

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

In dulci iubilo. Luthers juleprædikener

NINNA JØRGENSEN

At give stemme til det usynlige. Bønnens sprog

CLAUDIA WELZ

Næstekærlighed. Krarup og Lacan

MADS PETER KARLSEN

Paulus retro?

TROELS ENGBERG-PEDERSEN

Paulus og stoicismen. Review-artikel

JAN DOCHHORN

Modsætninger og blandinger: Jeg og jer, vi og du, dem og os, dengang og nu

Mens skabelsen ifølge Genesis finder sted gennem lyset, og verden herefter dannes gennem en adskillelse af lys og mørke, drejer julens evangelium sig om, at lyset går ind i mørkets verden. Modsætningen og blandingen af lys og mørke er et hovedtema i Luthers juleprædikener 1525-1530. Ninna Jørgensen viser, hvordan Luther i forlængelse af Bernhard af Clairvaux gør den fortidige julenat samtidig med den, der fejrer julen i dag. *Jer* ("skriv disse tre bogstaver med stort!") er der forkyndt en stor glæde. Glæden har at gøre med blandingen af lys og mørke, Kristus og os. Tilsvarende viderefører Luther motiver fra Johannes Tauler om sammenhængen mellem Kristi evige fødsel ud af Faderen, hans fødsel ind i verden, og hans fødsel ind i troen. Som vist af Claudia Welz bevæger også bønner sig mellem lys og mørke, klage og lovsang. Her er der et *vi*, der taler til et guddommeligt *du*. Men bønner er ligesom en boomerang, der vender tilbage til den bedende. Der sker en omvending eller krydsning af intentionaliteten. Det menneske, der påkalder Gud, kaldes der selv på, uden andet utvetydigt svar end den bedendes Ja og Amen. Mads Peter Karlsen bevæger sig på den horisontale akse mellem *dem* og *os*. Han bringer et tilsyneladende umage par sammen: Lacan og Søren Krarup. Men begge ser, at næstekærlighed ikke er det samme som filantropi. For Lacan skyldes dette selvets egen lyst til at overskride det umiddelbare lystprincip, for Krarup er det Guds fremmede fordring. Karlsens egen pointe er, at det ikke er menneskets iboende godhed, der ligger bag næstekærligheden, men derimod den overraskelse, som den anden bliver for mig. I næstekærligheden krydses mit selv af den anden. Til sidst bringes to eksegetiske bidrag, der går på tværs af *dengang* og *nu*. Troels Engberg-Pedersen præciserer med kirurgisk skarphed forskellene mellem den nye Paulus og Paulus læst gennem lutherske tolkningsfiltre, og forholder sig hermed kritisk til Københavner-kollegernes bog fra 2012, *Paulus plus*. Jan Dochhorn anmelder samtidig Engberg-Pedersens seneste bog om Paulus og den stoiske kosmologi. Han mener til gengæld, at Engberg-Pedersen overvurderer betydningen af det stoiske verdensbillede, og at han blander det historisk-eksegetiske og det nutidigt hermeneutiske anliggende for meget.

Læs og døm selv!

Niels Henrik Gregersen

In dulci iubilo

Martin Luthers juleprædikener i lyset af den kirkelige tradition

*Lektor, lic.theol.
Ninna Jørgensen*

Abstract: Luther's Christmas sermons 1525-1530 constitute an identifiable entity. In his yearly efforts to present the "old" announcement to his congregation, he uses a set structure. He retells Luke's gloomy birth narrative from a historical point of view and introduces, in marked contrast, the angelic revelation of the divine secret behind this humble appearance. The pronouncement of a saviour born "to you/us/ me" is the first and fundamental sermon in the new dispensation. Joy and praise remain its response. Luther's integral use of liturgical celebration is viewed in relation to the preaching by esp. Bernard of Clairvaux, whom he admired greatly. It is furthermore argued that his conscious affiliation to traditional elements of worship is not only a product of his confrontation with the "spiritualists", but can also be seen as an acknowledgement of the sermon's function in service and the need of talking and catechizing to the senses.

Key words: Reformation preaching – Christmas – liturgy – liturgical year – homiletics – medieval sermons – joyful exchange – Bernardine spirituality.

Den modne Luthers juleprædikener over Luk 2,1-14 har en påfaldende ens struktur.¹ Luther opererer i overensstemmelse med tekstens forløb med to konsekutive og ret skarpt adskilte punkter, *historia*, som er evangelistens dystre beretning om en fødsels forløb under elendige forhold, og den ledsagende *predicatio*, som udlægger begivenhedens betydning, og som Lukas "overlader" til englen og det ledsagende englekor med deres helt anderledes stemmeføring og stemningsleje. Lys og munter tale bryder ind i den tavse mørke vinternat. Til disse

1. I det følgende henvises til Luthers værker med de almindelige forkortelser for hhv. Weimarer Ausgabe (WA), hvor ingen anden tekstmulighed foreligger, og Cl.A., hvor den mere håndterbare "Clemen Ausgabe" kan konsulteres. Manuskriptbetegnelser forklares neden for i teksten.

to punkter føjes principielt som et tredje “evangeliets frugt”, som er tak og lovprisning, og hvor de næsten overstadige engles sang forenes med menighedens, således som det manifesteres i højmessens liturgiske led “*Gloria in excelsis Deo*”. “Denne fødsel” er nemlig af en sådan art, at “den ikke fører andet end lovprisning med sig”.² I det liturgiske *Gloria* gentages englekorets respons på “den første prædiken i Det Nye Testamente”,³ en lovsang, “som gav genlyd i himmel og på jord” (WA 29, 652 [R]), “som vi har dagligt i messen” og “skal indøve godt i kristenheden”.⁴ Gudstjenestens taksigelse følges op af de troendes taknemmelighed, som den bør ytre sig i deres omgang med næsten, og hvor hyrdernes tilbagevenden til de dyr, som stadig skal røgtes, giver god anledning til at betone livet “i kald og stand”.⁵ Julens cyklus følges over flere dages gudstjenester, og de bevarede prædikenoptegnelser vidner således om en forkyndelse, der var fast indlejret i både den gudstjenestelige højtid og den kirkelige kalender.

Luther var sig overordentlig bevidst, at den årlige julefest med dens rituelle og årstidsbestemte elementer hvilede på kirkelig tradition. Højtiderne havde været genstand for megen skepsis i reformationens start, og i 1524 afskaffede bibeltro reformatorer i Strassburg alle dem, der ikke faldt på en søndag, herunder julen. Det blev imidlertid hurtigt mærkbart, at denne i sig selv legitime reformatoriske fornyelse afstedkom et “hul” i det frelseshistoriske narrativ⁶, og erfaringer som denne reflekteres givetvis i de kateketisk vinklede overvejelser over kirkeåret, som findes i Luthers prædikener til de store festdage i årene efter.⁷ Selve betegnelsen “kirkeår” er efterreformatorisk og er næppe

2. WA 17,I, 499 [H]: “hoec nativitas nichil aliud secum fert nisi lauden”.

Om den nære sammenhæng mellem luthersk teologi og den musikalsk udmøntede praxis pietatis i den lutherske verden med netop lovprisningen som omdrejningspunkt, se: Sven Rune Havsteen, “Aspects of Musical Thought in Seventeenth-Century Lutheran Theological Tradition”, *The Arts and the Cultural Heritage of Martin Luther, Special Issue of Transfiguration*. Nordic Journal for Christianity and the Arts 2002, (København: Museum Tusulanum 2002) 151-169.

3. WA 29, 656 [R]: “...prima et optima praedicatio, quia prima quae facta in novo Testamento. Ex qua sind die, die allen andern gesponnen in toto novo Testamento”.

4. WA 10,1,88: “den Englichen gesang..., den wyr ynn der Mess teglich habenn: Gloria...”; WA 17,I, 499 [H]; WA 27,503 [R]: “pulcherrimum canticum, den man wol in der Christenheit uben sol ‘Gloria’”.

5. WA 27, 509-518: Prædiken til 2. Juledag, som rummer en hel lille etik.

6. Katharina Schütz Zell, *Writings II*, ed Elsie Anne McKee, Leiden: Brill, 1999, 61.

7. F.eks. WA 32, 251 [R]: “Es ist ein fein loblich gewonheit, das man die Euangelia stuecke hat auff die Sontag non solum...sed ideo potissimum, das der junge hauffe, der her wechsscht, et der einfeltig man, qui se per annum non viel bekomert, ut habeat ein tag ym jar, ut audiat historiam Nativitatis, passionis et resurrectionis, ut sciat, wenn er anderswo sc.” Ibid. [N]: “Es ist eyne feyne lipliche gewonheyt, ut euangelia aliqua partita sint ad certa festa, ut repetantur,..”

tilfældigt dannet i en postil på luthersk grund.⁸ Fastholdelsen af det kulturelt fasttømrede univers, den kirkelige kalender udgjorde, skulle give kirkegængerne lejlighed til at dvæle ved de kendte fortællinger og lade budskabet nedfælde sig, før de vendte tilbage til deres dagligdag.

I det følgende skal en række af Luthers juleprædikener betragtes nærmere. Tyngdepunktet er lagt i 1525-1530, hvor Luther fremstår som en moden prædikant, der har fundet sin egen form. Opgøret med spiritualisterne har uden tvivl bidraget til den genopdagelse og værdsættelse af det traderede religiøse formsprog, som optegnelserne vidner om, mens den fornyede styrkeprøve med Romerkirken op til 1530 på den anden side har reaktualiseret hans kritik af katolsk ceremoniforståelse. Men primært har han kunnet øse af en gennem årtier opbygget indsigt i forkyndelsens vilkår i den såkaldt almindelige befolkning.

Følgelig skal Luthers juleprædikener først anbringes i den homiletiske tradition, som han bevidst tog op og førte videre på sine egne præmisser.

Prædikenerne fremstår i Weimarudgaven som den "notetagning", de er, med stikord og halve sætninger på latin og tysk mellem hinanden. Mest omfattende er noterne fra Röer (R), der ifølge almindelig konsensus er den, der kommer nærmest på at gengive Luthers prædikener, som de blev holdt. Et par anonyme optegnelser, Nürnbergms. (N) og Hamborgms. (H) bærer samme autentiske præg. Den sprogligt vanskelige form udgør desværre en barriere for læsningen af disse prædikener, som derfor ikke har fået den opmærksomhed, de fortjener.⁹ Der citeres og/eller oversættes derfor i det følgende udførligt fra teksten.

Forbindelsen bagud: Glæden og dens manifestationer

Med udnyttelsen af de elementer, traditionen bød ham, indskrev Luther sig i en middelalderlig tradition for at lade den liturgiske fejring af julen præge formidlingen af dens budskab.

Både hos Bernhard af Clairvaux (12. årh.) og i den tyske mystik hos eksempelvis Johannes Tauler (14. årh.) finder vi således juleprædikener, der forudsætter de troendes medleven i og tydning af det

8. Frieder Schulz, *Synaxis*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997), 361.

9. Dommen over alt andet end disse optegnelser har ellers været hård i den del af Lutherforskningen, der har ønsket at betone Luthers prædikenform som et mundtligt kerygma uden de svinkeærinder, der tillægges postillerne. Cl.A.7, VII; Erwing Mühlhaupt, "Luther der Prediger". *Wege zum Wort* (Berlin 1967).

gudstjenestelige ritual. Luther kendte og højagtede begge for de produkter, der forelå fra netop deres forkyndende virksomhed.

Bernhards prædikener forelå på tryk i Augustinereremitternes bibliotek i Erfurt.¹⁰ Luthers studium af dem fremgår af en række citater, men også af direkte udtalelser, hvori han ytrer sig om dem i superlativ, mens han samtidig diskvalificerer Bernhards systematisk-teologiske arbejde:

Bernhard overstråler i sine prædikener alle andre doctores, selv Augustin. For han lærer Kristus på en meget fin måde. Men i sine disputationer er han en helt anden og ganske modbydelig...¹¹

Det turde være overflødigt at bemærke, at Luthers "hvide snit" ikke er en farbar metode for den, der vil sammenligne de to mænds prædikener med henblik på deres teologi. I en stor undersøgelse af teologien i Luthers prædikener gør Ulrich Asendorf således den iagttagelse, at Luther særlig i sin forkyndelse af juleevangeliet gerne refererer til liturgiske tekster.¹² Som følge af sin snævre fokus på forkyndelsens teologiske indhold tematiserer han imidlertid ikke forholdet mellem gudstjeneste og prædiken. De liturgiske henvisninger anskues omtrent som de ofte berømmede islæt af "folkelighed" blot som noget, der skal gøre talen mere levende – og som desuden kan retfærdiggøres med deres bibelske oprindelse. Spørgsmålet er imidlertid, om en sådan læsning reelt fanger datidens forkyndelse af julebudskabet.

I sin undersøgelse af ritualen som en særlig erfaringsdimension har Bent Flemming Nielsen gjort opmærksom på, at den gudstjenestelige prædiken er en kommunikation, der finder sted inden for en fast og kendt liturgisk ramme. Denne ramme forlener den med en egenart, som ikke dækkes af de eksisterende kommunikationsteoretiske eller teologiske definitioner på, hvad en "prædiken" er.¹³ Denne opfattelse bør efter min mening i høj grad tages ad notam, hvis man ikke vil blive stående ved et signalement af prædikenernes teologiske indhold på den ene side og en karakteristik af deres virkemidler på den anden.

Den liturgiske ramme om julefesten, som Bernhard bevæger sig inden for, fremgår klart af en række prædikener til julenat, som kredser

10. Franz Posset "Bernhard von Clairvauxs Sermonen zur Weihnachts-, Fasten- und Osterzeit als Quelle Martin Luthers", *LJB* 61(1994) 95.

11. WA T 1, Nr. 871: "Bernhardus ubertrifft in seinen Predigten alle andere Doctores, auch Augustinum selber, denn er lehret Christum sehr fein; aber in seinen Disputationibus ist er ihm selbst gar ungleich und gar widerwärtig..."

12. Ulrich Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988) 84.

13. Bent Flemming Nielsen, *Genopførelser. Ritual, kommunikation og kirke*, (København: ANIS 2004) 100-103; 145-167.

om den cisterciensiske tekstlæsning “*Jesus Christus, filius Dei, nascitur in Bethlehem Iudae*” (Jesus Kristus, Guds søn, fødes i Betlehem i Judæa).¹⁴

Som åbning på første prædiken lader prædikanten sig overvælde af den resonans, “glædens stemme, jublens og frelsens stemme” har efterladt sig. Jesus fødes! Lad enhver fryde sig, som er belastet af bevidstheden om sine synder (BSW VII, 134)! En særlig vægt ligger på verbets præsensform, som gøres til eksplicit genstand for argumentationen i sjette prædiken til julevigilien. Her rejses nemlig det spørgsmål, hvordan man kan forstå en gammel, velkendt meddelelse som en forkyndelse til nutiden, således som teksten grammatisk lægger op til. Diskussionen fremlægges som en aldeles lunken munks vrangvillige spørgsmål til kirkens fremsyngelse af *nascitur*. Denne fødsel er dog en gammel sag! Hvad har den med “i dag” at gøre? Svaret ligger i forståelsen af, hvordan et ritual fungerer. Bernhard peger på de rituelle handlinger, som hans tilhørere netop har udført som respons på teksten: “Da bebudelsens stemme lød i jeres ører, brød I ud i glædesjubel, I takkede og tilbad, mens I lå udstrakt på jorden...” (BSW VII, 238).¹⁵

Kun fordi ritualet korresponderer med troens indre bevægelse er det relevant at referere til det. Glædens manifestationer afspejler, siger Bernhard, en reception af budskabet, der altid opfatter det som “nyt”, fordi det fornyer sjælen og forvandler det gamle liv til et nyt. Det kan ikke andet, fordi alt, hvad der er gammelt, er uforeneligt med dette budskab. Derfor står “Kristus, Guds søn, fødes” altså i grammatisk nutid, selv om der tales om én, der er født forud for al tid, og som kom til de gamle som den forjættede, før end han blev klædt i kød. Engang i fortiden begyndte dette ord at høres og, som Bernhard tilføjer, ingen af de hellige har indtil nu fået nok af det. Julebudskabets proklamation af Jesu fødsel sammenlignes med nadvermysteriets forkyndelse af Jesu død. Han fødes virkelig og aktuelt, og der skabes frelse, hver gang inkarnationen fejres.

Jesusbarnet og Kristi menneskelighed

Luthers betagelse af Bernhards prædikener skyldtes i høj grad den sans for Kristi fulde menneskelighed, som var Bernhards særlige varemærke (Posset (1994:97) – og som rent historisk har bidraget ikke

14. Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch Bd. VII*, hrsg. Gerhard B. Winkler, (Innsbruck: Tyrolia-Verlag 1996) 130 (I det følgende BSW VII).

15. “...ubi facta est vox annuntiationis huius in auribus vestris, exultastis in gaudio, egistis in gratias, prostrati solo tenus adorastis...”

så lidt til den vesterlandske kirkes fokus på “det spæde barn i krybben”. Luther læste vedblivende hans prædikener, og så sent som 1539 udtalte han, at

Is sic diligit Christum und redet und prediget susse von im, das ein lust ist, quando quis legit. (WA 47,694) (Han elsker Kristus i den grad og taler og prædiker så sødt om ham, at det er en lyst, hver gang man læser det).

Bevidstheden om, at ordet ikke blot blev menneske, men blev det i form af et spædbarn fremmes hos Bernhard i tilspidsede formuleringer, hvori han leger med den sacrosancte formel fra den nikænsk-konstantinopolitanske trosbekendelse, som blev fremsunget i messen: *Verbum homo factus*” kan således blive til *“Verbum infans”* (“Ordet blev barn”) eller: *“...Deum parvulum factum”* (“...Gud blev et spædbarn”) (BSW VII, 266). Bernhard tolker Kristi menneskelighed som en imødekommelse af menneskets behov for en frelser, der var “ham lig i alle ting undtagen synd” (Hebr 2,17-18; 4,15-16), og med den nyfødtes på alle måder usle og hjælpeløse fremtoning vil han betone den kristne bekendelses unikke karakter:

Vi ærer ham i krybben...Vi tager imod ham, som blev svag for vor skyld (*propter nos*), korsfæstet for vor skyld, dødsbleg for vor skyld, ... (BSW VII, 271)

lyder en original gengivelse af Trosbekendelsen.

Beretningen om den historiske Jesus’ liv helt ned i detaljen og den kristnes tilegnelse af alt dette som “mit” sætter den faste ramme for Luthers juleprædikener, hvor de så at sige fusionerer med hans kateketiske forklaringer til anden trosartikel.¹⁶

I Bernhards eftertid nød navnlig den såkaldt tredje prædiken over fødsel og lidelse udbredt opmærksomhed. Bernhard indleder med at opsummere julefestens mirakuløse begivenheder, både de skjulte og de åbenbare, til og med hyrdernes spredning af budskabet. Alle disse ting er af guddommelig art, og rækkes os på denne særlige dag i kar af guld. Men det er indholdet, der vil betragtes, den guddommelige visdom, som er en forkastelse af alt det, verden ville vælge, og følgelig

16. Slægtskabet mellem Bernhard og Luther blev først rigtigt erkendt af Lutherforskningen i 1990’erne, ikke mindst i kraft af Theo Bells store dokumentationsarbejde *Divus Bernhardus: Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften*, (Mainz: P. von Zabern 1993). Det synes imidlertid at have været umiddelbart klart. for samtiden, således som det fremgår af Poul Helgesens indledning til hans danske oversættelse af *Betbüchlein 1524*. Ninna Jørgensen, “Megh til gode” i: *Kirkehistorier – Festskrift til M.S. Lausten*, København: ANIS 2008) 111-118.

en prædiken til ydmyghed og omvendelse fra et klynkende spædbarn. Alt omkring ham, stalden, krybben, råber dette budskab ud. Betragteren erkender da, at Jesu fødsel med dens tid og sted, nattekulden, babykroppens svaghed, den lilles gråd, (men også hyrdernes fattigdom og nattevågen) “rækkes til mig”, “sker for min skyld” og “til mit eksempel”. Barnets tårer, som foregriber det udgydte blod, vækker skammen og angeren hos den indtil da ubekymrede synder. Som i en vision ser han kongesønnen lægge sit diadem bort og begive sig ind under den dom, der var fældet over mennesker (BSW VII, 250-262).

Luther gengav Bernhards “vision” i en sermon om den rette måde at betragte Kristi lidelse på, 1519. Den selv- og syndserkendelse, betragtningen vækker, forandrer og genføder mennesket næsten lige som dåben: “...disses bedencken wandelt den menschen wessentlich...”, hedder det med en vending, der minder om hans samtidige juleprædikener.¹⁷

Tauler og den unge Luther

Johannes Taulers store prædiken “Om de tre fødsler” tager lige som Bernhards juleprædikener direkte afsæt i den liturgiske udformning af julenats/-dags messer.¹⁸ Om natten afholdes en messe for den indretrinitariske fødsel (Sl 2,7), der finder sted i mørket og er skjult for mennesker. Inkarnationen markeres med en messe ved daggry, som kredser om lysets komme. Endelig og i fuldt dagslys fejres den historiske begivenheds internalisering i menneskers hjerter – i Taulers karakteristiske sprogbrug: “Guds fødsel i os”. Denne messes liturgiske udgangspunkt er Es 9,6 (*filius datus est nobis*).

Om de tre “fødsler” hedder det samlet i prædikenen, at de må fremkalde en så stor fryd i enhver kristen,

dass er usser ime selber springen in iubilo und in minnen, in dangnemekeit und inrelicher froeude (at han bliver ude af sig selv og springer i jubel og kærlighedslængsel, i taknemmelighed og indre glæde).

Der tilføjes et dystert memento til dem, der ikke vækkes til glæde af dette budskab:

weler mensche des nit in ime bevint, der mag sich voerhten. (det menneske, der ikke erfarer dette i sig selv, han må frygte!)

17. Cl.A. I, 158.

18. Ferdinand Vetter, *Die Predigten Taulers*, (Berlin: Weidmansche Buchhandlung 1910) 7-12.

Blikket på “outsideren” og hans manglende festglæde (jævnfør gæsten uden festtøj Matt 21,11-14) går igen hos alle tre teologer.

Luther kommenterede Taulers prædikener, mens han stadig forelæste over Romerbrevet i 1516 og udgav og genudgav dem selv.¹⁹ Hans veneration for mystikeren skal have holdt sig livet igennem²⁰, selv om han efter konfrontationen med “sværmerne” blev markant tilbageholdende med at bruge hans særlige vokabular.²¹ Netop den pågældende juleprædiken var genstand for indgående kommentarer (de såkaldte “randbemærkninger”), og Luther førte tilmed talen om “Guds fødsel i os” videre i kommentarerne til en anden af Taulers prædikener. Man skal imidlertid være varsom med at udlede for meget af denne “genre”, da den ikke umiddelbart og entydigt røber, hvordan forfatteren har læst teksten. I denne artikel, hvor det ikke drejer sig om hverken at be- eller afvise Luthers “mystiske” rødder, skal blot konstateres, at Tauler lige som Bernhard befinder sig i den af Luther kendte homiletiske tradition for at fremhæve julens til overstadighed grænsende glæde og se den traderede liturgiske form som passende ramme om dens budskab.

Hjertets affekt optræder som en naturlig ledsageomstændighed til tilegnelsen af budskabet i to prædikenfragmenter fra 1520. De viser den unge Luthers endnu eksperimenterende omgang med Jesu fødsel, som, siger han, kan tilegnes på to måder (WA 9, 517-520). Den første er, “når betragtningen ikke rører hjertet, når det hverken forandres eller føler nogen sødme, ikke indser, hvilken trøst for menneskenes sjæle, der er nedlagt i denne betragtning: Hjertet ler ikke og er heller ikke glad”.

Primo si precordia non tangat meditatio, neque immutantur neque dulcedinem aliquam sentiunt, non certe intelligentes, quantum humanis animis solatio situm sit in hac meditatione. Daß hercz lacht nicht, ist auch nicht frolich.

Dette tilfælde er beskrevet hos profeten, som siger, at Samaria lod sin konge rejse igennem sig som “skum på vandets overflade” (Hos 10,7). Skum forbliver på overfladen og når ikke i dybden, til hjertet. Samtidig er der en sådan overflod af guddommelig godhed i denne fødsel, at vi ville “opløses i en alt for stor glæde”, hvis vi så eller forstod

19. Cl. A. V, 305-310.

20. Bernd Moeller, “Tauler und Luther”. *La mystique Rhénane*, (Paris: 1963), 157-168.

21. WA Br III, 120;763. Jf. Ninna Jørgensen, “Hat Luther Müntzers Liturgiereform abgelehnt?” *ARG* 80 (1989) 64-65.

den til bunds.²² Den anden mulighed er, at hjertet bliver stort og fedt af den nærende spise, der findes i betragtningen af julebudskabet, en kulinarisk talemåde om åndelig næring, som i parentes bemærket er karakteristisk bernhardinsk.

Luthers tale om to slags mennesker eller to betragtningsmåder ud fra profetens udsagn om skummet og det dybe vand findes i en samtidig og beslægtet prædikenoptegnelse, hvor det hedder, at Jesus endnu ikke “er født for Samarias befolkning”, hvorimod “vi” (:de få) bevæges og “entpfinden ein wandel in unsern hertzen noch dieser bedenkung...” (føler en forandring i vort hjerte ved denne betragtning) (WA 7,188). Juleevangeliet forandrer “hjertet” hos de troende. Denne opfattelse kommer med tiden til forskelligt udtryk hos Luther. I 1520 var det ham magtpåliggende at eksplicitere, at de affekter, han talte om, ikke havde rod i noget hos det gamle menneske. Troens glæde var en del af den ny skabning, der først kan “fødes” i mennesket, når det er tomt, *vacuus*, dødt og borte for det skabte, (*gelassen*). Den kunne ikke beskrives, men måtte erfares af den enkelte. Efter 1523 (hvor selveste Karlstadt udgav en massiv traktat om *Gelassenheit*)²³, forsvandt den umiskendeligt taulerske sprogbrug og antropologi fra Luthers prædikener. Man kan diskutere, om det kun var sproget, der ændredes, men det er ikke stedet her. Den modne Luther priste fremover stadig den overvældende glæde, der ledsagede julebudskabets proklamation, men han udtrykte sig langt enklere om så vel den positive som den negative respons på det. Han var overbevist om, at den, der ikke følte glæde ved denne prædiken, ikke havde grebet, at dette var noget, der var sket *pro me*. I 1530 finder vi følgende opsummering af ti års prædikener over juleevangeliet:

Se, om du er kristen. Hvis du kan synge: Den søn, der prædikkes, som er Herre og frelser, han er min frelser; og kan du...af hjertet sige ja til (englens ord) og tror det, da bliver hjertet fuldt af tillid, glæde...Du ser, hvordan et menneske jubler, når det får en kappe, hvor meget mere skal da ikke de juble, springe højt, som hører englens”Jer”? ... det kan ikke fejle, hvis hjertet tror, så må det elske moderen Maria, drengen og især Gud Fader. For hvis det er sandt, at han (Kristus) er født af en jomfru og er min, så har jeg ikke en vrede Gud. Jeg må erkende, at der er idel latter og glæde i Faderens hjerte...større ord kan jeg ikke tale...Jeg vil helst høre det talt og sunget: Så længe der ikke

22. WA 9, 517: “...tanta exuberantia divinae bonitatis est in hac nativitate, ut si videremus aut penitus cognosceremus, continuo prae nimio gaudio dissolveremur.”

23. *Andreas Bodenstein von Karlstadt, Was gesagt ist: Sich gelassen, und was das Wort Gelassenheit bedeutet, und wo es in heiliger Schrift begriffen*. Engelsk E.J. Furcha, *The Essential Karlstadt*, (Ontario: Herald Press, 1995), 133-168.

er glæde, er der kun lille eller ingen tro, og da tror du ikke englen” (WA 32, 267-268).

Luthers juleprædikener 1525-1530

Den todelte struktur i Luthers juleprædikener bliver for alvor synlig fra og med 1524, for lige som at falde på plads og tilmed reflekteres i de følgende sæsoner. Den faste form udelukker ikke, men skaber tværtimod plads til skiftende pointeringer med polemik mod både middelalderkatolsk prædiken og spiritualistiske positioner, samt kateketiske tiltag.

I de to overleverede nedskrifter af Luthers juleprædiken fra 1525 introduceres tekstens to dele og kontrasten mellem dem uden præambel med korte rammende karakteristikker. (WA 17, I 496b-500b). Der er ‘historien’, og den går kort fortalt ud på, at det hele for en ydre betragtning er en jammerlig affære: “1. historia. Historia est, quod sit ein jemerlich ansehen”! hedder det summarisk i Rörers nedskrift En ringe og ukendt person fødes midt i den kolde sorte vinternat på et fremmed sted, hvor alt mangler, en tiggers fødsel. Det totale fravær af alt, hvad der tager sig ud i verdens øjne, udnyttes straks moralsk til at kundgøre, at vi er blinde for den sande skat, vi befinder os i mørket og hylder falske værdier. Til den almene visdomsbelæring knyttes yderligere den reformatoriske erfaring, at ordet vises en lignende ringeagt, når det forkyndes uden filosofi og falbelader. Det henvises til samme skyggeeksistens som det fattige barn, ingen vil kendes ved.

Udlægningen af “det andet stykke”, englens prædiken, koncentrerer sig om ordene “Frygt ikke!” Frygten er et eksistensvilkår i denne verden, dels fordi der er synd, og dermed dårlig samvittighed, dels, ganske enkelt, fordi vi bekymrer os i almindelighed. Englens ord viser en udvej ud af denne fastlåsthed i frygt. Denne udvej fremgår nøje af hans formulering med sammenstillingen af elementerne “en frelser” og “født JER”. Med en traditionel læsning af Sl 51,7 om arvesynden kontrasteres vores undfangelse og fødsel i synd og urenhed med Kristi undfangelse ved Helligånden og fødsel af Maria. I kraft af det “kød og blod”, drengen har fået fra Maria, har han samme natur som os, men ren og ubesmiltet. Denne nye fødsel rækker Kristus os, og idet han således deler fødsel med os, kan vi betragte os som “Marias børn” med lige så stor ret, som han selv gør det.

Således blandes begge fødsler for at blive til én. Således bliver også jeg og enhver, der tror, Marias søn og kan nu prale af ikke at være en synder (“seque nunc iactat non peccatorem”), men genfødt i Helligånden (WA 17,I,498a [H]).

Dette er noget andet end at være den kvindes barn, som med salmistens ord tvinges til at sige “Se, i synd har min moder undfanget mig etc. ...”!

Det troens ‘praleri’, som her omtales, er den rette fejring af julens fest og sætter én i stand til af hjertet syngende ‘*ein kindelein so lobelich*’ (‘Et lidet barn så lysteligt’) (WA 17, I, 499a [H]).

Luther refererer hermed til andet vers i en populær menighedssalme fra det 14. århundrede, som meget tidligt blev annekteret af reformatorerne. Malling anfører, at Luther i en juleprædiken 1545 specifikt knytter denne salme sammen med Es 9,6;²⁴ men allerede i juleprædikenen af 1520 omtaler han den som en udtømmende tyding af Esajasforjættelsens “*nobis*”

Hoc testatum est prophetarum oraculis, Esa. 9. ‘Parvulus natus est nobis, et filius datus est nobis’. Ehr ist unßer, der son... Spiritu docti sunt qui hanc cantionem non minus iucundam quam spiritalem effinixerunt: Eyn kyndeley n so lobelich ist unß &c.. In qua cantione nihil obmissum est, quod posset ad spiritalem huius nativitatis intelligentiam pertinere. (WA 9,518). (Dette er bevidnet af profetierne Es 9 “et barn er født os, en søn er os givet”. Han er vor, sønnen. Oplærte af Gud er de, der har forfattet denne sang, som er lige så liflig som åndelig: Et lidet barn så lysteligt etc. I denne sang er intet udeladt, som kunne henhøre under den åndelige forståelse af denne fødsel)

De kristne, der nu har set Guds herlighed (*Gloria*), frygter og bekymrer sig ikke længere. Med denne lovsangs anden strofe ‘Fred på jorden’ vises tilbage til englens indledende trøstende ‘Frygt ikke!’ Den glæde, der ledsager julens budskab, driver al frygt bort.

I 1528 – året for intenst katekismearbejde – fremhæves først den egenskab ved teksten, at den fremlægger det historiske grundlag for Trosbekendelsens “født af jomfru Maria”. Som tekstbasis for den lære, menigheden kender fra trosartiklerne, fremstår evangeliet med beretning og forkyndelse som en helhed, hvor “både jord og himmel” bevidner, at Jesus er Guds søn og Marias barn.

Derefter rekurrerer Luther ikke desto mindre til tekstens to niveauer. Om *historia* hedder det først, at det er “ret og billigt” at opholde sig ved den for menigmands skyld, *propter simplices*. Først efter at have vist menigheden rundt i det historiske scenari, vil han vende sig til englens budskab. Genfortællingen går i detaljer, til og med det “varme vand”, der mangler til barnets bad, og som Luther – i betragtning af de øvrige mangler – “slet ikke vil tale om”! De barske vilkår

24. Anders Malling, *Dansk Salmehistorie, bd. I*, (København: J.H.Schulz Forlag, 1962) 364-66.

tjener til at demonstrere, hvad det er for en Gud, der er kommet til os, og "pirrer" eller "varmer" hjertet, så det elsker den lille dreng. De kristne skal indpræge sig billedet af barnet ved æslet og bruge det som eksempel på ydmyghed. Dette er, hvad Kristus har villet vise os med den fornedrelse, der knytter sig til hans livs begyndelse, og som altså har en tilsigtet pædagogisk betydning. Henvisningen til Kristi eksemplariske ydmyghed, som bibeholdes årene igennem, var også markant fremme i Bernhards juleprædiken og må vel siges at have status af et topos.

Den affektive tilegnelse af fortællingen er vigtig, men det er til syvende og sidst det personlige pronomen i englens budskab, der er afgørende for, om der kan tales om kristen tro. Med en henvisning til datidens almindeligt kendte skolastiske distinktioner mellem "tro" (at Gud er til) og "tro" (hænge ved ham i kærlighed)²⁵ hedder det, at alle kan "tro", at Jesus er født, fra Satan selv over papister til sværmere; de godtager tildragelsen som historisk faktum; men det er næsten umuligt at fatte, at det er sket for min skyld, at barnet er mit lige så vel som Marias. Hvor noget sådant alligevel måtte ske, og det sker kun ved Guds indgriben, "der følger glæden. Hvis glæden ikke følger, er det et tegn på, at du ganske vist tror, han er født, men ikke for dig" (WA27, 493b).

Den fremskudte position, det personlige pronomen "jer" har i frelsesbudskabet, viser også, hvem "vi" er – som i modsætning til englens har frelse behov. På englens opfordring vendes vores blik bort fra os selv til den Gud, der har villet lade sin søn føde *tibi*, for dig. Englens "VOBIS" bør skrives med store bogstaver, for det er svært at fatte, at der gives en sådan skat. "Derfor bør vi især øve troen i sådanne og lignende ord *Euch, dyr, myr*" (WA 27, 493b [N])

Forholdet mellem englens og den faldne menneskehed er et tilbagevendende tema i prædikenerne. Det ligger bag den genoptagne tanke om "troens praleri", som hævder, at barnet er "mit" så vel som Marias. Den, der ikke vil tage imod Guds frelse, som den tilbydes i englens "JER er en FRELSER født", gør Gud til en løgner. Troens "praleri", som "Maria ikke vil anse for "hovmod" modstilles altså den djævelske ursynd, som vil frelse sig selv.

Mens budskabets indhold og dets personlige adresse står i forgrunden i morgengudstjenesten, fremhæves dets ydre aspekt i eftermiddagens gudstjeneste, hvori Luther vender sin opmærksomhed mod hyrderne.

Disse hyrder havde kun englens mundtligt formidlede ord at holde sig til. Uden dette ord havde fødslen imidlertid været til ingen nytte,

25. Jf. Petrus Lombardus, *Sententiarum libri IV*, Ad Claras Aquas 1916, tom II, Dist. XXIII, cp. iv, 636.

for hvem kunne så vide, hvad det var for en særlig fødsel? Denne fokus på “det ydre ord” udnyttes til det yderste mod spiritualisterne. Luther drager næsten pedantisk fordel af den omstændighed ved evangelietekstens opbygning, at så vel de formentlig “fromme onkler og tanter” i Betlehem som det rå klientel, der arbejdede i samfundets udkant, befandt sig i total uvidenhed om Guds søns fødsel, indtil englen trådte frem og lod sin stemme høre. Der findes ingen anden vej til kundskab om Gud end “det ydre ords forkyndelse”, som englen startede, og som hyrderne troede, mens resten af verden lå hen i mørke.

Det beror muligvis på denne ekstra gevinst ved Lukas’ tilrettelæggelse af sin beretning, at Luther i de kommende sæsoner yderligere perfektionerer sin adskillelse af begivenheden, som den tager sig ud i jordisk perspektiv, og proklamationen af dens betydning fra himlen.

I 1529 går han ligefrem bag om evangelieteksten og fremstiller dens dobbelte fremtoning som en redaktionsproces fra Lukas’ side: Evangelisten har med flid nedskrevet historien og derefter inddelt den i to stykker. Først beskriver han “de elendige, jammerlige hændelser på jorden”, dernæst den glæde, som disse hændelser må fremkalde, når menneskene får dem meddelt. Afstanden mellem de to former for “virkelighed” træder dramatisk frem i det sammenstød mellem modsætninger, englens tilsynekomst afstedkommer. Den dystre historie med dens uundgåeligt endnu tristere afslutning: “ingen agter på det, ingen ved det”, forvandles med englens prædiken. Klarhed, lys, lyd træder i stedet for det ubekendte mørke:

Han får mørket til at forsvinde og åbenbarer den gerning (der er sket), dvs. han tilføjer prædikenen...Derefter synger englene, så himlen og jorden giver genlyd (WA 29, 651-652 [R]).

1530 reflekterer han på ny over evangelistens strukturering af teksten, nu som udgangspunkt for en redegørelse for tonaturlæren. Lukas har “for sin egen del skrevet skrevet historien enkelt, lige som en hvilken som helst anden historie” (WA 32, 256 [R]).²⁶ Han holder sig til, hvad en samtidig iagttagelse ville have set og hørt. I N hedder det tilsvarende, at Lukas skriver yderst ligefremt som om en almindelig fødsel uden smykkende ord (“simplicissime wie sunst von eyner gemeynen gepurt. Non illum rethoricis laudibus evenit”). Den retoriske lovprisning overlader han til englene: “Das lest der Lucas an sthen et tribuit angelis, die eine heller stymm”. Lukas agerer den historiker, han var, og lader himmelske væsener forkynde, hvad der er at vide derudover.

26. “...pro sua persona descripsit historiam simpliciter, quasi de alia historia”.

Englene kommer ind i stalden og til svøbene og herliggør Gud med deres sang, således at begivenheden ikke forbliver skjult. De kender barnets navn og titler. De ved, at et menneskebarn er deres Herre. Havde de været som mennesker, havde de “skulet” (egl.”lavet skel-øjne”) og ikke undt os den ære, at vort kød og blod er deres Herre. Men de fryder sig, “... de er af hjertet glade, ler, fylder hele himlen og jorden med deres sang (om), at vi har en frelser, som er deres Herre”. (WA 32, 257a [R]) Når disse højere væsner, som kun kan anerkende Gud som deres Herre, giver et menneskebarn denne titel – og med glæde – “beviser” dette den kristne tros sværeste påstand, at Kristus er sandt menneske og sand Gud. Dogmet udledes af det ydre ords nøjagtige form og fastholdes i tiltro til det mod alle fornuftens indvendinger.

Englenes rolle som de første der åbenbarer en skjult guddommelig virkelighed er et markant indslag i Luthers forsøg på at forklare hvordan evangeliet (og de deraf følgende dogmer) bliver kendt, ikke blot julenat, men også påskemorgen. Begge steder lyder deres “Frygt ikke!” og begge steder er deres væsen lutter venlighed og en glæde, der grænser til det pjattede:

Se derfor, hvordan de kære engle i fortællingen taler så venligt med Maria Magdalene og de andre kvinder, som drev de deres spøg med Magdalena: Det ser næsten ud som gjorde de sig i deres vished og glæde lystige over hendes gråd og sagde: Du er en værre tåbe, at du græder i den store, høje glæde!²⁷

Kædet sammen med englenes venlige fremtræden er det gudsbillede, de bringer med sig, da de fører hyrderne med ind i stalden

Vist frygter vi ikke en ung pige på 15 år. Og slet ikke når hun lige har født og ikke kan finde ud af andet end at amme barnet. Det er jo et venligt billede! Vær vis på, at du ikke véd af nogen Gud uden om dette billede, men at dette er frelseren og Herren, som har magt over død og synd. Det (:barnet) kan knap nok bevæge sig og rette de små fingre ud...Og derfor, fordi det er så absurd og skjult, bør englen komme og prædike, så at man fatter det med ordet, hvis man ikke kan fatte det på anden måde (WA 29,226 [R]).

Med etableringen af dette gudsbillede bruger englene “deres kunst” for at glæde os, lige som Lukas har brugt sin (ibd.).

27. Gengivet efter Georg Heckel, “Martin Luthers Osterpredigt”, *Luther als Prediger*. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 9, (Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1986) 21.

Den stærke vægtlægning på det ydre ord og dets fremtræden for alle sanser vil næppe forlede nogen til at tro, at Luther så formen som en nødvendig ingrediens i budskabets formidling. Den unge Luthers holdning til det katolske ritualvæsen var næsten "puritansk", farvet som den var af renæssancehumanismens ceremonikritik og den tyske mystiks inderliggørelse af det religiøse liv i "forskelsløshed" i forhold til tid, sted og handling. Denne holdning fastholdt han og betonedes heroverfor den troendes tilegnelse af det personlige pronomen som "det ene nødvendige". I 1530 fulminerer han således over "d' herrer" papister, især i klostrene, der holder trefoldige messer og synger engels ord med orgel til, men i hjertet ærer en anden frelser end ham, der "ligger i krybben" og "på sin moders skød". Ceremonikritikken gælder den gerningsretfærdighed, der var knyttet til en foreskreven udførelse af gudstjenestelige handlinger. Kritikken forbindes derimod ikke med formidlingen af ordet i en sanselig form, der vækker glæde, og som værdsættes som den "kunst", den er.

I Rörers manuskript til denne stærkt antipapistiske prædiken er bekendelsen til barnet i krybben og på moderens skød som eneste frelser forsynet med en rettelse. "I krybben" (*in presepio*) og "i (moderens) skød" (*in gremio*) indgår i den middelalderlige sekvens "In dulci iubilo" fra det 14. århundredes Tyskland,²⁸ og skriveren har simpelthen taget disse ord som stikord og sat hele salmen ind – og minder os således, sig selv uafvidende, om den kirkelige traditions information af juleprædikenen, netop hvor denne prædiken er mest kritisk over for katolsk ritualfromhed:

in gremio durchgestr... Dafür
 In dulci iubilo, nu singet und seid fro,
 unsers hertzen wonne leit in presepio
 und leuchtet als die Sonne
 matris in gremio, alpha est et o. (WA 32. 270: noter til R)

En note om Maria

Den fremtrædende rolle, Maria får tildelt i juleprædikenernes udfoldelse af "det salige bytte", giver anledning til at standse op et øjeblik og betragte Luthers opfattelse af Jesu moder.

Luther fastholdt, at Maria "teknisk" set var jomfru, men at det ikke var dette mirakel, der skulle betragtes, men derimod den guddommelige handling, hvorved Gud nedlod sig i hendes skød, således at

28. Salmen nævnes i en vision af ubeskrivelig glæde og dans med høje spring hos den tyske mystiker Suso (Malling: 1962, 340).

“naturerne” kunne forenes. Netop med “det salige bytte” in mente ville det have været meningsløst at hæve hende ud over de vilkår, der klæbede ved menneskeheden.

I juleprædikenerne af 1520 og igen i sin store udlægning af Marias lovsang, “Magnificat”, 1520-21²⁹ fortolkede Luther profetien Es 11,1 “...der skyder en kvist af Isajs stub, et skud gror frem af hans rod” ud fra en korrekt opfattelse af leddenes parallelisme. I den traditionelle katolske udlægning af profetien indeholder teksten to forjættelser. Kvisten (latin: *virga*) forbindes med *virgo*, jomfru, og rodskuddet (i Vulgatas tekst *flos*, blomst) med hendes barn Jesus.³⁰ Således er begge en ny vækst på Isajs gamle stub. I Luthers læsning derimod refererer både “kvisten” og “blomsten” til Jesus, mens den gamle, frønnede stub er Maria, der nedstammede fra den så godt som uddøde Davidsslægt. Af denne tørre, døde stamme springer altså det nye! I sin juleprædiken i 1520 forbindes den døde stub med Marias afdøen fra verden, hendes totale “*gelassenheit*”, som gjorde hende modtagelig for det ny liv. I “Magnificat” understreges mere hendes ringe herkomst og lave selvværd. Fokus er ikke Maria, men Gud, som ser ned til det lave og hvis store gerninger finder sted i de uslest tænkelige rammer. Hvad der berømmes ved Maria, er den jubel og lovsang, disse gerninger ved Åndens kraft vækker i hende.

1523 fejres Marias moderskab i en protestantisk læsning, der understreger Guds handlen og Marias på alle måder menneskelige væsen.

Primo depingenda est nobis historia in se, ut nos gereitzet werden cum gaudio ad hanc nativitatem, quia maiestas, mirum est, dei se emittit in uterum feminae, quae est minor viro, ...Honora matrem, ita tamen ut consyderes, quod et ipsa caro et sanguis est, obnoxia omnibus malis und auch nit allerley reyn &c.. (WA 11,217). (Først skal selve historien udmales, så at vi vækkes til glæde over denne fødsel, fordi Guds majestæt, forunderligt, har udgydt sig i en kvindes skød, (en kvinde), der oven i købet er mindre end en mand...Ær moderen, dog således at du betænker, at også hun er kød og blod, belastet af alskens dårligheder og heller ikke så helt igennem ren...”).

Det er sønnen, der gør moderen hellig, ikke omvendt. Påfaldende er ikke desto mindre Marias vedblivende centrale placering i juleaftens udgaven af “det salige bytte”. “Jeg tror ikke, der er nogen af os, der

29. Cl.A. 2, 133-186; Dansk oversættelse: *Luthers Skrifter i Udvalg III*, Aarhus (Aros 1980) 180-259.

30. Jf. foruden en udbredt højmiddelalderlig ikonografi Hildegard af Bingens tekster, f.eks. “O viridissima virga, aue, ...Nam in te floruit pulcher flos”. *Symphonia, Opera Minora*, ed Peter Dronke, CC Cont.med. 226 (Turnholt :Brepols Publishers 2007) 395.

ikke gerne vil forlade sin mor for at blive Marias barn...” (WA 11, 219) “Hvem vil ikke gerne have sådan en sød ung pige til sin mor?” (WA 29,655). Med Luthers hyppige henvisninger til visuelle fremstillinger af fødselssceneriet in mente spørger man uvilkårligt, hvor stor en rolle disse har fået lov at spille her? For det, der stilles i udsigt, er jo, at den kristne med Jesusbarnet skal “*stråle som en sol/ i sin moders favn...*”

Julen og det kirkelige rum

Med Luthers forsøg på hvert år på ny at fremstille Jesu fødsel levende og nærværende befinder vi os i det kirkelige rum, hvor det ikke gælder om at formidle noget ubekendt, men genfremstille det endog særdeles velkendte. “Historien er nem og I kender den stort set alle...”, siger han og henviser til den måde, fødselsscenen er afbildet på. Det betyder naturligvis også, at han ikke først, som han hævder om Lukas, “overlader det til englen” at afsløre over for menigheden, at Guds majestæt er skjult i det nyfødte barn. Uden denne bevidsthed som forudsætning ville hans udmaling af de elendige forhold jo ikke have den tilsigtede virkning. Ganske vist er det altid tragisk, når et barn kommer til verden under kummerlige forhold, men beretningens indre spænding er dog fra starten af til stede netop som følge af tilhørernes viden om, at barnet er Gud. Dermed rykkes prædikenen hen i nærheden af det rituelle, som med Bernhard forkynder nyt for de troende gennem gentagelsen af kendte ord.

Teknisk set er Luthers juleprædikener nærmest homilier, dvs. prædikener, hvor man kommenterer teksten vers for vers. Som vi har set, fabulerer han nærmest krybbespilsagtigt over fødselshistorien, hvis detaljer han også kan omsætte i moraliseringer og letfattelige allegorier. Herefter gennemgås englens udsagn led for led, så de enkelte ord som “glæde”, “jer” og “frelser” fyldes med teologisk substans.

Den gennemførte toleddede struktur giver ham desuden mulighed for at foretage en markant samordning af katekese og prædiken. *Historia* er her at betragte som det “stykke”, der skal indarbejdes, lige som Trosbekendelsens artikler. Samme *historia* giver ingen mening, hvis der ikke følger en “forklaring” med. Denne baseres lige som katekismeforklaringerne til anden trosartikel på en gentagelse af det fortalte, men nu med et personligt pronomen som nøgle. Luther kræver, at disse pronomener mere end noget andet indpræges i hukommelsen. En metafor, han gerne griber til i denne sammenhæng, lader muligvis en datidig kateketisk og liturgisk praksis skinne igennem, idet man hængte den skrevne tekst op som banner på væggen i kirke, hjem eller scene.

‘Vos’: illae 3 literae sunt tam magna, ut coelum et terra non tam magna” (WA 27, 493). (JER: disse tre bogstaver er så store, at himmel og jord ikke er så store). ‘Ewr heiland’ scribe magnis literis” (WA 29,655 [R]) (‘JERES frelser’ – skriv det med store bogstaver).

I kirkelig sammenhæng repræsenterer englens det ‘indbrud’ af anderledes virkelighed, som opstår med evangeliets forkyndelse. Luther betegner dem derfor som “prædikanter” og som forløbere for “min sognepræst”, gennem hvem jeg ‘i dag’ hører ordet – det himmelske ‘vobis’ i al sin vælde. Englenes “liturgiske” fremtrædelsesform (lys, sang) underbygger den guddommelige autoritet, som møder menigheden i gudstjenestens prædiken. Der er ingen modsætning mellem ritual og prædiken, men hele gudstjenesten fremstår som en integreret helhed (jf. Nielsen 2004, 100).

Dette syn på prædiken og gudstjeneste var bestemt ikke enerådende i datiden! Prædikens betydning i den senere middelalder var stor og kan næppe overvurderes, men den var ikke nødvendigvis knyttet til gudstjenesten eller kirkerummet. Den kunne fint finde sted fra en kasse udenfor. Det voluminøse og mildt sagt ikke særligt læseværdige evangelisationsarbejde, der i de førreformatoriske århundreder var udgået fra tiggermunkenes ordner, var båret af den noble overbevisning, at folket burde oplyses om Guds vilje. For at foredraget ikke skulle blive for kedeligt, indflettede man “folkelige” anekdoter, de såkaldte *exempla*. Her kan man virkelig skille teologien fra de “folkelige indslag”! Først med den lutherske reformation fik prædikestolen sin (hæders)plads i det fysiske kirkerum³¹, og prædiken og gudstjenesteliturgi indgik i den symbiose, som kendes fra den lutherske kirke i dag.

Det er således helt berettiget, når Luthers samtid betragtede den evangeliske prædiken som noget nyt, men det er også forståeligt, at Luther selv så sig stående på skuldrene af den helt anderledes og liturgisk indlevede prædikenform, han havde fundet hos Bernhard af Clairvaux og Johannes Tauler.

31. Martin Wangsgaard Jürgensen, *Changing Interiors: Danish village churches c. 1450 to 1600* (København 2011).

At give stemme til det usynlige

Overvejelser over bønnens sprog

*Professor, ph.d., dr. habil.
Claudia Welz*

Abstract: The present article discusses theological questions arising through the phenomenon and praxis of prayer: What are the features of different genres of prayer such as praise and lament, confession and intercession, and how can the relation between semantics and pragmatics within the performance of prayer be characterized if the language of prayer does not only embrace self-involving speech acts in an agonistic process leading to the supplicant's self-transformation, but also silent gestures, deeds and attitudes? What is the relation between speech and silence in prayer? To what extent is it legitimate to determine prayer as a 'dialogue' with God? Given that God does not speak with a 'voice' that can be heard acoustically, the question is also how one can know whether it is God or someone else 'speaking' to a person. Texts by Luther, Kierkegaard, Levinas, Derrida, Chrétien, Wittgenstein, Phillips, Casper and Brümmer provide the basis for this discussion.

Key words: Prayer – language – speech acts – dialogue with God – silence – listening – God's voice – visibility – transcendence – thanksgiving – praise – lament – intercession – trust – love – Luther – Kierkegaard – responsiveness – Levinas – Derrida – Chrétien – Wittgenstein – Phillips

Den foreliggende artikel fokuserer på en række teologiske spørgsmål, bønner som fænomen og praksis lægger op til. Artiklen er delt op i fem afsnit. Efter en kort indføring i bønnens genrer i første afsnit beskæftiger andet afsnit sig med forholdet mellem sprogets semantik og pragmatik i bønner. I tredje afsnit diskuteres, hvorvidt og hvorfor man kan sige (eller ikke sige), at bønner er en dialog. I hvilken forstand er bønner en tale *med* Gud, i hvilken forstand en tale *til* Gud – eller en tale *af* Gud selv? Fjerde afsnit spørger, hvordan tale og stilhed hænger sammen i bønner, mens femte afsnit skal afklare, hvordan Gud 'taler' til den bedende, når man må gå ud fra, at han ikke gør det med en stemme, man kan høre akustisk. Hvordan kan man overhovedet vide, om det er ham, der 'taler'?

Den tradition, som danner baggrund for mine overvejelser, er den bibelske og den derfra kommende jødiske og kristne. Den religiøse baggrund influerer på gudsforestillingerne og dermed også på bønnernes sproglige udformning. Da de henvender sig til en usynlig Gud, har bønnerne i denne tradition i det mindste én ting til fælles: de taler ikke blot om det, der tydeligt manifesterer sig for synet, men ser det i sammenhæng med det (eller rettere sagt Den), der unddrager sig synet. Bønnen giver stemme til det usynlige – og derved bliver bønnen til et mødested mellem synlighed og transcendens, et mødested mellem det, der indgår i menneskelig erfaring og det, der overstiger den.

1. Bønnens genrer

Bønnens sprog er så mangfoldigt som de mennesker, der beder. Ikke desto mindre er der typiske træk ved bønnens forskellige genrer.

Klagebøn og skriftemål

En af bønnens grundformer er den indtrængende anmodning, der grunder i et savn eller en nødsituation. Her bliver bønnen til et råb om hjælp. Eksemplarisk for en individuel klagebøn er Salme 13, en salme "af David". Den bedende henvender sig til Gud i direkte tale. De første to vers indeholder det gentagne spørgsmål "hvor længe...?":

Hvor længe vil du dog glemme mig, Herre?
 Hvor længe vil du skjule dit ansigt for mig?
 Hvor længe skal jeg være bekymret i sindet
 og daglig have sorg i mit hjerte?
 Hvor længe skal min fjende triumfere over mig?

Stemningen er trist, den bedende virker desperat og ensom. Han taler til en fjern Gud, som gemmer sig og tilsyneladende har glemt den bedende. Spørgsmålene giver udtryk for den bedendes sorg og bekymring. De næste to vers henvender sig til Gud med opfordringer, med imperativer i en rytme, der ligner et *staccato*:

Se mig, svar mig, Herre min Gud!
 Giv mine øjne lys, så jeg ikke sover ind i døden
 og min fjende siger: "Jeg har fået magt over ham,"
 og mine venner jubler, fordi jeg vakler.

Bønnens slutning er dog en tillidserklæring og en bekendelse til netop denne Gud, der i fortiden har hjulpet den bedende.

Men jeg stoler på din trofasthed,
mit hjerte skal juble over din frelse.
Jeg vil synge for Herren,
For han har handlet vel imod mig.¹

Et andet eksempel på en bøn i en livstruende situation er Jesu bøn i Getsemane. Her blev Jesu fortvivelse eksplicit. Han siger til sine disciple: "Min sjæl er fortvivlet til døden. Bliv her og våg sammen med mig!" (Matt 26, 38). Som bekendt falder de alligevel i søvn. Jesus gik lidt længere væk, faldt ned på sit ansigt og bad: "Min fader, hvis det er muligt, så lad dette bæger gå mig forbi. Dog, ikke som jeg vil, men som du vil." (Matt 26, 39). Heri viser sig den *kenosis* og fornedrelse, der hører til Gud i tjenerskikkelsen, til hans lydighed frem til døden (jf. Fil 2, 7f). Det er bemærkelsesværdigt, at den bedende overgiver sig selv fuldstændigt i Guds hænder – og overlader det til Gud, om han vil redde ham eller lade ham dø.

Det er typisk for klagebønner, at den bedende har brug for en anden, der giver ham det, han savner eller mangler. Også i Salme 42,2-4 udtrykkes der en elementær længsel:

Som hjorten skriger
ved det udtørrede vandløb,
sådan skriger min sjæl efter Gud.
Min sjæl tørster efter Gud,
den levende Gud.
Hvornår kan jeg komme
og se Guds ansigt?
Tårer er blevet mit brød
dag og nat,
når de dagen lang spørger mig:
Hvor er din Gud?

Ved hjælp af metaforisk sprog sammenlignes sjælens længsel efter Guds nærvær med et rådyrs tørst i tørken. Selvom behovet er så stærkt, at overlevelsen hænger på dets opfyldelse, vil den bedende ikke disponere over Gud, men lader ham disponere over sig selv.

Der ligger en verden til forskel mellem denne bøn og Elvis Presleys Rock n'Roll-'bøn', som også udtrykker en længsel: "I want you, I need you, I love you with all my heart". Merold Westphal kommenterer med tør humor: "the reference to the heart seems to be a euphemism for another seat of desire" og tilføjer, at problemet med denne

1. Jf. Bernd Janowski, "Das verborgene Angesicht Gottes: Psalm 13 als Muster eines Klagelieds des einzelnen", *Jahrbuch für Biblische Theologie* 16 (2001), 25-53.

bøn er selvoptagetheden.² Hvad den bedende elsker, vil han spise, assimilere med sig selv, bruge som middel til sin egen tilfredsstillelse. Han er afhængig af et Du, som dog bliver reduceret til noget, der skal bruges til noget andet.

I *Den Danske Salmebog* findes flere salmer, der indeholder en synds-bekendelse og en bøn om tilgivelse. For eksempel i Salme 495 hedder det: "Vi angrer vor misgerning svar, som dig højt fortørnet har." Her er det Kristus, som påkaldes som "Herre Krist" og som bedes om at forbarme sig: "Lad os ej gå under i den bitre dødens nød! Kyrie eleison!" Det, det kommer an på her, er kombinationen af et råb om hjælp med troen på Guds nåde. Det er den bedende selv, der har fejlet og føler, at han eller hun fortjener straf. At bønnen er skrevet i første person pluralis viser samtidig, at syndigheden betragtes som noget kollektivt. Skriftemålet er derfor ikke forbeholdt individet.

Lovprisning og taksigelse

Den korteste lovprisning lyder på: "Halleluja!" I Salme 135,3 hedder det: "Lovpris Herren, for Herren er god, lovsyng hans navn, for det er herligt!" Lovprisningen rettes til Gud for Guds egen skyld, på grund af Guds godhed. I lovprisningen er der ikke fokus på, hvordan mennesket kan have gavn af denne godhed. Lovprisningen ligner det, Kant kaldte for *interesseloses Wohlgefallen*. Den, der lovpriser Gud, er ikke længere optaget af sig selv, sine egne interesser og behov, men samler sig helt om den, som lovprises. En doksologi kan godt tale om Gud i tredje persons perspektiv.

Ofte går lovprisningen sammen med en taksigelse for alt det gode, Gud har bevirket. Der mindes om hans gerninger i anerkendelsen af, at han stadig sørger for de bedende. Tilsvarende kan de tale i fællesskab. Salme 100,3 vender sig til de 'med-bedende': "Forstå, at Herren er Gud, / Han har skabt os, og ham hører vi til, / vi er hans folk og de får, han vogter." Begrundelsen for taknemmeligheden er Guds trofasthed, der varer evigt. Dette bliver relevant, når døden nærmer sig. Søren Kierkegaards ven Emil Boesen besøgte Kierkegaard på hospitalet, hvor han døde den 11.11.1855. Emil Boesen skrev de følgende linjer til sin hustru den 18.10.1855:

'Da jeg spurgte, om han kunde bede i Fred:

'Ja, det kan jeg; saa beder jeg først om Syndernes Forladelse, at det maa være tilgivet alt; saa beder jeg om jeg maa blive fri for Fortvivlelse i Døden, og det falder mig tidt ind Ordet, hvordan det hedder, om at Døden maa være

2. Merold Westphal, "Prayer as the Posture of the Decentered Self", *The Phenomenology of Prayer*, red. Bruce Ellis Benson & Norman Wirzba (New York: Fordham University Press 2005), 13-31 (28).

Gud en Velbehagelighed; og saa beder jeg om, hvad jeg saa gjerne vilde, at jeg maa vide noget iforvejen, naar Døden skal komme.’

Det var den Dag deiligt Veir og jeg sagde: naar Du sidder og taler saaledes, seer Du frisk ud, som skulde Du staae op og gaae med ud.

‘Ja, der er kun Eet iveien, at jeg ikke kan gaae, men der er da en anden Befordring, at jeg kan løftes op; Jeg har havt Fornemmelsen af at blive Engel, faae Vingerne, det er det jo ogsaa, der skal skee, sidde overskrævs paa Skyen og synge: Halleluja, Halleluja, Halleluja! Alt det øvrige er ondt; jeg mener ikke, at det var ondt, hvad jeg sagde, men jeg sagde det for at faae det Onde bort og saa komme til Halleluja, Halleluja, Halleluja. Det kan enhver Fæhund nu sige, men det kommer an paa hvorledes det siges.’

Og det er jo alt, fordi Du troer paa og flyer til Guds Naade i Christus?

‘Ja, naturligviis, hvad Andet?’³

Forbøn

Udover bønner for én selv må også bønner for andre nævnes: forbønner. Her træder den ene ind for den anden og beder f.eks. for den andens helbred, velsignelse og beskyttelse. I bønnebogen *Himlen i mine fodsåler* (2011) kan læses en bøn med titlen “Kenosis”, som slutter med den følgende strofe:

Helligånd, du lærer os hvad tro er
Hjælp os med at tømme os for os selv
Blæs Guds ånde så det er ham der ånder i os
og vi også kan leve ydmygt med hinanden⁴

Den, der beder for en anden, som befinder sig i en eller anden vanskelig situation, kan opleve en vis afmægtighed. Hvad kan der overhovedet opnås med de ord, man sender til himlen? Lynhurtigt indtræffer fornemmelsen af, at det ikke er nok bare at bede for den anden og overlade ‘redningsarbejdet’ 100% til Gud, hvis der er noget, den bedende selv kan gøre for at den anden får det bedre. Selvfølgelig kan vi havne i situationer, hvor der ikke er andet at gøre end – at bede. Men sådanne ekstremesituationer er sjældne i forhold til de mange andre gange, hvor vi selv handlekraftigt kan gøre en forskel. Forbønnen skal i hvert fald ikke blive en dårlig undskyldning for dovenhed; og det kan den, ret forstået, heller ikke blive. Dette fører os til næste afsnit om bønnens performativitet.

3. Bruce H. Kirmmse, *Søren Kierkegaard truffet: Et liv set af hans samtidige* (København: C.A. Reitzels Forlag 1996), 177f.

4. Jørgen Demant m.fl. (red.), *Himlen i mine fodsåler: Bønnebog* (Frederiksberg: Aros 2011), 240.

2. Bønnens performativitet: forholdet mellem sprogets semantik og pragmatik

Bønnen udføres eller fuldbyrdes altid i konkrete livskontekster. Bønnens sprog er ikke begrænset til det verbale sprog og bestemte sprog-handlinger, dvs. noget, man gør ved hjælp af ord. Snarere 'taler' vi også ved hjælp af gestik og holdninger, der involverer hele mennesket med krop og sjæl. Desuden 'taler' vi igennem en bestemt praksis, der giver udtryk for vores prioriteringer. Hvad er det, der betyder så meget for os, at vi vil dedikere vores kostbare tid til det?

Gestik og kærlighedens praksis – ora et labora!

Norman Wirzba, medudgiver af antologien *Phenomenology of Prayer* (2005), argumenterer for, at begrebet 'bøn' må udvides, så det omfatter hele vores liv, for hvordan er det ellers muligt at 'bede uophørligt', som Paulus opfordrer Thessalonikerne til (1 Thess 5,17)? Ord kan være sande eller falske. Vores egentlige intention viser sig mere direkte i det, vi faktisk gør: viser vi opmærksomhed, omsorg og ansvarlighed i vores dagligdag? Wirzba følger ikke blot St. Benedikt i klosterbevægelsens imperativ *Ora et labora!*, men hævder også (ligesom Frimurerne), at *laborare est orare*: det at arbejde er at bede.⁵ Bønnen kan forstås som en kærlighedens praksis, hvor gudserkendelse og etik kan mødes (jf. Wirzba 2005, 88f). Er der en overensstemmelse mellem det, vi forstår og siger, og måden, vi agerer på? Bønnen situerer os både *coram deo* og *coram mundo*, både i forhold til Gud og midt i verden.

Mennesker kan bede gennem gerninger – eller gennem kunst og musik. Miniaturkunstneren Métavel, som laver bittesmå, vidunderligt smukke bibelillustrationer og arbejder med den jødisk-mystiske tradition, især Kabbala, sagde til mig, da hun var på besøg i København: "la peinture est ma prière", mit maleri er min bøn.⁶ På denne måde kan hele menneskets liv og menneskers samliv, hele eksistensen og vores koeksistens, forstås som en bøn. Bønnen behøver altså ikke nødvendigvis bestå af ord. Alligevel er det legitimt at tale om 'bønnens sprog' for så vidt det, der kommer til udtryk og står på spil, stadigvæk er sprogets indholdsmæssige betydning, som bliver tematisk i semantikken, og sprogets pragmatiske mening, som den bliver opfattet i konkrete kommunikationskontekster. Også i en ordløs bøn kan det lykkes at holde sprogets semantik og pragmatik sammen.

5. Jf. Norman Wirzba, "Attention and Responsibility: The Work of Prayer", *The Phenomenology of Prayer*, red. Bruce Ellis Benson & Norman Wirzba (New York: Fordham University Press 2005), 88-100 (92f).

6. Métavel alias Renée Koppel i en samtale den 5.9.2012.

“*Self-involving speech acts*”: ikke information, men selvforvandling

I sin bog *Das Ereignis des Betens* (1998) betoner Bernhard Casper, at i bønnens sprog sættes menneskets frihed på spil, ja bønner er *die Sprachhandlung der aufs Spiel gesetzten Freiheit*.⁷ Bønnens sprog indebærer *self-involving speech acts*, sproghandlinger, der til forskel fra propositioner inden for et argumenterende sprog eller informationsformidling involverer selvet på en sådan måde, at det taler med og selv bliver berørt og forandret af det, der bliver sagt. Dette udelukker ikke, at man udtrykker sig med andres ord, at man f.eks. beder en bibelsk salme, men det væsentlige er, at man finder sig selv i det sprog, man har fundet eller *vorgefunden* (jf. Casper 1998, 76).

Bønnens sprog er endvidere et holistisk sprog. Bønnen er ikke *ein leibloses Geschehen der Innerlichkeit*, en inderlighedens hændelse, der sker uden kroppen. Tværtimod er bønnens sprog også gestisk. I det hele taget betragter Casper bønnen som *Eucharistie*, som “antwortendes leibhaftiges Sich-verdanken”: mennesket svarer med sit legeme og takker ikke blot for noget, det har fået, men for at det har fået sig selv for at kunne svare med sin mund, sit hjerte og sine hænder (ibid., 83). Taksigelsen får sin betydning ud fra relationen til giveren. Selv en klagebøn udspringer af en historie, som ikke begynder med klage. Her tages Gud alvorligt som hele virkelighedens Gud (jf. ibid., 89).

Bønnen som et “såret ord”: velsignelsen igennem en Jakobskamp

Denne alvor skinner igennem Jean-Louis Chrétien's beskrivelse af bønnen som et “såret ord” – “La parole blessée” (1992) –, der afficerer og modificerer den bedende således, at han eller hun bliver radikalt forvandlet.⁸ Bønnen har sin oprindelse i glæde eller sorg, i noget oprivende eller opløftende, der åbner læberne. I dialog med Gud opdager den bedende, at Gud kan mistes i transcendentens afgrund (jf. Chrétien 2000, 159). Bønnen indebærer lidelse og kamp, en Jakobskamp, som dengang, Jakob kæmpede med Gud og mennesker hele natten, indtil han til sidst fik Guds velsignelse (1 Mose 32,24-32). Bønnens ord er såret, og dets sår skal ikke hele eller helbredes, fordi det er en åbning, der åbner selvet for alteritet, for andre og den absolut Anden (jf. Chrétien 2000, 175). Bønnen kan derfor også give stemme til dem, der er blevet tavse.

I den reformatoriske tradition ses bønnen også i sammenhæng med anfægtelsen. Ifølge Martin Luther er bønnen en væsentlig del

7. Bernhard Casper, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens* (Freiburg/München: Karl Alber 1998), 73-76.

8. Jean-Louis Chrétien, “The Wounded Word: Phenomenology of Prayer”, *Phenomenology and the “Theological Turn”: The French Debate*, red. Dominique Janicaud (New York: Fordham University Press 2000), 147-175.

af teologistudiet. I sin introduktion ("Vorrede") til det første bind af Wittenberg-udgaven af sine tyske skrifter skrev Luther i 1539, at man i Salme 119 kan finde 3 regler for studiet, nemlig *oratio, meditatio, tentatio*, dvs. bøn, bibelmeditation og anfægtelsen. Da bibelen som "die heilige Schrift" er en bog, der forvandler alle andre bøgers visdom til dårskab, har læseren brug for guddommelig vejledning: "kniee nieder in deinem Kämmerlein und bitte mit rechter Demut und Ernst zu Gott, daß er dir durch seinen lieben Sohn wolle seinen heiligen Geist geben, der dich erleuchte, leite und Verstand gebe."⁹ Opfordringen lyder altså, at man skal knæle ned i sit lille kammer og bede til Gud med den rette ydmyghed og alvor, om at Gud gennem sin kære Søn vil give sin Helligånd, der skal oplyse og lede én og give én forstand. Luther betoner dog, at Gud ikke vil give sin Ånd uden det ydre ord – uden et ord, som er skrevet ned og kan prædikkes, læses, høres, synges og siges. Derudover skal anfægtelsen til, for at man ikke blot véd noget intellektuelt og på afstand, men erfarer det i sit eget liv og sætter pris på at blive trøstet af Guds ord.

Således kan bønnen forstås som *Konfliktgespräch*, som en krisesamtale med Gud og en længere proces, der lægger op til konfliktbearbejdelse.¹⁰ Konflikterne kan have deres årsag i den bedende selv, i modbydelige omstændigheder eller andre mennesker. Det anfægtede menneske kan desuden komme til at spørge sig selv, hvilken rolle Gud spiller i anfægtelsen. Mon Gud selv frister mennesket for at sætte det på prøve? Eller kan det kun være gudsfjendtlige magter, der kan stå for dette? Kommer de i så fald udefra og 'overfalder' den anfægtede, eller er det mennesket selv, der har dem i sig og derved kan blive til sin egen, sin største fjende?¹¹ Ørkenfædrene inden for den kristenortodokse tradition gav skylden til dæmoner:

Brødrene spurgte Abba Agaton: 'Blandt alle vores forskellige aktiviteter, far, hvilken af dem er den dyd, der kræver den største anstrengelse?' Han svarede: 'Undskyld, men jeg synes ikke, at der er noget arbejde, som er større end det at bede til Gud. For hver gang en mand vil sige en bøn, prøver hans fjende, dæmonerne, at forhindre ham i det; de véd nemlig, at intet forstyrrer dem mere end en bøn til Gud. I alt andet, en mand foretager sig, kan

9. Uddrag fra WA 50, 658-661, ortografisk moderniseret og citeret af Gerhard Ebeling, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung* (Tübingen: Mohr Siebeck ²2012), 176.

10. Jf. titlen af Bernd Janowskis bog om de bibelske salmer: *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag ³2009).

11. Om Luthers, Kierkegaards og Levinas' svar på disse spørgsmål, se Claudia Welz, *Vertrauen und Versuchung*, RPT 51 (Tübingen: Mohr Siebeck 2010), 158-177.

han, hvis han bliver ved, finde ro. Men for sin bøn må en mand kæmpe til sit sidste åndedræt.¹²

Uanset hvem der har ansvaret for anfægtelsen, viser citatet, at ikke blot bønner selv er en kamp, men at der kæmpes for eller imod det, at bønner overhovedet kan finde sted. Ikke blot bønnens fortsættelse, men allerede bønnens begyndelse er truet. Men hvornår præcist begynder en bøn? Hvis bønnens sprog omfatter både det verbale og det non-verbale sprog, kan dette ikke besvares entydigt bare med henvisning til det øjeblik, hvor et menneske åbner munden og taler til Gud. Bønner kan sagtens begynde i stilhed.

3. Tale og stilhed i bønner

Dette rejser det næste spørgsmål: Hvordan hænger tale og stilhed sammen i bønner? Hvori består ordenes muligheder, og hvor kommer de til kort?

Den udtalte, italesatte og den uudtalte, stille bøn

Som Chrétien fremstiller det, er talen i bønner primær i forhold til stilheden, fordi kun tale kan blive til stilhed, og kun en talende stemme kan tie stille. Det at stemmen suspenderes eller internaliseres i en ren mental bøn kan ikke være det første – der må være et ord, som så kan trækkes tilbage (Chrétien 2000, 174). De stille bønner er følgelig konstitueret af de udtalte.

Stilheden kan dog i sig selv blive til en bøn, når den vender sig opmærksomt, længselsfuldt og håbefuldt mod Gud. Dette var ikke muligt, hvis stilheden skyldtes, at mennesket slet ikke formåede at bede. Hvis mennesket ikke bruger sin stemme, fordi det ikke ved, hvad det skal sige, opdages dette også i bønner. Vi må tale for at kunne opdage talens utilstrækkelighed (jf. *ibid.*, 157, 160).

Chrétien kaster et blik tilbage i historien: I tider, hvor man normalt talte højt i bønner, var en mumlet bøn noget, man kunne kalde *tacitus*. Både i kristendommen og jødedommen havde en udtalt bøn en højere status end den stille bøn, der kunne forveksles med meditation. Hvor man brugte sin stemme i bønner, blev kroppen væsentlig i sin sammenhæng med ånden. Stemmen udtalte menneskets selvhen-givelse. Stemmen er nemlig ikke blot et udtryk for noget indre, men en gave, hvori man 'modtager sig selv i at give sig selv', en samling og

12. Uddrag af *The Sayings of the Desert Fathers*, citeret i Kallistos Ware, *The Orthodox Way* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Orthodox Theology Seminary Press 1979), 140 (min oversættelse).

koncentration om den anden, man henvender sig til (jf. *ibid.*, 166-168).

Derudover bliver den bøn, man taler højt, til en offentlig bøn. Man taler til Gud, men i verden. Derved bliver bønningen kollektiv. Alle kan høre den, og måske passer man lidt mere på, hvad man siger, når man selv må høre på det og har et publikum. Der ligger også et løfte i sådan en bøn: Gud vil høre den, når to eller tre forsamler sig i Jesu navn (Matt 18, 19f). Samtidig beder menigheden også for dem, der ikke selv kan tale mere – eller ikke endnu (jf. Chrétien 2000, 169f).

Glemsel og “den tause, tillidsfulde Overeenskomst med Gud”

En journaloptegnelse af Søren Kierkegaard med overskriften “Et Eksempel paa Tro, hvor det gjælder om at svinge af fra Reflexion” (1850) gør dog opmærksom på, at stilheden i bønningen også kan have en fordel, især når man kæmper med en oplevelse, der hele tiden trænger sig på. Når det er svært at holde det ud, der piner én, anbefaler Kierkegaard at prøve at glemme det:

Indre Erfaring vil lære, at der gives mange Forhold især af Anfægtelse, hvor det er det Allerfarligste, at blive ved at tænke paa Det, som skal bort, at det slet ikke hjælper med al Villies Anstængelse at ville have det bort, at man saa kun løber sig fastere deri, at det gjælder om at komme bort fra det, den stille Ydmyghed, der seer at glemme.

Altsaa Opgaven er: at glemme. Og den kæmpende Individualitet er en religiøs, der altsaa beder Gud om Hjælp og Bistand [...] til at – glemme. Nu gjælder det igjen, bliver Bønningen vidtløftig, ordrig, er Bønningen ligesom angst for, ikke indstændig nok at foredrage sin Bøn: ja, saa fremkommer lige det Modsatte, saa erindres jeg jo bestandigt mere og mere om Det, mod hvilket jeg skulde værge mig ved at glemme.

Her gjælder det om det tillidsfulde Suk, der i et Secund gjør sig forstaaelig for Gud – og saa afsted til at glemme. [...] Her er Bønningen den tause, tillidsfulde Overeenskomst med Gud.¹³

Hvis man endelig vil bruge bønningen som en såkaldt *copingstrategi*, skal man huske, hvor farlig ‘snaksomhed’ kan være, selv i inderligheden, hvis den blot fører til en længere udgydelse for Gud. Især når man kæmper med traumatiske oplevelser, hjælper det ikke at skulle tale om dem igen og igen. Undersøgelser om PTSD og om, hvordan symptomerne kan lindres eller forhindres, har vist, at det er helt i orden, at ofret fortrænger det, der skete, i et stykke tid for ikke at blive plaget af alt for mange *flashbacks*.¹⁴ Glemsel gennem stilhed og

13. NB 17:22 i SKS 23, 178f (= Pap. X 2 A 595).

14. Jf. Werner Siefer, “Erinnerung, lass nach” i: DIE ZEIT No. 44 (25.10.2012), 39f. Jeg støtter mig især på udsagnet s. 40: “Noch heute ist es teilweise üblich, dass Therapeuten Opfern unmittelbar nach einem Schreckenserlebnis Gespräche auf-

en tavs, tillidsfuld overenskomst med Gud kan altså i nogle tilfælde virke som et indre værn. Dette gælder især, hvis man – skulle man endelig fortælle om det, der hændte – eksponerer et andet menneske. På grund af det sagte kan der opstå en dårlig samvittighed, der gør bearbejdelsen af det, der skete, endnu hårdere.

Lyttende, tilbedende tavshed som gudsfrygts begyndelse

I en anden tekst, den opbyggelige tale om "Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen" (1849), afsnit I, giver Kierkegaard endnu et argument for stilheden. Her lader han liljen og fuglen tale som menneskets læremester. Hvad skal de lære os? Tavshed, eller det at tie: "just fordi Mennesket kan tale, just derfor er det en Kunst at kunne tie" (SKS 11, 16). Ifølge Kierkegaard er denne tavshed gudsfrygts begyndelse. Vi skal først søge Guds Rige, men kommer "gudeligt, i en vis Forstand baglænds til Begyndelsen", fordi begyndelsen er "ikke det, man begynder med, men det, man kommer til", nemlig tavs- heden lige overfor Gud, "thi som Gudsfrygt er Viisdoms Begyndelse, saa er Taushed Gudsfrygts Begyndelse." Hvorfor er det sådan? Kierkegaards svar er, at i tavshed forstummer "Ønskets og Begjeringens mange Tanker" (SKS 11, 17).

Kierkegaard diagnosticerer et sprog- og forståelsesproblem mellem Gud og menneske. Gud er i himlen, mennesket på jorden, og de er adskilte, ikke blot derigennem, at den ene er skaberen og den anden skabning, men også derigennem, at mennesket mangler den rette tro. Den rette tro har netop at gøre med tillid til, at Gud nok skal sørge for os og sågar ved bedre end vi selv, hvad vi har brug for. Kierkegaard beskriver processen frem til det punkt, hvor den bedende bliver 'den rette bedende'. Den bedendes udgangspunkt plejer at være, at noget ligger ham så meget på sinde, at han vil gøre sig forståelig for Gud og er bange for, at han i bønnen skulle glemme noget. Kierkegaard kommenterer: "ak, og hvis han havde glemt det, saa var han bange for, at Gud ikke af sig selv skulde huske paa det" (ibid.).

Kierkegaard korrigerer den misforståelse, som ligger i at tro, at det at bede er at tale. Kun den, der tier, kan høre. At bede er netop ikke at høre sig selv tale, men "at komme til at tie, og at blive ved at tie, at bie, til den Bedende hører Gud" (SKS 11, 18). Muligvis hentyder Kierkegaard til en salme af Hans Adolph Brorson, som betød meget for

drängen und sie dazu bringen wollen, ihren Emotionen vermeintlich 'freien Lauf' zu lassen. Wie sich zeigte, steigert dieses 'Debriefing' die PTSD-Rate sogar. Der Grund: Die Psychologisierung 'üben' mit den Opfern das Trauma wie Lehrer mit ihren Schülern Mathe – und die Opfer erinnerten sich später umso besser daran. Wer Übles verdauen muss, für den sind Schweigen, Verdrängen und unter den Teppich kehren gesund und absolut erlaubt."

ham. I Salme 557 (fra 1765) i *Den Danske Salmebog* hedder det: “Her vil ties, her vil bies, / her vil bies, o svage sind! / Vist skal du hente, kun ved at vente, / kun ved at vente, vor sommer ind.”¹⁵ Både Brorson og Kierkegaard peger på naturens højtidelige tavshed som det sted, hvor mennesket kan fornemme guddommens stemme. Fuglens tavshed er talende, for så vidt den siger, at den tror, at den belejlige tid kommer (jf. SKS 11, 19).

En interessant detalje er, at Kierkegaard fremstiller fuglen som forbillede også i at bære lidelse og hjertesorg. “Fritagen for Lidelse er Fuglen ikke; men den tause Fugl fritager sig for hvad der gjør Lidelsen tungere, Andres misforstaaede Deeltagelse, for hvad der gjør Lidelsen langvarigere, den megen Talen om Lidelsen” (SKS 11, 20). Mens Kierkegaard i *Gentagelsen* roser den unge mand, der tilegner sig Jobs taler til Gud, klager over sin skæbne og anklager Gud,¹⁶ anbefaler han her det modsatte. Ikke engang tanken om, at en ytring af ens lidelse kan være en lettelse, accepterer han. Der er heller ikke plads for andres empatiske respons – som om deltagelse som sådan var forkert. Har Kierkegaard i den grad skiftet mening? Forklaringen ligger formentlig i den passage, der følger citatet. Den drejer sig om det, der er implicit i denne tavshed, nemlig selvforglemmende tilbedelse (jf. SKS 11, 22f). Den bedende skal sågar glemme sit eget, berømte eller elendige navn, for i tavshed at bede til Gud: “helliget vorde Dit Navn!” På linje med dette skal den bedende også glemme sine egne planer om sin fremtid, for i tavshed at bede til Gud “komme Dit Rige!” Og for at glemme sin egen vilje og egensindighed, skal han eller hun i tavshed bede til Gud “skee Din Villie!” (SKS 11, 24). Bemærk, at dette ikke foregår uden ord. Men de ord, den bedende bruger, skal flytte fokus fra den bedende til den, han eller hun henvender sig til.

Jeg tror ikke, at de nævnte Fadervor-citater skal konkurrere med en klagebøn som f.eks. Salme 13. Men den bevægelse, der fører den bedende væk fra sig selv til den eneste Ene, der kan hjælpe, også når der menneskeligt set ikke er nogen udvej, denne bevægelse kan måske gennemføres mere konsekvent, når ingen andre tager stilling til den. Dermed opstår dog et andet, mere teoretisk problem: Hvis mennesket skal blive lige så tavs som en fugl eller en lilje, kan det så overhovedet passe, at bønnen ofte kaldes for ‘en dialog med Gud’?

15. Tak til Arne Grøn for at gøre mig opmærksom på denne parallel.

16. Jf. Claudia Welz, “Klage und Vertrauen: Sich verlassen auf Gott in Gottverlassenheit?”, *Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion*, red. Eva Harasta (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2008), 121-140.

4. Bønnen – en dialog med Gud?

Det ligger allerede i ordet ‘dia-log’, at der er to, der taler, ellers ville dette ikke være en rigtig samtale. Det giver sig selv, at der indimellem må være talepauser for den ene, for at den anden kan komme til orde. Men hvad så, hvis man hverken kan se eller høre sin dialogpartner, hvis man hverken kan støtte sig på det optiske eller det akustiske? Næste afsnit stiller skarpt på forskellen mellem en dialog med Gud og en dialog med et andet menneske.

Om at tale med en alvidende, man ikke forstår

Den walisiske religionsfilosof Dewi Z. Phillips peger i sin bog *The Concept of Prayer* (1965) på de hermeneutiske problemer, vi bliver konfronteret med, når vi vil koncipere bønnens begreb dialogisk i analogi til en dialog mellem mennesker. Der er mindst én grundlæggende komplikation: “If God is not a participant in language, how can one *say* anything to God?”¹⁷ På den ene side kan man spørge: Duer det, at vi uden videre anvender antropomorfe forestillinger om Gud? Må Gud tænkes som en, der har ører, øjne og en mund – for at han kan høre, se og tale? På den anden side kan man spørge, om vi kan komme udenom metaforisk sprog, der har sine rødder i det synlige, sanselige, det i erfaringen tilgængelige. Hvis overhovedet noget, der ligner en samtale mellem Gud og menneske, skal kunne finde sted, må vi gå ud fra, at der findes et eller andet sprog, de kan tale med hinanden i.

Men dermed vender problemet tilbage på et andet plan. Selvom vi antager, at Gud og menneske kan tale med hinanden og desuden kommunikere f.eks. via følelser (så mennesket på en eller anden måde kan ‘mærke’ det, når Gud er nærværende), forholder Gud sig alligevel helt anderledes end vores sædvanlige samtalepartnere. Gud kan ikke besnakkes og heller ikke bedrages. Bønnen virker derfor anderledes end en besværgelse eller fortryllelse, hvor der sendes en anmodning om noget bestemt og hvor sproget bruges som et våben og “a way of getting things done” (Phillips 1965, 114). Den rette bøn er ikke afhængig af de ord, man bruger, og deri adskiller bønnen sig fra magiske formler. “Prayers, unlike certain spells, are not ruined by a slip of the tongue” (ibid., 119). Hvis det er rigtigt, at vi har at gøre med en alvidende, alt-seende og -hørende guddommelig iagttager, giver det heller ikke mening at ville informere Gud om noget. Bønnens sprog har altså fra starten af andre formål end hverdags sproget. Der-

17. Dewi Z. Phillips, *The Concept of Prayer* (London: Routledge and Kegan Paul 1965), 53.

for mener Phillips, at bønnen ikke kan forstås som en almindelig "conversation" (ibid., 55).

Hvad så, for eksempel, med en kærlighedserklæring? Ville dette ikke være en sprogform, der også kunne være passende i dialog med Gud? Hvis man uden videre antager dette, glemmer man, at en kærlighedserklæring (i det mindste, hvis den er ærligt ment) allerede forudsætter en fortrolighed med den, man giver den til. Phillips' udgangspunkt er derimod spørgsmålet, hvad det vil sige at tale med nogen, man ikke forstår. Hvis vi slet ikke ved noget som helst om Gud og ingen chance har for at lære ham at kende, giver det heller ikke mening at sende en kærlighedserklæring til ham. Det kunne jo være, at han er en ond dæmon og ikke en god skaber af alt det gode. Pointen med bønnen er dog netop, at man igennem bønnen kommer til en forståelse med Gud – i det mindste til en paradoksal forståelse af, at man ikke kan forstå Gud. Gennem bønnen bliver man på en eller anden måde bekendt med Gud og samtidig forbliver han den ukendte (jf. ibid., 61f).

Ifølge Phillips er det ikke meningsløst at fortælle Gud noget, han allerede ved, for bønnen drejer sig ikke først og fremmest om gudserkendelse, men om den bedendes selverkendelse. Ligeledes er det ikke først og fremmest Gud, der skal påvirkes, men mennesket, der lærer sig selv at kende og forandrer sig: "The prayer does not change God, but it changes the one who offers it" (ibid., 56). Bønnen handler ikke blot om det, man har gjort eller skal gøre, men om den, man er og bliver til. Selvom samtalen med Gud er en 'dialog' af en særlig art, holder Phillips fast i, at det hører med til bønnens begreb, at mennesket taler til Gud. Forudsætningen er, at Gud og verden ikke er identiske. Hvis der bestod en *unio mystica* mellem Gud og universet, så Gud var ét med universet, ville det ikke give mening at ville tale til Gud, fordi mennesket så allerede selv ville være opslugt i Gud og der ikke ville være andet end Gud i verden (jf. ibid., 77). Gud kunne i så fald ikke være en modpart, ikke *ein Gegenüber*, hvis usynlige nærvær eller følbare fravær kan gøre en forskel.

Intentionalitet og responsivitet

En anden forskel mellem en almindelig dialog og det at være i dialog med Gud er samtalens begyndelse. Når mennesker taler sammen indbyrdes, kan enhver starte samtalen. Den, der beder, opdager derimod, at bønnen ikke begynder med den bedende, men med den, den bedende henvender sig til. Bønnens tale er et svar til den, der allerførst har fremkaldt bønnen.

Intentionalitet er bevidsthedens rettedhed mod et intentionalt objekt (f.eks. noget, jeg tænker på). Mens intentionalitetens 'pil' går ud fra et tænkende eller erfarende subjekt, er retningen af denne 'pil'

omvendt i subjektets responsivitet.¹⁸ Her er det nogen eller noget andet, der retter sig mod selvet og angår det. Dette kan illustreres med blikket. Jeg kan have en intention om at se 'dig' – eller jeg opdager pludselig, at jeg selv bliver set. Nu er jeg ikke længere alene synets subjekt, et subjekt i nominativ, men genfinder mig selv i en dativ (nogen ser 'mig') eller, som Emmanuel Levinas udtrykte det, i akkusativ: *Me voici!* Således omvender bønnen intentionaliteten, mener Levinas, og i stedet for at ville opnå noget bestemt med sin bøn, beder den bedende en *prière sans demande*, en bøn uden krav; en bøn, hvori sjælen opløfter sig og løsner sig fra sin bundethed til sin egen eksistens for at blive fri for en anden. En *prière sans demande* er en bøn for en andens forløsning, ikke selvets egen frelse.¹⁹

Som Chrétien udfolder det, er bønnen en respons på noget, der har berørt og måske overrasket den bedende. Kaldet kommer før svaret. Guds forudgående kald muliggør bønnen (jf. Chrétien 2000, 158). At den bedende kan begynde med at tale forudsætter, at Gud allerede må have talt og brudt den stilhed, hvor de to ikke havde noget at sige til hinanden. Også stilheden i bønnen er en del af en dialog, for så vidt det er en stilhed, Gud hører. Selvom bønnen ikke har sin oprindelse i den bedende, virker den ligesom en boomerang, når den talende først er begyndt at tale. Den bedendes tale er rettet mod den anden, men svinger tilbage og rykker selvet (jf. *ibid.*, 153, 160). Deri viser sig ifølge Chrétien bønnens cirkularitet: "the man praying prays in order to know how to pray, and he offers thanks for his prayer as a gift from God" (*ibid.*, 157). Den, der beder, beder om evnen til at kunne bede, fordi han eller hun ikke ved, hvordan han eller hun skal bede. Samtidig ligger i denne bøn en tak for selve bønnen, som modtages som Guds gave. Følgelig må den bedende allerede have modtaget det, der bedes om. Da bønnen ikke er noget, den bedende kan tilvejebringe alene, er den bedendes taknemmelighed en anerkendelse af, at Gud selv har muliggjort bønnen.

18. Om responsivitet og den religiøse erfarings *Antwortlogik*, jf. Bernhard Waldenfels, "Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie", *Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt*, red. Wolf-Eckart Failing, Hans-Günter Heimbrock & Thomas A. Lotz (Berlin/New York: Walter de Gruyter 2001), 63-84, især 67-69, 76f, 80-84.

19. Jf. titlen af følgende essay: Emmanuel Levinas, "De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme" (1982) = "Of Prayer Without Demand", *The Levinas Reader*, red. Seán Hand, Oxford: Blackwell 1989, 225-234, især 233. De tekster, hvori Levinas beskæftiger sig med bønnen, opstod alle mellem 1978 og 1985 som respons på værket af Rabbi Hayyim af Volozin (1749-1821). Jf. Jill Robbins, "Who Prays? Levinas on Irremissible Responsibility", *The Phenomenology of Prayer*, red. Bruce Ellis Benson & Norman Wirzba (New York: Fordham University Press 2005), 32-49 (35).

Chrétien skriver desuden, at svaret allerede ligger i kaldet og har sin genklang deri: "The response is in the call, and reverberates in it. The vocative of the invocation is not simply the place of the praying man's presence to God, but that of God's presence to the praying man" (ibid., 164). Da Guds kald kommer allerførst, før mennesket overhovedet kan begynde med at tale, kan det ikke være menneskets respons, der påvirker anråbet. Det må være omvendt: Guds svar anticiperes i påkaldelsen, og derved bliver Gud nærværende. Selvom der råbes *de profundis*, fra hjertets dybder i nøden, regner den, der skriger til Gud, med Guds præsens. Han er *in Rufweite*, som man siger på tysk, dvs. kun så langt væk, at han stadig kan nås af menneskets kald.

Når mennesket ikke ved, hvordan det skal bede og hvad det skal bede om, kan Helligånden indtræde som menneskets talsmand (Joh 15,26), komme mennesket til hjælp i dets skrøbelighed og gå i forbøn for det med udsigelige succes (Rom 8,26). Helligånden forener sig med menneskets ånd, ånder i os og sammen med os, ja den 'konspirerer' med os i vor inderste, for så vidt den ytrer, hvad vi ikke formår at ytre. *Mirabile dictu* beder Helligånden for os, i vores sted, på vores vegne. Den perfekte bøn er ifølge Chrétien den, der går fra Gud til Gud i én stemme, igennem menneskets krop – en bøn, hvor igennem Gud kalder sig selv som trinitarisk enhed-i-forskellighed (jf. Chrétien 2000, 175). Netop fordi bønnen ånder med menneskets ånd, angstens og anticipationens ånd, drejer det sig ikke blot om en guddommeligt monolog. Vores åndedræt bliver selv til en bøn. I en reference til Franz von Baader taler Chrétien om, at vi modtager bønnen fra Gud: "we inhale it from him (*nous l'inspirons de lui*), in order to offer it to him, in order to exhale it into him (*pour l'expirer en lui*)" (ibid., 164).

Også Jacques Derrida forstår bønnen som foranlediget af et oprindeligt kald. Han beskriver bønnen som et kald rettet mod en Anden, uanset hvem det er, et kald, der samtidig kalder (*vocare*) og indkalder (*in-vocare*) den anden, fremkalder (*pro-vocare*) den andens svar og sammenkalder (*con-vocare*) selvet og den anden, som kommer til at samles i en relation med hinanden.²⁰ Ifølge Derrida slutter bønnen ikke blot med *Amen*, men begynder også med det – med et 'ja' eller *oui, oui*, der betyder 'sådan skal det være'. Der må regnes med muligheden af, at der ikke 'returneres' en respons på ens bøn. Bønnen

20. Jf. Jacques Derrida, "Circumfession" i: Idem & Geoffrey Benington, *Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press 1993), 314: "You have spent your life inviting, calling, promising, hoping, sighing, dreaming, convoking invoking provoking." Jf. B. Keith Putt, "'Too Deep for Words': The Conspiracy of a Divine Soliloquy", *Phenomenology of Prayer*, red. Bruce Ellis Benson & Norman Wirzba (New York: Fordham University Press 2005), 142-153 (143).

forbliver således udenfor enhver jordisk 'økonomi'. Bønnen er ikke reciprok.²¹ Bønnen er en form for diskurs, som ikke kan undslippe det, Derrida kalder for *différance*, en forskelliggørelse mht. meningen eller betydningen af et udsagn og en forskydning mht. den tid og det sted, hvor og hvornår dets mening aktualiseres. Derved forbliver den hermeneutiske proces uafsluttet og bønnen åben for rekontekstualisering og meningsforandring.²² Derrida tilføjer et *viens, viens* til sit *oui, oui*: den, der skal komme, er den for længst annoncerede, men stadig ikke ankomne Messias og hans 'retfærdighedens rige'.²³ Bønnen åbner mennesket for den helt Anden, *tout autre*. Vel at mærke forventer bønnen ikke noget bestemt – den venter. Og den våger. Bønnen er en selvudlevering uden forbehold.

Guds indirekte svar

Man kan spørge, om dette er anderledes, når et menneske strider med Gud i bønnen. Her er vi konfronteret med en slående asymmetri: mens mennesket taler til Gud, er Gud tavs. Man kan nærmest få indtrykket af, at Gud strider netop gennem sin tavshed, hvorimod menneskets kamp går på at få et svar. Men hvordan kan Gud egentlig svare? Og hvordan kan vi vide, om en bøn er bøn hørt? Helligånden unddrager sig en fænomenologisk bestemmelse eller en etisk-teologisk operationalisering. Vi kan ikke pege på den eller identificere dens virke, i det mindste ikke *trennscharf*, så det *clare et distincte* kan skelnes fra andet. Men hvis Gud handler indirekte, hvordan kan vi så vide, om Gud handler i eller igennem en bestemt hændelse eller menneskelig handlen?

Dette er en problemstilling, Vincent Brümmer tager op i sin bog *What Are We Doing When We Pray?* (2008). Brümmer fastslår kort sagt, at Guds virke i verden er formidlet gennem "secondary causes", fordi hans virke ikke er til at forstå, hvis man anser ham for at være "a direct causal agent on the same level as all other causal agents".²⁴ Brümmer foreslår en trinitarisk løsning på problemet, som går ud

21. Jf. Jacques Derrida, *The Gift of Death*, oversat af David Wills (Chicago: University of Chicago Press 1992), 101-104, 111f.

22. Jf. Putt (2005), 145, med henvisning til Jacques Derrida, "Derrida's Response to Regina M. Schwartz", *Questioning God*, red. John D. Caputo, Mark Dooley & Michael J. Scanlon (Bloomington: Indiana University Press 2001), 230f; samt John D. Caputo, "Richard Kearney's Enthusiasm: A Philosophical Exploration on The God Who May Be", *Modern Theology* 18 (January 2002), 92.

23. Jf. Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking", *Derrida and Negative Theology*, red. Harold Coward & Toby Foshay (Albany: State University of New York 1992), 296.

24. Vincent Brümmer, *What Are We Doing When We Pray? On Prayer and the Nature of Faith* (Aldershot: Ashgate 2008), 69f.

på, at Guds virke ikke tvinger mennesket eller begrænser dets frihed, men motiverer det til at handle ansvarligt. Dette gør Gud ved at tilkendegive sin vilje til menneskene via sin Søn, ved gennem sit forsyn som Far og skaber at arrangere omstændighederne således, at mennesker formår at gøre, hvad han vil, og ved at inspirere dem ved sin Helligånd, for at de også er motiverede til at gøre hans vilje. Dette betyder, at Gud og menneske arbejder sammen. På grund af denne Kooperation er Guds kontrol over det, der sker i verden, limiteret. Alligevel kan Gud sagtens gennemføre sin vilje, selvom vi yder modstand, mener Brümmer (jf. Brümmer 2008, 75, 79).

Om en bøn er blevet bønhørt eller ej, kan mennesker kun 'se' med troens øjne. Det er op til mennesket, om det fortolker noget som effekt af Guds virke eller som auto-suggestion. Dette svar skaber dog et følgeproblem: "Are answers to prayer 'in the eye of the beholder'?" (ibid., 85). Brümmer vender sig mod en subjektivistisk tilgang til problemet. Han henviser til troens "conceptual framework", som udstikker bedømmelseskriterier, og til "objektiviteten" i det, som virkelig er sket (ibid., 86f). Henvisningen til troens begrebsnetværk og tankehorisont kan dog ikke løse fortolkningsproblemet, fordi der findes forskellige former for tro sågar indenfor en bestemt konfession, og det forbliver kontroversielt, efter hvilke kriterier Guds indirekte virke i verden skal identificeres. Hvis Gud ikke kan svare direkte på en bøn, men hvis hans svar tværtimod kun gives igennem den bedendes nye måde at se sin situation på, kommer vi ikke udenom en menneskelig formidling af 'Guds ord'.

5. Guds 'stemme'

Et lignende problem opstår, når vi taler om Guds 'stemme', som dog ikke kan høres akustisk. Er det kun 'troens øre', der kan høre denne stemme?

Guds direkte tale – 'hørbar' kun for adressaten?

Svaret må være 'ja', for så vidt man kun kan mene at høre Guds stemme, hvis man har et begreb om en talende Gud. Men man må ikke nødvendigvis tro på den og sætte sin lid til den, man bliver kaldet af. Der er ikke mangel på bibelske fortællinger om profeter, der ikke ville høre på Gud og ikke udføre det, de var kaldet til. Jona f.eks. prøvede at løbe fra den opgave han fik, men han var aldrig i tvivl om, at Gud havde talt til ham og hvad Gud havde sagt.

Dette lyder ejendommeligt, hvis man har de problemer *in mente*, som Phillips præsenterede. Hvordan kan det være, at der åbenbart

ikke har været forståelsesproblemer med hensyn til Guds 'stemme', men kun lydighedsproblemer i bibelske tider? På en af sine *Zettel* noterede Ludwig Wittgenstein (jeg citerer den engelske oversættelse af nr. 717): "You can't hear God speak to someone else, you can hear him only if you are being addressed." – That is a grammatical remark."²⁵ Hvis Wittgenstein har ret, er teologisk grammatik kendetegnet ved, at man ikke kan høre, hvordan Gud taler til nogen anden, men at man kun kan høre ham, hvis man selv er adressaten. I mine øjne er dette ikke en bemærkning, der angår sprogets grammatik forstået som dets syntaktiske sammenhænge, men snarere dets pragmatik, dets virkning på sprogbrugere.

Det afgørende spørgsmål er dog: Hvad er det, der sker, når man hører Gud tale til én? Wittgensteins præmis er, at Guds 'stemme' virker selvindlysende. Den kan ikke begrundes rationelt, men legitimerer sig selv derved, at den overbeviser adressaten om, at her taler den rette afsender til den rette adressat. Dette er også modellen, der ligger bag åbenbaringsbegrebet. Man bevæger sig indenfor en hermeneutisk cirkel. Troværdigheden af denne stemme eller af det, den siger, kan ikke demonstreres 'udefra' – budskabet må selv sætte sig igennem. Dette lyder problematisk for den, der vil fastholde sin kritiske sans, men der er ikke noget at gøre ved det indenfor denne model. Den, der vil søge efter verifikationsmuligheder, har allerede givet sit mistillidsvotum. For at sige det med Phillips' ord: "there is no external justification of divinity, no reward for belief; divinity is its own justification" (Phillips 1965, 159).

Guds stemme skjult i menneskelige stemmer?

Udover den mulighed, at Gud taler direkte til et menneske, må vi også tage højde for en anden mulighed: at Guds stemme er skjult i menneskelige stemmer. Denne tanke udfoldes af Chrétien, som mener, at det er en fordom, at ånden ikke har en stemme. Han refererer til kristendommen forstået som et mystisk legeme, der medfører en udveksling af forskellige stemmer. Gud har i sin Søn antaget en menneskelig stemme. Vi beder til Kristus igennem Ånden. Den menneskelige stemme gengiver noget, den ikke har. Den giver verden tilbage til Gud – og sig selv, uden at have besiddet sig selv (jf. Chrétien 2000, 152, 165, 174).

Det at Guds stemme taler skjult igennem menneskelige stemmer kan kun forekomme, hvis Guds og menneskernes stemmer er overensstemmende. Men de falder sjældent sammen. I f.eks. en anklagende bøn, som forbander Gud helt ned i helvede, kan det være svært at

25. Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, red. G.E.M. Anscombe & G.H. Wright (Oxford: Blackwell (1967) 1981), 123.

påstå, at Gud taler gennem menneskets stemme og derved forbander sig selv. Dvs. der kan være en kløft mellem den ene og den anden stemme. Ikke desto mindre er det vigtigt, at mennesket kan ytre sig frimodigt i forhold til Gud. For at mennesket kan korrigere sig selv i løbet af bønnens forvandlingsproces, må der være mulighed for en søgen og spørgen, en lytten og venten på, at Gud viser sig selv – muligvis *sub contrario*, i det modsatte, som ikke er guddommeligt eller i det mindste ikke passer til noget menneskeligt gudsbegreb. Hvis stemmerne ikke stemmer overens, kan man så lytte sig frem til en stadig udestående harmoni? Er det ikke op til Gud alene, hvorigennem han vil tale? Selvom en bøn manifesterer, at den har liv i sig, fordi den finder eller fremkalder resonans hos andre, er det alligevel uafgjort, hvordan den bedømmes i sidste ende.

Selvfølgelig skal vi være tålmodige nok til at afvente den dom, vi ikke selv kan fælde. På den anden side forekommer det dog at være alt for bekvemt at ville udskyde ubehagelige afgørelser frem til dommedag. Eskatologien kan ikke hjælpe os, når vi her og nu skal finde ud af, hvem der taler til os – den sande Gud eller en anden?

Et ansigt, der taler, og et åbent spørgsmål: Hvem taler – den sande Gud? Lad os se på en tilgang til problemet, der ikke prøver at definere Guds virkeareal således, at det kan afgrænses tydeligt, men som prøver at øge bevidstheden om, at Gud kan virke også dér, hvor vi ikke (eller ikke altid) regner med ham.

I bogen *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (1991) fremlægger Levinas den følgende tese: "L'essence du discours est prière".²⁶ Konteksten for Levinas' tese – at talens essens er bøn – er tanken om, at forholdet til den anden ikke kan reduceres til ontologi og sproglig repræsentation. Forholdet til den anden skal ikke blot være et forsøg på at forstå (eller rettere sagt: begribe) og fremstille den andens eksistens. Tværtimod betoner Levinas, at det etiske sprog ikke primært taler om den anden, men til ham eller hende. Det oprindelige forhold til den anden er *invocation*, en påkaldelse eller anråbelse, en vokativ, som ikke har *compréhension* som forudsætning (i ordet ligger verbet *prendre*, at gribe, i dette tilfælde intellektuelt). Levinas kalder dette oprindelige forhold til den anden for religion – dog en religion uden ordet 'Gud'. Socialiteten betragtes som en slags 'gudstjeneste' (eller en erstatning for en sådan), hvor det ikke kommer an på at tematisere den anden i noget, man siger, i det sagte (*le dit*), men snarere på den henvendelse, der ligger i at sige noget til den anden og vise opmærksomhed (*le dire*).

26. Emmanuel Levinas, "L'ontologie est-elle fondamentale?" i: Idem, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Éditions Grasset & Fasquelle 1991), 12-22 (19).

Levinas' tese bygger på den erfaring, at man ikke kan mødes med et andet menneske, uden at man hilser på det (eller viser negativt, at man ikke vil hilse på det). Mødet med et andet menneske, som er et formål i sig selv, adskiller sig radikalt fra omgangen med ting eller objekter, man vil bruge til noget andet. Synet af en andens ansigt er ikke længere blot et syn, men noget man hører og noget, der taler til en: *audition et parole* (jf. Levinas 1991, 22). I andre menneskers ansigt udtrykker sig for Levinas det uendelige. I hans øjne er der ingen anden vej til Gud end en, der samtidig fører til næsten.

Hvis vi følger Levinas i hans brede bestemmelse af bønnen, opstår et nyt spørgsmål: Hvordan kan vi så overhovedet skelne mellem bønnens eget sprog og andre former for sprog? Det at kunne skelne er åbenbart ikke Levinas' formål med tesen. Tværtimod er pointen, at vi skal være opmærksomme på det uendelige i det endelige, det usynlige i det synlige. Og påpasselige: Det er, som om han vil advare os – 'Pas på, når I taler med hinanden, fordi I midt iblandt jer har at gøre med det guddommelige!' Det at kunne se noget guddommeligt skinne igennem en andens ansigt vil sandsynligvis forhindre, at man nedværdiger den anden. Og så er der skabt et uopløseligt bånd mellem etik og religion.

Hvordan kan vi i en konkret situation vide, om den stemme, der taler til os, er den sande Guds stemme eller ej? Dette gamle spørgsmål er stadig åbent. Men måske er meningen med dette spørgsmål netop, at vi skal holde det åbent...²⁷

27. En særlig tak til Nete Helene Enggaard for grundige sproglige rettelser!

Næstekærlighed

– eller Krarup med Lacan

*Postdoc., ph.d.
Mads Peter Karlsen*

Abstract: This article is an attempt to problematize the commandment of neighbor-love through a comparative reading of Søren Krarup and Jacques Lacan. Inspired by Lacan's essay "Kant avec Sade", the article proposes that Lacan's reflections on the ethics of psychoanalysis illustrate the radicalism and limitations of Krarup's reading of the injunction to love one's neighbor. After a short presentation of Krarup's position the article outlines a number of differences and some similarities between this position and Lacan's position. Against Krarup and with Lacan the article argues that the commandment of neighbor-love is obscure. The last section of the article addresses the question of what it means to be someone's neighbor. Two viewpoints are contrasted: one that implicitly claims that the basis of neighbor-love is that in the end we are all capable of doing good, and another that claims that the basis of neighbor-love is that we are all strangers to ourselves.

Keywords: Neighbor Love – Søren Krarup – Jacques Lacan – Psychoanalysis – Enjoyment – Original Sin – Slavoj Žižek.

1. Indledning

Digteren Søren Ulrik Thomsen skriver et sted: "Lige så stor respekt de fleste mennesker i vore dage har for kristendommen som kærlighedskult, lige så stærkt hader de forestillingen om synd" (ikke mindst forestillingen om arvesynd fristes man til at tilføje).¹ Jeg mener, at Thomsen har ret i sin betragtning: I dag finder de fleste mennesker

1. Søren Ulrik Thomsen, "Pro Ecclesia", *Kritik af den negative opbyggelighed*, red. Frederik Stjernfelt & Søren Ulrik Thomsen (Valby: Vindrose 2008), 177. Thomsen nævner samme sted, hvordan han selv i sin ungdom følte stor modstand mod tanken om arvesynd, men at han nu synes, at det er meget nådigt begreb. Måske kunne man endda kalde det et *næstekærligt* begreb. Jeg håber i det følgende at kunne give en antydning af i hvilken forstand.

– herunder en hel del kristne – læren om (arve)synd kontroversiel og foruroligende, mens de færreste har noget problem med at forlige sig med kristendommens tanke om næstekærlighed, tværtimod. Men spørgsmålet er, om ikke kristendommens næstekærlighedsbud i virkeligheden er langt mere foruroligende, end de fleste – herunder en hel del teologer – går rundt og mener? Ja måske endda mindst lige så foruroligende som syndslæren? I det følgende vil jeg forsøge at indkredse og belyse, hvori jeg mener, det foruroligende ved næstekærlighedsbuddet mere præcist består. Det vil jeg gøre først og fremmest via en omvej over psykoanalysen.

Den franske psykoanalytiker Jacques Lacan udgav i 1963 en sidenhen berømt artikel med titlen “Kant avec Sade”. I artiklen udfolder Lacan en ret overraskende tese, som han allerede tre år tidligere havde antydnet i sit syvende seminar om psykoanalysens etik, nemlig at der er en forbindelse mellem Kants deontologiske moralfilosofi og Markis de Sades excessive ‘filosofi i soveværelset’.² Eller med Lacans ord: “I sidste ende er Sades verden tænkelig – selvom det er i form af dens omvendning, dens karikatur – som én af de mulige former, en verden, der er styret af en radikal etik, den kantianske etik sådan som den blev uddybet i 1788, kan varetage” (Lacan 2008, 97).³ Kort sagt er Lacans tese, at Sade ekspliciterer, at den kantianske etiks implicitte forudsætning er en vilje, der er så ren, at den i Freuds termer er ‘hinsides lystprincippet’, og at han udstiller denne etik i sin yderste, chokerende konsekvens: Den rene vilje indbefatter ikke blot det gode, der alene gøres for dets egen skyld, men også det onde, der alene gøres for dets egen skyld.⁴ Hermed bliver Lacans pointe med at benytte præpositionen *med* i titlen på sin artikel også klar, nemlig at den fulde sandhed om Kant får man først, når han suppleres med Sade (og omvendt). Sade komplementerer Kant (og omvendt) ved at tilføje noget, som på sin vis allerede foreligger, men som er udtalt, nemlig hans tænknings grænser.⁵

2. Jacques Lacan “Kant with Sade”, *Écrits* (New York/London: W.W. Norton & Company 2006), 645-667; Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis – The Seminar of Jacques Lacan: Book VII* (London/New York: Routledge 2008), 94-99, 232-234.

3. Hvis ikke andet er anført, er oversættelserne i det følgende mine egne.

4. En indsigt, der på sin vis allerede findes hos Kant selv, idet han ikke alene taler om det radikalt onde, dvs. den ondskab, der består i at opgive at handle efter et etisk princip, men også om diabolisk (teuflich) ondskab, hvilket vil sige at ophæve det onde til et etisk princip (jf. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Hamburg: Meiner 2003), 46). Se også Slavoj Žižek, “Kant and Sade – The Ideal Couple”, *Lacanian Ink* 13 (1998), 7.

5. Det skal blot i parentes bemærkes, at Adorno fremfører en lignede tese om forholdet mellem Kant og Sade i essayet “Juliette oder Aufklärung und Moral” i Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt: Fischer

At den relation, som Lacan forsøger at udpege mellem Kant og Sade, ikke blot har en simpel konjunktiv karakter (som i “Kant og Sade”), betyder imidlertid ikke, at der ikke også er et slægtsskab mellem de to. Kant og Sade repræsenterer ifølge Lacan således begge et brud i etikens historie med en (aristotelisk) opfattelse af det gode som identisk med velfærd og lykke. I det førnævnte seminar om psykoanalysens etik kredser Lacan om det bibelske bud om at elske sin næste som sig selv (3. Mos 19,18; Matt. 22,39; Mark 12,31; Rom 13,9), som en forgænger for den revolution i etikken, som Kant indstifter (og som Freud viderefører), og det er da også i sammenhæng med diskussionen af dette bud, at Lacan bringer Kant og Sade i forhold til hinanden. Kants praktiske filosofi og Freuds psykoanalyse er ifølge Lacan revolutionerende, fordi de med deres begreb om henholdsvis den gode vilje og dødsdriften fremdrager en særlig dimension ved den menneskelige eksistens hinsides lystprincippet, dvs. i bred forstand hinsides spørgsmålet om velfærd og lykke, som de gør til etikens omdrejningspunkt (Lacan 2008, 94).⁶ Netop denne kantianske-freudianske revolution af etikken kan være med til at hjælpe os med at forstå, på hvilken måde næstekærlighedsbuddet fortsat har noget at sige os i dag, og hvorfor det (måske) er foruroligende. Nærmere bestemt hvordan, vil jeg forsøge at indkredse gennem en sammenlignende læsning af Søren Krarups og Lacans overvejelser over næstekærlighedsbuddet. Sammenstillingen af Krarup og Lacan skal ikke forstås således, at jeg mener, at de siger det samme om næstekærlighed. Hvis der er en relation mellem dem, har den nok snarere samme karakter som den ovenfor skitserede relation mellem Kant og Sade. Tesen er med andre ord, at Lacan udstiller radikaliteten i og begrænsningerne ved Krarups læsning af næstekærlighedsbuddet.

2. Næstekærlighedsbuddet som Gudstroens fordring

Det er oplagt at bringe Krarup på banen i denne sammenhæng, dels fordi han er en flittig bidragsyder til og har været med til at kvalificere den aktuelle debat om næstekærlighed, dels fordi hans behandling af emnet har vakt en vis forargelse, hvilket giver et fingerpeg om dets fortsatte kontroversielle status. Jeg vil her nøjes med at forholde mig til det, som Krarup skriver om næstekærlighed i en debat med Peter

1994), 99-145. For en sammenlignende læsning af Lacan og Adorno, se Rebecca Comay, “Adorno avec Sade...”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 17:1 (2005), 6-19.

6. Se også Slavoj Žižek, *For They Do not Know What They Do: Enjoyment as Political Factor* (London: Verso 1991), 229f.

Kemp fra 2010 om fortolkningen af lignelsen af den barmhjertige samaritaner, da det udmærket opsummerer hans position.⁷ Desuden har debatten med Kemp den fordel, at Kemps indlæg kan tjene til at belyse et aspekt ved næstekærlighedsspørgsmålet, som Krarup ikke selv bringer op. Debatten udsprang af et indlæg, hvori Kemp foreslog en omskrevet udgave af lignelsen om den barmhjertige samaritaner (Luk 10,29-37), således at det nu er en muslim, der kommer den overfaldne mand til undsætning, og således at de to forbipasserende, som lader den overfaldne mand i stikken, er "to folketingspolitikere (en præst og hans fætter)", som Kemp skriver.⁸

I sine to indlæg i debatten siger Krarup følgende om næstekærlighed. Forudsætningen for hans fortolkning af næstekærlighedsbuddet er, som han skriver i sit andet indlæg, at man kun kan tale forkyndende om næstekærlighed. Eller som han også formulerer det: Det første bud (Du skal elske Herren din Gud) er bestemmende for det andet (Du skal elske din næste).⁹ Denne forudsætning har ifølge Krarup afgørende betydning for forståelsen af næstekærlighed. For det første, at kærligheden til Gud er bestemmende for kærligheden til næsten betyder, at der med kærlighed til næsten ikke er tale om en social eller politisk bestræbelse, men om en troens gerning (altså en religiøs bestræbelse). For det andet, at troen på Gud er næstekærlighedens forudsætning betyder, at næstekærlighedsbuddets fordring er absolut og uopfyldelig. For det tredje betyder næstekærlighedsbuddets uopfyldelighed, at det stiller den enkelte i et permanent skyldsforhold til næsten. Krarups læsning af næstekærlighedsbuddet ligger hermed tydeligt i forlængelse af en vægtig tradition i danske teologi for at accentuere det uopfyldelige, absolutte og ensidige ved buddet, hvis hovednavne er Kierkegaard og Løgstrup.¹⁰

Udover at udlægge næstekærlighedsbuddet i lyset af Gudstroen forholder Krarup sig også mere direkte til buddets ordlyd. Han påpeger således, at næstekærlighed er en fordring til den enkelte ('du skal') om at forholde sig til et konkret menneske ('din næste') og ikke nogen humanitær ideologi, der sigter på at redde hele menneskeheden (næsten er, skriver Krarup, aldrig i flertal, men altid i ental). Dette betyder også, at næstekærlighed ikke kan planlægges og udformes som et program, men kun kan udfoldes i øjeblikkets personlige

7. Søren Krarup, "Næstekærlighed", *Dagbladet Information* (10.02.2010) og "En farisæer" *Dagbladet Information* (17.02.2010). Se også Søren Krarup, *Den kristne tro: Katekismus for voksne* (Viborg: Spektrum 1995), 113-120.

8. Peter Kemp, "Den barmhjertige Muslim", *Dagbladet Information* (09.02.2010).

9. Krarup refererer her implicit til Matt. 22,34-40. Som jeg skal komme tilbage til, så står der faktisk, at det andet bud er lig det første.

10. Søren Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger* (SKS bind 9 2004). Knud Ejler Løgstrup, *Den etiske fordring* (København: Gyldendal 1975).

møde. At næstekærligheden altid udfoldes i det personlige møde betyder desuden, ifølge Krarup, at næsten altid er din 'nære' næste: din ægtefælle, dit barn, din nabo. Forsøger man at gøre næstekærlighed til et humanitært hjælpeprogram, svigter man ligefrem den konkrete næste, eller som en af Krarups velkendte punchlines lyder: "For at ofre dig for menneskeheden ofrer du mennesket."¹¹ Krarup betoner endvidere, at næstekærlighedsbuddet ingen konkrete moralske anvisninger giver, hvilket er en anden grund til, at det ikke kan danne afsæt for nødhjælpsprogrammer. Det er særligt dette skel, som Krarup sætter mellem (kristen) næstekærlighed og (humanitær) nødhjælp, og hans bestemmelse af næsten som din nærmeste (naboen/landsmanden), der synes at vække forargelse.¹²

3. Næstekærlighedsbuddet – en obskur fordring

Lacan beskæftiger sig indgående med næstekærlighedsbuddet i det ovenfor omtalte *Seminar VII* om psykoanalysens etik. Udgangspunktet for Lacans overvejelser er Freuds kritik af buddet i *Kulturens Byrde*.¹³ Her kritiserer Freud næstekærlighedsbuddet for tre ting. Det er for det første psykologisk urealistisk, fordi menneskets kærlighed ifølge Freud i sidste ende altid er selvkærlighed. Det er for det andet etisk forargeligt, dels fordi ikke alle har fortjent vores kærlighed (lige meget), dels fordi buddets universalisme nivellerer vores kærlighed, og dermed krænker vi indirekte dem, som den med rette tilkommer. For det tredje kritiserer Freud næstekærlighedsbuddet for at være udtryk for en ikke blot naiv, men problematisk antropologi, fordi det

11. Søren Krarup, "Næstekærlighed", *Dagbladet Information* (10.02.2010).

12. Krarup besidder et skarpt blik for humanismens 'totalitære' og moralistiske tendenser. Som Rune Lykkeberg har påpeget, har Krarup i kraft af dette blik paradoksalt nok et vist slægtskab med ateistiske venstrefløjsfilosoffer som Alain Badiou og Slavoj Žižek (Rune Lykkeberg, "Den sande krigsmodstander", *Dagbladet Information* (22.01.2004)). Men mens de nævnte filosoffer baserer deres kritik på en filosofisk antihumanisme, understreger Krarups skel mellem næstekærlighed og nødhjælp, at det kritiske blik i hans tilfælde er funderet i en luthersk tradition. Man kan således sige, at næstekærlighedsbuddet rummer et ideologikritisk potentiale. En pointe, som Žižek i øvrigt har udfoldet bl.a. i hans kritik af det han kalder samtidens 'toleranceideologi' (Slavoj Žižek, *Violence* (London: Profile books 2008), 34-62. Men som skellet mellem næstekærlighed og nødhjælp tydeliggør, udspringer dette kritiske blik i Krarups tilfælde af hans fundering i en bestemt (luthersk) kristen tradition, hvorimod de to nævnte filosoffer baserer deres kritik på en filosofisk antihumanisme med rødder hos Martin Heidegger, Louis Althusser og Michel Foucault.

13. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (Stuttgart: Reclam 2010), 58-62.

har den (som Marx ville have sagt) ideologiske funktion, at det dækker over menneskets grundlæggende aggressive karakter.

Det, der interesserer Lacan ved Freuds behandling af næstekærlighedsbuddet i *Kulturen byrde*, er imidlertid ikke hans kritik, men den foruroligelse, som buddet fylder ham med og som ifølge Lacan får Freud til at vige tilbage fra dets fulde sandhed og radikalitet (Lacan 2008, 228).¹⁴ Næstekærlighedsbuddet tydeliggør for Freud, at den aggressivitet, der kendetegner mennesket, samtidig indebærer en lyst hinsides lystprincippet. Som han lakonisk bemærker, er næsten parat til at tilføje mig skade på trods af hensynet til sin egen fordel, blot fordi han herved tilfredsstiller en særlig lyst (Freud 2010, 59). Det, der forfærder Freud ved næstekærlighedsbuddet, er ifølge Lacan, at det appellerer til denne særlige lyst hinsides lystprincippet, som lystprincippet har til formål at inddæmme. Lacan benævner denne lyst *jouissance* (nydelse).

En anden måde at udtrykke det på er, at Freud i næstekærligheden ser en form for uhæmmet kærlighed, som en excessiv kærlighed hinsides lovens beskyttende grænse, de sociale konventioners utilitarisme og lyst- og realitetsprincippets selvopretholdende logik. Med andre ord, den kærlighed næstekærlighedsbuddet fordrer, er ikke utvetydig god, dvs. ikke nødvendigvis i overensstemmelse med den etiske traditions ideal om 'det gode' som sin egen og sine medmenneskers velfærd og lykke. Eller som Lacan udtrykker det et sted i *Seminar VII*: "Der er det godes natur at være altruistisk, men det er ikke [den natur] kærligheden til din næste [har]" (Lacan 2008, 229). Hvis næstekærlighedsbuddet forekommer Freud foruroligende, er det derfor også, fordi han i buddet fornemmer en invitation til at dele noget ganske andet med næsten end ens materielle goder, nemlig en lyst hinsides lystprincippet. Hvordan forholder det sig så med Krarups udlægning af næstekærlighedsbuddet, hvis vi betragter den i lyset af Lacans kritik af Freuds vigen tilbage fra buddet? Viger også Krarup bort fra næstekærlighedsbuddets radikalitet?

Lad mig starte med at pege på et par punkter af enighed mellem Lacan og Krarup. Ligesom for Krarup er næstekærlighed og nødhjælp (filantropi i Lacans jargon) ikke det samme for Lacan. Ligesom Krarup er Lacan af den opfattelse, at det ikke nødvendigvis betyder, at nødhjælp ikke kan være en nyttig ting. Den kan, som Krarup bemærker, fungere som en forsikring for dig selv. Men man skal blot være opmærksom på, at nødhjælp eller filantropi er baseret på selvkærlighed og ikke på næstekærlighed. Dette skel kommer blandt andet til

14. Freud er selv inde på, at buddet har en fremmedgørende effekt: "[...] in historischen Zeiten war sie [næstekærlighedsbuddet] den Menschen noch fremd" (Freud 2010, 58).

udtryk hos Krarup, når han anklager Kemp for med sit begreb om godhed, at forvandle den ubetingede fordring til et spørgsmål nødhjælpspolitik. Eksemplet er interessant, fordi det tydeliggør radikaliteten i Krarups forståelse af næstekærlighed. Næstekærlighed er ikke et spørgsmål om godhed og det gode (det må pladderhumanisterne i godhedsindustrien tage sig af). Ja faktisk, understreger Krarup, har kærlighed til næsten slet intet med godhed er at gøre.¹⁵ Krarup kommer her meget tæt på Lacans læsning af næstekærlighed som en kærlighed eller lyst hinsides lystprincippet. Altså den lyst, som Lacan kalder *jouissance* (nydelse) og som han sætter i modsætning til den etiske traditions begreb om det gode som dét, der falder indenfor lystprincippet grænser. Ja, han karakteriserer den endda eksplicit som ond (Lacan 2008, 227, 233).¹⁶ Et relevant spørgsmål i den forbindelse kunne være, hvad dette betyder for indholdet af den Gudstro, som næstekærligheden ifølge Krarup udspringer af.

Det skal dog også lige nævnes, at selvom Lacan ligesom Krarup altså skelner mellem filantropi og næstekærlighed, har han imidlertid en noget anden begrundelse for dette skel. For Lacan er grunden til, at vi må skelne ikke, at næstekærlighed udspringer af gudstro, mens nødhjælp udspringer af selvkærlighed, men at næstekærligheden udspringer af noget umenneskeligt i mennesket selv, som psykoanalysen kalder dødsdrift og som Lacan forbinder med en trang efter at overskride lystprincippet for at opnå nydelse (*jouissance*). Et relevant spørgsmål kunne her være, om ikke også kristendommen rummer en lignende tanke om noget umenneskeligt i mennesket i form af dens lære om arvesynden?¹⁷ Men der er også andre og mere graverende uoverensstemmelser.

I *Seminar VII* peger Lacan på en interessant forbindelse mellem næstekærlighedsbuddet og Guds død i kristendommen, som viser en grundlæggende uoverensstemmelse med Krarup i spørgsmålet om næstekærlighedsbuddets forudsætning. Lacan refererer med henvisning til Hegel til en særlig (tvetydig) form for ateisme implicit i kristendommen. Gud dør på korset, men samtidig genopstår han i en ny form (altså den dobbeltbevægelse, som Hegel benævner *Aufhebung*). Lacans udlægning af denne begivenhed adskiller sig fra den traditionelle teologiske læsning, idet den genopstandne Gud ikke vender

15. Søren Krarup, "En farisæer", *Dagbladet Information* (17.02.2010).

16. Lacan forbinder begæret efter at overskride lystprincippet for at opnå nydelse (*jouissance*) med dødsdrift.

17. Jeg har andetsteds forsøgt at belyse dette umenneskelige i mennesket gennem en sammenlignende læsning af psykoanalysens driftslære og den kristne lære om arvesynd. Se Mads Peter Karlsen, "Krop og psykoteologi – menneskets traumatiske overskud", *Kroppens teologi – teologiens krop*, red. Johanne Stubbe-Teglbjærg & Kirsten Busch-Nielsen (Forlaget Anis: Frederiksberg 2011), 37-62.

tilbage i form af Ånden, men ifølge Lacan i form af næsten, som en fordring om at elske næsten (Lacan 2008, 238). Denne opfattelse af Guds død kan læses som en konsekvens af næstekærlighedsbuddet selv.¹⁸ I modsætning til jødedommens forståelse af næstekærlighedsbuddet er der i kristendommen ikke tale om et bud blandt andre bud. I kristendommen er næstekærlighedsbuddet tværtimod det bud, der opsummerer, indeholder og dermed på sin vis opfylder alle andre bud (kærligheden ophæver loven). Dette understreges af, at næstekærlighedsbuddet i Mattæusevangeliet (Matt. 22,39-40) er sat lig med budet om at elske Gud. Næstekærlighedsbuddet bliver hermed i en vis forstand det første og eneste bud. Kærligheden til næsten er den eneste måde at elske Gud på. Allerede her inden korsbegivenheden anes Guds ophævelse (i næsten). Set herud fra muliggør næstekærlighedsbuddet altså en tanke om Guds død (og opstandelse). Det vil sige: man tror ikke først på Gud, hvorefter man så øver næstekærlighed; nej, man tror på Gud, eller måske rettere på noget guddommeligt ved mennesket, når man øver næstekærlighed. Kort sagt, Gudstro er ikke – for Lacan i hvert fald – forudsætningen for næstekærlighed. Det rejser et spørgsmål til Krarup vedrørende muligheden for en ateistisk fortolkning af næstekærlighedsbuddet.

En sådan Lacan-inspireret læsning af Kristusbegivenheden forstået som Guds genopstandelse i næsten stiller dog også visse udfordringer.¹⁹ For det første er der ikke længere nogen almægtig transcendent instans, som man kan bede om tilgivelse, og som kan lindre vores skyld. Med næstekærlighedsbuddet er det med andre ord ikke kun næsten, der bliver absolut; også det selv, der er forpligtet på at elske næsten bliver absolut: Dét alene er ansvarligt for at sætte sine normer. Selvet er ikke længere underlagt en ydre dommer, men er nu sin egen dommer. Hermed bliver skyldsspørgsmålet for alvor presserende, da skylden som bekendt rammer den, der ikke kan leve op sine egne normer på en anden og mere radikal måde end den, der ikke kan overholde de andres normer. For det andet betyder denne læsning af næstekærlighedsbuddet, at det ikke længere kun er Gud, der kan stille excessive krav (fx Guds krav til Abraham om at ofre Isak) til mennesket, nu kan enhver næste pålægge os sine outrerede fordringer (som Jesus siger i bjergprædikenen: vil nogen ved rettens hjælp tage din kjortel, så lad ham også få din kappe).

Et andet punkt, hvor Lacans læsning af næstekærlighedsbuddet udstiller grænserne ved Krarups forståelse har at gøre med sidstnævntes bestemmelse af næsten som den 'nære'. Krarup har uden tvivl

18. I det følgende støtter jeg mig til Lacan-fortolkeren Paul Moyaert, "On Love of Neighbor", *Ethical Perspectives I* (1994), 170-174.

19. Også her trækker jeg på Moyaerts artikel (Moyaert 1994, 170-174).

et vist etymologisk belæg for denne bestemmelse.²⁰ Men når han på denne måde bestemmer næsten (konkret) som ham eller hende, der bor sammen med dig eller som bor på nabogården, i naboeligheden, i nabolaget, i samme land, så svækkes næstekærlighedsbuddets radikalitet. For det første, fordi han underminerer buddets universalisme (den, der tror på Kristus skelner som bekendt ikke mellem jøder og grækere, trælle og frie, kvinder og mænd). For det andet, fordi Krarup ved at bestemme næsten som den fysiske nabo på bekvem vis forgiver ikke blot at vide hvem næsten er, men også at vide, hvad han har brug for, dvs. hvad det vil sige at elske. Med andre ord domesticerer Krarup næsten.

Men er næsten ikke netop snarere den, hvis krav til os traumatiserer os, uanset om han er, vores nabo eller vores genbo eller helt uden for vores personlige eksistenssfære, præcis fordi vi *ikke* på forhånd kan vide, hvem han er og hvad han vil os?²¹ En anden måde at sige det på er, at Krarup med sin bestemmelse af næsten som den nære næste gør næstekærlighedsbuddet gennemskueligt og dermed belejligt håndgribeligt. Ja man fristes næsten til at sige, at han ved at gøre næstekærlighedsbuddet gennemskueligt risikerer at gøre det til et program.

Men næstekærlighedsbuddet er ikke gennemskueligt. Tværtimod er det uigennemskueligt, eller som den amerikanske Lacan-fortolker Kenneth Reinhard meget præcist har bemærket 'obskurt'.²² Heri ligger der flere ting. Næstekærlighedsbuddet er til at starte med obscult i den forstand, at det ikke er særligt klart, hvad det egentlig betyder, og at det derfor er særdeles åbent for fortolkning. Denne semantiske uklarhed har at gøre med næstekærlighedsbuddets sammenkobling af tre i sig selv komplicerede begreber, nemlig kærlighed, selvet og den anden. Dvs. inden vi er nået til at overveje, hvad næstekærlighedsbuddet kunne betyde, rejser der sig (mindst) tre nye spørgsmål: Hvad er kærlighed? Hvad er et selv? Hvem er næsten? Næstekærlighedsbuddets enkelte led er på sin vis allerede obskure i sig selv. Denne radikale semantiske åbenhed betyder således, at det bliver uklart, hvori dets fordring egentlig består, hvem det gælder for, og hvem det er rettet

20. Jf. at grundbetydningen af det græske πλησίον, som er det ord, der i den danske oversættelse af Det Nye Testamente er oversat til næste, er nabo.

21. Derfor er det mest traumatiserende ifølge Slavoj Žižek heller ikke mødet med næstens ansigt, sådan som en bestemt retning indenfor samtidens etik mener, men snarere mødet med næstens manglende ansigt, som fx i mødet med en burka-klædt kvinde, der netop ved at skjule ansigtet demaskerer den – i Freuds forstand – (u)hyggelige dimension ved næsten. Se Slavoj Žižek, *Living in the End Times* (London: Verso 2010), 1-3.

22. I det følgende baserer jeg mig på: Kenneth Reinhard, "Introduction", *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology* red. Slavoj Žižek, Kenneth Reinhard & Eric L. Santner (Chicago: University of Chicago Press 2005), 5-6.

imod. Eller anderledes sagt, det er uklart, hvor buddets grænse går: Hvem er det du, der skal elske? Hvem er den næste, der skal elskes? Hvornår kan man elske? Hvornår skal man eventuelt holde op med at elske? I modsætning til den vestlig kulturs to andre fundamentale bud, incestforbuddet og forbuddet imod (fader)mord, der – idet de netop er udformet som forbud – sætter en klar grænse, så er næstekærlighedsbuddet tilsyneladende grænseløst. Denne grænseløshed antyder en anden mere prekær forstand, i hvilken næstekærlighedsbuddet også er obskurt: Hvor langt skal man gå i sin kærlighed til næsten? Skal man fx være parat til at skade sig selv i sin kærlighed til næsten? Skal man evt. gå så langt som til at skade andre i sin kærlighed til næsten? Skal man endog være villig til at skade næsten selv i sin kærlighed til ham eller hende?

Netop næstekærlighedsbuddets obskure karakter betyder paradoksalt nok, at det i virkeligheden snarere kommer til at fungere mere som en forhindring for dets egen teoretisering end som en køreplan for det moralske liv eller et filantropisk program. Præcis derfor er buddet etisk: Det fortæller os ikke – sådan som moralen gør – konkret, hvad vi skal og ikke skal gøre, men konfronterer os i stedet med et mere fundamentalt spørgsmål om og ansvar for, hvordan vi vil leve vores liv. Både teoretisk og praktisk er næstekærlighedsbuddet således foruroligende.

4. At blive næste for den anden: Peter Kemp eller John Wayne?

Når Kemp i sin debat fra 2010 med Krarup om lignelsen om den barmhjertige samaritaner påpeger, at lignelsen (også) har som sit budskab, at enhver kan blive næste for en anden, og derfor afslutter sit indlæg med følgende ord – “Vi skal altså vide, at enhver kan gøre det gode. Også en samaritaner. Også en muslim.” – afslører han ufrivilligt, at han ud fra sine egne præmisser ikke læser lignelsen radikalt nok.²³ Gjorde han det, ville han naturligvis, og uden den mindste smule ironi, have skrevet: “Vi skal altså vide, at enhver kan gøre det gode. Også en samaritaner. Også Søren Krarup.” For Kemp er dét at blive næste for en anden synonymt med dét at gøre det gode, hvilket enhver ifølge ham er i stand til. Men hvad nu hvis vi ikke sådan uden videre kan sætte lighedstegn mellem et alment menneskeligt anlæg for det gode, og så dét at blive næste for en anden?

Vi kan måske nærme os et svar på dette spørgsmål via en lille omvej omkring Slavoj Žižeks læsning af Robert Pippins fortolkning af

23. Peter Kemp, “En replik til Krarup”, *Dagbladet Information* (21.02.2010).

hovedpersonen, Ethan Edwards, i John Fords klassiske western *The Searchers*.²⁴ Ethan Edwards, sydstatssoldaten, broderkoneforførelsen og indianerhaderen, er ifølge Žižeks læsning af Pippin nemlig et paradigmatiske billede på næsten forstået som den, der bliver næste for en anden. I Fords film tager Ethan (spillet af John Wayne) ud for at finde sin niece, Debbie, der er blevet bortført af en gruppe indianere, ikke for at redde hende, men for at dræbe hende, fordi han mener, at døden er bedre end ethvert indianerliv, herunder et liv som tidligere indianerfange. Efter en årelang og bitter forfølgelse lykkes det i en af filmens sidste scener for Ethan at indhente bortførerne og Debbie. Men da han endelig står overfor Debbie slår han hende ikke ihjel: han omfavner hende og sørger efterfølgende for, at hun kommer sikkert hjem igen. Traditionelt udlægges denne scene på god humanistisk vis som det øjeblik, hvor det (alment menneskelige) gode i Ethan endelig overvinder det onde (hævngerrigheden og racismen) i ham. Pippin – og med ham Žižek – afviser imidlertid en sådan fortolkning og foreslår i stedet en læsning, der fokuserer på et *close up* af Ethans ansigt i øjeblikket lige før han indhenter og omfavner Debbie. Her udstråler hans ansigt på ingen måde en eller anden form for nyligt opvakt menneskelighed og sympati, men snarere en form for forundring, som Pippin tolker som et udtryk for, at Ethan pludselig indser, at han ikke kan gennemskue sig selv. I mødet med den fremmede (Debbie, der nu lever som indianer), som han i årevis har dedikeret sig selv til at fange og dræbe, bliver han pludselig konfronteret med noget fremmed i sig selv. Han ved måske ikke længere, hvem Debbie er, men han ved heller ikke længere, hvem han selv er. Ifølge Pippin og Žižek er det denne identitetsunderminerende fremmedhed for sig selv, og dermed udkobling af hans narcissistiske selvkredsen, der muliggør Ethans forbløffende handling.

En oplagt måde at tolke Ethans indre fremmedhed på kunne være med afsæt i Lacans ovenfor omtalte begreb om *jouissance*, som en form for lyst, der er iblandet smerte (netop fordi den indebærer en overskridelse af lystprincippet) og er intimt forbundet med aggressivitet. Da vores identitet i høj grad er dannet gennem internalisering af moralske værdier og normer, der fordrer en selvbeholdende og selvopretholdende adfærd, er det ikke så overraskende, at den lyst (*jouissance*), som Lacan her taler om, gør os fremmede for os selv. Lacan henviser bl.a. til Freuds bemærkning i hans studie af Rottemanden om, at han i ansigtet på denne bemærker “en lyst, der er ham selv

24. Robert Pippin, *Hollywood Westerns and American Myth – The Importance of Howard Hawks and John Ford for Political Philosophy* (New Haven: Yale University Press 2010), 131; Slavoj Žižek (2010), 119-120.

ubekendt”, imens han beretter om rottestraffens grusomhed.²⁵ Her skal det præciseres, at Lacan ikke kun taler om den nydelse (*jouissance*), der er hinsides lystprincippet og loven, men ligeledes om en anden form for nydelse, der bryder med selve denne dialektik mellem overskridelse og lov.²⁶ Denne ‘feminine’ nydelse (i modsætning til ‘maskulin’ nydelse) forbinder Lacan eksplicit med kærlighed defineret som det at ‘give det, man ikke har, til én, som ikke vil have det’.²⁷ Det vil sige, at undgå fristelsen både til at give næsten det, man selv er og til at give næsten det, hun eller han selv er. Altså en kærlighed, der afstår fra blot at bekræfte såvel vores egen som næstens identitet. Som en forundret Ethan, der omfavner en forvirret Debbie.

Og så tilbage til Kemp og Krarup. Med sin afsluttende bemærkning om meningen med lignelsen om den barmhjertige samaritaner hævder Kemp, at vi har et mellemmenneskeligt fællesskab selv med den fremmede (samaritaneren og muslimen), som består i, at vi alle er i stand til at gøre det gode. I kontrast hertil er budskabet i Pippins og Žižeks læsning af *The Searchers*, at hvis der består et fællesskab i mellem os, som indimellem kan få os til at handle etisk (dvs. på en sådan måde, at vi i vores kærlighedsgerning ikke blot tilsidesætter vores egen lyst, men helt kobler ud af dialektikken mellem lyst og pligt, overskridelse og lov), så bunder dette fællesskab ikke i en forestilling om, at inderst inde er vi alle (i stand til det) gode, men snarere i en tanke om, at inderst inde er vi alle fremmede for os selv. Det er ikke vores (med)menneskelighed, men snarere vores (fælles) umenneskelighed (altså det forhold, at vi er alle er mærket af det psykoanalysen kalder dødsdrift og kristendommen arvesynd), der er næstekærlighedens udgangspunkt og udfordring.²⁸ I et sådant perspektiv kan heller ikke Søren Krarup udelukkes som den, der kan blive næste for en anden.

25. Sigmund Freud, *Rottemanden – Bemærkninger om et tilfælde af tvangsneurose* (København: Hans Reitzels Forlag 1991), 34.

26. Jacques Lacan, *Encore – The Seminar of Jacques Lacan Book XX* (London/New York: W.W. Norton & Company 1999).

27. Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Boston: MIT Press), 255. Det er værd at nævnte, at den franske filosof og Lacan-fortolker Jean-Luc Nancy karakteriserer Lacans definition på kærlighed som ‘en kristen definition’. Se J.-L. Nancy: “Love and Community” <http://www.egs.edu/faculty/jean-luc-nancy/articles/love-and-community/>.

28. For at vende tilbage til den i note 1 anslåede problematik kan man således sige, at begrebet om arvesynd er et *næstekærligt* begreb i den forstand, at det fastholder os på dette umenneskelige i mennesket, som er næstekærlighedens (u)mulighedsbetingelse.

Paulus retro?

*Professor, dr.phil. et theol.
Troels Engberg-Pedersen*

Abstract: The article discusses claims made in a recent Danish book entitled *Paul Plus – Four Prisms on Paul: Paul & Paul, & the Jews, & Luther, & Nietzsche* (ed. Anna Vind; Copenhagen: Publications of the Faculty of Theology 30, 2012). Against the contributors, who are basically presenting a traditional, Lutheran understanding of Paul in opposition to the ‘New Perspective on Paul’, it is first argued that not only was Paul a Jew: he also continued to see himself as a Jew and took the new Christ faith to be an eminently Jewish phenomenon; and secondly that a number of further features of a ‘New Perspective’ on Paul (he speaks ethnically about Jews and Gentiles, not about human beings vis-à-vis God; and he envisages an actual fulfillment of the Mosaic Law among Christ believers, not a continued state of being simultaneously ‘justified and a sinner’) follow directly from the first basic feature.

Key-words: Paul – the new perspective on Paul – Paul and Judaism – Paul and the Law – Luther – Paul and sinfulness (simul iustus et peccator).

Indledning: En ny eller luthersk Paulus?

Fire teologer – Katrine Winkel Holm, Jesper Høgenhaven, Anna Vind og Carsten Pallesen – med tilknytning til Det Teologiske Fakultet i København har tilsammen skrevet en bog, hvis formål er at sætte spørgsmålstegn ved det såkaldt nye Paulusbillede.¹ Specielt vil de slå et slag for den lutherske Paulus, som de ikke mener kommer til sin fulde ret i det nye Paulusbillede. Emnet er godt, og bogen fortjener et klagende svar. I denne artikel vil jeg ikke forsøge at afgøre, om den ene tolkning af Paulus er bedre end den anden. Det ville kræve en mere omfattende gennemgang. Derimod vil jeg vise, hvordan for-

1. Anna Vind (red.), *Paulus plus – fire prismer på den nye Paulus. Paulus & Paulus, & jøderne, & Luther, & Nietzsche* (København: Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 30, 2012), 168 s. Bogens første sætning lyder: “Ti-året for udgivelsen af bogen *Den nye Paulus og hans betydning* på Gyldendals Forlag i 2003 nærmer sig med hastige skridt.” Og bogen forholder sig løbende til den nævnte bog (redigeret af denne artikels forfatter), hvor det nye Paulus-billede bliver omfattende præsenteret.

skellige elementer i det nye Paulusbillede, som de fire forfattere er skeptiske over for, faktisk følger af en forståelse af Paulus' forhold til jødedommen, som er det centrale element i det nye Paulusbillede – en forståelse, som de fire forfattere efter mit skøn ikke har forstået helt til bunds.

Hvad er kernen i det nye Paulusbillede? Og hvad er kernen i det, som de fire forfattere savner?² I bidragene til bogen kan disse to hovedspørgsmål samles i fire underspørgsmål:

(1) Hvad var Paulus' forhold til jødedommen? Hvor det nye Paulusbillede insisterer på, at Paulus var og blev jøde, dér ønsker man i *Paulus plus* at insistere på, at han gjorde op med jødedommen.

(2) Og så synden i to udgaver. For det første: Hvad bliver der i det nye Paulusbillede af tanken om menneskets oprør mod Gud: *mod-sætningen* mellem det, der kommer fra Gud, og det, der kommer fra mennesker?

(3) Og for det andet: Hvad bliver der i det nye Paulusbillede af tanken om, at mennesket er og vedbliver at være en synder, også når mennesket i Kristustroen er blevet gjort retfærdigt – det berømte *simul iustus et peccator*?

(4) Endelig: Hvad er overhovedet nyt i det såkaldt nye Paulusbillede? Har man ikke hørt det hele før, fx i liberalteologien fra for ca. 100 år siden? Og er der ikke snarere tale om, at fortalerne for det nye Paulusbillede bare vil indføre en anden teologi under en mere eller mindre falsk varebetegnelse?

Paulus plus gør indimellem meget ud af, at det ikke er helt klart, hvad det nye Paulusbillede går ud på, fordi forskere, der erklærer sig enige i det, også er indbyrdes uenige på en række punkter.³ Det kunne jo for så vidt være en god pointe, og man må medgive, at en person som James Dunn, der ligefrem er fadder til betegnelsen 'det nye perspektiv på Paulus',⁴ ganske vist er enig i den forståelse af Paulus' forhold til jødedommen, som indgår i det nye Paulusbillede (jf. under pkt. 1), men derimod ikke i den forståelse, der indgår i pkt. 2

2. Ret beset er det kun de tre første forfattere, der behandler de to spørgsmål. Carsten Pallesens artikel, "Djævelen som Guds advokat – Nietzsche, filosofien og Paulus" (*Paulus plus* 2012, 135-168) har sit fokus på det had-kærlighedsforhold til Paulus, som man ifølge den nyere Nietzsche-forskning finder hos Nietzsche. Det virker i sig selv helt overbevisende, men det er meget svært at se, at artiklen overhovedet forholder sig til spørgsmålet om ny eller gammel Paulus. Jeg lader den derfor ligge her.

3. Denne pointe er gennemgående hos Winkel Holm, som jeg skal vende tilbage til, men strejfes også fx af Høgenhaven (*Paulus plus* 2012, 46-47 n. 1 om "forskelligheden" hos nye Paulusforskere).

4. Dunn døbte det nye forskningsperspektiv i "The New Perspective on Paul", i *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 65 (1983), 95-112.

og 3.⁵ Men den sag handler nu mere om James Dunn end om den nye Paulus: Selv Dunn har ikke været i stand til helt at ryste sin nedarvede, systematiske og lutherske Paulusforståelse af sig.⁶ At føre Dunn i felten mod opfattelsen af, at der foreligger en samlet, ny Paulusforståelse, der er forskellig fra den tidligere, ville være det samme som at føre Käsemann i felten som argument for, at der slet ikke fandtes en gennemgående Paulusforståelse i den dialektiske teologi – bare fordi Käsemann ikke hele vejen var enig med Bultmann. Differentiering er på sin plads. Men man må også se hele skoven.

Hvad man så vil se, er, at *Paulus plus* gør helt ret i de facto at identificere de tre første af de nævnte fire punkter som dem, hvor vandene skiller. Hvis man mener, (1) at Paulus gjorde op med jødedommen, (2) eller at jødedommen ligefrem fremstår hos ham som et paradigmatiske eksempel på det mennesket iboende oprør mod Gud, (3) eller endelig, at det Kristustroende menneske fortsat og fundamentalt set er en synder, ja så kan man ikke hylde det nye Paulusbillede. Omvendt gælder det, at hvis man mener de tre nævnte ting, så befinder man sig på en god, traditionelt luthersk grund, der oven i købet (som Anna Vind overbevisende gør rede for) har sin klare rod hos Luther selv. Lad os se på disse tre temaer hver for sig.

1. Paulus og jødedommen

“Apostlen Paulus var jøde.” Sådan indleder Jesper Høgenhaven sin artikel i bogen.⁷ Artiklen udmærker sig ved at give nogle meget præcise og oplysende referater af andre forskere.⁸ Interessant er det også, at

5. Dette gør Winkel Holm en del ud af (*Paulus plus* 2012, 20 og 33-34).

6. Et godt eksempel er Dunns afsluttende bidrag til forskningsprojektet ‘Pauline Theology’, der foregik ved de årlige møder i det amerikanske *Society of Biblical Literature* i årene 1986-1996. Pointen var her at forfølge udviklingen i Paulus’ ‘teologisering’ gennem de enkelte breve taget for sig og i kronologisk rækkefølge. Ved den afsluttende session vakte James Dunn nogen opstandelse ved, da det kom til stykket, simpelthen at udnævne Romerbrevet til at være det samlede udtryk for Paulus teologi – et i sandhed traditionelt standpunkt.

7. “For sine nådegaver og sit kald fortryder Gud ikke’. Paulus og den antikke jødedom” (*Paulus plus*, 2012, 41-79).

8. Fx referatet s. 47-51 af Krister Stendahls banebrydende artikel fra 1960 om Paulus og samvittigheden, der, som Høgenhaven rigtigt nævner, spillede en vigtig rolle som baggrund for det nye Paulusbillede; referaterne s. 52-54 og 54-56, dels af E.P. Sanders’ banebrydende bog fra 1977 om *Paul and Palestinian Judaism*, dels af Jacob Neusners jødisk orienterede kritik af Sanders; og endelig – som en ret opsigtsvækkende alliancepartner i forsvaret for den lutherske Paulus – referatet s. 69-72 af Henrik Troniers læsning af “Kristus som værdiomvendende blik” fra bogen *Den nye Paulus* selv.

Høgenhaven ser strukturelle ligheder mellem “Paulus’ konstruktion af det sande Israel og de konstruktioner, der finder sted hos Filon af Alexandria og i Dødehavsteksterne fra Qumran” (s. 78). Altså de facto: Paulus var jøde.

Dér, hvor problemet opstår, er, når Høgenhaven så gør rede for Paulus’ forholden sig til jødedommen i den række af centrale Paulustekster, som Høgenhaven tillige gennemgår: Fil 3,2-11, Rom 1,1-4, 2,17-29, 4,11-25, 6,3-8, 8,9-11, 10,1-4, 11,25-32, Gal 3,6-29, 4,8-9, 4,21-26 og 2 Kor 3,7-17, 4,16-18. Høgenhaven er på den ene side helt med på, at “[d]en antikke jødedomms tekster og forestillinger er den verden, Paulus skriver ud fra og ind i” (s. 78). Og han viser rigtigt, at Paulus arbejder med et begreb om ‘den sande jødedom’ eller ‘det sande Israel’, som er det, han argumenterer *for*.⁹ Han anerkender altså en ‘kontinuitet’ mellem Paulus og jødedommen. Men: Når han skriver om Paulus og jødedommen, sker det hele tiden ud fra et ganske bestemt perspektiv, som implicit forudsætter, at de to størrelser alligevel er skarpt adskilt. Paulus hører – trods al kontinuitet osv. – til et andet sted, nemlig i en størrelse, der hedder ‘kristendommen’, og han er *dermed* nærmest per definition adskilt fra den forudgående størrelse, ‘jødedommen’. Hvad Høgenhaven her de facto gør (om end muligvis uerkendt) er at skrive om Paulus fra et meget senere perspektiv, nemlig fra det perspektiv, som Paulus er med til at formulere, men som endnu ikke var formuleret, da han skrev, og som egentlig gik imod alt, hvad han selv ønskede. Paulus ønskede ikke at rive en størrelse kaldet ‘kristendommen’ løs fra en anden størrelse kaldet ‘jødedommen’. Hvad han derimod ønskede, var – nøjagtigt ligesom Filon fra Alexandria og Qumran-samfundet – at konstruere den sande jødedom eller det sande Israel sat i et differentieret adskillende forhold til det Israel, som var repræsenteret ved de gængse jødiske institutioner og traditioner, først og fremmest templet og Moseloven. Man kan selvfølgelig udnævne det sidstnævnte Israel til simpelthen at *være* ‘jødedommen’, så at man ved at adskille sig fra det adskilte sig fra jødedommen. Men det hverken gjorde eller ville Paulus. Hans særlige konstruktion af den sande jødedom *var* jødedom (i hans egen forestilling), men selvfølgelig en *anderledes* jødedom.

Årsagen til det sidste var, at der nu – inden for en jødisk ramme – var sket noget afgørende nyt: Messias var kommet. Det forrykkede hele billedet og betød fx, at den ‘retfærdiggørelse’, der hidtil i den jødiske forestilling havde været knyttet til Moseloven, nu viste sig ikke

9. Således rigtigt (*Paulus plus* 2012, 78): “I en vis forstand former Paulus’ polemik sig også som en ny konstruktion af den sande jødedom eller det sande Israel i modsætning til det ‘Israel’, som er repræsenteret ved gængse jødiske institutioner og traditioner”.

længere at være holdbar. Retfærdiggørelse og frelse var nu knyttet til Messias/Kristus og alene til ham. Dermed faldt retfærdiggørelsen ved Moseloven bort. Den havde tjent et formål, selv om den aldrig var nået helt i mål. Men nu var den blevet overhalet af en anden retfærdighed, der alene afhang af Kristus.¹⁰

Alt dette vedbliver imidlertid med at befinde sig inden for en jødisk referenceramme. Det er en jødisk Messias, der er kommet, og den frelse, som han muliggør, er en jødisk frelse. Høgenhaven understreger igen og igen, at Paulus placerer jødiske traditioner “i en udpræget polemisk sammenhæng” (s. 78). Den “omformning af jødiske motiver”, man møder hos Paulus, finder sted “i et bevidst polemisk opgør” (s. 56) og er præget af “polemisk tilspidsede, negative udsagn” (s. 63). I det hele taget optræder ordet ‘polemik’ (nemlig med jødiske positioner) igen og igen i artiklen. Og det er alt sammen rigtigt nok. Der er fuldt af polemisk opgør hos Paulus. Men: Opgøret er ikke med noget, der skal kaldes ‘jødedommen’, derimod med en *bestemt* form for jødedom, nemlig den, der fokuserede meget centralt på Moseloven. At det så de facto gælder “gængse jødiske institutioner og traditioner” i den antikke jødedom, er jo rigtigt nok. Det forhold, at Messias var kommet, måtte jo da uden tvivl have radikale konsekvenser. Men det er altså ikke noget, der placerer Paulus uden for noget, vi kan kalde ‘jødedommen’. Paulus ville revolutionere jødedommen indefra.

Dette er altså det afgørende kritikpunkt, man må fremføre mod forståelsen af Paulus og jødedommen i *Paulus plus: Jødedommen* ses her konstant udefra, nemlig fra perspektivet af den ‘anden’ religion, der efterhånden udkrystalliserede sig: kristendommen.¹¹ Just dette er – ifølge det nye Paulusbillede – forkert: Paulus ikke blot var jøde; han vedblev at være jøde, og den religion, han artikulerede, var fortsat et stykke jødedom. Paulus skal forstås indefra, som en del af jødedommen.

Hvorfor ser Høgenhaven og hans kolleger så sagen anderledes? Det er der flere grunde til. For det første er Paulus jo faktisk med til at formulere noget, der sidenhen blev (gjort) til en ny religion, kristendommen. Når *vi* læser Paulus, sker det netop ofte i en

10. Dette udtrykkes fx således i Gal 3,21-22 (DO 1992): “Er loven da imod Guds løfter? Aldeles ikke! For var der blevet givet en lov, som kunne gøre levende, så ville retfærdigheden også komme af loven. / Men Skriften har indesluttet alt under synd, for at løftet ved tro på Jesus Kristus kunne gives dem, som tror.”

11. Nogle eksempler fra Winkel Holms afsnit “Er Paulus stadig jøde?” (*Paulus plus* 2012, 24-27): “Der ligger en markant distance i Paulus’ formulering [i Gal 1,13 og 14], en klar markering af, at der er et skel mellem Guds kirke og jødedommen ... Paulus synes altså ikke at være tvivl om, at han har lagt jødedommen bag sig” (25, mine kursiver). “Kristusbegivenheden har betydet, at han helt fundamentalt har brudt med loven – og ifølge sig selv dermed med jødedommen” (26, mine kursiver).

kristen sammenhæng. Hvad er da mere naturligt end også at tage kristendommen som udgangspunkt? Heroverfor gælder dog dette: Hvis man ønsker at læse Paulus i receptionshistoriens lys, kan det jo være meget rigtigt at læse ham på den måde. Blot skal man så gøre sig klart, at det faktisk er et meget senere receptionshistorisk lys, man så opererer med, nemlig lyset fra det, som Paulus blev til hos bl.a. Augustin og Luther. I det nye Paulusbillede derimod forsøger man, så vidt det overhovedet er gørligt, at komme tilbage til, hvad det alt sammen betød på Paulus' egen tid!¹² Og her gælder det altså, at Paulus var og blev jøde.

Der er en anden grund til, at Høgenhaven og hans kolleger læser, som de gør. Den hidrører fra en indre spænding hos Paulus selv: På den ene side var og blev han jøde, nemlig efter sin egen intention; på den anden side havde hans særlige konstruktion af 'den sande jødedom' et bestemt indhold, som gjorde, at den de facto – og altså imod Paulus' egen intention – sprængte jødedommen, dvs. åbnede op for den nye størrelse, som efterhånden blev til kristendommen. Hvad det drejer sig om her, er dels forholdet til ikke-jøder (hedninger), dels forholdet til Moseloven forstået som det, der for en traditionel forståelse (både jøders og ikke-jøders – men altså ikke Paulus' egen) ligefrem var med til at definere, hvad en jøde overhovedet var.

Hvad ikke-jøderne angår, var det Paulus' tanke, at de kunne tilslutte sig Kristustroen på nøjagtig samme måde, som jøderne både kunne og skulle. De kunne tro, at Messias var kommet; at han var død og opstået igen; at han ville komme tilbage; og at han så ville føre de troende hen til sig (i luften), hvorved de ville blive frelst. Hvad mere er: Ved fuldt og fast at tro alt dette og ved i dåben at modtage Guds ånd som en transformerende kraft i deres indre ville de allerede i dette liv kunne blive omformet også i 'etisk' henseende, så at de de facto nu ville kunne opfylde Moselovens bestemmelser. Men: De skulle ikke blive jøder i traditionel forstand, dvs. leve under Moseloven med blikket stift rettet mod at overholde *den*. For så ville deres blik blive forrykket fra det nye, der var sket (at Messias var kommet). Han alene skulle stå i fokus.

Hvad jøderne angår, skulle også de have tro på den nye Messias. De måtte for så vidt gerne fortsætte med at følge Moseloven, men kun hvis de var klar over, at Moseloven som sådan nu ikke længere spillede nogen rolle overhovedet. Det gjorde (også for dem) alene Messias.

12. Det er dette projekt, som ifølge Winkel Holm "vidner om en næsten positivistisk selvforståelse" hos denne artikels forfatter (*Paulus plus* 2012, 18). Personligt bekender jeg mig nu til al den hermeneutiske selvrefleksion, man kan opbyde hos fortolkeren – men sandelig også til forsøget på at komme bag om sin egen skygge i retning af en historisk rekonstruktion.

Det betød så også, at jøderne på ingen som helst måde måtte insistere på Moseloven over for ikke-jøderne. For gjorde de det, ville de jo tillægge Moseloven i det mindste en vis betydning. Det er her, Paulus virkelig er polemisk (som i Galaterbrevet) mod de Kristustroende jøder, der fejlagtigt mente, at Moseloven dog også måtte betyde noget for ikke-jøderne. Nej, sagde Paulus: Intet! Det ene afgørende ligger et andet sted (i Kristus) – for ikke-jøderne og bestemt også for jøderne. Når Paulus er polemisk, er det altså ikke over for jødedommen som sådan (til forskel fra kristendommen), men over for de Kristustroende jøder, der immervæk også ville have Moseloven med ind i billedet. Moseloven var for så vidt stadig med inde i billedet i og med, at den nu blev opfyldt af de Kristustroende.¹³ Men Moseloven var ikke med inde i billedet som en 'etnisk markør', der skulle sætte skel mellem og dermed definere jøder og ikke-jøder. Som sådan var den sat ud af kraft. Også de Kristustroende ikke-jøder – der altså ikke var forpligtet på Moseloven – var sande jøder og del af det sande Israel.

Den indre spænding i Paulus' position er altså denne. På den ene side forstod han Kristustroen som en del af jødedommen, den sande jødedom. På den anden side konstruerede han Kristustroen – med dens eksklusive fokus på Kristus – sådan, at det, der traditionelt var med til at definere jødedom – nemlig forpligtelse på Moseloven – blev sat ud af kraft. Paulus var og ville altså være jøde, men han forstod Kristustroen på en sådan måde, at den de facto sprængte jødedommen.¹⁴ For ikke-jøder skulle – uden at være forpligtet på Moseloven – være fuldgældigt sande jøder, nøjagtigt lige så gode jøder som de Kristustroende jøder selv. Det er selvfølgelig denne spænding inde i hjertet af Paulus' hele koncept, der er med til at forklare, hvorfor der efterhånden med basis i Paulus udviklede sig en ny religion, kristendommen, der (nu) var løs-gjort fra jødedommen. Men skridtet er altså ikke taget hos Paulus selv. Han var, vedblev at være og ville være jøde – ikke 'kristen'.

13. Se. Gal 5,13-14 (DO 1992): "Brødre, I blev kaldet til frihed. Brug blot ikke friheden som et påskud for kødet, men tjen hinanden i kærlighed. / For hele loven er opfyldt i det ene ord: »Du skal elske din næste som dig selv.«" Og se Rom 13,8-10 (DO 1992 ændret): "Vær ingen noget andet skyldig end at elske hinanden; for den, der elsker den anden, har opfyldt loven. / Budene: »Du må ikke bryde et ægteskab; du må ikke begå drab; du må ikke stjæle; du må ikke begære,« og et hvilket som helst andet bud, sammenfattes jo i dette bud: »Du skal elske din næste som dig selv.« / (For) kærligheden [nemlig når den faktisk foreligger] gør ikke noget ondt mod næsten. Kærligheden er altså lovens opfyldelse."

14. På det sidste punkt har Høgenhaven altså ret: "Det skal vise sig, at Paulus nok ser de Kristus-troende som de sande jøder men at han samtidig bestemmer den sande jøde på en måde, der sprænger rammerne for, hvordan man ellers i samtiden opfattede jødedommen" (*Paulus plus* 2012, 56). Problemet er blot, at Høgenhaven ikke har ret vedr. det første punkt (Paulus' fortsatte jødiskhed), og at han derfor ikke ser eller anerkender den spænding hos Paulus, der bliver resultatet.

Jeg håber, at forskellen nu fremstår helt klart mellem en forståelse af Paulus' forhold til jødedommen af den type, der ligger bag alt, hvad Jesper Høgenhaven og hans kolleger siger om spørgsmålet, og så den forståelse, der er en integreret del af det nye Paulusbillede. Hvem har så ret? Det kan vi ikke afgøre her, og det har som nævnt heller ikke været anliggendet. Det vigtige er at forstå, hvori selve forskellen består. Den forståelse savner jeg fuldstændig i *Paulus plus*.

Ud af denne forståelse af Paulus' forhold til jødedommen springer så endnu et punkt, som er med til at definere forskellen mellem gammel og ny Paulus. Punktet ligger lige på overgangen til det spørgsmål, der skal tages op i det næste afsnit. Punktet er følgende: Når Paulus taler om jøder, hører man det i det nye Paulusbillede sådan, at han taler om en bestemt etnisk gruppe (nemlig jøderne) til forskel fra andre etniske grupper (nemlig ikke-jøder). I det gamle Paulusbillede hører man det helt anderledes. Her taler Paulus om mennesker i modsætning til Gud. Altså horisontalt hos de nye og vertikalt hos de gamle. Et godt eksempel (se næste afsnit) er det, når Høgenhaven skal gøre rede for forskellen i Rom 10,3 mellem "Guds retfærdighed" og "deres" (nemlig jødernes) "egen" retfærdighed. Som Høgenhaven rigtigt refererer, forstår James Dunn det på god ny-paulinsk vis sådan, at "deres egen" retfærdighed ikke ... skal forstås som en retfærdighed baseret på 'egne præstationer' eller 'egen indsats' men derimod som en retfærdighed, der er jødernes 'egen' i den forstand, at den eksklusivt tilhører jøderne (i modsætning til hedningerne)" (s. 76). Men Høgenhaven kommenterer så: "Imod Dunns tolkning taler imidlertid den tydelige antitese imellem den retfærdighed, der er Guds, og den, der siges at være 'deres egen'. *Modsatningen er imellem Gud og mennesker, ikke imellem to forskellige 'etniske' grupper, jøder og hedninger*" (s. 76, mine kursiver). Dette er netop forskellen mellem gammelt og nyt: Den gamle tolkning søger hele tiden en grundlagsforståelse af forskellen mellem Gud og mennesker, som ikke nødvendigvis er bundet til nogen konkret situation, og den er i den helt præcise forstand decideret 'teo-logisk'; den nye derimod tænker mere konkret og kontekstuelt og søger efter den præcise betydning i den konkrete situation, som teksten afspejler. Men også det er selvfølgelig teologisk af den simple grund, at alt hos Paulus også vedrører Gud og hans konkrete indgriben. Om den ene eller den anden forståelse er rigtig, skal som sagt ikke afgøres her. Det vigtige er, at forskellen mellem dem bliver ultraklar. Vil man læse Paulus abstrakt og alment? Eller vil man læse ham konkret og med et skarpt fokus ind i en konkret situation?¹⁵

15. Det siger sig selv, at dette ikke er noget eksklusivt alternativ. Men den traditionelle læsemåde, der gradvis udviklede sig efter Paulus selv, tenderer mod en forholdsvis eksklusivt abstrakt forståelse, netop fordi den konkrete problemstilling

2. Synden: Mennesket 'vil selv' i et oprør mod Gud

Pkt. 2 ovenfor vedrører den menneskelige side af, hvad der hos Jesper Høgenhaven hedder "det uundgåelige sammenstød imellem Guds og menneskers virkelighed" (s. 79). Punktet er ikke helt så eksplicit tematiseret i *Paulus plus* som det første punkt om forholdet til jødedommen. Men neden under det hele er det sikkert mindst lige så vigtigt. Hvad mere er: Det er denne artikels påstand, at selve logikken i forståelsen af Paulus' forhold til jødedommen i det nye Paulusbillede peger direkte imod den af Høgenhaven formulerede forståelse. Jeg har formuleret punktet sådan, at det handler om, at mennesket 'vil selv' i et mere eller mindre eksplicit opgør med tanken om at følge Gud. Lad mig anføre nogle citater fra Høgenhaven, der viser forskellige aspekter af dette tema.

Fortjeneste. I Fil 3,7 taler Paulus om en "gevinst" (*kerdos* eller i flertal *kerdê*), som han på grund af Kristus nu regner for et "tab" (*zêmia*). Høgenhaven oversætter frejdigt *kerdê* ("gevinster") som "fortjeneste" (s. 43), men parafraserer dog på næste side udtrykket som "fortjeneste/'vinding'". Lige lidt hjælper det dog: "... på et underliggende plan fornemmes den fundamentale modsætning imellem Gud og mennesker" (s. 44). Så vidt jeg kan se, møder vi her en helt traditionel forståelse af 'fortjeneste': at 'jøden' mener at kunne gøre sig fortjent til Guds frelse; 'jøden' vil så at sige selv. Men det er der intet i selve teksten, der lægger op til. 'Gevinster' er 'fortrin' (*sammenlignet med, hvad man finder hos ikke-jøder* NB), som jøden Paulus havde og for så vidt stadig har i og med, at han blev omskåret på ottendedagen osv. (Fil 3,5-6). Det kan da ikke være noget, hvormed 'han selv' kan have gjort sig 'fortjent' over for Gud. Tværtimod. Med alle disse 'gevinster' eller 'fortrin' viser Paulus jo netop, at han er lydige over for de af Gud givne forordninger.¹⁶

'Min egen' versus Guds. Et par steder (s. 44 og 76) diskuterer Høgenhaven – med fuldt belæg hos Paulus (Fil 3,9 og Rom 10,3) – modsætningen mellem 'min egen' retfærdighed og Guds. I Fil 3,9 er det dog 'min (egen)' = Paulus' egen, hvorimod det i Rom 10,3 er 'deres egen' = de traditionelt forstående jøders. Høgenhaven ser forskellen som en modsætning mellem "det, der kommer fra Gud", og "det,

om forholdet mellem jøder og ikke-jøder ikke længere var brændende på samme måde som tidligere.

16. Tanken om fortjeneste dukker op igen hos Høgenhaven i forbindelse med Rom 4,1-5 (*Paulus plus* 2012, 61), uden at den underliggende teologiske pointe dog bliver rigtigt udarbejdet. Heller ikke denne passage skal efter min mening forstås sådan, at der ville have været noget som helst odiøst i det, hvis Abraham havde fået sin 'løn' som 'fortjent'. Nu er det bare ikke det, Skriften siger.

der kommer fra mennesker” (s. 76), men diskuterer i øvrigt ikke, hvordan man kommer til den forståelse. Det er svært at se andet, end at Høgenhaven her igen forudsætter den traditionelle forestilling om en modsætning mellem, hvad mennesket ‘selv vil’ og pukker på som sin ‘fortjeneste’ – og så hvad Gud vil. Men en sådan forståelse ligger langt fra lige for.

Rom 10,3-4 kan parafraseres således: ‘Da de er uvidende om Guds retfærdighed [= den, der nu er kommet med Kristus] og (i stedet) søger at fastholde deres egen retfærdighed [= den, de tidligere har haft, og som bestemmer deres identitet i forhold til andre mennesker], så har de ikke underordnet sig under Guds retfærdighed [= den, Kristus bragte]. Men Kristus betyder enden på Moseloven, til retfærdighed for enhver, som tror [inkl. ikke-jødiske Kristustroende].’ Her betyder ‘deres egen retfærdighed’ ‘den traditionelt jødiske retfærdighed’, som sætter det skel mellem jøder og ikke-jøder, som nu er sat til side, da Kristus har sat Moseloven ud af kraft, så der bliver mulighed for retfærdighed for enhver, der tror. Der er i dette intet om et direkte modsætningsforhold mellem mennesker og Gud. Snarere er det tanken, at jøderne ikke har *fattet* ‘Guds retfærdighed’ (dvs. Kristus) og derfor holder fast ved den tanke om retfærdighed, som definerer dem selv i modsætning til ikke-jøder. Det er jo netop åbningen af jødedommen over for *ikke-jøder*, som er Paulus’ tema.¹⁷

Eller tag Fil 3,8-9. Paulus vil “vinde Kristus og findes i ham, uden at have min egen retfærdighed, den fra loven, men den gennem Kristustro, retfærdigheden fra Gud ved troen”. Også her handler det om at tage imod den nye retfærdighed, der kommer direkte fra Gud (nemlig ved Kristus), og dermed at vende ryggen til den forestilling om retfærdighed, som man tidligere forstod som definerende for ens egen identitet – sådan som Paulus just har beskrevet det i 3,4-6. Altså: ikke den gamle retfærdighed, som var med til at definere mig, men derimod den nye, som Gud nu har etableret, så at sige *senkrecht von oben*. Der er ingen tvivl om, at Paulus her vil sige, at Gud har etableret den nye retfærdighed ved et pludseligt og radikalt indgreb. Men der er ingen som helst grund til at mene, at det så står i modsætning til noget andet, som mennesket ‘selv’ har villet etablere i modsætning til Gud. Tværtimod var retfærdigheden af loven jo også noget, der

17. Der er en helt central pointe her for min egen forståelse af Paulus. Når han kontrasterer en forkert ‘brysten sig’ (*kauchêsis*) med den korrekte ‘brysten sig’, som er rettet mod Kristus og bedst kan forstås som en ‘jubel over Kristus’ (se fx 1 Kor 1,29-31), er den kontrasterede ‘brysten sig’ ikke vendt mod *Gud*, men mod andre mennesker, nemlig *ikke-jøder*, som *ikke* har det samme gode forhold til Gud, som man selv har. Man ‘bryster sig’ *over* Gud (over for andre), ikke direkte *over for* ham.

var etableret af Gud. Gud gav loven. Men nu er der altså – og stadig inden for jødedommen – sket noget yderligere.

Man kunne blive ved på denne måde. Høgenhaven gør med rette meget ud af de både kosmologiske og antropologiske modsætninger hos Paulus, fx mellem kød og ånd. Men det er langt fra givet, at de skal forstås, som det traditionelt sker – og som det også sker her, når Høgenhaven skriver følgende (s. 75, mine kursiver og andre tilføjelser): “Kød og ånd er markante modsætninger, idet ‘kød’ står for den forgængelige, dødelige og materielle verden [rigtigt!], *men også tenderer i retning af [?!] det mod Gud oprørske eller opsætsige* [!], der [med et citat fra Qumran:] ‘ikke kender forskel på godt og ondt’”. Her er der efter min mening kun tale om en overtagelse af traditionelle, teologiske forståelsesmåder, ikke om det nødvendige, omhyggelige forsøg på at forstå på ny.

Jeg har specielt under dette punkt forholdt mig til Jesper Høgenhavens artikel, fordi han skriver så præcist og klart og virkelig forsøger at læse sine Paulustekster. Så meget mere interessant er det, at der indimellem dukker underliggende forståelseskategorier op, som vi alle ved afspejler en traditionel luthersk forståelse – men uden at de bliver helt direkte adresseret. Det er de facto lige præcis dem, det nye Paulusbillede sætter spørgsmålstegn ved, ikke fordi det i sig selv skulle være noget mål at gøre op med Luther (hvorfor skulle det dog det?), men fordi man simpelthen ikke længere kan finde dem hos Paulus, nu da forståelsen er blevet frisat til at finde en anden Paulus: en mere konkret historisk Paulus, der slet ikke vil bryde med jødedommen og bestemt ikke ser ‘jøden’ som et paradigmatiske eksempel på ‘opsætsighed’ mod Gud.

3. *Synden: Mennesket forbliver en synder over for Gud*

Dette tema indgår i den berømte tanke om, at det Kristustroende menneske er *simul iustus et peccator*, på en og samme tid retfærdig(gjort) og en synder. Som det fremgår af Anna Vinds lange, lærde og grundige artikel i bogen,¹⁸ er dette tema hos Luther overordentlig vidtforgrenet, så det indgår som én central del af Luthers samlede forestilling om det kristne menneskes forhold til Gud. Vinds anliggende er ikke direkte at diskutere den nye Paulus, men at “vise, hvordan træk fra den nyere Paulusforskning har påvirket Lutherforskningen, og at efterprøve om denne ‘nye’ Lutherforsknings resultater er overbevisende” (s. 134, jf. s. 85). Som repræsentant for den nye Lutherforskning har hun valgt

18. “Den nye Luther” (*Paulus plus* 2012, 81-134).

Aarhus-teologen Bo Kristian Holms bog *Gabe und Geben. Das Verhältnis zwischen Reziprozität und reformatorischer Rechtfertigungslehre*.¹⁹ Vind giver en fyldig og solidarisk redegørelse for Holms læsninger og argumenterer så med omfattende basis hos Luther selv for, at disse læsninger i bestemte henseender er mangelfulde. Men hvordan er alt dette så relevant i forhold til det nye Paulusbillede?

I Vinds gennemgang støder man bl.a. på følgende sætning: “Enhver lære om, at de døbte og bodfærdige ingen synd har bortset fra en svaghed eller en fristelse, er fordærlig, understreger Luther (WA 2, 495,15-16)” (s. 107). Omvendt gælder det, som Vind citerer (s. 107 n. 68) fra WA 2, 497,13-14: “*Simul ergo iustus, simul peccator.*” At dette ikke er en småting, fremgår med al ønskelig tydelighed af hele resten af Vinds artikel. Herhen hører fx den centrale tanke om Gudsrigets skjulthed, som betyder, at det kun kan erfares i troen, dvs. tros: “Guds og Jesu nåde og fred ... er åndelig og hemmelig. Nåden fjerner synderne og freden beroliger og glæder hjertet, *men det hele finder sted i det skjulte*” (s. 115, min kursiv): “den indre fred er usynlig og ufølelig undtaget for troen” (s. 115). Thi: “korset alene er vor teologi”, som Vind citerer (s. 116). Mennesket skal derfor “erfare, at det intet er i sig selv og derfor ikke skal bygge sit liv på sig selv” (s. 118). “Det, som mennesket [overhovedet] erfarer, er tilintetgørelsen [husk: en synder], men den samtidige tilblivelse [trods alt jo også: retfærdig] er skjult og ufølelig og (for det meste) kun synlig for troen” (s. 120, mine skarpe parenteser). Dette passer alt sammen godt med “den troendes ønske om mere trængsel og mere kors” (s. 122). For kun på den måde kan man føle nogen som helst vished og glæde over – eller i det mindste et vist håb om – Guds frelse. Perspektivet udstrækker sig også til spørgsmålet om, hvordan man konkret skal leve her og nu, hvad man altså skal gøre. Her er svaret nemlig dette: “Buddene og formaningerne [i Bibelen] er ikke opfordringer til aktivitet, men opfordringer til passivitet, til at give plads for Gud. ... Gode gerninger skal sandelig gøres og åndens træ skal bære frugt [jf. Gal 5,22] ..., men det skal ske i korsteologisk forstand” (s. 129-130, mine skarpe parenteser), hvilket Vind så lader Luther udfolde i følgende prægtige citat (s. 130):

hvor Skriften påbyder at der gøres en god gerning, skal du forstå det således, at den forbyder [!] dig at gøre en god gerning, fordi du ikke kan, men ligesom du helligholder sabbatten for Gud, skal du være død og begravet og tillade, at Gud virker i dig. Men her kan du aldrig komme hen undtagen gennem tro, håb og kærlighed, dvs. ved din død inklusiv alt det, der tilhører dig.

19. Berlin: de Gruyter 2006.

Jeg har citeret lidt mere udførligt fra Vinds instruktive gengivelse af Luther for at vise, hvor langt dette ligger fra den genuine Paulus, uanset hvor gerne man vil læse ham med lutherske briller. Kors og synd og bodfærdighed – det er virkelig teologi, så det batter, fordi dets hele formål er at sige: ‘Gud alene’ eller ‘Gud er alt, jeg er intet’. Men man må desværre insistere på, at hele denne synsmåde ligger milevidt fra, hvad man finder hos Paulus selv. Hos Paulus er der bestemt også en insistens på ‘korset’, fx i 1 Kor 1-2, og på korsets betydning for ‘mig’, fx i Gal 2,19-20. Men hos Paulus betyder ‘kors’ altid ‘kors og opstandelse’. Jesus døde på korset og stod op igen. Den Kristustroende er ‘korsfæstet med Kristus for verden’ (jf. Gal 2,19 og 6,14) og allerede nu – gennem dåben – fyldt i sin krop af den ånd, der ved tidernes ende vil betyde opstandelse. Dette skifte er endda så radikalt, at selv om mennesket nok fortsat lever i kødet, så er det ikke længere kødeligt, og altså heller ikke en synder. For som der står i Gal 5,16: Vandr efter ånden, så vil I visselig ikke følge kødets begær.²⁰ De kristustroende har ånden. De lever efter ånden. De bliver så i Paulus’ mange formaninger (parænesen) mindet om, at de har ånden, for at de fortsat kan ‘træne’ den i deres åndelige fitnesscenter, så den ikke bliver slap.²¹ Og når de på den måde holder sig i form, vil de også udfolde den i praksis. Så vil de – sikkert som amen i kirken – ikke følge kødets begær. Her er kødet virkelig kun, som Luther ikke ville have det, en fristelse eller trussel – om overhovedet det.

Dette er igen konkret, præcist og håndgribeligt. Og det kaster sig ikke ud i tankemæssige krumspring, hvis formål er at sikre Guds majestæt. For den er der ingen, der i Paulus’ verden har sat spørgsmålstegn ved. Det hele kommer – hvis man nu vil stille *det* spørgsmål – fra Gud. Men det udelukker sandelig ikke, at mennesket også kan gøre noget, ja sådan set alt: handle eller lade være.

Det er klart, at man kunne diskutere i tekstlig detalje, om denne forståelse af Paulus nu er den bedste. Her har pointen kun været denne: Jo mere man med Anna Vind udfolder, hvad det er, Luther vil sige, desto mere tydeligt bliver det, at man dermed fjerner sig fra Paulus (i hvert fald ifølge det nye Paulusbillede). Men det gør jo heller ikke noget som helst. Tværtimod er det da netop interessant at se, hvordan Luther ind i sin egen historiske situation konstruerer en

20. Dette er et af de steder, hvor DO 1992s oversættelse er fatalt forkert: “I skal leve i Ånden og ikke følge kødets lyst.” Hvordan kan det være, at denne oversættelse, som simpelthen ikke lader sig begrunde i det græske, stadig kan findes hist og her – om ikke fordi den harmonerer bedre med en luthersk læsning af Paulus?

21. Jeg gør her brug af en metaforik, som min Aarhus-kollega Kasper Bro Larsen har foreslået til forklaring af parænesens pointe. Bortset fra det rent stilistiske mener jeg, at denne metaforik bringer parænesens logiske form hos Paulus rigtig godt til udtryk.

teologi, som har sit tydelige afsæt i Paulus – men som jo ikke af den grund behøver være identisk med Paulus' egen.

Argumenterer jeg så omvendt for, at vi nu både skal forsøge at rekonstruere Paulus' egne positioner så godt, det videnskabeligt lader sig gøre – og så også skal overtage netop de positioner og gøre dem til vores egne? Selvfølgelig ikke. Vi kan sagtens lade os *inspirere* teologisk af, hvad vi måtte finde hos Paulus, men vi kan af mange gode grunde ikke overtage det direkte. (Her havde fx Rudolf Bultmann fuldstændig ret.) Og det skal vi heller ikke forsøge på. Her gælder det tværtimod om at holde to ting adskilt: den videnskabelige undersøgelse af et antikt fænomen (Paulus) og selvstændig, moderne refleksion over de samme temaer, som bliver behandlet i det antikke materiale.

Det fører mig direkte til en kort drøftelse af det sidste af de fire hovedspørgsmål, som rejses i *Paulus plus*: det nye Paulusbilledes status i forhold til ældre fortolkninger.

4. Intet nyt under solen?

Under denne rubrik hører en række lidt forskellige spørgsmål og påstande, som dukker op løbende i bogen, men som fremtræder særlig klart i Katrine Winkel Holms artikel.²²

Ét tema er den allerede nævnte påstand om, at fortalerne for det nye Paulusbillede er så uenige indbyrdes, at selve betegnelsen nærmest er falsk varebetegnelse. Fx konstaterer Winkel Holm, "at repræsentanterne for denne forskningsretning er forbløffende uenige i mange afgørende dele af Paulus-forskningen" (s. 16). Man får ligefrem fornemmelsen af, at der sådan slet ikke findes nogen ny Paulus. I stedet er der i virkeligheden tale om en term, der skal dække over noget helt andet, nemlig et forsøg på at markedsføre en alternativ teologi.

Ikke desto mindre tilbageviser de tre første artikler i *Paulus plus* med fynd og klem selv påstanden om, at der slet ikke er noget nyt, der binder repræsentanterne for det nye Paulusbillede sammen i forhold til tidligere tiders Pauluslæsning. Det sker, når de tre forfattere tager fat på lige præcis de tre hovedtemaer, jeg har behandlet ovenfor. Når Winkel Holm fx stiller og diskuterer spørgsmålet "*Er Paulus stadig jøde?*" (s. 24-27), så viser hun jo ganske tydeligt, at hun er fuldt på det rene med, at det spørgsmål *er* et springende punkt bag det nye Paulusbillede. På samme måde selvfølgelig med Jesper Høgenhavens artikel, som jo simpelthen handler om dette spørgsmål. Og endelig

22. "Til frihed har Kristus befriet jer'. Ny og gammel Paulus i Galaterbrevet" (*Paulus plus* 2012, 13-39).

siger Anna Vind (og altså fuldstændig med rette): “Et af hovedsynspunkterne blandt fortalerne for *Den Nye Paulus* har været, at Paulus var og forblev jøde hele sit liv” (s. 81). De tre forfattere ser altså de facto det nye i det nye Paulusbillede, dog uden helt at begribe radikaliteten i den ændrede forståelse af Paulus’ forhold til jødedommen. Nøjagtigt det samme gælder så også om de to andre hovedtemaer. I selve deres ‘attack’ viser de tre forfattere altså med fuldstændig klarhed, at de har et ‘target’. Og det er så simpelthen det, der hører ind under og definerer det nye Paulusbillede.

Et andet tema hos Winkel Holm er, “at de synspunkter, de [nemlig “bannerførerne” for “den såkaldt nye Paulusforskning” og “deres mange løjtnanter”] forfægter, ikke er særligt nye” (s. 16). Hun kan derfor “slå fast, at der i den såkaldte nye tilgang til Paulus i høj grad er tale om genoptagelse eller genopdagelse af tidligere tiders Paulusforskning, der bliver brugt som skyts mod Bultmannskolens positioner” (s. 22). Ja, hun kan ligefrem “iagttage, hvordan pendulet svinger i Paulusfortolkningen: Først Wrede og Schweizers [KWH mener ‘Schweizers’] liberalteologiske pointer, så Bultmannskolens eksistentiale interpretation, og nu tilbage til Wrede og Schwei[t]zer med en markant afvisning af Bultmann-skolen” (s. 22).²³

Winkel Holm har bestemt en pointe her, men efter min mening er der to forhold, som afgørende ændrer på hendes underliggende påstand om, at det hele bare handler om, at fortalerne for det nye Paulusbillede vil have en anden teologi. Det første forhold er, at den såkaldte liberalteologi, i hvert fald som den her repræsenteres af eksegetiske foregangsmænd som William Wrede og Albert Schweitzer, uomtvisteligt i sig selv var udtryk for en styrket videnskabeliggørelse af studiet af Det Nye Testamente. Denne videnskabeliggørelse blev videreført i Bultmannskolen, med afsæt hos Bultmann selv, som jeg i øvrigt plejer at kalde det 20. århundredes største NT-ekseget.²⁴ Men den blev også kombineret med en – i sig selv fascinerende og fremragende – hermeneutisk og teologisk bevidsthed, ikke mindst i Bultmanns egen eksistentiale interpretation, som de facto låste nogle af de grundlæggende elementer i Paulusforståelsen fast på en måde, som stillede sig hindrende i vejen for en yderligere videnskabeliggørelse. Det er disse elementer, som det nye Paulusbillede har følt sig tvunget til at gøre op med i Bultmannskolen.

23. Også Vind er tiltalt af denne tanke om pendulet: “Fortolkningernes historie er ikke fremadskridende, men cirkulær” (*Paulus plus* 2012, 81).

24. Det er fx denne videnskabeliggørelse, der ligger bag Bultmann-eleven W.G. Kümmels fortsat helt overbevisende tolkning af Rom kap. 7 fra 1929, en tolkning, som Bultmann holdt fast i, og som Winkel Holm selv tilsluttede sig i begyndelsen af 1990’erne – men som hun nu desværre lægger afstand til i følgeskab med James Dunn (*Paulus plus* 2012, 38).

Det andet forhold gælder så relationen til fx Wrede og Schweitzer. På den ene side er det rigtigt, at det nye Paulusbillede henter inspiration hos dem. På den anden side gælder det så immervæk, at nogle af de helt centrale fortolkninger hos Wrede og Schweitzer fortsat blev stående i en forestilling om en radikal modsætning mellem kristendom og jødedom hos Paulus. På et tidspunkt overvejede jeg selv, om man ikke skulle oversætte Wredes fremragende, lille folkebog *Paulus* fra 1907 til dansk.²⁵ Men jeg opgav tanken, da jeg kunne se, at man ville være nødsaget til at tilføje så mange kvalificerende noter, at resultatet ville blive uoverskueligt.

Pointen er her, at uanset hvad Winkel Holm vil give indtryk af, så er der de facto tale om en fortsat videnskabeliggørelse af arbejdet med Paulus, som er afspejlet i det nye Paulusbillede. Det betyder på ingen måde, at alt i dette billede er korrekt. Fx er jeg selv meget forbeholden over for tanken om, at der fra og med Kristusbegivenheden ifølge Paulus skulle være *to* adgange til frelsen, en for jøder, som ud over at bekende sig til Kristus bare skulle fortsætte med at leve efter Moseloven, og en for ikke-jøder, som nu havde adgang til den jødiske frelse gennem Kristus alene, men altså uden at leve efter Moseloven.²⁶ Her tror jeg, man går fejl af radikaliteten hos Paulus, som for mig at se betød, at det nu alene var Kristus, det kom an på – både for jøder og ikke-jøder. Jøder kunne måske nok fortsætte med at følge diverse forskrifter i Moseloven, man da *kun* som noget, der i forhold til det egentlige (Kristustroen) var et *adiaphoron*, dvs. i sig selv helt og aldeles 'lige gyldigt'.²⁷ Tilbage står, at det kun er ved at afprøve sådanne tolkninger, der virkelig tager den jødiske Paulus alvorligt, at man kan nærme sig den mest adækvate forståelse af Paulus selv.

Konklusion: Den afgørende forskel

I denne artikel om Katrine Winkel Holms, Jesper Høgenhavens og Anna Vinds forsøg på at give et luthersk inspireret svar på det nye Paulusbillede har jeg, som det er fremgået, ikke forsøgt at gøre det, man i sidste ende skulle, og som i hvert fald de to første forfattere på hver deres måde gør, nemlig at gå i clinch med Paulus selv for at

25. 112 s., trykt i 20.000 eksemplarer i en serie med den forjættende titel *Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart*.

26. Denne særlige gren af det nye Paulusbillede vinder i disse år mere og mere frem under selvbetegnelsen 'the new new perspective on Paul' (således Magnus Zetterholm i Lund).

27. Det er denne forståelse, der lægger Paulus uhyre tæt op ad den stoiske forståelse af forholdet mellem 'det gode', som er én og kun én ting, og håndteringen af 'goderne', som i virkeligheden kun er *adiaphora*.

undersøge, om den ene eller den anden (type) forståelse er den mest adækvate. I stedet har jeg brugt pladsen på at trække selve forskellen mellem den gamle og den nye Paulus så klart op, som det overhovedet lader sig gøre. Årsagen er, at jeg – kommende fra det nye Paulusbillede – synes, jeg må konstatere en ret grundlæggende mangel på forståelse af implikationerne af det, som uden tvivl er *det* afgørende element i det nye Paulusbillede: at Paulus var, forblev og ville forblive jøde. Paulus så den nye Kristustro som den sande jødedom, dvs. som det, jødedommen egentlig ville og skulle være. Deraf følger så en række andre theologoumena, der bl.a. betød en omkalfatring af alt det traditionelt jødiske. Moseloven som sådan var afskaffet som frelsesvej. Men årsagen var, at i og med Kristustroen (og åndsmodtagelsen) blev Moseloven nu endelig opfyldt, hvad den ikke kunne blive før. Når man derfor – uanset om man var etnisk jøde eller ej – bekendte sig til Kristustroen med alt, hvad deraf fulgte (åndsmodtagelse og åndspraksis), ja så var man helt konkret og nede på jorden den sande jøde, en rigtig jøde, som nu endelig gjorde, hvad Gud hele tiden havde villet, at man skulle gøre: Moselovens centrale indhold. Den tragiske dimension i hele dette koncept, som også forklarer, hvorfor Kristustroen fra og med Paulus så faktisk udviklede sig til en selvstændig religion, var den, at Paulus – i sin radikale bekendelse til Kristus *alene* – også nedskrev værdien af det, der traditionelt både før og efter Paulus ligefrem har defineret, hvad en jøde er, nemlig forpligtelsen på Moseloven. Selv om Moseloven som nævnt blev opfyldt i Kristus, var den fuldstændig ‘beside the point’ for ikke-jøder – og allerhøjest et *adiaphoron* for jøder. Lige præcis den påstand kunne den traditionelle jødedom ikke acceptere.

Paulus var, forblev og ville forblive jøde. Kristendommen eksisterede ikke for ham som en fra jødedommen adskilt størrelse. Af denne påstand følger hele resten: at han grundlæggende i sit opgør med Moseloven taler konkret etnisk om forholdet mellem jøder og ikke-jøder, og ikke abstrakt om forholdet mellem mennesket og Gud; at han aldrig ser jødedommen som et paradigmatiske eksempel på en mennesket iboende syndighed, der udspringer af selvhævdelse i opsætsighed mod Gud el. lign.; at Moseloven i og med Kristus nu vil blive opfyldt, og det Kristustroende menneske dermed ikke længere er en synder. Når Grundtvig i 1824 (vidunderligt) skrev “O, lad mig nedknæle så dybt i mit ler, at Gud mig kun ser!”, ja så talte han faktisk ikke, som apostlen Paulus gjorde.

Paulus og stoicismen

Troels Engberg-Pedersen om kosmologi og pneumatologi
hos Paulus

*Lektor, dr.theol.
Jan Dochhorn*

Troels Engberg-Pedersen: *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*, Oxford: Oxford University Press 2010. XII + 287 s. £ 27 (paperback), £ 75 (indb.).

Abstract: Troels Engberg-Pedersen's *Cosmology and Self in the Apostle Paul* presents a philosophical exegesis of Paul which reconstructs a materialistic concept of Pneuma as a bodily entity and stresses the non-metaphorical and concrete bodily meaning of theological, especially pneumatological concepts in the letters of Paul. TEP's theory about the material Pneuma and its Stoic backgrounds is criticised in this review whereas the impact of his focus on the non-metaphorical meaning of Pauline concepts (e.g. church as Christ's body) should not be underestimated. There is also a general theological potential in his claim that divine and human agency in Paul do not contradict one another.

Keywords: Paul, Stoicism, Pneuma, body, rhetorics, metaphor, sacramental reality, human freedom, anti-egoistic soteriology

Med denne bog fortsætter Troels Engberg-Pedersen (TEP) sine studier af Paulus og stoicismen og uddyber det, han kalder en filosofisk-eksegetisk tilgang til Paulus. Han diskuterer især Paulus' kosmologi og dens paralleller i stoicismen og bruger Bourdieu og Foucault til at sætte hermeneutiske accenter. Jeg vil her fremhæve fire hovedtræk ved bogen og dernæst diskutere en række relaterede forskningsproblemer, bl.a. med inddragelse af tidligere reaktioner på bogen.¹

1. Jf. J.M. Barclay: "Stoic Physics and the Christ-Event: A Review of Troels Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul: ...*", *JSNT* 33 (2011), 406–414; J. Dunn: Anm.: *Cosmology and Self etc.*, *JTS* 61 (2010), 748–750; A. Klostergaard Petersen: "Jeg er pneuma, lysende og stoflig", *RVT* 56 (2011), 98–103; J.R. Levison: "Paul in the Stoa Poecile: A Response to Troels Engberg-Pedersen,

Fire hovedtræk

(1) TEPs filosofiske eksegese er åbenbart ikke blot et historistisk projekt, men har først og fremmest en hermeneutisk dimension. Han definerer filosofisk eksegese som “looking for ways of making sense of what Paul is saying in terms of the best available concepts, concepts that articulate a defensible world-view” (2). Disse koncepter finder TEP hos Foucault og Bourdieu, som især inddrages i bogens sidste kapitler. Henvisninger til paralleller mellem Paulus og stoicismen, der dominerer i de første fire kapitler, beviser i denne sammenhæng blot, at man kan interpretere Paulus med filosofiske kategorier. Dem henter TEP dog i nutidig filosofi frem for i stoicismen.

(2) Paulus er if. TEP forbundet med stoicismen bl.a. gennem en “materialistisk” ontologi, der især ses i pneumatologien: Pneuma er hos Paulus if. TEP en legemlig, materiel substans, der fysisk meddeles de troende, indvirker på deres legemer og gør dem til lemmer på en pneumatisk krop, der må forstås som en materiel entitet, identisk med kirken hhv. Kristi legeme.

TEP finder denne pneumatologi mange steder hos Paulus, men hans udgangspunkt er 1 Kor 15,35–49, hvor han bl.a. beskriver det pneumatisk legeme, som kristne får ved opstandelsen. TEP udlægger denne passage i kap. 1 (8–38). Det afgørende for ham er åbenbart det ekskursagtige afsnit om forskellige slags kød og herlighed (δόξα) i 15,39–41, hvor især astral herlighed spiller en rolle (jf. 28). Afsnittet betragter TEP som en forberedelse af de efterfølgende meddelelser om de kristnes pneumatisk legeme. Dette er nemlig if. TEP i 15,42–49 associeret med himlen ligesom de astrale entiteter, der nævnes i 15,39–41 – modsat til det gamle σῶμα ψυχικόν, som if. TEP er associeret med jordiske entiteter. Det pneumatisk legeme hos Paulus skal derfor opfattes som en himmelsk krop, der ligesom de astrale legemer adskiller sig fra jordiske legemer og er pneumatisk. Og at astrale legemer er pneumatisk, er en tanke, der er *definitely stoic* (jf. 28 og note 76).

(3) Paulus er if. TEP meget optaget af det legemlige: “I cannot think of anybody in antiquity who spoke so much about the body as Paul did”, citerer han Wayne Meeks for (3), og så bliver Paulus’ krop igen og igen tematiseret i denne bog, ikke mindst i kap. 5 og 6. Her udlægges Paulus’ sociale aktivitet med Bourdieu som forsøget på at etablere en ny habitus. Og til habitus-teorien hører, at denne habitus ikke kun er relateret til andre mennesker, men også bundet til kroppen.

Til den samme kategori hører tendensen til at fremhæve det konkrete hos Paulus: Mere end andre er TEP villig til at formode, at der ligger konkrete erfaringer bag, når Paulus taler fx om sin bortrykning til himlen (jf. 88–89 om 2 Kor 12,1–10).

Tilsvarende har udsagn, som andre eksegeter opfatter som metaforiske, for TEP ofte konkret betydning. Når Paulus fx taler om Kristi legeme, så bruger han for TEP ikke en metafor, men mener et materielt, pneumatisk legeme, der konkret omfatter alle kristne (169; 174).

(4) TEP bestræber sig for at ophæve dikotomier, der er nedarvede i vores eksegetiske og teologiske diskurser. En af disse er modsætningen mellem Guds og menneskets frihed (*divine and human agency*), som han gør op med i sin undersøgelse af Paulus og Epiktet i kap. 4: Vender mennesket sig mod Gud og bort fra de kosmiske magter, så betyder det for Paulus if. TEP ikke, at mennesket giver afkald på egen frihed i forhold til Gud, men at det udøver magt ved siden af Gud.

Diskussion

Der er gode grunde til at læse TEPs bog: Den er idérig, skrevet i et ambitiøst sprog, og kan danne udgangspunkt for en inspirerende debat. Her skal blot nævnes nogle aspekter, der lægger sig i forlængelse af ovenstående.

(1) Jeg savner i TEPs begreb om filosofisk eksegesis klare afgrænsninger mellem eksegesis og hermeneutik. Jeg betvivler ikke, at filosofiske kategorier er nødvendige for den i mine øjne centrale eksegetiske opgave, nemlig at rekonstruere en teksts oprindelige historiske intention. Det sker fx, når jeg overvejer, hvorvidt et europæisk-nordamerikansk standardverdensbillede (som normalt udelukker fx parafysiske teorier) hører til eksegesens forudsætninger. Men her befinder jeg mig på et område, som er traditionel eksegesis velkendt, og forbliver inden for det store historiske projekt.

Men det er noget ganske andet at spørge, om Paulus, som historisk-filologisk arbejde lader ham fremstå, stadig er *an option for us* – en ofte forekommende talemåde i bogen og åbenbart den vigtigste motivation for TEPs filosofiske eksegesis. Dette spørgsmål hører for mig at se ikke til eksegesen, men til hermeneutikken, og grænsen herimellem må være metodisk klar. I øvrigt kan man spørge, om det hos TEP ikke snarere end Paulus er Bourdieu eller Foucault, der er *an option for us*.

(2a) TEPs eksegesis af 1. Kor 15,35–49 blev allerede kritiseret af Barclay (Barclay 2011, 410–412). Jeg tilslutter mig kritikken, specielt

pga. et forhold, som ikke passer til TEPs konstruktion: Såvel himmelske som jordiske legemer tilskrives i 1 Kor 15,39–41 δόξα (herlighed). Det betyder, at en antitese mellem himmelsk og jordisk, som udelukkende tildeler δόξα til astrale entiteter og kunne forbinde det pneumatiske legeme og dets δόξα i 1 Kor 15,42–49 med astral δόξα, ikke findes i 1 Kor 15,40–41. Problematisk er også påstanden om, at det er *definitely stoic* at anse stjernerne som pneumatiske legemer (28). TEP skriver selv, at han ikke har et belæg (jf. 217, n 76).²

(2b) Man kan spørge, om der virkelig er gode grunde til at føre det paulinske pneuma-begreb tilbage til stoicismen, selv hvis man betragter pneumaet hos Paulus som materielt. Det stoiske pneuma er en immanent guddommelig substans, der holder hele verden sammen³, mens den paulinske er en eskatologisk gave, der adskiller kristne fra andre mennesker.

(2c) På den anden side: Når Barclay imod TEP skriver om pneumaet som noget helt nyt i verden (Barclay 2011, 411), minder det om den moderne skelnen mellem transcendent og immanent, og man må spørge, om den i enhver henseende passer til Paulus. En af de store mulige gevinster ved TEPs projekt er, at den kan bidrage til en mere præcis beskrivelse af grænser og kontaktflader mellem “Guds verden” og skabelsen hos Paulus.

Til forskningen i pneumatologien hos Paulus hører spørgsmålet om, hvad det betyder, at Paulus ved siden af ånden/Guds ånd/Kristi ånd også kender andre ånder, som formodentlig er onde (Rom 11,8; 1 Kor 2,12; 1 Kor 12,10?), og derudover ånden som en antropologisk størrelse, der åbenbart ligner sjælen (Rom 1,9; 8,10.16; 1 Kor 2,11; 5,3.4.5; 7,34; 14,14; 16,18; 2. Kor 2,13; 7,1.13; 1 Thess 5,23). Mht. den tidlige kristendom må man spørge: Hvorfor har vi i vores tekster ved siden af Guds ånd også urene ånder og ånden som en del af mennesket som helhed – bortset fra Gud selv, der også kan blive betegnet med ordet “ånd” (Joh 4,24)?

Jeg har forsøgt at forklare sammenhængen mellem Gud og ånderne vha. et fragment fra Assumptio Mosis, som blev bevaret af Gelasius Cyzicenus: Ἐν βίβλῳ δὲ Ἀναλήψεως Μωυσέως Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος διαλεγόμενος τῷ διαβόλῳ λέγει· Ἀπὸ γὰρ πνεύματος ἁγίου αὐτοῦ πάντες ἐκτίσθημεν (“I bogen med titlen “Moses himmelfart” siger ærkeenglen Michael i sin diskussion med Djævlén: “Fra

2. De stoiske teorier vedrørende stjernernes væsen og materialitet kommer i bedste fald blot tæt på TEPs påstand, jf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF). Red. H. von Arnim, Vol. IV (Leipzig: K.G. Saur 2004 [1924]), 29; 67–68; 127 (indekset *sub verbis* ἄστρον (ἄστρον, ἥλιος og σελήνη).

3. Jf. de belæg, som er samlet i SVF IV, 115–116 *sub verbo* πνεῦμα.

hans [dvs. Guds] hellige ånd blev vi alle skabt”⁴). Her er sandsynligvis Guds hellige ånd den substans, som englene (samt djævelen, som er indbefattet i Michaels “vi”) blev skabt fra. Desuden har vi tekster fra den tidlige jødedom, som muligvis implicerer, at man også forstod menneskets ånd (eller sjæl) som noget, der i sin substans hører til på Guds side, jf. Moses apok.- 31,4; 32,4; Visd 15,8.1; Ps-Phocylides 104–115; Filon, Legum Allegoria III, 161. Forståelsen bag kan beskrives således: Ånden i mennesket er identisk med subjektet (“jeg”); den blev mennesket tilegnet af Gud (som noget, der stammer fra Gud), og mennesket giver den tilbage ved døden.⁵

Dermed tegner sig formodentligt et verdensbillede, som udover en skelnen mellem Gud og skabelsen også kender en skelnen mellem et åndeligt og et ikke åndeligt univers. Og hvis Gud ligesom sin egen ånd selv er ånd (jf. Joh 4,24), så hører han også til et af disse universer. Én konsekvens er, at en del af skabelsen (den åndelige skabelse) mht. udgangsmaterialet hører til på Guds side. En anden er, at Gud ikke er fuldstændigt transcendent, idet han hører til et univers trods sin suverænitæt som skaber.

Det viser sig nu, at det faktisk giver mening at spørge, om ånden i vores tekster er noget materielt. Men jeg tvivler på, om dette spørgsmål har meget med stoicismen eller hellenistisk filosofi at gøre: Allerede i traditionerne om vogterenglene arbejder man med en basal skelnen mellem “ånd” og “kød” (jf. fx 1 En 15). Hvad vogterenglene gjorde forkert, var at overskride denne grænse. Det, der adskiller englene fra mennesker, er deres substans eller – mere neutralt sagt – det “noget”, de består af, nemlig “ånd”, som muligvis skal betragtes som en materiel størrelse.

(3a) TEPs interesse for religiøs erfaring bliver kritiseret af A. Klostergaard Petersen, som “[ikke] forstår ..., hvordan TEP gennem retorisk gennemkomponerede tekster vil forsøge at nå bag om dem til en eller anden religiøs oplevelse”. Men hvis vi går ud fra, at vores tekster har en *Sitz im Leben*, så er denne højst sandsynligt et social-religiøst miljø, hvor andre oplevelser er mulige end dem, man kender i den vesteuropæiske middelklasse. Paulus selv omtaler uden den store ophidselse *δυνάμεις* blandt galaterne (Gal 3,5). Problematisk er også

4. Jf. Jan Dochhorn: “Zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen trinitarischer Gottesvorstellungen im frühen Christentum und in der Religion Israels”, *Trinität*, red. V.H. Drecoll, Themen der Theologie 2 (Tübingen: Mohr Siebeck 2011), 11–79(57–61). Fragmentet af Ass Mos citeres efter *The Assumptio Mosis*, red. C. Clemen (Cambridge: Deighton, Bell & Co. 1904), 9–10; jf. *The Assumption of Moses. A Critical Edition with Commentary*, red. J. Tromp (Leiden: Brill 1993), 272.

5. Jf. Jan Dochhorn: “Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist’. Das Kreuzeswort Jesu in Lk 23,46 und die Rezeption von Ps 31,6 im frühen Judentum und Christentum”, *EC 2* (2011), 468–491.

Klostergaards brug af ordet retorik, som minder lidt om den platoniske antisofisme. Men retorik foregøgler ikke nødvendigvis en virtuel verden, der kun eksisterer i teksten.

(3b) TEPs tendens til en bogstavelig interpretation af paulinske udsagn, der generelt opfattes som metaforisk, bliver også kritiseret af både Klostergaard Petersen⁶ og Dunn (Dunn 2010, 750). Dunn kan fx ikke tro, at den paulinske tale om kirken som Kristi legeme har andet end en metaforisk betydning. Men mod Dunn betvivler jeg, at metaforbegrebet er velegnet til at beskrive det omtalte ekklesiologiske koncept: For Paulus har kirkens (=“vores”) identitet som Kristi legeme formodentligt sin årsag deri, at “vi” som et offerfællesskab spiser fra ét og samme brød, hvilket er Kristi legeme (1 Kor 10,16–18). Man kunne med Paulus konkludere: Vi er, hvad vi spiser; og ligesom i Feuerbachs berømte vending har også denne sætning sandsynligvis en anden end en metaforisk betydning.

Måske kan en kategori fra den teologiske tradition her hjælpe videre: I den lutherske ortodoksi benytter man for at beskrive, hvad der sker, når man spiser Kristi legeme, kategorien *manducatio sacramentalis*.⁷ Denne kategori skal udelukke såvel en “figurativ” (= metaforisk og calvinistisk) som en “kapernaitisk” forståelse, der ville implicere kannibalisme. På en overnaturlig (sakramental) måde får mennesker i nadveren del i Kristi legeme. Talen om kirken som Kristi legeme er noget andet end debatten om de sakramentale elementer, men kategorien *sacramentalis* kan i mine øjne godt overføres til at betegne, hvad der menes med udsagnet, at “vi” er Kristi legeme: Vi er det faktisk og reelt, fordi nadveren, der konstituerer os som offerfællesskab, gør noget med os, som omdanner os til noget, der er ukendt i hverdags empiriske kategorier.

(4) Hvis frelse hos Paulus if. TEP ikke betyder, at mennesket giver afkald på sin egen aktivitet/subjektivitet (*agency*) i forhold til Gud,

6. Jf. Klostergaard Petersen (2011), 101–102. Her citeres en artikel af J.Z. Smith om metaforisering i en religiøs kontekst, som argumenterer med bororomænds forestilling om at være papegøjer og fremhæver det kontrafaktiske (og dermed “metaforiske”) i denne forestilling, hvilket bl.a. viser sig deri, at bororomænd ikke forsøger at have samleje med “andre papegøjer”. Klostergaard paralleliserer bororomænds påstand om at være papegøjer med TEPs Paulus, som ifølge Klostergaard godt kunne sige: “Jeg er pneuma, lysende og stoflig” (se titlen på hans artikel). Men TEPs Paulus har det dog bedre end bororomænd, idet han ikke bør bevise sin påstand gennem seksuel aktivitet. Han behøver blot henvise til, at han som et pneumatisk menneske fx en gang blev borttrykket til himlen. Åbenbart er det mere enkelt at være pneumatisk end at være en papegøje.

7. Jf. Leonhard Hutter: *Compendium Locorum Theologicorum*, red. W. Trillhaas, KIT 183, (Berlin: de Gruyter 1961, 104–105 (§ 21,21–25)); David Hollatz: *Examen Theologicum Acroamaticum*, Vol. II, (Darmstadt: WBG 1971 [1707]), 225–231 (§ III,2,5,16).

så udvikler TEP en tanke, som i mine øjne kan være frugtbar både for Pauluseksege og teologi. Der er i den lutherske tradition en tendens til at identificere synden og dermed det, som overvindes gennem frelsen eller omvendelsen, med menneskets ønske om selvstændighed over for Gud (det tyske begreb er ofte *Selber-Sein-Wollen*). If. denne position er det at forlade sig på og ville bevare sig selv i forhold til Gud *die Ursünde*, og følgelig består frelsen i overvindelsen af tendensen til at holde fast ved sin subjektivitet over for Gud. Denne opfattelse findes allerede før lutherdommen, jf. den af Luther så højtagtede *Theologia deutsch*, som beskriver vejen til gudserkendelsen på følgende måde: “*Wan yn wilcher creatur diß volkommen bekant werden soll, da muß creaturlicheyt, geschaffenheit, icheyt, selbheyt, verlören werden unde tzu nichte.*”⁸ På lignende måde kan Luther anse *Eigenliebe* som ursynden, som fører til, at mennesket overtræder det første bud og hellere tilbeder sig selv end Gud.⁹ Denne forståelse manifesterer sig også i Pauluseksegesen: I Barths *Römerbriefkommentar* handler Rom 2,1–3 ikke om et menneske, som synder på samme måde som den, dette menneske fordømmer, men om mennesket generelt, som i sin *hybris* overfor Gud stoler på det egne: “Auch der Glaube, sofern er in irgendeinem Sinn mehr als Hohlraum sein will, ist Unglaube.”¹⁰ Også Bultmann kan fortolke Paulus på denne måde: Han taler om “das eigenmächtige Verhalten des Menschen ..., der der eigenen Kraft und dem Verfügbaren vertraut”, og nævner en jødisk *Grundsünde*, som består i, at jøderne vil oprette deres egen retfærdighed.¹¹ I lutherdommen og protestantismen eksisterer en “anti-egoistisk” hamartio-logi og en anti-egoistisk Pauluslæsning, som i vid udstrækning forstår frelsen som overvindelse af egoismen. Et syn på Paulus, som stiller spørgsmålstegn ved en nedarvet dikotomi imellem *divine* og *human agency* kan bidrage til at undersøge, om synden hos Paulus virkeligt har noget at gøre med *Selber-Sein-Wollen*.

8. Jf. *Theologia deutsch*, red. H. Mandel, (Leipzig: A. Deichert (G. Böhme) 1908), 9.

9. Jf. Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1983), 131–135.

10. Jf. Karl Barth, *Der Römerbrief, neue Bearbeitung* (Zürich: TVZ 1967 [1922]), 32.

11. Jf. Rudolf Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr Siebeck 1961), 240. Til begrebet “egen retfærdighed” jf. ἰδία δικαιοσύνη i Rom 10,3. Men dér peger Paulus formodentligt ikke på egoisme (*Selber-Sein-Wollen*), men på det faktum, at jøderne med deres religiøse strategi har valgt det forkerte: en retfærdighed, som ikke kommer fra Gud, men fra mennesker (og derfor ikke er retfærdighed).

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 2012

Redaktion:

Niels Henrik Gregersen, Pernille Carstens,
Bo Kristian Holm, Jesper Tang Nielsen
og Nils Arne Pedersen

75. årgang
2012

Forlaget ANIS
Frederiksberg

INDHOLD 2012

Artikler

Troels Engberg-Pedersen, Paulus retro?.....	287
Martin Friis, Ludwig Müller – nazismens chefteolog.....	39
Geert Hallböck, Johannes' Åbenbaring kap. 13	162
Knud Hansen og Margit Hartyani, Kan naturkundskab bane vej for religion?.....	58
Lizette Harritsø, Kainfortællingen i antikke oversættelser og fortolkninger.....	187
Søren Jensen, Fra apokalyptik til science fiction.....	170
Ninna Jørgensen, <i>In dulci iubilo</i> . Martin Luthers juleprædikener i lyset af den kirkelige tradition.....	236
Mads Peter Karlsen, Næstekærlighed – eller Krarup med Lacan.....	275
Jacob P.B. Mortensen, Kants begreb om det radikale onde	103
Ole Nyborg, N.F.S. Grundtvig og kærligheden til næsten	20
Carsten Pallesen, Stensalmer.....	82
Martin Ravn, Det oversete argument.....	203
Tine Reeh, "...i pagt med tidens udvikling og den rivende ændring af samfundets struktur"	2
Jens Holger Schjørring, Hal Koch: Kirkehistoriker – demokrat – brobygger.....	124
Claudia Welz, At give stemme til det usynlige	254

Review-artikler

Jan Dochhorn, Paulus og stoicismen.....	304
Bo Kristian Holm, Teologi og samfundsstudier.....	136

Anmeldelser

- 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 (Mogens Müller)..... 143
- Jan Sievert Asmussen, *Ord virker. Retorisk homiletik*. København: Forlaget Anis 2010. 168 s. Kr. 189 (Sanne Thøisen) 233
- Bodil Ejrnæs (red.), *Dødehavsrollerne. Indhold, historie og betydning*. København: Forlaget Anis 2009. 352 s. Kr. 329 (Søren Ruager)..... 79
- Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Vol. 3: Athena – Birkat ha-Minim. Vol. 4: Birsha – Chariot of Fire, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2011 og 2012. Ill. s/h og farveplancher. Vol. 3: 1224 sp.; Vol. 4: 1198 sp. € 238/\$ 325 pr. bind (Jesper Tang Nielsen) 231
- Johannes Horstmann, *Et grundrids af den kirkelige dogmatik. Forord ved Henrik Frost*. Asferg: Tidehvervs Forlag 2009. 338 s. Kr. 250. (Kirsten Busch Nielsen) 154
- Johannes Horstmann, *Den kristne etik – formaning ved Guds barmhjertighed. Forord ved Henrik Frost*. Asferg: Tidehvervs Forlag 2011. 256 s. Kr. 200 (Kirsten Busch Nielsen)..... 155
- Peter Kemp, *Filosofiens verden*. København: Tiderne skifter 2012. 416 s. Kr. 299 (Niels Mattsson Johansen) 157
- Martin Schwarz Lausten, *Philipp Melanchthon: Humanist og luthersk reformator i Tyskland og Danmark*. København: Forlaget Anis 2010. 392 s. Kr. 349, (Bo Kristian Holm) 150
- Viggo Mortensen, *Hvad hjertet er fuldt af. En håndbog om mission*. København: Forlaget Anis 2012. 481 s. Kr. 348 (Hans Raun Iversen).. 159
- 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 (Mogens Müller) 142
- 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 (Martin Schwarz Lausten) 149
- Franz Posset, *The Real Luther. A Friar at Erfurt & Wittenberg*. Saint Louis: Concordia Publishing House 2011. 195 s. \$ 39,99 (Else Marie Wiberg Pedersen) 147

- 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 (Kees van Kooten Niekerk) 152
- Friedrich Schleiermacher, *Filosofi, teologi, pædagogik. Udvalgte tekster. Oversat og udgivet af Peter Grove i samarbejde med Anders Moe Rasmussen og Peter Widmann*. Aarhus: Forlaget Philosophia 2010. 430 s. Kr. 399 (Svein Aage Christoffersen) 228
- 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. € 68 (Jens Glebe-Møller) 146
- John F. Shean, *Soldiering for God. Christianity and the Roman Army*. History of Warfare 61. Leiden: Brill 2010, 452 s. € 161 (Carsten Selch Jensen) 145
- Marvin A. Sweeney, *Tanak. A Theological and Critical Introduction to the Jewish Bible*. Minneapolis: Fortress Press 2012. XVI + 544 s. \$ 59 (Frederik Poulsen)..... 222
- Joachim Weinhard (red.), *Albrecht Ritschls Briefwechsel mit Adolf von Harnack 1875-1889*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010. XII + 502 s. € 99 (Peter Grove) 230
- Dorothea Wendebourg, *Essen zum Gedächtnis. Das Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation*. Beiträge zur historischen Theologie 148. Tübingen: Mohr Siebeck 2009. VIII + 268 s. € 79 (Bo Kristian Holm) 227
- Guy Williams, *The Spirit World in the Letters of Paul the Apostle: A Critical Examination of the Role of Spiritual Beings in the Authentic Pauline Epistles*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 231. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 336 s. € 79 (Troels Engberg-Pedersen)..... 223
- Jorunn Økland, *Paulus' Brev. Innledende essay og introduksjoner ved Jorunn Økland. Oversettelse ved Det Norske Bibelselskap*. Verdens hellige skrifter. Oslo: Bokklubben 2010. LXXIII + 238 s. NOK 409 (Troels Engberg-Pedersen) 225