

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

Hvem er hvem i Klagesangene?

METTE STEGELMANN

Poetisk verbalbrug og sproglig datering af gammeltestamentlige tekster

KASPER SIEGISMUND

Tro og beslutsomhed

LARS ALBINUS

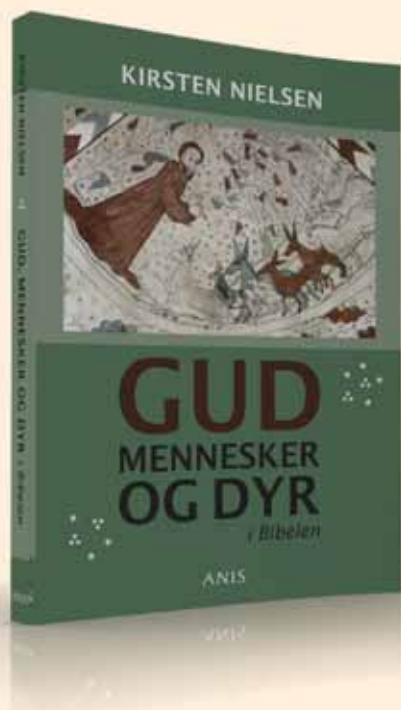
Løgstrups kristologi og den anden jagt på den historiske Jesus

MARIA LOUISE ODGAARD MØLLER

“Økumenisk Teologi” anno 2013

JAKOB EGERIS THORSEN

NYE BØGER



Gud, mennesker og dyr i Bibelen

Kirsten Nielsen

“Et fremragende oversigtsværk.”

Finn Feilan, Præsteforeningens blad

En bog om relationerne mellem Gud, mennesker og dyr i Bibelen. Hvor meget ligner de hinanden? Og hvor forskellige er de? Hvor tæt kan de komme på hinanden, og hvor går grænserne?

236 sider • 229 kr.

ANIS

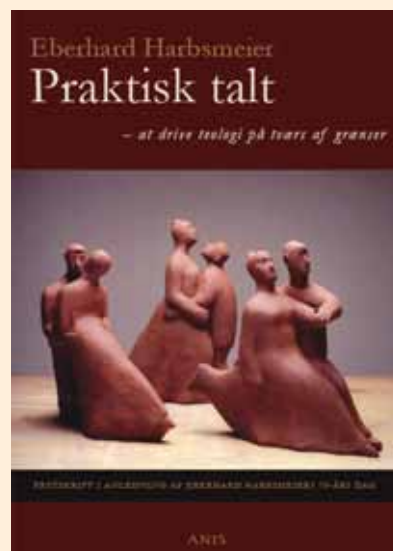
Praktisk talt

Festskrift i anledning af Eberhard Harbsmeiers
70-års dag

Eberhard Harbsmeier

Med dette festskrift præsenteres et udvalg af Harbsmeiers videnskabelige og folkeligt formidlende arbejder. Bogen er desuden forsynet med en selvbiografisk skitse skrevet til denne udgivelse.

260 sider • 249 kr.



Læs om udgivelserne på www.rpc.dk

Forord

På sæt og vis tager artiklerne i det sidste nummer af årgang 2013 gammelkendte spørgsmål op og gennemtænker dem på ny. Det handler om identiteten af den talende i Klagesangene, om dateringen af gammeltestamentlige skrifter, om forskelle og ligheder mellem Kierkegaard og Heidegger og om den anden jagt på den historiske Jesus og K.E. Løgstrups forhold dertil.

Først analyserer *Mette Stegelmann* stemmerne i Klagesangene. Flere forskellige personer kommer til orde, herunder ikke mindst den kvindeligt personificerede Zion. Teksten bliver således polyfon og dialogisk, hvorved den i lighed med Det Gamle Testamente som helhed kommer til at rumme en teologisk kompleksitet, der vanskeligt lader sig reducere og ensrette.

Dateringen af de gammeltestamentlige skrifter kan synes at have fast grund under fødderne, hvis man kan påvise en sproglig udvikling inden for det bibelske hebræisk. Men det er ikke så let. *Kasper Siegmund* undersøger gennem en filologisk analyse af nogle af de traditionelt ældste tekster i Det Gamle Testamente, om man på baggrund af sproglige fænomener kan bestemme de gammeltestamentlige teksters alder. Men i hvert fald den sproglige verbalform han interesserer sig for, kan ikke være et afgørende argument for teksternes alder.

Relationen mellem Heidegger og Kierkegaard er nok velkendt, men den præcise forskel mellem dem sjældnere bliver fremstillet. Med figuren Hans Castorp fra Thomas Manns *Trolddomsberget* som illustration viser *Lars Albinus*, hvorledes de to tænkere adskiller sig i spørgsmålet om menneskets mulighed for at bemægtige sig sin egen eksistens.

Heideggers samtidige R. Bultmann spiller en central rolle i *Marie Louise Odgaard Møllers* artikel om Løgstrups kristologi. Den anden jagt på den historiske Jesus, som blev iværksat af Bultmanns elever i et svar på hans radikale eksklusion af Jesus fra kristendommen, er baggrunden for hendes fremstilling af Løgstrups kristologi. Det viser sig dog, at selv om Løgstrup nok er influeret af Bultmann-elevernes diskussion, er hans opfattelse af Jesus helt hans egen.

Nummeret afsluttes af *Jakob Egeris Thorsens* præsentation af Peder Nørgaard-Højens nye lærebog i økumenisk teologi.

Jesper Tang Nielsen

Hvem er hvem i Klagesangene?

Cand. theol.

Mette Stegelmann

Abstract: In this article the different speaking voices and personae in Lamentations are analysed with the intention of uncovering their dialogical interactions and the effect they have on communicating the themes of the text. It is shown that there are four principal voices in Lamentations: the lamenter, Zion, the Man and the community. An essential element in the polyphony in Lamentations is the personification of the principal voices. Here it is the persona of Zion who particularly asserts herself in her role as personified city. She confronts God, who remains silent in the discourse. The absence of God which is one of the main themes in Lamentations, becomes more obvious in the dynamic interaction between the lamenter and Zion. The dialogical discourse in Lamentations communicates a many-faceted portrait of God which results in a corresponding many-sided theology.

Key words: Lamentations – dialogue – Zion – personification – polyphony – speaking voices

Klagesangene er et digt i 5 kapitler, hvis historiske kontekst efter al sandsynlighed kan placeres i kølvandet på Jerusalems ødelæggelse i 587. Genremæssigt har digtet lighedspunkter med ligklager/dødsklager såvel som med både kollektive og individuelle klagesalmer, uden at digtet entydigt kan kategoriseres som tilhørende en af disse genrer. Tidligere har profeten Jeremias været anset som ophavsmand til digtene, deraf placeringen i den danske bibel efter Jeremias (som følger Septuagintas placering), men denne anskuelse er hovedparten af forskningen gået væk fra. I moderne diskussioner af Klagesangene er der nu snarere fokus på, om digtet har én eller flere forfattere, og der er især i de seneste årtier kommet fokus på det dialogiske aspekt og stemmerne i Klagesangene. Særligt personificeringen af byen Zion som kvinde har fanget forskernes opmærksomhed, således at digtet nu langsomt er ved at tone frem i søgelyset efter sin lidt stille eksistens i skyggen af profeterne og de andre poetiske tekster i GT.

Det er hensigten med denne artikel at kigge nærmere på Klagesangenes komposition i relation til de deltagende stemmer og deres personificering samt den måde, hvorpå de indgår i dialog med hinanden: hvilken betydning har disse virkemidler for formidlingen af tekstens

temaer, og hvilke teologiske problemer formidles gennem den polyfone og dialogiske diskurs?

Jeg inddrager i min diskussion blandt andre forskerne Knut M. Heim, Adele Berlin, Kim L.T. Nguyen, Elizabeth Boase og Tod Linafelt.

Klagesangene er en kompliceret tekst, og det er umiddelbart vanskeligt at få overblik over stemmerne, og hvem der gemmer sig bag dem. Det, forskerne kan komme til enighed om, er, at Klagesangene er en tekst af stærk dialogisk og flerstemmig karakter, som vi ofte finder i bibelsk poesi. Men præcis hvor mange stemmer, vi finder, og hvem der taler hvornår i Klagesangene, er der knap så stor enighed om.

Knut Heim skriver således præcist opsummerende, at “[...] there is no consensus about the number of voices in Lamentations”.¹ Nguyen pointerer ligeledes, at meningerne er delte om antallet af stemmer i teksten, og hvor og hvornår disse stemmer taler, men at der indtil nu kan siges at være identificeret fire ‘principal voices’, nemlig “the lamenter(s), the personified Zion, the Man, and the community”.² Dette bekræftes af Elizabeth Boase; hun justerer blot definitionen lidt og kalder de fire stemmer for “narrator”, “personified city”, “the man” og “the community”.³

Jeg er til dels enig med Heim, som skriver, at det ikke er så vigtigt at definere, præcis *hvor mange* stemmer vi kan finde, eller endda præcis *hvem* der taler, “but how the different speakers interact with one another” (Heim 1999, 132). En forudsætning for at kunne undersøge de talendes interageren er dog i mine øjne, at man forsøger at definere stemmerne. Adele Berlin redegør for, at eksegeter nu om stunder opererer med at identificere *speaking voices* i Klagesangene, og at dette er en integreret del af en litterær forståelse af digtene, men at divergensen i, hvilke stemmer den enkelte ekseget identificerer, er tegn på de mange fortolkningsmuligheder, teksten indbyder til – eller “[...] a sign that such identification is as much a product of the interpreter as a feature of the text”.⁴ Hun pointerer, at det er vigtigt at skelne mellem *real author* og *implied author*. Og som Berlin tilføjer: “In Lamen-

1. Knut Heim, “The Personification of Jerusalem and the Drama of Her Bereavement in Lamentations”, *Zion, City of Our God*, red. Richard S. Hess and Gordon J. Wenham (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company 1999), 129-169 (144).

2. Kim Lan T. Nguyen, *Lady Zion and the Man. The Use of Personae in the Book of Lamentations* (Phd. dissertation, University of Wisconsin-Madison 2010), 242.

3. Elizabeth Boase, “The Characterisation of God in Lamentations”, *Australian Biblical Review* vol. 56 (2008), 32-44 (33).

4. Adele Berlin, *Lamentations* (Louisville/London: Westminster John Knox Press 2004), 6.

tations even the implied author is not easy to identify” (Berlin 2004, 6). De ‘talende stemmer’, vi hører, skal ikke forveksles med hverken *autorer*, vidner eller historiske personer som sådan. De er blot med til at lægge stemmer til de forskellige perspektiver på Jerusalems ødelæggelse, som bliver udtrykt i de fem digte i Klagesangene. På den måde bruger Berlin stemmerne til at læse de fem kapitler i Klagesangene som et sammenhængende hele, selvom hun grundlæggende hælder mest til den tanke, at de fem digte oprindeligt har været “[...] separate poems, brought together because they share the same theme of lamenting Jerusalem” (Berlin 2004, 6-7).

Men jeg mener, at man i en litterær tolkning sagtens kan se de fem digte som en litterær helhed – et standpunkt, Berlin på en måde selv argumenterer for. Efter min mening kan der ses en sammenhæng i teksten og mellem kapitlerne på trods af forskellighederne på overfladen. De helt indlysende mest dialogiske kapitler i Klagesangene er de to første, hvor Jerusalem og fortælleren kommer i dialog med hinanden, og hvor den personificerede by, i skikkelse af kvinde, er den, der træder stærkest i karakter. Det er også i disse to kapitler, at vi finder en suveræn overvægt af personlige udsagn om følelsesmæssige reaktioner så som tårer og gråd, manglende trøster, ensomhed og forladthed.

Jeg vil redegøre for de fire synligste deltagere i diskursen, nemlig *Zion*, *Fortælleren*, *Folket* og *Manden*. Desuden vil jeg undersøge en femte medspiller, den tavse stemme, nemlig *Jahve*, med eksempler på, hvordan han bliver portrætteret af de figurer, der taler om og til ham.

I hovedrollen: Zion

Selvom Klagesangene i høj grad er en polyfon tekst, hvor de forskellige stemmer deltager på lige fod i diskursen, så kan man med god ret kalde Zion digtets hovedrolleindehaver – dels som *persona* (hun er personificeret som kvinde, der selv taler) i kapitel 1 og 2, dels som den figur, der i de øvrige kapitler direkte eller indirekte er handlingens absolutte hovedperson; man kunne næsten kalde hende en personificeret manifestation af den lidelse, Jerusalems befolkning er udsat for.

Som Delbert Hillers påpeger, bevirker denne personificering, at digteren bliver i stand til at bruge meget personligt, følelsesladet sprog, “[...] but at the same time to transcend the merely subjective”.⁵ Således bliver Zion i Hillers øjne til talerør for digteren/fortællerstemmen, når han skal udtrykke følelser og farlige meninger, fordi

5. Delbert Hillers, *Lamentations* (The Anchor Bible, New York: Doubleday 1992), 80.

han kan "skjule sig" bag figuren Zion. Nguyen kalder det en *maske*, som tillader digteren at sige ting, som han ellers ikke kan sige i egen person (Nguyen 2010, 17).

Min hovedvægt i gennemgangen af stemmer og personae i Klagesangene vil derfor ligge på figuren Zion, eftersom hun kan siges at blive skildret mest nuanceret i teksten: hun har en tydelig stemme, hun er navngivet, og hun bliver personificeret som kvinde på meget markant vis.

Zions stemme

Det er i Klagesangenes første to kapitler, Zion fremstår tydeligst, fordi vi her hører byen selv formulere sin sorg. Det er meget bemærkelsesværdigt, at hun dels er den første *persona* i Klagesangene, der omtaler sig selv ("se *min* lidelse" *ynn* i 1,9c), dels at hun er den, der først tiltaler Gud (også vers 9c). Den første del af kapitel 1 (1,1-9b) er en beskrivelse af Zions trængsler, hvor byen omtales som 3. person af fortælleren, men her i 1,9c bryder hun igennem med sin henvendelse til Gud – foreløbig kun for en kort bemærkning, men hun vender tilbage i 1,11c, igen med en direkte appel til Herren om at se og mærke, udtrykt med to imperativer (*h̄yjbhw h̄why* har). Heim kalder Zions indskud i 9c og 11c for *reported speech* idet han ikke mener, at det som sådan er Zion "selv", der taler i disse to klagesalme-lignende appeller til Gud (Heim 1999, 148). Det væsentligste i forståelsen af denne del af teksten ligger dog – i mine øjne – deri, at Zions personlige røst langsomt, men tydeligt bryder igennem diskursen. Når Zion i 1,11c påkalder Herren, hvorefter hun i 1,12 påkalder de forbipasserendes opmærksomhed, læser fx Nguyen dette som et udtryk for 'den overlevendes' trang til at have flere *vidner* til sine lidelser: "Zion calls attention to her suffering not only from Yahweh but also from the passersby" (Nguyen 2010, 90).

Desuden gør den personificerede by Zion sig bemærket ved, at hun, så snart hun får lov at komme til orde, udtrykker sorgen over sin situation og tiltaler Gud direkte med en bøn eller appel. Som Tod Linafelt påpeger, er det markant, at fortælleren, som igen taler i 1,10 også nu for første gang selv tiltaler Gud i 2. person; man kan sige, at Zion påvirker fortælleren, således at han også langsomt ændrer sin diskurs, og de to personae på den måde efterhånden nærmer sig hinanden.⁶

6. Tod Linafelt, *Surviving Lamentations. Catastrophe, Lament and Protest in the Afterlife of a Biblical Book* (Chicago & London: University of Chicago Press 2000), 39.

Zion er desuden den første i digtet, der taler i 1. person ental (11c: jeg bliver foragtet $hl lwz ytyh$), og således ændres perspektivet fra en beskrivelse udefra *om* et offer til en beskrivelse indefra *af* dette offer selv. Fra dette vers er resten af kapitlet Zions: kun i vers 17 vender fortælleren tilbage for en kort bemærkning, men Zion genoptager sin enetale i vers 18. Det er hendes personlige oplevelse af katastrofen, vi bliver delagtiggjort i. Ganske betegnende for den tætte, dialogiske diskurs begyndes den første del af Zions monolog her i 1,11c med et ekko af fortællerens udtryk i 1,8b, verbet llz (fornedre/foragte).

Selv om Zion muligvis indrømmer sin skyld i vers 18, så ligger den egentlige fokus på hendes smerte (18b: $ybakm$ som hun også taler om i vers 12b) og nød (20a: rc). Ganske gennemgående i kapitel 1 er brugen af roden xna "sukke", som optræder intet mindre end fem gange i kapitlet: som *nifal* participium i 1,4 (fortælleren om præsterne), 1,8 (fortælleren om Zion), 1,11 (fortælleren om folket) og 1,21, hvor det er Zion, der bruger udtrykket om sig selv, altså en første person beskrivelse ($yna hxnan$) og endelig igen i det allersidste vers i kapitlet, i 1,22c som substantiv: "Talrige er mine suk" ($ytxna twbr-yk$). Der sker gennem dette udtryk en nuancering i skildringen af katastrofen: fra en medfølelse beskrivelse af folkets og Zions sukke, til de helt personlige udtryk for den sorg, som den sørgende i bogstavelig forstand mærker på sin egen krop, og som hun – måske forgæves – forsøger at gøre Herren til vidne til (1,22). Kapitlet ender med en bøn om gengældelse og i en uforsonlig tone af sorg og håbløshed: ikke bare er hendes suk talrige, men hendes hjerte er sygt.

I kapitel 2 har fortælleren ordet, og Zion hører vi formentlig kun i de tre sidste vers (vv 20-22), men hun får dog således lov til at ende dette kapitel;⁷ igen tager hun, foranlediget af fortælleren i vers 19, til orde i en bøn til Gud, og igen indleder hun med vendingen "Se Herre" $hwly$ har, som på den måde næsten bliver hendes 'slagord' i Klagesangene.

I de resterende kapitler hører vi ifølge gængs forskning ikke længere hendes egen stemme. Som det vil fremgå af afsnittet om Manden, gives der dog tre vers i kap. 3, hvor konteksten kunne pege imod, at det er Zions stemme, vi hører.

Kvinden Zion

I den tidligste fase af Zion-teologien bliver termen Zion brugt i forbindelse med bjerget, helligdommen eller en by, som ikke bliver per-

7. Muligvis hører vi også Zions stemme i Klages 2,11. Se mit afsnit om Moderrollen i Klagesangene.

sonificeret. I denne opfattelse er Zion det hellige sted, hvor Gud er til stede, enten i bjerget Zion eller i byen.⁸ Omkring før-eksilsk tid, formentlig i forbindelse med militære trusler mod byen og templet, opstår den kvindelige personificering af Zion som en ung datter, der skal beskyttes af sin far - f.eks. ser vi denne brug både hos Protojesaja og Jeremias (Maier 2008, 212). Personificeringen af en by som kvinde er således et stilistisk element, der ikke er unikt for Klagesangene. Det er også et almindeligt brugt billede i profetlitteraturen – dog, som Berlin siger, udviklet med størst effekt i Klagesangene (Berlin 2004, 47). Menneskeliggørelsen af byen accentueres i Klagesangene med brug af termer for den menneskelige anatomi, fx i 1,13-14, hvor Zion taler om sig selv og sine *knogler, fødder, nakke* mm.

Hvor Zion ikke taler selv og om sig selv, i egenskab af personificeret by, forbliver hun en central figur, og der bliver især i de to første kapitler holdt fast ved personificeringen; Zion omtales af de andre figurer i Klagesangene ikke blot som et sted, men også som kvinde og da i forskellige roller.

Personificeringen af byen bliver i Klagesangene yderligere forstærket med epitetet *!WYC-tb*; dette udtryk finder vi brugt en enkelt gang i kap. 1 og seks gange i kap. 2. Derudover optræder det også i sidste vers af kapitel 4, netop hvor fortælleren vender sig mod byen og tiltaler hende direkte.⁹ I den danske oversættelse gengives udtrykket *!WYC-tb* genitivisk med “Zions datter”, men mange moderne forskere vælger at gengive dette *tb* som en klassificering af *!WYC* (fx Berlin 2004, 10). Berlin mener, at det er misvisende at oversætte denne form som et ejefald, da dette får læseren til at tro, at der er tale om Zions datter – hvorimod det rent faktisk er Zion selv, der er tale om. Berlin vælger oversættelsen “Dear Zion”, således en forståelse af udtrykket, der er beslægtet med den diminutiv, som vi kender fra andre sprog. Berlin argumenterer overbevisende for, at *!WYC-tb* skal anses som en appositionel genitiv (Berlin 2004, 11). Hillers oversætter slet og ret udtrykket med “Zion”.¹⁰ På den måde undgår han den genitiviske gengivelse og lader ikke læseren i tvivl om, hvem dette udtryk (efter hans mening) personificerer, hvilket på én måde er en fordel. Ulempen ved denne simplificering er dog, at han helt undlader at få betegnelsen *tb* med i oversættelsen, og således går den personificerende del af udtrykket faktisk tabt.

8. Christl M. Maier, *Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space and the Sacred in Ancient Israel*. (Minneapolis: Fortress Press 2008), 212.

9. Zion får også i kap. 1 og 2 i Klagesangene tilnavnene *hdwby-tb* og *-lXwry tb*.

10. Han noterer, at “The literal translation of the Hebrew is “Daughter Zion.””(Hillers 1992, 68).

I kapitel 3, som er domineret af en unavngivet mandlig stemme, er der ingen direkte referencer til byen/Zion.¹¹ I kapitel 4 er diskursen domineret af fortælleren og folket, som genoplever grusomhederne under belejringen, og udtrykket *!wyc-tb* optræder kun en enkelt gang i kap. 4, nemlig i sidste vers (4,22), hvor fortælleren henvender sig direkte til byen. I kap. 4 er der da også mere fokus på byen som *sted* med gader, porte og torve.

I kapitel 5, som er folkets kollektive bøn, bliver Zion kun brugt som topografisk benævnelse (vers 11 og 18), og byen bliver ikke personificeret i dette kapitel. Således mener jeg, at det er tydeligt, at figuren *!wyc-tb* kan ses som en entitet adskilt fra folket. Ganske vist kan hun forstås som *repræsentant* for folkets lidelse eller som symbol på summen af folkets lidelser, men hun er samtidig som kvindeskikkelse en separat litterær figur, der ikke kan siges at være identisk med folket.

Efter min mening er det i denne dynamik, der opstår i vekselvirkningen mellem byen som persona og byen som folkets sted, at vi virkelig oplever en nuanceret skildring af katastrofen, og teksten ville miste det vigtigste i sin effekt, hvis byen alene fremstod som ødelagte bygningsværker. Derfor mener jeg også, at det er svært at overdrive den betydning, *kvinden* Zion har for formidlingen af Klagesangenes essentielle temaer som manglende trøst, sorg, ensomhed og lidelse.

Klagesangene åbnes da også med en skildring af byen som en person og ikke som et sted; det sker i første vers med billedet på byen som enke (*hmm l ak*). Faktisk begynder personificeringen allerede i vers 1a med brugen af udtrykket: hun sidder alene *ddb hbXy*, en beskrivelse som giver byen menneskelig karakter (Heim 1999, 135). Enkestandens tilstand af ensomhed fremhæves, og det forstærker medlidenheden med hendes situation, at hun er som en enke (Berlin 2004, 8). Det er for mig at se overordentligt centralt, at dette billede på byen som kvinde, der sammenlignes med en enke, er vores første møde med den sønderknuste by. Byen anskuet som en personificeret kvindeskikkelse sætter straks stemningen for digtet, og læserens forståelse af og inddragelse i det katastrofale i byens skæbne bliver umiddelbar. I vers 2 fortsætter den stærke metafor, idet fortælleren siger, at "hun græder om natten"; dernæst bliver trøstetemaet bragt på bane, som er et af nøgletemaerne for dynamikken i Zions dialog med fortællerstemmen i kap. 1.

Byen bliver altså her skildret som *enke* og ikke som *fraskilt*, hvilket ellers er den yndede metafor i visse dele af profetlitteraturen, hvor hun bliver fremstillet som skyldig og under anklage i sin rolle som fraskilt, fx hos Hoseas (Berlin 2004, 8). Klagesangene nærmer sig dog den Hoseanske kvindeskildring i 1,8-9, gennem udtryk som at

11. Der er kun en indirekte reference i vers 51: *yrj*[], "min by".

Zion er blevet "til afsky" (hdyml) i 1,8a, "hendes nøgenhed" (htwr[]) i 1,8b, "hendes urenhed" (htamj) i 1,9a, dvs. metaforer for afgudsdyrkelse, som alle konnoterer seksuel skam (fx Berlin 2004, 53). I vers 9 bliver den anklagende tone dog nuanceret, da der bliver refereret til trøste-problematikken fra vers 2, hvorpå Zion med egen mund henvender sig til Gud. Fra det øjeblik, hvor Zion selv har talt, dvs. hvor den potentielt anklagede kvinde så at sige træder i karakter, sker der også en ændring i digtets tone. I vers 10 fortsættes seksualmetaforikken, men nu er det billeder på voldtægt/mishandling, der bringes på bane: modstanderen *rækker sin hånd ud* (Xrp wdy) efter *alle hendes kostbarheder* (hydmxm-l k) og folkene *går ind i hendes helligdom* (hXdqm wab). I stedet for at blive fremstillet som den skyldige hore (afgudsdyrker) er Jerusalem nu skildret som offer for seksuelle grusomheder fra fjendens side, og som Berlin pointerer, bevirker denne ændring, at afsmagen for den umoralske by/kvinde Jerusalem, som vers 8 og 9 kort lægger op til, afløses af, at vores sympati bliver vakt (Berlin 2004, 53). Yderligere med til at forstærke denne ændring fra antydet foragt for kvinden til sympati med hende er dette, at fortælleren i vers 10c taler til Gud i 2. person og pointerer, at folkene gik ind i hendes helligdom, skønt Herren havde forbudt dem at gå derind (waby-al). Det vil sige, at de overgreb, som nævnes i de foregående vers, her betragtes som værende sket mod Guds vilje. Vores opmærksomhed bliver nu rettet mod Zion som lidende kvinde. Man kan sige, at Klagesangene låner billeder fra profetlitteraturen til at beskrive den fornædrede/skyldige kvinde, men hurtigt bliver denne beskrivelse blandet med billeder, der kommer til at stå mindst lige så stærkt, af en (måske uskyldig) kvinde, der udsættes for brutaliteter, der ikke modsvarer hendes synd.

Moderrollen i Klagesangene

I Klagesangene hører vi om mødre i krisetilstand: de har enten mistet deres børn eller de er ikke i stand til at tage sig af deres børn (Berlin 2004, 9). Dette er blandt andet skildret i kap. 2,11-12, hvor vi hører om de afkræftede børn, hvis liv mødrene ikke formår at redde.

Denne hjerteskerende passage er der i øvrigt overvejende enighed blandt forskere om at "tilskrive" fortælleren, som i konsekvens af dette opfattes som den, der taler uden afbrud i 2,1-19. Dog mener jeg, at vers 11 indeholder en intensitet og sprogbrug, der gør, at dette vers muligvis kunne være udsagt af Zion selv. 2,1-10 indeholder beskrivelser af ødelæggelserne (med megen fokus på destruktions af selve bygningsværkerne), men i vers 9 og 10 sker der et skift, idet der nu langsomt bliver ændret fokus mod konsekvensen for *indbyggerne*.

Derefter går vers 11 over i, at den talende udtrykker sig i 1. person: *mine øjne* (ymj[]) er slørede af tårer, det gærer i *mit indre* (y[m]), og den talendes fokus er nu fuldstændig koncentreret om ødelæggelsernes menneskelige ofre og vel at mærke de svageste blandt ofrene, nemlig de små børn. Hvis vi vælger den tolkning, at vi hører Zions egen stemme her i vers 11, kan man se det som en intensivering i kapitlet, hvor det dialogiske og flerstemmige aspekt fra kap. 1 atter trænger igennem, for i vers 13, hvor det uden tvivl igen er fortælleren, der taler, henvender han sig nu direkte *til Zion* i stedet for blot at tale *om* hende. Endnu en faktor, der kunne tale for at vers 11 er Zions replik, er dette, at udtrykket “det gærer i mit indre” (y[m wrrmrx]) også bruges af Zion i 1,20 (blot med omvendt ordstilling). Dette forhindrer selvfølgelig ikke, at det kan være fortælleren, der gentager udtrykket her i kap. 2, og derved er der stadig en stærk dialogisk dimension (fordi han dermed indirekte svarer Zion ved at bruge hendes ord); men det er mere karakteristisk for Zion at tale så personligt om sin smerte, og derfor forekommer det mig, at man ikke bør afvise den tolkning, at det i vers 11 er den personificerede by selv, der taler. Kathleen O’Connor berører den samme læsning.¹² En sproglig faktor, der imidlertid kunne tale imod denne tolkning, er stemmens brug af udtrykket ym[-tb]. Ganske vist argumenterer jeg i afsnittet om folkets stemme for, at dette epitet er en personificering af folket, og indholdsmæssigt vil man derfor godt kunne forsvare, at det er byen Zion, der taler om “sit folk”; dog fornemmer jeg, at det strider imod digtets stil i øvrigt, at den personificerede by som *persona* selv anvender et epitet. Under alle omstændigheder må man slå fast, at der er sket et stemningskift i vers 13 hos fortælleren: han er nu ikke blot engageret *fortæller*, men engageret *medlever* i byens fald.

Fortælleren retorik intensiveres herefter, og i 2,19c opfordrer han Zion til at rette en bøn til Gud \$yl l w[Xpn-l [(“for dine børns liv”). I den bøn, som Zion efterfølgende retter mod Gud, bliver den personificerede bys repræsentative funktion således understreget: dels beder hun i 2,20 for de ‘egentlige’ mødre, men hun anskues også selv som en moder, der har mistet sine børn, i kraft af at hun har mistet sine indbyggere. Dette litterære virkemiddel, at byen i egenskab af personificeret kvinde/mor beder for sine børn (dvs. folket), som igen tæller kvinder, der har mistet deres børn - er naturligvis medvirkende til, at tilhørerens eller læserens mulighed for at identificere sig med og engagere sig i de menneskelige aspekter af krisen øges (fx Nguyen 2010, 83 ff).

12. Kathleen M. O’Connor, *Lamentations and the Tears of the World* (Maryknoll, New York: Orbis Books 2002), 31.

Der er på samme måde en dobbelthed i billedet på de lidende børn i Klagesangene (især kap 1 og 2): det er brugt både i bogstavelig og figurativ betydning. Helt konkret er børnene de åbenlyse og mest medynkvækkende ofre for katastrofen; men dette stærke billede bliver sammensat med billedet på den personificerede by som den sørgende moder – og her bliver børnenes rolle mere overført, da den kan siges at symbolisere summen af byens tab (Linafelt 2000, 56).

Fortællerstemmen

I dette afsnit vil jeg give en præsentation af den stemme, man kan kalde den overordnet fortællende i Klagesangene. Denne stemme er den første, vi hører i Klagesangene. Vi ved ikke, hvem stemmen tilhører, og den er ikke engang nødvendigvis identisk med den underforståede forfatter – som vi *heller ikke* kender identiteten af (Berlin 2004, 6-7). Fortælleren indgår navnlig i kap. 1, men også delvis i kap. 2 i en engageret dialog med Zion, som han her både taler om og til.¹³ Centralt i dialogen især i kap. 1 står ledetråden ~xnm hl-!ya (”Der er ingen trøster for hende”), som fortælleren bruger om Zion fire gange i dette kapitel, og som Zion i 1,21 gentager om sig selv: yl ~xnm !ya, der er ingen trøster *for mig*.

I kap. 3 er det muligvis hans stemme, vi hører i vv. 48-66, som er formet som en individuel klage (således fx Boase 2008, 33). Dernæst taler fortællerstemmen i første del af kap. 4 (4,1-16), inden folket (den kollektive stemme) tager over, og igen i de sidste to vers (4,21-22). I kap. 5, som er formet som en kollektiv bøn, hører vi ikke hans stemme i hvert fald ikke som et individ.

Der optræder i forskningen mange forskellige benævnelser for denne stemme: poet, narrator, observer mm. En benævnelse som ‘observer’ eller ‘observing poet’ kan dog efter min mening være meget misvisende, da den implicit har en værdiladet vurdering af denne stemme som ‘objektiv’ i kontrast til Zions stemme. Denne problematik redegør Charles William Miller for, idet han diskuterer stemmerne i kapitel 1 ud fra bl.a. Bakhtins teori om den polyfone tekst.

Miller går imod de forskere, der betegner denne fortællerstemme som “objective”, “impartial”, “impersonal” mm.¹⁴ At læse Klagesangene således, mener Miller, kan have den konsekvens, at det faktisk kommer til at privilegere fortællerens synspunkt, fordi dette syns-

13. Det vil af mit afsnit om ‘Zions stemme’ være fremgået, hvilke vers i kap. 1 og 2, der sandsynligvis tilhører fortællerstemmen.

14. Charles William Miller, “Reading Voices: Personification, Dialogism and the Reader of Lamentations I”, *Biblical Interpretation* 9 (2001), 393-408 (394).

punkt bidrager med det såkaldt objektive perspektiv, og dermed bringes Zions stemme så at sige til tavshed – digtet bliver reduceret til en monologisk tekst i stedet for en polyfon tekst med flere perspektiver (Miller 2001, 394). Heim bruger termen *default voice* om fx stemmen i 1,1-11. Han går også imod forskere, der kalder stemmen for en “objective reporter” (Heim 1999, 147).

Nguyen mener, at fortælleren til dels skildres som “an objective party” – men han tager dog Zions parti, fx når hun protesterer over de lidende børn, hvilket ifølge Nguyen giver Zions protest mere troværdighed og vægt (Nguyen 2010, 246). På den måde forekommer det mig, at Nguyens opfattelse har tendens til at komme til at privilegere fortællerens stemme - altså den opfattelse Miller kritiserer.

Ifølge Heim er det den underforståede forfatter, som har ‘iklædt’ sig en *persona* i form af fortælleren. Han mener altså, at fortællerstemmen kan være identisk med forfatteren, men pointerer dog samtidig, at denne stemme ikke dominerer de andre stemmer, men blot deltager på lige fod med de andre i den fælles diskurs (Heim 1999, 169).

Men Miller understreger, hvor vigtigt det er, at vi har øje for, at den såkaldte fortællerstemme er “[...] a dramatic speaking voice that exists within the world of the poem” (Miller 2001, 393). Fortællerstemmen er således ifølge Miller ikke positioneret uden for digtet, men er tværtimod en personificering på samme vis som den personificerede by (Miller 2001, 393).

Nguyen er formentlig den, der kommer nærmest på en rammende betegnelse for denne fortællerstemme: *the lamenter*, det vil sige ‘klageren’. Det indikerer, at denne stemme også er en rolle inden for digtet. På den måde undgår hun at blande *stemmens* identitet sammen med forfatterens; kalder man stemmen for fx *fortælleren* eller *poeten*, kommer man til at indikere, at stemmen er identisk med ophavsmanden til digtet, hvilket som sagt ikke nødvendigvis er tilfældet. Nguyen påpeger, at *klageren* ikke behøver være den samme figur i hele digtet, dvs. der kan være tale om flere klagere – men hun vælger dog alligevel at benævne disse stemmer med fællesbetegnelsen *the lamenter* (Nguyen 2010, 243-244). Idet jeg følger Nguyen, har jeg således valgt herefter udelukkende at kalde stemmen for *klageren*.

Folket (den kollektive stemme)

Folkets stemme eller den kollektive stemme fremtræder umiddelbart knap så markant i diskursen som klageren, Zion og Manden. Den indgår fx ikke i direkte dialog med de andre stemmer i digtet.

Folkets stemme er en 1. pers.-plur.-stemme, og vi hører folket som den talende stemme i Klagesangenes kap. 4 og 5.¹⁵ Hele kap. 5 må siges at være talt af folket eller den kollektive stemme som en kollektiv appel til Gud. I kap. 5 hører vi udelukkende en 1. pers. plur. stemme tale, og dette kapitel adskiller sig således fra de øvrige i Klagesangene ved at være enstemmigt.

Der er bred enighed om, at folket ("the community") er den stemme, vi hører i kap 4,17-20, hvor temaet er tilbageskuen på belejringen og de lidelser, den medførte og medfører. Selvom folkets stemme kun høres i disse fire vers i kap. 4, er det overordnet set folket, der er hovedperson i dette kapitel. O'Connor påpeger, hvorledes vi i vers 17-20 for første gang hører folket tale direkte om selve øjeblikket for invasionen (O'Connor 2002, 66).

Hvor folket ikke selv taler i kap. 4, hører vi klageren beskrive folkets degradering, og det er her i kap. 4, at udtrykket ym[-tb] optræder hyppigst – tre ud af fem gange i alt i Klagesangene.

Berlin argumenterer overbevisende for, at udtrykket ym[-tb] ("Mit folks datter") skal opfattes som en appositionel genitiv (på samme måde som vi så det med !wyc[-tb]), og hun oversætter således med "my dear people", idet hun pointerer, at de to epiteter i hendes øjne *ikke* begge personificerer Zion. Berlin anser altså !wyc[-tb] som en personificering af byen Zion, og ym[-tb] som en personificering af folket (Berlin 2004, 11-12). Hillers oversætter konsekvent ym[-tb] med "my people" og er således ikke i tvivl om, at det refererer til folket. Men ligesom ved hans oversættelse af !wyc[-tb] med "Zion" går også her det personificerende aspekt af udtrykket efter min mening tabt.

Det er tydeligt, at disse udtryk med -tb er meget vanskelige at determinere betydningen af og dermed vanskelige at gengive. Jeg synes dog, det giver bedst mening at følge fx Berlin. Således anser jeg det som sandsynligt, at der er en skelnen her i Klagesangene mellem brugen af ym[-tb] og !wyc[-tb] , og at disse to udtryk er epiteter for hhv. folket og Zion.

Folket er på den måde gennem dette udtryk til en vis grad selvstændigt personificeret, separat fra den personificerede by.

Desuden er 'folket' aktører i Klagesangene via beskrivelserne af forskellige samfundsgrupper og aldersgrupper, som bliver omtalt både her i kap. 4 og i de øvrige kapitler i Klagesangene: børn, mødre, fyrster, profeter, præster osv.

Klagesangenes sidste og korteste kapitel er formet som en kollektiv bøn. Skønt kapitlet er enstemmigt, kan der ses resonanser af Zions diskurs, nemlig i 5,17, hvor det er folket, der siger: "Vort hjerte er

15. Desuden mener fx Boase, at "vi"-stemmen i kap. 3,42-47 er talt af folket (Boase 2008, 33).

sygt” (ׁׁׁׁ ׁׁׁ ׁׁׁ). En sådan parallelitet er med til at fremhæve den indre dialog i Klagesangene: Zions udtryk fra slutningen af kap. 1 gentages således af folket som i et udtryk for loyalitet over for den Zion, som har klaget over sin smerte i kapitel 1 - eller sagt på en anden måde: i solidaritet med den kvindefigur, byen er personificeret som.

Selvom folket på mange måder er hovedperson i Klagesangenes historiske kontekst, kan man om denne stemme – i hvert fald i en dialogisk læsning – med nogen ret sige, at den træder mere i baggrunden, netop fordi folkets stemme ikke indgår i direkte dialog med andre stemmer, og fordi den ikke er et *individ* og derfor i højere grad end de øvrige stemmer har karakter af repræsentation. Folket opnår således ikke samme status af *persona* som fx Zion.

Manden

Denne persona optræder kun i Klagesangenes 3. kapitel. At redegøre for Mandens stemme er derfor ensbetydende med at referere til kap. 3. Stemmen tilhører ganske utvetydigt en mand: kapitlet indledes med ordene ׁׁׁׁ ׁׁׁ – ‘jeg er manden’, udtrykt så man hverken kan være i tvivl om, at stemmen taler om sig selv, eller at han er en mand.

Der har i forskningen været mange diskussioner om, *hvem* Manden mon kan være: er han en bestemt historisk person? Naturligt nok har den tradition, der så Jeremias som forfatter til Klagesangene, anskuet Manden som identisk med Jeremias, der taler om sine egne lidelser, og de øvrige stemmer i digtet er da svar på Jeremias’ ord (Hillers 1992, 120). Men da forskningen som sagt har lagt denne tradition bag sig, er andre løsninger kommet på banen. Man har bl.a. identificeret Manden som forskellige konger (se fx Hillers 1992, 120-22; Berlin 2004, 84). Men nyere forskning er efterhånden ved at gå væk fra at forsøge at identificere ham som en historisk person. Hillers kalder Manden for “Everyman”, idet han anskuer ham som et individ, og ikke “a collective figure” – Manden er i hans øjne en person, der repræsenterer, hvad ethvert lidende menneske vil føle, når Gud tilsyneladende er imod ham (Hillers 1992, 122). Berlin ser denne stemme/persona som en personificering af eksilet og anskuer ham dels som et modstykke til Zions kvindelige stemme i kap. 1 (billedsproget er dér feminint, hvor det her i kap. 3 er maskuline billeder, der dominerer), dels som en Job-lignende figur, som prøver at finde mening i sine lidelser og bevare troen på Gud (Berlin 2004, 84-85).

Det har ligeledes været diskuteret, om dette kapitel er en individuel klage eller kollektiv klage. Fx Nguyen pointerer, at en kollektiv klage

godt kan udtrykkes i jeg-form, hvor ‘jeg-et’ er “a *representative* person in the cult speaking on behalf of the congregation without giving up his individual point of view” (Nguyen 2010, 178). Nguyen ser ham som en repræsentativ figur, der ikke taler som individ, altså svarende til de kollektive klagesalmer, hvor vi også finder denne vekslen mellem “jeg” og “vi” (Nguyen 2010, 179). Overraskende nok bemærker Nguyen, at “Lam 3 must be read as the work of a single author”, idet hun efter min mening lidt misvisende pludselig blander “autor”-begrebet sammen med “stemmen” (Nguyen 2010, 179). Som Berlin skriver: “The speaker of chapter 3 is no more real than Jerusalem, a speaker in chapter 1” (Berlin 2004, 32).

Heim mener – i modsætning til hovedparten af forskerne – at Manden i kap. 3 sandsynligvis er identisk med klageren i kap. 1 og 2 (Heim 1999, 154).

Det er formentlig ikke Mandens stemme, vi hører hele kapitlet igennem, og fx Boase inddeler kapitlet i tre sektioner, talt af hhv. Manden, folket og ‘the narrator’ (altså klagerens stemme fra kap. 1, 2 og 4) (Boase 2008, 33). Stemmen taler stort set hele tiden i 1. person, men skifter i vers 40 fra singularis til pluralis, hvorpå den igen i vers 48-66 skifter tilbage til singularis. Vers 1-21 er en individuelt formet klage, hvis sprog flere steder har en stærk krigsmetaforik. Dette bliver afløst af en didaktisk/parænetisk sektion i 22-39; denne sektion giver mindelser om traditionelt stof, der kunne være hentet fra den gammeltestamentlige visdomslitteratur. Stemmens diskurs er her mere underdanig. Derpå skifter kapitlet i 40-47 til en klage i 1. pers. plur., hvor Gud nu tiltales i 2. pers. i stedet for at blive omtalt i 3. pers, og diskursen bliver mere anklagende. Vers 48-66 vender igen tilbage til en klage i 1. person. sing. Det er navnlig den didaktiske sektion i vv 22-39, der adskiller sig fra de øvrige kapitler i Klagesangene, og som tidligere har været anset som Klagesangenes teologiske højdepunkt (Boase 2008, 39). Linafelt påpeger i mine øjne med rette, at Mandens fornuftprægede teologiske refleksion ikke nødvendigvis har mere teologisk substans eller værdi end Zions mere emotionelt prægede diskurs (Linafelt 2000, 6-7). Som det er fremgået, er fokus inden for den seneste snes år i høj grad vendt fra den lidende mand i kapitel 3, for i stedet at blive rettet mod byen som personificeret kvinde. Det er således et almindeligt træk i den nyere forskning at se den personificerede by som det ligeværdige modstykke til Manden i kap. 3.

Umiddelbart ser det ud til, at kap. 3 ikke har den samme dialogiske karakter som de to foregående kapitler. Der er ikke her to personae, som indgår i en dialog med hinanden. Men i kraft af de markante skift i stemning og indhold forekommer det mig, at kapitlet alligevel får en vis dialogisk diskurs. Det for mig at se væsentligste stemnings-skift sker i vers 48.

Uanset om stemmen i 3,48-66 nu tilhører Manden fra den første del af kapitlet eller er identisk med klageren eller er en helt tredje, så er det under alle omstændigheder en stemme, der nu udtrykker sig i et emotionelt billedsprog, der er meget lig Zions i fx 1,16. Vers 48-49 handler om jeg-stemmens uophørlige gråd og tårer pga. folkets lemlæstelse. Selvom hele kapitlet indledtes med sætningen "Jeg er Manden", er der ikke nødvendigvis grund til at antage, at alle de vers i kapitlet, hvor der tales i 1. pers. sing., er talt af samme stemme. Det er i mine øjne relevant at overveje muligheden af, at de første tre vers af denne sektion, dvs. vv 48-50, ganske enkelt kunne være talt af Zion selv, idet hun så at sige genoptager tråden fra kap. 2, som hun afrundede. En mulig læsning kunne være, at stemmen fra vers 40-47 nu bliver afløst eller ligefrem afbrudt af Zions følelsesladede udbrud om, at hun græder uden ophør, indtil Gud *ser*. De dele af den gængse forskning, som mener, at vers 48-66 bliver talt af en ny stemme, går ikke så langt, at de nævner Zion som mulig stemme bag disse tre vers. For mig at se er der dog ingen særlige sproglige forhold til hinder for en sådan læsning, og indholdsmæssigt er der om ikke andet så en stærk parallel til Zions diskurs med større fokus på personens emotionelle reaktioner på katastrofen, hvor vi i den første del af kapitlet hører mere om de fysiske belastninger.¹⁶ Det kunne så være stemmen fra vv 40-47, der atter taler fra vers 51 og kapitlet ud. Hvis man forestillede sig, at det i vers 48-50 er Zion, der taler, så er kap. 3 langt mere polyfont og dialogisk end almindeligt antaget, og den personificerede by, som forskere almindeligvis erklærer for tavs efter kap. 2, får på denne præmis igen noget at sige, hvilket ville være i overensstemmelse med Klagesangenes overordnede diskurs.

Hvis man holder fast i den almindelige antagelse, at stemmen i vers 48-66 er klagerens eller Mandens, ligger der en dialogisk effekt i, at 'hans' reaktioner er beslægtede med 'hendes' – han kan fx også græde – og på den måde gør han sig solidarisk med kvinden Zion.

Kap. 3 bliver således anskuet også mere åbent i diskursen, idet kapitlets resonans af de to foregående kapitler faktisk bliver et stilistisk sidestykke til klagerens og Zions tætte dialogiske diskurs i kap. 1 og 2. Dette kan også spores i det faktum, at kapitlets tre sidste vers rummer et ekko af gengældelsesmotivet fra Zions tale i slutningen af kap. 1.

16. Se også (i afsnittet om Moderrollen i Klagesangene) min diskussion af 2,11, som har lighedspunkter med 3,48-49. Her påpeger jeg ligeledes muligheden af, at Zion er den talende.

Den tavse stemme: Jahve

Det iøjnefaldende ved Jahves stemme i Klagesangene er, at den er fraværende. Det eneste sted, vi hører Guds stemme i Klagesangene er i det indirekte i et citat i 3,57, hvor taleren til Gud siger: "Du sagde: 'Frygt ikke!'" (aryt-la trma).

Selvom Jahve ikke deltager som en stemme i diskursen, er han dog alligevel et så fundamentalt element i de øvrige stemmers diskurs, i kraft af at hans fravær problematiseres af dem, at man ikke kan ignorere ham, når man skal belyse stemmer og personae i Klagesangene.

Eftersom Jahve er den 'tavse stemme' i Klagesangene, vil jeg derfor i dette afsnit i stedet redegøre for hovedtrækkene i, hvordan Jahve portrætteres af de stemmer, der taler om ham og til ham. Jeg tager her hovedsagelig udgangspunkt i Elizabeth Boases artikel.

Hvis man følger Boase, former der sig tre overordnede billeder af, hvordan Gud portrætteres: han er den voldelige ødelægger ("violent destroyer"), han er den fraværende Gud og han er den trofaste, barmhjertige Gud (Boase 2008, 34, 40). Det er tre af personerne, der helt konkret beskriver Jahve som *den voldelige ødelægger*, nemlig klageren, Manden, og Zion (Boase 2008, 35). Det første billede af Gud som ødelægger kommer i vers 1,5b, hvor klageren (i 3. person) fortæller om Zion, at Jahve kuede hende (hqw). Her fornemmes det allerede, at det er Jahve, der er årsag til hendes lidelser (Berlin 2004, 53). Et koncentreret billede af en vred, ødelæggende og nådesløs Gud leverer klageren i 2,1-9, hvor ødelæggelserne beskrives. Guds vrede omtales i flere af versene, med forskellige termer (bl.a. @a allerede i vers 1), han er nådesløs (l mx al) i vers 2 – og han er som en fjende (bywak) både i vers 4 og 5. Der er i denne sekvens ingen direkte angivelse af synd eller overtrædelse, og Gud fremstår ganske entydigt som den, der har forårsaget ødelæggelserne (Boase 2008, 35). I 2,21 konfronterer Zion direkte Gud med, at han har dræbt 'hendes' unge kvinder og mænd uden skånsel (du skånede ikke: t l mx al). Der ligger en utvetydig anklage i disse ord: Gud har dræbt *uskyldige* mennesker. Nguyen påpeger, at Zion er mere direkte i sin anklage mod Gud og ikke skelner mellem Gud og fjenden, sådan som klageren gør det (Nguyen 2010, 245).

Manden i kap. 3 tegner ligeledes i vers 1-18 et portræt af Gud som voldelig, og billederne angår den fysiske vold, han selv er blevet udsat for fra Guds side (Boase 2008, 36).

Hvis vi følger Boase's egen inddeling af stemmerne, så er det folket, der i 3,43-45 taler til den vrede Gud, der forfølger og dræber uden skånsel. Det kan derfor undre, at Boase undlader at medtælle folket som en af de stemmer, der beskriver Gud som den voldelige

ødelægger. I kap. 4 nævnes Gud første gang i vers 11 og her er det ligeledes hans vrede (wtmx), klageren taler om, og vreden skildres også metaforisk som den ild, der fik Zion til at nedbrænde – altså ses Jahve også her af klageren som årsagen til Zions fald. I øvrigt er det bemærkelsesværdige ved kap. 4 i forhold til de andre i Klagesangene, at det ikke indeholder nogen direkte henvendelser *til* Gud hverken fra klagerens eller folkets side (O'Connor 2002, 59).

Når det kommer til billedet af Gud som *fraværende*, hører vi dette udtrykt på forskellige måder af alle personae (Boase 2008, 36). Dog er det efter min mening navnlig Zion, der i samspil med klageren problematiserer dette aspekt ved Gud. Blandt andet sker dette ved deres dialogiske brug af udtrykket “Der er ingen trøster”. Det er Zion, der mangler trøsteren, dvs. Jahve, og både klageren og Zion selv bruger udtrykket. Zion opfordrer flere gange Gud til at “se” (udtrykt med verberne *hār* og *j bñ*), og at Gud *ikke* ser, fordi han ikke er til stede, øger oplevelsen af lidelse efter de fysiske ødelæggelser (Boase 2008, 37).

Kapitel 5 begynder allerede i vers 1 med en opfordring til Gud om at huske (rkz) og se (j ybh). Dette er selvfølgelig til dels et genrespørgsmål, eftersom kapitlet her er formet som en kollektiv bøn, men især de sidste tre vers i kapitlet udtrykker folket deres følelse af forladthed og usikkerhed på, om det er muligt at genetablere forholdet til Gud. Med disse gentagne bønfaldelser til Gud om at *se* indikerer Zion og de øvrige stemmer, at Gud er fraværende, selvom der også kan siges at være et element af håb implicit i bønnerne (Boase 2008, 37).

Også i kapitel 3 antydes Guds fravær, især markant af stemmen, der taler i vers 44 (om det nu er folket eller Mandens stemme fra de foregående vers), som til Gud siger, at han hyllede sig i en sky (!n[b]), så bønnerne ikke nåede ham. Berlin fremhæver, hvordan vers 43-44 alluderer til andre steder i GT, hvor billedet med skyen bruges positivt om teofani, mens det her får den helt modsatte konnotation; i Klagesangene bliver skyen så at sige det, der *beskytter* Gud *imod* folket, således at den fungerer som en slags barriere mellem Jahve og folket. Det bliver i hendes optik også “the climax of the poem’s theodicy [...]” (Berlin 2004, 96). Dette eksempel viser, hvor betydningsfuldt det er for forståelsen af de lag, der ligger under overfladen i en tekst som Klagesangene, at man er opmærksom på den måde, teksten indgår i en intertekstuel dialog med øvrige gammeltestamentlige tekster. Når et billede, der ellers har positive konnotationer om Guds tilstedeværelse, bruges negativt om hans fravær, accentueres den helt basale stemning af gudsforladthed og lidelse, som er blandt Klagesangenes vigtigste temaer.

Manden i kap. 3 er den, der mest eksplicit kan siges at tegne billedet af Gud som den *trofaste og barmhjertige Gud*, og det er også

samtidig i det væsentligste ham, der på den måde tilføjer diskursen i Klagesangene et vist element af håb (Boase 2008, 39). I den didaktiske sektion bruges fx i vers 22 og 32 centrale termer som troskab (dsx) og barmhjertighed (~xr), i vers 23 bruges ordet *hnmma* om Guds trofasthed; i vers 25 er Herren god (bwj) mod den, der venter på ham osv. Linafelt ser Manden som en person, der indtager en mere underdanig/ydmyg stilling over for Gud end både Zion og klageren (Linafelt 2000, 59). Zion udtrykker ganske vist i 1,18 også, at Herren er retfærdig (*hwby awb qydc*) og indrømmer bagefter tilsyneladende, at hun har været trodsig; men muligvis kan der ligge helt modsatrettede diskurser bag indrømmelsen, og udsagnet om Guds retfærdighed kan ses som en kort indledning til det, der er diskursens egentlige kerne i disse vers, nemlig at Zion klager sin nød over sin egen og folkets skæbne. Som Boase skriver, bliver Guds straffende handlinger indimellem i Klagesangene anskuet som et berettiget svar på folkets synd, men dette synspunkt bliver der på ingen måde holdt fast i; tværtimod fremhæves snarere lidelsernes uretfærdighed (Boase, 2008, 39).

Gud portrætteres således med flere pensler i Klagesangene, og ingen af disse portrætter kan siges at være det entydigt dominerende. Dog er det i mine øjne portrættet af Gud som den fraværende trøster, der står stærkest beskrevet gennem den dialogiske diskurs mellem klageren og Zion.

Konklusion

Det er fremgået, at Klagesangene er et flerstemmigt digt, og at stemmerne og personificeringerne er bærende elementer i Klagesangene. Dialogen mellem stemmerne spiller en central rolle for formidlingen af tekstens temaer. Det er dog ikke blot stemmerne, men også de personae, der står bag de forskellige stemmer, der forstærker det dialogiske aspekt. Teksten opnår derved i sine beskrivelser en autenticitet og intensitet, som den ikke ville have gjort i samme grad, hvis den havde været en monologisk tekst.

Klageren er den fortællende stemme i diskursen. Dog er han ikke en nøgtern iagttager af katastrofen, men indgår tværtimod i engageret dialog med Zion i kap. 1 og 2. En ledetråd i deres dialog er temaet "Ingen trøster". Zion fremtræder som nok den mest markante persona i Klagesangene: personificeringen af byen som kvinde betyder, at formidlingen af den krise, folket er i, bliver både nuanceret og intensiveret. Zion bliver som kvinde og individ til legemliggørelsen af de lidelser, Jerusalems befolkning er udsat for, hvilket bl.a. ses i

skildringen af den sønderknuste by som enke. Hun er samtidig den persona, der træder i karakter og eksplicit verbaliserer sine lidelser over for Gud i Klagesangenes måske mest anklagende diskurs.

Folket er delvist personificeret, men indgår ikke i den dialogiske diskurs og deltager med en knap så markant eller anklagende en stemme. Manden i kap. 3 tilføjer Klagesangene didaktiske elementer og er i nogle henseender mere underdanig end Zion. Der er ingen decideret dialogisk diskurs i kap. 3, da Manden er den dominerende stemme her; men dog er kapitlet formentlig polyfont, og der foregår skift i både stemning og perspektiv. Desuden påpeger jeg muligheden af, at Zions stemme deltager her, og at der derfor kunne være dialogiske lag også i dette kapitel. Jahves stemme er fraværende i Klagesangene, og dette fravær er et af de centrale teologiske temaer i teksten. Han bliver omtalt eller tiltalt af alle personae og skildres på flere måder, således at der i Klagesangene tegner sig et sammensat portræt af Jahve. Derved udtrykkes en tilsvarende kompleks teologi. I mine øjne er der netop ikke én teologi i Klagesangene, og spørgsmålet er, om man ikke derfor kan anskue Klagesangene som en slags poetisk essens af selve det, der kan ses som kendetegnende for gammeltestamentlig teologi: at den er mangesidet og flertydig, ikke blot fra skrift til skrift, men også inden for hvert skrift.

Poetisk verbalbrug og sproglig datering af gammeltestamentlige tekster

Stud.theol.

Kasper Siegismund

Abstract: This article includes a short introduction to the general issue of linguistic dating of Old Testament texts as well as an appraisal of the alternative, non-chronological view of linguistic variation that has recently been put forward by Young, Rezetko and Ehrensverd. Two poetical texts that are generally considered archaic (Exodus 15 and Judges 5), are examined using an approach to the verbal system in Biblical Hebrew poetry inspired by Alviero Niccacci. In this way it is demonstrated that supposedly archaic preterital use of *yiqtol* can be explained in other ways – which means that this feature is not a conclusive argument for early dating.

Key words: Biblical Hebrew – Exodus – Hebrew poetry – Judges – Linguistic dating – Old Testament.

At der er sproglig varians i det Gamle Testamente, er ikke i sig selv en kontroversiel betragtning. Det bliver det derimod, når det gælder det præcise omfang af forskellene, og især når det kommer til forklaringen på dem. Skyldes de kronologisk udvikling, sådan at de forskellige sprogformer afspejler forskellig affattelsestid, eller findes der andre forklaringer? Dette spørgsmål har i de seneste år været genstand for en omfattende diskussion blandt forskere, for valget af forklaringsmodel kan have vidtrækkende konsekvenser. Når man ser GT som et historisk dokument fra fortiden, der kan bruges som kilde, så bliver dateringen af afgørende betydning.¹ Hvis en tekst som Sl 2 stammer fra kongetiden under et virkeligt israelitisk storrige, kan den være en forherligelse af undertrykkelse af andre folkeslag. Hvis den derimod er fra en senere diasporasammenhæng, kan den være et forfulgt mindretals utopi om en dag at få hævn over undertrykkerne. Når man fra

1. Jf. A. Hurvitz, "The Recent Debate on Late Biblical Hebrew: Solid Data, Experts' Opinions, and Inconclusive Arguments", *Hebrew Studies* 47 (2006), 191-210 (191): "Indeed, dating the biblical texts is indispensable for every aspect of research – textual, linguistic, literary, historical, theological – hence the persistent efforts invested over the years by Old Testament scholarship in dealing with chronological issues".

“minimalistisk” side generelt har rykket GT’s affattelsestid længere og længere frem, har det fra anden side øget interessen for via sproget at vise, at en tidligere datering er korrekt. F.eks. skriver Rendsburg: “...the linguistic evidence [...] contradicts the efforts to shift the date of clearly pre-exilic compositions to the post-exilic period”.²

Sproglig datering

Avi Hurvitz har været en central skikkelse i bestræbelserne på at datere de gammeltestamentlige tekster med sproglige midler. Han ser en historisk udvikling fra EBH (Early Biblical Hebrew) til LBH (Late Biblical Hebrew) og forsøger at opstille en metode til at finde træk, der kan bruges som “independent chronological markers for dating purposes” (Hurvitz 2006, 205). Han understreger behovet for “solid, dependable criteria” (ibid., 191), og her er udgangspunktet tekster, der i den generelle konsensus ikke-sprogligt dateres sent, primært Est til Krøn, som ud fra indholdet klart kan dateres til efter eksilet. Her leder han efter neologismer, som bruges i stedet for andre udtryk med det samme indhold i andre tekster. Samtidig gør han opmærksom på en række faktorer, der kan gøre, at et træk *ikke* bør ses som sent, f.eks. aramæismer, der ikke ses som sene, hvis de optræder i poesi, dialektale tekster, hos udenlandske karakterer eller i visdomstekster.

De fundne træk skal så påvises i sene ikke-bibelske kilder (Qumran, rabbinisk litteratur) som et uafhængigt kontrolkorpus. De træk, man på denne måde har fastsat som sene, kan så bruges til at vise, at en hel tekst er sen, hvis den har en “heavy accumulation of neologisms” (ibid., 194). Denne metode skulle sikre, at der er tale om reel sproglig udvikling og ikke bare “stylistic variation devoid of chronological significance” (ibid.). Hurvitz understreger, at LBH både ses på det morfologiske og syntaktiske plan og i ordforrådet (ibid., 208), men det er primært leksikalske træk, han fokuserer på. Derimod ser Polzin syntaksen som det afgørende,³ ligesom også Joosten står for det synspunkt: “It would have been much harder for an ancient writer to distinguish earlier and later syntax than to do so for earlier and

2. G. A. Rendsburg, “Hurvitz Redux: On the Continued Scholarly Inattention to a Simple Principle of Hebrew Philology”, *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, red. I. Young (London: T&T Clark International 2003), 104-128 (107-8).

3. En sammenfatning af Polzins opfattelse findes i I. Young og R. Rezetko (with the assistance of M. Ehrensverd), *Linguistic Dating of Biblical Texts*, vol. 1 (London: Equinox 2008), 25ff. I det følgende kaldet YRE, mens vol. 2 kaldes YRE2.

later vocabulary”.⁴ Denne fremhæven af syntaksen har givetvis en del for sig, men spørgsmålet fører over i kritikken af hele den kronologiske model, for ville det ikke være muligt for en dygtig sen forfatter at lave overbevisende efterligninger af et tidligere sprogtrin?

Kritik af sproglig datering

Young, Rezetko og Ehrensvärd udgav i 2008 en tobindsintroduktion til emnet sproglig datering, der samtidig også er et indlæg i debatten med et hovedsynspunkt, der kan sammenfattes således: “Thus, LBH is not simply postexilic Hebrew. It is *one* sort of BH in the postexilic period alongside EBH. Both EBH and LBH use the same linguistic forms, just to different degrees, and the use of either EBH or LBH is a stylistic choice, not a consequence of chronology” (YRE2, 89). Et af deres grundlæggende argumenter mod den kronologiske opfattelse er forekomsten af EBH i sene tekster (YRE, 55-56). Hvis man kan vise, at indiskutabelt sene tekster kan skrives uden LBH-træk, så bliver det umuligt at påstå, at fravær af sådanne træk er et middel til tidlig datering. Young viser, at der er EBH i Qumran,⁵ og Ehrensvärd viser, at Hagg, Zak og Mal er EBH, og konkluderer, at “the exile did not put an end to the actual ability to produce this form of Hebrew”.⁶ Modsat mener Hurvitz, at de tre skrifter *har* LBH-træk, selvom der ikke er mange, fordi de er fra begyndelsen af LBH-perioden (Hurvitz 2006, 206) – ifølge ham vil en sen forfatter altid afsløre, at han er sen. Derimod kan man indvende, at det er en ubeviselig påstand – “... but if he is consistent, detection is impossible”.⁷

Et andet fundamentalt argument, man kan rette imod sproglig datering, er den cirkelslutning, der er udgangspunkt for det hele. Det er sproglige træk fra såkaldt indiskutabelt sene tekster, der bruges som holdepunkt, men derved har man på forhånd udskilt disse tekster

4. J. Joosten, “The Distinction between Classical and Late Biblical Hebrew as Reflected in Syntax”, *Hebrew Studies* 46 (2005), 327-339 (329).

5. I. Young, “Late Biblical Hebrew and the Qumran Peshar Habakkuk”, *Journal of Hebrew Scriptures* 8 (2008), article 25. Der er dog en del afvigende former i 1Qp-Hab og Qumran-tekster generelt (hvilket Young selv gør opmærksom på), men de tæller ikke med som LBH, fordi de ikke stemmer med de LBH-træk, der er opstillet på baggrund af de bibelske LBH-tekster. Hvis Qumran-teksterne som udgangspunkt var med i det tekstkorpus, der danner grundlag for definitionen af LBH, så ville resultatet blive anderledes.

6. M. Ehrensvärd, “Linguistic Dating of Biblical Texts”, *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, red. I. Young (London: T&T Clark International 2003), 164-188 (186).

7. D.A. Robertson, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* (Missoula, Montana: Society of Biblical Literature 1972), 2.

som særligt sene i modsætning til resten, der så må være tidligere, hvilket er det, man gerne skulle bevise. Antallet af træk, der skal til, før en tekst kaldes LBH, er heller ikke fast, men “dependent on the subjective judgment of the individual scholar” (YRE, 94).

Forekomsten af forskellige dialekter/sociolekter (geografisk hhv. socialt bestemte varianter) i BH er også et potentielt underminerende argument for den sproglige datering, og det samme gælder tekstkritikken. Én ting er at datere sproglige træk, noget andet er teksterne, der indeholder disse træk. Hvis sproget skal bruges til datering af selve teksten, forudsætter det, at den overleverede sprogform er identisk med den oprindelige forfatters. Young mener, at dette ikke kan være tilfældet, men at det (modsat Hurvitz’ opfattelse, citeret YRE, 17) er sandsynligt, at “all features of the biblical text were subject to extensive editorial revision during the Second Temple period”.⁸ LBH-træk kan snige sig ind senere, eller omvendt kan et LBH-træk senere “rettes” til EBH, uden at det behøver betyde en total gennemredigering af teksterne (så ville der jo ikke være nogen varians). Spørgsmålet om teksternes enhed eller sammensætning af oprindeligt adskilte dele er også centralt, f.eks. kan et stykke af en tekst pludselig opvise en afvigende sprogform: Ez 37 og 2 Kong 23 har eksempelvis en hel række af *weqatal*-former om fortidige hændelser.

Derfor kan omfattende statistiske undersøgelser være værdifulde, og det er, hvad YRE har foretaget for forekomsten af LBH-træk i udvalgte tekststykker (YRE, 131-136). De skriver selv, at udvalget er “somewhat random” (ibid., 131), og i betragtning af teksternes mulige sammensatte karakter gør det undersøgelsen mindre brugbar. Ideelt set skulle optællingen dække hele GT. En anden væsentlig indvending mod deres metode er, at hvert træk kun tælles med én gang: “Once an author has demonstrated the possibility of using a particular LBH feature, there is no reason it cannot be repeated as many times as opportunity presents itself” (ibid., 130). I betragtning af det tekstkritiske spørgsmål må denne tilgang ses som fejlagtig. Det er væsentligt at vide, om et træk optræder én gang (så er sandsynligheden for, at det er en smutter fra en afskrivers side, måske større) eller om det er konsekvent gennemført. I praksis går de faktisk i nogle tilfælde imod deres princip og tæller alle forekomster af et træk, i og med at nogle af trækkene er af typen “preference for X” (f.eks. en tendens til at bruge *ynā*] frem for *ykinā*). Desuden tager denne optællingsmetode ikke alvorligt, at sprog typisk udvikler sig på en måde, der skematisk kan fremstilles, så det ligner et fladtrykt *s* på en kurve: En innovation

8. I. Young, “Late Biblical Hebrew and Hebrew Inscriptions”, *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, red. I. Young (London: T&T Clark International 2003), 276-311 (310).

starter langsomt i nogle få ord eller blandt få personer, hvorefter der sker en "eksplosion" i udbredelsen over kort tid, og så følger en evt. langvarig periode, hvor der stadig er få områder af sproget, der ikke er påvirkede.⁹ Dvs. forekomst af nogle få LBH-træk i en EBH-tekst er ikke i sig selv problematisk for den kronologiske tilgang. På trods af denne optællingsmetode, som potentielt skubber argumentet i YRE's favør, viser optællingen overordnet set en klar tendens til, at de traditionelt set sene tekster har flest LBH-træk. Dette er selvfølgelig også, hvad man ville vente, da LBH-trækkene netop er opstillet ud fra disse tekster. Kort sagt demonstrerer optællingen bare, at der *er* en varians i BH, men den viser også, at selv de mest EBH-agtige tekster også har LBH-træk. Hertil kommer Youngs påvisning af, at der også er LBH-træk i føreksilske inskriptioner.¹⁰

"Arkaisk" poesi

Tidlig datering er for fortalere for sproglig datering så at sige "default" – hvis der ikke er nogen LBH-træk, må det være gammelt.¹¹ Som kritikerne har vist, er dette ikke nødvendigvis en holdbar slutning. Derfor kunne det være tilløkkende at lede efter træk, der i sig selv kunne vise, at en tekst er gammel. Det er da også en udbredt opfattelse, at der findes tekster i GT, som sprogligt er udpræget gamle, navnlig visse poetiske indslag i Mosebøgerne (1 Mos 49, 2 Mos 15, 4 Mos 23-24, 5 Mos 32-33) og Dom 5, samt 2 Sam 22/Sl 18 og Hab 3. Især Dom 5 anses typisk for at være meget gammel, langt ældre end den forudgående prosaberetning.¹² Spørgsmålet er, om der er sproglige grunde til at antage en særlig høj alder for disse tekster.

9. Dette problem påpeges i flere af bidragene i *Diachrony in Biblical Hebrew*, red. C.L. Miller-Naudé og Z. Zevit (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2012), hvor en række forskere forsøger at imødegå YRE's udfordringer ved at fokusere mere på generel lingvistisk teori og erfaringer fra andre sprogs historie. Pointen med "s-kurven" blev allerede taget op i forbindelse med BH af J.A. Naudé, "The Transitions of Biblical Hebrew in the Perspective of Language Change and Diffusion", *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, red. I. Young (London: T&T Clark International 2003), 189-214 (200).

10. I. Young, "Late Biblical Hebrew and Hebrew Inscriptions", *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, red. I. Young (London: T&T Clark International 2003), 276-311.

11. Direkte udtrykt hos Rendsburg (2003), 111: "... the default is to assume a pre-exilic date".

12. C. Levin, "Das Alter des Deboralieds", *Fortschreibungen* (Berlin: Walter de Gruyter 2003), 124-141 (124): "Bis heute wird das Deboraliied fast unangefochten – mit Wellhausens Worten – als 'das früheste Denkmal der hebräischen Literatur' angesehen".

Et hovedargument for tidlig datering er forekomsten af *yiqtol*-former med fortidsbetydning,¹³ altså relikter af en oprindelig præteritumsform, som ellers i hebraisk kun er bevaret med *wa-* foran. Lad det her være nok at antyde, at man kan rekonstruere en ursemitisk præteritumsform **yáqtul* over for en jussiv **yaqtúl*, desuden en præsens **yaqattal*, som er gået tabt i vestsemitisk, hvor man til gengæld har udviklet en "imperfektum" **yaqtulu*, der svarer til præteritum (eller jussiv) med konjunktivsuffiks i akkadisk.¹⁴ Desuden fandtes en stativ **qatal(a)*, der oprindelig er en nominalform primært med tilstandsbetydning som i akkadisk (betegnelsen stativ er egentlig uheldig, da det skaber forvirring ift. verbaltypen stativ som modsætning til fientisk, hvorfor den ældre betegnelse permansiv måske i virkeligheden ville være at foretrække). Denne form udviklede sig i både vest- og sydsemitisk til en egentlig finit verbalform, "perfektum".¹⁵

I nærværende sammenhæng er spørgsmålet, om det er nødvendigt at tolke de formodede præteritumsformer fortidigt, sådan som f.eks. David A. Robertson gør i sin omfattende gennemgang af materialet fra 1972 (se note 7 ovenfor). Han gennemgår her en lang række poetiske tekster og sammenligner dem på den ene side med standarden i tekster, der på ikke-sprogligt grundlag dateres sent, og på den anden side med tidligt poetisk hebraisk. Sidstnævnte er en sprogform, som han har rekonstrueret ud fra træk i ugaritisk og Amarna-kanaanæisk, sammenholdt med sjældent forekommende syntaktiske og morfologiske træk i bibelsk poesi. Han gør selv opmærksom på det hypotetiske i tilgangen og peger på muligheden for at forklare sjældne former på anden vis end ved høj alder og på muligheden for bevidst arkaisering (Robertson 1972, 4-5). Hvis det skal kunne bruges som argument for tidlig datering, skal der være tale om et tydeligt mønster, altså en høj forekomst af tidlige træk og få eller ingen senere former (ibid., 28, 41 og flere andre steder). Når han behandler verbalsyntaksen med fokus på brugen af *yiqtol* som præteritumsform, er hans princip, at "only passages which beyond reasonable doubt refer to past time are eligible for consideration" (ibid., 9), og det er her, svagheden ved hele metoden ligger. Han tager nemlig en meget stor del af formerne som fortidsformer og forklarer kun en lille del som frekventativer, mens han i mange tilfælde overvejer det, men afviser. En alternativ tilgang til læsningen af poesi, som Alviero Niccacci for nylig har fremført, vil

13. Her bruges de rent deskriptive betegnelser *yiqtol* (traditionelt "imperfektum"), *qatal* ("perfektum"), *wayyiqtol* ("konsekutiv imperfektum"), *weqatal* ("konsekutiv perfektum").

14. I hebraisk er **yáqtul*, **yaqtúl* og **yaqtulu* i de fleste tilfælde faldet sammen.

15. En god generel indføring kan findes hos E. Lipiński, *Semitic Languages. Outline of a Comparative Grammar* (Leuven: Peeters 1997).

imidlertid sætte store spørgsmålstegn ved Robertsons konklusion om, at 2 Mos 15 *må* være en meget tidlig tekst.¹⁶

Poetisk verbalbrug

“BHP [Biblical Hebrew Poetry] remains a mystery from the point of view of the verbal system used while prose shows a substantial coherence. The most remarkable area of disagreement is an apparently free alternation of Qatal, Yiqtol and Weqatal forms in poetry”.¹⁷ Sådan skrev Alviero Niccacci i 1997 og gav dermed udtryk for en opfattelse, som er enormt udbredt. I en af de nyere danske begyndergrammatikker gengives den f.eks. således: “I salmer og anden poesi kan perfektum og imperfektum dog bruges i flæng, tilsyneladende uden betydningsforskel”.¹⁸

I artikler fra 2006 og 2010 slår Niccacci imidlertid til lyd for en ny opfattelse.¹⁹ Her ses det poetiske verbalsystem som “basically the same as in prose, more precisely in direct speech” (Niccacci 2010, 114). Forskellen er, at poesi ikke er en fortløbende fortælling, men segmentalt opbygget af mindre enheder med parallelisme, hvorfor der lettere kan skiftes mellem forskellige tidslige sammenhænge. Denne segmentale, abrupte karakter ses også i den begrænsede brug af almindelige syntaktiske markører som bestemt artikel, objektsmarkør og relativpronomen. I en lineær, fortællende prosatekst forventes det normalt, at man holder sig til en logisk tidsfølge, men i et digt eller en sang kan man let skifte mellem aktører, tidsplaner osv., uden at det betyder, at grammatikken er grundlæggende anderledes. Ifølge Niccacci, skal man altså “respect the verbal forms for what they are and try to interpret them accordingly, even when one finds abrupt transitions...” (ibid., 117).

16. Robertson inddrager også andre sproglige træk end verbalbrugen, men de er også åbne for kritik. F.eks. 3.pl.-suffiks *-mw*, der behandles i Y. Bloch, “The Third-Person Masculine Plural Suffixed Pronoun *-mw* and Its Implications for the Dating of Biblical Hebrew Poetry”, *Diachrony in Biblical Hebrew*, red. C.L. Miller-Naudé og Z. Zevit (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2012), 147-170.

17. A. Niccacci, “Analysing Biblical Hebrew Poetry”, *Journal for the Study of the Old Testament* 74 (1997), 77-93 (91).

18. F.A.J. Nielsen, *Bibelsk Hebraisk Grammatik – en indføring. I samarbejde med M. Ehrensvärd* (København: Forlaget Anis 2008), 120, § 3.3.2.4.2.

19. A. Niccacci, “The Biblical Hebrew Verbal System in Poetry”, *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspectives*, red. S.E. Fassberg og A. Hurvitz (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2006), 247-268. A. Niccacci, “An Integrated Verb System for Biblical Hebrew Prose and Poetry”, *Congress Volume Ljubljana 2007*, red. A. Lemaire (Leiden: Brill 2010), 99-127.

En læsning af den gammeltestamentlige poesi ud fra en grundlæggende opfattelse af teksterne som segmentale kan få store konsekvenser for forståelsen generelt. I stedet for at tage udgangspunkt i, at konteksten for hele teksten nok er fortidig og så oversætte som én lang historisk beretning om noget, der er sket i fortiden, vil man få en vekslen mellem fortællende afsnit med fortidige verbalformer og afsnit med f.eks. håb om fremtiden, bøn eller anråbelse af Gud, hvor man kan have verber med futurisk eller jussivisk betydning. Indvendingen mod denne tilgang er, at der også inden for de enkelte segmenter, som man meningsfuldt kan opdele en tekst i, findes *qatal* og *yiqtol*, der optræder parallelt, tilsyneladende i flæng, men det opregner Niccacci en række forklaringer på (ibid., 115-17): Det kan være reelt tidsskifte, der bl.a. kan være udtryk for det, han kalder “bønnens dynamik” – en vekslen mellem udtryk for tillid til Guds tidligere handlinger, den nuværende situation og håb for fremtiden. En særlig type af denne vekslen kalder Niccacci “merismus”, hvilket vil sige, at man udtrykker en totalitet ved at nævne yderpunkterne: han har gjort – han vil gøre, dvs. han gør altid. En uventet *yiqtol* kan også skyldes, at verbet optræder i en betingelsessætning uden konjunktion eller eventuelt med en konjunktion, der underforstås fra en foregående sætning. Endelig kan det hyppigt dreje sig om frekventativ, habituel, deskriptiv baggrundsinformation – altså et spørgsmål om aspekt, hvilket også er den måde *yiqtol*-former typisk bruges på i fortidig kontekst i prosa (f.eks. 1 Mos 29,2; 4 Mos 9,18; 1 Sam 1,7).

Stativ/fientisk

Endnu en forklaring, som må ses som ret væsentlig, nævner Niccacci kun i en fodnote (Niccacci 2010, 118, note 40) uden at komme nærmere ind på dens relevans. Det drejer sig om verbernes basale betydningstype – om de er stativ eller fientiske.²⁰ Fientiske verber betegner en hændelse, der finder sted, mens stativ betegner en tilstand – i oversættelse typisk udtrykt vha. “at være” plus et adjektiv, men gruppen inkluderer også sindstilstandsverber og verber som *dm[* og *bvy*. I disse verber har *qatal* typisk præsensbetydning. Dette kan skyldes, at man har haft en fientisk betydning i tankerne, f.eks. med grundbetydningen “stille sig”, dvs. *qatal* “han har stillet sig”, hvilket er det

20. Jf. P. Joüon og T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1991), 357. De skelner mellem “stative” og “active”, hvilket er uheldigt, da aktiv jo også er del af modsætningen passiv/aktiv. B.K. Waltke og M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1990), 481 kalder det “stative” og “fientive”.

samme som “altså står han nu”. Stativverber i *qatal* kan imidlertid også have fortidsbetydning.²¹ Det er væsentligt, at der ikke er tale om nogen fast skelnen – stativverber kan også bruges fientisk, dvs. det samme verbum kan både betyde “være tung” og “blive tung” eller “stå” og “stille sig”. Ligeledes kan et fientisk verbum bruges i *qatal* i egentlig perfektivisk (førnutidig) betydning, hvor det aktuelle resultat af en fortidig hændelse er i fokus. I den aktuelle problemstilling mht. poetisk verbalsyntaks er pointen, at et stativverbum i *qatal* (med præsensbetydning) sagtens kan stå parallelt til et fientisk verbum i *yiqtol* (som altså også har en præsensisk/generel betydning), uden at der ligger en tidsmæssig forskel i det. Et eksempel er Sl 2,1: $\text{W}\text{V}\text{Q}\text{F}$ kan oversættes med “være urolig”, altså et stativverbum, der derfor står i *qatal*, uden at det giver en fortidsbetydning, mens $\text{W}\text{G}\text{h}\text{y}$ er fientivt og derfor bruger *yiqtol* til at udtrykke det samme, som stativverbet gør i *qatal*.

Rent bortset fra den generelle betydning, som Niccaccis tilgang vil have for forståelsen og oversættelsen af hebraisk poesi, kan denne måde at læse teksterne på finde anvendelse, når det gælder spørgsmålet om sproglig datering af de gammeltestamentlige tekster.

Jeg har gennemgået de ovennævnte tekststykker for at se om den formodede arkaiske verbalsyntaks kan forklares vha. den segmentale opfattelse af poesien og de forskellige forklaringer på skift i verbalformerne. Først har jeg inddelt teksterne i mindre segmenter med samme type verbalformer. At der skiftes til en anden verbalform og en anden tid i et følgende segment, er, hvad vi må forvente på baggrund af poesiens segmentale karakter – f.eks. har vi i 2 Mos 15 et fortidigt fortællende segment i v. 4-5, fulgt af en lovprisning i v. 6-7 med *yiqtol*-former til udtryk for samtidighed, igen efterfulgt af et fortællende segment i v. 8-10 med fortidsformer, med indlagt direkte tale i v. 9 med *yiqtol*'er. Det, der er det centrale, er imidlertid, når der er afvigelser inden for sådanne segmenter – de skal forklares. Generelt bemærkes det, at relativsætninger, årsagssætninger osv. falder uden for den overordnede struktur. Der er f.eks. ikke noget påfaldende i at have en *qatal* i en relativsætning, der forklarer baggrunden for noget i en præsensisk hovedsætning. Her gengives eksempler på alternative forklaringer af *yiqtol*-former i 2 Mos 15 og Dø 5, men samme principielle resultat nås i de andre stykker.

21. Joüon/Muraoka (1991), 360: “Like the *qatal* of active [dvs. fientive] verbs (and perhaps on their analogy) the *qatal* of stative verbs can also be used for the past”.

2 Mos 15,1-18

I v. 4-5 er vi i en fortidig, fortællende sammenhæng, hvor *yiqtol*'en Wny\&ky (v. 5) falder udenfor. I stedet for at oversætte den som en punktuelt hændelse i fortiden, kan man enten tage den som deskriptiv baggrundsinformation – “de druknede i Sivhavet, idet dybet dækkede dem”, eller måske er det mere nærliggende at tage det helt bogstaveligt: “De druknede i Sivhavet, dybet dækker dem [den dag i dag, for de ligger der stadig]”. En lignende udtryksmåde findes for øvrigt i Es 43,17b, hvor DO oversætter “De lå der og kunne ikke rejse sig, de slukkedes, gik ud som et lys”. Her lægger *yiqtol*-formerne måske også op til en præsentisk oversættelse, og *qatal*'erne kan så oversættes førnutidigt: “De ligger [der stadig] og vil ikke rejse sig, de er blevet slukket osv.”

I v. 12-15 har vi igen et fortællende, fortidigt segment. Der er tre *yiqtol*'er (v. 12, 14, 15), der skal forklares: $\text{Am}[\text{d b.Ti}]$ (v. 12). Denne *yiqtol*, som vel har jussiv betydning, kan tolkes som en slags direkte tale: “Du strakte din højre ud [som befaling]: ‘Lad jorden opsluge dem’”. Eller det kan tolkes som det følgende !W\&Gry (v. 14), hvor der er tale om deskriptiv baggrundsinformation, “idet/mens de rystede”. I v. 15 har vi så Amz\&ky som også kunne ses som deskriptiv baggrundsinformation, men det giver måske dårligere mening med et verbum, der betyder “gribe”. Ellers kan man inddrage hele sætningen fra z\&' til d[r] , så en sætningsindleder bestemmer flere verbers form. z\&;' kan følges af både *qatal* og *yiqtol*, og man kunne så påstå, at *yiqtol*'en egentlig er det forventede (jf. v. 1 hvm\&ryv\&;'z\&;'), så det altså er *qatal*'en (W h\&pn), der skal forklares. Her kunne man så påberåbe sig et “metri causa”, idet *yiqtol* ville have en stavelse mere. Dette er selvfølgelig en ret usikker tilflugt, da vores viden om hebraisk metrik er temmelig begrænset. Her er pointen blot, at hvis valget af verbalform tilføjer eller fjerner en stavelse, så vil det påvirke metrum, ligegyldigt hvordan dette nærmere er indrettet.²² At man af metriske hensyn bruger en kortere form, ændrer ikke nødvendigvis noget ved den grundlæggende grammatik (ligesom man heller ikke kan drage vidtgående konklusioner om moderne dansk syntaks ud fra ordstillingen i en sølvbryllupssang). Hvis man vælger denne forklaring, må man sige, at den følgende *qatal* er en ny sætning, der ikke er underlagt z\&;' .

22. Jf. Joüon/Muraoka (1991), 353, der taler om “metrical necessity” mht. verbalbrug i poesi.

Dom 5,2-31

I v. 6-7 har vi en fortællende, fortidig kontekst med *qatal*'er og én *yiqtol*: $\mathbb{W}l y\bar{t}$ (v. 6). Den må ses som udtryk for durativt aspekt i fortiden. *Qatal*'en $\mathbb{W} dx'$ udtrykker det samme, hvis det tages i betydningen "ligge øde hen", altså stativ, her i fortid.

I v. 8 optræder to *yiqtol*'er: $rxbyl$ og $har\bar{y}\bar{t}$ (v. 8). "This entire verse is notoriously difficult to translate".²³ DO oversætter fortidigt og i pluralis: "De valgte nye guder, de ikke før havde kendt",²⁴ men mere oplagt er det måske at læse noget i stil med "lad ham vælge nye guder" eller måske "lad Gud vælge nye, så [vil der være] kamp i portene,²⁵ hvis (eller mon?) der ses skjold og spyd blandt Israels 40.000". En indvending mod den læsning ville være, at Gud ellers kaldes Jahve i digtet, mens $\sim y\bar{h}il \bar{a}/$ kun bruges i formen $l \bar{a}r\bar{t}y\bar{l} y\bar{h}\bar{d} \bar{a}/$ som apposition til Jahve. Pointen er under alle omstændigheder, at man ikke *behøver* at oversætte fortidigt.

I v. 13-18 har vi en beskrivelse af de forskellige stammer. Der er både nominal-sætninger, *qatal*'er og *yiqtol*'er, der veksler. $r\bar{w}y\bar{y}$ og $\mathbb{A}Kvyl$ (v. 17) står hver især parallel til *qatal*. Dette er et godt eksempel på stativ/fientisk-forklaringen. Vi har tre forskellige verber, der alle sammen kan være både stativ og fientiske og derfor kan bruges i både *yiqtol* og *qatal* på samme tidsplan.

I v. 25-30 er vi igen i en fortællende sammenhæng om drabet på Sisera og om Siseras mor. Der er tre *yiqtol*'er. Ved $h\bar{m}x.l y\bar{t}i$ (v. 26) kan man måske påberåbe sig den deskriptive baggrund igen (samtidig-hed), eller man kan sige, at det er en slags dramatisk præsens – det er her, skiftet sker fra ro til angreb, "the cathartic moment of release for the audience".²⁶ Man kunne evt. anføre en lydlig tilskyndelse til at vælge en *yiqtol* her, idet man med t-præfikset opnår en hel række

23. R. G. Boling, *Judges*, (Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc. 1975), 109. I det hele taget er der ret mange problematiske steder i Dom 5, jf. også LXX, der i én version simpelthen transkriberer hebraiske ord i v. 16 og 22.

24. Denne oversættelse forudsætter \bar{h} i stedet for x i $\sim x, l'$, omvokalisering af $\sim y\bar{r}l[V]$ samt indsættelse af et "ikke", ud over ændringen til pluralis.

25. $\sim x, l'$ med den vokalisering oversættes til krig eller kamp, men det optræder ikke andre steder. Alternativt læses det som "brød", og hvis man ændrer prikken over x i det følgende ord, kan man få LXX's bygbrød. Man kunne i den anledning henvise til et følgende kapitel i Dom, hvor nogle soldater drømmer om Gideon i form af et bygbrød, der knuser deres lejr (7,13). Så kunne man oversætte det følgende $\sim \bar{a}l$ i 5,8 som emfatisk nægtelse, og meningen skulle så være, at Gud vil vælge nye ledere som Gideon, så der slet ikke er brug for skjold og spyd.

26. A. J. Hauser, "Two Songs of Victory: A Comparison of Exodus 15 and Judges 5", *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, red. E.R. Follis (Sheffield: JSOT Press 1987), 265-284 (276).

af dentale lyde efter hinanden, som man ikke ville få med en *qatal* (yāDāh layyāTeD Ti...). Ved hMyn[TT] og byvīl' (v. 29) kunne man måske også tale om et dramatisk skifte, der skal understrege det tragiske i billedet af moren, der prøver at bilde sig selv noget ind.²⁷ At begge verber er *yīqtol* og optræder i et klart afgrænset segment (med direkte tale til begge sider), gør denne forklaring mere plausibel – så længe der er tale om forskellige poetiske undersegmenter, er det ikke uventet med spring mellem tidsformerne.

Hvad er der blevet vist?

En tilsvarende læsning kan foretages af andre poetiske stykker, og overalt kan man give alternative forklaringer på brugen af *yīqtol*. Her er det væsentligt at understrege, at der ikke kan blive tale om egentlige beviser. At vi kan "bortforklare" de fleste eller alle af de påståede arkaismer inden for verbalsystemet og tolke dem på en anden måde, beror måske først og fremmest på, at poesi af natur er mangetydig, og derfor er det måske ikke så underligt, at det er muligt at bruge Niccaccis metode. Det væsentlige i dateringssammenhæng er ikke så meget egentlige beviser, men påvisning af muligheden for en anden tolkning og dermed *underminering af et argument for sproglig datering*.

Et centralt problem er, at vokaler og accenter som bekendt først er sent tilføjet til konsonantteksten ud fra forskellige traditioner. Det betyder, at en eventuel oprindelig skelnen mellem en fortidig **yīqtol* over for en jussiv eller imperfektivisk **yīqtól(u)* ikke kan ses, mens der sagtens kan have været en tydelig, hørbar forskel, da konsonantteksten blev nedskrevet. Man kunne i denne sammenhæng inddrage de tidligste versioner som argument. I LXX oversættes generelt fortidigt (se dog 2 Mos 15,16-18), men hvilken betydning skal man tillægge dette? Peger det på, at oversætterne har haft en læsetradition, der klart markerede præteritum (f.eks. ved trykplacering), eller tyder det på en mere fortolkende tilgang, hvor oversætterne (som en moderne oversætter) ud fra sammenhængen har prøvet at forstå meningen med en overleveret tekst? Som Barr siger "... many passages which are difficult for us today were difficult for the ancient translators also".²⁸

Der er andre træk end verbalbrugen, som kan fremføres som særligt arkaiske i de behandlede tekster, men i alle tilfælde er det også her muligt at give en eller flere alternative forklaringer – typisk aramæ-

27. Hauser (1987), 276: "However, any potential feelings of sympathy are quickly removed in vv. 29-30, where the scene reaches its climax".

28. J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1987), 266.

isk indflydelse eller analogisk gendannelse internt i hebraisk (f.eks. kunne en oprindelig endelse på -ti i 2.sg.f., som normalt er blevet til -t, gendannes i analogi med former med objektssuffiks, hvor i'et regulært var bevaret). Det viser sig således, at mange af de "gamle" træk ved verbalbrugen ikke behøver at være gamle, og ligeledes er det muligt at tilbyde alternative forklaringer på mange andre foreslåede "arkaiske" træk, ligesom nogle træk også kan tolkes som sene (Levin 2003, 125-6). Der er derfor al mulig grund til at se eventuelle træk, som ikke har kunnet elimineres vha. Niccaccis metode eller andre forklaringer, som arkaisering – altså ikke udtryk for, at selve teksterne nødvendigvis er gamle, men som forsøg på at give dem et skær af ælde.

Alternative forklaringer på sproglig varians

For afslutningsvis at vende tilbage til den generelle kritik af sproglig datering kan man rejse spørgsmålet om, hvad den varians, vi kan iagttage, er udtryk for, hvis det ikke er kronologi. Der er varians i alle sprog på ethvert trin i deres udvikling, så der findes flere synkrone forklaringsmodeller, f.eks. genre, dialekt, sociolekt, diglossi (talesprog vs. formelt, litterært sprog, hvor "LBH-træk" så kan forklares som talesprogsafsmitning på det formelle sprog). Problemet med alle disse forklaringer er imidlertid det samme som med den kronologiske model. De tekstkritiske og litterære forbehold er de samme, og det gælder også her, at vi ikke har noget kontrollkorpus: Vi har f.eks. ikke nogen omfattende tekstsamling af 100% sikre tekster fra et bestemt dialektområde, der er sammenlignelige med GT, eller noget, vi med sikkerhed kan sige, tilhører en bestemt social gruppe over for en anden. YRE's forklaring er "stil". De understreger flere gange, at der er tale om samtidigt eksisterende varianter, som forfatterne vælger ud fra. De gør meget for at underminere enhver kronologisk forklaring ved flere gange at understrege, at mange LBH-træk er "typologically earlier" end de tilsvarende EBH-træk (især YRE, 76, 119, YRE2, 155). Imidlertid viser det sig, at alle deres eksempler kan forklares på langt mere nærliggende vis. Sprog udvikler sig ikke i én lige linje, men der kan ske analogiske omdannelser, hyperkorrektion osv., som genskaber noget, der ligner et tidligere sprogtrin.²⁹ Inden man afskriver kronologien helt, må det også understreges, at al synkron varians har en diakron baggrund, hvis man ikke vil forfalde til sproglig kreationisme med uforanderlige dialekter skabt efter deres arter én gang

29. Dette nævner de også selv (YRE2, 156), men affærdiger det.

for alle. “Stilvalg” er i sig selv egentlig mere et andet ord for variansen end en forklaring på den. YRE kalder de to stilarter “conservative and non-conservative” og understreger, at konservativ skal forstås som “moderate, cautious, avoiding extremes’, rather than conservatism in the sense of favouring an older style” (YRE2, 96). De foreslår, at stilvalget kan være ideologisk eller intellektuelt betinget, hvorved det afgørende bliver tekstens forudsatte publikum eller formål (ibid., 99). Der er på den måde noget ubestemt over brugen af ordet “stil”, hvilket også er blevet påpeget fra flere sider.³⁰

Spørgsmålet er desuden, om ikke de tekstkritiske indvendinger og teksternes evt. sammensatte karakter også underminerer værdien af denne forklaring – hvordan kan man tale om forfatterens personlige stilvalg, når vi ikke har forfatterens oprindelige tekst?

Frank Polak har pointeret, at “the imitation hypothesis must assume a considerable corpus serving as prototype”,³¹ hvorved han henryder til idéen om, at senere forfattere efterligner tidligere skrifter. Hvis en bestemt sprogform skal blive lærd sprog eller være ideologisk/religiøst forbillede, forudsætter det så ikke, at de sene forfattere har en eller anden mere eller mindre “kanonisk” tradition at holde sig til, enten i form af mundtlig overlevering eller ikke-bevarede skrifter, eller fordi nogle af de tekster, vi har, faktisk *er* gamle?³² YRE anerkender (i modsætning til deres øvrige argumentation mod kronologiske forklaringer) selv dette, når de siger, at sene forfattere kunne skrive EBH, fordi de var blevet trænet “by mastery of earlier, classical texts in EBH” (YRE, 275-6).

Når der allerede i tidlige inskriptioner optræder træk, som ellers først bliver almindelige i mishnaisk hebraisk (ibid., 242-3), tyder det

30. R.D. Holmstedt, “Historical Linguistics and Biblical Hebrew”, *Diachrony in Biblical Hebrew*, red. C.L. Miller-Naudé og Z. Zevit (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2012), 97-124 (113) peger på, at en diskussion om “stil” forudsætter, at man først beskriver den norm, som den stilistiske variation er afvigelse fra. B.E. Dresher, “Methodological Issues in the Dating of Linguistic Forms”, *Diachrony in Biblical Hebrew*, red. C.L. Miller-Naudé og Z. Zevit (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2012), 19-38 (34-35) kritiserer stilvalgsteorien for at være uden “testable empirical consequences”, fordi valgene dybest set er uforudsigelige.

31. F. H. Polak, “Style is More than the Person: Sociolinguistics, Literary Culture and the Distinction between Written and Oral Narrative”, *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, red. I. Young (London: T&T Clark International 2003), 38-103 (100).

32. Man kan sammenligne med følgende citat om avestisk fra P.O. Skjærvø, “Old Iranian”, *The Iranian Languages*, red. G. Windfuhr (London: Routledge 2009), 43-195 (44): “Note also that the suggestion that Old Avestan might in fact be later than Young Avestan, adducing the comparison with the use of Latin in Europe long after it was no longer a spoken language, is faulty, as Latin was learned from existing manuscripts and grammars”.

så på, at BH generelt er en arkaiserende, lærd sprogform med gamle traditioner bag, som søger at undgå for mange nydannelser? Måske ligger der bag et evt. “konservativt stilvalg” alligevel noget kronologisk i form af en ældre tradition – det er bare i de enkelte tilfælde umuligt at bevise, om det er reelt gammelt eller noget, der giver sig ud for at være det, når vi ikke har andre, ydre argumenter.

Konklusion

En gennemgang af den formodede “arkaiske” poesi bekræfter, at den kritiske tilgang til brug af sproglige argumenter til datering har meget for sig. Det centrale at holde fast i er YRE’s fundamentale pointe, at vi ikke vha. sproget kan levere egentlige beviser for teksternes alder. Samtidig må man sige, at det heller ikke er bevist, at kronologien *ikke* spiller en rolle, og man kan sætte spørgsmålstejn ved, hvor overbevisende de alternative forklaringer på variansen er. Så længe man tager de tekst- og litterærkritiske og andre indvendinger alvorligt, er der ingen grund til at afskrive kronologiske forklaringer fuldstændigt. Hvis der er noget, der står fast mht. alle sprog, så er det, at de udvikler sig over tid. Generelt gælder det, at ingen én-strengt model kan forklare variansen ordentligt – man må inddrage hele samspillet af forskellige faktorer, både de synkrone og de diakrone.³³ Først og fremmest må man være klar over, at *forklaring ikke er det samme som forudsigelse*. Fordi man i et specifikt tilfælde mener at kunne forklare en teksts særtræk, betyder det ikke, at man kan sige, at sådanne træk altid peger på den samme baggrund. Man kunne i denne sammenhæng pege på, at fremtidigt arbejde med den sproglige varians i GT bør have et udgangspunkt, der ikke *på forhånd* opdeler GT i tidligt og sent – og dermed forudsætter det, man gerne vil bevise. De sene træk må opstilles på basis af materiale uden for GT, som vi med sikkerhed ved, er sent, og derudfra må man undersøge GT, ikke for at finde endegyldige beviser for en datering, men som del af en alsidig bedømmelse af teksternes historiske baggrund og kronologiske placering. Man må til stadighed tage de litterære, genremæssige, tekstkritiske osv. forbehold med i betragtning, i bevidsthed om den flertydighed og de forskellige tolkningsmuligheder, som forskellige dateringsmuligheder giver.

33. Jf. Holmstedt (2012), 117: “Why must it be either-or? It does not necessarily follow that one or two cases in which a borrowed word is used for style undermines its diachronic explanation”.

Tro og beslutsomhed

Et religionsfilosofisk blik på forskellen mellem
Kierkegaard og Heidegger

Lektor, dr. theol.

Lars Albinus

Abstract: Kierkegaard and Heidegger agree in seeing the prominence of human existence in the reflexive concern for itself and the anxiety which follows from recognizing the abyss of possibility and nothingness. However, Heidegger misses a notion of the formal structure of being in Kierkegaard's work, which he conceives to merely offer a theological solution to questions that only a phenomenological outlook might provide on neutral grounds. Kierkegaard, on the other hand, lends his voice to forms of existence by which the "existentiell" dimension rests on the awakening of the Spirit as the condition of possibility. Contrary to Heidegger, Kierkegaard does not regard the fulfillment of existence as something the subject can decide for itself without falling into despair. Using the literary figure of Hans Castorp from the novel *Zauberberg* by Thomas Mann, the article aims to show how easily the decision to confront life with love falls back into a spell of escapism, leaving Kierkegaard with the upper hand in pointing out the inadequacy of the human spirit, including philosophical endeavors, to ground itself.

Key words: Existentiell – existential – Spirit – faith – decision – Thomas Mann

Indledning

En af de velsagtes mest berømte teater-replikker nogensinde lyder som bekendt: "To Be Or Not To Be, That's The Question!" Det valg eller de muligheder, Shakespeares Hamlet ser sig konfronteret med, består i at give efter for smerten, at overlade sig selv til ikke-eksistensen, søvnen og døden, eller at tage kampen op, at vælge eksistensen, selvom den betyder lidelse. At give efter for søvnens lindring ville være ensbetydende med at lade uretten råde. Af samme grund ville end ikke dødens søvn i sidste ende bringe lindring: "To die, to sleep;

To sleep: perchance to dream: ay, there's the rub; For in that sleep of death what dreams may come!" (*Hamlet*, 3. akt, scene 1). Hamlet indser, at han ved at stille valget op for sig selv, i virkeligheden ikke har noget valg. I det øjeblik han indser eksistensens betingelser, kan han ikke vælge ikke-eksistensen. Men hvad er det da for en eksistens, som er andet og mere end den, han automatisk er en del af, for så vidt som han dog er et levende væsen? Det er, som Kierkegaard ville have sagt det, mennesket som ånd, en syntese af endelighed og uendelighed. Den uret, Hamlets far har lidt, går i arv til Hamlet, og den annulleres ikke af, at han ikke vil vide af den. Den har ramt ham i dybet af hans sjæl. På samme måde kan eksistensen ramme os med erkendelsen af, at vi skylder den alt. Når først spørgsmålet rejser sig for ånden i mennesket, nemlig med hensyn til om det vil tage sit liv på sig eller ej, er der ingen vej tilbage. Det har meldt sig med en ubetinget fordring. Selv hvis spørgsmålet ikke melder sig, er mennesket selvfølgelig stadig til som menneske, men det har ikke realiseret den ånd, der endnu kun er slumrende til stede. Og det er nu Kierkegaards påstand, at menneskets egentlige bestemmelse er den ånd, hvormed det radikalt adskiller sig fra alle andre livsvæsener.

Et lignende begreb om den menneskelige eksistens møder vi hos Heidegger, og hensigten med denne artikel er netop at stille skarpt på forholdet mellem Kierkegaards og Heideggers eksistens-begreber. I sidste ende vil det dreje sig om en teologisk indkredsning af den bevægelse, eller det handlingsøjeblik, hvormed mennesket realiserer sig selv som ånd. Spørgsmålene vil i den forbindelse være, om Kierkegaard mangler sans for den værensstruktur, der i Heideggers fundamentalontologiske optik udgør mulighedsbetingelsen for den konkrete, dvs. eksistentielle, handlen, eller om det omvendt er Heidegger, der fører den filosofiske refleksion ind på enemærker, hvor den i sidste ende må forville sig i intet. Under eksemplificerende inddragelse af den handlende og ikke-handlende Hans Castorp fra Thomas Manns roman *Trolldomsbjerget*, er det artiklens overordnede spørgsmål, at trænge ind i og tage stilling til denne perspektivforskel hos Kierkegaard og Heidegger.

Heideggers indvending

Kierkegaard kredser bestandigt om 'det eksistentielle', og det kommer symptomatisk til udtryk i prætentionen om at få *Hiin enkelte* i tale, uanset hvem adressaten er i det konkrete tilfælde.¹ Ifølge Heidegger

1. *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS) (København: Gads Forlag 1998), 5, 13.

mangler han dog ganske et begreb om den betingelse, som danner grundlag for, at det eksistentielle overhovedet kan melde sig, nemlig ‘det eksistentielle’, dvs. menneskets, eller med Heideggers’ begreb, *Daseins* eksistensbetingelse. Som sagt betegner det eksistentielle for Heidegger en struktur ved den menneskelige væren. Vores eksistens som levende væsner er *ontisk*, mens *det ontologiske* kommer til udtryk i *bevidstheden om at være til*, dvs. i den “eksistensbestemthed”, hvormed *Dasein* forholder sig til sig selv. I Heideggers optik er der brug for begge begreber, og i forskellen mellem det ontiske og det ontologiske ligger samtidig forskellen mellem det eksistentielle og det eksistentielle. Heidegger lægger selv afgørende vægt på, at begreberne kun lader sig adskille i abstrakt forstand, og at den eksistentielle analytik, som han sætter sig for at bedrive i *Sein & Zeit*² i sidste ende er eksistentielt, eller ontisk, betinget.³ Enhver refleksion over eksistensen har sin rod i den konkrete, realiserede væren. Det er indefra en altid allerede værende væren-i-verden, at mennesket, eller *Dasein*, gribes af en “filosofisk-forskende spørgen”, der åbner en ontologisk problematik, dvs. en bestemmelse af “eksistensens eksistentialitet” (Heidegger 2007, 33).

Den eksplicitte interesse, Heidegger vier Kierkegaard i *Væren og Tid* rækker dog kun til tre korte fodnoter. I den første anerkender han Kierkegaard som den, der “er trængt længst frem i analysen af angstfænomenet” (Heidegger 2007, 220, se nedenfor), i den næste indrømmer han, at Kierkegaard eksplicit har “grebet eksistensproblemet som noget eksistentielt og gennemtænkt det indtrængende”, men tilskriver ham samtidig en blindhed over for den eksistentielle problematik. I Heideggers øjne skyldes denne blindhed først og fremmest den i Kierkegaards samtid herskende indflydelse fra den hegelske værensmetafysik (266) og, som det tilføjes i den tredje note, det almindelige – i *Væren og Tids* optik “vulgære” – tidsbegreb (373).⁴

2. Udgivet på dansk som *Væren og Tid* (Aarhus: Klim 2007), oversat af Christian Rud Skovgaard.

3. Der kan her henvises til George Pattison, “Existence, Anxiety and the Moment of Vision: Fundamental Ontology”, Daniel Whistler & Anthony Paul Smith, red., *After the Postsecular and the Postmodern* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2010), 129-150 (130 ff), som redegør for sammenvævedheden af ‘det eksistentielle’ og ‘det eksistentielle’ hos Heidegger med henblik på paralleller hos Kierkegaard og i øvrigt argumenterer for, at Kierkegaards tænkning gennemtrænger *Væren og Tid* i langt højere grad, end det tilkendegives af Heidegger selv. De forskelle og overensstemmelser, Pattison fokuserer på, adskiller sig dog fra dem, der behandles i nærværende artikel.

4. I *Heideggers opgør ned den filosofiske tradition kritisk belyst* (København: Hans Reitzel 1961), 103, påpeger Søren Nordentoft, bl.a. med belæg hos Johannes Sløk i *Die Anthropologie Kierkegaards* (København 1954), 27-29; 54-58, at “Kierkegaard klart og bevidst er ude over den antike og den hegelske ontologi”. Arne Grøn på-

Uden at have mulighed for i nærværende sammenhæng at gøre rede for Heideggers begreber om væren og tid, skal det blot pointeres, at det for Heidegger tager sig ud som om Kierkegaard endnu tilhører en filosofisk tradition, der går helt tilbage til antikkens metafysiske tænkning, og som betyder, at han uanfægtet overtager et objektiveret begreb om væren samt en abstrakt distinktion mellem tid og evighed. Det er netop disse i en vis forstand reificerede begreber, Heidegger vil trænge bagom, for at genåbne det spørgsmål om væren (eller rettere: det spørgsmål *til Væren*), der samtidig gør det klart, at Dasein tilhører en tidsstruktur, som formalt, og det vil netop sige *eksistentielt*, går forud for den almindelige, lineære tidsforståelse og dens negation i begrebet om evighed. For Heidegger består modsætningsforholdet således ikke i tid og *evighed*, men i tid, der som væren-kunnen (*Seinkönnen*) står over for *intet* (*Das Nichts*), ophøret af værens-muligheder. Spørgsmålet er imidlertid, for nu at udtrykke det med et paradoks, hvad dette *intet rummer* for det menneske, der overvældet af værens vilkår ser sig konfronteret med det?

Frem for at tage Heideggers fundamentalontologiske optik for givet, hvilket kunne risikere at skævvride Kierkegaards anliggende på forhånd, inspireres man ikke desto mindre af Heidegger til at spørge, om Kierkegaard ud fra sine egne forudsætninger kunne have spurgt dybere til eksistensens grundlag, end han gør?

Begrebet ånd

For det første må det gøres klart, at Kierkegaard tænkte og skrev i en tid, der endnu bar præg af romantikkens menneskesyn og dermed et stærkt åndssubjekt. Det efterromantiske ved Kierkegaard var ikke mindst, at han psykologisk demonstrerede dette subjekts fortvivlede selvforvikling. Det må i sidste ende segne for vægten af dets eget lidenskabelige villen-være-sig-selv, dvs. være-sig-selv-nok. Helbredelsen for denne fortvivlelse, der har sin oprindelse i synden, består, som pseudonymet Anti-Climacus formulerer det, i “at forholde sig til sig selv” på en sådan måde, at Selvet “grunder gjenemsigtigt i den Magt, som satte det” (SKS, 11, 130).

Men hvorfor er mennesket overhovedet fortvivlet? Hvad vil det i det hele taget sige at være et menneske? “Mennesket er”, som Anti-

peger, at Heidegger ikke tilstrækkeligt har forstået, at subjektet for Kierkegaard er tidligt i selve sin forfatning, *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard* (København: Gyldendal 1997), 71, og Wenche Marit Quist går så vidt som til at tale om en “regulær mistolkning” fra Heideggers side, *Tid og eksistens: Kierkegaard og Heidegger* (Frederiksberg: Anis 2009), 30.

Climacus siger, "Aand" (SKS, 11, 129). Og at være ånd er at være et selv, eller rettere at blive sig selv bevidst, *at man er et selv*. Selvet er med andre ord et forhold, der forholder sig til sig selv. Uanset dette forholds dialektiske formåen når det dog sin grænse i, at det ikke kan sætte sig selv, men må se sig sat af noget andet. Subjektet kan hverken være sit eget ophav eller slippe af med sig selv. Det er fanget i et forhold, der alene eksisterer *i kraft af* Selvet selv, *men uden* at selvet har sat det. Heidegger ville have sagt, at Dasein forholder sig til sig selv som en i verden 'kastet' væren. Men sådan kan Anti-Climacus ikke udtrykke det. For ham må det forhold, at der overhovedet kan opstå et forhold – til sig selv – have sin årsag i en magt uden for dette selv og i sidste ende også uden for verden. At selvet fortvivler over, at det afhænger af en sådan magt uden for sig selv, afslører syndens samtidighed med selvforholdets tilblivelse, nemlig for så vidt at selvet straks er tilbøjelig til at sætte sig op imod sin egen betingelse. Selvom Heidegger undgår ordet synd, der for ham helt og holdent hører hjemme i teologien (2007, 341, n.1), er han dog inde på en lignende tanke, nemlig at den menneskelige Dasein *skylder* eksistensen alt. Heidegger adopterer i det hele taget teologiske grundbegreber såsom 'skyld', 'fald', 'samvittighed'. Da han i 1927 udgiver *Sein und Zeit*, har han imidlertid lagt sine unge års teologiske studier bag sig og forladt den dogmatiske fortolkningsramme til fordel for en ren fænomenologisk grundlagstænkning. Således udskiftes Gudsbegrebet med et begreb om *væren*, og det er denne væren *selv*, ikke en *bagvedliggende* værensmagt, der i Heideggers optik *skænker* Da-sein dens Sein-können (kunnen-væren).⁵

Men tilbage til Kierkegaard. Går vi nemlig til et andet af hans pseudonymer, forfatteren til *Philosophiske Smuler*, Johannes Climacus, møder vi en bestemmelse af mennesket fra en anden vinkel. Igennem tænkningens paradoks, der består i: "at ville opdage Noget, den ikke selv kan tænke" (SKS, 4, 243), afsøges grænsen for en forstandsmæssig bestemmelse af menneskets natur. Der refereres således til menneskekenderen Sokrates, der al sin visdom til trods ikke var på det rene med, "om han var besynderligere Uhyre end Typhon eller et venligere og mere enkelt Væsen, af Natur delagtigt i noget Guddommeligt" (SKS, 4, 242, jf. Platon, *Phaidros* 230a). Ikke desto mindre vil det Selv, der i tænkningen aner en grund uden for sig selv være i stand til forstandsmæssigt at hævde 'Det Ubekjendte' som det 'Absolut-Forskjellige'. Problemet er, at "denne Forskjellighed lader sig ikke fastholde. Hver Gang det skeer, er det i Grunden en Vilkaarlighed, og dybest i Guds frygten lurer vanvittigen den lunefulde Vilkaarlighed,

5. Jf. Steven Mulhall, *Inheritance and Originality* (Oxford: Clarendon Press 2001), 331.

der veed at den selv har frembragt Guden” (SKS, 4, 250). Gudsforholdet opstår ikke ved, at mennesket selv digter sig til det. Forskellen kan kun opstå ved at melde sig udefra. Det er det, der sker gennem troen på den Gud, der i historien har åbenbaret sig som Kristus.

At forstanden ikke kan nå til bunds i sig selv og først realiserer sit dybeste potentiale som ånd i erkendelsen af at være sat af noget Andet betyder dog ikke, at Kierkegaard formalt set tillægger den menneskelige værens forfatning andet og mere end det forhold, at den – givet ved refleksionsevnen – er i stand til at forholde sig til sig selv og sin egen begrænsning. Når dette alligevel ikke, som det kunne synes, harmonerer med Daseins *eksistentiale* eksistensbestemmelse, skyldes det først og fremmest, at forholdet for Kierkegaard allerede i sit inderste – eller som uundgåelig konsekvens af sig selv – peger *udover* sig selv, mens det for Heidegger er de eksistentielle fænomener (valget i etisk henseende og troen i religiøs henseende), der peger *tilbage* på de eksistentiale værensforudsætninger. Det, der således førte Heidegger selv fra en dogmatisk til en fænomenologisk spørgehorisont, var netop forsøget på at kalde den væren frem, som udgør betingelsen for, at troen overhovedet kan være svar på selvforholdet, henholdsvis bestemt som bekymring (*Bekümmerng*) og omhu (*Sorge*).⁶ Desuden ligger der i hans øjne en afgørende værensglemsel i selve den dialektiske, og det vil sige hegeliansk inspirerede, abstraktion, der hos Kierkegaard er med til at bestemme åndsbegrebet. For Heidegger ligger det eksistentiale niveau som sagt indlejret i det ontiske, den eksistentielle *væren-i-verden*, og kan ikke udledes af fornuftens evne til selvrefleksion i uendelighedens modus. Her skal man imidlertid ikke tage fejl af Kierkegaards pseudonyme og indirekte meddelelsesform. Det er jo ganske rigtigt, at både Climacus og Anti-Climacus er grebet af det paradoks at ville tænke det, der ikke kan tænkes. Men tankens flugt på uendelighedens vinger, forsøget på at vige uden om eksistensens uomgængelige forankring i den konkrete endelighed, er ikke desto mindre i Kierkegaards egen optik *synd*. Blot må det tilføjes, at mennesket i kraft af sin refleksionsevne og ikke mindst sin fantasi, altid står i forhold til andet og mere end den konkrete situation, de faktiske legemlige og fysiske forhold, der betinger dets væren. Det, der overskrider de øjeblikkelige betingelsers nødvendighed, er *muligheden*, netop det vilkår, der af Heidegger tildeles eksistential betydning som Daseins ‘kunnen-væren’. Men i det uhyrlige spektrum af muligheder for at handle holder også *angsten* til, den værens-stemthed

6. Således går der en klar linje fra Heideggers beskrivelse af ‘Die Bekümmerng’ i *Einleitung in die Phänomenologie der Religion, Gesamtausgabe 60* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2011), 52, i 1920 til beskrivelsen af ‘Sorge’ i 1927 (jf. ‘omhu’, Heidegger 2007, § 41).

eller “grundbefindlighed”, som Heidegger anerkender Kierkegaard for at have analyseret dybere end nogen anden (2007, §40, p. 213 f).

I denne optik viser der sig altså i virkeligheden et register af ligheder mellem Kierkegaard og Heidegger. Dasein, eller for Kierkegaard mennesket som ånd, står i forhold til et ‘intet’, der ængster. Og enten holder ‘man’ sig denne angst fra livet gennem et liv i uegentlig eksistens (jf. *Das Man*, Heidegger 2007, 139 f), svarende til Kierkegaards ‘spidsborger’, eller mennesket forholder sig i ‘egentlighed’ (*Eigentlichkeit*) til sin egen eksistens (336 ff). Det er denne forholden-sig-til-sig-selv, eller bedre: denne forholden sig til *Daseins* væren-kunnen, som Heidegger sætter på begreb med den værensstruktur, han kalder for *Sorge*, en tagen-vare-på eller agtpågivende omhu for de muligheder, der åbner sig for en væren-indtil-døden (*Sein-zum-Tode*). Kierkegaard forbliver på de forskellige, eksistentielle stadiers niveau og taler etisk om valget, religiøst om troen. Skyldes det, at han ikke har formået at trænge ned under stadiernes konkrete eksistensformer? Eller er det i virkeligheden dette konkretiseringsniveau, der vidner om, at han med altid vågent øje for den eksistentielle *tilstand*, fremstår som den mest livsnære tænker? Den heideggerske sprogbrug, der i jagten på det værendes første-betingelser abstraherer fra den konkrete livssituation, mangler hos Kierkegaard. Spørgsmålet er, om *det* er en mangel.

Hvad værensforfatningen tilsiger os

I *Begrebet Angest* definerer Kierkegaards pseudonym Vigilius Haufniensis angst som “Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden. Man vil derfor ikke finde Angest hos Dyret, netop fordi det i sin Naturlighed ikke er bestemt som Aand” (SKS, 4, 348). Angsten udspringer altså af ånden. Haufniensis siger videre:

Mennesket er en Synthese af det Sjelelige og det Legemlige. Men en Synthese er utænklig, naar de Tvende ikke enes i et Tredje. Dette Tredje er Aanden... Aanden er altsaa tilstede, men som umiddelbar, som drømmende... hvorledes forholder Aanden sig til sig selv og til sin Betingelse? Den forholder sig som Angest. Blive af med sig selv kan Aanden ikke; gribe sig selv kan den heller ikke, saa længe den har sig selv udenfor sig selv; synke ned i det Vegetative kan Mennesket heller ikke, thi han er jo bestemt som Aand (SKS 4, 349).

Dermed åbner eksistensen sig som mulighed, men muligheden afslører samtidig, at mennesket befinder sig i synden, eftersom det ikke formår at rumme denne mulighed. Det magter ikke ved sig selv alene at være den syntese af endelighed og uendelighed, som det er ved

ånden. Kun i forhold til en magt uden for sig selv, nemlig i forhold til den magt, ved hvilken ånden i det hele taget er blevet til og som gør den til noget andet end intet, kan den være sig selv, og denne magt er historisk trådt mennesket i møde som Kristus, dvs. som den syntese af uendelighed og endelighed, hvormed Gud forsoner sig med sin skabning.

Hvis uendeligheden alene var bestemt af mennesket selv som ånds-væsen, ville den bestå som en drømmende projektion af ånden selv. Dermed ville åndens eksistens fastholde sig selv som en ren digtereksistens, der nok elsker forestillingen om en evig gud, som den ikke selv kan være, men som den bestandig drømmer sig til. Dermed fastholder digtereksistensen sig selv i synden.

For Heidegger derimod gives der, som sagt, ingen filosofisk, men alene en teologisk vej, til erkendelsen af denne tilstand som givet ved synden (2007, 341, n.1). Heidegger kan dog udmærket bestemme Dasein som en skyldig-væren: Selvom det ligger i vores værensforfattning, at vi ofte forfalder til uegentlige eksistensformer, kaldes samvittigheden frem af den væren, hvormed Dasein i Sorge forholder sig til sin egen væren-kunnen. Desuden ligger det som sagt i denne væren-kunnens fremløben mod døden, at den ængstes for intet, eller at den med andre ord, har intet som sin grund. Det ligger altså i selve værens forfatning, at den udspringer af og hele tiden konfronteres med en grundlæggende mangel. For Heidegger er det et værensvilkår, for Kierkegaard er det kilden til fortvivlelse. Men hvorfor? Hvad er forskellen?

I *Væren og Tid* beskrives Dasein som kastethed. Vi forefinder os i verden som kastede (*Geworfen*), og i samme åndedrag foretager vi et udkast (*Entwurf*) m.h.p. en kunnen-væren. Heri kan vi nok genkende Kierkegaards syntese af nødvendighed og mulighed, men vi aner også en forskel, og det er antagelig den, Heidegger har haft i tankerne, da han anholdt utilstrækkeligheden ved Kierkegaards tidsbegreb som et dialektisk forhold mellem 'nu' og 'evighed'. I Heideggers optik er Dasein spundet ind i den tidssløjfe, der lænet ind i det an-kommende (fremtiden), har sit havende-været (fortiden) med sig i det øjeblikskudkast (nutiden), der gør den i stand til at handle.⁷ Om det er Heideggers opfattelse, at Kierkegaards begreb om øjeblikkets vertikale relation til det evige skygger for denne samhörighed af væren og tid, skal jeg ikke kunne sige, men det er svært at få øje på en egentlig modsigelse. At handlen i Kierkegaards øjne kan stå i forhold

7. Heideggers eksistentiale tidsopfattelse er fremragende fremstillet og analyseret af Vagn Andersen i "Heideggers blotlæggelse af den menneskelige endeligheds transcendentalitet", *Filosofien efter Hegel* (København: Gyldendal 1979), 242-241, og fint relateret til Kierkegaards begreb om gentagelsen af Quist, 2009, 145 ff.

til andet og mere end vores konstitution som endelige væsner ændrer i sig selv intet på dette forhold, heller ikke selvom det i Heideggers optik vil kunne ses som en teologisk-eksistentiel tilføjelse.

For Heidegger ligger værenskaldet i fordringen om egentlighed, dvs. at udkaste en værensmulighed som ens egen. Netop fordi Dasein er en væren-mod-døden, der bestandig omgiver væren med intethed, kan denne værensbyrde ikke bæres af nogen anden end én selv og derfor heller ikke af, hvad 'man' (*Das Man*) plejer at gøre. Værensmulighederne er altid først og fremmest den enkeltes værensmuligheder.

Troen må i den forbindelse klassificeres som en værensmulighed, altså som et eksistentielt anliggende, men kan ikke i filosofisk forstand pege tilbage på selve værens forfatning anskuet som Daseins eksistentiale struktur. For Kierkegaard ville dette imidlertid betyde, at troen ville være ude af stand til at helbrede fortvivlelsen og udrydde mistanken om, at den blot er noget opdigtet, en drømmende ånds selvprojektion.

Hos Heidegger forholder det sig omvendt: Daseins værensmuligheder forløses i *beslutsomheden* (*Entschlossenheit*). Hvad der således i Kierkegaards optik må tage sig ud som et overbud, i forlængelse af trodsens fortvivlelse, er ifølge Heidegger det, der

frigiver muligheden for døden til at blive tilstedeværens eksistens mægtig og ødelægge enhver flygtig selvtildekning fra grunden af. Det at-vil-le-have-samvittighed, der blev bestemt som en væren hen imod døden, betyder heller ingen verdensflugt ind i afsondretheden, men bringer derimod illusionsløst frem til 'handlingens' beslutsomhed (2007, § 62, 344).

For Heidegger forløses Daseins egentlighed altså i beslutsomheden. Spørgsmålet er, om det ikke er her Heideggers og Kierkegaards veje skiller mest radikalt. I Kierkegaards optik er beslutsomheden i umiddelbar forstand forbundet med en lidenskabelig selvhengivelse og har som sådan "en betydelig Kraft til at holde ud", som han formulerer det i papirerne (Pap. 9, A 11). Det gælder således også den umiddelbare hengivelse til Kristus, som Luther priser. "Men er det Tro?", spørger Kierkegaard (ibid.). Nej, tro er der først i egentlig forstand tale om i det øjeblik, resignationens bevægelse går forud.⁸ At beslutsom-

8. Som Johannes de Silentio udtrykker det: "Den uendelige Resignation er det sidste Stadium, der gaar forud for Troen, saaledes at Enhver, der ikke har gjort denne Bevægelse, ikke har Troen", SKS 4, 140. Det ubetingede i troen er endog først realiseret for den, der ikke står i forhold til Kristus som til en hjælper, men er villig til at acceptere Guds vilje, selvom den skulle bestå i det modsatte af ens eget ønske. Kierkegaard stiller hermed sit trosbegreb op i dialektisk modsætning til Luther (jf. Pap. A 11). Imidlertid vil det i den forbindelse være nærliggende at vise tilbage til Karl Holls udlægning af *resignatio ad infernum* som den ubetingede tros accept af

heden kan tage form af resignationens bevægelse er dog ikke i sig selv et kriterium på også at have foretaget troens bevægelse. Et er nemlig i uendelig resignation at forlige sig med et givet tab af uvurderlig betydning for livet, noget ganske andet er troen på at få det igen, selvom denne tro i sig selv er absurd. Ikke desto mindre ligger troen netop *i det absurde*, nemlig i troen på, at for Gud er alt muligt (SKS 4, 141). I tilliden til at få sin søn igen til trods for den resignerende accept af, at han er tabt, foretager Abraham den dobbeltbevægelse, der gør ham til Troens Ridder. Men er denne dobbeltbevægelse da ikke et udtryk for Abrahams beslutsomhed? Henviser Johannes de Silentio, forfatteren til *Frygt og Bæven*, ikke netop til, at kun den tro, Abraham på trods af al fornuft og al etik har gjort til sin egen, er *egentlig* i Heideggers forstand? Jo, men kun for så vidt, som det menneske, der resignerende ser "Livets Rædsel" i øjnene, samtidig erkender, at det ikke selv kan overvinde denne gru (SKS 3, 113-14; Pap. 4, A 92). Intet er i princippet lettere end at vælge sin egen undergang i fortvivlelse over modgang, men at komme til troen, selvom fortvivlelsen alene råder, det kan man ikke blot *beslutte sig til*. I den resignation, hvormed Abraham ikke alene giver afkald på det, der er ham kærest, men også afstår fra selv at råde, stiller han sig åben for troen. Troen vælger han dog ikke; troen kommer til ham, fordi han har resigneret.⁹ Det er denne valgets eller 'beslutsomhedens' dialektik, om man vil, som adskiller Kierkegaard fundamentalt fra Heidegger. Egentligheden ligger ikke hos Johannes de Silentio i at realisere en religiøs eksistens, men i at overlade denne realisering til Gud. Først da får mennesket sig selv tilbage i væren og tid (SKS, 4, 136).

Eksistens og ikke-eksistens i *Trolldomsbjerget*

I Thomas Manns roman *Trolldomsbjerget* er forskellen mellem eksistensens selvtilsløring i uegentlighed og dens egentlighed i beslutsomheden legemliggjort i hovedpersonen Hans Castorp, der har ladet sig indlægge på et afsides og højt beliggende sanatorium Berghof (mere

fortabelsen, hvor viljen retter sig mod at være i overensstemmelse med Guds vilje og dermed lader frelsesforhåbningen vige for en beslutsom uselvskhed, jf. H. Assel, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994), 98. Selvom beslutsomhed og resignation derfor ikke nødvendigvis ophæver hinanden, står Heideggers begreb om *Entschlossenheit* dog stadig tilbage som et af troen principielt uafhængigt eksistentialt.

9. Således er troen "ingen æsthetisk Rørelse, men noget langt Højere, netop fordi den har Resignationen forud for sig, den er ikke Hjertets umiddelbare Drift, men Tilværelsens Paradox", SKS 4, 141. Et paradoks er således ikke noget, mennesket selv kan disponere over, men et vilkår, det lever under.

afsondret kan det næsten ikke blive). I første omgang skulle han blot besøge sin fætter, Joachim, men han bliver selv indfanget – eller fortryllet – af dette limbo i bjergene, hvor dødens nærhed giver en særlig aroma til livet og ikke mindst forelskelsen i den underskønne, men sygdomsramte Madame Chauchat. Da der kan konstateres en mindre, formentlig ubetydelig plet på hans lunge, og da den tynde bjergluft har gjort ham svimmel og febril, får han lov til at blive. Det bliver til mange år, og ved en enkelt lejlighed, da Castorp har forvildet sig ud i vildnisset og mistet orienteringen i en snestorm, får han en slags en åbenbaring, der får ham til at se sin egen livsflugt i øjnene:

Jeg vil være god. Jeg vil ikke indrømme døden noget herredømme over mine tanker! ... Døden er en stor magt. ... Fornuft står som en nar over for den, for den er ikke andet end dyd, men døden er frihed, løbskhed, formløshed og lyst. Lyst, siger min drøm, ikke kærlighed. Død og kærlighed – det er et dårligt rim, et smagløst, et falsk rim! Kærligheden modstår døden, kun den, ikke fornuften, er stærkere end den... Mennesket skal for godhedens og kærlighedens skyld ikke indrømme døden noget herredømme over sine tanker. Og dermed vågner jeg op...”¹⁰

I dødens snigende nærhed, i det øjeblik hvor fristelsen til at falde i søvn er lig med faren for at miste livet, kommer Castorp til bevidsthed om sin egentlige eksistens som menneske. Man kan sige, at ånden vågner i ham. Indtil da havde den blot slumrende projiceret sig selv ud i anelser og muligheder, draget af det dulgte og forelskelsen i Madame Chausat, der bag sit blomstrende udseende gemte på en hemmelig sygdoms brod. I poesien og kunsten er samhørigheden mellem døden og livet ofte illustreret ved en fager ung kvinde, der ombejles af døden.¹¹ Midt i livets fulde flor og skønhed vokser samtidig dødens kerne som en påmindelse om altings forgængelighed og forestående forrådnelse. Castorp er gennem sit ophold på Berghof sunket hen i denne forførende og romantiske drøm om livet i dødens nærhed samt en anelsesfuld overskridelse, en art evighedslængsel. Dette er netop den ubeslutsomme Daseins selvtildækning, og i Castorps drøm er det samvittighedsråbet, der kalder ham til besindelse. Han beslutter sig for at være god, dvs. ikke at indrømme døden noget herredømme over sine tanker. Thomas Mann har dermed præsenteret os for den egentlige eksistens, hvor mennesket i beslutsomhed handler eksisten-

10. Der henvises her og i det følgende til Ulrich Horst Petersens nyoversættelse (København: Gyldendal 2000), 610.

11. Livet i dets vår, symboliseret ved en ung frugtbar kvinde, konfronteret med dødens lurende nærhed, symboliseret ved et skelet eller manden med leen, er et hyppigt genkommende motiv i kunsten, jf. f.eks. Hans Baldungs kendte renæssancemaleri fra 1509, *Die Drei Lebensalter und der Tod*, og Schuberts strygekvartet, *Der Tod und das Mädchen*, fra 1826.

tielt. Man fristes til at sige, at forfatteren her lægger stemme til en viljesparathed, der klart er til stede i samtidens livsfilosofiske strømning, og som ikke mindst har sin umiddelbare forløber i Nietzsche.

Alligevel ligger hele fremstillingsformen hos Mann Kierkegaard nærmere end Heidegger.¹² Castorps eksistens er på ingen måde skrevet færdig. Da han vender tilbage til Berghof, 'falder han' snart tilbage i det fortryllede drømmeri, som er selve Berghofs dæmoniske tillokelse. Hen imod romanens slutning bliver vi præsenteret for Castorps favoritter blandt sanatoriets pladesamling. En af dem er Schuberts *Der Lindenbaum*, hvor en sanger med stor følsomhed fremfører vers såsom "Så mangt et kærligt ord", "Som hørte jeg en røst", "Så fjernt fra stedet hist", "Ja, *did* jeg drages hen". Som Mann skriver:

Sangen betød meget for ham, en hel verden, og ... Vi ved, hvad vi siger, når vi – måske lidt dunkelt – tilføjer, at hans skæbne ville have formet sig anderledes, hvis hans sind ikke i højeste grad havde været modtageligt for tillokkelserne fra den følelsessfære, den almindelige åndelige holdning, sangen sammenfattede på så inderligt-hemmelighedsfuld måde (2000, 804).

Ikke desto mindre nages Castorp af en samvittigheds tvivl. Var der noget utilladeligt ved "hans kærlighed til den trolddomsagtige sang og dens verden? Hvad var det for en verden, der stod bag den, som ifølge hans samvittigheds anelse skulle være en verden af forbudt kærlighed? – Det var døden!" (ibid.). "Men det var jo det rene vanvid!" fortsætter Mann, der nu har skaffet sig adgang til Castorps egne tanker: "En så vidunderlig herlig sang! Et rent mesterværk, født af de dybeste og helligste lag i folkets sind". Deri ligger atter paradokset, at døden tilbedes midt i livet, som selve livets fest, og derfor drejer det sig ikke alene om Castorp, men om et helt folk, om "noget meget folkeligt-livfuldt", der nærer en åndelig sympati med døden, "i begyndelsen ren og skær fromhed, selve det dybe, det skulle ikke på nogen måde bestrides; men i det videre forløb lå mørkets resultater" (ibid.).

Der er næppe nogen tvivl om, at Thomas Mann her har den verdenskrig i tankerne, som Hans Castorp senere skulle kaste sig ud i. Det er denne dunkle drift, denne hinsides-længsel, Freud kaldte for *thanatos*, dødsdriften. Eksistentielt betragtet handler det om livsangst og en tilbøjelighed til at drømme sig til en storhed, der overstiger

12. Der kan i denne forbindelse henvises til Christophs Schwöbels *Thomas Mann und die Religiöse Frage* (Kirchenamt der EKD 2002, 1 ff), der redegør for, hvorledes Thomas Mann uden at importere religiøse temaer i sin digtning har øje for, hvorledes menneskets forhold til sig selv netop forener det religiøses og det humanes problem.

livet, i stedet for at give sig dets endelighed i vold. Af frygt for døden klamrer Castorp sig til dens nærhed. Hans kærlighed til livet og skønheden dækker over en fascination af uendelighedens opslugende mørke. Ironien er til at få øje på: Castorps beslutsomhed, viljen til at leve og for godhedens skyld nægte døden magt over sine tanker, var resultatet af *en drøm* i ly for snestormen, og tilbagefaldet i det forjættede bjerg, et slags Tannhäuser eller Kirkes ø, følger af hans *opvågningen*. Først på romanens allersidste sider, da han er taget tilbage til lavlandet, udviser han en vågen og bevidst beslutsomhed omgivet af granater og kugleregn.

Som ironiske paralleller, Mann umuligt kan have haft i tankerne, kan der henvises til den tyske instruktør Leni Riefenstahls film *Tiefland* (Lavlandet, 1954), som hun arbejdede med under og efter krigen. Den foregår i Spanien og handler om forholdet mellem lavlandet og et højdedrag, hvor poesens muse holder til og tilværelsens hemmelighed åbenbarer sig for de udvalgte. I et tilsvarende bjergpas, hjemme i Tyskland, Obersalzberg, havde hendes mæcen, den krigsførende rigskansler, Adolf Hitler, sit domicil, det såkaldte Berghof. Bevarede filmklip viser, hvorledes han her kunne trække sig tilbage og skue ud over et bjerglandskab, der næsten fortabte sig i det uendelige som på David Caspar Friedrichs maleri, *Der Nebelwanderer* (1818).

Dødsmystikken er et kendt tema fra den tyske romantik og har blandt andet i nazismen udartet sig i de "mørkets resultater", Castorp aner faren for. Dermed ikke sagt, at der ligger en indre nødvendighed i dette resultat; det kan hænde at livsflugten holder til i den romantiske længsel, men det er ikke ensbetydende med, at den fører til død og ødelæggelse.¹³ Den indre tendens bør imidlertid ikke underkendes. Heidegger, fortalere for beslutsomhed, egentlighed, samvittighedsråbet og den enkeltes fremløben mod døden, blev selv fortryllet og forvekslede folkets følgagtighed under *Der Führer* med livsvilje og beslutsomhed. I denne beslutsomhed, der konfronterer 'Livets Rædsel' eller endog hilser det velkomment i kollektiv ophidselse, viger resignationens mulighed tilbage for en viljesbåret handlingsparathed. Den virkelige modsætning hertil er dog ikke Castorps tilbagefald i drømmeriet, men derimod den uendelige resignation, der opgiver enhver trøst, enhver erstatning, og som endog resignerer i forhold til være at en beslutsom resignation. Kun heri ligger den trosparathed, hvormed mennesket kan opleve at få hele tilværelsen – eller: dets væren – igen.

13. Med sin i øvrigt fascinerende bog om livsfilosofien fra Dilthey til Hitler, synes Georg Lukács derimod at hævde denne stærkere tese, *Von Nietzsche zu Hitler – oder Der Irrationalismus und die deutsche Politik* (Hamburg: Fischer Bücherei 1966).

Konklusion

Således vender vi en sidste gang tilbage til Kierkegaard selv, denne i en vis forstand ubeslutsomme, filosofiske digtersjæl, der netop fokuserer på digtereksistensen og tungsindet som en eksistens i synd, og som alligevel selv kaster sig ud i digtningen igen og igen. Godt nok skriver han bl.a. *Opbyggelige taler* og *Indøvelse i Kristendom* i eget navn, men de værker, der stammer fra pseudonymerne, vidner dog med megen vægt om eksistensens mange skikkelser og den indirekte meddelelsesform, der til stadighed trænger sig på. Tildækket af pseudonymerne åbner Kierkegaard for en eksistentiel dimension, som bedst – eller måske kun – kan komme til udtryk gennem en æstetisk udtryksform. Hvor Heidegger allerede i sine unge dage som teo-*logisk* tænker så sig nødsaget til at opgive de dogmatiske grundbegrebs prærogativer for i det hele taget at få øje på troens værensbetningelse,¹⁴ skriver Kierkegaards karakterer sig op imod selve den filosofiske refleksions grænse. Forskellen er i nogen udstrækning en forskel i tid, hvor Kierkegaards måde at frigøre sig fra dogmatikken på til dels foregår i kraft af dens egne begreber, mens den generelle religions- og metafysikkritik, der tager til i den efterfølgende periode, for Heidegger er forbundet med behovet for en ny sprogbrug, en ny måde at tænke på. Dermed ikke sagt, at der ikke gives religionskritiske og livsfilosofiske tendenser hos Kierkegaard selv. Det gør der i høj grad, og man fristes oven i købet til at sige, at hans karakterer netop tjener til med hele det levede livs vægt at afsløre den moraliserende tros og blotte refleksions idealistiske ørkesløshed. Kierkegaard og Heidegger er enige om, at livet pålægger hver enkelt et ubetinget ansvar, der ikke kan formuleres i en almen etik. 'Uenigheden' sætter ind i forhold til forestillingen om den enkeltes mulighed for at bemægtige sig sin egen eksistens. For nok synes Daseins beslutsomhed ikke helt ulig Kierkegaards ord om, at "Subjektiviteten er Sandheden" (SKS, 7, 173), men i den dialektiske tilføjelse, at subjektiviteten også "er Usandheden" (SKS, 7, 189) og med tanke på, at Selvet først får sig selv igen ved at opgive selvhævdelsen, peger Kierkegaard på en grænse, Heidegger ikke vil være ved på filosofiens vegne.

Hans påpegning af, at Kierkegaard mangler et begreb om 'det eksistentiale', risikerer derfor at slå tilbage på ham selv som vidnesbyrd om et afmægtigt forsøg på i sidste ende at bemægtige sig eksistensen *i filosofien*, at erkende dens dyb i væren og intet. For Kierkegaard er og forbliver dette dyb uudgrundeligt, et paradoks for tanken, som "er at ville opdage noget, den ikke selv kan tænke" (SKS, 4, 243). For

14. Jf. John Van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press: 1994), 153 f.

Johannes Climacus er det alene "Forskjellen" (250), der kan stille mennesket ansigt til ansigt med sig selv, vel at mærke ikke en forskel, forstanden selv har opdigtet, men den forskel, der viser sig fra Guds side, dvs. i historien gennem inkarnationen (SKS, 7, 195). Hvad der hos Heidegger skal forløses i beslutsomhed er hos Kierkegaard vendt om i tro. Men det ændrer intet på den grundlæggende pointe, som allerede Shakespeare lod Hamlet formulere: At være eller ikke at være, det er spørgsmålet! At indrømme døden magt over sine tanker, uanset hvilken form for livsflugt dæmonen skjuler sig bag, er at vælge ikke-væren. At kaste sig ud i livet er i en vis forstand at kaste sig ud i intet, men det er det levende livs pris, uanset om det er Væren eller Guds uendelige kærlighed, der i sidste ende er grunden til det.

Løgstrups kristologi og den anden jagt på den historiske Jesus¹

post.doc., ph.d.

Maria Louise Odgaard Møller

Abstract: This article examines whether K.E. Løgstrup's Christology is compatible with the "implicit Christology" of Bultmann and his students. In their ongoing discussion about the relationship between the historical Jesus and Christ of the kerygma, Bultmann holds an extreme position, refusing to credit the historical Jesus with any meaning for Christian faith but the mere fact that he once lived. His implicit Christological traits are explicated in the confession, and therefore, this kind of "implicit Christology" is formed as a movement from law to gospel. Against this view, Käsemann and Bornkamm wish to ascribe the historical Jesus with a more pivotal meaning upon faith, because of the messianic traits of his life and preaching. Løgstrup's Christology is a thoroughly *human* Christology, since Jesus is Christ by being the true human being. Løgstrup then holds the opposite extreme position; both beginning and ending with the human being Jesus of Nazareth. Therefore, Løgstrup's Christology is something quite unique and *Løgstrupian*.

Key words: Implicit Christology – "Neue Frage" – the historical Jesus – Christ of the kerygma – Rudolf Bultmann – Ernst Käsemann – Günther Bornkamm – K.E. Løgstrup

Der har altid været mange meninger om K.E. Løgstrups (1905-81) kristologi. En af de udbredte, men argumentatorisk dog ret u-underbyggede, påstande er, at Løgstrup slet ikke *har* nogen kristologi, fordi han ikke anvender ordet "Kristus".² Et andet yderpunkt i diskussionen udgøres af Ole Jensen, der mener, at selvom Løgstrup undlader at bruge ordet "Kristus", så er et helstøbt kristologisk ræsonnement, der indeholder kerygmaets kristologiske kerneudsagn, *implicit* til stede i hans teologi:

1. Denne artikel bygger på forskningsresultater fra anden hoveddel i Maria Louise Odgaard Møller, *Det sande menneske. Jesus-billedet i Løgstrups tænkning*, upubliceret ph.d.-afhandling (Aarhus Universitet 2012).

2. Således f.eks. Hans Hauge i sin doktordisputats, *K.E. Løgstrup. En moderne profet* (København: Spektrum 1992), 587f.

Løgstrups egne formuleringer af typen “Gud gør Jesu ord og gerninger til sine”, er simpelthen kristologi anno 1970 eller 1980. De betyder det samme som: “opstanden fra de døde, opfaret til himmels, siddende ved Gud Faders den almægtiges højre hånd.”³

Begrebet “implicit kristologi” tilskrives traditionelt Rudolf Bultmanns (1884-1976) elever, der fra begyndelsen af 1950’erne og frem diskuterede heftigt med deres lærer om historiens betydning for troen, herunder forholdet mellem den historiske Jesus og kerygmaets Kristus. Elevernes intention var blandt andet at stille spørgsmålstegn ved Bultmanns fastholdelse af *das Dass*: Den historiske Jesus kan kun tilskrives den betydning *at* han har levet engang, mens det nærmere indhold af hans forkyndelse og liv er både uinteressant og unødvendigt for Kristustroen.

Løgstrup deltog på mødet “Tagung alter Marburger” i 1953, der regnes for startskuddet på denne såkaldt anden jagt på den historiske Jesus, også kaldet *Neue Frage*. Løgstrup er med *Den etiske fordring* (1956) og *Opgør med Kierkegaard* (1968) samtidig med *Neue Frage*, og derudover forholder han sig i artiklen “Kristendom uden den historiske Jesus” eksplicit til Bultmanns position. Da Løgstrup er kendt for næsten udelukkende at interessere sig for den historiske Jesus, mens han skulle udelukke eller ignorere kerygmaets Kristus i sin teologi, og da Jensen – på trods af dette – har hævdet, at Løgstrups kristologi skulle udsige noget nær det samme som det, der ligger i Bultmann-elevernes begreb “implicit kristologi”,⁴ er der gode grunde til at søge at indplacere Løgstrup i *Neue Frage* ved nærmere at undersøge, om hans kristologi er at ligne med Bultmann-elevernes.

I denne artikel vil jeg derfor først indkredse karakteren af Løgstrups kristologi for derefter at indplacere den i *Neue Frage*, hvor jeg ser på Bultmanns, Ernst Käsemanns (1905-98) og Günther Bornkamms (1905-90) bidrag til diskussionen.

Løgstrups kristologi

Løgstrups forfatterskab er omfattende og er blevet til over mange år. Som det vil være de fleste bekendt, er det almindeligt at tale om en hhv. *tidlig* og *sen* Løgstrup. Skellet går ved hans fire metafysikbind, hvoraf det første kom i 1976. Ud fra denne måde at skelne på drejer alt sig i denne artikel om det tidlige forfatterskab. *Neue Frage* finder

3. Ole Jensen, *Sårbar usårlighed. Løgstrup og religionens genkomst i filosofien* (København: Gyldendal 1994), 238.

4. Se Jensen 1994, 238; 247; 252.

sted fra 1950'erne og frem, og derfor er det mest hensigtsmæssigt med en sammenligning for øje at koncentrere redegørelsen om den del af Løgstrups forfatterskab, der er samtidig med Neue Frage, og det vil sige 1950'erne og 1960'erne. Da Løgstrup også gør sig nogle kristologiske overvejelser i sit helt tidlige forfatterskab, dvs. i 1940'erne, der er interessante netop med henblik på den implicite kristologi, man finder i Neue Frage, inddrager jeg også denne del af forfatterskabet. Men da der er stor forskel på Løgstrups teologiske ræsonnement og fokus i hhv. 1940'erne (*Prædikenen og dens tekst*), 1956 (*Den etiske fordring*) og 1968 (*Opgør med Kierkegaard*), er det ikke muligt at indkredse karakteren af hans kristologi *som sådan*; der må nødvendigvis skelnes mellem de pågældende perioder og værker, og fokuseres på ét værk ad gangen.⁵

Kristologien i *Prædikenen og dens tekst*

*Prædikenen og dens tekst*⁶ er et opgør med den barthske skriftteologi, særligt repræsenteret ved Paul Seidelin og Regin Prenter, og dennes teofani-kristologi. Løgstrup tager afstand fra teofani-kristologien, hvormed han mener en åbenbar guddommelighed hos Jesus, der f.eks. skulle kunne ses i de undere og helbredelser, han udfører. Løgstrups kritik af og opgør med teofani-kristologien er dermed også et opgør med tonaturlæren som sådan. For Løgstrup er der intet som helst guddommeligt ved Jesus. Han er ikke sand Gud, men skal tværtimod radikalt og udtømmende forstås som sandt menneske, dvs. som det menneske, der lever det skabte liv og dermed gudsrigelivet uden synd. Anderledes i forhold til Løgstrups disputats fra 1942,⁷ hvor kristologiske overvejelser spiller en minimal rolle, er, at Løgstrup i *Prædikenen og dens tekst* knytter en soteriologi og dermed en kristologi til Jesu måde at leve og forkynde på, om end den spiller en forholdsvis lille rolle i hans ræsonnement: "han [er] Guds Søn, der igen har gjort det ødelagte Menneskeliv til et skabt Liv" (Løgstrup

5. Jeg går i det følgende ud fra en minimumsbetegnelse af kristologi, der kunne lyde sådan her: læren om, hvordan Jesus er Kristus, det vil sige: hvad er hans rolle i tilvejebringelsen af frelsen. Der lægges således vægt på, at det kristologiske spørgsmål har med spørgsmålet om soteriologien at gøre.

6. K.E. Løgstrup, *Prædikenen og dens tekst* (København: Gyldendal 1999). Om skriftets tilblivelse og om, hvorfor det først er udgivet som samlet skrift i 1999, se Løgstrup 1999, 27ff; 38.

7. K.E. Løgstrup, *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien* (Aarhus: Klim 2011).

1999, 85) – nemlig ved at leve som han gjorde.⁸ Jesus er Kristus, fordi han levede det skabte liv, der tillige er gudsrigelivet. Hans liv og forkyndelse vidner om, at han restituerer det liv, mennesket har lagt øde, til igen at være et skabt liv/et liv i Guds rige. Dette nyskabte liv bliver mennesket til del, når det i troen siger ja til både den dom, Jesu liv og forkyndelse fælder over dets levevis, og ja til, at Jesus nyskaber eller restituerer dette liv ved at leve som han gjorde. Jesu måde at leve og forkynde på, defineret ved øjeblikkets gerninger: ubekymrethed, barmhjertighed, given, tilgivelse og næstekærlighed, kan derfor også stille mennesket i troens afgørelse af, hvem han er: en gal mand eller Guds søn. Den historiske eller jordiske Jesus af Nazareth kan dermed stille den enkelte i kristentroens afgørelse; kristendommen ikke blot begynder med Jesus, men han er som historisk person og som sandt menneske det eneste, der overhovedet behøves for, at mennesket kan komme til kristentro. Den afgørelse, han stiller mennesket i, har ikke foreløbig karakter og viser ikke hen til noget andet. Hans levevis, forkyndelse og virke har en fuldgyldig kristologisk funktion: Jesus er Kristus, fordi han er det sande menneske, der levede i ubekymrethed og barmhjertighed. Kristendommen kan således formuleres uden korset og opstandelsen; uden kerygmaet.

Karakteren af Løgstrups kristologi i *Prædikenen og dens tekst* indfanges derfor måske bedst i begrebet *menneskelig kristologi*, uanset de misvisende konnotationer, der måtte knytte sig til "menneskelig". Jesus er Kristus, fordi han er det sande menneske, der lever det skabte liv uden synd. Hele spørgsmålet om, hvordan eller hvorvidt Jesus er sand Gud, eller om korset og opstandelsens nøglerolle i kvalificeringen af Jesus som Kristus, har ikke Løgstrups interesse. Jesus som sandt menneske rækker til kristologisk at restituere det faldne menneskeliv og til at stille den enkelte i kristentroens afgørelse.

Løgstrups kristologi i *Den etiske fordring*

Og Løgstrups centrale kristologiske kortformel lyder netop på, at Gud gør Jesu ord og gerning, liv og død til sine ytringer. Det er en formel, som dækker over den traditionelt kirkelige "assumptionskristologi", Guds antagelse af Jesus som sin Kristus, men hos Løgstrup bindes den konsekvent til en Jesus uden Kristus-titel (...).⁹

8. Se hertil også Maria Louise Odgaard Møller, "Barmhjertig og ubekymret. Om Jesus-billedet hos den tidlige Løgstrup", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 72:3 (2009), 200-220

9. Svend Bjerg, *Århusteologerne* (København: Lindhardt og Ringhof 1994), 247.

Den etiske fordring fremlægger en etisk kristologi, centreret om vor skyld, afdækket ved Guds fordring, slettet ved Guds tilgivelse, begge forkyndt af Jesus. Vi står med en forkyndelseskristologi (Bjerg 1994, 256).

Både Ole Jensen (se ovenfor) og Svend Bjerg henviser til Løgstrups formulering, at Gud gør Jesu ord og gerninger til sine, som en kristologisk formel eller et kristologisk udsagn. Spørgsmålet er, hvor meget kristologi og af hvilken art, udsagnet kan hævdes at indeholde, når man støder på det i kapitel 12 i *Den etiske fordring*. Her lyder det:

Er Jesu forkyndelse derimod ikke på den måde en opløsning af alt det, som den går ud på, så betyder den, at Gud gør Jesu ord til sit eget uforudsete ord og gør Jesu gerning til sin egen uforudsete gerning. Så betyder den, at vi i den hører Guds eget tilsagn til os. (...) Spørgsmålet om Gud gør Jesu ord og gerning, liv og død til sine begivenheder er derfor et spørgsmål, hvori den enkeltes liv afgøres. I troen på, at det er Gud selv, den enkelte møder i Jesu liv, bliver den fordring, skyld og tilgivelse, alt drejer sig om i hans forkyndelse, til realiteter.¹⁰

Forud for kapitel 12 er gået 11 kapitler, der udfolder loven, som er det teologiske grundbegreb, Løgstrup fokuserer på i *Den etiske fordring*. Jeg kan derfor i udgangspunktet give Bjerg ret, når han kalder Løgstrups kristologi i *Den etiske fordring* for *forkyndelseskristologi*. Det særlige ved mennesket Jesus er nemlig ikke indholdet af det, han siger (fordringen), men at han adskiller sig fra alle andre mennesker ved at gøre, hvad intet menneske tilsyneladende kan: han *forkynder* fordringen. Det rejser spørgsmålet om hans myndighed. Det særlige ved Jesus er desuden, at han forkynder fordringen som Guds – og retten eller myndigheden til dette hentes ejendommeligt nok i, at han tillige forkynder Guds tilgivelse. “Jesu forkyndelse af Guds tilgivelse stiller os derfor i en bestemt afgørelse” (Løgstrup 2010, 236). Nemlig den troens afgørelse, at vi i Jesu forkyndelse møder Guds ord til os – som fordring og tilgivelse. Tilgivelsens betydning er Guds “uforudsete genoprettelse af hans forhold til os” (Løgstrup 2010, 237), dvs. en utvetydigt soteriologisk betydning: Tilgivelsen restituerer det brudte gudsforhold, vor svigt har forårsaget. Men i forhold til *Prædikenen og dens tekst* spiller et restitueret skabt liv som et gudsrigeliv, karakteriseret ved blandt andet barmhjertighed og ubekymrethed, ingen rolle. Det skabte livs godhed findes kun som implicit postulat. Derfor er der heller intet fokus på, hvilket liv Jesus har levet. Kun hans forkyndelse af fordringen og tilgivelsen som Guds rejser spørgsmålet om hans myndighed. Kristologien fremstår dermed som vagere end i *Prædikenen og dens tekst*, hvor den var båret af en fyldig udfoldelse af Jesu liv. I *Den etiske fordring* er det kri-

10. K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (Aarhus: Klim 2010), 237.

stologiske ræsonnement dette, at Jesus ved at forkynde tilgivelsen som Guds – en forkyndelse, Gud uforudset gør til sin egen – genopretter det brudte gudsforhold. Sådan er Jesus Kristus.

Til Bjergs sammenligning af Løgstrups kristologi med en “assumptionskristologi” må siges, at hvis Bjerg har ret i, at en sådan kristologi betyder “Guds antagelse af Jesus som sin Kristus”, så kan den ikke uden videre overføres til Løgstrups kristologi. For her antages Jesus ikke som Kristus – han forbliver netop kun en neutral og udeltagende forkynder af det ord, Gud stiller sig bag og dermed antager. Hvad Gud antager, er alene hans forkyndelse, mens spørgsmålet om Jesu person og det nærmere indhold af hans liv, for slet ikke at sige død og opstandelse, er ganske uinteressant for og helt uafdækket hos Løgstrup. Løgstrups kristologi i *Den etiske fordring* dækkes dermed godt af udtrykket “forkyndelseskristologi”, som jeg altså skylder Bjerg. Men begrebet kan med fordel kombineres og dermed udvides med et andet af Bjergs forslag til, hvilken kristologi der er tale om i *Den etiske fordring*, nemlig “etisk kristologi”. Hvis “etisk” her skal høres som modsætning til “eskatologisk”, er det ramt ganske godt på kornet i forhold til, at Løgstrup tilsyneladende ser helt bort fra den del af Jesu forkyndelse, der har med gudsrigets frembrud og nærhed at gøre, dvs. netop den eskatologiske forkyndelse. Løgstrup siger selv ganske tydeligt, jf. ovenstående citat, at alt i Jesu forkyndelse drejer sig om fordringen, skylden og tilgivelsen, hvilket bekræfter hans utvetydige fokus på Jesu etiske forkyndelse på bekostning af den eskatologiske. Løgstrups kristologi i *Den etiske fordring* indkredses således bedst med begrebet “etisk forkyndelseskristologi”.

Kristologien i *Opgør med Kierkegaard*

Kristologien i *Opgør med Kierkegaard* er både tydelig og gedigen. Jesus er nu kendetegnet ved både sit *liv* og sin *forkyndelse*. Grundet de suveræne livsytringers indpas i Løgstrups teologi *lever* Jesus igen helt anderledes end vi, nemlig i spontan fuldbyrkelse af de suveræne livsytringer, dvs. det skabte liv. Han er igen det menneske, der lever det skabte liv; han er det *sande* menneske. Desuden forkynder han – som i *Den etiske fordring* – Guds fordring og tilgivelse, men tillige Guds rige, og han regner sit eget liv og virke som hørende med til dette riges frembrud. Guds rige er ikke længere kun lig med tilgivelsen og restitutionen af det skabte liv, som i *Prædikenen og dens tekst*, men det er en selvstændig del af Jesu forkyndelse, og Løgstrup knytter sporadisk en *hinsidighed* til forståelsen af det. Jesu forkyndelse har dermed ikke længere en snæver *etisk* karakter, men har indoptaget et *eskatologisk*

element i sig. Denne levemåde og forkyndelse har to konsekvenser: For det første og vigtigst, at Jesus blev korsfæstet. Korsfæstelsen er det sted, der stadfæster den Guds tilgivelse, som Jesus forkyndte. For det andet kan Jesus med sin måde at leve og forkynde på stille mennesket i troens afgørelse, da spørgsmålet rejser sig: Hvem er han? Væsentligt er det dog, at det må ligge i Løgstrups tankegang, at Jesu liv og forkyndelse rækker til at rejse dette spørgsmål hos den enkelte, mens korsfæstelsen ikke spiller nogen rolle her. Løgstrup tænker ud fra den historiske Jesu liv og virke og dermed korsfæstelsen kronologisk som enden på dette liv. Allerede Jesu liv og forkyndelse, uafhængigt af den død, han måtte lide, rækker til at stille mennesket i troens afgørelse.

Jesus er dermed Kristus på den måde, at han lever det skabte liv i spontan fuldbyrkelse af livsytringerne, dvs. uden synd og skyld, forkynder Guds fordring og tilgivelse samt gudsrigets frembrud, hvortil han regner sin egen person og gerning som medhørende – og *derfor* korsfæstes, hvorved den tilgivelse, han forkyndte som Guds, stadfæstes. Jesus korsfæstes, *fordi* han var det sande menneske – dette er rækkefølgen i tankegangen. Kristologien har dermed – som i *Prædikenen og dens tekst* – en tydelig menneskelig profil, da Jesus er Kristus derved, at han er det sande menneske. Men Jesu sande menneskelighed alene er ikke længere det, der konstituerer kristologien i betydningen den soteriologiske rolle, Jesus spiller. At Jesus i kraft af sit liv og sin forkyndelse viser sig som det sande menneske betyder ikke, at han derved kan frelse mennesket, så hans liv og forkyndelse restituerer det ødelagte menneskeliv til igen at være et skabt liv/gudsrigeliv. Men hans liv og forkyndelse betyder lidelsen og døden for ham.¹¹ Og korset bekræfter og stadfæster tilgivelsen som soteriologisk kategori. Korset spiller altså for første gang en nøglerolle i Løgstrups opfattelse af Jesus:

Jesus blev korsfæstet for den betydnings skyld, som han tilkendte sin egen person og sine egne ord og gerninger for frembruddet af Guds rige

11. Svend Bjerg ser med rette et problem heri: "Dette er dog ikke idyl, for Gud tog ikke døden i ed. Jesus, det sande menneske, skal lide og dø. Med andre ord, lidelsen bliver det store problem, den store anfægtelse, ikke skylden, som det var tilfældet i *Den etiske fordring*. Vi må spørge, hvem er da den Gud, der ikke straks lader det suveræne liv sejre over ondskaben? Hvorfor har det suverænt gode ikke vitalitet til konsekvent at sætte sig igennem? Hvorfor sejrer destruktiviteten?" (Bjerg 1994, 257). Lidelsen som uløst problem vidner om, at *Opgør med Kierkegaard* på mange måder er en overgangsbog, hvis problemstillinger Løgstrup først får tænkt til ende i *Skabelse og tilintetgørelse* (K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse* (København: Gyldendal 1978)). Her løses lidelsens problem blandt andet med et skarpt skel mellem Gud som skaber, der tilskrives ansvaret for visse lidelser, herunder døden, og Gud, der i iværksættelsen af sit rige er en anden og handler imod sig selv. Løsningen på lidelsens problem må dermed foranledige et nyt kritisk spørgsmål til sammenhængen i Løgstrups gudsbegreb.

(...). Det er ikke den kristnes opgave at gentage hans lidelse. Den kristne lever i den tilgivelse, der een gang for alle er bragt i stand ved Jesus af Nazareth, og som den kristne ikke skal erhverve sig ved et martyrium.¹²

Jesus spiller således en kristologisk rolle allerede derved, at han er det sande menneske. Men korsfæstelsen fuldbyrder så at sige kristologien. Jeg forstår Løgstrup sådan, at korsfæstelsen skal ses udelukkende som Jesu samtidiges værk, dvs. som en menneskelig beslutning som en konsekvens af Jesu levemåde og af hans forkyndelses indhold. Korsfæstelsen er altså ikke udslag af en guddommelig plan, hvor Gud bringer sig selv det sonoffer, mennesket ikke kan bringe. Jesus er jo ikke den præeksistente Gud for Løgstrup, overhovedet er han ikke Gud, men menneske. Og dét gør ham, igen med et af Bjergs udtryk, "sårbar" (Bjerg 1994, 245). Kristologien i *Opgør med Kierkegaard* kan dermed bedst indfanges i udtrykket *det sande, sårbare menneske*. Det indeholder godt nok ikke selve termen *kristologi*, men dækker både Jesu måde at leve på (*sandt*) og den konsekvens, det havde, i form af lidelsen og døden på korset (*sårbar*). De to elementer til sammen udgør kristologien. Desuden kan Jesus med sit liv og forkyndelse stille den enkelte i troens afgørelse. I den minimumsbetegnelse for kristologien, som jeg har angivet ovenfor, spiller dette element en underordnet rolle, da det ingen direkte forbindelse har til spørgsmålet om Jesu soteriologiske rolle. Til gengæld er det et af kernepunkterne i diskussionen mellem Bultmann og Käsemann, hvorfor det er vigtigt at have med her. Som nævnt ovenfor kan allerede den historiske Jesu liv og forkyndelse stille mennesket i troens afgørelse, da Jesus lever det ikke-paradoksale liv og desuden forkynder fordringen, tilgivelsen og Guds rige. Det rejser trosafgørelsens spørgsmål: Hvem er han? Da Jesus ikke *åbenbarer* det skabte liv, fordi mennesket i forvejen har en viden om forskellen på godt og ondt og umiddelbart forstår, at det selv lever i ødelæggelse af livet, så bliver det oplagte svar på spørgsmålet: Han er det sande menneske. Og ud fra Løgstrups tankegang må det antages at være et fyldestgørende svar, der gør, at mennesket kommer til tro. Jesus har i *Opgør med Kierkegaard* dermed kristologiske træk blot i kraft af sit liv og sin forkyndelse.

Neue Frage: Diskussionen mellem Bultmann og hans elever

Neue Frage var en fortløbende diskussion over mere end to årtier mellem Bultmann og hans elever. Hoveddiskussionen var den mellem Bultmann og Käsemann, hvis hovedsynspunkter jeg anfører i det

12. K.E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard* (København: Gyldendal 2005), 37.

følgende. Desuden inddrages Bornkamms bidrag til diskussionen. Dels skrev han, hvad der regnes for Jesus-bogen i Neue Frage, dels er der i hans tænkning interessante ligheder med Løgstrups.

Hovedspørgsmålene til debat i Neue Frage er spørgsmålet om historiens betydning for troen, spørgsmålet om, hvornår kristendommen begyndte – med den historiske Jesus eller med kerygmaet – og som følge heraf spørgsmålet om kristologiens karakter.¹³

*Bultmanns kristologi*¹⁴

Bultmanns hovedinteresse i diskussionen om den historiske Jesus og kerygmaets Kristus gælder spørgsmålet om historiens betydning for kristentroen. Som Geert Hallbäck med rette har udtrykt det, etableres der i Bultmanns tænkning en stærk alliance mellem formhistorien og dialektisk teologi.¹⁵ Trods forskelligheder Barth og Bultmann imellem, var Bultmann grundlæggende enig i aksiomet for dialektisk teologi: at den kristne tro ikke kan begrundes ud fra historien. Men modsat Barth anså Bultmann det for en væsentlig teologisk opgave at afklare forholdet mellem tro og historie, og allerede hans Jesus-bog fra 1926 skal ses som et bidrag til at løse denne opgave.¹⁶

En vigtig, og også meget omstridt, påstand hos Bultmann er, at Jesu forkyndelse kun hører med til NTs teologis *forudsætninger*, men altså ikke er del af det egentlige indhold: “Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst” (Bultmann 1954, 1). Opgaven for NTs teologi er at udfolde det kristne kerygma og dermed den kristne tros selvforståelse – og man kan først tale om kristen tro, når der findes et kristent kerygma, hvad der først gør efter påske. Men som historisk forudsætning for NTs teologi må Jesu forkyndelse inddrages i fremstillingen af denne teologi. Derfor ser Bultmann også nærmere på indholdet af

13. For et overblik over Neue Frage, se Andreas Lindemann, “Zur Einführung. Die Frage nach dem historischen Jesus als historisches und theologisches Problem”, *Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung*, red. U.H.J. Körtner (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2002), 1-21.

14. Følgende litteratur af Bultmann inddrages: Rudolf Bultmann, *Theologie des neuen Testaments* (Tübingen: J.C.B. Mohr 1954 [1948]), Rudolf Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, (Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag 1962 [1960]), Rudolf Bultmann, “Antwort an Ernst Käsemann”, *Glauben und Verstehen*, bind 4 (Tübingen: J.C.B. Mohr 1975 [1965]), 190-98.

15. Geert Hallbäck, “Den historiske Jesus som teologisk projekt – en kritisk betragtning”, *Den historiske Jesus og hans betydning*, red. Troels Engberg-Pedersen (København: Gyldendal 1998), 159-176 (162).

16. Rudolf Bultmann, *Jesus* (Berlin: Deutsche Bibliothek 1926).

Jesu forkyndelse. Han placerer Jesus inden for jødedommens rammer, og ser enheden af Jesu eskatologiske og etiske forkyndelse som dette, at den sætter mennesket i afgørelsens situation over for Gud; mennesket må afgøre sig for Gud eller for verden. Denne afgørelse kalder Bultmann også stedvist for *den eksistentielle interpretation*.

Desuden slår Bultmann, i spørgsmålet om Jesu messianske selvforståelse fast, at det rent *historiske* spørgsmål om, hvorvidt Jesus havde en messiansk selvforståelse eller ej, ingen indflydelse har på *troens* afgørelse af, om Jesus var Messias eller ej. Spørgsmålet er for så vidt derfor uinteressant. Urmenigheden troede på Kristus, ikke på Jesu selvforståelse. For urmenigheden er Jesus lærer og profet – men tilige Messias. Og sådan forkynder den ham: Han, der før var Ordets bærer, er nu selv indføjet i ordet eller budskabet og er blevet dets vigtigste indhold. Forkynderen er blevet den forkyndte. Det er dog vigtigt at være opmærksom på, at urmenigheden forkynder Jesus som den *kommende* Messias: "(...) die Bedeutung Jesu als des Messias-Menschensohnes liegt ja überhaupt nicht in dem, was er in der Vergangenheit getan hat, sondern in dem, was man für die Zukunft von ihm erwartet" (Bultmann 1954, 37).

Kerygmaet står indiskutabelt i centrum i urmenighedens tro. Påsketroens egentlige indhold er, at Gud har gjort læreren og profeten Jesus af Nazareth til Messias. Guds afgørende handling er med andre ord Jesu *sendelse* – men ikke det nærmere indhold af hans liv og forkyndelse: det vigtige og nødvendige ved den historiske Jesus er alene *das Dass*, mens *das Was* er uinteressant og uden betydning for urmenighedens tro – og for NTs teologi. Trosafgørelsen gælder altså den betydning, man tillægger Jesu sendelse, og det er *korset*, der stiller mennesket i denne afgørelsens situation. Bultmann taler altså om to forskellige situationer, hvori mennesket stilles i en afgørelse: Jesu forkyndelse, som hører til NT teologis forudsætninger, men ikke er en del af den kristne tros indhold, stiller mennesket i afgørelsens situation: for Gud eller for denne verdens goder (den eksistentielle interpretation). Men først korset stiller spørgsmålet om hans sendelse og messianitet; derfor stiller det på ny mennesket i afgørelsens situation. Korset understreger dermed vigtigheden af *das Dass* og *das Was*' overflødighed.

Kernespørgsmålene i diskussionen er altså, om kristendommen begynder med Jesus eller med korset, og spørgsmålet om historiens betydning for troen. Denne grundproblematik kan ifølge Bultmann fikseres i det dobbelte spørgsmål om dels *den historiske kontinuitet*, dels om *det saglige forhold* mellem den historiske Jesus og kerygmaets Kristus. Men før forholdet mellem Jesus og Kristus kan afklares, må forskellene mellem dem opregnes. De er ifølge Bultmann disse: 1) I den historiske Jesu persons sted er i kerygmaet trådt den mytiske

skikkelse Guds søn. 2) Jesus prædikede gudsrigets komme (*endnu ikke*). Men i kerygmaet forkyndes Jesus Kristus som den, der er død på korset for menneskers synders skyld; den afgørende eskatologiske begivenhed er dermed *allerede* sket. 3) Hos Jesus går den etiske og eskatologiske forkyndelse hånd i hånd. Men når Paulus og Johannes (hos hvilke man ifølge Bultmann finder den *egentlige* nytestamentlige teologi) forbinder Kristus-kerygmaet med en etisk forkyndelse, sker det *ikke* i en overtagelse af synoptikernes udlægning af Jesu etiske forkyndelse.

Således forskellene mellem den historiske Jesus og kerygmaets Kristus. Hvordan skal forholdet mellem dem da forstås? Med hensyn til spørgsmålet om *den historiske kontinuitet* slår Bultmann i første omgang fast, at for de første kristne er den opstandne, som kerygmaet forkynder som Kristus, identisk med den jordiske Jesus. Kerygmaet forudsætter altså den historiske Jesus. Men den historiske kontinuitet, der kan være tale om, er mellem den historiske Jesus og *den urkristne forkyndelse*; *ikke* mellem den historiske Jesus og kerygmaets Kristus. Kerygmaet selv er et historisk fænomen, hvilket den Kristus, det forkynder, ikke er. Derfor står kerygmaet så at sige imellem Jesus og Kristus – både som skel og som forbindelsesled. Der er altså ingen historisk kontinuitet mellem den historiske Jesus og kerygmaets Kristus, der rækker ud over *das Dass*.

Til spørgsmålet om det saglige forhold tager Bultmann udgangspunkt i Käsemanns forsøg på at nå ud over *das Dass* ved at vise, at der går forbindelseslinjer begge veje mellem Jesus og Kristus. Bultmann svarer her, at i de synoptiske evangelier er historisk beretning og bekendelse blandet sammen, og at der herudaf må udledes, at evangelierne selv vil opfattes som forkyndelse, ikke som historieskrivning (Bultmann 1962, 13). Endvidere afviser Bultmann, at den historisk-kritiske forskning kan sige noget om Jesu historicitet, der rækker ud over *das Dass*, og han fastholder sin afvisning af, at den historiske Jesus kan stille mennesket i kristentroens afgørelse. Dog mener han, at Jesu fremtræden og forkyndelse *implicerer en kristologi*, for så vidt som han som bærer af Guds ord har fordret en afgørelse med hensyn til sin person – og at det er en afgørelse, som frelsen eller fortabelsen afhænger af. Men denne implicitte kristologi – der måske bedre betegnes som en foreløbig eller ufuldstændig kristologi – bliver først eksplicit i menighedens bekendelse i kerygmaet, dvs. efter korset og opstandelsen. Den i Jesu forkyndelse implicerede kristologi kan altså ikke stå alene, fordi den er et spørgsmål, hvis svar findes i menighedens bekendelse i kerygmaet, og her er korsets og opstandelsens begivenhed afgørende. Den implicitte kristologi er derfor egentlig ikke meget bevendt. Den kan bruges til at bekræfte, at der er en historisk kontinuitet mellem den historiske Jesus og kerygmaet, og den kan

gøre det forståeligt, at der ud af forkynderen blev den forkyndte. Men så er man i grunden ikke kommet ud over spørgsmålet om den historiske kontinuitet; den saglige enhed mellem den historiske Jesus og kerygmaets Kristus er hermed hverken bevist eller sandsynliggjort. Man kan gå så langt som til at sige, at den historiske Jesus har forjættet frelsen, men det er først den forkyndte Kristus, der har bragt den. Jesu forkyndelse er først og fremmest forkyndelse af *loven*, mens evangeliet ikke er fuldt ud til stede i hans forkyndelse. Den implicitte kristologi rækker hverken til at stille mennesket i troens afgørelse eller som forkyndelse af evangeliet. Dertil er ikke bare Kristus-kerygmaet nødvendigt, men også kirken som bærer af kerygmaet (Bultmann 1962, 26). For Bultmann er der dermed ingen tvivl om, at kristendommen og troen begynder med korset, for først korset, ikke den historiske Jesu forkyndelse stiller mennesket i kristentroens afgørelse. Den historiske Jesus kan heller ikke fungere som værn mod, at evangeliet bliver en fritsvævende idé; det kan derimod kirkens forkyndelse.

Konkluderende om Bultmanns kristologi kan for det første siges, at skønt det er den almindelige opfattelse, at det er Bultmann-*eleverne*, der opererer med begrebet "implicit kristologi", så introduceres det faktisk af Bultmann selv i 1929,¹⁷ mens det ikke i udpræget grad, hvis overhovedet, benyttes af hans elever, jf. nedenfor. Dernæst er det vigtigt at forstå, at den implicitte kristologi, Bultmann tilskriver Jesu forkyndelse, ikke kan stå alene og ikke kan stille mennesket i troens afgørelse. Jesus bliver først Kristus på korset og først med korset begynder kristendommen. Et mere dækkende ord for den kristologi, Bultmann mener er implicit til stede i den historiske Jesu forkyndelse, kunne dermed være *foreløbig*, *ufuldstændig* eller *fremadvisende*. Kristologien i Jesu forkyndelse fuldbyrdes først med korset og opstandelsen, og ekspliciteres dermed først i menighedens bekendelse i kerygmaet. Forholdet mellem den implicitte og den eksplicitte kristologi har således form af bevægelsen: spørgsmål – svar, lov – evangelium, forjættelse – opfyldelse. Når Bultmann fastholder, at Jesu forkyndelse må forstås som kristendommens og troens *forudsætning*, så er det netop, fordi evangeliet, som den korsfæstede og opstandne Kristus har fuldbragt, er svar på det spørgsmål, den historiske Jesus med sin forkyndelse af loven og forjættelsen af frelsen har stillet. Og selvom Bultmann ikke vil tilskrive Jesus en betydning, der rækker ud over *das Dass*, så værner han alligevel om det: Det er både vigtigt og nødvendigt, at præcis den *historiske* Jesus har forkyndt loven og forjættet

17. Se Rudolf Bultmann, "Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus", *Glauben und Verstehen*, bind 1 (Tübingen: J.B.C. Mohr 1929), 188-214 (204f.).

frelsen; det er jo netop ham, menigheden bekender som korsfæstet og opstanden. Men det rokker ikke ved, at det ikke er muligt at komme til tro på, at Jesus er Kristus uden om korset og opstandelsen.

*Käsemanns kristologi*¹⁸

Grundlæggende er Käsemann enig med Bultmann i dennes bestemmelse af evangeliernes og urkristendommens anliggende: at stille den enkelte i troens afgørelse. Men for Käsemann kan dette anliggende ikke varetages ved nogen af yderpositionerne: enten at tillægge historien al betydning (som i vid udstrækning var den liberalteologiske Jesus-forsknings tilgang; det, man også kalder for den første jagt på den historiske Jesus) eller at frakende den betydning overhovedet (Bultmann). Historicitet og kerygma er blandet sammen i evangeliernes, og den historie og det historiske stof, der findes i evangeliernes, må tilkendes betydning som eskatologisk begivenhed. Selvom Jesu vej på jorden forløber fra fødsel til død, er det afgørende ved disse begivenheder ikke at være hhv. begyndelse og afslutning på et jordeliv, men de viser sig som frelsesbegivenheder: Jesu histories "Einmal" er blevet til "ein für alle Male" (Käsemann 1953, 200). Käsemann mener derfor, at der i urkristendommen var enighed om, at Jesu historie er konstitutiv for troen, fordi den jordiske og ophøjede Herre er identiske. Påsketroen har begrundet det kristne kerygma, men har *ikke udtømmende* givet det dets indhold; dvs. Jesu liv og forkyndelses *Was* er også konstituerende for det kristne kerygma og med til at indholdsbestemme det.

Det problematiske i forskningen i den historiske Jesus er imidlertid ifølge Käsemann, at man mangler kriterier til at fastslå, hvornår noget kan regnes for autentisk Jesus-stof, og hvornår det ikke kan. For at råde bod på dette lancerer han nu sit senere omdiskuterede *differenskriterium*:

Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann (...) (Käsemann 1953, 205).

18. Følgende litteratur af Käsemann inddrages: Ernst Käsemann, "Das Problem des historischen Jesus", *Exegetische Versuche und Besinnungen*, bind 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964), 187-214, Ernst Käsemann, "Sackgassen im Streit um historischen Jesus", *Exegetische Versuche und Besinnungen*, bind 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964), 31-68, Ernst Käsemann, "Die neue Jesus-Frage", *Jésus aux Origines de la Christologie*, red. J. Dupont (Leuven: Leuven University Press 1989 [1975]), 47-57.

Differenskriteriet går altså ud på, at overleveringer om Jesus i de synoptiske evangelier kan regnes for autentisk Jesus-stof, når de hverken kan tilskrives jødedommen eller urkristendommen. Konsekvensen af dette kriterium er ikke mindst, at Käsemann *ikke* placerer Jesus og hans forkyndelse inden for jødedommens rammer, men i skarp modsætning hertil. Indtil Neue Frage havde det mest almindelige i forskningen været at placere Jesus inden for jødedommens rammer; således også Bultmann.

Differenskriteriet hjælper Käsemann til at vise, at der allerede i Jesu historiske virke og forkyndelse er noget, der kan sætte mennesket i afgørelsens situation, hvor afgørelsen gælder, *hvem* Jesus var, dvs. hans *sendelse*.¹⁹ Dermed kan den historiske Jesu betydning ikke koges ned til das Dass, og ikke først korset stiller mennesket i afgørelsens situation. Den historiske Jesu virke og forkyndelse har dermed konstitutiv betydning for indholdet af troen og kristendommen. Med andre ord begynder kristendommen med Jesus, ikke med korset.

Imod Bultmanns påstand om, at der først findes kristentro, når der findes et kristent kerygma, fremfører Käsemann, at det ville betyde, at de disciple, der fulgte den jordiske Jesus, ikke skal regnes for kristne, hvilket for Käsemann er uholdbart. Dermed vil han ikke bestride, at der med påsken sættes et afgørende skel – men det må fastholdes, at dette skel ikke udhuler betydningen af det, der gik forud. Derfor er das Dass ikke en teologisk redelig måde at vurdere den historiske Jesu betydning på, fordi det isolerer og underkender hans betydning på et teologisk ikke velargumenteret grundlag. Käsemann mener således ikke, at man ud af das Dass kan lave et *punctum mathematicum* (Käsemann 1964, 49). Gør man det, risikerer man at identificere troens herre med en prima causa i stedet for med en person. Käsemann er således ikke i tvivl om, at den historiske Jesus gælder som kerygmaets kriterium.²⁰ Han understreger dog, at den historiske Jesus ikke bringer det senere kerygma og heller ikke det fulde evangelium, men hans ord, gerninger og skæbne viser hen til kernepunkter i det senere evangelium. Hvis ikke den historiske Jesu liv og forkyndelse fungerer som evangeliets, troens og kristendommens kriterier, bliver kerygmaets indhold absurd og i sidste ende blasfemisk.

Noget af det, Käsemann er mest provokeret af, er Bultmanns påstand om, at Kristus er opstået i kerygmaet og at der derfor ikke findes tro på Kristus, der ikke tillige er tro på kirken som bærer af kerygmaet. I kerygmaet træder kirken dermed i stedet for den historiske Jesus. Käsemann mener ikke, at man overhovedet kan tale sådan rent

19. Käsemann henviser her f.eks. til 1., 2., og 4. antitese i Bjergprædikenen, som han mener er autentisk Jesus-stof.

20. Se Käsemann 1964, 52.

protestantisk: *credo in ecclesiam*. Og han godtager ikke Bultmanns tale om, at han med kirke her ikke mener selve institutionen, men opfatter begrebet eskatologisk (Käsemann 1964, 62). Käsemann fastholder, at der i den historiske Jesu sted hverken kan sættes en mytologi eller en ekklesiologi. Forbindelsen til den historiske person Jesus af Nazareth må fastholdes som noget reelt, for historien har netop en eskatologisk funktion: Herfra hentes troens kriterier.

Endelig peger Käsemann på det problematiske hos Bultmann i at fremhæve netop korset som det sted, kristendommen og troen begynder. For korset må da om noget høre med til det hos den historiske Jesus, der ikke kan reduceres til *das Dass* (Käsemann 1989, 50f.). Og så finder Käsemann Bultmanns måde at anskue forholdet mellem Jesus og Kristus på – som adækvat med forholdet mellem lov og evangelium, hvorved den implicitte kristologi, som Bultmann mener at finde hos den historiske Jesus, får en foreløbig og ufuldstændig karakter – uholdbar. For konsekvensen af denne måde at se forholdet mellem Jesus og Kristus på er, at så bliver det den opstandnes opgave at forløse menneskene fra den jordiske Jesus. Hvis Jesus alene prædiker lov, da kan han jo ikke tillige være “der Mittler der Vergebung” (Käsemann 1989, 52). Derfor: Lov og evangelium kan ikke uden videre tvinges ind i antitesen af historie og kerygma.

Hovedærindet for Käsemann har været at vise, at der er *træk* ved den historiske Jesu liv og virke, der er konstituerende for troen og kristendommen, og som man ikke kan fjerne fra kristendommen uden dermed at gøre den til noget andet. Disse træk, som han finder frem til ved hjælp af sit differenskriterium, fungerer som evangeliets, troens og kristendommens kriterier. Dette er Käsemanns måde at søge at udpege de *implicitte kristologiske* træk hos den historiske Jesus på. Jeg mener også man kan se det sådan, at Käsemann faktisk er interesseret i, på nytestamentlig grund, at tage tonaturlæren alvorligt: Kun ved stædigt at insistere på den jordiske Jesu konstitutive betydning for troen og kristendommen som andet og mere end *das Dass*, kan ifølge ham et troværdigt værn mod mytologi, doketisme og ideologi sættes op. Men i stedet for at bruge begrebet “implicit kristologi”, så indfanges hans intention måske bedre med begrebet *historie-inkluderende kristologi*: Han vil vise, at afgørende træk ved Jesu historiske liv og virke er inkluderet i det senere fuldt udfoldede evangelium i kerygmaet, og at dette hverken er tilfældigt eller udelukkende skyldes urmenighedens bagudrettede projektion af evangelisk kernestof i overleveringen om Jesus af Nazareth. Her fremhæver han f.eks. Jesu myndighed og hans forkyndelse af gudsrigets nærhed og en nådig Gud. Den historiske Jesu liv og forkyndelse er ophavet og grunden til, at dette er en del af evangeliet. Derfor kan hans betydning ikke isoleres til *das Dass*, men må inkluderes i kristendommens indhold.

*Bornkamms kristologi*²¹

Bornkamm er i vid udstrækning på linje med Käsemann; også han sætter i første omgang et skel mellem den historiske Jesu forkyndelse og jødedommen. I en systematisk gennemgang af de synoptiske evangelier diskuterer han, hvad der kan regnes for autentisk Jesus-stof, og hvad der ikke kan. Kernepunkterne i Bornkamms argumentation for, at allerede den historiske Jesu forkyndelse stillede ham i modsætning til jødedommen, hvorfor også den historiske Jesu liv og forkyndelse må regnes med til kristendommens indhold, er Jesu "umiddelbarhed" og spørgsmålet om Jesu fuldmagt/myndighed, dvs. hans sendelse. De to ting hænger nøje sammen.

Det er Jesu "umiddelbarhed", der viser, at han adskiller sig fra jødedommen og at der således allerede hos den historiske Jesus var et messiansk træk, der kan stille mennesket i troens afgørelse. Jesu umiddelbarhed skal forstås på baggrund af jødedommens opfattelse af Gud som en fjern Gud, der er hinsides verden og historien (Bornkamm 1963, 50). I modsætning hertil repræsenterer Jesus den umiddelbare nutid. Jesus er i denne verden; tilhører denne verden – og dog er han midt i denne verden ganske anderledes end alle andre. Han lader sig derfor ikke indfange af nogen titel eller kategori, som f.eks. rabbi eller profet. I sin udlægning af skriften og loven er hans autoritet og *myndighed* umiddelbart til stede; i ham er *Guds virkelighed* med ét umiddelbart til stede og er dermed ikke længere enten fortid eller fremtid. Dette træk ved Jesus viser sig blandt andet ved, at han i ethvert møde med mennesker kender dem og afslører dem, som de virkelig er.

Jesu umiddelbarhed hænger således nøje sammen med hans myndighed; de to begreber betinger og bestemmer gensidigt hinanden. Og det, de først og fremmest indikerer, er, at der allerede i den historiske Jesu liv og virke er noget, der rækker ud over det historiske og som er udtryk for Guds virkelighed. Den jordiske Jesu liv og virke har dermed ikke kun en snæver historisk betydning, men en eskatologisk. Derfor rejser allerede Jesu umiddelbarhed og myndighed spørgsmålet om hans sendelse og dermed troens spørgsmål. Samtidig er begrebet om Jesu umiddelbarhed for Bornkamm også en indikation af, at den historiske Jesus ikke kan placeres inden for rammerne af jødedommen. Allerede den historiske Jesu forkyndelse og fremtræden markerer således et brud med jødedommen; det gør ikke først korset.

21. Følgende litteratur af Bornkamm inddrages: Günther Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart: W. Kohlhammer 1963), Günther Bornkamm, "Wandlungen im alt- und neutestamentlichen Gesetzverständnis", *Geschichte und Glaube*, bind 2 (München: Kaiser 1971), 73-119.

Bornkamm modererer i sin artikel fra 1971 sin opfattelse af det skarpe skel mellem Jesus og jødedommen. Men det ændrer ikke ved, at han stadig ser myndigheden som et messiansk træk ved Jesus og hans forkyndelse af gudsrigets frembrud som udtryk for, at Gud allerede er nær nu i Jesu liv og virke, ikke mindst fordi Jesus opfattede sig selv og sin forkyndelse som hørende med til den nye tid, der er i frembrud. Bornkamm ser således helt anderledes på, hvordan forholdet mellem allerede-endnu-ikke kan appliceres på forholdet mellem Jesus og Kristus, end Bultmann gør. Allerede med og i Jesu ord sker der en befrielse af mennesket; både i tilsigelsen af tilgivelsen og i kraften for hans helbredende ord. Jesu liv og virke er udtryk for, at gudsriget *allerede* er i frembrud *nu*.

Bornkamms tale om, at der er messianske træk ved Jesus, der indikerer, at Guds virkelighed er til stede nu betyder, at hans kristologi måske bedst indfanges med begrebet "implicit *eskatologi*", fordi fokus er på forholdet mellem Jesus og Guds virkelighed, snarere end på forholdet mellem Jesus og en senere fuldt udfoldet kristologi. Allerede inden korset og opstandelsen er Guds virkelighed til stede for mennesket i Jesus – i hans umiddelbarhed, myndighed og forkyndelse – hvorfor allerede den historiske Jesus kan stille den enkelte i troens afgørelse.

Løgstrups "Kristendom uden den historiske Jesus"

I den korte artikel "Kristendom uden den historiske Jesus"²² fremfører Løgstrup i en kritik af Bultmanns position to grunde til, at den historiske Jesu liv og forkyndelse netop hører med til kristendommens indhold. Den første grund er, at selve indholdet af Jesu forkyndelse (fordringen og tilgivelsen) sætter sig imod at blive interpreteret eksistentielt, for det er af en sådan art, at intet andet menneske har ret til at forkynde det. Jesu forkyndelse og virkes egenart forhindrer, at der kan tages stilling til det på en filosofisk tolknings betingelser. Jesu tilværelse er eskatologisk i en helt anden forstand "end den tilværelse, alle andre kaldes til at leve eskatologisk" (Løgstrup 1965, 49). Og det udelukker som sagt, at hans forkyndelse kan interpreteres eksistentielt: "Hans forkyndelse, hvis den er sand, er utilgængelig for eksistentiel interpretation" (Løgstrup 1965, 49).

Løgstrups anden grund til, at den historiske Jesu liv og forkyndelse må høre med til kristendommens indhold, fremføres med udgangspunkt i en karakteristik af kultursituationen anno 1965. Den

22. K.E. Løgstrup, "Kristendom uden den historiske Jesus", *Studenterkredsen* 1964:4 & 1965:1.

er kendetegnet ved en irreligiøs ontologi, der intet rum har for talen om åbenbaring af eller tro på Gud. Derfor melder en dobbelt teologisk opgave sig: Dels at tale om kristendommens indhold på en sådan måde, at tilhøreren eller læserens irreligiøse ontologi ikke er en hindring for en stillingtagen til kristendommens indhold; dels at lade kristendommens indhold og den forståelse af den enkeltes egen tilværelse, hvormed indholdet alene kan forstås, stille mennesket i valget mellem en religiøs eller irreligiøs ontologi. Men denne dobbelte opgave kan kun løses,

...om forkyndelsen og teologien foretager bevægelsen fra Jesu forkyndelse til menighedens forkyndelse. I den historiske Jesu forkyndelse og virken møder vi nemlig kristendommens indhold, endnu inden vi med vor irreligiøse ontologi har lukket os ude fra at tage stilling til indholdet. Med andre ord, det er en teologisk opgave at gøre sig det klart, hvor afgørelsen – for os at se til – er mulig, og hvor den ikke er det. Men det bestemmes i dag for en stor del af den irreligiøse ontologi. Den gør – for os at se til – en afgørelse kun mulig, om et menneske møder det radikale kærlighedsbud og forkyndelsen af Guds nådes radikalitet, *før de er blevet kristologisk begrundede*, og *derfor* må vi gå tilbage til den historiske Jesus (Løgstrup 1965, 50, mine fremh.).

Det ser ud til, at Løgstrup mener, det særligt er kristologien, der skulle være anstødsstenen for det menneske, der lever i en irreligiøs ontologi – og at dette er begrundelsen for at gå tilbage til den historiske Jesus. Løgstrup tænker altså meget kronologisk om evangeliernes fremstilling af Jesus, så at alt det, han siger og gør før påskeberetningerne i de synoptiske evangelier, vitterligt skulle være rensset for kristologi og menighedsforkyndelse i det hele taget (når der ses bort fra alle teofani-kristologiske udsagn, må det formodes). Grunden til, at den historiske Jesus må høre med til kristendommen er, at kun i den bevægelse, hans virke og forkyndelse sætter i gang hen mod menighedens/kirkens forkyndelse, “får et menneske uhindret af dets irreligiøse ontologi mulighed for at tage stilling til kristendommens indhold (...)” (Løgstrup 1965, 50). Hensynet til det (nutids)menneske, der lever i en irreligiøs ontologi, gør den historiske Jesus nødvendig for kristendommen.

Indplacering af Løgstrups kristologi i Neue Frage

Den forskel, der først og fremmest springer i øjnene mellem Løgstrups måde at tillægge Jesus implicit kristologiske træk på og de andre tre teologers er, at udgangspunktet for Løgstrups refleksioner konsekvent er mennesket Jesus af Nazareth. Løgstrups tankerække begynder hér,

med en udlægning af, hvordan hans liv og/eller forkyndelse tog sig ud, og hvilken betydning dette skal tillægges. Bevægelsen er ikke bagudrettet (eller "ovenfra og ned"): fra kerygmaets Kristus til den historiske Jesus, og bevægelsen i tankerækken kan også vanskeligt beskrives som fremadrettet (eller "nedefra og op") (med undtagelse af *Opgør med Kierkegaard*, hvor Jesu død på korset sker som konsekvens af hans liv og forkyndelse og som bekræftelse på tilgivelsen), da der oftest ikke er tale om nogen bevægelse overhovedet: Jesus er menneske på en ganske bestemt måde, og det rækker til at besvare spørgsmålene om kristendommens opståen og indhold samt spørgsmålet om situationen for troens afgørelse.

På sin vis er Løgstrup derfor også langt fra f.eks. Käsemanns overvejelser over, hvilket kriterium han kan lægge til grund for at tilskrive Jesus konstituerende betydning for kristendommen. Løgstrup tænker slet ikke så metodebundet eller stringent. Alligevel kan det overvejes, om han ikke kommer til at indføre sit eget differenskriterium i *Prædikenen og dens tekst*, hvor den (ægte) historiske Jesus findes under alle tilføjede teofani-kristologiske udsagn. Alle de steder, hvor Jesus fremstilles som guddommelig i manifest forstand, skal kasseres som uhistorisk stof. Med andre ord: tonaturlæren er vranglære: Jesus er sandt menneske, ikke sand Gud. Løgstrup bærer dette kriterium med sig implicit resten af forfatterskabet, hvilket f.eks. viser sig i artiklen fra 1965, hvor han hævder, at det er en illusion, at den historisk-kritiske metode kan bruges til at legitimere troen med, for det kan den kun, hvis man går ud fra, at der er noget synligt guddommeligt at kunne legitimere ved Jesu liv og virke (se Løgstrup 1965, 47).

Bultmann og Løgstrup indtager hver deres yderfløj i diskussionen om forholdet mellem den historiske Jesus og kerygmaets Kristus. Løgstrups udgangspunkt er den historiske Jesus og hans liv og forkyndelse, som han mener rækker til at formulere kristendommens indhold og til at stille mennesket i trosafgørelsen. Heroverfor lægger Bultmann al vægten på kerygmaets Kristus. Den historiske Jesus kan kun tilskrives den betydning *at* han har levet, mens det nærmere indhold af hans forkyndelse og liv er både uinteressant og unødvendigt for kristendommens indhold og for troen.

Käsemann og Bornkamm indtager hver en slags midterposition mellem de to fløje. For Käsemanns vedkommende illustreres det meget godt med hans kritik af Bultmann for – i afvisningen af den historiske Jesu betydning for kristendommen og troen – ikke at tage den del af tonaturlæren alvorligt, der handler om Kristus som sandt menneske. Käsemann forsvarer altså Kristus som "sandt menneske", men forkaster dog ikke samtidig Kristus som "sand Gud". Han anerkender jo også det udgangspunkt for diskussionen, som Bultmann har taget i kerygmaets Kristus. Det er herfra han søger at trække trå-

de bagud til den historiske Jesus og vise, at der hos ham er implicitte kristologiske træk, der har konstituerende betydning for kristendommen og kerygmaet og er med til at indholdsbestemme dem. Om det skyldes en umiddelbar overensstemmelse i deres kriterier for, hvad der kan regnes for historisk verificerede kristologiske træk hos den historiske Jesus, er svært at sige med sikkerhed, men under alle omstændigheder peger Käsemann på en del af de samme kristologiske træk hos Jesus, som Løgstrup gør: f.eks. hans særlige myndighed, hans forkyndelse af fordringen og en nådig Gud og døden på korset som en konsekvens af hans virke. Der er således oplagte ligheder mellem Käsemanns – med mine ord – *historie-inkluderende kristologi* og Løgstrups forskellige kristologiske overvejelser. Blandt andet er de enige om, at kristendommen begynder med den historiske Jesus. Men der er også den vigtige forskel, at Käsemanns position netop er en midterposition i forhold til Løgstrups fløjposition, og at det kommer til udtryk i, at for Løgstrup rækker den historiske Jesu liv og forkyndelse til at sige, hvad kristendommen er, hvordan den enkelte stilles i troens afgørelse og til at få formuleret en kristologi – også selvom formuleringen af denne ikke sker eksplicit hos Løgstrup eller som del af hans teologiske ærinde.

Ser vi endelig på Løgstrups implicitte kristologi over for Bornkamms, er indtrykket umiddelbart, at det er her de største ligheder i tænkemåde skal findes. Bornkamm peger på tre træk ved den historiske Jesus, som man kan betegne som implicit kristologiske træk – eller måske bedre: implicit *eskatologiske* træk, da de netop indikerer Guds virkeligheds nærvær. Også ud fra den betragtning er disse træk hos Jesus noget, der har betydning ud over tiden for hans historiske virke. De tre træk kan ses som en sammentænkning af tre tendenser i Løgstrups Jesus-billede; én fra hver periode af hans forfatterskab, som jeg har skitseret det ovenfor, som Bornkamm formulerer som implicit kristologiske/eskatologiske træk hos den historiske Jesus: Han fremhæver Jesu *umiddelbarhed*, der naturligt leder tankerne hen på Løgstrups skildring af Jesu måde at leve ubekymret og barmhjertigt på *Prædikenen og dens tekst*. Dernæst peger han på Jesu særlige *myndighed*, som er omdrejningspunktet i Løgstrups Jesus-billede i *Den etiske fordring*. Endelig ser Bornkamm, som Løgstrup gør det i *Opgør med Kierkegaard*, Jesu liv og virke som udtryk for, at gudsriget allerede er i frembrud nu. Den umiddelbare lighed mellem Løgstrups og Bornkamms måder at fremstille en implicit kristologi hos Jesus på er dermed stor. Dog er det vigtigt at være opmærksom på, at Bornkamm konsekvent fastholder, at Jesu liv og virke skal ses i lyset af korset og opstandelsen. Han fastholder altså bevægelsen “ovenfra”, modsat Løgstrup.

Skal Løgstrups kristologiske overvejelser indplaceres i *Neue Frage*, da bliver det med hans koncentration om mennesket Jesus af Nazareth som den yderposition, der står over for Bultmanns vægtlægning på kerygmaets Kristus. Trods visse ligheder særligt med Bornkamms kristologiske overvejelser, så forbliver Løgstrups position særegen *løgstrupsk*, fordi han konsekvent begynder og ender med Jesus af Nazareth.

“Økumenisk Teologi” anno 2013

Ny lærebog af Peder Nørgaard-Højen

Post. doc. cand.theol. ph.d.

Jakob Egeris Thorsen

Peder Nørgaard-Højen, *Økumenisk Teologi – En introduktion*. København: Forlaget Anis 2013. 436 s. DKK 349.

Abstract: In the midst of what has been termed an “ecumenical winter” the publication of a new textbook in Danish on the topic of ecumenical theology is noteworthy. This article first and foremost gives a comprehensive introduction to Peder Nørgaard-Højen’s *Økumenisk Teologi – en introduktion* [“Ecumenical Theology – an Introduction”]. In his book, Nørgaard-Højen prioritizes an analysis of the multilateral ecumenical dialogues in the Faith and Order-movement as well as the bilateral dialogues between the established confessional families. This article discusses the strengths and weaknesses of this approach in the light of the development of world Christianity anno 2013.

Key words: Peder Nørgaard-Højen – Ecumenism – ecumenical theology – Faith and Order – global Christianity

Både i Danmark og internationalt er der i disse år langt mellem publikationer, der har den økumeniske teologi som emne og omdrejningspunkt. Modsat økumeniens storhedstid i 1960’erne, 70’erne og begyndelsen af 1980’erne, hvor de teologiske samtaler i og omkring Kirkernes Verdensråd (WCC) og Faith and Order førte til substantielle tilnærmelser mellem de gamle protestantiske kirkesamfund, den katolske kirke og de ortodokse, er det økumeniske engagement i de traditionelle råd og organisationer dalet. Desto glædeligere er det derfor, at en ny dansk grundbog med titlen *Økumenisk Teologi – en introduktion* af lektor emeritus Peder Nørgaard-Højen har set dagens lys og giver sit bud på en samlet fremstilling af den økumeniske teologis historie og problemstillinger. Økumenisk teologi og samarbejde er et bredt fænomen, og i bogen vælger Nørgaard-Højen især at beskæftige sig med de formelle økumeniske læresamtaler, sådan som de har fundet sted mellem de traditionelle kirkesamfund i anden halvdel af det 20. århundrede. Det er således den akademiske teologisk-dogmatiske dialog, der er i centrum, hvilket både er bogens styrke og svaghed. Denne artikel er en introduktion til og anmeldelse af bogen, der samtidig løbende og afslutningsvis vil diskutere forfatterens pointer og prioritering af stoffet i lyset af de kristendommens globale udbredelse og konfessionelle sammensætning anno 2013.

Det økumeniske udgangspunkt

Bogens konstante udgangspunkt og drivkraft er en fastholdelse af forargelsen over, at Kristi kirke er splittet, og at denne splittelse ved menneskehånd ikke er en tilstand, som kristne bare må og skal slå sig til tåls med og resignere overfor. Nørgaard-Højen skriver således op imod de i dansk kirke og teologi udbredte positioner, at kirkens enhed enten stadigvæk fuldt og helt (om end usynligt) er givet i Kristus, eller at Han ved tidernes ende vil genoprette den. Det bekvemme resultat af hhv. den protologiske og eskatologiske enheds-argumentation er if. Nørgaard-Højen det samme, “[n]emlig at den kirkelige enhed aldrig [...] kan blive menneskets opgave” (263). En sådan påtaget ligegyldighed, der ofte oven i købet krydres med en letkøbt diframerings af det økumeniske anliggende, er ikke alene ødelæggende for den mellemkirkelige samtale, den fordyber også kløfterne og fordommene mellem konfessionerne og bidrager dermed aktivt til den fortsatte splittelse (ibid.). Heroverfor fastholder Nørgaard-Højen den kristne teologis forpligtelse til aktivt at prøve at overvinde de skel, som blev resultatet af tidligere generationers ofte nødvendige teologiske konfrontationer. Måden, det bedst foregår på, er den økumeniske dialog, som netop er en “dyb alvorlig samtale om sandheden” og ikke en kirkepolitisk forhandling, der blot “[t]ilstræber et kompromis på grundlag af en mindste fællesnævner” (258). Det kræver fra alle sider en villighed til at lade egne positioner efterprøve og til i sidste instans at ændre egne standpunkter, hvilket forståeligt nok kan være svært. Idealet er den kontinuerlige, åbne og sandhedssøgende dialog, der giver sig udslag i håndgribelige tilnærmelser når sand enighed opnås. Modstykket er både den ensidige kontroversteologiske afgrænsning og den moderne relativisme, der ikke tager de teologiske stridsspørgsmål alvorligt (293). En tredje vej, der kunne anerkende, at den samme kristne sandhed fandt forskellige udtryk, gives ikke for Nørgaard-Højen. Denne prioritering af den økumeniske teologiske læresamtale, og troen på, at det lader sig gøre sprogligt at formulere én fælleskirkelig sandhed, får ham til at udvise en vis skepsis overfor økumenisk engagement og praksis, der ikke til stadighed forsøger at løse de læremæssige uoverensstemmelser. Denne idealisme gør det imidlertid, som vi skal se nedenfor, også vanskeligt for Nørgaard-Højen at anerkende faktiske aftaler og tilnærmelser som genuine, samt at se levende økumeniske udviklinger indenfor spiritualitet og gudstjeneste som reelle landvindinger.

Den økumeniske teologi og bevægelse

Nørgaard-Højen belyser den økumeniske teologi fra fem forskellige vinkler (svarende til bogens kapitler). Først gives der er en basal indføring i emnet økumenisk teologi, en fremstilling af dens relevans i fortid og nutid, samt en beskrivelse af den økumeniske teologis plads i forhold til (og overlap med) de andre systematisk-teologiske discipliner. Ikke overraskende argumenter Nørgaard-Højen for, at teologien i dag nødvendigvis må være økumenisk orienteret. Vi lever mindre end nogensinde i geografisk afgrænsede mono-konfessionelle kulturer, men møder konstant de andre kristnes liv og lære. Hvis teologi er sandhedssøgen (og det er den for Nørgaard-Højen), kan man som kristen teolog ikke være "uinteresseret i det, der af medlemmer af andre kirkesamfund forstås som sandhed" (23). Om et sådant engagement så resulterer i en økumenisk åbenhed eller en kontroversteologisk afsondrethed er et spørgsmål om holdning, begge positioner er imidlertid et udtryk for den kirkesplittede realitet, og fungerer på sin vis som hinandens korrektiver. Kontroversteologien er økumeniens "kritiske samvittighed" (24), der sikrer at man bevarer jordforbindelsen, imens økumenien udfordrer fastlåste teologiske positioner og identiteter ved i det konkrete møde at vise, at den andens teologi kan være både komplementær og kompatibel.

Herefter følger en nøje historisk gennemgang af den økumeniske bevægelses opståen og udvikling i det 20. århundrede (kap 2). De fleste teologer kender til forvirringen over de mange økumeniske aktører (Faith and Order, Life and Work, missionsbevægelsen, WCC) og de utallige mere eller mindre vigtige og resultatrige møder og konferencer, der er blevet afholdt. Nørgaard-Højen opstiller bl.a. en oversigtlig flerfarvet tabel (116-117) og en grundig udredning de mange forskellige kommissioner og bevægelser i og omkring WCC og deres gensidige påvirkninger af udviklingen i den økumeniske bevægelse og den dermed forbundne teologis dagsorden. Når det er sagt, mangler der imidlertid noget. Alt det, der foregår udenfor den organiserede økumeni (og dens organisationer) får kun ganske få sætninger med på vejen. Således hører man i bogen næsten intet om, hvilken rolle den evangelikale Lausanne-bevægelse eller de pentekostale dele af kristenheden, hvoraf sidstnævnte jo i dag mindst udgør 25 %, har bidraget og vil kunne bidrage med til økumenisk teologi og praksis i verden i dag.¹

1. D.B.Barrett, T.M. Johnson & P.F.Crossing: "Missiometrics 2008: Reality Checks for Christian World Communions", *Int. Bulletin of Missionary Research* 32:1 (2008), 5

Konfessionelle profiler og visioner om enhed

Før Nørgard-Højen tager fat på den økumeniske samtales hovedproblemer, præsenterer han, som i den klassiske konfessionskundskab, en karakteristik af de forskellige kirkesamfunds teologiske og kirkelige egenart og betydningen heraf for deres tilgang til den økumeniske dialog og de heraf følgende spørgsmål og visioner (kap 3). Særligt afsnittet om den katolske kirkes egenart og selvforståelse er præget af en afbalanceret grundighed, der skildrer “Romerkiirkens” rykagtige forvandling fra økumenisk koldkriger til en engageret dialogpartner. Her demonstrerer Nørgaard-Højen et stort detailkendskab til katolske koncilsdokumenter og pavelige encyklikaer (124ff). Derudover viser forfatteren en nærmest antropologisk indsigt i den katolske trosverden og tænkemåde, der vidner om hans mangeårige deltagelse i den luthersk-katolske dialog. Nørgaard-Højens beskrivelser af hhv. anglikanismen, lutherdommen og de reformerte kirkers konfessionelle egenart og økumeniske profil er præcise, men unødvendigt korte, hvilket der imidlertid rådes bod på i en lang ekskursion i slutningen af kapitlet. Her præsenteres både Leuenberg-konkordien (153) og Porvoo-erklæringen (163) som eksempler på en hhv. luthersk-reformert og en luthersk-anglikansk økumenisk dialog og aftale, der giver forfatteren mulighed for at dykke helt ned i en præcis beskrivelse af de tre konfessioners ligheder og forskelle. Nørgaard-Højen fokuserer på det efter Porvoo-erklæringen i økumeniske kredse meget debatterede spørgsmål om det historiske bispeembedes nødvendighed: Er det et kendetegn *sine qua non* ved kirken eller er en bredere, traditionel protestantisk forståelse af “tilsyn” (*episkopē*) tilstrækkeligt, hvad enten dette tilsyn så knyttes til et embede eller en synode – således som i Leuenberg-konkordien? Ved at acceptere de lutherske kirker, hvor den historiske succession i bispeembedet er brudt (Danmark og Norge) som fuldt apostolske, synes den anglikanske kirke med Porvoo umiddelbart at have bevæget sig i.f.t. sin traditionelle position. Dette er if. Nørgaard-Højen imidlertid kun tilsyneladende. Samlæses Porvoo med samtidige anglikansk-reformerte erklæringer fra Tyskland og Frankrig (169), der *ikke* fører til fællesskab netop pga. det manglende bispeembede, bliver det klart, at anglikanerne står fast. Da Porvoo ydermere lægger op til, at den manglende historiske succession er en defekt, der i Danmark og Norge bør genoprettes, diskuterer Nørgaard-Højen spørgsmålet, hvorvidt Leuenberg og Porvoo, der begge er tiltrådt af folkekirken, er forenelige med hinanden. Det mener Nørgaard-Højen på baggrund af ovenstående ikke, at de er; Porvoo trækker teologisk i en højkirkelig-episkopal retning, som er dansk luthersk tradition fremmed. Her kunne man imidlertid spør-

ge Nørgaard-Højen, om folkekirken er forpligtet til at læse Porvoo på den anglikanske kirkes præmisser, eller om den ikke med ligeså god ret kan forholde sig til teksten i sig selv og se den som en sund modpol til Leuenberg, der teologisk skaber det spændingsfelt mellem høj- og lavkirkelighed, i hvilket folkekirken som luthersk kirke jo på alle områder befinder sig: Mellem den katolske og anglikanske kirke på den ene side, og de mere radikalt reformatoriske evangeliske kirkesamfund på den anden side. Nørgaard-Højens beskæftigelse med Leuenberg/Porvoo åbenbarer en vis splittelse hos forfatteren, der på den ene side glædes over konkrete økumeniske resultater, samtidig med at han på den anden side kompromisløst fastholder bastante protestantiske positioner, der efterlader læseren med en trist tvivl om, hvorvidt det er ad den teologiske lærersamtale vej, at konkret økumenisk tilnærmelse i fremtiden konkret vil kunne ske.

Økumeniske hovedproblemer og principspørgsmål

De hovedproblemer, der har bestemt den økumeniske dialog i det 20. århundrede, har oftest deres rod i de dogmatiske spørgsmål, der i historiens løb har givet anledning til skismaer: Splittelsen mellem Øst og Vest i det 11. årh. og reformationen i det 16. årh. Adskillelsen i århundreder har i sig selv medført udviklingen af forskellige teologiske og kirkelige kulturer ("partikulæridentiter"), der ofte overtrumfer den kristne universalidentitet, også selvom de strids spørgsmål, der i sin tid medførte splittelsen, har mistet relevans. Dette er ifølge Nørgaard-Højen en af årsagerne til, at "[G]raden af receptionen af økumeniske indsigter er [så] chokerende ringe", og at "[M]an lukker [...] øjnene for diskrepansen mellem den vidtgående teologiske enighed og den faktisk endnu bestående kirkelige splittelse, der sjældent anfægtes alvorligt, men opretholdes på trods af enigheden og uden yderligere og dybereliggende motiver, hvorved man i vidt omfang risikerer at fremme den konfessionelle selvtilstrækkelighed" (181). Selvom der skinner en vis skuffelse igennem, er det Nørgaard-Højen meget om, at vi ikke forklejner de mange resultater, tilnærmelser og tværkonfessionelle venskaber, som det sidste halve århundredes økumeniske samtaler. Når der alligevel er skuffelse er det netop, fordi euforien, entusiasmen og spontaniteten var så stor i 1960'erne og 70'erne, og at resultaterne så blev af "en anden art, end man havde forventet" (180). Hvad de forskellige kirker forventede og forventer sig af den økumeniske dialog vender Nørgaard-Højen så tilbage til i bogen sidste kapitel. Af de andre hovedproblemer, som Nørgaard-Højen identi-

ficerer og gennemgår, er forståelsen af apostolictet, *filioque*-striden, forholdet mellem skrift og tradition, retfærdiggørelse og ekklesiologi (med et afsnit om den luthersk-katolske “Fælleserklæring om Retfærdiggørelseslæren”), spørgsmål, der relaterer sig til dåb og nadver, og endelig embedsteologien, herunder naturligvis særligt spørgsmålet om bispe- og paveembede, hvoraf sidstnævnte behandles udførligt.

I den femte, sidste og længste del af sin fremstilling (105 sider!) behandles “Den økumeniske dialogs principspørgsmål”. Heri beskriver Nørgaard-Højen metodisk, hvordan den økumeniske samtale kan og bør føres, og forsøger således at formulere en økumenisk hermeneutik. Da valget af metode blandt andet altid vil være bestemt af det endemål, dvs. den vision om kirkelig enhed, som dialogpartnerne har, gives der også en oversigt og drøftelse af disse. Det andet afsnit (290) bestemmer og kvalificerer, hvordan den økumeniske samtale er en dialog om sandheden, imens det tredje (296) bestemmer dialogen som det fælleskristne arbejde med traditionen. Endelig behandler Nørgaard-Højen i det fjerde lange afsnit (369-399) alle de generelle hermeneutiske spørgsmål, der gør sig gældende i kirken og kirkerne, og som dermed har betydning for dialog generelt og for økumenisk dialog i særdeleshed. Dette fjerde og sidste afsnit i det femte kapitel truer med sine tretten underafsnit, fire under-underafsnit og ikke mindre end otte ekskursor med at udviske den røde tråd og forvirre den ikke meget skarpt opmærksomme læser. Når det er sagt, er det en guldgrube af hermeneutiske overvejelser.

Økumenisk teologi anno 2013?

Med “Økumenisk Teologi – en introduktion” får den teologiske læser et dybt indblik i det 20. århundredes økumeniske dialogs maskinrum. Man hører til gengæld ikke meget til de tilnærmelser og fælles udtryk, der er vokset frem i liturgi, bøn og spiritualitet. Én bog kan og skal ikke alt, men det valgte fokus gør, at bogen nærmere peger bagud end fremad. Læseren får ikke en manual til, endsige en forjættelse om, hvordan det økumeniske arbejde kunne tage form i det 21. århundrede, hvor de bilaterale samtaler ikke længere ligger øverst på dagsordenen. Dette medfører, at bogen unødvendigt ender i mol uden at vise frem mod de økumeniske muligheder, der faktisk åbner sig rundt omkring i den globaliserede kristne verden i disse år. Kristendommens globale udtryk anno 2013 er radikalt forandret i forhold til 1948, hvor WCC blev grundlagt. I dag bor der ligeså mange kristne i Afrika som i Europa, og flere kristne i det globale syd end

i det gamle nordatlantiske kerneområde.² Kun lidt over en fjerdedel af de kristne tilhører i dag de gamle protestantiske og de ortodokse kirker, som i dag udgør hovedparten af WCC. De nye kristne i Afrika, Asien, Latinamerika og i de talrige migrantkirker i Vesten – evangelikale, katolikker, pentekostale, “African Initiated” og uafhængige – er af forskellige årsager oftest ikke med. Det betyder imidlertid ikke, at al form for økumenisk engagement er dødt og kvalt i konservativ kristen vækst i syd. Nok er den form for økumeni, som bogen behandler, på retræte, men nye initiativer og netværk skyder frem. The Global Christian Forum er et sådant eksempel.³ Det er et barn af WCC, som klogelig er blevet sat fri og derved har opnået at samle kristne fra alle konfessioner. Efter en række regionale møder blev det første globale forum afholdt i Kenya i 2007 og det næste i Indonesien i 2011. Dette og andre tiltag burde have været nævnt. Sammen med Nørgaard-Højens lærebog vil jeg derfor fx tillade mig at anbefale Wesley Granberg-Michaelsons *From Times Square to Timbuktu – The Post-Christian West Meets the Non-Western Church*⁴ som et nødvendigt supplement. Granberg-Michaelson er tidligere generalsekretær for den reformerte kirke i USA og mangeårigt engageret i WCC. Udover at beskrive de radikale forandringer og forskydninger i den globale kristendom, hvor det statistiske centrum i dag ligger i Timbuktu (Mali), forsøger han i bogen at analysere de økumeniske konsekvenser af denne udvikling og pege på de mange muligheder for økumenisk samarbejde og samtale (lokalt og globalt), der eksisterer anno 2013.

Til sidst et par praktiske bemærkninger: “Økumenisk Teologi” indeholder lange engelske og tyske citater, hvoraf sidstnævnte kan blive et problem i en undervisningssammenhæng, da tyskkundskaber beklageligvis ikke længere er et krav til de teologistuderende, og dette store teologiske sprog derfor de facto er ved at glide ud af pensum. Denne begrædelige udvikling må være Nørgaard-Højen bekendt, og man spørger derfor sig selv, hvorfor han fx oftest vælger at citere den officielle tyske oversættelse af koncilsdokumenter og pavelige encyklikaer, når der selvsagt også foreligger autoriserede engelske.

2. Alle de her nævnte tal stammer fra T.M Johnson & K.R. Ross, *Atlas of Global Christianity 1910-2010* (Edinburgh: Edinburgh University Press 2009).

3. Se: <http://www.globalchristianforum.org/> (tilgået 22/10/2013)

4. Wesley Granberg-Michaelson, *From Times Square to Timbuktu – The Post-Christian West Meets the Non-Western Church* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing 2013).

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 2013

Redaktion:

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

76. årgang
2013

Forlaget ANIS
Frederiksberg

INDHOLD 2013

(Ved en fejl er pagineringen i nr. 3 ikke fortsat fra nr. 2, men løber fra 1-80. For at kunne skelne mellem sidetallene fra nr. 1 og nr. 3 efterfølges sidetallene i nr. 3 af (3)).

Artikler

Lars Albinus, Tro og beslutsomhed	276
Eve-Marie Becker, Om konstruktionen af historie og fremtid i Johannesapokalypsen	57 (3)
Pernille Carstens, Erindring i Det Gamle Testamente	3
Dorothea Glöckner, Kan du nå saltet?	115
Trine Bjørnung Hasselbalch, David i fortællingen i verden	32
Bruce H. Kirmmse, Hverdagens Martyrium – “at gesticulere med sin daglige Existent”	82
Bo Dahl Hermansen, Luby – en udraderet palæstinensisk landsby som erindringssted	46
Niels Kastfelt, Kristendom i grænseland	2 (3)
Niels Peter Lemche, Historie og kulturel erindring i Det Gamle Testamente	18
Maria Louise Odgaard Møller, Løgstrups kristologi og den anden jagt på den historiske Jesus	291
Troels Nørager, Gud og samvittigheden	40 (3)
Michael Perlt, Frejdigt Mod i Jesu Navn!	61
Carsten Elmelund Petersen, Sort etik med transkontekstuel inspiration	21 (3)
René Rosfort, “at forstaaeliggjøre og tyde Naturens Runer”	133
Kasper Siegismund, Poetisk verbalbrug og sproglig datering af gammeltestamentlige tekster	261
Mette Stegelmann, Hvem er hvem i Klagesangene?	242
Pia Søltøft, Giveren, gaven, modtageren og gensidigheden	95

Review-artikler

- Tarald Rasmussen, Kirkehistorie mellom det globale og det nasjonale (anmeldelse af Per Ingesman & Nils Arne Pedersen, *Kirkens historie*, Bd 1; Carsten Bach-Nielsen & Jens Holger Schjørring, *Kirkens historie*, Bd. 2 (København: Hans Reitzels Forlag 2012)67 (3)
- Jakob Egeris Thorsen, “Økumenisk Teologi” anno 2013 312

Anmeldelser

- David Bugge, *Hinandens verden. Ledsager til K.E. Løgstrup: Den etiske fordring*. Løgstrup biblioteket. Aarhus: Forlaget Klim 2011. 359 s. Kr. 299. Kompendium til K.E. Løgstrup: Den etiske fordring. Løgstrup biblioteket. Aarhus: Forlaget Klim 2011. 95 s. Kr. 129. (Johann-Christian Pöder) 79
- Lisbet Christoffersen, Hans Raun Iversen, Niels Kærgaard og Margit Warburg (red.), *Fremtidens danske religionsmodel*. København: Forlaget Anis 2012. 392 s. Kr. 299. e-bog kr. 179. (Peter Lodberg)79 (3)
- Joachim E. Christoph, *Kirchen- und staatskirchenrechtliche Probleme der Evangelisch-theologischen Fakultäten. Neuere Entwicklungen unter besonderer Berücksichtigung des Bologna-Prozesses*, Jus Ecclesiasticum 91, Tübingen: Mohr Siebeck 2009. XIX + 226 s. € 49. (Lisbet Christoffersen)159
- Mark W. Elliott, *The Heart of Biblical Theology*. Providence Experienced, Surrey, England: Ashgate Pub. Ltd. 2012. VII + 187 s. £ 55. (Frederik Poulsen)75 (3)
- Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Vol. 5: Charisma – Czaczkes. Vol. 6: Dabbesheth – Dreams and Dream Interpretation – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2012 og 2013. Ill. s/h og farveplancher. Vol. 5: 1230 sp.; Vol. 6: 1230 sp. € 238 pr. bind. (Jesper Tang Nielsen) 151
- Euseb, *Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palæstina. Oversættelse og indledning ved Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen*. Antikken og Kristendommen 8. København: Forlaget Anis 2011. 596 s. Kr. 348 (Finn Damgaard) 73
- Niels Henrik Gregersen (red.), *Lutherbilleder i dansk teologi 1800-2000*. København: Forlaget Anis 2012. 343 s. Kr. 299. (Thomas Reinholdt Rasmussen)156

- Martin Keßler, *Johann Gottfried Herder – der Theologe unter den Klassikern. Das Amt des Generalsuperintendenten von Sachsen-Weimar*. 2 bd. Berlin – New York: Walter de Gruyter 2007. Bd. 1: XXV + 671s; Bd. 2: XVIII + 672-1115s. € 209. (Johannes Adamsen)..... 77
- James L. Larson, *Reforming the North. The Kingdoms and Churches of Scandinavia, 1520-1545*. Cambridge / New York m.fl.: Cambridge University Press 2010. IX + 534 s. £ 71. (Rasmus H.C. Dreyer) 74
- Martin Schwarz Lausten, *Niels Hemmingsen. Storhed og fald*. København: Forlaget Anis 2013. 382 s. Kr. 349.
(Rasmus H.C. Dreyer) 154
- Richard Marsden & E. Ann Matter (red.), *The New Cambridge History of the Bible from 600 to 1450*. Cambridge: Cambridge University Press 2012. XXII + 1045 s. £ 125/\$ 190. (Mogens Müller) 150
- Christine Mundhenk (red.), *Melanchthons Briefwechsel*, Band T 13, Texte 3421-3779 (1544). Udg. af Matthias Dall' Asta, Heidi Hein og Christine Mundhenk. Stuttgart-Bad Canstatt: Verlag fromann-holzboog 2012. 631s. EUR 284. (Martin Schwarz Lausten)78 (3)
- Klaus Tanner & Jörg Ulrich (red.), Spurenlese.
Reformationsvergegenwärtigung als Standortbestimmung (1717-1983).
Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Ortodoxie 17. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 304 s. € 48.
(Carsten Bach-Nielsen) 158
- Geza Vermes, *Christian Beginnings. From Nazareth to Nicaea, AD 30-325*. London: Allen Lane, an imprint of Penguin Books 2012. XVI + 272 s. £ 25. (Mogens Müller) 153
- Holger Villadsen, *Nordisk Patristisk Bibliografi*, Bind I: Systematisk afdeling og Bind II: Alfabetisk afdeling, København: Books on Demand 2011 og 2012. 479 og 494 s. Kr 385 og 375. (René Falkenberg)76 (3)
- Ole Riis og Linda Woodhead, *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press 2010. 270 s. £ 34. (René Rosfort) 76