sig selv. Bogen er ikke en, man ud fra en analyse af landskabet i slutfirsernes teologi kunne have efterlyst – i stil med, at man efterlyser "samtidens danske roman". Men engang landet på skrivebordet er den med sine urolige opgørelser af forholdet mellem Gud og menneske samt lov og evangelium et memento om ikke at slå sig til tåls med ensidigheder i disse spørgsmål.

Kirsten Busch Nielsen

Peter Kemp

Filosofiens verden. København: Tiderne skifter 2012. 416 s. Kr. 299.

Titlen på Peter Kemps seneste bog *Filosofiens verden* er bred, men efter endt læsning vil læseren være blevet præsenteret for et præcist billede af, hvad filosofi kan være.

Kemps bud er en markering over for samtlige andre akademiske discipliner. Disse kendes på deres specifikke forskningsfelt, og deres styrke næres af deres specifikke forskningsgenstand. I modsætning hertil har filosofien ikke et særegent genstandsområde. Manglen udlægges af Kemp som en bekræftelse på, at filosofien er en helhedstænkning, der stræber efter at integrere fagvidenskaberne. Da ingen enkelt videnskab evner at skabe det nødvendige overblik, etikken fordrer, behøves den integrerende filosofi. Definitionen af filosofi som 'helende' praksis udpeger filosofiens modstander *par excellence*: den teknisk-manipulerende reduktionisme, der ikke har blik for andet end objektive kendsgerninger. *Homo fabers* enøjede verdensbillede ses såvel i lægevidenskabens reduktion af patienten til ren natur uden sans for livets eksistentielle mening som i vore uddannelsesinstitutioners ofring af dannelsen på faglighedens alter i konkurrencestatens hellige navn. Filosofiens 'heling' bør således finde sted på to niveauer: Både i forhold til privatmennesket,

hvor opgaven for hver enkelt er at give sit eget liv mening og konkretisere etikken som visionen om det gode liv i mødet med den anden, men også i forhold til den tredje, der bryder etikkens dyade og indstifter politikken, dvs. når privatmennesket bliver borger i samfundet, må reduktionismen imødegås med filosofisk kritik.

Hvis filosofien danner og belærer os på både det eksistentielle, meningsgivende niveau, og på det politiske niveau, hvilken rolle tilkommer da religionen? Har den filosofiske Kemp også rum for den teologiske Kemp? Viet religionsfilosofien helliges bogens tredje del belysningen af dette forhold. *At religion kan tilbyde moderne mennesker en meningsgivende historie om en dybere verden end den sete, var for den unge teologistuderende Kemp selvindlysende. Spørgsmålet var snarere hvordan?* For nok har teologien anlæg for det sproglige, men traditionelt har den haft hang til at være tonedøv og har ikke villet undersøge det religiøse sprogs symbolske funktion filosofisk. Med dette problem som omdrejningspunkt berettes sammenvævningen af Kems egen teologiske dannelse og nyere teologihistorie sobert i bogens to personlige kapitler (21 & 22). Og svaret fremstår klart: En mytisk-poetisk kristendom. Kun en narrativt funderet teologi “finde[r] mening i galskaben” (355), fx i bestemmelsen af tro som “overbevisning om ting, vi ikke ser” (Heb 11,). Det ikke-sete i den tekniske omgang med den materielle verden åbenbares i det mytisk-poetiske sprog. Forstået som begivenhedsmyte berettes kristendommen i et magtfuldt sprog, der gives til den lydhøre for, at hun kan magte sit eget liv. Kapitlernes personlige udgangspunkt kan man mene om, hvad man vil, men privat bliver det aldrig. Det personlige hæves til det almene, og her taler den filosofiske fader – frem for teologiens forviste søn – om den hellige ånd, mødet med Paul Ricœur resulterede i.

Påstanden om det mytisk-poetiske sprogs uoversættelighed vender Kemp tilbage til i kap. 24 “Ateismens kamp for troen”. Argumentet er, at det moderne menneskes gudsbekræftelse må omvejen over ateismen. Gudsbenægtelserne, der undersøges, er dels benægtelsen af den fysiske gud, dels benægtelsen af gud i politiske sammenhænge. På forbilledlig vis vises naturvidenskabernes naivitet, når de hævder, at de slog den fysiske gud ihjel for at give plads til den naturvidenskabelige forklaring. Opgøret med denne afgud findes allerede i den radikale monoteisme, hvor objektivering af verden er bundet op på menneskets ansvar for samme verden; vi er knægte i en verden, vi ikke kan skalte og valte med. Med ansvarliggørelsen fulgte benægtelsen af gud som naturkraft. Aflivningen af den fysiske gud er dog ikke tilstrækkelig, de politiske afguder, der muliggør (krigs)politik ført i guds navn, må også lade livet. Afvisningen af de politiske afguder betyder imidlertid ikke et farvel til det religiøse sprog som begrundelse for “hvad man anser som retfærdighed” i politikken; etikken er mellemed mellem religion og politik. Således dør den metafysiske Gud, mens teologien derimod er mere levende end nogensinde.

Ingen rosenbuket uden torne og jeg stak mig på kapitel 20, "Tilgivelse ifølge Jankélévitch", hvor kritikken af Tyskland fremstår malplaceret i lyset af landets *Vergangenheitsbewältigung*. Men Kemp er måske ikke kun en dansk Minervas ugle, der flyver ud i tusmørket for at undersøge dagens reduktionisme, måske viser han sig igen som en Janus, der formår at skue ind i en fremtid, hvor alle vi andre er i færd med at tilegne os Jankélévitchs univers. Døm selv ved læsning af denne anbefalelsesværdige bog.

Niels Mattsson Johansen

Viggo Mortensen

Hvad hjertet er fuldt af. En håndbog om mission. København: Forlaget Anis 2012. 481 s. Kr. 348.

Det er en god ide at skrive en grundbog efter ca. 13 år med ansvar for et fag, som Viggo Mortensen (VM) har gjort det. Man har viden og indsigt nok at øse af og er endnu ikke faldet for fristelsen til at fokusere på alle tings uendelige komplicerethed. Viggo Mortensen har løst opgaven særdeles solidt, men utraditionelt i form af en instruktivt illustreret håndbog med en indledning på 38 sider og dernæst 115 opslagsartikler, der alle besvarer et af forfatteren selv stillet spørgsmål under et bestemt stikord. Opslagene fylder fra mindre end én side (om apostasi) til 15 sider (om globalisering). Sigtet er "en bog på dansk, som [man] kan henvide studerende og andre til, der [er] interesseret i de spørgsmål, der rejser sig i forbindelse med kristendommens udbredelse". *Brøndums Encyklopædi* og Lamin Sannehs *Whoes Religion is Christianity?* nævnes som formmæssige inspirationskilder.

Det er før set, at en faglærer har udgivet en grundbog på vej til pension med det resultat, at bogen aldrig er blevet brugt som lærebog. Som "håndbog" kandiderer VM's bog ikke til at blive brugt som direkte grundlag for undervisning. Det bør nu alligevel prøves, da bogen står for et sammenhængende synspunkt, og ikke mindst fordi bogen generelt udtrykker en central og samlende holdning til mission i folkekirken her i 2012, hvor folkekirken har bevæget sig i samme retning som VM. Selv om de fleste opslag er glimrende, er det lidt af en stroppe tur at læse bogen fra Afrika til Aagaard, så der må findes andre indfaldsvinkler, hvis bogen skal bruges til andet end opslag. Man kan nok spørge, om VM ikke kunne have hjulpet brugen på vej ved (også) at rubricere emnerne systematisk i stedet for (blot) alfabetisk?

En spænding i bogen er forholdet mellem "kristendommens globale udbredelse", som VM har været professor i, og "mission", som var kodeordet, mens hans forgænger, Johannes Aagaard var ansat i faget. VM har skrevet en "håndbog om mission", men den handler mest om "kristendommens udbredelse", altså det religiøse landskab, vi står med i dag – som et resultat af bl.a. kristent missionsarbejde. Kristendommen udbredes i dag ikke primært i kraft af mission, men i kraft af børneopdragelse blandt fattige

kristne med mange børn i Syd. Noget lignende gælder i øvrigt for islam, verdens hurtigst voksende religion. Mens de kristne har udgjort godt 1/3 af jordens befolkning siden år 1900 og fortsat vil gøre det, så langt vi kan se frem, er muslimerne på vej fra at udgøre ca. 13 procent år 1900 til knapt 25 procent i 2025. Det er en vigtig konstatering, men næppe begrundelse for teorier som Samuel Huntington om civilisationernes sammenstød, som VM giver megen plads.

Jo mere, der skal fortælles om “kristendommens globale udbredelse”, jo mindre kommer det let til at handle om mission: Selv om sagen omkredses, forbliver vi ofte på ydersiden. VM’s definition af mission, som N.H. Arendt vist bør krediteres for, er “at præsentere og repræsentere kristendommen”. Det lyder som en ganske bevidst aktivitet, lidt modsat udtrykket “hvad hjertet er fuldt af, løber munden over med”, som VM ellers på gammel Askov-manér anser for at være “den eneste legitime form for mission”. VM sætter folkekirken over for valget mellem ét af tre: Den kan blive en sekt, den kan blive danskernes civilreligion, eller den kan “tage sig sammen” og “gøre sig umage” med at være kirke i mission (313). Askov-missilogien har ret i, at kristne skal være milde (*akreoi*), men den tager ikke helt alvorligt, at de også skal være – og med nødvendighed vil forsøge at være – kloge (*froni-moi*), akkurat som VM er det.

En encyklopædi skrevet af én person medfører muligheder for fejl og nødvendigvis mange mangler, som VM understreger det i forordet – foruden en del sproglig jargon og utallige gentagelser, som man (kun) ser, når man læser bogen i sammenhæng. Tendensen til lidt for meget VM-encyklopædi og lidt for lidt håndbog om mission, kan illustreres af det forhold, vi får alt at vide om den (korte) missiologiske tradition i Aarhus, inkl. Løgstrup og Sløk (!), men intet om de ældre traditioner i fx Uppsala – og København. Der henvises ikke til Dansk Missionsråds serie på nu 22 bøger i serien *Ny Mission*, hvor mange af VM’s opslagsemner er behandlet ganske grundigt – og flersidigt. I det hele taget er bogens praksis ved kilde- og litteraturhenvisninger ganske løs.

Dansk Missionsråds teser om anerkendelse og mission citeres *in extenso* uden, at det klart fremgår, om VM tilslutter sig tesaerne, hvad han *ikke* gjorde ved tilblivelsen i 2007. Det samlende indtryk af bogen er imidlertid, at VM i dag er mildere i holdningen til islam end tilfældet var i 2001 og 2006/7. Talte han før for selvbevidsthed og tolerance, taler han i dag om ydmyghed og årvågenhed (50) og øjensynligt også om anerkendelse. Summa Sumarum: Så tusindfold til lykke da ... du slap så vel derfra.

Hans Raun Iversen